

E-ISSN: 2667-4785



**AFYON
KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
DERGİSİ - (AKİD)**

Journal of Afyon Kocatepe University
Faculty of Islamic Sciences

مجلة جامعة أفیون قوجه تبه كلية العلوم الإسلامية

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Adres: AKÜ İslami İlimler Fakültesi Ahmet Karahisari İlahiyat Kampüsü

Şuhut Yolu Üzeri Afyonkarahisar/Türkiye

Web Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

Email: akid@aku.edu.tr

Cilt 3, Sayı 2, Aralık 2020

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (AKİD)

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences

e-ISSN: 2667-4785

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 2 (Aralık / December 2020)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları

SCOPE: Religious Studies Islamic Studies

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

PERIOD: Biannually (June & December)

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce & Arapça

L. PUBLICATION: Turkish & English & Arabic

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi ulusal bilimsel hakemli elektronik bir dergidir.

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences is an national peer-reviewed academic e-journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve *ISNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with The *ISNAD Citation Style*.

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (AKİD), Sosyal Bilimler Alan İndeksi **INDEX COPERNICUS**'ta taranmaktadır.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Afyonkarahisar, 03100, TÜRKİYE
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, 03100, TURKEY
akid@aku.edu.tr

Tel: (90 272) 218 31 50 Fax: (90 272) 218 31 53

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

YAYINCI / PUBLISHER

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Afyonkarahisar, TÜRKİYE
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

SAHİBİ / OWNER

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına / On behalf of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Mustafa Güler mguler@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar Kaya munirkaya@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çakmak acakmak@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Dr. Mustafa Yasin Akbaş myakbas@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem TAŞ abdullah.tas@dpu.edu.tr
Dumlupınar Univ, Faculty of Islamic Sciences, Kütahya, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Muhammet PEŞE ahmetpese@gmail.com
Suleyman Demirel Univ, Faculty of Theology, Isparta, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Asuman ŞENEL senelasuman@gmail.com
Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ etas@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp KURT ekurt@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇAKMAK fcakmak@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Kenan ÖZÇELİK ozcelikkenan@hotmail.com
Yildirim Bayezid Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Doç. Dr. Mebrure DOĞAN mebruredogan@gmail.com
Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Islamic Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zeki SÜSLÜ zekisuslu@sdu.edu.tr
Suleyman Demirel Univ, Faculty of Theology, Isparta, TURKEY

Arş. Gör. Muhammed Ferruh ORUÇ muhammedferruh.oruc@ikc.edu.tr
İzmir Katip Celebi Univ, Faculty of Islamic Sciences, İzmir, TURKEY

Arş. Gör. Muhammet Talha SAĞLAM mtsaglam16@gmail.com
Muğla Sitki Kocman Univ, Faculty of Islamic Sciences, Muğla, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ mustafa.ates@dpu.edu.tr
Dumlupınar Univ, Faculty of Islamic Sciences, Kütahya, TURKEY

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdürrezzak Tek abdurrezzaktek@hotmail.com
Bursa Uludağ Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Adem Apak ademapak@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz askilavuz@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Ahmet Yaman yamanahmet@hotmail.com
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY

Prof. Dr. Ahmet Yaramış ayaramis@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Arts and Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Prof. Dr. Ali Yılmaz a.yilmaz@usak.edu.tr
Usak Univ, Faculty of Islamic Sciences, Usak, TURKEY

Prof. Dr. Asım Yapıcı asimyapici@cu.edu.tr
Cukurova Univ, Faculty of Theology, Adana, TURKEY

Prof. Dr. Bilal Saklan bsaklan@hotmail.com
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY

Prof. Dr. Çağfer Karadaş caferkaradas@hotmail.com
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Celaleddin Çelik celikc@erciyes.edu.tr
Erciyes Univ, Faculty of Theology, Kayseri, TURKEY

Prof. Dr. Feridun Emecen femecen@29mayis.edu.tr
29 Mayıs Univ, Faculty of Arts, İstanbul, TURKEY

Prof. Dr. Fikret Karapınar fikretkarapinar@gmail.com
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY

Prof. Dr. Halis Aydemir halis.aydemir@dpu.edu.tr
Dumlupınar Univ, Faculty of Islamic Sciences, Kütahya, TURKEY

Prof. Dr. Hasan Tevfik Marulcu hasanmarulcu@sdu.aku.tr
Suleyman Demirel Univ, Faculty of Theology, Isparta, TURKEY

Prof. Dr. İsmail Sağlam isaglam@uludag.edu.tr
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Kasım Küçükalp kasimkucukalp@uludag.edu.tr
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Kemal Ataman kemal.ataman@marmara.edu.tr
Marmara Univ, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY

Prof. Dr. M. Hilmi Uçan ucan@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Education, Afyonkarahisar, TURKEY

Prof. Dr. Mehmet Karakaş mkarakas@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe Univ, Faculty of Arts and Sciences, Afyonkarahisar, TURKEY

Prof. Dr. Mustafa Ağırman magirman@atauni.edu.tr
Ataturk Univ, Faculty of Theology, Erzurum, TURKEY

Prof. Dr. Mustafa Demirci mustdemirci@hotmail.com
Selçuk Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY

Prof. Dr. Nebi Mehdiyev nebimehdiyev@trakya.edu.tr
Trakya Univ, Faculty of Arts, Edirne TURKEY

Prof. Dr. Orhan Çeker oceker@konya.edu.tr
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY

Prof. Dr. Ömer Çelik omer.celik@marmara.edu.tr
Marmara Univ, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY

Prof. Dr. Recai Doğan rdogan@divinity.ankara.edu.tr
Ankara Univ, Faculty of Theology, Ankara TURKEY

Prof. Dr. Remzi Kaya remzikaya5@yahoo.com
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Rifat Okudan rifatokudan@sdu.edu.tr
Suleyman Demirel University, Faculty of Theology, Isparta, TURKEY

Prof. Dr. Salih Karacabey salihkaracabey@hotmail.com
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Prof. Dr. Vecdi Akyüz vecdiakyuz@aydin.aku.edu.tr
İstanbul Aydın Univ, Faculty of Law, İstanbul, TURKEY

Prof. Dr. Yaşar Aydınli yasaraydinli@hotmail.com
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Doç. Dr. Ali Öztürk a.ozturk@istanbul.edu.tr
İstanbul Univ, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY

Doç. Dr. Hüseyin Günday hgunday@hotmail.com
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

Doç. Dr. Şener Şahin senersahin@uludag.edu.tr
Bursa Uludag Univ, Faculty of Theology, Bursa, TURKEY

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

EDİTÖRDEN

From The Editor

Abdullah Çakmak/Mustafa Yasin Akbaş 119

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Sarı Saltuk-Blagaj Alperenler Tekkesi'nden Hareketle Tekke-İnsan-İnanç İlişkisi

The Relation Of Lodge-Human-Belief Through The Sarı Saltuk-Blagaj Alperenler Tekija

Asuman Şenel/Osman Emir Şenel 120 - 136

Harâc ve Emvâl Literatüründe Altın ve Gümüş ile İlgili Rivayetlerin Fıkhî Tahlili

Jurisprudence Analysis of Narrations About Gold and Silver in Kharac And Amval Literature

Yusuf Erdem Gezgin 137 - 154

Eyüp Sultan Türbesi Vakıfları

Eyup Sultan Tomb Foundations

Necla Kızıldağ/Mustafa Güler 155 - 163

Kadın Hükümlülerde Dini Tutum ve Affetme Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerinde Bir Araştırma: Sivas Örneği

A Study on the Relationship Between Religious Attitudes and Forgiveness Among Female Convicts: Sivas

Example

Hatice Acar Çınar 164 - 183

Namazların Müstehap Vakitleri (Fukahânın İhtilafı Üzerinden Müdellel Bir İnceleme)

Mustahabb Times of Salâts (A Research on The Conflict of Fiqh Scholars)

Faruk Emrah Oruç 184 - 209

Editörden

Afyon Kocatepe İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nin üçüncü cilt ikinci sayısı beş araştırma makalesinden oluşmaktadır.

Asuman Şenel ve Osman Emir Şenel'e ait *Sarı Saltuk-Blagay Alperenler Tekkesi'nden Hareketle Tekke-İnsan-İnanç İlişkisi* isimli makale, Sarı Saltuk ve Bosna'da bulunan Blagay tekkesini tanıtır buradan hareketle tekkeler etrafında gelişen inanç algısı ve tekke-insan-inanç ilişkisini incelemektedir. Bu ilişkinin incelenmesinde konuyla ilgili literatürün yanı sıra kaynak kişiler ile yapılan görüşmelerden istifade edilmesi, çalışmaya ayrı bir önem katmaktadır.

Harâc ve Emvâl Literatüründe Altın ve Gümüş ile İlgili Rivayetlerin Fikhî Tahlili isimli makalede Yusuf Erdem Gezgin, Harâc ve emvâl literatürünün dört temel eserinde altın ve gümüş konularını ele almaktadır. Çalışmada Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) *Kitâbu'l-Harâc*, Yahya b. Âdem'in (ö. 203/818) *Kitâbu'l-Harâc*, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbu'l-Emvâl* ve İbn Zencûye'nin (ö. 251/865) *Kitâbu'l-Emvâl* adlı eserlerinde altın ve gümüşün fikhî mahiyetiyle alakalı ihtilafların tarihsel izleri takip edilmektedir.

Necla Kızıldağ ve Mustafa Güler tarafından kaleme alınan *Eyüp Sultan Türbesi Vakıfları* adlı makale, Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethetmesinin ardından Ebû Eyyûb el-Ensârî için inşa edilen türbeyi ve türbeye ait vakfı incelemektedir. Anadolu coğrafyasının en fazla ziyaret edilen mekânları arasında yer alan Eyüp Sultan Türbesi'ne dair bu çalışma, 15. asırda kurulan vakfın 19. yüzyıla kadar hizmetlerini nasıl devam ettirdiğini arşiv kaynaklarına dayalı olarak gözler önüne sermektedir.

Hatice Acar Çınar, *Kadın Hükümlülerde Dini Tutum ve Affetme Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerinde Bir Araştırma: Sivas Örneği* başlıklı çalışmasında, çeşitli değişkenler üzerinden açık ceza infaz kurumlarındaki kadın mahkûmları incelemektedir. Acar, "Sivas Açık Ceza ve İnfaz Evinde kalan kadın hükümlülerde affetme eğilimi ile dindarlık arasındaki ilişki nasıldır?", "Affetme eğiliminin ve dindarlığın yaş, açık ceza infaz kurumuna giriş nedeni, tekrarlı suçta karışma durumu, eğitim düzeyi, medeni durum, ikamet yeri ve gelir düzeyi gibi değişkenlerle nasıl bir ilişkisi vardır?" sorularına cevap aramaktadır.

Namazların Müstehap Vakitleri (Fukahânın İhtilafı Üzerinden Müdellel Bir İnceleme) adlı makalesinde Faruk Emrah Oruç, fukahânın müstehap vakitlerle ilgili görüşlerini incelemektedir. Yazar, beş vakit namazı da esas alarak konu hakkında zahiren çelişen rivayetleri fukahânın hangi yöntemlerle ele aldığını irdelemektedir. Buna göre, Hanefî mezhebinin diğer üç mezhebin aksine bu konuda daha çok husus rivayetleri ele alması yaşanan ihtilafın temel sebepleri arasında yer almaktadır.

Dergimizin bu sayısında makaleleri yayımlanan bilim insanlarımıza, yayın, danışma, ve hakem kurullarımıza teşekkür ederiz. Bir sonraki sayımız Haziran 2021 tarihinde yayımlanacak olup, makale son kabul tarihi 30 Nisan 2021 olarak belirlenmiştir.

Sarı Saltuk-Blagay Alperenler Tekkesi'nden Hareketle Tekke-İnsan-İnanç İlişkisi
The Relation Of Lodge-Human-Belief Through The Sarı Saltuk-Blagaj Alperenler Tekija

Asuman Şenel

Doktor Öğretim Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Assistant Professor, University of Afyon Kocatepe Faculty of Islamic Sciences
Department of Islamic History and Arts.

Afyonkarahisar, Turkey

asenel@aku.edu.tr

ORCID [orcid.org/ 0000 0002 2516 8008](https://orcid.org/0000-0002-2516-8008)

Osman Emir Şenel

Öğretim Görevlisi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu
Instructor, Kirsehir Ahi Evran University, School of Foreign Languages
Kirsehir, Turkey

emir.senel@ahievran.edu.tr

ORCID [orcid.org/ 0000 0002 2217 850x](https://orcid.org/0000-0002-2217-850x)

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 19 August / Ağustos 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 10 September / Eylül 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 3

Issue / Sayı: 2

Pages / Sayfa: 120-136

Plagiarism/ İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon, 03100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

Sarı Saltuk-Blagaj Alperenler Tekkesi'nden Hareketle Tekke-İnsan-İnanç İlişkisi¹

Öz

Sarı Saltuk, efsanevi kişiliğiyle bir halk kahramanı, bir Hak dostudur. Uçsuz bucaksız coğrafyalarda, gönüllere ulaşan yollarda yürümüş bir Alp-Erendir. Mostar'da bulunan Blagaj Alperenler Tekkesi de onun destân karakterine çok yakışan yolculuk menzillerinden biridir. İnsanların bir araya gelmesi, bir arada ibadet, dua, zikir yapabilmesi için kurulan tekkeler, doğası gereği her zaman insanlar için bir cazibe merkezi olmuştur. Kurucusu olan ya da içerisinde medfun bulunan zatlara duyulan hürmet ve muhabbet tekkeler etrafında gelişen inanç anlayışlarını günümüzde de beslemeye devam etmektedir. İnsanoğlunun inanmaya ihtiyacı vardır. Yaşadığı dünyanın devasa problemleriyle baş edebilmek için kendi gücünden daha büyük bir güce, Yaratanın sonsuz, sınırsız gücüne ihtiyacı vardır. Bu gücü en yoğun biçimde hissettiği mekanlar da tarih boyunca tekkeler olmuştur. İnsan-inanç ilişkisi günümüzde de tekkeler etrafında gelişimini sürdürmeye devam etmektedir.

Çalışma; Sarı Saltuk ve Blagaj Tekkesi'ni tanıtmayı, buradan hareketle tekkeler etrafında gelişen inanç algısını fark etmeyi, tekke-insan-inanç ilişkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada literatür taranmış, Blagaj Tekkesi'nde alan incelemesi yapılmış, kaynak kişilerle görüşülmüş, bulgular değerlendirilerek tekke-insan-inanç ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Sarı Saltuk, Blagaj, Tekke, İnsan, İnanç, Umut.

The Relation Of Lodge-Human-Belief Through The Sari Saltuk-Blagaj Alperenler Tekija

Abstract

Sarı Saltuk is a folk hero with his legendary personality, a friend of God. He is a combatant who has stepped on endless geographies, on the paths that reach hearts. The Blagaj Alperenler Dervish Lodge in Mostar is one of the travel ranges that suits his legendary character very well. Dervish lodges, which were established for people to come together, worship, pray and chant together, have always been a center of attraction for people due to their nature. Respect and affection for the founders or those who are buried in the lodges continue to feed the understanding of belief developed around dervish lodges. People need to believe. In order to cope with the gigantic problems of the world in which they live, people need a power greater than their own, the infinite, unlimited power of the Creator. The places where this power has been felt most intensely have been lodges throughout history. The human-belief relationship continues to flourish around dervish lodges today.

The study aims to introduce Sarı Saltuk and Blagaj Dervish Lodge, to recognize the perception of belief that develops around the lodges and to examine the relationship between lodge and human. In the study, the literature has been scanned, a field study has been made in the Blagaj

¹ Bu makale, 9-13 Ekim 2018 tarihinde Türkistan/Kazakistan'da yapılan Uluslararası Avrasya Göç Sempozyumu'nda sözlü bildiri olarak sunulan ve Tam Metin Bildiri Kitabında sayfa 376-393'te yayımlanan "Sarı Saltuk ve Blagaj Tekkesi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

This article has been developed by enhancing and partly changing of the report entitled as Sarı Saltuk and Blagaj Tekija which has been represented verbally at the International Eurasia Migration Conference in Turkestan/Kazakhstan and published on the full text book of the conference on pages 376 to 393.

Dervish Lodge, the source people have been interviewed and the relationship between the lodge and human-belief has been tried to be revealed by evaluating the findings.

Keywords: Sari Saltuk, Blagay, Dervish Lodge, Human, Faith, Hope.

GİRİŞ

İnsanoğlu tarih boyunca arayış içinde olmuş, bunun için yollara düşmüştür. Yol ve insan ilişkisi, “Göç” olgusu, insanoğlunun kaderinde Hz. Âdem'den beri vardır. Göçle, kaybettiğini ya da bulmayı umduğunu arar insanoğlu. Vahiyle, ilahi bir işaretle hareket eden peygamberlerin hayatlarında da göçler vardır; “Allah dostları” kabul edilen zatların hayatlarında da... Kültür yollarla, yolculuklarla yoğrulmuş, inanç yollarla yayılmıştır. İnsanoğlu tarihi boyunca aramıştır; inancı, bilgiyi, dostluğu, aşkı...

Asıl adı Şerif Hızır olan Sarı Saltuk'un menkıbevi hayatı da yollarda geçmiştir. “Anadolu, Rumeli, Kaf Dağı, Habeşistan, Hindistan, Türkistan, Rumeli, Sırbistan, Frengistan, Müşrik Diyarı, Mağrip Diyarı” Topkapı Sarayı Saltuk-Nâme nüshasında yer alan, Sarı Saltuk'un yolculuk güzergâhındaki yerlerden bazılarıdır.²

Sarı Saltuk'un yaşarken yürüdüğü yollar ve yaydığı inanç gibi ölümünden sonra da farklı diyarlarda, farklı mekânlarda makam ve türbeleri görülür. Sarı Saltuk'un Babadağı Tekkesi (Dobruca), Kaligra Tekkesi (Varna), Baba Saltuk Tekkesi (Kırım), Eski Baba Tekkesi (Edirne-Babaeski), Sarı Selçuk Tekkesi (Kütahya) gibi tekkeleri yanında Anadolu'dan Balkanlara, Kırım'a uzanan geniş bir coğrafyada tekke, türbe ve makamları vardır.³

Mostar'da bulunan Blagay Alperenler Tekkesi de Balkanlarda Sarı Saltuk tarafından kurulduğuna inanılan önemli tekkelerden biridir. İçinde Sarı Saltuk'a ait olduğu düşünülen bir türbenin de yer aldığı tekke günümüzde de ziyaretçi akınına uğramaktadır.

Yeni coğrafyalarda yeni başlangıçlar; aynı zamanda yeni mekânlar, yeni arkadaşlıklar, dostluklar anlamına da gelir. Dolayısıyla dünya coğrafyasının muhtelif bölgelerinde karşılaşılan Sarı Saltuk tekkelerinin her biri bulunduğu coğrafyada mekân, rehber, kılavuz, yol arkadaşı ihtiyacına da cevap vermeyi amaçlamış olmalıdır. Sadece Sarı Saltuk değil; Ahmed Yesevî'den Mevlânâ'ya, Hacı Bektaş-ı Velî'den Yunus Emre'ye isimleri etrafında tekkeler oluşan zatların, tekkeleri etrafında da dua, zikir halkaları oluşmuştur. Tekke- insan-inanç ilişkisi bu bağlamda günümüzde de sürüp gitmektedir.

1. SARI SALTUK KİMDİR?

Asıl adı Şerif Hızır veya Muhammed Buhârî'dir.⁴ Evliya Çelebi *Seyahatname*'de;

“Bu hakirin ecdadı Türk-i Türkân Hoca Ahmed Yesevî Hazretlerinin halifesidir kim ism-i şerifleri Muhammed Buhârî'dir kim hasîb ü nesîb ırk-ı tâhirdendir. Lâkin Pîr-i Türkân Hoca Ahmed

² Kemal Yüce, *Saltuk-nâme'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 335-376.

³ Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltuk Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destani Öncüsü (XIII. Yüzyıl)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011) 91-106.

⁴ Aslı Büyükokutan Töret, “Manisa'daki Sarı Saltuk Türbesi Etrafındaki İnanış ve Uygulamalar”, *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu* (06-10 Kasım 2013 Köstence- Romanya Bildiriler, Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları:156, Balkan Araştırma Enstitüsü Yayını:4, 2014). 59.

Yesevî Hazretleri, Hacı Bektaş-ı Velî-i Horasânî Hazretlerin irşâd edüp Rûm'a, Selçûkiyân'a gönderdikte, hikmet-i Hüddâ Rûm'a Osmancık asrında gelüp Orhan Gazi'yle gaza edüp yeniçeri askerin tertip eyledi. Bâ'dehu ceddimiz pîrân-ı Türkistan Hoca Ahmed Yesevî ibn Muhammed Hanefi, Hacı Bektaş-ı Velî'ye imdad için Muhammed Buhârî'ye, yedi yüz âdem Horasan erenlerinden verüp "Var imdi Saltık Muhammed'im Bektaş'ım, seni Rûm'a gönderüp Leh diyarında dalâlet-âyin olan Sarı Saltık'ın suretine girüp ol mel'unu ve Dobruca'da bir ejder böceği bu tahta kılıç ile katl idüp Makdonya ve Dobruca ve yedi krallık yerde nâm u nişân sahibi ol" deyü Muhammed Saltık-ı Buhârî'yi Hacı Bektaş'a gönderüp ol dahi Saltık Muhammed Buhârî'yi Rûm'a gönderüp Dobruca kâfiristanında yetmiş nefer âşıklarıyla seyahat edüp Keliğra mağaralarında ejderi katl edüp kırk bin kâfir ve Dobruca kralı Pravadi Kal'asında îmâna geldiler."⁵ der.

Sarı Saltuk'un Rumeli'ye geçişi hakkında farklı rivayetler vardır. Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî'de Sarı Saltık adlı çobanın Hacı Bektaş-ı Velî'den himmet aldığı, böylece gönül gözünün açılarak velâyet mertebesine ulaştığı bunun üzerine Hacı Bektaş-ı Velî'nin ona "Saltık, seni Rûm ülkesine (Rumeli) saldık." dediği anlatılır.⁶

Anadolu Selçuklularının son zamanlarında bir yandan Moğol baskıları bir yandan II. Gıyaseddin Keyhüsrev'den sonra oğulları II. İzzettin Keykâvus, IV. Rükneddin Kılıçarslan ve II. Alâaddin Keykubad arasındaki taht mücadeleleri devleti iyice zayıflatmıştır. Sonuçta II. İzzettin Keykâvus, Bizans imparatorunun yardımı ile kendisine bağlı Türkmenlerin Anadolu'dan getirilip Dobruca'ya yerleşmelerini sağlar. Sarı Saltık'ın Balkanlardaki tarihi rolü de böylece başlar.⁷ Baba Saltuk'un Türkmenleri, Baba Dağı bölgesine yerleşmişlerdir. Bu Türkmen grubu, Keykâvus'a bağlılıklarından dolayı Keykâvus/ Gagavuz adını almışlardır.⁸

Sarı Saltuk, Cem Sultan'ın maiyetinde bulunan Ebu'l Hayr-ı Rûmî⁹ tarafından derlenen Saltuk-nâme'de baba tarafından Hüseyinî (seyyid), anne tarafından da Hasanî (şerif) olarak zikredilir ve soyu Hz. Ali ve Hz. Muhammed'e (SAV) dayandırılır.¹⁰ Ancak İbnü's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervah'ta* Saltuk'un Seyyid olarak dünyaya gelmediğini ifade eder. Yine aynı eserde Saltuk'un Türkmen olduğu, Sarı lakabının kumral, sarışın oluşuyla alakalı olduğu zikredilir.¹¹ Mikail

⁵ Robert Dankoff-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006)353.; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 54-55.

⁶ Ocak, *Sarı Saltuk Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destani Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, 36-37.

⁷ Ocak, *Sarı Saltuk Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destani Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, 16-33.

⁸ Halil İnalçık-Günsel Renda, "Osmanlı Tarihinde Dönemler Devlet-Toplum-Ekonomi" *Osmanlı Uygarlığı*. (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004), I. Cilt, 33-34.

⁹ Halûk Şükürü Akalın, "Ebulhayr Rûmî", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 1994), 360-362.

¹⁰ Yalçın Çakmak, *Tunceli Hozat Bölgesinde Sarı Saltuk Ocağı ve Bektâşîlik (Tarih-İnanç ve Doktrin-Ritüel)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 2012)., 10-11.; Kemal Yüce, *Saltuk-nâme'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987)., 125.

¹¹ M. Saffet Sarıkaya-M. Necmeddin Bardakçı-Nejdet Gürkan, "İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2013, 75-110.

Bayram da İbnü's-Serrâc'ın eserinde Baba Saltuk ve dini tasavvufi zümreler hakkında önemli bilgiler verdiğiinden söz eder.¹²

Saltuknâme'de Sarı Saltuk "Hızır, Server, Şerif Saltık, Server Saltık, Saltık Gazi..." gibi adlarla anılır.¹³ İbnü's Serrâc'a göre 70 yaşlarında 697'de (1297), Saltuk-nâme'ye göre ise "toksan tokuz yıl ömr sürdü"kten sonra vefat etmiştir.¹⁴

Sarı Saltuk'un Battal Gazi ve Danişmend Gazi destanlarıyla karışan menkıbevi hayatında alp-eren olmak mühim bir yer tutar. Âşık Paşa'nın Garip-nâmesinde bahadırların "dokuz nesney" ile mal ve mülklerini koruduklarını ve ehl-i Hak olanların dahi "dokuz nesney" ile din düşmanları ve şeytan bölükleri ile savaştıkları anlatılır.¹⁵

Alp olabilmek için ilk şart muhkem bir yürekdir. Yani sağlam bir yüreği ve cesareti olmalıdır. İkinci şart güçlü, kuvvetli olmasıdır. Üçüncü şart gayretli olması, etrafını görüp gözetmesidir. Dördüncü olarak alpin bir atı olmalıdır. Hz. Hamza'nın Aşkar'ı, Hz. Ali'nin Döldül'ü, İran hükümdarı Rüstem'in Rahş adlı atları vardır. Beşinci şart alpin zırhı olmasıdır. Altıncı olarak ok ve yay olmalı, yedinci şartta da kılıcı olmalıdır. Sekizinci şart alpin süngüsünün olmasıdır. Alplık için dokuzuncu şart arkadaş, yoldaştır. Düşman bu dokuz şeyle yenilir.¹⁶ Alp olmanın din içindeki şartları da şöyledir: İlk olarak o kişi vilâyet sahibi olmalıdır.

"Bu vilâyet degdise kankı kula / Din içinde ol gerek kim alp ola"

İkincisi riyazet sahibi olmaktır, yani nefesine hâkim olup nefisini yenebilmektir. Üçüncüsü kifayettir; kifâyet, mücahede önemli şartlardan biridir. Dördüncü şart aşktır. Beşincisi tevekkül, altıncısı şeriattır. Yedinci şart ilimdir. Sekizincisi himmet, manevi yardımdır. Dokuzuncu şart dosttur, arkadaşdır.

"Her nebi kim geldi mülke dutdı yâr / Her Velî bir yârı kıldı ihtiyâr

Yâr-ıladur yol erinün revnakı / Yâr-ıla buldı bulanlar ol Hak'ı

Yâ kişi dünyâ içinde er gerek / Yâ din içre hâkim ü server gerek"¹⁷

Sarı Saltuk, *Saltuknâme*'de yer alan menkıbelerde anlatıldığına göre alplık alameti olan at ve silahlara rüyasında gördüğü Battal Gazi'nin işaret ettiği mağarada kavuşur. Rüyada işaret edilen mağarada Battal Gazi'nin atı Aşkar'ı, Hz. Hamza'nın savaş aletlerini, elbiselerini ve Zohhak'ın kılıcını bulur, bu şekilde olağanüstü güce kavuşur.¹⁸ Ayrıca Sarı Saltuk'un Ahmed Yesevî ya da Hızır tarafından verilen hurma ağacından yapılmış tahta bir kılıcı vardır ki bu kılıç,

¹² Mikail Bayram, "Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 12 (2002): 49-53.

¹³ Necati Demir, "Tarihi, Kültürel ve Destani Bir Kaynak Olarak Saltıkname", *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu* (06-10 Kasım 2013 Köstence- Romanya Bildiriler, Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları:156, Balkan Araştırma Enstitüsü Yayını:4, 2014), 155-174.

¹⁴ Sarıkaya-Bardakçı- Gürkan, "İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk", 82.

¹⁵ Kemal Yavuz, *Âşık Paşa Garrip-nâme* (İstanbul: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2000), 563-577.

¹⁶ Yavuz, *Âşık Paşa Garrip-nâme*, 563-577.

¹⁷ Yavuz, *Âşık Paşa Garrip-nâme*, 563-577.

¹⁸ Yüce, *Saltuk-nâme'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar*, 128.

Peygamberin kılıcıdır; bazen de Hz. Ali'nin atına biner¹⁹. Yakın gaza arkadaşları vardır; Köle Yusuf, İlyas Rûmi, Kemal Ata, Kara Davut...²⁰ Bir başka menkıbede silahlarının Hacı Bektaş tarafından verildiği anlatılır:

“Ona bir yay, yedi ok verdi; dahi bir ağaç kılıç kuşattı ve bir seccade verdi; dahi Ulu Abdal’i, Kiçi Abdal’i yoldaş koştı. Saltuk padişah, Hünkâr ululuğundan ayrıldıktan sonra Sinop’un üstünde Kara Deniz kenarında Harmankaya’ya vardı. Seccadesini deniz yüzüne saldı; sağına Ulu Abdal’i, soluna Kiçi Abdal’i aldı. Seccade doğru Gürcistan’dan yana gitti... Onlar Müslüman oldular.... Yine deniz kenarına gelip seccadeye bindiler, Rumeli yanına gittiler..... Ol kalede yedi başlı ejderha vardı, yedi ok ile yedi başını vurdu. Ejderha kuyruğu ile Saru’yu sardı... Tahta kılıcı vurdu ejderhayı öldürdü. Susamıştı eli ile toprağı kazup bir değirmen döndürecek su çıkarttı. Bunu gören halk Müslüman oldu”²¹ denir.

Sarı Saltuk çok iri yarıdır, yüzü nurludur, elinde kargısı, yanında iki aslanla heybetle yürür.²²

XIII. yüzyılda, Osmanlılar Avrupa’ya gelmeden önce Sarı Saltuk Balkanlarda bulunmaktadır. Sinop’tan gelen Sarı Saltuk, efsanevi bir biçimde yarımadanın İslamlaştırılmasının ve gazanın sembolü olmuştur.²³ Bütün bunları yaparken de zalimin karşısında, mazlumun yanında durmuştur.

Sarı Saltuk adı etrafında pek çok menkıbe gelişmiştir. O, düşmanlarla, cinlerle, cadılarla savaşır, 12 ya da 72 dil bilir. Anadolu, Balkanlar, Afrika, Asya, Avrupa’ya uzanan bir coğrafyaya Tanrı’nın adaletini götürür.²⁴ İbn Battûta, *Seyahatnamesi*’nde Deşt-i Kıpçak’ta Türklerin yaşadıkları toprakların sonu olan Baba Saltuk adıyla bilinen bir kasabaya geldiklerinden söz eder.²⁵ Sarı Saltuk’un etkisi bıraktığı derin izlerle, çok geniş bir coğrafyada, bugün de sürmektedir.²⁶

Sarı Saltuk, 697 (1297-98) civarında vefat ettikten sonra 7 ya da 12 yerde türbe ve makamları oluşur. Bunlardan biri de Mostar’da bulunan Blagaj - Alperenler Tekkesidir.

2. BLAGAY - ALPERENLER TEKKESİ

Mostar, Bosna-Hersek’in başşehri Saraybosna’nın 162 km. güneybatısında deniz seviyesinden 59 m. yükseklikte, Hersek bölgesinin merkezi olan bir şehirdir.²⁷ Blagaj da Mostar’a yaklaşık 15 km mesafede küçük bir yerleşim yeridir (Resim 1-2). Alperenler Tekkesi; Blagaj’da,

¹⁹ Yüce, *Saltuk-nâme’de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar*, 273; Töret, “Manisa’daki Sarı Saltuk Türbesi Etrafındaki İnanış ve Uygulamalar”, 59.

²⁰ Demir, “Tarihi, Kültürel ve Destani Bir Kaynak Olarak Saltıkname”, 162.

²¹ Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar* (Ankara: T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları/2104, 1998), 474-475.

²² Yüce, *Saltuk-nâme’de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar*, 201.

²³ Nathalie-Popoviç Clayer-Ahmet Yaşar Ocak, “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 301-321.

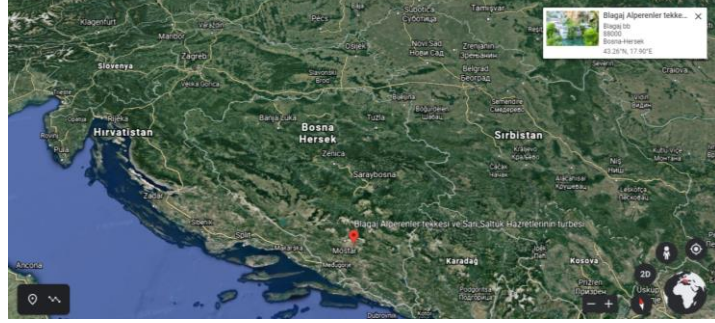
²⁴ Demir, “Tarihi, Kültürel ve Destani Bir Kaynak Olarak Saltıkname”, 164.

²⁵ A. Sait Aykut, *İbn Battuta Seyahatnamesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 498.

²⁶ Ahmet T. Karamustafa-Ahmet Yaşar Ocak, “Yesevilik, Melâmetilik, Kalenderîlik, Vefâ’îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 67-93.

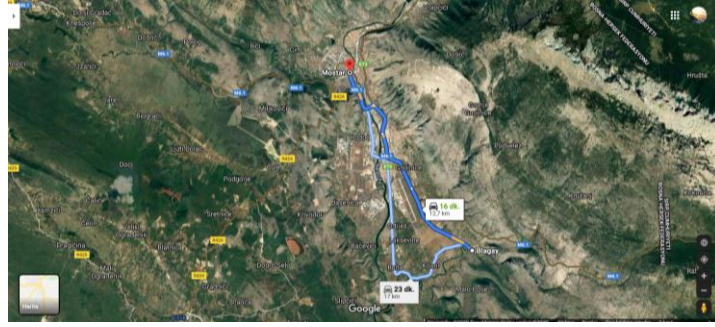
²⁷ Muhammed Aruçi, “Mostar”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV, 2005).

Buna nehrinin bir mağaradan çıkan kaynağının dibinde, kayalarla iç içe bir alana kurulmuştur (Resim 3).



Resim 1: Bosna-Hersek, Mostar-Blagay

Kaynak: Google Earth²⁸



Resim 2: Mostar-Blagay Mesafesi Kaynak: Google Map²⁹



Resim 3: Blagay Alperenler Tekkesi

Kaynak: Google Earth³⁰

²⁸ Google Earth, “Bosna-Hersek, Mostar-Blagay” (Google), erişim: 27 Ağustos 2020, https://earth.google.com/web/search/blagaj+alperenler+tekkesi/@44.15157691,18.08526835,591.9990705a,641076.09906167d,35y,12.70787849h,26.72158087t,-0r/data=CosBGmESWwolMHgxMzRiNjdhMGQ5YzdiYWYxOjB4NGQ4YjRjNDZDcwMzQxYxMh5YUq66BFQCFZrm1A0ucxQCogTW9zdGFyLWJsYWdheSBhbHBlcmVubGVyIHRla2tlc2kYASABliYKJAnzy2c6U9RPQBFX_e8d1AAAtQBld-afpxRNPQCF8wCVKDHAaQA.

²⁹ Google Map, “Blagay Sarı Saltuk Alperenler Tekkesi” (Google), erişim: 27 Ağustos 2020, <https://www.google.com/maps/place/Blagaj+Alperenler+tekkesi+ve+Sari+Saltuk+Hazretlerinin+turbesi/@43.2644465,17.9061819,28332m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x134b67a0d9c7baf1:0x4d8b4c403d70341c!8m2!3d43.2571767!4d17.9032326>.

³⁰ Google Earth, “Mostar Blagay Alperenler Tekkesi” (Google, t.y.), https://earth.google.com/web/search/Mostar-blagaj+alperenler+tekkesi/@43.2571767,17.9032326,110.16630623a,744.3994975d,35y,0h,45t,0r/data=CosBGmESWwolMHgxMzRiNjdhMGQ5YzdiYWYxOjB4NGQ4YjRjNDZDcwMzQxYxMh5YUq66BFQCFZrm1A0ucxQCogTW9zdGFyLWJsYWdheSBhbHBlcmVubGVyIHRla2tlc2kYAYABliYKJAnzy2c6U9RPQBFX_e8d1AAAtQBld-afpxRNPQCF8wCVKDHAaQA. (Erişim Tarihi)

Tekkenin kuruluşu ile ilgili olarak Mostar'da anlatılan bir menkıbe vardır. Mostar nehrindeki bir ejderhaya her yıl bir kız kurban verilmektedir. Sarı Saltuk'un 40 yoldaşı ile Mostar'a geldiği sene, ejderhaya kurban edilme sırası kralın kızına gelmiştir, Sarı Saltuk ejderhayı öldürerek kızı kurtarır. Kral Sarı Saltuk'a üç ihsanda bulunur: 1. Sana kızımı vereyim. 2. Ağırlığınca altın vereyim. 3. Gözünün gördüğü kadar toprak vereyim. Sarı Saltuk bunları kabul etmez, "Vereceksen şu kayanın altındaki yeri ver." der ve Buna nehrinin kaynağında yer alan bugünkü alana tekkesini kurar.³¹

Halk arasında anlatılan menkıbe bu şekilde olsa da tekke girişinde verilen broşürde tekkenin Bogomiller zamanında yapılmış olan bir tapınak kalıntısı üzerine Geç Antik dönemde inşa edildiği yazmaktadır. Buna nehrinin sağ yakasına kurulan tekke adeta kayalarla iç içedir. Üzerinde bulunan 240 m. uzunluğundaki kayalık alandan düşen kayalar nedeniyle 1716, 1871, 1923, 1949, 1951, 1972 ve 2011 yıllarında onarımlar geçirdiği, son restorasyon çalışmasının da 2013 yılında yapıldığı broşürde belirtilmektedir.³²

Tekkenin girişinde yer alan, tekkenin planı ve restorasyonu hakkında bilgi veren tabelada (Resim 4); "*Blagaj'daki Tekke, Doğal ve Mimari Bir Bütün. Ulusal abide tekke, türbe, misafirhane kalıntıları, Ali Paşa Rizvanbegovic mescidi kalıntıları, Buna nehrindeki değirmenler ve nehrin kaynağının doğal çevresi, mağaralar ve falezlerden oluşmaktadır. Buna nehri kaynağındaki ilk zaviye Bektaşî geleneğine mensup dervişler tarafından 1470 civarında inşa edilmiştir. Zaviye mütevazı bir boyuttaydı ve 15. yüzyılın sonlarına doğru taş plaka çatılı yeni bir taş bina, eskisinin yerine inşa edilmiştir. Ahırlar, ambarlar, bir değirmen, bir demirci ocağı ve basma değirmeni eklenmiştir. 18. yüzyılda tekke Halvetiye geleneğine mensup olanların toplanma yeri olmuştur. Bugün hayatta kalanın hepsi tekke, misafirhanesinin oturmaya elverişli binası ve ahşap tabutlarla göze çarpan Şeyh Âşık Paşa ve Sarı Saltuk'a ait kabirlerdir. Doğa, ritüelin bir parçasını şekillendirdiği için Blagaj tekkesinin yamaçları ve su inanç bütünlüğünün ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. 1952'de Sufi tarikatları yasaklanana kadar tekkenin etrafında balıkçılık yapmaya ve kartal ya da yamaçlardaki başka vahşi yaşam hayvanlarını avlamaya izin verilmiyordu. Ulusal abide, uygun planlama olmadan inşa edilen yeni binalar nedeniyle risk altındadır.*"³³ yazmaktadır.

Tekkede yer alan mermer bir kitabede ise (Resim 5), 15. yy. başlarında Alperenler (dervişler) tarafından; "Yaratılanı Yaratandan ötürü sevmek" idealiyle kurulan tekke; tarihinde Kâdiri, Rufâi, Halveti ve Nakşibendi tarikatlarına ev sahipliği yapmış ve hâlen de devam etmektedir. Türbe (Sarı Saltuk ve Şeyh Açıkbaş), ibadet odaları, misafirhane, mutfak, hamamlık, iç avlu ve abdesthane bölümlerinden oluşmaktadır."³⁴ yazmaktadır.

³¹ Yunus Dilber, Sarı Saltuk Blagaj Tekkesi, Mostar Yunus Emre Enstitüsü Müdürü (Sözlü görüşme), 2017.; Senad Hasanagiç, Sarı Saltuk Blagaj Tekkesi, Mostar, Yazılı Görüşme, 2018.; Alija Dilberovic, Sarı Saltuk Blagaj Tekkesi, Mostar, Yazılı Görüşme, 2018.

³² The Islamic Community of Mostar The Islamic Community of Mostar, "Blagaj Tekkesi" (The Islamic Community of Mostar, 2017).

³³ Sarı Saltuk Blagaj Tekkesi, Plan ve Restorasyon Tabelası.

³⁴ Sarı Saltuk Blagaj Tekkesi, Mermer Kitabı.

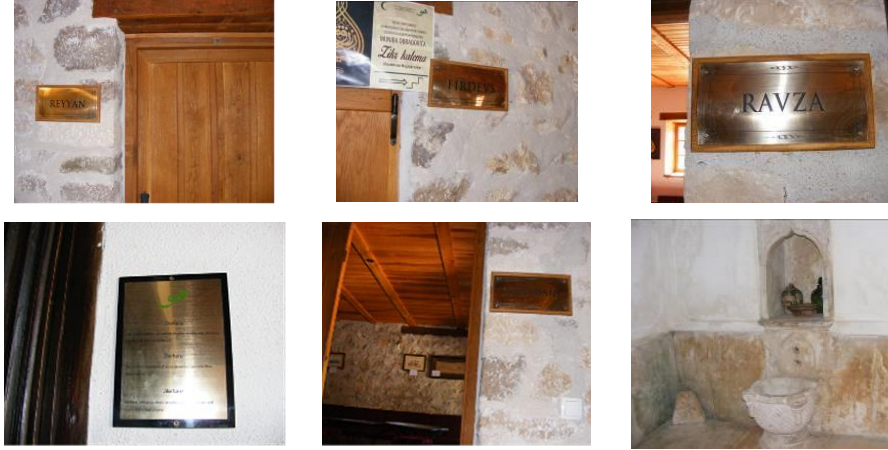


Resim 4: Plan ve Restorasyon Tabelası
(Eylül 2017, Blagay-Mostar)



Resim 5: Mermer Kitabe
(Eylül 2017, Blagay-Mostar)

Tekkenin üst katında Divanhane, Reyyan, Firdevs, Ravza ve Zikir odaları, alt katta da ibadet odaları, mutfak, hamamlık ve türbe yer almaktadır (Resim 6).



Resim 6: Reyyan, Firdevs, Ravza, Zikir, Divanhane ve Hamamlık Odaları (Eylül 2017, Blagay-Mostar)

Tekke girişinde bilet satılan bir kulübe bulunmaktadır (Resim 7). Mostarlıların söylediğine göre üç yıl öncesine kadar giriş ücretsizken üç yıldır ziyaretçilerden, Bosnalılardan 1€, yabancıardan 3€ olmak üzere ücret alınmaktadır. Aynı gün içindeki mükerrer girişler dâhil, her girişten ayrı ücret talep edilmektedir. Tekke avlusunda bulunan büfeden çay, kahve ve yiyecek temin etmek mümkün olmaktadır (Resim 8-9).



Resim 7: Tekke Girişi
(Eylül 2017, Blagay-Mostar)



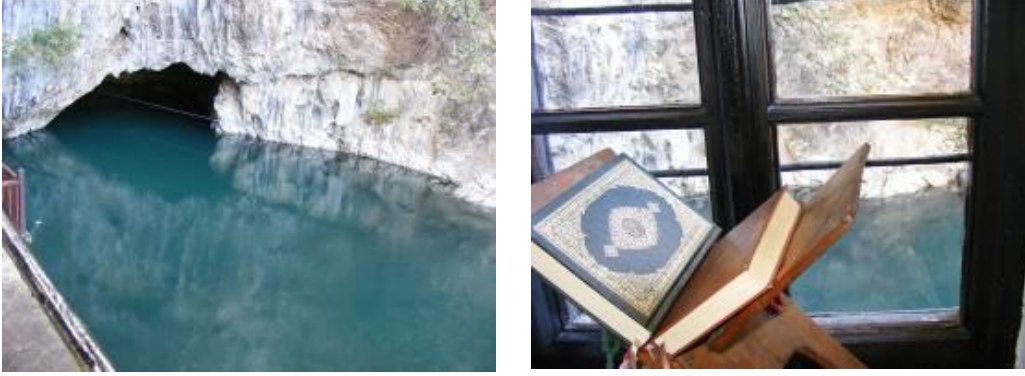
Resim 8: Tekke Avlusu
(Eylül 2017, Blagay-Mostar)



Resim 9: Blagay Tekkesi Avlusu
(Eylül 2017, Blagay-Mostar)

Blagay-Alperenler Tekkesi broşüründe yazılanlara göre, tekkenin, kaynağının hemen dibine kurulduğu Buna nehri (Resim 10), saniyede asgari 3,7 metreküp, azami 320 metreküp su

debisine sahiptir. Avrupa'nın içilebilen en büyük doğal kaynak suyu olduğu düşünülmektedir. 9 km uzunluğunda olan nehir, üzerinde meşhur Mostar köprüsünün yer aldığı Neretva nehrine dökülmektedir³⁵.



Resim 10: Buna Nehri Kaynağı ve Tekke Penceresinden Görünen Buna Nehri (Eylül 2017, Blagaj-Mostar)

Tekke içinde yer alan Sarı Saltuk türbesinde Sarı Saltuk'la birlikte yatan diğer zat için Sarı Saltuk'un bir kerameti anlatılır: “Benden sonra Buna nehri bana benzer birine yol verecektir ve onun kafası saçsız olacaktır.” Sandukası Sarı Saltuk'un yanında yer alan zat, tekkede yer alan mermer kitabede “Açık Başı”, onarım tabelasında ise “Âşık Paşa” olarak anılmakta (Resim 11), türbe yanında yer alan levhada da “A ık Paşa” ibaresi yer almakta (Resim 11), aradaki harf özellikle silinmiş görünmektedir. Bu durumda zatın kimliği konusunda görüş birliği olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yerel halk arasında, orada yatan zatın tekkeden dışarıya çıkarken başı açık (türbansız, destarsız) olarak çıktığı için “Açık başı” olarak anıldığı ve kendisinin Sarı Saltuk'un müridi olduğu söylenmektedir.³⁶

Evliya Çelebi'ye göre Hacı Bektaş-ı Velî'den himmet alan³⁷ Sarı Saltuk'la Bektâşî geleneğine göre şekillenen tekkede sonraları Kâdirî, Halvetî, Rufâî, Nakşibendi tarikat geleneklerinin de sürdürüldüğü (Resim 9), günümüzde ise “Derviş Mevlidi” denilen, her yıl mayıs ayının ikinci cumartesi günü gelenek hâle gelmiş olan zikir halkalarıyla, dünyanın her yerinden, muhtelif tarikatlardan zâkirlerin katılımıyla, daha geniş tasavvufî çevrelere ulaşıldığı görülmektedir.

³⁵ The Islamic Community of Mostar, “Blagay Tekkesi”. 2017.

³⁶ Hasanagiç, Sarı Saltuk Blagay Tekkesi.

³⁷ Dankoff-Kahraman-Dağlı, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 353; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 54-55.



Resim 11: Türbe ve Türbe Kapısı Yanındaki Açıklama Levhası (Eylül 2017, Blagay-Mostar)

II. Dünya Savaşından önce Blagay'da tasavvufa olan ilginin tamamen kaybolduğu, zikir geleneğinin sadece birkaç kişi tarafından devam ettirildiği, son Bosna Savaşından sonra ise zikre olan ilginin tekrar arttığı Blagay Tekkesi broşüründe belirtilmektedir.

Blagay Tekkesi broşüründe, Tekke'nin, son şeyhi Seydo Sehoviç'in ölümüne (1925) kadar aktif olarak faaliyetlerine devam ettiği, II. Dünya Savaşından sonra Bosna- Hersek'teki tüm tekke faaliyetleri ve dervişlerin çalışmalarının devlet tarafından yasaklanmasından sonra 70'li yıllara kadar tekkenin Bosna-Hersek Ulusal Müzesi tarafından yönetildiği, o tarihten 1974'e kadar resmî yöneticisinin bulunmadığı, 1974'ten itibaren ise İslâm Birliği'nin, dönemin hükümetinin izni olmaksızın tekkeyi kullandığı ve yok olmaktan kurtarmak amacıyla kendi yönetimine aldığı, bilgileri yer almaktadır.³⁸

Hâlen her pazar ve perşembe günü zikre ev sahipliği yapan Blagay tekkesinde yılda bir defa da mayıs ayının ikinci cumartesi günü başlayan ve dünyanın muhtelif yerlerinden gelen zâkirlerce yatsı namazından sonra başlayıp sabah namazına kadar kesintisiz devam ettirilen zikir halkaları oluşturulmaktadır.³⁹

³⁸ The Islamic Community of Mostar, "Blagay Tekkesi". 2017.

³⁹ Dilber, Sarı Saltuk Blagay Tekkesi.



Resim 12: Zikirhanede Bulunan Tarikatlar Silsilesi (Eylül 2017, Blagay-Mostar)

1952'ye kadar tekke etrafında balıkçılığa, avlanmaya izin verilmezken bugün Buna nehrinin tekke civarındaki her iki yakası balıkçı lokantaları ile deyim yerindeyse işgal edilmiş durumdadır. Tekkeye giden yol üzeri hediyelik eşya satış yerleri ve nehir kıyıları lokantalarla dolmuştur. Tekke, bu tarz dini alanların pek çoğunda olduğu gibi giderek ticari amaçlı turistik bir alana dönüşmüş görünmektedir (Resim 13, 14, 15).



Resim 13: Blagay Tekkesi Çevresi (Eylül 2017, Blagay-Mostar)



Resim 14: Blagay Tekkesi Çevresi (Eylül 2017, Blagay-Mostar)



Resim 15: Blagay Tekkesi Çevresi (Eylül 2017, Blagay-Mostar)

3. TEKKE-İNSAN-İNANÇ

Tekke, TDK sözlüğünde “tarikattan olanların barındıkları, ibadet ve tören yaptıkları yer, dergâh” olarak tanımlanır.⁴⁰ Kubbealtı Lügatinde ise “Bir tarikata mensup dervişlerin zikir ve ibadet ettikleri ve içinde tarikatın gerektirdiği şekilde yaşadıkları yer, dergâh”, ikinci bir anlam olarak da “Belli meslek veya nitelikteki kimselerin toplandığı yer” şeklinde tanımlanır.⁴¹ Tekke, görünürde bir bina olsa da anlaşılana ki orayı dergâh yapan insan ve onun inancıdır.

İnsan her şeyi beş duyu organı ile algılar. Görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma. İnsanın sonsuzluğu bilen ruhu ile beş duyu organı ile sınırlı olan bedeni arasındaki senkronizasyonu sağlamada “tekke” kavramı etkili olmuştur. İnsanoğlu gördüğü bir alanda, dokunduğu bir mekânda, işittiği dua ve zikirlerle, güzel kokular arasında manevi lezzetleri tadıyor olsa gerek. Soyut bir inanç, somut bir algılama alanında ruh, zihin ve beden ayrılığından vahdetin birliğine geçer tekkede. Bu, başlangıçta tekkelerin kuruluş sürecinde, insanların bir arada bulunup tasavvufi eğitimleri ve uygulamaları yapacakları bir mekâna duydukları ihtiyaçtan doğmuş olsa da bugün hangi ihtiyaçla insanlar tekkelerin kapısından girmektedir?

Mostar'da hâlen Sarı Saltuk'un velâyet ve kerametlerinin devam ettiğine inanılmaktadır. Anlatılanlara göre, “Birinci Dünya Savaşı'nda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu Blagaylıları savaşmak üzere uzak bölgelere gönderdi. Ancak, halk Tekke'ye ve dervişlere güzel davrandığı ve onları sevdiği için herkes evine geri döndü, hiçbir Blagaylı canını kaybetmedi. İkinci Dünya Savaşı geldi, halkın Tekke'ye ve dervişlere karşı sevgisi biraz azalmıştı, bunun için bu savaşta 2-3 kişi canını kaybetti. Bundan sonra komünist-ateist dönemde halk Tekke'yi ve dervişleri hor görmeye başlamıştı, bunun için Bosna Hersek'teki son 1992-1995 savaşında Blagay'a her çeşit bombalar “yağmur gibi” düştü, birçok kişi kurban oldu. Ancak, Tekke'ye hiçbir bomba isabet etmedi.” inanışları yaygındır.⁴²

⁴⁰ “Tekke”, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005).

⁴¹ İlhan Ayverdi, “Tekke”, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2005).

⁴² Hasanagiç, Sarı Saltuk Blagay Tekkesi.

Bosna savaşı esnasında Mostar'da İspanyol barış gücü askerleri arasında Blagay Tekkesinin manevi havasından etkilenerek Müslüman olanların bulunduğu da anlatılmaktadır.⁴³

Bugün halen insanlar darda kaldığında dua etmek için Sarı Saltuk Blagay Alperenler Tekkesine gitmektedir. Aynı şekilde Ahmed Yesevi dergâhına, Hacı Bektaş-ı Veli dergâhına, Mevlânâ'ya, Yunus Emre'ye gitmeye devam edilmektedir. Araya giren yüzlerce yıl insanların tekkeler etrafında geliştirdikleri inancı zayıflatmak bir yana güçlendirmiş gibidir. Sadece Hak dostu insanların isimleriyle anılan tekkeler değil, “tekke” olarak değerlendirilen, Hz. Ali ya da Hz. Hızır'la bağdaştırılan bazı mekânlar, ağaçlar⁴⁴ da insanlar için müstesna dua alanları olarak görülmektedir.

Bu durumda bahsi geçen mekânların kutsallıkla ilişkilendirilen bir yanları olmalıdır. Bu ilişki, insanda yol bulur kendine. Bu nedenle İlahi kelim kul ve resul olanın ağızından ulaşır başka insanlara. İnsanlar belki de kul oluşlarının bilincini tekkelerde daha kolay fark etmekte, Yaratan'ın sonsuz, sınırsız gücünü daha derinden hissetmektedir. Sürekli dua ve zikirle o mekânlarda etkileyici bir atmosfer oluşmaktadır. Oralarda edilen duaların dilden kalbe ulaşan mesafesi sıfırlanmakta, insan beş duyu ile algıladığı beden sınırlarının ötesine geçmekte, ruhun saflığıyla Yaratan'a yönelmektedir.

Bugün her milletten, her dinden insanın ziyaret ettiği, derviş mevlidi günlerinde binlerce derviş ve ziyaretçinin akınına uğrayan tekke “Yol bir, süre⁴⁵ bin bir.” düşüncesini hatırlara getirmektedir.⁴⁶

Sarı Saltuk'un Blagay tekkesinde dağ, su, insan ve inanç birleşmiş durumdadır. Sarı Saltuk, Blagay'da her yıl pek çok tarîkatın birlikte zikrine ev sahipliği yaparak gönülleri Allah aşkında birleştirmiş görünmektedir. Her milletten, her dinden insanın ziyareti ile Sarı Saltuk, Hz. Âdem'in çocuklarını hep birlikte yanında misafir etmektedir. Hakk'tan gelip Hakk'a gidilen yolda bir güzel konaklama yeridir Sarı Saltuk'un Blagay Tekkesi. Bazen kayalara tünemiş kartal duruşuyla, bazen suyun sesince seslenir; bazen Pir-i Türkistan Ahmet Yesevî'nin dilinden, bazen Hacı Bektaş'ın, bazen Yunus Emre'nin, bazen Mevlânâ'nın sözünden akar gönüllere... Kâmil insan olmanın şifreleri verilir:

“Yalan söyleme, gybet etme, kusurları örtmekte gece gibi ol, eline-diline-beline⁴⁷ sahip ol.”⁴⁸

Kapı, hep açıktır girmek isteyene. “Kapı” Ahmed Yesevi'den Hacı Bektaş-ı Veli'ye, Sarı Saltuk'tan Yunus Emre'ye dört kapı kırk makamla, umuda, dostluğa, sevgiye açılır:

“Gel, ne olursan ol, yine gel, yine gel... Bu kapı umutsuzluk kapısı değil...” (Mevlânâ)

⁴³ Dilber, Sarı Saltuk Blagay Tekkesi.

⁴⁴ Bkz.Asuman Şenel, “Türklerde Ağaç İnanışları: Burdur Yeşildağ (Gölde) Köyü ‘Tekkedeki Ardıç’ Örneği”, *Sempozyum Bildiri Tam Metinler Kitabı* (II. Uluslararası Türk Halklarının Felsefi Mirası Sempozyumu, Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, 2019).

⁴⁵ Sürek: yol süren, kâmil insan olma yolunda yürüten kişi (Doğan, 2018, sözlü görüşme).

⁴⁶ Hasan Doğan, Sarı Saltuk, Burdur 2 No'lu Sağlık Ocağı, Sözlü görüşme, 2018.

⁴⁷ Eline (E)-diline (D)-beline (B) sahip ol, “ EDB” yani EDEP'li ol.” (Doğan, 2018, sözlü görüşme).

⁴⁸ Doğan, Sarı Saltuk.

“Ben gelmedim dava için / Benim işim sevi için / Dostun evi gönüllerdir / Gönüller yapmaya geldim” (Yunus Emre)

“Gelin tanış olalım / İşi kolay kılalım / Sevelim, sevilelim / Dünya kimseye kalmaz.” (Yunus Emre)



Resim 16: Sarı Saltuk Blagay Tekkesi (Eylül 2017, Blagay-Mostar)

SONUÇ

Sarı Saltuk kimdir? Bu sorunun kesin bir cevabı yoktur. Bir yanı tarihî gerçeklere, bir yanı menkıbelere dayanan bir gönül ereni, bir destan kahramanıdır Sarı Saltuk. Hakikat nerede bitip efsane nerede başlıyor ayırmak mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte halkın gönlünde edindiği yere bakıldığında hâlâ umulan, yardıma koşacağına inanılan, yanına gidildiğinde müşküllerin çözüleceğine güvenilen bir yerdedir. Onu bu haliyle, insanları en azından tekkesi etrafında birleştiren, onlara “insan” hallerini hatırlatan, suyun coşkusu, inancın sükûnetiyle gönüllere seslenen yanıyla kabullenmek en doğrusudur belki de.

Blagay-Alperenler Tekkesi Sarı Saltuk tarafından mı kurulmuştur? Yoksa ona atfedilen makamlardan biri midir? Bunun cevabını da kesin olarak vermek mümkün görünmese de makam olma ihtimali kuvvetlidir. Kaynaklarda tekkenin kuruluş tarihi olarak 15. yy. verilirken Sarı Saltuk'un 13. yy. da yaşadığı bilinmektedir. Aradaki 200 yıllık fark, kaynak kişilerce savaş yıllarında belgelerin yok olması ile izah edilmekte ve yerel halk arasında tekkenin Sarı Saltuk ve dervişleri tarafından kurulduğuna kesin olarak inanılmaktadır.

Blagay-Alperenler Tekkesine Sarı Saltuk Alperenler Tekkesi ya da Sarı Saltuk Blagay Tekkesi denmesi, tekkenin sadece yerleşim yerinin adıyla değil, Sarı Saltuk'un adıyla da anılması uygun olacaktır. Tekkeye, dolayısıyla Sarı Saltuk'a duyulan ve devam eden inanç bunu gerektirmektedir. Tekke çevresindeki, tekkenin burnunun dibine kadar sokulmuş olan ticari yapılaşmanın tekkenin manevi iklimini zedelemeyecek mesafeye çekilmesi, tekkeyi inanç ve ibadet maksadıyla ziyaret eden insanları rahatlatacaktır. Tekke üzerindeki kayalık alanın da tekkeye zarar vermeyecek koruma önlemleriyle ıslah edilmesi yerinde olacaktır.

İnsanoğlunun yeniden hatırlamaya ihtiyacı vardır; ilkelerini, etik değerlerini, bir kalbi ve bir ruhu olduğunu hatırlamaya ihtiyacı vardır. Bunları kolaylıkla hatırlayacağı mekânlar olarak

da tekkeleri gördüğü aşikârdır. İnsanoğlu, kul ve Yaratanı arasındaki bağlantıyı doğru kurduğunda dualarına cevap bulur, İnsanoğlunun yeniden hatırlamaya ihtiyacı vardır; düşmanlıktan dostluğa, kavgadan sevgiye geçişi hatırlamaya ihtiyacı vardır. Tam da bu nedenle savaşlardan, acı çekilen süreçlerden sonra tekkeye, dolayısıyla inanca olan ilgi artmakta, insanoğlu sınımlanacak yegâne limanın inanç olduğunu fark etmektedir. Özellikle bu süreçlerde inancın somutlaştığı, görünür hale geldiği tekkeler birer cazibe merkezi olmaya devam etmektedir.

Ahmet Yesevî'den Hacı Bektaş-ı Velî'ye; Sarı Saltuk'tan Yunus Emre'ye, Şems-i Tebrizi'den Mevlânâ'ya adları tek tek anılamayacak çoklukta gönül burçlarının alperenleri insanlığın “gel”mesini, “gör”mesini, “bil”mesini, “ol”masını beklemektedir. İnsanoğlu Hz. Âdem'den beri yollardadır. Bazen dışında bazen içinde yürür, bazen dışında bazen içinde arar insan, bazen kavgayla bazen sevgiyle arar... İnsanın doğumla başlayıp ölüme kadar sürecek olan yol serüveninde, Sarı Saltuk Blagaj Alperenler Tekkesi, diğer birçok tekke gibi insanları kendine çekmekte; yalnız olmadığını, başıboş bırakılmadığını, aslında her nefeste Yaratan'la bağlantıda olduğunu hatırlatmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Akalın, Halûk Şükrü. “Ebulhayr Rûmi”. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 1994.
- Aruçi, Muhammed. “Mostar”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30: 295-298. TDV, 2005.
- Aydın, Ali Rıza. “İnanma İhtiyacı ve Dîni Ritüellerin Psikolojik Değeri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009).
- Aykut, A. Sait. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Ayverdi, İlhan. “Tekke”. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2005.
- Bayram, Mikail. “Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 12 (2002): 40-57.
- Clayer, Nathalie-Popoviç. “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. 301-321. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Çakmak, Yalçın. *Tunceli Hozat Bölgesinde Sarı Saltuk Ocağı ve Bektâşilik (Tarih-İnanç ve Doktrin-Ritüel)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 2012.
- Dankoff, Robert - Kahraman, Seyit Ali - Dağlı, Yücel. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Demir, Necati. “Tarihi, Kültürel ve Destani Bir Kaynak Olarak Saltıkname”. *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu*. 155-174. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları:156, Balkan Araştırma Enstitüsü Yayını:4, 2014.
- Dilber, Yunus. Sarı Saltuk Blagaj Tekkesi. Mostar Yunus Emre Enstitüsü Müdürü (Sözlü görüşme). 2017.
- Dilberovic, Alija. Sarı Saltuk Blagaj Tekkesi. Mostar, Yazılı Görüşme. 2018.
- Doğan, Hasan. Sarı Saltuk. Burdur 2 No'lu Sağlık Ocağı. Sözlü Görüşme, 2018.
- Earth, Google. “Bosna-Hersek, Mostar-Blagaj”. Google. Erişim: 27 Ağustos 2020. <https://earth.google.com/web/search/Mostar-blagaj+alperenler+tekkesi/@44.15157691,18.08526835,591.9990705a,641076.09906167d,35y,12.70787849h,26.72158087t,-0r/data>

- =CosBGmESWwolMHgxMzRiNjdHMGQ5YzdiYWYxOjB4NGQ4YjRjNDazZDcwMzQxYxmH5YUq66BFQCFZrm1AOucxQCogTW9zdGFyLWJsYWdheSBhbHBlcmVubGVyIHRla2tlc2kYASABliYKJAnzy2c6U9RPQBFX_e8d1AAatQBld-afpxRNPQCF8wCVKDHAaQA.
- Earth, Google. "Mostar Blagay Alperenler Tekkesi". Google, Erişim: 27 Ağustos 2020. https://earth.google.com/web/search/Mostar-blagay-alperenler+tekkesi/@43.2571767,17.9032326,110.16630623a,744.3994975d,35y,0h,45t,0r/data=CosBGmESWwolMHgxMzRiNjdHMGQ5YzdiYWYxOjB4NGQ4YjRjNDazZDcwMzQxYxmH5YUq66BFQCFZrm1AOucxQCogTW9zdGFyLWJsYWdheSBhbHBlcmVubGVyIHRla2tlc2kYAyABliYKJAnzy2c6U9RPQBFX_e8d1AAatQBld-afpxRNPQCF8wCVKDHAaQA.
- Hasanagiç, Senad. Sarı Saltuk Blagay Tekkesi. Mostar, Yazılı Görüşme. 2018.
- İnalçık, Halil - Renda, Günsel. "Osmanlı Tarihinde Dönemler Devlet-Toplum-Ekonomi". *Osmanlı Uygurluğı*. 1. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2004.
- Karamustafa, Ahmet T. "Yesevilik, Melâmetilik, Kalenderîlik, Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. 67-93. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Map, Google. "Blagay Sarı Saltuk Alperenler Tekkesi". Google, Erişim: 27 Ağustos 2020. <https://www.google.com/maps/place/Blagaj+Alperenler+tekkesi+ve+Sari+Saltuk+Hazretlerinin+turbesi/@43.2644465,17.9061819,28332m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x134b67a0d9c7baf1:0x4d8b4c403d70341c!8m2!3d43.2571767!4d17.9032326>.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Sarı Saltuk Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destani Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011.
- Sarıkaya, M. Saffet - Bardakçı, M. Necmeddin - Gürkan, Nejd. "İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 2013. 75-109.
- Şenel, Asuman. "Türklerde Ağaç İnanışları: Burdur Yeşildağ (Gölde) Köyü 'Tekkedeki Ardiç' Örneği". *Sempozyum Bildiri Tam Metinler Kitabı*. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, 2019.
- "Tekke". *Türkçe Sözlük*. 1937. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.
- The İslamic Community of Mostar, The İslamic Community of Mostar. "Blagay Tekkesi". The İslamic Community of Mostar, 2017.
- Töret, Aslı Büyükokutan. "Manisa'daki Sarı Saltuk Türbesi Etrafındaki İnanış ve Uygulamalar". *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu*. Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları:156, Balkan Araştırma Enstitüsü Yayını:4, 2014.
- Yavuz, Kemal. *Âşık Paşa Garrip-nâme*. İstanbul: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2000.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara: T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları/2104, 1998.
- Yüce, Kemal. *Saltuk-nâme'de Tarihi, Dini ve Efsanevi Unsurlar*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences

e-ISSN: 2667-4785

December / Aralık 2020, 3 (2): 137-154

Harâc ve Emvâl Literatüründe Altın ve Gümüş ile İlgili Rivayetlerin Fikhî Tahlili

Jurisprudence Analysis of Narrations About Gold and Silver in Kharac And Amval Literature

Yusuf Erdem Gezgin

Arş. Gör. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Karamanoğlu Mehmetbey University Faculty of Islamic Sciences

Department of Islamic Law

Karaman, Turkey

yegezgin@kmu.edu.tr

ORCID: orcid.org/0000-0002-0221-8965

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 3 July / Temmuz 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 27 September / Eylül 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 3

Issue / Sayı: 2

Pages / Sayfa: 137-154

Plagiarism/ İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon, 03100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

Harâc ve Emvâl Literatüründe Altın ve Gümüş İle İlgili Rivayetlerin Fıkhî Tahlili

Öz

Kıymetli iki maden olan altın ve gümüş sünnette ribevî mallar arasında sayılmıştır. Fukahanın çoğunluğu bu iki madeni bütün çeşitleriyle ribevî olarak kabul etmiş ve sarf akdi kuralları kapsamında mübadele edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Fakat bir kısım fakihler bu görüşten farklı düşünmekte ve altınla gümüşün bazı türlerinin ribevî olmadıklarını iddia etmektedirler. Harâc ve emvâl literatürünün dört temel eserinde altın ve gümüş konularının ele alındığı bu makalede ilgili görüş farklılıklarına değinilmemiş; sadece altın ve gümüşün fıkhî mahiyetiyle alakalı ihtilafların tarihsel izleri takip edilmiştir. Bu çerçevede çalışmamızda Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) *Kitâbu'l-Harâc*, Yahyâ b. Âdem'in (ö. 203/818) *Kitâbu'l-Harâc*, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbu'l-Emvâl* ve İbn Zencîye'nin (ö. 251/865) *Kitâbu'l-Emvâl* adlı eserleri incelenmiştir. Böyle bir araştırmayla, fıkıh ilminin gelişim süreçleri içerisinde altın ve gümüşün fıkhî mahiyetiyle ilgili farklı kanaatlerin ilk dönemdeki izleri sürülmüştür. Zira hicri VIII. asra kadar bu iki madenin ribevî/para olmaları yönünde bir tartışmanın bulunmadığı düşünülmektedir. Bu düşünceyle ilgili objektif bir sonuca ulaşmak amacıyla söz konusu dört temel eser eksenli bir araştırma yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Altın, Gümüş, Harâc, Emvâl.

Jurisprudence Analysis of Narrations About Gold and Silver in Kharac And Amval Literature

Abstract

Gold and silver are two precious metals, which are counted among the ribawi (subject to interest) goods in sunnah. The majority of fukaha accepted these two metals as ribawi and stated with all diversity that it should be exchanged under the consumable contract rules. However, some of the scholars deviated from this view and claimed that some species of gold and silver are not ribawi. In this regard, this article covers the subjects of gold and silver in four essential works of the literature on *kharāj* (taxation) and *amwal* (revenue); *Kitāb al-Kharāj* of Abū Yūsuf (d. 182/798), *Kitāb al-Kharāj* of Yahyā ibn Ādam (d. 203/818), *Kitāb al-Amwal* of Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām (d. 224/838), and *Kitāb al-Amwal* of Ibn Zanjūyah (d. 251/865). Keeping the different opinions out of scope, we focus on historical traces of conflicts related to the nature of gold and silver. In this way, different convictions about fiqh-related nature of gold and silver were traced through the development processes of fiqh science. Because it is thought that there is no argument over ribawi or money nature of these two mines until VIII. Hijri century. Therefore, a survey of these four essential works was conducted in order to achieve an objective conclusion about this issue.

Keywords: Islamic law, Gold, Silver, Kharāj, Amwal.

GİRİŞ

Alışverişlerin takas/trampa yoluyla yapılmaktan vazgeçilip ortak bir mübadele aracına ihtiyaç duyulduğu günden; yani paranın icadından itibaren farklı şeylerin para olarak kullanıldığı bilinmektedir. Paranın mübadele aracı olarak kullanılmaya başlamasından sonra birçok şey para olarak kabul edildiği hâlde altın ve gümüş de para olarak kullanılmıştır. Bu durum Hz. Peygamber'in (s.a.) risâlet döneminde de aynen devam etmiştir. Nitekim asr-ı saadette Bizans dinarı (altın) ve Sâsânî dirhemi (gümüş) para olarak kullanılmış; başka bir şeyin

para olarak kullanılmasına gerek duyulmadığı gibi Müslümanlara ait bir para üretimine de ihtiyaç duyulmamıştır.¹ Sonraki dönemlerde ise farklı gerekçeler olmakla birlikte asıl olarak mali ibadetlerin ifasında karşılaşılan problemlerin çözümü için mevcut paraların gramajında değişiklik yapılmak suretiyle -her ne kadar müstakil bir paranın basımı söz konusu olmasa da- para üretimi yapılmıştır.²

Müslümanların iktisat politikalarının incelendiği harâc ve emvâl literatürü, altın ve gümüşün fikhî/hukukî mahiyeti hakkında birtakım verilere ulaşmak için temel tarihi kaynaklar olarak görülebilir. Zira ilgili literatür kapsamında asr-ı saadet ve sonrasındaki ilk dönemde gerçekleştirilen mali işlemlerin kapsam, mahiyet ve gelişim süreçleri beyan edilmektedir. Bu çerçevede çalışmamızda Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) *Kitâbu'l-Harâc*³, Yahyâ b. Âdem'in (ö. 203/818) *Kitâbu'l-Harâc*⁴, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbu'l-Emvâl*⁵ ve İbn Zencûye'nin (ö. 251/865) *Kitâbu'l-Emvâl* adlı eserleri⁶ incelenmiştir.⁷

İlk kaynağımız Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) *Kitâbu'l-Harâc*'i olup, eserde malî konular yanında, muâmelât, ceza, idare ve devletler hukuku kapsamına giren çeşitli meseleler de incelenmektedir. Halife Hârûn Reşîd'in talebi üzerine hazırlandığı rivayet edilmekle birlikte kimliği zikredilmeyen bir halifeye yönelik hitapla başlamaktadır. Ebû Yusuf, siyasi otoritenin kendisinden harâc, uşûr, sadaka (zekât), cevâlî gibi vergiler ve diğer hususlarda tatbikatta kendisine yardımcı olacak bir kitap hazırlanmasını istediğine yönelik ifadelerinden, halifenin vergi hukukunu düzenleme arzusu taşıdığı çıkarılabilir.

Araştırmamızda istifade ettiğimiz ikinci kaynak, Yahyâ b. Âdem'in günümüze ulaştığı bilinen tek eseri *Kitâbu'l-Harâc*'idir. Hicri ikinci asırda kamu maliyesinin ehl-i hadis ekolüne ele alınan ilk örneği olduğu söylenebilir. Eser genel olarak fetihler sonrası toprak hukuku, tarımsal yapı, vergi düzeni, devlet gelirleri, kamu harcamaları, zimmîlerin hukukî durumu ve kamu maliyesi konularına ilişkin hadisleri ele almaktadır.

Üçüncü kaynağımız, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbu'l-Emvâl*'idir. *Kitâbu'l-Emvâl*, İslâm malî hukukuna dair olup Ebû Ubeyd'in önemli eserlerindedir. Bilindiği

¹ Ahmed Hasen Ahmed Hasenî, *Tatavvuru'n-nükûd fi dav'i's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1988), 68-73.

² Hasenî, *Tatavvuru'n-nükûd fi dav'i's-şer'ati'l-İslâmiyye*, 74-79.

³ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Kitâbü'l-Harâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 04 Haziran 2020).

⁴ Eser ve müellif için bk. Cengiz Kallek, "Yahyâ b. Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 05 Haziran 2020).

⁵ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Kitâbü'l-Emvâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 04 Haziran 2020).

⁶ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Yıldırım, "İbn Zencûye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 04 Haziran 2020).

⁷ İlgili eserlerin asıl nüshalarıyla birlikte kimi yerlerde tercümelere de müracaat edilmiştir. Bk. Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-Harâc-Kadı Ebu Yusuf*, çev. Ali Özek (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1973); Kâsım b. Sellâm el-Herevî Ebû Ubeyd, *Kitabü'l-Emvâl*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleymân el-Kureşî el-Ümevî el-Kûfî Yahyâ b. Âdem, *Kitabu'l-Harâc*, çev. Osman Eskicioğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018).

üzere Hz. Ömer (r.a.) ve halife Ömer b. Abdülazîz dönemlerinde vergi konusunda önemli adımlar atılmıştır. Eser başta bu iki dönem olmak üzere İslâm'ın ilk iki yüzyılındaki vergi ve arazi hukuku, kısmen de idare ve devletler hukuku uygulamaları hakkında geniş bilgiler içermektedir.

Araştırmamızda yararlandığımız son kaynak ise, İbn Zencûye'nin (ö. 251/865) günümüze ulaşan tek eseri *Kitâbü'l-Emvâl*'dir. Eser büyük oranda hocası Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Kitâbü'l-Emvâl*'ine dayanmaktadır. Ebû Ubeyd'in aktardığı hadis ve eserler aynı senetle rivayet edilmiştir. Hocasının fikhî görüşleri, farklı konulardaki yorumları ve naslar hakkındaki beyanları olduğu gibi aktarılmıştır. Ayrıca İbn Zencûye hocasının kitabında bulunmayan konulara yer verdiği gibi, az da olsa hocasına muhalefet ettiği de vakidir. Fakat İbn Zencûye'nin, altın ve gümüşle alakalı değerlendirmelerinde ona muhalefet ettiğine dair herhangi bir veriye ulaşamadık.

Günümüzde harâc ve emvâl literatürüyle ilgili yapılan en kapsamlı çalışma Cengiz Kallek tarafından kaleme alınan *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi : Harâc ve Emvâl Kitapları*⁸ adlı çalışmadır. Eser alanında özgün olmakla beraber, Kallek altın ve gümüş konularını ayrıntılı olarak değerlendirmemiştir. Çalışmamızın ilgili eserden farklı olduğu temel nokta tam olarak burasıdır. Ayrıca altın ve gümüşle ilgili ele alınan çalışmalarda da genel itibarıyla İslam iktisadının temel kaynakları kabul edilen harâc ve emvâl literatürünün bu temel eserlerine atıf yapılamamaktadır. Harâc ve emvâl literatürünün kamu maliye hukukunu ilgilendiriyor olduğu düşüncesi bu hususta etkili olabilir. Fakat klasik kaynaklardan günümüze ışık tutacak verilerin izini sürmüş olmak da oldukça önemlidir. Bu yönüyle makalemizin araştırmacılara alışılmışın dışında bir perspektif sunacağı ifade edilebilir.

Böyle bir araştırmayla amacımız -bu amaç aynı zamanda çalışmanın problem alanını da ifade etmektedir- fikhî ilminin gelişim süreçleri içerisinde altın ve gümüşün fikhî mahiyetiyle ilgili farklı kanaatlerin ilk dönemdeki izlerini sürmektir. Zira hicri VIII. asra kadar⁹ bu iki madenin ribevî/para olmaları yönünde bir tartışmanın olmadığı düşünülmektedir. Bu düşünceyle ilgili objektif bir sonuca ulaşmak amacıyla bu dört temel eser eksenli bir araştırma yapılacaktır.

1. İLGİLİ ESERLERDE ALTIN VE GÜMÜŞ İÇİN KULLANILAN KAVRAMLAR

Çalışmamızın problem alanıyla ilgili olarak Arapçada altın ve gümüşü ifade eden farklı kelimeler mevcuttur. Bunlar “zeheb, fidda, dinar, dirhem, verik, tibr, mesûğ, masnû” vb. kelimelerdir. Harâc ve emvâl literatürünün ifade ettiğimiz dört temel eserinde bu kelimeler; zekât ve vergi, metâ', para ve fiyat hareketliliği ile nasihat (va'z) konuları kapsamında ifade edildiği görülmüştür. Fiyat hareketliliği ve mal/metâ' konuları dışındaki başlıklarda incelenen hususlara, bu iki madenin fikhî mahiyetiyle doğrudan ilgili olmadığı için çalışmamızda sınırlı

⁸ Cengiz Kallek, *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi : Harâc ve Emvâl Kitapları* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

⁹ Hicri VIII. asırda altın ve gümüşün fikhî/hukuki mahiyeti hakkında farklı kanaatleri bulunan fakihler, Hanbelîlerden İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyım'dır (öl. 751/1350).

olarak yer verilmiştir. Altın ve gümüş, zekât ve vergi konuları kapsamında, malların nisapları ile zekât ve vergi oranları çerçevesinde incelenmiştir.¹⁰

Çalışmamızda ilgili kavramlar iki ana başlıkta değerlendirilecek, bu hususla ilgili her bir rivayet müstakil olarak incelenecektir. Eserlerin içeriklerine bakıldığında altın ve gümüş kavramlarının kullanımında üslup ve içerik olarak herhangi bir farklılık görülmemektedir. Şayet bir ayırım varsa, o da sadece altın ve gümüşün basılmış olup olmaması yönüyledir. Eserlere konuların ele alınması çerçevesinde bakıldığında; Yahyâ b. Âdem'in *Kitabu'l-Harâc*'i, Ebû Yusuf'un *Kitabu'l-Harâc*'ıyla birebir örtüşmektedir. Çok az farklılıklar olmakla beraber, Ebû Ubeyd ve İbn Zencûye'nin *Kitâbu'l-emvâl*'leri de içerik olarak birbirine yakındır. Çalışmada bu farklılıklara ilgili yerlerde değinilecektir.

2. HÜKÜMLERİ AÇISINDAN ALTIN VE GÜMÜŞ

Dört temel eserde yapılan taramalar neticesinde elde edilen veriler, eserlerin tertip usulünün farklı olması nedeniyle, üst başlıklar belirlenerek ele alınacaktır. Tabiatıyla bu üst başlıklar altın ve gümüşle ilgili belirlediğimiz meseleler çerçevesinde olacaktır. Bu manada altın ve gümüşün konu edildiği başlıklardan ilk olarak fiyat hareketliliği sonra para-metâ' başlıkları incelenecektir. Ayrıca ilgili başlıklar altında rivayetler maddeler halinde beyan edilecektir.

2.1. Altın ve Gümüşte Fiyat Hareketliliği

Fiyat hareketliliği başlığı altında ilgili eserlerdeki zekât nisapları ve vergi tahsillerinde görülen farklılıklar ve altın ve gümüş değerleriyle ilgili veriler ele alınmıştır. Zira hem zekât mallarının nisap hesaplamalarındaki ölçü/ölçek farklılıkları hem de bu farklılıkların zekât ve vergi tahsillerindeki durumlara yansıdığı ve bunun ilgili dönemler için fiyat hareketliliği olarak değerlendirilebileceği görüşündeyiz. Bu amaçla farklı konuları, fiyat hareketliliği ortak başlığı altında değerlendirmek isabetlidir. İlgili rivayetler benzerlik ve tekrarlardan soyutlanmış şekilde şöyledir:

1. İlk olarak ele alınacak olan rivayette savaşlar neticesinde ganimet olarak elde edilen menkul ve gayr-ı menkul malların mücahitler arasında Hz. Peygamber'den (s.a.) itibaren nasıl taksim edildiği ifade edilmektedir. Sonrasında ise Hz. Ömer (r.a.) döneminde fethedilen Irak ve Şam bölgesindeki Sevâd arazilerinin durumunun sahabe arasında ihtilaf konusu olduğu beyan edilmektedir. Zira o zamana kadarki uygulama savaş neticesinde ne elde edilmişse, devletin payı ayrıldıktan sonra geri kalan ganimetin mücahitler arasında taksim edilmesi yönündedir. Fakat Hz. Ömer (r.a.) bu teamülün dışına çıkarak, toprak ve bölgenin nehirlerinin vergi karşılığında sahiplerinde kalmasını emretmiştir. İlk kısmı konumuzu doğrudan ilgilendirmedeği için

¹⁰ Diğer konulara örnek olarak dünya ve nimetlerine karşı zahit olmayı anlatan şu rivayet ifade edilebilir: Davud b. Ebû Hind bize Âmir'den, Abdullah b. Abbas'ın (r.a.) şöyle dediğini nakletti: "Hz. Ömer (r.a.) yaralandığı zaman, vefat etmeden önce yanına girip şöyle dedim: İnsanlar küfür karanlığı içinde iken, siz Müslüman oldunuz. Hz. Peygamber'i (s.a.) herkes yalanlarken, siz O'nunla (s.a.) beraber gaza ve cihad ettiniz. O ahirete irtihal ederken sizden razıydı. Halifelik döneminizde ihtilaf vaki olmadı. Şehit olarak ahirete gideceksiniz. Sizi cennetle müjdelerim" deyince, bana: "Bu sözü tekrar ediniz." dedi. Ben de tekrar ettim. "Yerde ve gökte kendisinden başka ilah bulunmayan Allah'a yemin ederim ki, yeryüzünde beyaz ve sarıdan (altın ve gümüş) ne varsa hepsi benim olsaydı, ceza gününün dehşetinden kurtulmak için hepsini feda ederdim." dedi. Bk. Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 23.

mefhumen aktardığımız bu rivayetin devamında Ebû Yusuf, o döneme ait altın ve gümüşün birbirine oranını ifade eden bilgiler vermektedir. Şöyle ki: "... Ey müminlerin emiri; "Ne istediğini beyan et, dinleyelim" dediler. Hz. Ömer de (r.a.) devamla: "Kendilerini haklarından mahrum ettiğimi düşünen bu topluluğun dediklerini dinledik. Zulüm olarak kendilerine ait bir şeyi, başkalarına vermekle, ahirette zillet ve sıkıntıya düşmekten Rabbime sığınırım. Ancak, herkes tarafından bilindiği gibi, Kisra'nın memleketi fethedilip ganimet olarak alınan pek çok mal, eşya, mücevher ve diğer ganimetlerden beşte bir çıkarılıp, bilinen yerlere sarf ettim ve halen sarf etmekteyim. Kalan beşte dördü taksim ettim ise de buna benzer bir ganimetin bundan sonra elde edilme ihtimali azdır. Arazi sahiplerinden alınmak üzere, cizye belirlemek suretiyle, beytülmal için yıllık daimî bir miktar gelir elde edilmesi görüşümdedir. Gelecekte bu gelirlerle mücahitlere, dullara, yetimlere ve sonraki dönemlerde bunlar gibi muhtaçlara dağıtılmasını uygun buluyorum. Zira Irak tarafında fethedilen, bunun gibi büyük ülkeleri ve aynı şekilde, Şam, Cezire, Kufe, Basra ve büyük Mısır ülkesini muhafaza etmek ve hudutlarında asker bulundurup, onlara maaş ve bahşış vermek lâzım geleceği bir gerçektir. O hâlde bu arazi ve sahipleri, diğer ganimet malları gibi taksim edilirse, zarurî masraflar için gelir kalmayacaktır." diyerek sözlerini bitirdi. İstişare için orada bulunan ensar da: "Reyiniz isabetli, sözünüz çok doğrudur. Çünkü fethedilen bu memleketler ve İslâm beldelerinin hududu asker ve yiyeceklerle doldurulmaz ve askere geçinebilecekleri maaş verilmezse, ehli küfür ve şirkin kendi memleketlerine dönmeleri şüphesizdir." diyerek, hepsi birden Hz. Ömer'in (r.a.) görüşünü benimsediler.

Bundan sonra Hz. Ömer (r.a.): "İşte, hak ortaya çıktı." dedi ve araziye, mevkiine göre harâc, arazi sahiplerine de tahammüllerine göre cizye vaz'etmek üzere, akılsel bir memurun seçilmesini teklif etti. Huzurda bulunanlar da ittifakla Osman b. Huneyf'i (r.a.) seçtiler. Onun dirayetli, tecrübeli, akıllı bir kimse olduğunu söyleyip bu mühim işler için onun gönderilmesini iyi olacağını bildirdiler. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.), Osman b. Huneyf'i (r.a.) derhal Irak arazisinin ölçülmesi için görevlendirdi ve gönderdi. Hz. Ömer'in (r.a.) vefatından bir sene önceye kadar Kufe haricinde bulunan bütün arazinin beytülmal'e ait olan geliri, on milyon dirheme ulaşmıştı. O zaman kullanılan dirhem, bugünkü dirhemlerden iki buçuk dânek daha fazlaydı. Dânek ise dirhemden altıda birine eşitti. O zaman kullanılan **dirhem bir miskal** vezninde demektir."¹¹

Bu rivayet Hz. Ömer'in (r.a.) vergi uygulamalarında gerçekleştirmiş olduğu değişiklikler yönüyle ele alındığı gibi döneme ait altın ve gümüş arasındaki pariteye de işaret etmesi yönüyle dikkat çekicidir. Zira "altının vezni gümüşün vezniyle denkti"¹² sözüyle sadece gramaj yönüyle bir denkliğe işaret edildiği düşüncesindeyiz. Ağırlık yönünden dinar ve dirhem arasında bir denkliğin ifade edildiği bu rivayette parite yönüyle de denkliğin kastedildiği ifade edilirse bu değerlendirmenin isabetli olup olmadığı tartışılabilir. Zira Hz. Ömer'in (r.a.) dinar dirhem ağırlığıyla alakalı bir eşitleme çalışması yaptığı farklı rivayetlerde görülmektedir. Nitekim ağırlık olarak 10 dirhem 7 miskal altına denk gelmekteydi. Bu denklik ise şöyledir: 1 dirhem 2,975 gram; 10 dirhem de 29.75 gramdır; 1 miskal 4,25 gram; 7 miskal de 29.75 grama denk gelmektedir.¹³

¹¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, ts., 36.

¹² Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, ts., 36 Rivayetin bu kısmının metni için bk. وكان وزن الدرهم يومئذ وزن المتقال.

¹³ Beşir Gözübenli, "İslâm Hukuk Kültüründe Para", *Para, Faiz ve İslam (İlmî Toplantı)*, (2015), 94.

Neticede bu ifadeyle parite yönünden altın ve gümüşte bir denkliğin olduğunun düşünülmesi isabetli değildir.

2. Hz. Ömer (r.a.) sahabeden Osman b. Huneyf'i (r.a.) harâc vergisi toplama vazifesi ile yanındakilerle birlikte gönderdi. Osman b. Huneyf (r.a.), görevlendirildiği yere varınca onların sosyal statülerine göre 12, 24 veya 48 dirhem cizye koydu.¹⁴ Ebû Ubeyd burada farklı bir bilgi olarak şunu ifade eder: Şamlılardan farklı Yemenlilerden farklı cizye tahsil edilmesinin altında Yemenlilerin daha zengin olduğu gerçeği yatmaktadır. Ayrıca zimmîlerin durumuna göre cizye konulabileceği ifade edilir. Konumuzu doğrudan ilgilendiren diğer bir husus ise ilgili dönemde dinar ve dirhem arasındaki orandır. Bir dinar on yahut on iki dirheme karşılık gelmektedir. Buna göre 4 dinar, 40 dirhem veya 4 dinar, 48 dirhem gibi farklı rivayetler söz konusu olabilmektedir.¹⁵ Hz. Ömer (r.a.) kilise rahiplerine, kişi başı 2 dinar cizye koymuştur. Ebû Ubeyd "Eğer rahiplerin bu miktara gücü olmasaydı, Hz. Ömer (r.a.) bu vergiyi koymazdı." demektedir.¹⁶

3. Sevâd arazisi ile alakalı olarak Hz. Ömer'in (r.a.) uygulamalarını ele alan başlık altında değerlendirilen rivayetler, her ne kadar vergiyle daha yakından ilgili gibi gözükse de kanaatimiz bunların, altın/gümüş paritesiyle doğrudan alakalı olduğudur. Ayrıca vergi kalemleri, vergi veren halkların ödeme durumları da dikkate alınan hususlar arasındadır. Dikkat çeken hususlardan bir başkası ise altın ve gümüşün piyasadaki konumunun eşit olduğudur. Bu konudaki bazı rivayetler şöyledir:

Seriy b. İsmail bize Âmir eş-Şabi'nin şöyle dediğini nakletti: "Hz. Ömer'in (r.a.) hilafeti zamanında Irak sevâdının yüzölçümü otuz altı milyon cerîbe¹⁷ ulaşmıştır. Ziraat arazisinin harâc vergisi olarak bir cerîbine, yıllık 1 dirhem veya hâsılattan 1 kafiz¹⁸ olarak belirledi. Üzüm bağı için cerîbine 10 dirhem, hurma bahçesi için cerîbine 5 dirhem vergi belirledi. Şahıslar ise üç kısma bölünüp durumlarına göre düşkünlere 12, orta halli olanlara 24, zenginlere yıllık 48 dirhem cizye belirlendi."¹⁹

Saîd b. Ebû Arûbe bize Katâde vasıtasıyla Ebû Miclez'in şöyle dediğini nakletti: Halife Hz. Ömer (r.a.) bu tertibatı icradan sonra kendisine vekâleten hem ahaliye namazda imamlık etmesi

¹⁴ Kâsım b. Sellâm el-Herevî Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 49; Ebû Ahmed Humejd b. Mahled el-Horasânî İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl* (Riyad: Merkezi'l-Melik Faysal, 1986), 158.

¹⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 50; İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl*, 160.

¹⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 52; İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl*, 163.

¹⁷ Mısırlı alim Reyys, yüz ölçüsü olarak ceribin metre karesini şu şekilde beyan eder: Cerîb = (61,6 cm × 61,6 cm) × 3600 = 1366,0416 m²'yi bulmuştur. Bk. Muhammed Ziyauddin Reyys, *el-Harâc ve'n-nuzumü'l-mâliyye li'd-devleti'l-İslâmiyye* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 348-350; Ayrıca bk. Mustafa Fayda, "Cerîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 05 Haziran 2020).

¹⁸ Kafiz hakkında hem isimlendirme hem de gramaj yönüyle farklı kanaatler söz konusudur. Bunlar için bk. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l- muhtâr şerhu Tenviru'l ebsâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992), 4/186; Reyys, *el-Harâc ve'n-nuzumü'l-mâliyye li'd-devleti'l-İslâmiyye*, 340-348; Kafizin 20-25 gram arası bir miktara karşılık geldiği yönünde farklı hesaplamalar bulunmaktadır. Ayrıca bölgesel olarak bu kanaatlerin değiştiği de görülmektedir. Konunun ayrıntısı için bk. Cengiz Kallek, "Kafiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ağustos 2020).

¹⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 46; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleymân el-Kureşî el-Ümevî el-Kûfî Yahyâ b. Âdem, *Kitâbu'l-Harâc* (Beyrut: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1384), 52; İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl*, 216.

hem de arazi ceriblerini sayıp kaydetmesi için Ammâr b. Yasir'i (r.a.) vazifelendirdi. Kullar arasında şer'î hükümleri icra ve beytûlmali muhafaza için Abdullah b. Mesud'u (r.a.), araziyi ölçmek üzere de Osman b. Huneyf'i (r.a.) tayin edip Kufe'ye gönderdi. Maişetleri için de onlara her gün için bir koyun almalarını söyledi. Bu koyunun yarısını Ammâr b. Yâsir'e (r.a.), dörtte birini Abdullah b. Mesûd'a (r.a.), kalan dörtte birini de Osman b. Huneyf'e (r.a.) tahsis edip aralarında bu şekilde taksim etmelerini emretti. Sonra kendilerine hitaben: "Beytûlmale gerek kendi nefsimin tasarrufu gerek sizin tasarrufunuz, bir velinin yetimin malına tasarrufu gibidir. Çünkü Allah Teâlâ yetimin velisi hakkında: "(Velilerden) kim zengin ise (yetimin malını yemeye tenezzül etmesin müstağni olsun) kaçsın, kim de fakir ise o hâlde örfe göre, muhtaç olduğu kadar israf etmesizin yesin."²⁰ buyurmuştur." Burada Ebû Miclez şunu beyan eder: "Her gün bir koyun masrafı olan arazi süratle harap olacağından, bir koyun masrafını Hz. Ömer (r.a.) çok görmüştür." Rivayetin devamı ise şöyledir: "Osman b. Huneyf (r.a.) araziyi ölçtü. Üzüm bağının ceribine 10 dirhem, hurma ceribine 8 dirhem, şeker kamışı ceribine 6 dirhem, buğday ekilen arazinin ceribine 4 dirhem, arpa ekilen arazinin ceribine 2 dirhem harâc koydu. Şahısları da üç sınıfa ayırdı. Durumu zayıf olanlardan 12, orta sınıfa 24 ve iyi durumda olanlara 48 dirhem cizye koyup, kadınları ve çocukları vergiden istisna etmiştir." Bazı rivayetlerde, hurma ceribine 10, üzüm bağı ceribine 8 dirhem harâc konduğu bilgisi mevcuttur.²¹ İbn Zencûye bu rivayetin sonunda, sevâd arazisinden gelen verginin ilk dönemde seksen milyon dirhem iken, daha sonra yüz yirmi milyon dirheme ulaştığı bilgisini aktarmaktadır.²² Kanaatimizce farklı kategorideki mahsul için alınan verginin miktarıyla ilgili farklı rivayetlerin oluşu, dirhem kurundaki hareketliliklerdir.

Muhammed b. İshâk bize, Harise b. Madrib'den şöyle nakletti: Hz. Ömer (r.a.) Irak Sevâdının Müslümanlar arasında taksimini istemişti. İlk iş olarak çiftçilerin sayılmasını emretti. Sayımdan sonra, her mücahidin hissesine 2-3 çiftçinin düştüğünü görünce, bu konuda sahâbe ile istişare etti. Hz. Ali (r.a.); "Irak sevâdının taksim edilmeyerek, İslâm'ın ileride zuhur edecek ihtiyaçları için beytûlmâle bırakılması görüşündeyim." dedi. Bu istişareden sonra, Hz. Ömer (r.a.) sahabeden Osman b. Huneyf'i (r.a.) harâc koymak vazifesi ile yanındakilerle birlikte gönderdi. Osman b. Huneyf (r.a.), memur edildiği yere varınca onların durumuna göre 12, 24 ve 48 dirhem cizye koydu. Hz. Ali'nin (r.a.): "Kendi aranızda savaşmayıp (mukâtele) ve ortaklıklar kurmayacağımızı (mudârebe) bilmiş olsaydım Irak Sevâdını aranızda taksim ederdim" buyurduğu rivayet edilmiştir.²³

Haccâc b. Ertât bize, İbn Avf'ın şöyle dediğini nakletti: Hz. Ömer (r.a.) Cebel-i Hilvan'dan başka araziyi ölçtürerek gerek imar edilmiş olsun gerek imar edilmemiş olsun gerek külfetsiz sulansın gerek külfetle sulansın, gerek ekilip biçilir olsun gerek çorak vaziyette bekliyor olsun her bir cerib arazi üzerine bir kafiz ve bir dirhem harâcla sorumlu tutmuştur. Ayrıca zengin olanlara 48 dirhem, orta hâlde bulunanlara 24 dirhem, fakirlere ise 12 dirhem cizye koymuştur.

²⁰ Kur'ân-ı Kerîm Meâlî, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nisâ 4/6.

²¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, ts., 47; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 52; İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl*, 163.

²² İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl*, 212.

²³ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, ts., 47.

Vergi durumlarını bildiren mükelleflere kurşundan bir parça mühür yaptırıp, boyunlarına astırmıştır. Ayrıca bu mükelleflere yardım olarak hurma ağaçlarını vergiden muaf tutup, bağların her cerîbinden 10, susam ekilen arazinin cerîbinden 5, yaz sebzesinin cerîbinden 3, pamuk cerîbinden 5 dirhem alınmak üzere vergi koydular.²⁴

Bu rivayetlerdeki takip edilen usul ve esaslardan ortaya çıkan sonuç, vergilerde adalet temelli olarak reel piyasa şartlarına uygun davranılmış olduğudur. Ayrıca vergiye tabi olan malın çeşidine göre o malın bedeli vergi olarak tahsil edilmiştir. Kanaatimizce bu verginin gümüş cinsinden tahsil edilmesinin nedeni, ilgili coğrafyada dirhem tedavül ediyor olmasının yanında, nüfusa oranla gümüş para basımının yaygın olmasıdır. Zira o dönemde gümüş, günümüzde olduğu gibi piyasa değerini kaybetmemiş bilakis altın ile değer olarak başat rol oynamıştır. Gümüşün değeriyle ilgili olarak naslarda bahsedilen, 1 miskal altın değer olarak 10 dirhem gümüşe karşılık gelmektedir.²⁵ Buna göre gümüşün piyasa alt sınır değeri, altın fiyatının onda biri kadar olduğu söylenebilir. Fakat bu ölçünün üst sınırı için geçerli olup olmadığı düşünülmelidir.

4. Hicaz bölgesindeki arazilere Hz. Peygamber'in (s.a.) beyan ettiği ölçüdeki harâc hükümlerinin geçerli olduğu, şimdi ele alınacak olan rivayette beyan edilmiştir. Zira Hz. Peygamber (s.a.) hayatta iken bu bölgeler fethedilmiş ve hükümleri beyan edilmiştir. Ebû Yusuf der ki: "Bize kadar ulaşan haberlere göre Hz. Peygamber (s.a.), Araplara ait olan ve fethedilen arazilerden öşür alınmasını emretti. Bu arazilerden harâc alınmasını emretmedi. Bizim görüşümüz de bu yöndedir. Zira Mekke ve Harem bölgesinden harâc alınmamaktadır. Aynı hüküm Tâif ve Bahreyn dâhil olmak üzere diğer Arap toprakları için de söz konusudur. Bilinmektedir ki putperest olan Araplar hakkında hüküm öldürmektir, onların cizyeleri kabul edilmez. Diğer milletler hakkında hüküm bu yönde değildir. Hicaz dışındaki putperest Araplar hakkında da aynı hüküm geçerlidir." Ayrıca "Sizden kim onları dost edinirse, kuşkusuz o da onlardandır."²⁶ ayeti kerimesine binaen Hz. Peygamber (s.a.) Yemenli putperest bir topluma, ehli-i kitap gibi muamele ederek cizye koydu. Buluğa ulaşan kadın, erkek her kişiye bir dinar cizye veya Muâfir²⁷ denilen yerde üretilen muâfirî elbise alınmasını emrettiler. Araziye harâc koymayarak kaynak ve nehirlerden akan su ile sulanan araziye tam öşür, alet vasıtası ile sulanan araziye de masraflı olması sebebiyle yarım öşür alınmasını emrettiler.²⁸

Son rivayetle ilgili şunları ifade edebiliriz: Yemen veya Bahreyn gibi hicaz bölgesi toplumlarında para birimi olarak dinar kullanılmaktadır.²⁹ Hz. Peygamber'in (s.a.) bu bölgelerden dinar istemesi buna mebnidir. Fakat Hz. Ömer (r.a.) döneminde Bahreyn'den gelen yüklü miktarda dirhemde bize göstermektedir ki, yörede hem altın hem de gümüş para kullanılmaktadır. Ayrıca bir miskal altının piyasa değerine eşit olan muâfir isimli elbiseye

²⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, ts., 47.

²⁵ Gözübenli, "İslâm Hukuk Kültüründe Para", 93-94.

²⁶ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-Mâide 5/51.

²⁷ Ebu's-Seâda Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi gaîbi'l-hadis ve'l-eser* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 3/262.

²⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, ts., 71.

²⁹ Seyyid Mûsâ el-Hüseynî Mâzindarânî, *Târîhu'n-nukûdi'l-İslâmiyye* (Beirut: Daru'l-Ulûm, 1988), 34-35.

endekslediği de ifade edilebilir. Bir diğer ifadeyle hem bir miskal altının değerini hem de ilgili elbisenin değerini birbirine eşitlemiştir. Bu da ilgili dönem için reel bir fiyat hareketliliğini göstermesi açısından kıymetlidir.

5. Ebû Râfi'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.) Medine'ye hicret ettiklerinde bir kavme bir arazi tahsis ettiler; fakat bunlar Hz. Ömer'in (r.a.) halifeliği zamanında bu araziye işletemedikleri için sekiz bin dinar yahut sekiz yüz bin dirheme satmışlar; parasını da Hz. Ali'ye (r.a.) emanet etmişler. Akabinde emanet parasını almaya gittiklerinde paranın eksik olduğunu görünce, o kavim "bu para eksik" dedi. Hz. Ali (r.a.) onlara: "Zekâtınızı hesaplayınız" buyurdu. Bu ihtar üzerine zekâtlarını hesaplayıp parayı tekrar saydılar. Gördüler ki paradan sadece zekât miktarı eksilmiş. Hz. Ali (r.a.): "Siz, benim zekâtı verilmemiş malı muhafaza edeceğimi mi zannediyorsunuz?" buyurmuştur.³⁰

Bu rivayette iki mesele söz konusudur. İlki, sekiz bin dinar ve sekiz yüz bin dirhem gibi bire yüz oranındaki farklılık ki bu husus ravinin şekkenden kaynaklanmaktadır. Farklı nüshalar arası yapmış olduğumuz karşılaştırmalar neticesinde ilgili farklılığın ravinin şekki nedeniyle olduğu daha da netleşmiştir.³¹ İkinci konu ise devlete ve topluma bir şekilde faydası olmayan mal, mutlaka faydalı hale getirilmek istenmiştir.

6. Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân bize babasının şöyle dediğini nakletti: Ömer b. Abdülaziz, Abdülhamid b. Abdurrahman isimli zata şu mektubu yazdı: "Valiliğinizin tasarrufu altında bulunan araziye tahkik edin. İmar edilmemiş olan araziye, imar edilmiş araziye, imar edilmiş araziye de imar edilmemiş araziye kıyas etmeyin. Yani imar edilmemiş olan arazi için vergi getirirsen, bireylerin tahammül ve takatine ondan bir miktar şey alarak, imar oluncaya kadar ıslahına çalışmalısın. Mahsul vermeyen arazi imar edilmiş olsa bile ondan bir şey almayın. İmar edilmiş araziden alacağınız harâcı yumuşaklık ve merhametle alıp arazi sahiplerini nefret ettirecek surette onlara kötü muamelede bulunmayınız. *Harâcı, içerisinde altın karışımı ve işçilik olmayan yedi miskal veznindeki gümüş dirhem olarak almanızı emrediyorum. Ayrıca nevrüz ve mihrican bayramlarında İranlıların hükümdarlarına verdiği tarzda hediyelerini kabul etmemenizi, kâğıt ve fetih ücreti, ev kirası, nikâh akçesi kendilerinden harâc dışında fazla hiçbir akçe almamanızı emrediyorum. Arazi sahiplerinden İslâm dini ile müşerref olanlara harâc yoktur.*"³²

Her dönemde olduğu gibi tabiûn dönemi ve sonrasında da altın ve gümüşün farklı kalite ve ayarları bulunmaktaydı. Her ne kadar bu rivayette, ayarlara ve kaliteye değinen net bir açıklama olmasa da siyasi otorite, tahsil edilen vergide ayar ve kaliteye dair farklılıklara dikkat edilmesi gerektiğini önemsemektedir. Zira İran valisine Ömer b. Abdülaziz'in talimatı buna işaret etmektedir.

³⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, ts., 74.

³¹ Krş. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, ts., 74; Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc* (Beirut: Dâru'l-Mârif, 1979), 61.

³² Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc*, ts., 99; Yahyâ b. Âdem, *Kitâbu'l-Harâc*, 57; İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl*, 170.

7. Hz. Ömer (r.a.) altın sahiplerine dört dinar, gümüş sahiplerine kırk dirhem cizye ve Müslümanların üç gün misafir edilmesini emretmiştir.³³ Burada Ebû Ubeyd şöyle bir değerlendirme yapar: “Hz. Ömer’in (r.a.) bu sözünü inceledim. Burada Hz. Ömer (r.a.) dört dinarı kırk dirheme muadil kılmıştır.” Zira esas odur ki, bir dinar on dirheme denktir. Ayrıca Müslümanların üç günlük yiyecek ve erzaklarını karşılamalarını şart koşturmuştur.³⁴ Öte yandan bazı rivayetlerde erzağın miktarı hakkında altın sahiplerinden iki ölçek buğday ve üç ölçek zeytinyağı, gümüş sahiplerinden on beş ölçek olacağı söylenmektedir. Kadın ve çocuklar bu vergilerden muaftır.³⁵

8. Rivayetlerde cahiliye devrinden esir düşüp, halen akrabalarını tanıyan esirler mevcuttu. Hz. Ömer (r.a.) ve Hz. Osman (r.a.) kendi dönemlerinde 400 dirhem fidye karşılığında bu esirleri satın almışlardı.³⁶

400 dirhem gümüş, altın olarak düşünülürse asgari olarak 40 dinar etmektedir. Dolayısıyla Hz. Ömer (r.a.) döneminde altın ve gümüşün paritesiyle ilgili rivayetler, esirlerin fidyelerindeki rayiç değeri de ortaya koymaktadır.

9. Altın ve gümüşün zekât nisaplarıyla ilgili genel hüküm, üzerinden bir sene geçmedikçe altın 20 miskal, gümüş 200 dirheme ulaşınca kadar zekâta tabi olmaması yönündedir. Yalnız tartışma konusu altın ve gümüşün hayvanlara kıyasla belirli bir miktarının zekâttan muaf tutulmasıdır. Bu tartışma aslında altın ve gümüş nisaplarının ekonomik değerlerinin, başkaca bir ekonomik değere bağlı olarak müdahaleye konu olup olmamasıyla ilgilidir. Bu çerçevede Ebû Ubeyd, altın ve gümüş nisaplarında muaf miktar olduğunu ifade eden muhtemel bir görüşün sünnete muhalif olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca böyle bir hükmün uygulanması için delili olmayan ara nisapların koyulması gerektiğini beyan etmiştir.³⁷

Şu rivayet konuyu açıklamaktadır: Ebu Ubeyd dedi ki: “Benim görüşüm ise, Hz. Ömer’den (r.a.) hayvanlar hususunda nakledilen rivayeti³⁸ bu nevi mala mahsus görmektir. Altın ve gümüş bana göre hayvanlara kıyas edilemez. Zira zekâtla alakalı rivayetler hayvan sahiplerine iki yönden avantaj sağlamıştır. Hâlbuki aynı avantajlar altın ve gümüş sahipleri için geçerli değildir. Birincisi deve, sığır ve davar gibi hayvanların iki nisabı arasında kalan ve “eşnâk”, “evkâs” diye ifade edilen, zekâttan muaf tutulması durumudur.³⁹ İkincisi bizzat Hz. Ömer’in (r.a.) açıklamış olduğu husustur ki şöyledir: ‘Bizler, hayvan sahiplerini besi, süt, damızlık ve et ihtiyacı için tutulan hayvanları zekâtından muaf tutuyoruz. Bu nedenle ve kendilerine tanınan bazı kolaylıklara karşılık yavrulardan sorumlu tutulmaları gerekir. Hâlbuki altın ve gümüş sahiplerinin bu nevi avantajları yoktur. Binaenaleyh onlar tümünden sorumludurlar. Yine bu

³³ İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl*, 156, 368.

³⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 191, 624.

³⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 49; İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl*, 158.

³⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 177; İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl*, 350.

³⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 500-501; İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl*, 904, 923-924.

³⁸ İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl*, 848; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 502-503.

³⁹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Daru Sadr, 1993), 10/188; Mansur b. Yûnus Buhûfî, *Keşşâfî'l-kanâ' an metni'l-iknâ'* (Riyad: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/189; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahmân el-Mağribî Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halîl* (Beirut: Darü'l-Fikr, 1992), 2/268.

nevi mal sahipleri, değerli bir mal için daha az değerde bir malı zekât olarak verme imkânları yoktur. Yine bu tip mallarda *eşnak* ve *evkas* söz konusu değildir.' Gümüş iki yüz dirhemi, altın da yirmi miskali geçtiği takdirde, artan miktar da şaz bir görüşe göre hesaba tabidir. O hâlde hayvan sahiplerinin mallarıyla, altın ve gümüş sahiplerinin malları hem sünnet hem de rey ile birbirine mukayese edilemez. Diğer yandan Hz. Ömer (r.a.) hadisinde söz konusu hüküm ile yalnız hayvanlar kastedilmiştir. Zira insanların altın ve gümüşlerinden de zekât toplatılmaktaydı ve bu konuda bir rivayet yoktur. Bu nedenle onların tahsis ve ta'mimlerini kabul etmek durumundayız.⁴⁰

Zekât mükellefinin eline geçecek olan nisap miktarı malın ne zamandan itibaren zekâta tabi olacağı konusunda Cerir'in Muğire'den naklettiği rivayet konuya açıklık getirmektedir. İbrahim dedi ki: 'Bir kimse önce elli dirhem, sonra yüz dirhem daha sonra da bir miktar daha kazanarak iki yüz dirheme sahip olursa, iki yüz dirhem tamamina sahip olduğu andan itibaren bir yıl geçtiği zaman zekât vacip olur'.⁴¹

Altın ve gümüşün zekâtında iki husus söz konusudur. Eğer altın 20 miskal/dinar, gümüş 200 dirheme ulaşırsa herhangi bir ihtilaf olmayıp zekât kırkta bir şeklinde ortaya çıkar. Eğer altın ve gümüş söz konusu nisaptan aşağıda olursa burada farklı görüşler söz konusudur. İlgili rivayetlerde de beş görüşün olduğu görülmektedir.

a. Ebu Ubeyd, Abbâd b. Avvam bize Ubeyde'den şöyle rivayet etti: Ubeyde: "İbrahim'e, yüz dirhem ve on dinara sahip olan mükellefin durumunu sordum. İbrahim de: 'Her iki maldan oranları nisbetinde zekât verir.'"

b. Ubeyde dedi ki: Aynı konuyu Şa'bî'ye sordum, o: "Az olan çok olana eklenir. Eğer ikisi zekât düşecek miktarda olursa, mal sahibi bunun zekâtını verir." Yani az olan kıymet olarak değerlendirilip, diğerine ilave edilir.

c. Dinarın değeri on dirhem kabul edilir. Değerin daha az veya daha çok olması bu kıymetin değerini düşürmez.

d. Daha az veya daha çok olsun dinarlar, dirhemlere ilave edilirler. (Bu maddede özellikle ayrılma nedeni dinarların dirhemlere katılması gerektiği hususudur.)

e. İkisi de zekât miktarına ulaşmadıkça, bunlara zekât düşmez.⁴²

10. Nisapların birbirine eklenmesi ve aslında birbirine eklenen nisapların güncel ekonomik karşılıkları konusunda şu iki rivayet fiyat hareketliliği konusunda dikkat çekmektedir:

a. İbn Ebî Leylâ bize Şa'bî'den, Ubeyde es-Selmânî'nin şöyle dediğini rivayet etti: "Hz. Ömer (r.a.) diyetleri, altın sahiplerine, 1000 dinar, gümüş sahiplerine, 10.000 dirhem, deve sahiplerine, 100 deve, sığır sahiplerine 200 inek, koyun sahiplerine 2000 koyun ve elbise üretimi veya ticareti ile uğraşanlara 200 takım elbise ödemelerini emretti." Eş'as bize, Hz. Hasan'dan (r.a.) şöyle rivayet etti: "Hz. Ömer (r.a.) ile Hz. Osman (r.a.), diyete kıymet takdir ederek, diyete mahkûm olan kimseleri muhayyer bıraktılar. Dilerse aynen 100 deve, dilerse bedel olarak kıy-

⁴⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 502-503; İbn Zencîye, *Kitâbu'l-emvâl*, 839, 910.

⁴¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 508.

⁴² Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 510-511; İbn Zencîye, *Kitâbu'l-emvâl*, 927.

metini öderdi.” Ebû Yusuf der ki: “Irak’ta, kendilerine yetiştığım ulemanın kavli de budur. Medine âlimlerinin kavline göre, diyetler 12.000 dirhem gümüştür.”⁴³

b. Yaralama ile alakalı diyet türleri yaranın oluşturduğu duruma göre çeşitlenmektedir. Kimi yara çeşitlerinin diyeti hukümet-i adl ile veya daha fazlası ile telafi edilmektedir. Eti kesilip kemiği açığa çıkan, “mûdiha” denilen yarada 5 deve veya 500 dirhem lazım gelir. Mûdiha’nın diyetinden aşağı olan diğer yaraların diyetinin âkile tarafından ödenmesi gerekmez, yaralayan kimsenin malından ödenir. Mûdiha ve ondan daha ağır olan yaraların diyeti akileden tahsil edilir. “Hâşime” diye tabir olunan yaralar ki, -bunlar kemiğin de kırıldığı yaralardır- bu tür yaralar için 10 deve veya 1000 dirhem alınır. “Munakkile” denilen yarada, bu yara, kemik kırıldıktan sonra yerinden de oynayıp çıkan yaradır, öşür ve yarım öşür, yani 15 deve veya 1500 dirhem lazım gelir. “Âmme”⁴⁴ denilen yarada -bu yara dimağın üzerinde bulunan zar gibi olan deriye ulaşan yaradır- üçte bir diyet lâzım gelir. Eğer bu yara dimağa ulaşması sebebiyle akıl giderse tam diyet ödenmesi gerekir.⁴⁵

Bu rivayette söylendiği üzere hadler kapsamında bulunan diyetlerin miktarı ödeme aracına göre farklılık arz eder. Burada asıl bilinmesi gereken hususun farklı cinslerde belirlenen diyetin piyasa değeri olarak aynı değerleri temsil ettiğiidir. Yani 100 devenin piyasa değeri, 1000 dinar altın ile eşdeğerdir. Dolayısıyla yukarıdaki ilk rivayetdeki 12000 dirhem ifadesi, gümüşün piyasa değeriyle alakalı kur farkının bir tezahürü olabilir.

2.2. Kullanım Amaçlarına Göre Altın ve Gümüş

Makalemizin bu başlığında ele alınan rivayetler altın ve gümüşün ribevî olup olmaması yani para veya metâ’ olmasıyla alakalı bazı işaretlere sahiptir. Her ne kadar altın ve gümüşün hukuki mahiyetine açıkça bir atıf söz konusu değilse de ilgili konudan bağımsız da değildir. Bu yönüyle ilgili rivayetler şöyledir:

1. Zekât başlığı altında değerlendirilen konulardan biri ticaret mallarının zekâtıdır. İbn Zencûye, Süfyan’ın şu görüşünü nakleder: Ticarete zekât için ölçü altın ve gümüştür. Bir kimse yüz dirhem yahut yüz doksan dirhem değerinde ticaret malı alsa ve üzerinden bir yıl geçince bunların kıymeti iki yüz dirheme ulaşsa, o kimsenin zekât vermesi gerekmez. Zira nisaba ulaşması bir yıl sonra olmuştur. Aynı şekilde iki yüz dirheme bir mal satın alsa, üzerinden bir yıl geçtiği hâlde onu paraya dönüştürmedikçe zekât vermesi gerekmez. İmam Malik’ten de aynı görüş nakledilir: Bir kimsenin ticaret malı senelerce elinde bulunsa, satıp paraya dönüştürmedikçe zekât vacip olmaz, sattığı zaman tek bir sefere mahsus zekâta muhatap olur. Örneğin, yirmi üç bin dirheme taksitle sattığı bir malın her taksit zamanı para eline geçtikçe o miktarın zekâtını öder.⁴⁶ Atâ’ya farklı sınıflarda malı olan tüccarın zekâtı sorulduğunda: Altın ve gümüşünün zekâtını alın ama mallarını paraya dönüştürmeden zekâtını almayın demiştir.⁴⁷ Ebû

⁴³ Ebû Yusuf, *Kitâbu’l-harâc*, ts., 169.

⁴⁴ Hukümet-i adl, mûdiha, hâşime, munakkile, âmme kavramlarının ayrıntısı için bk. Kâsım Konevî, *Enisü’l-fukahâ fi ta’rifâti’l-elfâzi’l-mütedâvile beyne’l-fukahâ* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2004), 109.

⁴⁵ Ebû Yusuf, *Kitâbu’l-harâc*, ts., 171.

⁴⁶ İbn Zencûye, *Kitâbu’l-emvâl*, 943, 966.

⁴⁷ İbn Zencûye, *Kitâbu’l-emvâl*, 946.

Ubeyd bu görüşleri ciddi olarak tartışmış ve bu malların aslının para olduğu gerekçesiyle zekât alınması gerektiğinin sünnete daha uygun olduğunu belirtmiştir.⁴⁸

Bu rivayette dikkat çeken husus Ebû Ubeyd'in yorumudur. Zira o potansiyel olarak paraya çevrilebilmeyi zekât ödemek açısından yeterli bulmaktadır. Dolayısıyla altın ve gümüşün para olduğunu kabul etmekle birlikte paraya dönüştürülme imkânı yüksek olan kıymetli madenleri para cinsinden kabul etmektedir.

2. Hz. Peygamber'in (s.a.) zekât konusunda altın ve gümüşle ilgili sünneti şöyledir: "Sikke olarak basılmış gümüş, beş ukiye değerinde olursa, kırkta bir oranında zekâta tabidir." Böyle söylemekle Hz. Peygamber (s.a.) gümüş çeşitlerinden, basılmış gümüşü tahsis etmiştir. Yani, "mutlak olarak gümüş şayet bu kadar olursa ona zekât düşer" dememiş bilakis, sikke olarak basılmış gümüşü şart koşturmuştur. Nitekim Arapça'da "rikka" kelimesinin anlamı işlenmiş para demektir, başka manaya geldiği bilinmemektedir. Aynı şekilde ukiye de yalnızca gümüş için kullanılmaktadır. Bir ukiye kırk dirhemdir. Bundan başka ittifakla gümüş paraya zekât vacip olduğu gibi para olarak basılmış altından da zekât vaciptir. Nitekim merfu olarak nakledilen bazı hadislerde altın paraya değinilmiştir: İbn Ebî Leylâ, Abdülkerim, Amr b. Şuayb, babası ve dedesinden rivayetle Hz. Peygamber'den (s.a.) anlattıklarına göre şöyle buyurmuştur: "Yirmi miskalden az altına ve iki yüz dirhemden az gümüşe zekât düşmez."⁴⁹

Ebû Ubeyd burada şu yorumu yapmaktadır: "Müslümanlar bu iki maddenin zekâta tabi olması konusunda ihtilaf etmemekle beraber, bunlardan yapılmış süs eşyaları konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şöyle ki, süs eşyası ziynet ve güzellik kaynağıdır. Hâlbuki nakit gümüş ve altının böyle bir fonksiyonu yoktur. Bunlar yalnızca eşyanın nakit değerini ifade etmektedir. Bunlardan yararlanmak ise, sadece harcama yoluyla olur. Bu cihetle altın ve gümüş para ile ziynet ve güzellik için kullanılan süs eşyası birbirinden farklı olup ziynet eşyası, herhangi bir eşya ve madde durumundadır. Bunun için de bazı kimseler: "Bu nevi süs eşyasına zekât düşmez" demişlerdir. Aynı bakış açısıyla hareket eden Irak ehli, çalıştırılan deve ve sığırların zekâta tabi olmadıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca: "Süs eşyasına zekât düşer" demişlerdir. Hicaz ehli ise Iraklıların aksine çalıştırılan deve ve sığırı zekâta tabi tutmuş, süs eşyasını ise zekâttan muaf tutmuşlardır. Hâlbuki her iki grup alimlerin de bu iki konuda aynı hükme ulaşmaları gerekirdi. Yani, ya her iki nevi malı zekâttan muaf tutmak veya zekâta tabi tutmak durumunda olmaları lazımdı. Bize göre her iki madde konusunda takip edilecek yol aynıdır. Yani her iki mal çeşidine de zekât düşmez."⁵⁰

Bu rivayette bütün çeşitleriyle altın ve gümüşte zekât sorumluluğu konuları yer almaktadır. Sahabe ve tabiûn döneminde altın ve gümüşten yapılmış süs ve ziynet eşyalarının zekâta tabi olup olmaması hususunda kabul görmüş iki görüş mevcuttur.⁵¹ Bu konuda ihtilaf edilmiş olması, konu hakkında sünnetin delaletinin boyutlarını iyi düşünmemiz gerektiğini göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.) altın ve gümüş konusunda iki hüküm koyduğu görülmektedir. Birincisi bey', ikincisi de zekâtle alakalıdır. Zekatla ilgili farklı görüşler bu

⁴⁸ İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl*, 947.

⁴⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 542.

⁵⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 543; İbn Zencûye, *Kitâbu'l-emvâl*, 975, 977, 979, 985, 987.

⁵¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 537-540.

rivayette ele alınmıştır. Bey' hükümleri kapsamında Hz. Peygamber'in (s.a.) ifadesi ise: "Gümüş gümüşle misli misline, altın altınla misli misline değiştirilir" şeklindedir. Bu da altın ve gümüşün ribevî olduklarını göstermesi yönüyle yeterlidir. Hz. Peygamber (s.a.) "gümüş" ve "altın" ifadesini mutlak olarak kullanmış olup, işlenmiş veya işlenmemiş olsun bütün gümüş ve altın çeşitlerini kapsamaktadır. Dolayısıyla alışverişte gümüşün ve altının dirhem ve dinar halleri (para), süs eşyası ve eritilmiş parçaları aynı hükme tabidir.

3. İslâm tarihinde para birimi, basımı ve değeri konusunda açıklamalar yapan Ebû Ubeyd konunun geldiği yeri şu şekilde özetlemiştir: "Parasal konularda uzman ve insanların bu problemleri konusunda bilgili birisi İslâm döneminde neden para basımı cihetine gidildiğiyle ilgili şöyle dediğini işittim: Eskiden beri insanlar arasında tedavül halinde bulunan iki çeşit gümüş para mevcuttur: taberî para birimi ile ona göre daha büyük ve siyaha yakın renkli olan para birimi. İslâm geldiği zaman bu iki çeşit para tedavül halinde bulunuyordu. Emevîler işbaşına geçtikten sonra gümüş para bastılar. Para basımına başlamadan evvel neticeyi düşünerek dediler ki: "Basılacak para uzun zaman tedavülde kalacaktır. Zekât farızası ise iki yüz dirhem veya beş ukiyye gümüşten beş dirhem, şeklinde konulmuştur. Bu nedenle basılacak paranın eski büyük paralar kadar olmasından kaçındılar. Zira insanlar zamanla bu para birimine göre zekât nisabını tespit ettiklerinde, iki yüz dirhemi ölçü alacaklardı. Hâlbuki bu para birimine göre zekât nisabını tespit etmek zekât hakkını eksiltmek demektir. Siyasi otorite aynı zamanda yeni basacakları parayı eski taberî paraya göre basmaktan kaçındılar. Çünkü bu para birimine göre zekât nisabını belirlemek mal sahibine haksızlıktır. Bundan dolayı iki para birimi arasında bir birim tespit ettiler. Bu şekilde zekât mükellefleri de zarara uğratılmayacak ve zekât hakkıyla yerine getirilecekti. Aynı zamanda bu tespit Hz. Peygamber'in (s.a.) sünnetine uygun olacaktı. Daha önce zekâtı ilgili büyük ve küçük para birimlerine göre ödemekteydiler. Ne zaman ki para basımına başladılar; mevcut iki birim arasında bir birim düşündüler. Büyük dirhemi incelediler, sekiz dânek çıktı. Küçük dirhemi de incelediler; o da dört dânek çıktı. Bunların ortalamasını aldılar ve yeni dirhemini altı dânek olmasını uygun gördüler. Sonra bunu miskal ile ifade etmeye başladılar. Miskalin da eskiden beri vezni belliydi. Emevîler altı dânekten ibaret olan yeni dirhemini on tanesinin de yedi miskal olduğunu buldular. Bu sebeple basılan yeni paranın üç özelliği oldu: Yedi miskal vezninde olması, eski büyük ve küçük dirhemler arasında bir birim olması ve Hz. Peygamber'in (s.a.) sünnetine uygun olup ne bir eksiklik ne de bir fazlalık vasfı bulunmasıdır. Para birimi ile ilgili esaslar bu şekilde devam etti. Bütün imamlar da bu hususta görüş birliği içindedirler. Yani bir dirhem altı dânektir. Bundan eksik veya bundan fazlası için eksik veya zaid para tabiri kullanılmaktadır. Gümüş sahipleri, satışlar, diyetler ve diğer mevzularda aynı para birimine göre muamele görürler."⁵²

Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber (s.a.) döneminde de dirhemlerin vezninin altı dânek olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Nitekim Hz. Ali'den (r.a.) şöyle anlatılmıştır: "Rasulullah (s.a.), altı dânek vezninde olan dört yüz seksen dirhem mehir ile Fâtıma'yı bana nikâhladı." Ebû Ubeyd

⁵² Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 629-630.

der ki: Dirhem'in (para biriminin) vezni altı dânek olarak devam etti. Ancak daha evvel belirttiğimiz gibi altı dânek tabiri yerine yedi miskal ifadesi kullanılmıştır.⁵³

İslâm'ın gelişinden sonra ilk para basımı hakkında bilgi veren bu rivayet, aslında altın ve gümüşün para ve mal versiyonunda gerçek bir ayırım olmadığını beyan etmektedir. Ayrıca basımda önemli görülen hususun mükelleflerin zekât ödemelerinde kolaylığı temin etmeye yönelik olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Altın ve gümüşün fikhî mahiyeti çerçevesinde incelediğimiz bu çalışma neticesinde ulaşılan sonuçları maddeler halinde şöyle ifade etmek gerekir:

1. Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Yahyâ b. Âdem (ö. 203/818), Ebû Ubeyd (ö. 224/838), İbn Zencûye'nin (ö. 251/865) eserleri klasik dönem eserleri olması açısından önemlidir. İncelediğimiz bu dört eser hoca öğrenci ilişkisi çerçevesinde kaleme alınmıştır. Bu nedenle Yahyâ b. Âdem, Ebu Yusuf'tan; İbn Zencûye de Ebû Ubeyd'den sadece nakille yetinmemiş bilakis ilaveler, açıklamalar ve yeni önerilerle hocalarına ait olan çalışmaları zenginleştirmişlerdir.

2. Alanlarında ilk olmaları Ebû Yusuf ve Ebû Ubeyd'in eserlerini ayrıcalıklı kılmaktadır. Zira her iki eserde ilk dönem kamu maliyesiyle ilgili muhtemel başlıklar sistematik olarak ele alınmıştır. Ayrıca Ebû Yusuf'un eseri rey ehlinin kanaatlerini ortaya koyarken, Ebû Ubeyd'in Emvâl'i ise ağırlıklı olarak hadis ehlinin görüşlerini ele almaktadır. Kanaatimizce Ebû Ubeyd'in eserini ayrıcalıklı ve nitelikli yapan özellikler şunlardır: Kendinden önceki eserleri görmüş ve eksiklikleri tamamlaması, kendi dönemindeki fetihlere şahit olması ve farklı siyasi otoritelerle karşılaşmış olması ve karşılaştığı problemlere ciddi yorumlarla çözümler üretmesi.

3. Altın ve gümüşün fiyat hareketliliği çerçevesinde değerlendirilen rivayetler ışığında farklı kurların varlığı yönünde bir mülâhaza söz konusu olursa bu mülâhaza isabetli değildir. Zira konu hakkında tek veri Ebû Yusuf'un eserindeki şu rivayettir: "Hz. Ömer (r.a.) döneminde dirhem'in vezni, bir miskal altının veznine denkti." Bu rivayete dayalı olarak "bu denklik sadece altın ve gümüşün basımındaki gramaj olabileceği gibi, altın ve gümüş paritesindeki denklik de olabilir" yönündeki ifade doğru kabul edilemez. Kanaatimizce bu denklikten kastedilen gramaj yönüyle bir denkliktir. Çünkü hem metin hem de ilgili dönemde yapılmak istenen durum (para basımı ve gramaj düzenlemesi) bunu teyit etmektedir. Her ne kadar incelediğimiz eserlerin yazıldığı dönem ve öncesinde altın ve gümüş paritesinde bugün olduğu gibi bir hareketlilik olmasa da ilgili tabirden (إذ ذاك وزن الدرهم وزن المنقال) parite yönüyle bir denkliği çıkarmak isabetli değildir.

4. Altın ve gümüş, birer maden olmaktan öte İslâm öncesi dönemde olduğu gibi sonrasında da mübadele aracı olarak kullanılmıştır. Tabii olarak altın ve gümüşün para versiyonu olduğu gibi, ziynet ve süs eşyası olan türü de vardır. İlgili eserler bağlamında altın ve gümüşün ziynet eşyası türleriyle ilgili zekâta tabi olup olmama yönünde farklı yorumlar olmakla beraber bu değerlendirmelerin ilgili iki madenin fikhî mahiyetiyle herhangi bir farklı kanaate rastlanmamıştır. Buna göre incelediğimiz dört temel kaynak çerçevesinde altın ve gümüş ribevî

⁵³ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, 630.

olmadıkları yönünde herhangi bir bilgi içermediği söylenebilir. Çünkü ilgili dört temel eserde altın ve gümüşün para yahut metâ' olması yönünde bir görüş ayrılığında bahsedilmemektedir. Bu nedenle ilk dönem için her iki madenin fikhî mahiyetiyle ilgili olarak bu kaynaklardan hareketle bir sonuca ulaşılamayacağı kanaatindeyiz. Ayrıca şunu da ifade etmeliyiz ki, günümüzde bu eserlerin klasik dönem İslâm iktisadı yönüyle kaynak kabul edilmeleri para/finans politikaları yönüyle değil; vergi politikaları yönüyledir.

5. Neticede modern dönem İslâm iktisadı çalışmalarında beyan edilecek yeni icthadlar için klasik fıkıh literatürünün önemi büyüktür. Bu kanaatin iki temel nedeni vardır. İlk olarak, ifade edilecek yeni kanaatlerin klasik döneme ait numunelerinin izi sürülmeli ve buna göre bir neticeye ulaşılmalıdır. Bunun amacı modern bir problemin çözümünde yeni ifade edilecek hususu tutarlı bir zeminde açıklamaktır. İkinci olarak, yapılan araştırma neticesinde istenilen bilgilere klasik literatürde ulaşılamamışsa, çözüm bekleyen modern problem çerçevesinde ifade edilecek kanaatlerde tutarlı bir sonuç için ihtiyatlı davranılmalıdır. Nitekim klasik fıkıh literatüründe tartışmanın olmadığı konular çoğunlukla icma iddiasıyla neticelenmektedir. Günümüzde önemli bir değere sahip olan altın ve geçmişte sahip olduğu değeri altına nisbetle kaybeden gümüşle ilgili bugün yapılan çalışmalarda bu iki hususa riayet edilmesi makalemizin yegâne önerisidir.

KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Riyad: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbu'l-Emvâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitabü'l-Emvâl*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbu'l-harâc*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitabü'l-Haraç-Kadı Ebu Yusuf*. çev. Ali Özek. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 1973.
- Fayda, Mustafa. "Cerîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 05 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cerib>
- Gözübenli, Beşir. "İslâm Hukuk Kültüründe Para". *Para, Faiz ve İslam (İlmî Toplantı)*, 85-132.
- Hasenî, Ahmed Hasen Ahmed. "Tatavvuru'n-nükûd fî dav'i'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye". Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1988.
- Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahmân el-Mağribî. *Mevâhibü'l-celîl li şerhi muhtasari'l-Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviru'l ebsâr*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1993.

- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled el-Horasânî. *Kitâbu'l-emvâl*. 3 Cilt. Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal, 1986.
- İbnu'l-Esîr, Ebu's-Seâda Mecdüddin Mübarek b. Muhammed. *en-Nihâye fî ga'ibi'l-hadis ve'l-eser*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- Kallek, Cengiz. *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi: Harâc ve Emvâl Kitapları*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Kallek, Cengiz. "Kafiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kafiz>
- Kallek, Cengiz. "Kitâbu'l-Emvâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 04 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kitabul-emval--ebu-ubeyd>
- Kallek, Cengiz. "Kitâbü'l-Harâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 04 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kitabul-harac--ebu-yusuf>
- Kallek, Cengiz. "Yahyâ b. Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 05 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-b-adem>
- Konevî, Kâsım. *Enisü'l-fukahâ fî ta'rifâti'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Mâzindarânî, Seyyid Mûsâ el-Hüseynî. *Târîhu'n-nukûdi'l-İslâmiyye*. Beyrut: Daru'l-Ulûm, 3. Basım, 1988.
- Reyyis, Muhammed Ziyauddin. *el-Harâc ve'n-nuzumü'l-mâliyye li'd-devleti'l-İslâmiyye*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1969.
- Yahyâ b. Âdem, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleymân el-Kureşî el-Ümevî el-Kûfî. *Kitâbu'l-Harâc*. Beyrut: el-Matbaatü's-Selefiyye, 2. Basım, 1384.
- Yahyâ b. Âdem, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleymân el-Kureşî el-Ümevî el-Kûfî. *Kitabu'l-Harâc*. çev. Osman Eskicioğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Yıldırım, Ahmet. "İbn Zencûye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 04 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-zencuye>

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences

e-ISSN: 2667-4785

December / Aralık 2020, 3 (2): 155-163

Eyüp Sultan Türbesi Vakıfları

Eyup Sultan Tomb Foundations

Necla Kızıldağ

Doktorant, Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
Doctorant, *Afyon Kocatepe University Faculty of Science And Literature Department of History.*

Afyonkarahisar, Turkey

neclakizildag26@gmail.com

ORCID: orcid.org/0000-0003-2781-7590

Mustafa Güler

Prof. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
Professor, *Afyon Kocatepe University Faculty of Science And Literature, Department of History*

Afyonkarahisar, Türkiye

mustafaguler4308@gmail.com

ORCID orcid.org/0000-0003-2811-6403

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 24 September / Eylül 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 21 October / Ekim 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 3

Issue / Sayı: 2

Pages / Sayfa: 155-163

Plagiarism/ İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon, 03100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

Eyüp Sultan Türbesi Vakıfları

Öz

Osmanlı Devleti'ndeki vakıflara ait vakfiyeler ve farklı dönemlere ait birçok vesika, devletin vakıflara vermiş olduğu önemi, vakfın işleyiş ve denetimini, vakıflar ile ilgili birçok sorunu ve bu sorunların çözümlerini tespit etmemiz açısından önemlidir. Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethinden sonra Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin defnedildiği yer tespit edilmiş ve üzerine bugün de ehemmiyetini koruyan türbe ve külliye inşa edilmiştir. Söz konusu yapıların giderlerinin karşılanması amacıyla 1457 yılında bir vakfiye oluşturulmuştur. Fatih dönemindeki bu vakfiyenin zayı olması nedeniyle 1582 yılında tekrar kaleme alınan vakfiye ve 1825 yılına ait Vakıflar Genel Müdürlüğü'ndeki Eyüp Sultan Türbesi'nin ikinci vakfiyesi olarak sayabileceğimiz vesika, çalışmamıza katkı sağlamıştır.

Bu çalışmamızda Osmanlı sultanları ve halk gözündeki de kutsal bir yer sayılan Ebû Eyyûb el-Ensârî Külliyesi'nin yalnızca türbe kısmına ait vakfın vakfiyeleri incelenerek türbenin akarları, vakfın türbe için yaptığı harcamalar, vakıf görevlileri ve bunların görev değişimleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Vakıf, İstanbul, Türbe, Eyüp Sultan.

Eyup Sultan Tomb Foundations

Abstract

The foundations belonging to the Ottoman Empire and many documents belonging to different periods are important in terms of the importance given to the foundations by the state, the operation and control of the foundation, many problems related to foundations and the solutions of these problems. After the conquest of Istanbul by Sultan Mehmed the Conqueror, the place where Abu Ayyub al-Ansari was buried was determined and a tomb and complex that still preserves its importance today was built. A foundation was established in 1457 in order to cover the expenses of these buildings. Due to the loss of this endowment during the Fatih period, the foundation re-written in 1582 and the document, which we can count as the second endowment of the Eyup Sultan Mausoleum in the General Directorate of Foundations in 1825, contributed to our work.

In this study, the foundations of the foundation belonging to only the tomb part of the Abu Ay-yub al-Ansari Complex, which is regarded as a sacred place in the eyes of the Ottoman sultans and the public, were examined and the mites of the tomb, the expenses of the foundation for the tomb, the foundation officers and their duties were determined.

Keywords: Ottoman State, Foundation, Istanbul, Shrine, Eyup Sultan.

GİRİŞ

İlahi kaynaktan beslenerek insan ve medeniyet anlayışı tesis eden devletler veya toplumlar, hem ilahi vahyin kendisine hem de onu getiren Peygamberlerin şahsına ve hatırasına her dönemde hürmet göstermişlerdir. Hususiyle İslam'ın kutsal kaynakları olan Kur'an ve Sünnete gösterilen hürmet kadar onu insanlığa tebliğ eden son Peygamber Hz. Muhammed (sav)'in kabri de vefatından bugüne kadar tüm Müslümanların büyük bir aşk ve iştiaqla ziyaret ettikleri mekânlardan olmuştur. Aynı anlayış Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin kabir ve

makamları ile Hz. Muhammed'den itibaren ise özellikle sahabeler ve İslam'a hizmet eden büyük şahıslar için de tezahür etmiştir.

Bu minval üzere yeryüzünde kesin olarak ilahi mesaj ile irtibatı bilinen dinlere ait mekânlar ve bunları aktaran şahısların türbe, makam veya merkadleri hususiyle Ortadoğu coğrafyasının birçok yerinde mevcuttur. Kâbe-i Muazzama, Mescid-i Nebevî, Mescid-i Aksa gibi kutsal mekânların Müslümanlar nazarındaki ehemmiyeti zaten bilinen bir gerçektir. Bu ehemmiyete mütenasip olarak Müslüman devletler, devlet yöneticileri ve imkân sahibi şahıslar bu mekânlar ve çevresi hatta bu mekânların etrafında yaşayanlar için maddi veya bedenî hizmet yapmayı temel şiar edinmişlerdir.

Hz. İbrahim'den başlayarak Kâbe ve çevresindekiler için yapılan ve mevsuk olan hizmetler ile yine Hz. İbrahim'den itibaren Mescid-i Aksa ve çevresi ile El-Halil Külliyesi için yapılan yardımlar ve Hz. Muhammed'in mescidi ile kabrinin bulunduğu Mescid-i Nebevî ve Medine için yapılan vakıflar bu anlayışın en bariz misalleridir.

Yine bu anlayış doğrultusunda İstanbul'un fethi sürecinde yeri kesin olarak tespit edilen ve fethin ardından cami, medrese ve imaret ile birlikte inşa edilen Ebû Eyyûb el-Ensârî türbesi, İstanbul'un en fazla ehemmiyet verilen mekânıdır. Diğer bir ifade ile Eyüp Sultan Senti'nin günümüzde ve Fatih döneminden itibaren Osmanlı çağlarında kazandığı önemin ve buraya yapılan vakıfların temelinde Ebû Eyyûb el-Ensârî Türbesi'nin burada bulunması yatmaktadır. Yani cami, medrese ve diğer hayrat ile Eyüp Sultan'da var olan tüm vakıfların ve tarihî eserlerin temel âmili Eyüp Sultan türbesidir. Bu bakımdan türbenin her dönemde temel ilgi odağı olması, ayakta kalması ve çok fazla bürokratik ya da maddi meselelere takılmadan tamirat ve benzeri hususların halledilmesi doğaldır. Varlığını en canlı biçimde halen muhafaza eden türbenin ilk vakfiyesi Sultan II. Mehmed'e aittir.

1. FATİH SULTAN MEHMED'İN VAKFİYESİNDE TÜRBE

Sultan II. Mehmed, Eyüp Külliyesi'nin inşası bittikten sonra (1457) bir vakfiye tesis etmiş ve bu vakfiyeden öncelikle türbe, cami, medrese ve imaret için tahsiste bulunmuştur. Ne var ki bu vakfiye bugüne ulaşmamış ve muhtemelen III. Mehmed döneminde yeniden kaleme alınmıştır. Mezkûr vakfiye Zilkade 990/ Kasım-Aralık 1582 tarihini taşımaktadır. Hem orijinali hem de tescil sureti Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde yer alan vakfiyedeki¹ türbe ile alakalı olarak yapılmış olduğu şartlar ise şöyledir:

1. 1. Türbe ve Külliye Gelir Kaynakları

Fatih Sultan Mehmed, külliye ve türbe için oldukça fazla sayıda ve zengin gelirleri olan gayrimenkulünü külliye içinde yer alan türbeye dair şartların bulunduğu işler için akar yapmıştır. Bunların ana merkezleri şöyledir.²

1- Eyüp'te 21 akar ve kaza sınırlarında kalan çok sayıda arazi.

¹ Vakfiyenin orijinali ve tercümesi 1938 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yayımlanmıştır. Ayrıca aynı arşivde bulunan 610 numaralı defterin 197-201 sayfaları arasında tescil sureti ile, 2142 numaralı defterin 82-96 sayfalarında tercümesi mevcuttur.

² Akarlar için bkz. Sadi Bayram, "Fatih Sultan Mehmed'in Eyüp Sultan Külliyesi Vakfiyesi", *I. Eyüp Sultan Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (İstanbul: 1997), 1/33-42.

- 2- Edirne'de 6 köy veya arazi
- 3- Vize'de 1 köy
- 4-Keşan'da 4 köy
- 5- Havass-ı Mahmud Paşa Kazasında 1 mezra
- 6- Filibe'de 2 köy ve 1 arazi
- 7-Silistre'de 2 köy
- 8-Mihaliç Kazasında 8 köy
- 9-Bursa'da 1 köy
- 10-İznik'de 1 köy
- 11-Ulubat'da 2 köy
- 12-Kirmastı Kazasında 3 köy
- 13-Gebze Kazasında 1 köy

Yukarıda genel olarak verdiğimiz bu akarların yıllık geliri hakkında bilgi sahibi olabilmek ve vakfın büyüklüğü hakkında fikir edinebilmek için neredeyse her yıl yapılan vakıf muhasebelelerine bakmak gerekmektedir. Nitekim bu maksatla kaleme alınan 983/1575 yılına ait Eyüp Sultan Vakıfları Muhasebe Defteri'nde bu büyüklük rahatça görülmektedir. Muhasebe defterine göre anılan yılda, Vakfın Eyüp'te bulunan gayrimenkul ve diğer gelirlerinden 443.137 akçe elde edilmiştir. Rumeli Kazası'nda bulunan mukataa ve gayrimenkullerden 92.482 akçe ve Anadolu'da bulunan mukataa ve gayrimenkullerden ise 68.000 akçe elde edilmiştir.³ Bütçeden vakfın gelir kaynaklarının büyük oranda Eyüp Sultan Kazası'nda olduğu görülmektedir. Bu gelir kaynaklarından büyüklük bakımından ikincisi ise yine doğrudan türbe ile alakalıdır. Eyüp Sultan'dan elde edilen gelir, vakfın toplam gelirleri içinde %73. 4'lük bir paya sahipken bu meblağın yaklaşık %16'sı türbede bulunan sadaka kutusuna ait olup anılan yıldaki parasal büyüklüğü 70.485 akçedir.⁴ Yani türbede yer alan sadaka kutusu hem külliye'nin bir parçası olmakla tamir ve bakımı vakfın yönetimi altında, hem de gelir getirmesi bakımından külliye'nin en mühim akarları arasında yer almaktadır. Sultan II. Mehmed, türbedeki sadaka sandığının mutlak anlamda göreceği ilgiyi bildiğinden vakfiyesine bu paranın nasıl harcanacağını da eklemiştir. Şartnameye göre sadaka kutusundan elde edilen gelirle medresede bulunan hocalara günlük 50'şer dirhem ve talebelerden 11 nefere 16,5 dirhem, muide 5 dirhem, medrese kapıcısına 1,5 dirhem, ferraşa 1,5 dirhem, süpürgeciye 1 dirhem, mütevellieye toplam mahsulün 1/10'unu ve evkâf kâtibine ise 10 dirhem tahsis etmiştir.⁵

Bu tespitten sonra vakfiyede türbe görevlileri ve tahsisleri şöyle yer almıştır: "*Türbede edep ve vakarla hizmet eden ve gündüzleri türbenin kapısını açıp geceleri kapayan iyi halli 4 nefer türbe-*

³ Said Öztürk, "Eyüp Camii, Türbesi ve İmareti Vakfiyesinin 1575 Yılı Bütçesi", V. *Eyüp Sultan Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: 2001), 1/54.

⁴ Öztürk, "Eyüp Camii, Türbesi ve İmareti Vakfiyesinin 1575 Yılı Bütçesi", 1/55.

⁵ *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1938), 321.

darın ve türbenin harimini temizleyip hasırlarını döşeyen ve temizlik hususunda gevşeklik ve ihmâl göstermeyen iki ferraşın mevcut olmaları lazımdır".⁶

Sultan II. Mehmed bu vazifelilerden ise türbedarlara günlük 2 dirhem ve ferraşlara 1'er dirhem para tahsis etmiştir.⁷

1575 yılında ise yukarıda dirhem olarak zikredilen meblağlar akçe olarak yer almıştır. Anılan muhasebeye göre türbede görev yapan türbedarlar ve ferraşlar vakfın başlangıçtaki rakamlarını akçe olarak alacaklardır. Yani başlangıçtaki gibi her iki görevli gurubunun aldığı para toplam 10 akçedir.⁸

Fatih Sultan Mehmed'in külliye için tahsis ettiği toplam görevli sayısı 91 olup bunun 6 tanesi yani yaklaşık %5 kadarı türbe için ayrılmış olup, dirhem hesabından toplam tahsis 510 dirhem iken bunun sadece 10 dirhemi türbe görevlileri için ayrılmıştır.⁹

Hemen belirtelim ki vakfiye, tüm tesisin ihtiyaçlarının karşılanması, tamiratının yapılması ve vazifelilerinin maaşlarının ödenmesi amacıyla düzenlenmiştir. Dolayısıyla muhasebenin yıl sonunda tutularak mütevellî tarafından tahsislerinin yapıldığını kabul etmek gerekir. Ancak biz yukarıda zikredilen şartlardan hareketle vakfiyede sayılan türbe kapısındaki gelir kaynakları haricindeki akarlarının cami, medrese ve imaret gibi tesislerde kullanıldığını, türbe görevlilerinden sadece ferraşların maaşlarının ise sadaka sandığından elde edilen paralardan karşılandığını görüyoruz. Fakat metinde ayrı bir ferraş tahsisi yapılmasa da ferraşa ilaveten süpürgecilerin zikredilmesi, türbe ferraşlarının maaşlarının da sadaka sandığından karşılandığını veya ilave verildiğini düşündürmektedir.

1.2. Türbenin İkinci Vakfiyesi

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan ve 16 Şaban 1240/5 Nisan 1825 tarihini taşıyan belge, türbe için tesis edilmiş olan ikinci vakfiye olarak sayılabilir. Bu vesika müstakil bir vakıf tasarrufundan daha çok anılan tarihte türbede okutulacak mevlit ve diğer yapılacak işler için mevcut gelirler kâfi gelmediğinden öncekine ek olarak tahsis edilen gelir kaynaklarını ihtiva etmektedir. Doğrudan türbe ve türbenin içinde yapılacaklara finansman sağlamayı maksat edinildiğinden yazılan gelir kaynaklarını burada detaylı olarak zikretmek istiyoruz.

Akarlar:

1-Bursa Yenişehir Toprakocak Köyü

Sultan Hassı olarak fetihten itibaren tahrir edilen bu köyün arazilerinin bir kısmı dönemin sultanı II. Mahmud tarafından vakıf arazisine tahvil edilmiştir. Vakfiye zeyli diyebileceğimiz vesikaya göre bu araziler şöyledir:

Toprakocak Köyü'nde

1-Bir çiftlik

2-Çiftlik önünde 20 dönüm arpalık

⁶ Fatih Mehmet II Vakfiyeleri, 321.

⁷ Fatih Mehmet II Vakfiyeleri, 321.

⁸ Öztürk, "Eyüp Camii, Türbesi ve İmaretî Vakfiyesinin 1575 Yılı Bütçesi", 1/56.

⁹ Geniş bilgi için bkz. Bayram, "Fatih Sultan Mehmed'in Eyüp Sultan Külliyesi Vakfiyesi", 1/36-38.

- 3-Çiftlik arkasında dere kenarında 40 dönüm arpalık tarla
- 4-Yukarıdaki tarla bitişiğinde eski harman yeri
- 5-Tepeardı nam mahalde 150 dönüm tarla
- 6-Toprakocak Köyü bitişiğinde Taş Burnu'nda 5 dönüm tarla
- 7-Yukarıdaki tarla önünde dere kenarında yol ortası denilen 10 dönüm tarla
- 8-Bitişiğinde Kaya Çınarlı tarla demekle bilinen 15 dönüm tarla
- 9-Bahçe ardı demekle bilinen 41 dönüm arpalık tarla
- 10-Piyade-i Kebir arazisinde anılan köy yakınında cevizlik tarla olarak bilinen 257 dönüm tarla

11-Bitişiğinde Tekke mahallinde 150 dönüm tarla ve 100 dönüm orman

Beyzade Toprağı İçinde ve Menteş Köyü Yolunda

- 1-37 dönüm tarla
- 2-Kale Timar'dan, Kavak Dereler ve imaretler topraklarında 1000 dönüm hisseli arazi
- 3-5815 dönüm 26 parça tarla
- 4-10000 dönüm miktarı çamlık ve meşelik ve ormanlık arazi
- 5-Şeyh Mehmed Vani Efendi toprağı sınırında Menteş Köyü kenarında 200 dönüm arpalık tarla

6-Toplam 16.690 dönüm tarla, çamlık, meşelik ve ormanı havi Zeynel Abidin Beyzade Nuri Bey çiftliği demekle maruf çiftlik evleri içinde hayvan ve çoban ve eşyasıyla bir bağ ve 3 dut bahçesi.¹⁰

Yukarıda sayılan toprakların tamamı Sultan Hassı olduğundan bizzat padişahın izin alınarak vakıf arazisine dönüştürülmüştür. Belgenin tahsisatın yapıldığı kısmının devamında ise araziler ve üzerindeki ile alakalı hukuki duruma yer verilmiştir.

1240/1825 yılında eklenen bu büyük gelir kaynakları ile Eyüp Sultan Vakfı'nın ve hususiyetle türbe hizmetlerinin daha rahat görüldüğü muhakkaktır. Kanaatimizce kadim vakıfları ile yeni eklenen geniş araziler sayesinde Eyüp Sultan Vakfı'nın akarları güçlendirildiğinden 1826 sonrası vakıflara getirilen yeni düzenlemelerin olumsuzluklarından çok etkilenmeden canlı ve güçlü varlığını sürdürmüştür.

2. EYÜP SULTAN TÜRBESİNDE VAKIFLARIN YAPTIĞI HARCAMA VE TAMİRLER

Osmanlı klasik döneminde vakıf gelirlerinde herhangi bir düşme veya akarlarda yok olma gibi beklenmeyen durumlar gerçekleşmezse tüm vakıf hayırları ve bina olan hayırları yine vakfın gelirlerinden ve öncelikle orijinal tabir ile *tamir ve termim tahsisinden* karşılanırdı. Bu gerçekten hareketle biz Eyüp Sultan Türbesi ve çevresinde yapılan tüm tamir ve bakım masraflarının Fatih Sultan Mehmed döneminde yapılan vakfın gelirlerinden karşılandığını biliyoruz. Kutsiyeti ve Osmanlı hanedanının buraya verdiği değer nedeniyle kimi zaman yüksek miktarlarda harcamalarla türbeye verilen ehemmiyet ibraz edilmiştir. Vakıf gelirleri dışında türbe için ilk külliye-

¹⁰ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, [VGMA], No, 2163, 40.

li masraf ve tamir, Sultan I. Ahmed döneminde yapılmıştır. İstanbul'da yapılan anıtsal camii dışında Kâbe ve Haremeyn¹¹ için yapmış olduğu ciddi harcamalar ile dikkat çeken Sultan, Türbe sandukasını gümüş şebeke ile çevreletmiş, türbede bulunan kuyu suyunu içilebilmesi için bugün de var olan sebili inşa ettirmiş ve türbe ile iç avlu arasına duvar ördürerek Hacet Penceresini açtırmıştır.¹²

Bu tarihten sonra türbede ilk büyük onarım 22 Mayıs 1766 depreminin ardından gerçekleşmiş, bu tahribin ardından yıkılan türbenin 1798'de başlayan tamiri 1800 yılında bitirilmiştir.¹³ Yapılan büyük tamirat sonrasında türbe büyük bir törenle açılmış ve Sultan III. Selim bu törene bizzat katılmıştır. Törene katılan devlet erkânına tören hatırasına ihsanlarda bulunulmuş, türbe çalışanlarına atıyye verilmiş ve türbenin tamiratında görev alanlara hilat giydirilmiştir.¹⁴ Tamiratın tamamı vakıflarca yapılan tahsislerden karşılanmıştır.

Bu büyük tamirler dışında 1243/1828 senesinde türbeciler dairesi ve külliyedeki bir kısım eserler yanmış ve 20.368,5 kuruş harcanarak yeniden vakıfları marifetiyle inşa edilmiştir.¹⁵

3. TÜRBEDARLIK İLE ALAKALI VAZİFELER VE DEĞİŞİM

Yukarıda Sultan II. Mehmed Vakfiyesinde geçtiği üzere türbe için 4 türbedar tayin edilmiş ve görevleri tarif edilmiştir. Türbedar sayısının 1240/1825 tarihinden itibaren yeni gelir kaynakları eklenmesiyle arttığı müşahede edilmektedir.

Buna göre türbedarlık görevini deruhte eden kişi sayısı 10'a çıkmış ve 1. türbedarlıktan 10. türbedarlığa kadar atanacaklarda hiyerarşik bir sistem oluşturulmuştur. Yani sıralı türbedarlıklardan birinde bir boşalma yaşandığında bir sonraki onun yerine geçmiştir. Bu durumda yeni atanacak türbedar eğer boşalma tek ise sonuncu sıradan yani 10. türbedar olarak atanmıştır.¹⁶

Örneğin 19 Şevval 1308/28 Mayıs 1891 tarihinde boşalan 4.türbedarlık yerine sıradan Seyyid Mehmed Şemseddin Efendi atanmış, bu durumdaki kayma sonucunda 10. türbedarlık görevi Hafız Osman Selahaddin Efendi'ye tevcih edilmiştir.¹⁷

Türbedarlık ile alakalı bir başka husus da bu göreve tekke çevresinde bulunan tarikat şeyhlerinin talip olduğudur. Örneğin 1330/1911-1912 tarihinde türbedar Yahya Efendi'nin vefatı nedeniyle türbe civarındaki tekkelerden birinin şeyhi bu göreve talip olmuştur.¹⁸

¹¹ bkz. Mustafa Güler, *Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları (16. ve 17. Yüzyıllar)*, (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2011), 96-99.

¹² Semayî Eyice, "Eyüp Sultan Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/9-12; Feray Coşkun, "Osmanlı İstanbul'unda Müstesna bir Ziyaretgah; Eyüp Sultan Türbesi", *II. Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: 25-26 Mayıs 2015), 1/553.

¹³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Bab-ı Defteri Teşrifat Kalemî Defterleri, [D. TŞF], No. 26076; Coşkun, "Osmanlı İstanbul'unda Müstesna bir Ziyaretgah; Eyüp Sultan Türbesi", 1/553.

¹⁴ BOA, D. TŞF, No. 26076.

¹⁵ BOA, Nezaret Öncesi Evkâf Defterleri [EV. HMH], No. 3, Gömlek No. 204.

¹⁶ BOA, Mektubi Kalemî Evamîr [EV. MKT.EVM], No. 36, Gömlek No. 590.

¹⁷ BOA, EV. MKT. EVM, No. 36 Gömlek No. 455.

¹⁸ BOA, EV. MKT. EVM, No. 36 Gömlek No. 541.

4. XX. YÜZYIL BAŞLARINDA EYÜP TÜRBEŞİ TÜRBEARLARI

Eyüp Türbesi ile alakalı en mühim görev türbedarlık olduğundan hususiyle türbedar sayısının 10'a çıkmasından sonra hem mekânın mukaddes addedilmesi hem de burada vazife yapmanın getirdiği maddî ve manevî kazanç nedenleri ile Eyüp Sultan türbedarlığının sıkı bir şekilde takip edildiği ve görev almak için çaba sarf edildiği görülmektedir. XX. yüzyıl başlarında belgelere yansıdığı kadarıyla üç farklı yılda vakıftan maaşlarını alan türbedarlar şunlardır:

Tablo 1: XX. Yüzyıl Başlarında Eyüp Türbesi Türbedarları

1320/1902-1903	Aldığı meblağ	1324/1905-1906	1330/1911-1912
Mehmed Cemil Efendi ve Hafız Ahmed Efendi	436 kuruş 20 para	El-hac Tahir Efendi	
Hafız Mehmed Cemil Efendi	288,5 kuruş	Hafız Mehmed Cemil Efendi	
Hafız Cemal Efendi	275 kuruş		
Hüseyin Feyzi Efendi ¹⁹	261 kuruş 30 para	Hafız Ahmed Efendi	Seyyid Mehmed Şehabettin Efendi
		Şemseddin Efendi	Mehmed Şemseddin Efendi niyabetiyle Sağır Mehmed Halid Efendi ibn Mahmud Cemalüddin
		Sağır Mehmed Halid	Hafız Abdurrahman Efendi
		Hafız Abdurrahman Efendi	Hafız Mehmed Halid Efendi
		Hafız Mehmed Halid Efendi ibn Mehmed	Mustafa Agah Efendi
		Ahmed Yahya Efendi	Ahmed Yahya Efendi
		Hüseyin Fevzi Efendi ²⁰	Hafız Osman Selahaddin Efendi ²¹

Aynı zaman diliminde türbenin diğer iki görevindeki tevcihler şöyledir: 1320 yılında ferişlik görevini Muhammed Saadeddin Efendi deruhte ediyordu ve aylık tayini 60 kuruş vazife ile 17,5 kuruş fodula idi.²²

1324 tarihinde türbede bir de buhurculuk görevinin ihdas edildiği ve bu vazifeye Evkâf Şurası'ndan Mehmed Şemseddin Efendi'nin atandığı vakidir.²³

¹⁹ BOA, EV. MKT. EVM, No. 36 Gömlek No. 621.

²⁰ BOA, EV. MKT. EVM, No. 36, Gömlek No. 549.

²¹ BOA, EV. MKT. EVM, No. 36, 455.

²² BOA, EV. MKT. EVM, No. 36, Gömlek No. 621.

²³ BOA, EV. MKT. EVM, No. 36, Gömlek No. 459.

SONUÇ

Eyüp Sultan Türbesi, Fatih döneminden başlayarak bugüne kadar Anadolu coğrafyasının en fazla ziyaret edilen mekânıdır. İstanbul için düşünüldüğünde ise mevsuk delillere dayanılarak tespit edilebilen yegâne sahabe kabri Eyüp Sultan'dır. Bu iki hakikatten hareketle Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'un fethinden kısa bir süre sonra ilk olarak türbeyi, ardından Eyüp Külliyesi'ni inşa ettirerek hem fethi taçlandırmış hem de en meşhur sahabeden olan Eyüp Sultan'ı İstanbul'da misafir etmenin gereğini yerine getirmiştir. Bununla da Eyüp Sultan Türbesi'nin civarına İstanbul'un ilk selatin camisi inşa edilmiş ve bu mimari eser, medrese ve imaret ile taçlandırılmıştır.

Bu çalışmada türbe ile beraber sadece bir ziyaretgâh olmaktan öte aynı zamanda ibadet, ilim ve yardımlaşma merkezi olan külliyenin sadece türbe kısmına yapılan vakıflar ele alındı. Bu çerçevede Sultan Fatih'in vakfiyesindeki yönetim dışındaki türbedarlık ve temizlik ile ilgili görevlerin 1240/1825 yılına kadar devam ettiği tespit edildi. Bu dönemde hem türbe ziyaretçilerinin artması hem de dünyanın başka yerlerinden İstanbul'a gelenlerin de Eyüp Sultan Türbesi'ni ziyaret etmeleri nedeniyle türbe gelirlerine yeni vakıf akarları yapıldığı tespit edildi.

Gerek Osmanlı döneminde gerekse Osmanlıdan bugüne İstanbul'un ve Türkiye'nin en çok ziyaret edilen mekânının türbe kısmına ait vakıfları ve vakıf görevlileri bu çalışmada ortaya koyuldu.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Bab-ı Defteri Teşrifat Kalemî Defterleri. [D. TŞF]. No. 26076. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mektubî Kalem-i Evâmir. [EV MKT.EVM], No. 36, Gömlek No 455, 459, 541, 549, 590, 621. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Nezaret Öncesi Evkaf Defterleri (EV. HMM). No. 3, Gömlek No. 204. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi, Bab-ı Defteri Teşrifat Kalemî Defterleri [D. TŞF]. No. 26076. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter No. 2163, 40.

Araştırma Eserleri

- Bayram, Sadi. "Fatih Sultan Mehmed'in Eyüp Sultan Külliyesi Vakfiyesi", *I. Eyüp Sultan. Sempozyum Bildiriler Kitabı*, 1/33-47, İstanbul: 1997.
- Coşkun, Feray. "Osmanlı İstanbul'unda Müstesna bir Ziyaretgâh: Eyüp Sultan Türbesi", *III. Osmanlı İstanbul'u Sempozyum Bildirileri*, 1/547-565, İstanbul: 25-26 Mayıs 2015.
- Eyice, Semavi. "Eyüp Sultan Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/9-12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fatih Mehmet II Vakfiyeleri*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1938.
- Güler, Mustafa. *Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2011.
- Öztürk, Said. "Eyüp Camii, Türbesi ve İmareti Vakfiyesinin 1575 yılı Bütçesi", *V. Eyüp Sultan Sempozyum Tebliğleri*, 1/50-57, İstanbul: 2001.

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-4785
December / Aralık 2020, 3 (2): 164-183

**Kadın Hükümlülerde Dini Tutum ve Affetme Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerinde Bir Araştırma: Sivas
Örneği**
*A Study on the Relationship Between Religious Attitudes and Forgiveness Among Female Convicts: Sivas
Example*

Hatice Acar Çınar

Doktor Öğretim Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Sivas Cumhuriyet University Faculty Theology
Department of Pshology of Religion
Sivas, Turkey
haticeacar2005@gmail.com
ORCID [orcid.org/ 0000-0003-4605-9430](https://orcid.org/0000-0003-4605-9430)

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14 September / Eylül 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 12 November / Kasım 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 3

Issue / Sayı: 2

Pages / Sayfa: 164-183

Plagiarism/ İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon, 03100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

Kadın Hükümlülerde Dini Tutum ve Affetme Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerinde Bir Araştırma: Sivas Cezaevi Örneği.

Öz

Bu çalışma, açık ceza infaz kurumlarında hükümlü kadınların dindarlıkları ile affetme eğilimleri arasındaki ilişkiyi yaş, eğitim, medeni durum, ikamet, açık ceza infaz kurumuna girme nedeni ve açık ceza infaz kurumunda kalış süresi, tekrarlı suç işleme şeklindeki değişkenler açısından incelemiştir. Araştırmada “Ok-Dini Tutum Ölçeği” ile “Affetme Eğilimi Ölçeği” veri toplamak aracı olarak kullanılmıştır. Veriler, Korelasyon, Anova ve Frekans analiz yöntemleriyle analiz edilmiştir ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: Katılımcıların affetme eğilimi açısından “öç alma”; dini tutum ölçeği açısından ise, “ilişki” boyutu, en yüksek ortalamaya sahiptir. Dindarlık ile sosyo-demografik değişkenler arasındaki ilişkiyle ilgili olarak ise sadece biliş ve davranış boyutuyla açık ceza infaz kurumuna giriş nedeni arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Affetme ve sosyo-demografik değişkenler açısından ise yaş değişkeni ile öç alma ve uzaklaşma boyutu arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Açık ceza ve infaz evlerinde kalış süresiyle iyimserlik boyutu dışında affetme eğiliminin tüm boyutları arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Affetme eğilimi ile dindarlık arasındaysa anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Affetme, Açık Ceza İnfaz Kurumu, Tutum, Dini Tutum.

A Study on the Relationship Between Religious Attitudes and Forgiveness Among Female Convicts: The Case Of Sivas Prison

Abstract

This study examined the relationship between the religiosity of convicted women in open penal institutions and their tendency to forgive in terms of age, education, marital status, residence, reason for admission to open penal institution, duration of stay in open penal institution, and repetitive crime. In the study, "Ok-Religious Attitude Scale" and "Forgiveness Tendency Scale" were used as data collection tools. The data were analyzed using Correlation, Anova, and Frequency analysis methods and the following results were obtained: "Taking revenge" in terms of the participants' tendency to forgive; In terms of religious attitude scale, the "relationship" dimension has the highest average. Regarding the relationship between religiosity and socio-demographic variables, a significant relationship was found between only the dimensions of cognition and behavior and the reason for entering the open penal institution. In terms of forgiveness and socio-demographic variables, there is a positive significant relationship between the age variable and the revenge and alienation dimension. A significant negative correlation was found between the duration of stay in open prisons and execution houses and all dimensions of the tendency to forgive except optimism. No significant relationship was found between the tendency to forgive and religiousness.

Keywords: Religious Psychology, Forgiveness, Open Penal Execution Agency, Attitude, Religious Attitude.

GİRİŞ

Affetme, psikolojik, sosyolojik ve dini bir arka plana sahiptir. Pozitif psikolojiyle birlikte psikologlar, affetme kavramı üzerinde durmuştur. Sonraki zamanlarda ölçek geliştirilmeye, affetmenin psikolojik, biyolojik ve sosyolojik olarak sonuçları tespit edilmeye çalışılmıştır.¹

Affetme, intikam duygularından daha geniş bir kavramdır.² Kelime olarak “suçu, cezayı, kusuru bağışlamak, mazur görmek ya da birisinin vazifesine son vermek” anlamına gelmektedir.³ Terim olarak ise, bir olaydan dolayı pişman olma, söz konusu olumsuz olayın farklı cereyan etmesini arzulama ve o suç ifade eden durumu bir daha yapmama konusunda bir tövbeyi içermektedir.⁴ Dolayısıyla affetmek, işlenen suç yok saymaz. Zira suç, her hâlükârda suçtur ve unutulmaz. Ancak affetmede, konunun üzerinde durma, nefret duygularını kabartmadan ya da intikam duygularını depreştirmeden vazgeçiş söz konusudur.⁵ Dolayısıyla affetme, negatif duygu ve düşünceden vazgeçmeyi, suç işleyen kişi için olumlu yaklaşım geliştirmeyi içermektedir. Her şeyin bir şekilde düzeleceği duygusunu oluşturma, geliştirme ve bunu sürekli diri tutmak, affetmenin bir gereğidir.⁶

İlişkileri telafi etme ve devam ettirebilme umudunu içeren affetmenin iki boyutu bulunmaktadır. Bunlardan birisi *kişiler arası*, diğeri *kişiler içidir*. Kişinin kendisine yönelik işlenen suçtan/hatadan dolayı ilişkilerde oluşan hasar için bağışlaması, affetmenin *kişiler arası yönüdür*. Burada sosyal hayat içerisinde ilişkiler iyileştirilebilir. Çünkü birey, kırgınlık, saldırganlık, yapılan suça misliyle karşılık vermek şeklindeki tepkilerden kaçınarak sosyal ilişkilerine devam edebilir.⁷ Affetmek, esasen yaralayan kişiye yönelik merhametin özel bir durumudur. Bu bağlamda affetmek, adaletsizliği unutmaya ya da tolere etmekten, kırgınlığı sona erdirmekten daha fazla bir anlam içermektedir.⁸ Affetmenin *kişiler içi boyutu* ise mağdurun zihinsel, duygusal ve davranışsal durumunu içermektedir.⁹ Sonuçta mağdur kişi, ya kin ve öfkesini devam ettirecektir. Böylelikle sağlığını tehlikeye atacaktır ve mutsuz –stresli bir hayatı tercih edecektir. Yahut da hayatının her alanında ve bilhassa söz konusu mağduriyeti yaşıtan kişiyle ilişkilerinde

¹ Fatih Ferhat Çetinkaya - Emine Şener, “Çalışma Yaşamında Affetme Eğilimi ve Duygusal Emek İlişkisi”, *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14 (2016), 109; Işıl Çoklar - Ali Dönmez, “Kişiler Arası İlişkilerde Bağışlama Üzerine Bir Gözden Geçirme”, *Nesne*, 2/4 (2014), 33 - 54; Salman Akhtar, "Forgiveness: Origins, Dynamics, Psychopathology, And Technical Relevance", *The Psychoanalytic Quarterly* 7 1/2 (2002), 176; Robert A. Emmons - Raymond F. Paloutzian, “Din Psikolojisi”, çev. Ali Ayten, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001/2), 116.

² Judith Anderson, “Affedicilik İlişkisel Bir Süreç: Araştırma ve Yansımalar 1”, çev. Hüseyin İbrahim Yeğin, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/30 (2013), 224.

³ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*. (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 1996), 15.

⁴ Stephanie Dowrick, *Sevginin Halleri*, çev. Gürol Koca (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 301.

⁵ Dowrick, *Sevginin Halleri*, 301.

⁶ Ali Ayten, “Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009), 114; Robert D. Enright, -The Human Development Study Group, “The Moral Development Of Forgiveness”. *Moral Behavior And Development*, ed. W. Kurtines - J. Gewirtz (Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1991), 126.

⁷ Michael E. McCullough - Everett L. Worthington, Jr. “Religion And The Forgiving Personality”, *Jpers.* 67/6 (1999), 1143.

⁸ Robert D. Enright vd., “The Psychology Of Interpersonal Forgiveness”, *Exploring Forgiveness*, ed. Robert D. Enright - Joanna North. (46-53) Usa: The University Of Wisconsin Press, 1998.

⁹ Bu konuda bk. Enright, - The Human Development Study Group. “The moral development of forgiveness”, 127.

affetmeyi tercih ederek pozitif duyguları seçecektir. Öyle ki affetme, ölüm gibi telafisi olmayan durumlarda bile önemli ve katkı sağlayıcıdır.¹⁰

Affetme, bir süreçtir. Roy ve diğerlerine göre üç aşamadan geçen bu sürecin ilki, *sahte affetmedir*. Burada kurbanın faili affettiğini söylemesi söz konusudur; ancak gerçekte affetme yoktur. İkincisi ise, *gizli affetmedir* ki kişinin kin ve nefret duygularını sonlandırmasına rağmen bunu faile (suçluya) bildiremez. Bir anlamda affettiğini davranışlarına yansıtamaz. Üçüncüsü ise kurbanın suçluyla ilgili kızgınlığını içeren tüm duygularından uzaklaşması, bir anlamda duygu, düşünce ve davranış olarak onu affetmesi olan *tam affetmedir*. Burada affetme, kişinin ilişkilerine de yansımaktadır.¹¹

Affetme, bir erdemdir. Ancak gerçek hayatta affetmek pek de kolay gözükmemektedir. Zira bulunulan koşullar, maruz kalındığı düşünülen haksızlıklar, bir şekilde affetmeyi zorlaştırmakta, intikam duygularını yoğunlaştırmaktadır. Ancak başka bir seçeneğin olmadığı ortamlar (iş hayatı gibi) kişiyi zorunlu olarak affetmeye yönlendirebilmektedir. Ya da ilahi adalet algısının neden olduğu değerler de burada rol oynayabilmektedir.¹² Zira bir araştırmada, mağduriyetin artmasının affetme eğilimini azalttığı tespit edilmiştir. Bu da, bir şekilde intikam duygularını depreştirebilmektedir. Çünkü affetme eğilimi ile intikam duyguları arasında negatif ilişki bulunmaktadır.¹³ Kişi, farklı gerekçelerle de olsa affetmeyi başarabilirse psikolojik olarak da rahatlayabilir. İlişkilerini bir nevi özgür bırakabilir ya da affetmeyerek mevcut durumla hayatına devam edebilir.¹⁴ Ancak insanlar, affetme eğiliminde oldukları müddetçe stres düzeyi azalmaktadır. Böylece olumsuz duygularla daha iyi mücadele etme fırsatını yakalayabilirler.¹⁵ Konuyla ilgili düzenlenecek eğitim programları da affetme eğiliminin artırılmasında katkı sağlayıcı olabilir.¹⁶ Zira bir araştırmada mutluluk ile affetme arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki tespit edilmiştir.¹⁷ Bu da insanların sağlığına ve yaşam doyumuna katkıda bulunmaktadır.¹⁸

¹⁰ Roy, F. Baumeister vd., *Victim Role, Grudge Theory and Two Dimensions of Forgiveness*, *Dimension of forgiveness*, ed. Everett I. Worthington (London: Temleton Foundation Press, 1998), 79 - 85.

¹¹ Roy, F. Baumeister vd., *Victim Role, Grudge Theory And Two Dimensions Of Forgiveness*, 79 - 85.

¹² Ceren Cengiz Tatarlar - Burcu Güneri Cangarlı, "İntikam Mı Affetme Mi? Örgütsel Yaşamda Çok Bilinmeyenli Bir Denklem", *Ege Akademik Bakış* 18/4 (2018), 595; Bu konuda bk. Aslı Bugay - Ayhan Demir, "Hataya İlişkin Özelliklerin Başkalarını Affetmeyi Yordaması", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/35 (2011), 11 - 13.

¹³ Ö. Devrim Yılmaz, "Algılanan Mağduriyetin Affetme Eğilimi ve İntikam Niyeti Üzerindeki Etkisi: Konaklama İşletmeleri Çalışanlarına Yönelik Bir Araştırma", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014/1), 98 - 99.

¹⁴ Anderson, "Affedicilik İlişkisel Bir Süreç, Araştırma ve Yansımalar 1", 211 - 234; Esra Asıcı, "The Role Of Forgiveness Flexibility In Predicting Of Adolescents' Well-Being", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/3 (2019), 30.

¹⁵ Esra Asıcı - Sebahat Sevgi Uygur, "Duygusal Öz - Yeterlik ve Affetmenin Algılanan Stres Düzeyini Yordayıcı Rolü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1362.

¹⁶ Aslı Bugay - Ayhan Demir, "Affetme Artırılabilir Mi? : Affetmeyi Geliştirme Grubu", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/37 (2012), 96-106.

¹⁷ Özgür Salih Kaya - Fatih Orçan, "Mutluluğun Empati, Affetme ve Yaşam Doyumu Arasındaki Aracı Rolü: Bir Yol Analizi", *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 546; Saadet Zümbül, "Öğretmen Adaylarının Psikolojik İyi Oluş Düzeylerinde Bilinçli Farkındalık ve Affetmenin Yordayıcı Rollerini", *Ege Eğitim Dergisi* 20/1 (2019), 22; Laura J. Lutjen vd., "Religion, Forgiveness, Hostility And Health, A Structural Equation Analysis", *J Relig Health* 51 (2012), 423; Bu konuda bk. Hatice İrem Özteke Zozan vd., "Affedicilik ve Duyguları Yönetme Becerisi Arasındaki Çoklu İlişkinin İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 15/34 (2017), 201.

Çünkü affetmekte fedakârlık bulunmaktadır. İnsan, bağışlayarak kişisel çıkarlarını öteleyebilir, muhatapların ıslahına katkı sağlayabilir.¹⁹ Yine affediciliğin söz konusu olduğu anlamlandırılmış hayat, psikolojik sağlığı olumlu etkilemektedir.²⁰ Hayat memnuniyetine katkı sağlamaktadır.²¹ Empati duygularını güçlendirebilir, yeni ortamlara rahatlıkla girilmesine yardımcı olabilir.²²

İslam da dahil insanların nasıl yaşamaları gerektiğini öne süren pek çok din, affetmeye özel bir önem verir.²³ Affetmek; hoşgörü, örtmek, merhamet, temizleme, değiştirme gibi kavramlarla ilişkili bulunmuştur.²⁴ Affetme, suçun, suçlunun ya da intikam gibi olumsuz duyguların saklı tutulmasını, insanlar arasında olumlu ilişkiler kurulmasına aracılık etmeyi de içermektedir.²⁵ Dolayısıyla affetmenin bir boyutu dinle; bir diğer boyutu ise insanlarla ilgilidir. Bu doğrultuda affetme, inananlardan beklenen dini bir tutumdur.

Tutum, insanların durumlar, olaylar, nesnelere başta olmak üzere karşılaştığı her şey hakkında yaptığı değerlendirmelerdir. Genelde duygulara ve değerlere yöneliktir. Tutumların konusu inançla ilgili olursa, *bilişsel kaynaklı tutum*; duygularla ve değerlerle ilgili *olursa duygulanım kaynaklı tutumlardır*. Şayet davranışlarla ilgili olursa tutum, *davranış kaynaklı tutum* olarak değerlendirilmektedir. Tutumlar, iki düzeyde bulunmaktadır. Birisi, kolayca anlatılabilen, bilinçli tutumlar; diğeri ise kimi zaman bilinç dışı olup istem dışı tutumlardır.²⁶ Tutumun öznesi, dini nitelikte olursa bu da, dini tutum olarak değerlendirilmektedir. Ve tutumun tüm özelliklerini taşımaktadır.

Dini bir tutum olarak affetmenin imkânını daha iyi görebilmek, büyük oranda ciddi mağduriyet yaşayan insanlar üzerinde yürütülebilecek çalışmalarla mümkündür. Zira yaşanan incinmişlik düzeyi, affetme oranını ve imkanını da belirleyecektir. Hele de kadınlar üzerinde

¹⁸ Mustafa Koç - Tuğba Seda Çolak, "Investigation Of The Effect Of Intolerance Of Uncertainty And The Effect Of Anger Control On The Relationship Between Forgiveness And Psychological Well-Being Through Structural Equation Modelling", *Sakarya University Journal of Education* 6/3 (2016), 206; Turnel Topbaşoğlu Altan - Asım Çivitci, "Öfke ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkide Affetmenin Düzenleyici Rolü", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/18 (2017), 316 - 319. Bülent Dilmaç, vd., "Psikolojik Danışma Deneyimi Yaşayanların Dini Başa Çıkma, Psikolojik İyi Olma ve Affetme Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler: Bir Model Önerisi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Cilt-1)*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 180.

¹⁹ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kuran'da Affetme Olgusu: İnsanların Birbirlerini Affetmeleri", *Diyanet İlmî Dergi* 43/4 (2007), 9.

²⁰ İlhan Yalçın - Asude Malkoç, "A The Relationship Between Meaning In Life And Subjective Well-Being: Forgiveness And Hope As Mediators". *Journal Of Happiness Studies* 16 (2015), 921.

²¹ Ali Ayten - Hamza Ferhan, " Forgiveness, Religiousness, And Life Satisfaction: An Empirical Study On Turkish And Jordanian University Student", *Spiritual Psychology And Counseling* 1/1 (2015), 84.

²² Bu konuda bk. Aslı Onal Aşcıoğlu, - İlhan Yalçın, "Forgiveness Of Others And Self-Forgiveness: The Predictive Role Of Cognitive Distortions, Empathy, And Rumination". *Eurasian Journal Of Educational Research* 17/68 (2017), 109; Gülçin Gökmen - Sakine Gülfem Çakır, "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Bağlılık, Duyguları Yönetme, Yaşam Pozisyonları, Temas Engelleri ve Koşulsuz Kendini Kabul İle Affetme Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2020/2), 4.

²³ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayın Evi, 2006), 104.

²⁴ Hüseyin Şahin, *Kuran'da Af Kelimesi ve Affetmenin Anlam Alanı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 9 - 18.

²⁵ Kasapoğlu, "Kuran'da Affetme Olgusu: İnsanların Birbirlerini Affetmeleri", 9 -13; Ali Ayten - Hatice Tura, "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?", *İslâmî İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 46.

²⁶ Elliot Aronson vd., *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 353- 366.

yürütülecek bir çalışma meselenin farklı boyutlarını da gözler önüne serebilir. Bu çalışmayla açık ceza infaz evlerinde kalan kadınlar üzerinde bir çalışma gerçekleştirildi. Bilindiği üzere açık ceza infaz kurumları, insanların ıslahına imkan tanıyan, meslek edindirme çabası içerisinde olan infaz kurumlarıdır. Genelde cezası üç yıl ve daha az (kasıtlı suçlardan); ya da beş yıl veya daha az (taksirli suçlardan), adli para cezasının hapis cezasına çevrilen ya da iflas ve icra suçları nedeniyle tutuklanan bireyler buralarda tutulmaktadır.²⁷ Buraya kimlerin geleceği, buradan kimlerin ayrılacağı gibi hususlar kanunla belirlenmiştir.²⁸

Literatürde dindarlık ve affetme eğilimiyle ilgili birkaç çalışmaya rastlanmıştır. Bunlardan birisi, Uysal'a aittir. Kendisi, genç yetişkinlerde affetme eğilimi ile dindarlık /dini yönelim arasındaki ilişkiyi irdelenmiştir. Yapılan çalışmaya göre genç yetişkinler, sorgulayıcı din anlayışına sahiptir. Affetme eğilimi olarak onlarda rahatlatıcı affetme ve olay ve durumları affetme söz konusudur. Ayrıca çalışmada değişkenlerle genel dindarlık ve affetme eğilimi arasındaki ilişkilere de yer verilmiştir.²⁹ Yine bir diğer çalışmada manevi zeka, iç güdümlü dindarlık ve affetme eğilimi arasındaki ilişki de gözden geçirilmiştir ve bunlar arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir.³⁰ Ayten tarafından da konuyla ilgili bir çalışma yürütülmüştür. Sosyo-demografik değişkenlerle affetme arasında anlamlı ilişkiler bulunurken, affetme eğiliminin iyimserlik boyutuyla dindarlık arasında olumlu ilişki tespit edilmiştir. Buna karşın kaçma ve öç alma boyutlarıyla dindarlık arasında olumsuz ilişki gözlenmiştir.³¹ Diğer bir çalışmada da Ayten, dindarlık, affetme ve hayat memnuniyeti arasında cinsiyet ve yaş değişkeni bağlamında anlamlı bir ilişki bulmuştur. Dindarlık, hem affetmede hem de hayat memnuniyetinde yordayıcıdır. Affetme, ayrıca hayat memnuniyetini artırabilmektedir.³² Bunun dışında ise, affetme ve intikam³³, iş yaşamında affetme eğilimi ve duygusal emek³⁴ duygusal özyeterlik, affetme ve stres,³⁵ affetmenin artırılabilirliği³⁶ şeklinde birçok çalışmadan bahsetmek mümkündür. Ceza evleriyle ilgili ilahiyat alanında yapılan çalışmalar, ceza infaz kurumlarında manevi eğitim³⁷ ceza evlerindeki din eğitiminde karşılaşılan sorunlar³⁸, mahkumlara din eğitimi

²⁷ Açık Ceza İnfaz Kurumlarına Ayrılma, *Resmî Gazete* 28399 (2 Eylül 2012), Madde No. 4-5.

²⁸ Acika, MD. 1-14.

²⁹ Veysel Uysal, "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 43 - 52.

³⁰ Ahmet Canan Karakaş, "Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 53 - 63.

³¹ Ayten, "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 111.

³² Ayten - Tura, "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?", 27; Bu konuda bk. Ayten -Ferhan, "Forgiveness, Religiousness, And Life Satisfaction: An Empirical Study On Turkish And Jordanian University Student", 82 - 84.

³³ Tatarlar - Cangarlı, "İntikam Mı Affetme Mi? Örgütsel Yaşamda Çok Bilinmeyenli Bir Denklem", 591 - 603.

³⁴ Fatih Ferhat Çetinkaya - Emine Şener, "Çalışma Yaşamında Affetme Eğilimi ve Duygusal Emek İlişkisi", 108 - 117.

³⁵ Asıcı - Uygur, "Duygusal Öz- Yeterlik ve Affetmenin Algılanan Stres Düzeyini Yordayıcı Rolü", 1353 -1375.

³⁶ Bugay - Demir, "Affetme Arttırılabilir Mi? : Affetmeyi Geliştirme Grubu", 96 - 106.

³⁷ Muhammed Esat Altıntaş, "Ceza İnfaz Kurumlarında Gerçekleştirilen Manevî Rehberlik ve Din Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi* 55/1 (2019), 81 - 119; Muammer Cengil - Emel Çimen, "Ceza İnfaz Kurumlarında Verilecek Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi* 12/68 (2019), 1318 - 1324.

verilirken iletişim dilinin nasıl olması gerektiği³⁹, dindarlıkla suç arasındaki ilişkiyi tespit etme,⁴⁰ dindarlık ve kaygı⁴¹ şeklindedir. Dolayısıyla cezaevi örneğinde orada hükümlü bulunan kadın hükümlülerle ilgili yapılacak bir çalışma konuyla ilgili önemli boşluğu doldurabilir. Sonraki zamanlarda yapılacak çalışmalara ön ayak olabilir.

Bu çalışmada yer alan sorular aşağıda belirlenmiştir:

1. “Sivas Açık Ceza ve İnfaz Evinde kalan kadın hükümlülerde affetme eğilimi ile dindarlık arasındaki ilişki nasıldır?”
2. “Affetme eğiliminin ve dindarlığın; a) açık ceza infaz kurumuna giriş nedeni, b) tekrarlı suça karışma durumu, c) cezaevinde kalacağı süre d)yaş, e) eğitim düzeyi, f) medeni durum, g) ikamet yeri gibi değişkenlerle nasıl bir ilişkisi vardır?”

1. YÖNTEM

1.1. Veri Toplama Araçları

Sivas açık ceza infaz kurumunda bulunan kadın hükümlülerle yürütülen; affetme eğilimi ve dindarlık arasındaki ilişkiyi tespit etme amacı taşıyan bu çalışmada veriler, Ok tarafından geliştirilen “Ok-Dini Tutum Ölçeği” ve Ayten tarafından geliştirilen “Affetme Eğilimi Ölçeği” yoluyla toplanmıştır.

Ok-Dini tutum ölçeği, Ok tarafından geliştirilmiştir. Duygu, ilişki, biliş ve davranış şeklindeki boyutlarıyla insanların dini tutumlarını ölçmek için geliştirilmiştir. Her bir boyut, ikişer maddeden oluşup ölçek, toplamda 8 maddedir.

Dini tutum ölçeğinin cronbach's alpha kat sayısı, .60 'tır. Likert tipi olarak tasarlanan ölçek, “1) hiç katılmıyorum, 2) az katılıyorum, 3) yarı yarıya katılıyorum 4) çoğuna katılıyorum, 5) tamamına katılıyorum” şeklinde 5 seçenektir.⁴² Cronbach's alpha iç tutarlılık güvenilirlik katsayısı ölçeğin bütünü için $\alpha = .90$; duygu alt boyutu için $\alpha = .87$, ilişki alt boyutu için $\alpha = .85$, biliş alt boyutu için $\alpha = .75$, davranış alt boyutu için $\alpha = .86$ olarak hesaplanmıştır. Genel olarak *davranış* boyutunda birey, dini sorumluluklarını yerine getirmektedir. *Duygu* boyutunda kişinin dini faaliyetler ve semboller vesilesiyle duygulanması ve bunlardan hoşlanması söz konusudur. *Biliş* boyutunda ise din zararlıdır ve gereksizdir düşüncesi hakimdir. *İlişki* boyutu ise, yaratıcıyla yakın ilişkidir ve zor zamanlarda da bu durum ayrı bir öneme sahiptir. Zira o, en çetin durumlarda kişinin yanındadır.⁴³

³⁸ Fatih Çınar, “Ceza İnfaz Kurumlarında Din Eğitimi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/ 29 (2016/1), 131 - 149; Şuayip Özdemir, “Ceza Evlerinde Din Eğitiminin Temel Problemlerine Genel Bir Bakış”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 163 - 175.

³⁹ Cuma Karan, “Cezaevlerindeki Din Hizmetleri ve Mahkûmlarla İletişim Dili (Nevşehir E Tipi Kapalı Cezaevi Örneği)”, *Diyanet İlmî Dergi* 49/1 (2013), 107 - 112.

⁴⁰ Zahir Kızmaz, “Din ve Suç: Cezaevinde Hükümlü Bulunan Bazı Suçluların Dindarlık Durumları”, *SBArD* 16 (2010), 27 - 58.

⁴¹ İsa özel, “Mahkûmların Dindarlık ve Sürekli Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Samsun Örneği”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 16 (2012), 163 - 192.

⁴² Üzeyir Ok, “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”, *Uluslar Arası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528 - 549.

⁴³ Ok, “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”, 541.

Affetme eğilimi ölçeği: İnsanların affetme eğilimlerini tespit etmek amacıyla Ayten tarafından geliştirilmiştir. Ölçekte insanların kendilerini üzen ve inciten olaylar karşısındaki affetme ve affetmeme durumlarını içeren 20 madde bulunmaktadır. Ölçek, likert tipi olup 1)"bana çok uygun, 2)bana uygun, 3)kararsızım, 4)bana uygun değil ve 5) bana hiç uygun değil, şeklinde beş seçenekten oluşmaktadır. Yapılan faktör analizinde, iki soru dağınık ve düşük yük değerlerinden dolayı analiz dışı bırakılmış; analiz sonucunda toplam varyansın %50.2'sini açıklayan üç alt boyut ortaya çıkmıştır. Bu boyutlardan ilki, *öç almadır*. Öç alma, kişinin yaptığına misliyle cevap verme, onun incinmesini ve acı çekmesini, hak ettiği muameleyi görmesini istemeyi ve ona beddua etme içermektedir. 5 maddeden oluşmaktadır. *İyimselik ise*, kendisine karşı hata ya da suç işleyen kimsenin iyi yönlerini düşünme, onu anlamaya çalışma, onun hatasını düzeltebileceğine inanma, problemin kaynağını araştırma, konuyu unutmaya çalışma ve onun için Allah'tan af dilemeyi ifade etmektedir. 6 maddedir. *Uzaklaşma/kaçma boyutu ise*, hata yapan kişiyle arasına mesafe koyma, alakayı kesme, ona güvenmeme, hakkını helal etmeme, beddua etme, onu görmek istememe ve o kişiye kendisinden hoşlanmadığını ikrar etme şeklindeki eğilimi ifade etmektedir. 7 maddedir. Ölçeğin genel alfası $\alpha = .87$; uzaklaşma/kaçma boyutu $\alpha = .83$; iyimselik boyutu $\alpha = .74$; nefret/öç alma boyutu $\alpha = .71$ şeklindedir.⁴⁴

Son olarak araştırmamızda sosyo-demografik değişkenler çerçevesinde yaş, eğitim düzeyi, medeni durum, ikamet durumu, hapse giriş nedeni ve orada ne kadar süre kalınacağı ve önceden hapse girilip girilmediği de sorgulanmıştır. Bu değişkenler şu şekilde dizayn edilmiştir:

Yaş: Katılımcıların yaşı, "Kaç yaşındasınız" şeklinde 3 seçenekli tek soruyla ölçülmüştür. Seçenekler sırayla şu şekildedir: 1) 19-35; 2) 36-55; 3) 55 -62.

Hapishaneye Giriş Nedeni: Katılımcıların hapishane giriş nedeni, "Şu an hangi nedenden dolayı burada bulunuyorsunuz?" şeklinde 5 seçenekli tek soruyla ölçülmüştür. Seçenekler sırasıyla şu şekildedir: 1) Uyuşturucu, 2) Hırsızlık, 3) Cinayet, 4) Yaralama, 5) Diğer.

Hapishanede Kalma Süresi: Katılımcıların hapishanede ne kadar kalacağı, "Hapishanede ne kadar süre kalacaksınız?" şeklinde 4 seçenekli tek soruyla ölçülmüştür. Seçenekler sırasıyla şu şekildedir: 1) 1 yıldan az; 2) 1-4 yıl arası; 3) 5-10 yıl arası; 4) Diğer.

Tekrarlı Suç İşleme: Katılımcıların hapishaneye daha önce girip girmediği, "Hapishanede ne kadar süre kalacaksınız" şeklinde 2 seçenekli tek soruyla ölçülmüştür. Seçenekler sırasıyla şu şekildedir: 1) Evet; 2) Hayır.

Eğitim Düzeyi: Katılımcıların eğitim düzeyi "Eğitim düzeyiniz?" şeklinde 6 seçenekli tek soruyla ölçülmüştür. Seçenekler sırasıyla şu şekildedir: 1) Okuryazar; 2) İlkokul; 3) Ortaokul; 4) Lise; 5) Üniversite; 6) Diğer.

Medeni Durum: Katılımcıların medeni durumu, "Medeni durumunuz?" şeklindeki 5 seçenekli tek soruyla ölçülmüştür. Seçenekler, sırasıyla şu şekildedir: 1) Bekar; 2) Evli; 3) Dul; 4) Boşanmış; 5) Diğer.

İkamet Yeri: Katılımcıların ikamet yeri, "Hayatınızın çoğunu nerede geçirdiniz?" şeklindeki 5 seçenekli tek soruyla ölçülmüştür. 1) İl; 2) İlçe; 3) Köy; 4) Kasaba; 5) Diğer.

⁴⁴ Ayten, "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir araştırma", 118 - 119.

2. ARAŞTIRMANIN ÖRNEKLEMİ VE UYGULAMA PROSEDÜRÜ

Araştırmamızın örneklemini, amaçsal/amaçlı örneklem yöntemiyle seçilen ve Sivas Açık Ceza İnfaz Kurumunda hükümlü bulunan 117 kadın oluşturmaktadır. Çalışmamızla ilgili olarak gerek Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Sosyal ve Beşeri Bilimler Kurulundan gerekse Adalet Bakanlığından gerekli izinler alınmıştır. Akabinde Sivas açık ceza infaz kurumu yetkilileriyle irtibata geçilmiştir. Onların uygun gördükleri bir zaman diliminde hükümlülerle bir araya gelinmiştir. Anket uygulamalarında gönüllülük esası dikkate alınmıştır ve 200 anket formu bastırılmıştır. Ancak 200 katılımcıdan sadece 117 tanesi araştırmaya katılmıştır. Birebir uygulanan anket verileri, SPSS istatistik paket programı 25.0 ile analiz edilmiştir. Çalışmada korelasyon testi ve frekans analizi kullanılmıştır. Sivas açık ceza infaz kurumunda kalıp, araştırmaya katılan kadın hükümlülerin sosyo-demografik olarak özellikleri ise şu şekildedir: Yaş olarak katılımcıların %81'i 19 - 35 yaş aralığındadır (n=117). Katılımcıların %65'i, yaşamının büyük bir kısmını illerde geçirmiştir. Onların %17'si ilçede; %11'i köyde, %1'i kasabada; %3'ü muhtelif yerlerde hayatını geçirmiştir (n=112). Medeni durum olarak katılımcıların %43'ü evli, %29'u bekar; %15'i dul; %8'i boşanmış; %2'si eşinden ayrı yaşamaktadır (n=112). Eğitim düzeyi değişkeni açısından onların %7'si okuryazar, %24'ü ilkokul; %15'i ortaokul, %21'i lise; %10'u üniversite mezundur; %20'si ise ilkokul terktir (n= 111). Katılımcıların %72'si, ilk kez açık ceza infaz kurumuna girmiş, %27'si ise daha öncesinde hapse girmiştir (n=110). Hapiste kalma süresi açısından katılımcıların %47'si 1 ile 4 yıl arasında; %35'i 1 yıldan az; %11'i 5-10 yıl arasında hapiste kalacaktır. %6'sı ise 15-20 yıl arasında hapiste kalacaktır (n=99). Hapishanede kalış nedeni açısından katılımcıların %33'ü hırsızlık; %17'si uyuşturucu; %16'sı cinayet; %5'i yaralama; %26'sı muhtelif suçlardan dolayı nedeniyle açık ceza infaz kurumundadır (n=104).

3. BULGULAR

Tablo 1: Dini Tutum ve Affetme Ölçeklerine Dair Betimsel İstatistik

Boyutlar	(α)	n	X \pm ss	Min-max
Bilişsel (2)	.75	110	1.32 \pm 0.80	1-5
Duygu(2)	.87	110	4.43 \pm 0.91	1-5
Davranış(2)	.86	112	4.18 \pm 1.02	1-5
İlişki(2)	.85	110	4.63 \pm 0.89	1-5
Dini Tutum Toplam Puanı(8)	.90	112	3.59 \pm 0.74	1-5
Uzaklaşma Kaçma (7)	.83	108	2.47 \pm 0.97	1-4.71
İyimserlik(6)	.74	107	3.19 \pm 1.03	1-5
Öç Alma (5)	.71	108	3.35 \pm 1.22	1-5
Affetme Toplam Puanı (18)	.87	110	2.89 \pm 0.90	1-4.5

Tablo 1'de görüldüğü üzere dindarlık eğilimi açısından bakıldığında örneklem, duygu (ort. 4.43), davranış (ort. 4.18) ve ilişki (ort. 4.63) boyutları açısından yüksek ortalamaya sahiptir. Bunu da sırasıyla "dini tutum toplam puanı" (ort. 3.59); "bilis" (ort. 1.32) alt boyutları takip etmektedir. Derecelendirmesi 1 ile 5 arasında değişen bir parametre dikkate alındığında, dini tutum toplam puanının, duygu, davranış ve ilişki boyutlarının yüksek, bilis boyutunun ise düşük

ortalamaya sahip olduğu gör÷lmektedir. Buna göre katılımcılar, dinlerin gereklerine itina göstermektedir, dini faaliyetleri yürütmekten hoşnut olmaktadır. Tanrıyla yakın irtibat halindedir. Dinin gereksiz olduğu düşüncesine sahip değildir. Bu verileri destekleyen başka bir çalışma da mevcuttur.⁴⁵

Affetme eğilimi açısından katılımcılar, “öç alma” boyutunda en yüksek ortalamaya (ort. 3.35) sahip olmuşlardır. Sonra da sırasıyla “iyimserlik” (ort.3.19), “uzaklaşma/kaçma”, (ort. 2.47) alt boyutları gelmektedir. Affetme toplam puanı ise 2. 89 ortalamaya sahiptir. Derecelendirmesi 1 ile 5 arasında değişen bir parametre dikkate alındığında, öç alma eğiliminin yüksek, uzaklaşma eğilimi ise en düşük ortalamaya sahip olduğu gör÷lmektedir. Bu verilere göre kadın hükümlülerin suçluya yaptığının misliyle karşılık verme, ona beddua etme, onun hak ettiği muameleyi görmesini dileme, incinmesini ve acı çekmesini isteme gibi eğilimleri yüksektir. Katılımcıların kendilerini inciten kişiden kaçma, ona güvenmeme, mesafeli davranma, onunla ilişkilerini gözden geçirme ve ondan hoşnut olmama eğilimi ise, diğerine göre düşüktür.

⁴⁵ Ayten - Tura, “Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?”, 42.

Tablo 2: Dini Tutum İle Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

Katılımcıların Özellikleri (n)		Bilissel	p	Duygu	p	Davranış	p	İlişki	p	Dini Tutum Toplam Puanı	p
		X±s.s		X±s.s		X±s.s		X±s.s		X±s.s	
Neden	Uyuşturucu (18)	1,36±1,03	0,01*	4,11±0,99	0,27	3,64±0,9	0,04*	4,31±1,23	0,28	3,35±0,5	0,07
	Hırsızlık (35)	1,35±0,74		4,71±0,65		4,56±0,76		4,78±0,68		3,85±0,48	
	Cinayet (17)	0,96±0,13		4,53±0,81		4,33±1,01		4,93±0,27		3,59±0,74	
	Yaralama (6)	1,10±0,22		4,3±1,1		3,67±1,44		4,5±0,87		2,98±1,4	
	Diğer(28)	1,16±0,43		4,29±1,08		4,20±0,98		4,66±0,86		3,58±0,66	
Süre	1 Yıldan Az (35)	1,24±0,59	0,47	4,44±0,89	0,68	4,09±0,93	0,23	4,71±0,61	0,11	3,54±0,74	0,14
	1 ve 4 Yıl Arası (47)	1,31±0,8		4,41±0,91		4,17±0,92		4,68±0,82		3,61±0,61	
	5 ve 10 Yıl Arası (11)	1,32±0,84		4,1±1,31		3,77±1,56		3,95±1,71		3,19±1,22	
	Diğer (6)	1,00±0,00		4,42±0,8		4,33±1,21		4,58±1,02		3,58±0,49	
Tekrarlı Suç işleme	Evet(30)	1,35±0,68	0,41	4,26±1,15	0,23	3,96±1,22	0,09	4,56±0,99	0,40	3,44±0,98	0,08
	Hayır(80)	1,22±0,7		4,5±0,8		4,32±0,82		4,71±0,75		3,69±0,43	
Eğitim	Okuryazar(8)	1,25±0,71	0,46	5,00±0,00	0,02	4,5±0,93	0,15	5,00±0,00	0,21	3,94±0,32	0,08
	İlkokul(27)	1,42±1,00		4,65±0,48		4,42±0,92		4,74±0,88		3,76±0,76	
	Ortaokul(17)	1,16±0,51		4,34±1,03		3,91±1,03		4,53±0,88		3,34±0,89	
	Lise(24)	1,19±0,57		4,31±0,89		4,15±1,03		4,65±0,68		3,57±0,49	
	Üniversitesi(12)	1,17±0,33		3,88±1,09		3,88±0,88		4,63±0,64		3,39±0,49	
	Diğerleri(23)	1,45±0,85		4,74±0,7		4,43±0,93		4,64±1,06		3,82±0,63	
Medeni Durum	Bekar(33)	1,28±0,81	0,96	4,15±1,04	0,11	3,98±0,98	0,06	4,68±0,64	0,16	3,44±0,81	0,13
	Evli(49)	1,38±0,89		4,68±0,65		4,4±0,91		4,74±0,79		3,74±0,69	
	Dul(17)	1,29±0,69		4,26±1		3,76±1,21		4,26±1,35		3,4±0,82	
	Boşanmış(10)	1,35±0,88		4,45±0,96		4,65±0,67		4,9±0,32		3,84±0,37	
	Diğeri(3)	1,00±0,00		5,00±0,00		4,75±0,35		5,00±0,00		3,94±0,09	
İkamet	İl(73)	1,35±0,81	0,73	4,34±0,99	0,60	4,24±1	0,72	4,7±0,78	0,12	3,6±0,74	0,92
	İlçe(20)	1,47±1,06		4,53±0,90		4,03±1,2		4,11±1,36		3,47±0,98	
	Köy(13)	1,17±0,58		4,75±0,5		4,42±0,87		4,75±0,62		3,77±0,51	
	Kasaba(2)	1,00±0,00		4,00±1,41		3,5±2,12		5,00±0,00		3,38±0,88	
	Diğer(4)	1,00±0,00		4,33±0,58		3,83±0,76		5,00±0,00		3,54±0,31	

Tablo 2'de görüldüğü üzere hapse girme nedenlerine göre bilişsel boyut, anlamlı şekilde farklılaşmıştır ($p=0,01, p<0,05$). Farkın nedenine göre cinayet nedeni ile hapse giren katılımcıların bilişsel boyutlarından aldıkları puanların, diğer tüm katılımcılara göre daha düşük düzeyde

olduğu görülmüştür. Yine hapse girme nedenlerine göre davranış boyutu puanları da anlamlı bir şekilde farklılaşmıştır ($p=0,04, p<0,05$). Farkın nedenine göre cinayet ve uyuşturucu suçundan hapse giren katılımcıların davranış boyutundan aldıkları puanlar, diğer tüm katılımcılara göre daha düşük düzeydedir. Buna karşın hapiste kalma süresi, eğitim, medeni durum, tekrarlı suç işleme ve ikamet yerine göre dini tutum ve alt boyutlarının anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı görülmüştür ($p>0,05$).

Tablo 3: Affetme Eğilimi ve Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

		Eğitim	Medeni	İkamet	Tekrarlı suçta karışma	Süre	Neden	Yaş
Affetme Toplam Puanı	r	.154	.038	-.129	.161	-215*	.034	.169
	p	.097	.682	.167	.083	.020	.719	.069
Öç alma	r	.142	.091	-.094	.134	-184*	.031	.196*
	p	.127	.328	.316	.149	.047	.743	.035
İyimserlik	r	.034	-.067	-.116	.114	-.146	.017	.033
	p	.719	.473	.215	.220	.115	.854	.729
Uzaklaşma/ Kaçma	r	.221*	.078	-.119	.164	-220*	.039	.211*
	p	.017	.401	.202	.078	.017	.681	.023

Tablo 3'te görüldüğü üzere $r=.221$ değeri, uzaklaşma boyutuyla eğitim değişkeni arasında $p<.05$ düzeyinde pozitif yönde zayıf ama anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir. $r=-.215, -.184, -.220$ değerleri, açık ceza infaz kurumunda kalış süresi ile iyimserlik boyutu dışında affetme eğiliminin tüm boyutları arasında $p<.05$ düzeyinde negatif yönde zayıf ama anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Yaş değişkeni ile öç alma ve uzaklaşma eğilimi arasında $r=.196; .211$ değerleriyle pozitif yönde zayıf ama anlamlı yönde bir ilişki söz konusudur.

Tablo 4: Dini Tutum ve Affetme Eğilimi Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular

		Uzaklaşma Kaçma	İyimserlik	Öç alma	Affetme Toplam Puanı
Bilişsel	r	-0,04	0,03	-0,09	-0,01
	p	0,69	0,76	0,38	0,91
Duygu	r	0,06	0,11	0,07	0,09
	p	0,56	0,27	0,45	0,34
Davranış	r	0,02	0,07	0,13	0,07
	p	0,84	0,45	0,20	0,47
İlişki	r	0,07	-0,11	0,11	0,01
	p	0,49	0,29	0,24	0,95
Dini Tutum Toplam Puanı	r	0,09	0,09	0,09	0,12
	p	0,36	0,36	0,36	0,22

Tablo 4'te görüldüğü üzere dini tutum ölçeği ile affetme eğilimi ölçeği arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır ($p>0,05$).

DEĞERLENDİRME

İnsanların kendilerini inciten, üzen ya da kendilerine zarar verenleri affetmesi, çok kolay gerçekleşen bir durum değildir. Hele de bu durum, belirli bir süre belli bir mekanda kalmak zorunda olan ve sevdiklerinden, sevdiği şeylerden uzak olan insanlar için daha da zorlaşabilmektedir. Bu anlamda hapishaneler, öne çıkabilmektedir. Diğer taraftan insanların hayatlarına yön veren, düzenleyen ve örgütleyen sistemler vardır. Dinler, çoğunlukla bunların başında gelmektedir. Genelde tüm dinler de affetme başta olmak üzere birçok ahlaki ilkeleri önemsemekte ve muhataplarına tavsiye etmektedir. Dolayısıyla dinler, inananları ve onların hangi değerleri benimsemesi gerektiği konusunda belirleyici bir noktadadır. İşte bu çalışma Sivas açık ceza infaz kurumlarında bulunan hükümlü kadınların dini tutumları ile affetme eğilimleri arasındaki ilişkiyi, sosyo-demografik değişkenler açısından görme adına yürütülmüştür. Araştırmamızda elde edilen veriler, bu bölümde değerlendirilmiştir.

Genel olarak katılımcılar, öz alma eğilimlidir. Uzaklaşma boyutu ise, onlarda düşük çıkmıştır. Buna göre katılımcıların, kendisini inciten ve üzenlere yaptığının misliyle karşılık verme, ona beddua etme, onun hak ettiği muameleyi görmesini dileme, incinmesini ve acı çekmesini isteme gibi eğilimleri yüksektir. Örneklemde suçlu insanlarla alakayı kesme, onlara beddua etme ve haklarını helal etmeme anlamındaki uzaklaşma durumu ise düşük düzeydedir. Bu da hükümlü kadınların bağışlayıcı olmadıkları şeklinde değerlendirilebilir. Araştırmamızın aksine suça eğilimli ergenlerle ilgili yapılan bir çalışmada ise, "iyimserlik" daha yüksek çıkmıştır. Öz alma ise düşük çıkmıştır. Cezaevinde yakın arkadaşları olanlar ise, daha çok kaçınma eğilimi göstermişlerdir.⁴⁶ Diğer taraftan başka araştırmalarda da "iyimserlik" boyutu daha yüksek çıkmıştır, uzaklaşma ve kaçma eğilimi daha düşük çıkmıştır.⁴⁷ Bu bağlamda verilerimiz büyük oranda desteklenmemektedir. Bu durum, muhtemelen örneklem farklılığıyla ilgilidir. Hapishanede bulunanların öz alma eğilimlerinin yüksek çıkması, bulunulan koşullar ve yaşanan tecrübelerle ilgili olabilir. Kadınların affedici olup olmadıklarıyla ilgili literatürde farklı veriler mevcuttur.⁴⁸ Bu sonuçların genel geçerliği konusunda yeni araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Dindarlık açısından bakıldığında örneklem dinî tutum toplam puanı, duygu, davranış ve ilişki boyutları yüksek düzeydedir. Ancak dindarlığın "bilgi" boyutu ise düşüktür. Buna göre katılımcılar, dinlerin gereklerine itina göstermektedir, dinî faaliyetleri yürütmekten hoşnut olmaktadır. Tanrıyla yakın irtibat halindedir. Ancak dinin gereksiz olduğu düşüncesine sahip

⁴⁶ Mualla Yıldız, "Suça Sürüklenen Ergenlerde Affetme Üzerine Bir İnceleme", *Toplum Bilimleri Dergisi* 11/22 (20147), 45 - 47.

⁴⁷ Ayten - Tura, "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?", 42.

⁴⁸ Çetinkaya - Şener, "Çalışma Yaşamında Affetme Eğilimi ve Duygusal Emek İlişkisi", 115; Uysal, "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık", 48 - 56. Gülcan Şantaş vd., "Sağlık Çalışanlarında Örgütsel Affetme ve Örgütsel Dedikodunun İntikam Niyeti Üzerindeki Etkisi", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 36 (2019), 140 - 142; Ayten - Ferhan, "Forgiveness, Religiousness, And Life Satisfaction: An Empirical Study On Turkish And Jordanian University Student", 82; Filiz Arslan - Tuncay Ayas, "Din ve Psikoloji Eğitimi Alan Öğrencilerin Psikolojik Sağlık ve Affedicilik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 38 (2020/2), 11.

değildir. Bu verileri desteleyen başka çalışmalar da mevcuttur.⁴⁹ Belirli ortamlarda uzun süre kalınması, hele de söz konusu ortamların dış dünyaya kısmi de olsa kapalı olması, insanları dini değerlere bağlanma ihtiyacına yönlendirebilir. Sonuçta din, ümit ve umut kapısı olarak görülebilir.⁵⁰

Sosyo-demografik değişkenlerle dini tutum arasındaki ilişkiyle ilgili olarak ise anlamlı farklılık, sadece hapse girme nedeni ile bilişsel ve davranış boyutları arasında gözlenmiştir. Bilhassa bilişsel boyut açısından cinayet işleyenlerde ortalamalar diğerlerine göre daha düşüktür. Diğer taraftan cinayet işleyenlerin ve uyuşturucu kullananların davranış boyutu açısından en düşük ortalamaya sahip olduğu görülmüştür (p <.01). Genel olarak literatüre bakıldığında cinayet suçundan hapse girenlerin yarıya yakını, kendilerini daha dindar olarak görmektedir. Yine 20 yaşın altındakiler, dini eğilim açısından diğerlerine göre daha yüksek puanlara sahiptir. Kırsal kesimde yaşayanlar, kenttekilere göre daha dindardır. Eğitim değişkeni açısından lise ve dengi okullardakiler, diğerlerine de göre daha dindardır.⁵¹ Başka bir çalışmaya göre ise bilhassa inanç ve etki boyutları açısından kadınlar yüksek çıkarken bilgi ve ibadet boyutları açısından erkekler daha yüksek puan almıştır.⁵² Açık Ceza infaz kurumunda kalış süresi ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı bir ilişki bulmayan çalışmalar da mevcuttur.⁵³ Hapse girecek suç işleyip bunun bedelini özgürlüğün kısıtlanmasıyla ödemek, insanları illa ki bir sorgulamaya sürükleyecektir. Hayatın anlamını yeniden sorgulatacaktır. Genelde bu sorgulama süreci, dini değerleri fark etme ya da yeniden keşfetmeyle sonuçlanabilmektedir. Bu da, dini değerlere tutunmaya yöneltecektir.⁵⁴

Affetme eğilimi ile sosyo-demografik değişkenlerle ilgili olarak ise şu sonuçlara ulaşılmıştır: Uzaklaşma boyutuyla eğitim değişkeni arasında (r=.221) p <.05 düzeyinde pozitif yönde zayıf ama anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Açık ceza infaz kurumunda kalış süresi ile iyimserlik boyutu dışında affetme eğiliminin tüm boyutları arasında (r=-.215, . -184, . -220) p <.05 düzeyinde negatif yönde zayıf ama anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Yaş değişkeni ile ölç alma ve uzaklaşma eğilimi arasında (r=.196; .211) p <.05 düzeyinde pozitif yönde zayıf ama anlamlı yönde bir ilişki söz konusudur. Buna göre eğitim düzeyi yükseldikçe suçludan uzaklaşma ve ona hakkını helal etmeme anlamındaki uzaklaşma boyutu puanları da artmaktadır. Belki de mahkûmlar, eğitim düzeyinin yükselmesine paralel olarak kendilerine karşı işlenen suçun mahiyetine daha objektif bakabilmektedir. En azından suçlu kişiyi kendilerinden uzaklaştırma gereği hissetmektedir. Bu da, kısmi bir affetme olarak değerlendirilebilir. Ki bir araştırmada

⁴⁹ Ayten - Tura, "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?", 42; İbrahim Karanfil, *12 - 18 Yaş Gurubu Tutuklu Çocuklarda Dini Algıların Davranışlara Yansıması* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 82.

⁵⁰ Bu konuda bk. Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı* (İstanbul: Okyanus Us Yayınları. 2013), 44.

⁵¹ Uysal, "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık, 43 - 48; Fatma Baynal, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015/1), 213; Ercan Çelik, *Suçta Sürüklenen Çocukların Yeniden Toplumsallaşmasında Dinin Rolü (İzmir Çocuk ve Gençlik Kapalı Ceza İnfaz Kurumu ve Kadın Kapalı Ceza İnfaz Kurumu Örneği* (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 144.

⁵² Ayten - Tura, "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?", 44.

⁵³ Özel, "Mahkûmların Dindarlık ve Sürekli Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Samsun Örneği", 179.

⁵⁴ Karanfil, *12 - 18 Yaş Gurubu Tutuklu Çocuklarda Dini Algıların Davranışlara Yansıması*, 84.

yüksek tahsilli olanlar, genel affetme eğilimi açısından daha yüksek puan almıştır.⁵⁵ Başka bir çalışmada eğitim düzeyi yükseldikçe intikam duygularının azaldığı tespit edilmiştir.⁵⁶ Bu tür farklı sonuçlar da, eğitim düzeyi ve affetme ya da intikam alma duyguları arasında yeni çalışmalar yapılmasını gerekli hale getirmiştir. Yaş ilerledikçe katılımcıların öz alma, suçlu olan kişiyle irtibatı kesme şeklindeki uzaklaşma eğilimleri de artmaktadır. Ancak literatürde yaş, medeni durum ve ikamet ile affetme arasında ilişki bulamayan çalışmalar da mevcuttur.⁵⁷ Ancak bir çalışmada affetme ile yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.⁵⁸ Örneğin 21-40 yaş aralığındakiler, diğerlerine göre daha fazla affetme eğilimi gösterebilmektedir.⁵⁹ Yine yaşla intikam eğilimi arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Özellikle 32-37 yaş arasında olan çalışanların intikam alma niyetleri, yaşı 46 ve üstü olan çalışanlara oranla daha fazladır.⁶⁰ Literatür içindeki farklı ve zıt veriler, yaşın affetme ya da intikam eğilimleri üzerindeki etkisiyle ilgili daha net bilgiler alabilmek adına yeni çalışmaları ihtiyaç haline getirmektedir.

Çalışmamızdaki verilerle uyumlu olarak açık ceza infaz kurumunda kalış süresi ile affetme arasındaki ilişkiyi anlama adına yapılan bir çalışmada, çalışma süresiyle başkalarını affetme arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.⁶¹ Ancak cezaevinde birkaç kez kalanların affetme eğiliminin az olduğu görülmüştür.⁶² Cezaevine bir kez girip ve uzun yıllar kalan insanların ise durumlarını düşünmeye hayli vakti olacaktır. Öyle ki yılların heba olması, kişiyi hapse girmeyi gerektirecek fiilin mahiyetini de sorgulatabilmektedir. Bu durum, büyük oranda öz alma ve uzaklaşma eğilimlerini azaltabilir. Ancak hapse girmek bir alışkanlık haline almışsa yukarıdaki çalışmada da olduğu gibi insanların affetme eğilimleri azalabilir.

Dini tutum ile affetme eğilimi arasında ise anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Buna karşın konuyla ilgili literatür incelendiğinde dindarlık ile affetme eğilimi, iyimserlik arasında pozitif, öz alma ve kaçma boyut arasında negatif ilişki tespit edilmiştir.⁶³ Konuyla ilgili bir çalışmada dini bilgi ve pratik arttıkça genel affetme eğilimi, ötekini affetme ve olay ve durumları affetme oranını artırmaktadır. Yine faydacı ve savunmacı dini yaklaşımlar, olay ve durumları affetme oranını düşürmektedir.⁶⁴ Başka bir çalışmada iç yönelimli dindarlık ile affetme esnekliği

⁵⁵ Uysal, "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık", 43 - 48.

⁵⁶ Şantaş vd., "Sağlık Çalışanlarında Örgütsel Affetme ve Örgütsel Dedikodunun İntikam Niyeti Üzerindeki Etkisi", 140 - 142.

⁵⁷ Ayten, "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 123; Emine Şener, "Affetme Niyeti Eleştirel Düşünme Eğilimine Duyarlı Mıdır?", *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 10/3 (2019), 527.

⁵⁸ Ayten - Tura, "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?", 46

⁵⁹ Uysal, "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık", 43 - 48.

⁶⁰ Ö. Devrim Yılmaz, "Algılanan Mağduriyetin Affetme Eğilimi ve İntikam Niyeti Üzerindeki Etkisi: Konaklama İşletmeleri Çalışanlarına Yönelik Bir Araştırma", 100 - 101.

⁶¹ Şantaş vd., "Sağlık Çalışanlarında Örgütsel Affetme ve Örgütsel Dedikodunun İntikam Niyeti Üzerindeki Etkisi", 140 - 142.

⁶² Yıldız, "Suça Sürüklenen Ergenlerde Affetme Üzerine Bir İnceleme", 47.

⁶³ Ayten, "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", 124; Bu konuda bk. Merve Atçeken, *Dindarlık, Evlilik Doyumu ve Kişilik Özelliklerinin Bağışlama İle İlişkisi* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 45.

⁶⁴ Uysal, "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık", 49 - 50; Ayten - Ferhan, "Forgiveness, Religiousness, And Life Satisfaction: An Empirical Study On Turkish And Jordanian University Student", 83.

arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Kadınlar, manevi zeka, affetme eğilimi ve iç yönelimli dindarlık konusunda daha yüksek ortalamaya sahiptir.⁶⁵

Genel olarak çalışmamızda dindarlık ile affetme eğilimi arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Ancak örneklem ve kullanılan ölçeklerde farklılıklar gibi çeşitli gerekçelerle literatürde farklı sonuçlar mevcuttur. Peki genelde insanların özelde de hükümlülerin ruhsal anlamda iyiliklerine ve sağlıklarına katkı sağlayabilecek olan affetmenin davranış haline getirilmesi için neler yapılabilir? Sonuçta insanlar, kin, nefret, düşmanlık duygularıyla hem kendilerine hem de etrafa zarar verebilmektedir. Bu da, toplumun istikrarını zedeleyebilir. Dolayısıyla affetmek, kendimizle ve etrafımızla barışmak için büyük önem taşımaktadır. Bunun için de öncelikle insanlara öfkelerini kontrol etme becerilerini kazandırmak gerekmektedir. Zira duygularını yönetemeyen, olumsuz beden tepkilerini kontrol edemeyen bireylerde affetme eğilimi düşük çıkmıştır.⁶⁶ İnsanların elbette beden ve duygu kontrolünü kazanmaları hemen mümkün değildir. Bu konuda psikoterapi alanlarında affetmenin de bir teknik olarak kullanılması yaygınlaştırılmalı, danışanlara bağışlama eğilimi bir alışkanlık olarak kazandırılmalıdır.⁶⁷ Yine eğitim kurumlarında, seminerlerde ve yer yer de sosyal platformlarda affetme olgusunun önemi vurgulanmalıdır. Yine dini bir yönü bulunan affetmeyle ilgili olarak dini literatürden de yararlanılmalıdır. Böylelikle affetme olgusunun insanlar arasında bir hayat felsefesi olarak yerleşmesi gerçekleştirilebilir. Diğer taraftan affetmeyle ilgili farklı platformlarda yeni çalışmalar yapılmalıdır. Böylelikle dini ve ahlaki bir tutum olarak affetmenin toplumdaki yansımaları daha iyi anlaşılabilir. Ve neler yapılabileceğine dair daha somut adımlar atılabilir.

Kaynakça

- ACİKA, Açık Ceza İnfaz Kurumlarına Ayrılma. *Resmî Gazete* 28399 (2 Eylül 2012). Erişim: 6 Eylül 2020.
- Akhtar, Salman. "Forgiveness: Origins, Dynamics, Psychopathology, And Technical Relevance". *The Psychoanalytic Quarterly* 7 1/2 (2002), 175 - 212.
- Altan, Turnel Topbaşoğlu - Çivitci, Asım. "Öfke ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkide Affetmenin Düzenleyici Rolü". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/18 (2017), 308 - 327.
- Altıntaş, Muhammed Esat. "Ceza İnfaz Kurumlarında Gerçekleştirilen Manevî Rehberlik ve Din Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi* 55/1 (Mart 2019), 81 - 119.
- Anderson, Judith. "Affedicilik İlişkisel Bir Süreç: Araştırma ve Yansımalar¹". çev. Hüseyin İbrahim Yeğin. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/30 (2013), 211 - 234.
- Aronson, Elliot vd.. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012.

⁶⁵ Karakaş, "Manevi Zekânın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi", 58 - 60.

⁶⁶ Kozan vd., "Affedicilik ve Duyguları Yönetme Becerisi Arasındaki Çoklu İlişkinin İncelenmesi", 200.

⁶⁷ Bengü Ergüner Tekinalp - Şerife Terzi, "Terapötik Bir Araç Olarak Bağışlama: İyileştirici Etken Olarak Bağışlama Olgusunun Psikolojik Danışma Sürecinde Kullanımı". *Eğitim ve Bilim* 37 (166), 21; Robert Enright vd., "Forgiveness Education With Children In Areas Of Violence And Poverty", *Forgiveness: A Sampling Of Research Results*, ed. Florence Denmark vd., (Washington, Dc: Office Of International Affairs, 2008), 11 - 13.

- Ascioglu, Aslı Onal - Yalçın, İlhan. "Forgiveness Of Others And Self-Forgiveness: The Predictive Role Of Cognitive Distortions, Empathy, And Rumination". *Eurasian Journal Of Educational Research* 17/68 (2017/1), 97 - 120.
- Asıcı, Esra - Uygur, Sebahat Sevgi. "Duygusal Öz- Yeterlik ve Affetmenin Algılanan Stres Düzeyini Yordayıcı Rolü". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1353 - 1375.
- Asıcı, Esra. "The Role Of Forgiveness Flexibility In Predicting Of Adolescents' Well-Being". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/3 (2019), 17 - 31.
- Aşcıoğlu, Aslı Onal - Yalçın, İlhan. "Forgiveness Of Others And Self-Forgiveness: The Predictive Role Of Cognitive Distortions, Empathy And Rumination". *Eurasian Journal Of Educational Research* 17/68 (2017), 99 - 122.
- Atçeken, Merve. *Dindarlık, Evlilik Doyumu ve Kişilik Özelliklerinin Bağışlama İle İlişkisi*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Aydın, Cüneyd. "Dindarlık İle Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019/2), 241 - 269.
- Ayten, Ali - Tura, Hatice. "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?". *İslâmî İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 27 - 54.
- Ayten, Ali- Ferhan, Hamza. " Forgiveness, Religiousness, And Life Satisfaction: An Empirical Study On Turkish And Jordanian University Student". *Spiritual Psychology And Counseling* 1/1 (2015), 79 - 84.
- Ayten, Ali. "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009), 111 - 128.
- Baumeister, Roy F. vd., "Victim Role, Grudge Theory And Two Dimensions Of Forgiveness". *Dimension Of Forgiveness*. ed. Everett L. Worthington. 79-104. London: Temleton Foundation Press, 1998.
- Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015/1), 206 - 231.
- Bugay, Aslı - Demir, Ayhan. "Affetme Arttırılabilir Mi?: Affetmeyi Geliştirme Grubu". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/37 (2012), 96 - 106.
- Bugay, Aslı - Demir, Ayhan. "Hataya İlişkin Özelliklerin Başkalarını Affetmeyi Yordaması". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/35 (2011), 8 - 17.
- Cengil, Muammer - Çimen, Emel. "Ceza İnfaz Kurumlarında Verilecek Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi* 12/68 (2019), 1318 - 1324.
- Çelik, Ercan. *Suçta Süürüklenen Çocukların Yeniden Toplumsallaşmasında Dinin Rolü (İzmir Çocuk ve Gençlik Kapalı Ceza İnfaz Kurumu ve Kadın Kapalı Ceza İnfaz Kurumu Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çetinkaya, Fatih Ferhat - Şener, Emine. "Çalışma Yaşamında Affetme Eğilimi ve Duygusal Emek İlişkisi". *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14 (2016/1), 108 - 117.
- Çınar, Fatih. "Ceza İnfaz Kurumlarında Din Eğitimi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016/1), 131 - 149.

- Çoklar, Işıl - Dönmez, Ali. "Kişiler Arası İlişkilerde Bağışlama Üzerine Bir Gözden Geçirme." *Nesne*, 2/4 (2014), 33 - 54.
- Dılmaç, Bülent - Ekşi, Fusun vd.. "Psikolojik Danışma Deneyimi Yaşayanların Dini Başa Çıkma, Psikolojik İyi Olma ve Affetme Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı ilişkiler: Bir Model Önerisi". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Cilt-1)*, 169-186. ed. Ali Ayten vd.. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 1996.
- Dowrick, Stephanie. *Sevginin Halleri*. çev. Gürol. Koca. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Emmons, Robert A. - Paloutzian, Raymond F. "Din Psikolojisi". çev. Ali Ayten. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001/2), 105 - 124.
- Enright, Robert D. - Freedman, Suzanne vd.. "The Psychology Of Interpersonal Forgiveness", *Exploring Forgiveness*. ed: Robert D. Enright- Joanna North. (46 - 53). Usa: The University Of Winconsin Press, 1998.
- Enright, Robert D. - The Human Development Study Group. "The Moral Development Of Forgiveness". *Moral Behavior And Development*. ed. W. Kurtines - J. Gewirtz. 123 - 152. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1991.
- Enright, Robert D. vd., "Forgiveness Education With Children In Areas Of Violence And Poverty", *Forgiveness: A Sampling Of Research Results*. ed. Florence Denmark vd.. (Washington, Dc: Office Of International Affairs, 2008), 11 - 13.
- Frankl, Victor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. İstanbul: Okyanus Us Yayınları, 2013.
- Gökmen, Gülçin - Çakır, Sakine Gülfem. "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Bağlılık, Duyguları Yönetme, Yaşam Pozisyonları, Temas Engelleri ve Koşulsuz Kendini Kabul İle Affetme Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2020/2), 1 - 7.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Yeni İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayın Evi, 2006.
- Karakaş, Ahmet Canan. "Manevi Zekanın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 53 - 63.
- Karan, Cuma. "Cezaevlerindeki Din Hizmetleri ve Mahkûmlarla İletişim Dili (Nevşehir E Tipi Kapalı Cezaevi Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi* 49/1 (2013), 107 - 112.
- Karanfil, İbrahim. *12 -18 Yaş Gurubu Tutuklu Çocuklarda Dini Algıların Davranışlara Yansımaları*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Karslı, Necmi. "Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019/1), 173 - 205.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kuran'da Affetme Olgusu: İnsanların Birbirlerini Affetmeleri", *Diyanet İlmî Dergi* 43/4 (2007), 7 - 30.
- Kaya, Özgür Salih - Orçan, Fatih. "Mutluluğun Empati, Affetme ve Yaşam Doyumu Arasındaki Aracı Rolü: Bir Yol Analizi". *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 540 - 554.
- Kızmaz, Zahir. "Din ve Suç: Cezaevinde Hükümlü Bulunan Bazı Suçluların Dindarlık Durumları". *SBArD* 16 (2010), 27-58.

- Koç, Mustafa - Çolak, Tuğba Seda. "Investigation Of The Effect Of Intolerance Of Uncertainty And The Effect Of Anger Control On The Relationship Between Forgiveness And Psychological Well-Being Through Structural Equation Modelling". *Sakarya University Journal of Education* 6/3 (2016/ 2), 201 - 209.
- Kozan, Hatice İrem Özteke vd., "Affedicilik ve Duyguları Yönetme Becerisi Arasındaki Çoklu İlişkinin İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 193 - 215.
- Lutjen, Laura J. vd., "Religion, Forgiveness, Hostility And Health: A Structural Equation Analysis". *J Relig Health* 51 (2012), 468 - 478.
- Mccullough, Michael E. - Worthington, Everett L. Jr. "Religion And The Forgiving Personality". *Jpers.* 67/6 (1999), 1141 - 1164.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslar Arası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528 - 549.
- Özdemir, Şuayip. "Ceza Evlerinde Din Eğitiminin Temel Problemlerine Genel Bir Bakış". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 163 - 175.
- Özel, İsa. "Mahkumların Dindarlık ve Sürekli Kaygı Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Samsun Örneği". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 16 (2012), 163 - 192.
- Sarı, Murat. "The Impacts Of The Age Factor On Religiosity". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27 / 2 (2017/1), 257 - 264.
- Şahin, Hüseyin. *Kuran'da Af Kelimesi ve Affetmenin Anlam Alanı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014, 9 - 18.
- Şantaş, Gülcan vd.. "Sağlık Çalışanlarında Örgütsel Affetme ve Örgütsel Dedikodunun İntikam Niyeti Üzerindeki Etkisi". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 36 (2019), 131 - 148.
- Şener, Emine. "Affetme Niyeti Eleştirel Düşünme Eğilimine Duyarlı Mıdır?". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 10/3 (2019), 527.
- Şener, Emine. "Affetme Niyeti Eleştirel Düşünme Eğilimine Duyarlı Mıdır?". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 10/3 (2019), 522 - 532.
- Tatarlar, Ceren Cengiz - Cangarlı, Burcu Güneri. "İntikam Mı Affetme Mi? Örgütsel Yaşamda Çok Bilinmeyenli Bir Denklem". *Ege Akademik Başarı* 18/4 (2018/2), 591 - 603.
- Tekinalp, Bengü Ergüner - Terzi, Şerife. "Terapötik Bir Araç Olarak Bağışlama: İyileştirici Etken Olarak Bağışlama Olgusunun Psikolojik Danışma Sürecinde Kullanımı". *Eğitim ve Bilim* 37 (2012), 14 - 24.
- Tunca, Aslı - Durmuş, Emine. "Üniversite Öğrencilerinin Algıladıkları Anne Baba Tutumu ile Bağışlama Düzeylerinin İlişkisi". *Uluslararası Toplum Araştırma Dergisi* 9/169 (2008), 525 - 550.
- Uysal, Veysel. "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 43 - 52.
- Yalçın, İlhan - Malkoç, Asude. "A The Relationship Between Meaning in Life and subjective Well-Being: Forgiveness and Hope as Mediators". *Journal of Happiness Studies* 16 (2015), 915 - 929.
- Yıldız, Mualla. "Suça Sürüklenen Ergenlerde Affetme Üzerine Bir İnceleme", *Toplum Bilimleri Dergisi* 11/22 (2014), 39 - 53.

- Yılmaz, Ö. Devrim. “ Algılanan Mağduriyetin Affetme Eğilimi ve İntikam Niyeti Üzerindeki Etkisi: Konaklama İşletmeleri Çalışanlarına Yönelik Bir Araştırma”. *Afyonkarahisar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014/1), 87 - 105.
- Zümbül, Saadet. “Öğretmen Adaylarının Psikolojik İyi Oluş Düzeylerinde Bilinçli Farkındalık ve Affetmenin Yordayıcı Rollerini”. *Ege Eğitim Dergisi* 20/1 (2019), 20 - 36.

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences

e-ISSN: 2667-4785

December / Aralık 2020, 3 (2): 184-209

Namazların Müstehap Vakitleri (Fukahânın İhtilafı Üzerinden Müdellel Bir İnceleme)

Mustahabb Times of Salâts (A Research on The Conflict of Fiqh Scholars)

Faruk Emrah Oruç

Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Dr., University of Afyon Kocatepe Faculty of Islamic Sciences
Department of Islamic Law
Afyonkarahisar, Turkey
ebuhasen@gmail.com

ORCID orcid.org/0000-0003-4008-7967

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 21 September / Eylül 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 1 December / Aralık 2020

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 3

Issue / Sayı: 2

Pages / Sayfa: 184-209

Plagiarism/ İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon, 03100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid>

Namazların Müstehap Vakitleri (Fukahânın İhtilafı Üzerinden Müdellel Bir İnceleme)

Öz

Müslümanlar'ın günde beş kez eda ettiği namazlar, belirli vakitlere tayin edilmiştir. Vakti girmeden kılınan namaz sahih olmadığı gibi vakti çıktıktan sonra kılınan namaz da sahih değildir. Namazların geçerliliğini ortaya koyan bu vakitlerden başka, namazın içinde edasının müstehap veya mekruh olduğu zaman dilimleri de vardır. Kur'ân'da açık bir şekilde geçmeyen hem namaz vakitleri hem de müstehap vakitler, fukahâ tarafından ilgili hadisler ışığında tespit edilmiştir. Bu konudaki hadislerin bazıları tüm namazların müstehap vakti ile ilgili umum hüküm ihtiva ederken bazıları ise hususen bir namazın müstehap vakti hakkında varit olmuştur. Fukahânın müstehap vakitlere dair görüşlerinin incelendiği bu çalışma ile bir anlamda onların hüküm çıkarmada kullandıkları yöntemlere işaret edilmiş olacaktır. Zira aynı konu ile ilgili birbiriyle zahiren çelişir gibi görünen rivayetler bulunmaktadır. Herhangi bir konuyla ilgili nasları göz önüne alarak hepsinin anlamını içerecek şekilde bir hükme ulaşan âlimler, rivayetler arasındaki zahirî çelişkiyi gidermek için birçok yöntem kullanmışlardır. Müstehap vakitler hakkındaki hükümler de buna örnek teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İbadetler, Namaz, Namaz Vakitleri, Müstehap Vakitler.

Mustahabb Times of Salâts (A Research on The Conflict of Fiqh Scholars)

Abstract

The salâts that Muslims perform five times a day are assigned to certain times. Just as the salât performed before its time is not valid, the salât performed after its time is not valid either. Apart from these times, which reveal the validity of salâts, there are also periods of time in which the manner of salât is mustahabb or makruh. Both salât times and mustahabb and makruh times are not clearly mentioned in the Qur'ân. These times have been determined by fiqh scholars in the light of the relevant hadiths. While some of the hadiths on this subject contain general decrees about the mustahab time of all salâts, some of them mention specifically about the mustahab time of a certain salât. On any subject such as this, scholars reach a verdict that includes the meaning of all the inference by taking into account the relevant texts, for this purpose they use many methods to eliminate the apparent contradiction between the narrations. In this study, the views of the fiqh scholars and the disagreements between them on the mustahab times will be examined and the methods used by them in making these judgments will be also pointed out.

Keywords: Fiqh, Prayers, Salât, Salât Times, Mustahabb Times.

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in İslâm Dini'nin ayakta durmasını ona bağladığı,¹ gözünün nuru olarak nitelediği² ve kalbindeki iman gereği her Müslümanın günde beş kez eda ettiği namazlar, belirli

¹ İlgili rivayet için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İmam Ahmed, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 36/345; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1977), "İmân", 8; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Fiten", 12.

² İlgili rivayet için bk. İmam Ahmed, *el-Müsned*, 19/305; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), "İşratü'n-nisâ", 1.

vakitlere tayin edilmiştir. Başlangıç ve bitiş itibarıyla bu vakitler Kur'ân-ı Kerîm'de sarahaten geçmemektedir. “Güneşin (öğle vaktinde batıya doğru) kaymasından gecenin karanlığına kadar güzelce namaz kıl. Sabah namazını da böylece eda et. Çünkü sabah namazı şahitlidir.”³ mealindeki ayette bir günde eda edilmesi gereken namazlara işaret edilmiş olmakla birlikte bu namazların kaç vakit olduğuna, vaktinin ne zaman başlayıp ne zaman bittiğine dair açıklama bulunmamaktadır. “Haydi akşama girerken, sabaha ererken Allah'ı tenzih (ve tesbih) edin (namaz kılın). Göklerde ve yerde hamd O'nadır. Gündüzün sonunda da öğle vaktine ulaştığınızda da (Allah'ı tenzih ve tesbih edin; namaz kılın).”⁴ mealindeki ayet de böyledir.

Ayetlerde açıkça ifade edilmeyen bu hususu Hz. Peygamber'in Sünnet'i beyan etmiştir.⁵ Fikhî mezheplerin her biri de ilgili hadislerden çıkarımla namaz vakitlerinin başlangıç ve bitişini belirlemiştir. Bu konuda İmâm-ı Âzam'ın (v. 150/767) öğle ile akşam namazı vaktinin bitiş hakkındaki farklı görüşü hariç fukahâ genel olarak⁶ hemfikirdir. Müstehap vakitlere geçmeden önce namaz vakitlerinin başlangıç ve bitiş sürelerine kısaca değinmek isabetli olacaktır.

Sabah namazının vakti fecr-i sâdıknın⁷ doğuşu ile başlar ve güneş doğmadan az önceye kadar devam eder. Öğle namazının vakti güneşin zevâli, yani tam tepe noktasından batıya doğru kayması ile başlar; İmâm-ı Âzam'dan bir rivayete, İmam Mâlik (v. 179/795), İmam Ebû Yûsuf (v. 182/798), İmam Muhammed (v. 189/805), İmam Şâfiî (v. 204/820) ve İmam Ahmed'e (v. 241/855) göre yatay bir düzlemdeki dikey cismin gölgesi fey'-i zevâl hariç kendisi kadar olduğunda biter. Fey'-i zevâl, güneş tepe noktasında iken cismin altında oluşan gölgenin adıdır.⁸ İmâm-ı Âzam'dan gelen diğer rivayete göre ise cismin gölgesi kendi uzunluğunun iki katına ulaştığında öğle nama-

³ el-İsrâ 17/78.

⁴ er-Rûm 30/17, 18.

⁵ Bk. Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Heravî Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâyê bi-şerhi'n-Nukâye* (Beirut: Dâru Erkam, 1997), 1/196. İlgili hadisler için bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), “Mesâcid”, 174; İmam Ahmed, *el-Müsned*, 5/202; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Salât”, 2; Tirmizî, “Salât”, 113; İbn Mâce, “Mevâkîf”, 1.

⁶ Yukarıdaki “genel olarak” ifadesi, bazı müctehidlerden aktarılan farklı görüşlere işaret etmek içindir. Buna örnek olarak İmam Şâfiî'nin akşam namazı hakkındaki görüşü zikredilebilir. Nitekim İmam Şâfiî'nin kavli cedîdine göre güneş battıktan sonra abdest, setr-i avret, ezan, ikâmet ve beş rek'at namazı içerecek kadar bir süre geçtiğinde akşam namazının vakti bitmiş olur. Ancak Şâfiî fakihlerin çoğu İmam Şâfiî'nin kavli kadîmini, yani şafağın kaybolmasıyla akşam namazı vaktinin son bulunduğunu kabul etmektedir. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, thk. Abduh Ali Köşk (Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2012), 1/448.

⁷ Fecr-i sâdıktan önce fecr-i kâzib denilen ufuk çizgisinde bir aydınlanma daha gözlemlenir ki, bu fecrin şer'î hiçbir hükme etkisi yoktur. İki fecrin birbirinden farkı, fecr-i kâzib ufuk yerine doğru dikey bir aydınlanma iken, fecr-i sâdik ufuk çizgisi boyunca görünen yatay aydınlanmadır. Bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1997), 2/30; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Haccî, v.dğr. (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/19; Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî el-Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr (Reddü'l-muhtâr içinde)* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 1/387.

⁸ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali Hilâlî (Kuveyt: Matba'atü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987), 1/354.

zının vakti bitmiştir.⁹ Öğle namazının vakti son bulunduğu ikinci namazının vakti girer ve güneşin batmasından az önceye kadar devam eder. Güneşin batmasıyla birlikte akşam namazının vakti başlar ve şafağın kaybolmasına değin sürer. Şafağın kaybolmasıyla akşam namazı vaktinin sona erdiği görüşünde fakihler ittifak etmiş olsa da şafağın ne olduğu hususu ihtilafıdır. İmâm-ı Âzam'dan bir rivayete, İmam Mâlik, İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed'e göre güneş battıktan sonra ufukta oluşan kızılığın kaybolmasına, İmâm-ı Âzam'dan gelen diğer rivayete göre ise kızılıktan sonraki beyazlığın kaybolmasına itibar edilir. Akşam namazı vaktinin çıkışı ile birlikte yatsı namazının vakti başlar ve bu süre sabah namazı vaktinin başlangıcı olan fecr-i sâdıkın doğuşuna kadar devam eder.¹⁰

Namaz geniş zamanlı vâciptir ve bir vakit içerisinde birden fazla türden (farz, vâcip, nâfile) namaz eda edilebilir. Ayrıca herhangi bir farz namazın, vaktinin başında, ortasında ya da sonunda edası sahihtir. Yani yukarıda zikredilen vakitler, esasen namazların cevâz ve geçerlilik vakitleridir. Bunlara ilaveten bu çalışmada ele alınacak olan müstehap vakitler ile bu çalışmada değinilmeyecek olan mekruh vakitler de vardır. Şâri'in bağlayıcı ve kesin olmayan bir şekilde yapılmasını istediği fiilere müstehap, bağlayıcı ve kesin olmayan bir şekilde yapılmasını yasakladığı fiilere de mekruh denilmektedir.¹¹ Müstehap vakitler ise bir namazın, içinde edasının diğer kısımlarına göre daha üstün görüldüğü zaman dilimidir. Fıkıh kitaplarında bunu ifade etmek için "müstehap" terimi yerine bazen "ihtiyâr", bazen de "efdal" terimleri kullanılmıştır.¹²

⁹ İmâm-ı Âzam'dan gölge ile cismin boyu eşit olduğunda öğle namazı vaktinin çıktığı, gölgenin boyu cismin iki katına ulaştığında ikinci namazı vaktinin girdiği de rivayet edilmiştir. Buna göre iki vakit arasında sabahla öğle arasında olduğu gibi mühlmel bir süre bulunmaktadır. Ancak ihtiyatlı davranarak cismin gölge boyu kendisine eşit oluncaya kadar öğle namazını, iki katı olduktan sonra da ikinci namazını kılmak tercih edilebilir. Nitekim böyle bir uygulama ile her iki namaz da fukahânın ittifak ettiği zaman diliminde kılınmış olur. Bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 1/388.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî İmam Muhammed, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 1/121, vd.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/8, vd.; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, thk. Ebû Abdirrahmân el-Ahdar el-Ahdarî (Dımaşk: el-Yemâme, 2000), 80, 81; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/447, vd.

¹¹ Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîri Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/80.

¹² Hanefî Mezhebi dışındaki üç mezhep fakihlerine göre namazların cevâz, müstehap ve mekruh vakitleri dışında başka vakitler de söz konusudur. Nitekim Mâlikî Mezhebi'nde her vaktin başı fazilet vaktidir. Namazın edasını özürsüz bir şekilde geciktirmenin câiz olduğu genişlik vakti ile sefer gibi bir özre mebni edayı ertelemenin mubah olduğu ruhsat ve zarûret vakti de vardır. Mesela öğle namazını vaktin başında kılmak efdaldır. Vaktinin girmesinden itibaren yatay düzlemdeki bir cismin gölgesi kendisine eşit oluncaya kadar eda etmek herhangi bir özür olmaksızın câizdir. Buradan itibaren güneş batıncaya kadarki sürede eda etmek ise ancak sefer gibi bir özürün varlığı durumunda câiz olur. Hanbelî Mezhebi'nde de Mâlikîler'e benzer şekilde bazı namazların ihtiyârî vakti vardır. Mükellefin namazı ister başında ister ortasında ister sonunda kılabilirdiği, doğrusu geciktirmesinin günah olmadığı zaman dilimi ihtiyâr vaktidir ve bunu zarûret vakti takip eder. Zarûret vakti ise namazın geciktirilmesinin ancak bir özür sebebiyle mubah olduğu bölümü ifade eder. Şâfiî Mezhebi'nde ise genişlik ve zarûret vakitleri vardır. Genişlik vakti, başından sonuna kadar cevâz vaktidir ve mukîmler için geçerlidir. Vaktin sonunda temizlik süresi başlayan âdetli kadın gibi namazı geciktirmek zorunda olanlara göre ise vaktin sonu zarûret vaktidir. Mefhumu diğer iki mezhepten farklı olsa da Şâfiîler'de namazların ayrıca ihtiyârî vakti vardır. Kısaca ifade edilen bu vakitlerden başka Hanefîler'de olduğu gibi diğer üç mezhep fakihlerine göre detayında ihtilaf bulunmakla birlikte namazların kerâhet vakti de vardır. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar* (İstanbul: Çelikkilt Matbaası, 1966), 10, vd.; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali

Namazların cevâz vakitlerinde olduğu gibi müstehap vakitler, hadislerden çıkarımla tespit edilmiştir. Bu hadislerden bazıları tüm namazların müstehap vaktini içerecek şekilde umum hüküm ihtiva etmekte iken bazıları hususen bir namazın müstehap vakti hakkında varit olmuştur. Aynı konu ile ilgili farklı ve/veya benzer tarikli birçok rivayet bulunmaktadır. Rivayetler içinde birbiriyle zahiren çelişenler de vardır. Rivayetlerin tamamına değinmek mümkün olmakla birlikte bu çalışmada hükme medar olan rivayetlerden birkaçı zikredilecek ve böylece hükümlerin genel olarak delil çerçevesi çizilecektir. Daha sonra fukahânın konu ile ilgili görüşleri ele alınacak ve onların ilgili hadislerle nasıl istidlâl ettikleri aktarılacaktır. Fukahâ herhangi bir konuyla ilgili nasları göz önüne alarak hepsinin anlamını içerecek şekilde bir hükme ulaşır ve rivayetler arasındaki zahirî çelişkiyi gidermek için birçok yöntem kullanır. Müstehap vakitler konusu da bunun örneklerindedir.

1. SABAH NAMAZI

Çalışmaya sabah namazından başlanmasının nedeni, başlangıç ve bitişinde ihtilaf bulunmamasıdır.¹³ Bu konu ile ilgili hadislerin zahiri iki farklı hüküm ifade etmektedir. Bunlardan biri gales, (الغلس) diğeri isfardır (الإسفار). Gales, vaktin başında havanın henüz aydınlanmadığı zaman anlamına gelirken; namazı o vakitte kılmaya tağlis (التغليس) denilmiştir. İsfar ise tan yerinin ağarmaya başladığı zamandır.¹⁴ Hz. Âişe'nin (radiyallâhu anhâ) şu sözleri birinci hükme delil teşkil eder: “Mümine hanımlar, Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) ile birlikte sabah namazını iyice örtünmüş oldukları hâlde kıyorlardı. Evlerine dönerken karanlıktan dolayı kimse onları tanımıyordu.”¹⁵

Benzer şekilde Ebû Mes'ûd (radiyallâhu anh), Rasûlullah'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) sabah namazını önceleri karanlık vakitte, sonra tan yeri ağardığında kıldığını; daha sonra ise Allah (azze ve celle) O'nun ruhunu alıncaya kadar aydınlık vakitte kıldığını rivayet etmiştir.¹⁶

İkinci hükmün delili olarak şu hadis zikredilebilir: Râfi' b. Hadîc (radiyallâhu anh), Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Sabah namazını aydınlık vakitte kılın. Çünkü ecri daha çoktur.”¹⁷

Bu hükmün diğeri bir delili ise Abdullah b. Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) şu sözleridir: “Rasûlullah'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) Müzdelife'deki akşam ve yatsı olmak üzere iki namaz

Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/11, vd.; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehtidât li-beyâni ma'kedathü rusûmü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmi's-şer'ıyyât ve't-tahsilâti'l-muhkemât li-ümmehâti mes'â'ilihe'l-müşkilât*, thk. Muhammed Haccî, Saîd A'râb (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/148, vd.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/8, vd.; Karâfi, *ez-Zahira*, 2/10, vd.; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/447, vd.; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/358, vd.

¹³ Bk. Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/176.

¹⁴ Bk. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî en-Nesevî, *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fıkhiyye* (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1311), 10; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 12/40, 16/310.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1311), “Mevâkîf”, 27; Müslim, “Mesâcid”, 231.

¹⁶ Ebû Dâvûd, “Salât”, 2.

¹⁷ İmam Ahmed, *el-Müsned*, 25/133; Ebû Dâvûd, “Salât”, 8; Tirmizî, “Salât”, 117; Nesâî, “Mevâkîf”, 27; İbn Mâce, “Mevâkîf”, 2.

müstesna, vaktinden başka bir zamanda namaz kıldığını görmedim. O gün sabah namazını vaktinden önce karanlık vakitte kıldı.”¹⁸

1.1. Hanefî Mezhebi

Hanefî fakihler Râfi‘ b. Hadîc ile Abdullah b. Mes‘ûd’un rivayetini delil olarak sabah namazını hem yaz hem de kış mevsiminde aydınlık vakitte kılmanın müstehap olduğunu benimsemiştir. Namaz kılan kişinin seferî ve mukîm olması arasında fark yoktur. Sadece hac için Müzdelife’de bulunan kişiye karanlık vakitte kılmak müstehap kabul edilmiştir. Aydınlık vakitte kılmak, namaza hem aydınlık vakitte başlamak hem de onu aydınlık vakitte bitirmektir ve bu görüş *zâhiru’r-rivâye*’de zikredilmiştir.¹⁹ Nitekim İmam Muhammed “Sabah namazının aydınlık vakitte kılınmasını severim.” demiştir.²⁰ Ancak bu hüküm erkekler içindir. Kadınların daima karanlık vakitte kılmaları müstehaptır. Çünkü karanlık vakit aydınlığa nazaran tesettüre daha uygundur.²¹

Serahsî (v. 483/1090) rivayetlere ek olarak cemaatin durumunun etkili olacağını belirtmiştir. Zira sabah namazını uyku ve gaflet zamanı olan karanlık vakitte kılmak cemaatin azalmasına, aydınlık vakitte kılmaksa çoğalmasına etki edecektir. Cemaatin çoğalmasını temin edecek uygulamalar daha faziletlidir. Ayrıca sabah namazını geciktirmek, namazı kıldıktan sonra güneş doğuncaya kadar namaz kılınan yerde beklemeye imkân sağlar. Nitekim Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) “*Kim sabah namazını kıldıktan sonra güneş doğuncaya kadar beklerse İsmail oğullarından dört köleyi azat etmiş gibi olur.*”²² buyurmuştur. Fakat karanlık vakitte başlamakla nadiren bu faziletli fiil işlenebilir. Serahsî’ye göre Hz. Âişe’den gelen rivayet ise ya sefere çıkmak gibi bir özre mebnidir. Ya da kadınların evlerinde kalmalarıyla ilgili emirden öncedir.²³

Benzer değerlendirmeleri yapan Kâsânî’ye (v. 587/1191) göre sabah namazını geciktirmek cemaati çoğaltma gayesine dayanmaktadır. Ayrıca karanlık vakitte insanları namaza çağırmak onlara, özellikle zayıf olanlara sıkıntı verir. Hâlbuki Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) “*İnsanlara zayıflarının namazı gibi namaz kıldır.*” buyurmuştur.²⁴ Kâsânî bu hususta başka bir delil olarak İbrâhim en-Nehaî’in (v. 96/714) “Hz. Muhammed’in (sallallâhu aleyhi ve sellem) ashâbi,

¹⁸ Buhârî, “Hac”, 99; Müslim, “Hac”, 292.

¹⁹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fi tertibi’s-şerâ’i’*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 1/571; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr li’l-âcizi’l-fakîr*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 1/227; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râ’ik şerhu Kenzi’d-dekâ’ik* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1/429; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 1/184. Ayrıca zâhiru’r-rivâye, İmam Muhammed’in sika öğrencileri tarafından mütevâtir veya meşhur yolla aktarılan beş kitabına verilen addır. Bunlara “el-Asl” da denilir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/53.

²⁰ İmam Muhammed, *el-Asl*, 1/123.

²¹ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/395.

²² Benzer anlamda bk. Ebû Dâvûd, “İlim”, 13.

²³ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1989), 1/146. Söz konusu emir, el-Ahzâb 33/33. âyet olabilir.

²⁴ Benzer anlamda bk. Müslim, “Salât”, 186.

sabah namazını aydınlık vakitte kılmak üzerine icmâ ettikleri gibi başka bir şey üzerine icmâ etmediler.”²⁵ sözünü aktarmıştır.²⁶

Ali el-Kârî’ye (v. 1014/1605) göre de birbirine aykırı hüküm içeren Abdullah b. Mes’ûd’un rivayeti ile Hz. Âişe’nin rivayeti arasında birincinin tercih edilmesi gerekir. Zira İbn Mes’ûd’un rivayetinden Hz. Peygamber’in Müzdelife’de sabah namazını vakfe süresini uzatmak maksadıyla karanlık vakitte, normalde âdet edindiği vakitten önce kıldığı anlaşılmaktadır. Bu rivayetin tercih edilmesinin bir başka nedeni, cemaatle namaz hâlinin kadınlara nazaran erkeklere daha açık olmasıdır. Hz. Âişe’nin rivayetinde geçen karanlığı, hava çok aydınlanmadan önceki karanlığa ya da mescitteki karanlığa hamletmek de rivayetler arasındaki çelişkiyi giderir.²⁷

Sabah namazını aydınlık vakitte kılmayı müstehap kabul eden Hanefîler bunun sınırını, namazın tertil üzere elli ila altmış ayet kıraatla eda edilebilmesi, namaz bittikten sonra abdestin bozulmuş olduğunun ortaya çıkması hâlinde vakit çıkmadan abdest alıp tekrar aynı şekilde eda edilebilmesi şeklinde belirtmiştir. Hasan b. Ziyâd’ın (v. 204/819) İmâm-ı Âzam’dan yapmış olduğu rivayete göre sabah namazında şu sıra takip edilir: Ezan, iki rek’at namaz, yirmi ayet okuyacak kadar bekleyiş, tevbe ve istiğfar, yirmi ayet okuyacak kadar bekleyiş, ikâmet ve namaz. İbnü’l-Hümâm’a (v. 861/1457) göre bu durumda namaza başlama anı henüz karanlığın dağılmadığı, havanın biraz aydınlandığı andır.²⁸ Her iki rek’atte Fâtiha sûresi hariç toplam kırk ayet okunacak bir süre ve namaza fecr-i sâdik ile güneşin doğuşu arasındaki sürenin yarısında başlanması şeklinde farklı görüşler de aktarılmıştır.²⁹

Hanefî Mezhebi’nin erken dönem fakihlerinden Tahâvî (v. 321/933) ise bu konuda yukarıdaki görüşten farklı bir kanaate sahiptir. Ona göre sabah namazında isfar ve tağlisi birlikte gerçekleştirmek, yani karanlık vakitte namaza başlamak ve kıraatı uzatarak namazı aydınlık vakitte bitirmek öncelikli olarak müstehaptır. Bunun yapılamaması durumunda isfar, tağlisten efdaldir.³⁰ Ebû Bekir el-Haddâd (v. 800/1398) da Tahâvî’nin görüşüne uygun olarak isfarın sınırını, namaza karanlık vakitte başlayıp kıraatı uzatarak namaz bitimini aydınlık vakte denk getirmek şeklinde izah etmiştir.³¹

Râfî b. Hadîc’in hadisi dışındaki rivayetler, Tahâvî’ye göre isfar ya da tağlisin müstehaplığına dair delil teşkil etmez. Zira ümmetine kolaylık olsun diye Hz. Peygamber’in, sabah namazını bazen gales bazen de isfar vaktinde kılmış olması; bu şekilde efdal olanı bırakarak başka bir fiil işlemesi (mubah) muhtemeldir. Bunun başka bir örneği, abdest alırken uzuvlarını bazen üçer kez yerine birer kez yıkamasıdır. Dolayısıyla Râfî b. Hadîc’den rivayet edilen ve müstehap vaktin

²⁵ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr* (Beyrut: Dâru’t-Tâc, 1989), 1/284.

²⁶ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 1/574.

²⁷ Ali el-Kârî, *Fethu bâbî’l-inâye*, 1/184.

²⁸ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 1/229.

²⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râ’ik*, 1/429; Ali el-Kârî, *Fethu bâbî’l-inâye*, 1/185.

³⁰ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *el-Muhtasar*, thk. Ebü’l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013), 24.

³¹ Râdiyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheratü’n-neyyira* (İstanbul: Fazilet Neşriyat ve Matbaacılık, 1978), 1/55.

isfar olduğunu bildiren hadisin delil alınması gerekir.³² Cessâs (v. 370/981) da benzer bir değerlendirme yaparak Râfi' b. Hadîc'in rivayetinde emir cümlesi bulunduğunu ve bu rivayetin diğer fiilî rivayetlere tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca fiilî rivayetler birbiriyle çeliştiği için delil alınmaz ve hükme medar olarak sadece emir rivyeti kalır.³³

Tahâvî, bu görüşe Hz. Peygamber'den sonraki uygulamaların da incelenmesi sonucunda ulaşılmıştır. Görüşünü temellendirmek üzere birçok rivayet zikretmiş ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in sabah namazına karanlık vakitte başladıklarını ve aydınlık vakitte bitirdiklerini söylemiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in irtihalinden kısa süre sonra Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırma şekline cemaatte bulunan sahâbeden kimse itirazda bulunmamıştır. Hz. Ebû Bekir'den sonra Hz. Ömer de aynı şekilde namaz kıldırılmış ve yine hiçbir itirazla karşılaşmamıştır. Dolayısıyla bu şekilde kılınan sabah namazının Hz. Peygamber'in fiiline aykırı olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Tahâvî, Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ'ya (radiyallâhu anhumâ) "Sabah namazını karanlık vakitte kıl ve kıraatı uzat."³⁴ ifadelerinin bulunduğu bir mektup gönderdiğini de görüşünü desteklemek için zikretmiştir. Tahâvî diğer iki halifenin, hatta başka sahâbilerin de sabah namazını Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi kıldırıldığı görüşündedir.³⁵

Hz. Âişe'nin hadisi ise Tahâvî'ye göre mensuttur. Zira yine Hz. Âişe'den şöyle söylediği rivayet edilmiştir: "Namaz ilk farz kılındığında iki rek'at, iki rek'attı. Hz. Peygamber, Medine'ye gelince her namaza bir o kadar rek'at daha eklendi. Tek rek'at olduğu için akşam ve kıraatı uzun olduğu için sabah namazları müstesna. Hz. Peygamber sefere çıkınca namazları ilk farz kılındığı şekle dönerdi."³⁶ Bu rivayette Hz. Peygamber'in namazlarının, tamamlanmadan önceki hâli ile seferdeki hâlinin aynı olduğu; daha sonra bazı namazların rek'at sayılarının artırıldığı, bazılarında ise kıraatın uzatılmasının emredildiği belirtilmektedir. Dolayısıyla Hz. Âişe'nin ilk rivayetinde anlatılan sabah namazı, hükmü değişmeden önceki hâliyle kılınmış olabilir. Hem Hz. Âişe'den gelen ikinci rivayet hem de Hz. Peygamber'den sonra sahâbe uygulamalarına bakıldığında Hz. Âişe'den gelen ilk rivayet mensuh olduğu anlaşılır. Buna ilaveten Tahâvî yukarıda zikredilen İbrâhim en-Nehaî'nin sözüne dayanarak sahâbenin, Hz. Peygamber'in fiilinin aksine icmâ etmelerinin düşünülemeyeceği; bu nedenle söz konusu icmân, Hz. Âişe'den gelen rivayet mensuh olduğunu gösterdiği kanaatindedir.³⁷

³² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/230, 231.

³³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Sâid Bekdâş (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 1/524.

³⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/283.

³⁵ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/232-235.

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/533. Benzer anlamda bk. Buhârî, "Taksîru's-salât", 5.

³⁷ Tahâvî'nin nesih iddiasına Beyhakî tarafından yönetilen eleştiriler ile Aynî'nin bu eleştirilere verdiği cevaplar için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Kahire: Dâru'l-Mansûra, 1991), 2/299; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Nühâbü'l-efkâr fi tenkîhi me'bâni'l-ahbâr fi Şerhi me'âni'l-âsâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 3/422-427.

Tüm bu rivayetlere bakıldığında iki hüküm belirmektedir: Sabah namazını aydınlık vakitte bitirmek ve kıraatı uzatmak. Bundan dolayı Tahâvî'ye göre sabah namazı için hiç kimsenin terk etmemesi gereken isfardır ve tağlis ancak isfarla birlikte yapılmalıdır. Yani karanlık vakitte namaza başlanmalı ve aydınlık vakitte bitirilmelidir. Râfi' b. Hadîc'in hadisinde geçen "Sabah namazını aydınlık vakitte kılın." ifadesi de "kıraatı uzatın." anlamına gelmektedir. Böylece Hz. Peygamber'den ve ashabından aktarılan rivayetler aynı noktada birleştirilmiş olur. Öte yandan Tahâvî sabah namazı hakkında naklettiği bilgilerin İmâm-ı Âzam, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşü olduğunu belirtmiştir.³⁸ Ali el-Kârî de sabah namazı hakkında varit olan hadisleri anlamca bir araya getirdiği için Tahâvî'nin görüşünün daha kuvvetli olduğunu vurgulamıştır.³⁹

Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta, bazı Hanefî eserlerinde Tahâvî'nin görüşünün şu şekilde nakledilmiş olmasıdır: "Tahâvî'ye göre namaz kılan kişi kıraatı uzatmak istiyorsa efdal olan tağlisle başlamak ve isfarla bitirmektir. Kıraatı uzatmak istemiyorsa isfar tağliden efdaldır."⁴⁰ Bu ifadeye göre Tahâvî'nin görüşünün diğer Hanefî fakihlerden farklı olmadığını, tağlis ve isfarı birlikte uygulamanın herkes için geçerli olmadığını düşünmek mümkündür. Ancak birçok Hanefî fakih Tahâvî'nin görüşünün farklılığını açıkça belirtmiştir.⁴¹ Ayrıca sabah namazını uzun kıraatla, iki rek'atte toplam kırk ayet okuyarak eda etmek, kısa kıraatla eda etmekten efdaldır ve bu hüküm namaz kılan herkesi kapsar.⁴² Dolayısıyla bu ifadede kıraatı uzatmak isteyenlerin öncelenmesi Tahâvî'nin farklı kanaatine işaret etmektedir. Nitekim İbn Emîri Hâc (v. 879/1474) onun farklı görüşte olmadığını iddia edenlere itiraz edebileceğini söylemektedir.⁴³ Öte yandan sabah namazının müstehap vaktini "isfarda başlayıp isfarda bitirmek" şeklinde kaydeden eserler Tahâvî'nin görüşünü hissettirmektedir.⁴⁴

1.2. Mâlikî Mezhebi

Mâlikîler'e göre sabah namazını, vaktin başında henüz hava aydınlanmaya başlamadan kılmak müstehaptır. Nitekim İmam Mâlik: "Sabah namazında tağlis daha güzeldir."⁴⁵ demiştir. Esasen onlara göre sadece sabah namazı değil, ilke olarak her namaz için vaktin başı efdaldır.⁴⁶ Nitekim ayette "(Hayır yarışlarında) öne geçip kazananlar, (orada da) öncüdürler. İşte onlar (Allah'a) en çok yaklaştırılmış olanlardır."⁴⁷ ve "Rabbimizin mağfiretine ve genişliği göklerle yer arası kadar olan ve

³⁸ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/237.

³⁹ Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Heravî Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 2/293.

⁴⁰ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/145; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/571.

⁴¹ Bk. Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), 1/39; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/228; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 1/429.

⁴² Detaylı bilgi için bk. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1/582.

⁴³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîri Hâc, *Halbetü'l-mucellî ve bugyetü'l-muhtedî fi şerhi Münyeti'l-musallî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 1/639.

⁴⁴ Bk. Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 1/395; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/184.

⁴⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân el-Kayravânî en-Nefzî İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min gayrihâ mine'l-ümmehât*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 1/155; İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/151.

⁴⁶ İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir*, 1/156; İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/150; Karâfî, *ez-Zahîra*, 2/12.

⁴⁷ el-Vâkı'a 56/10, 11.

takva sahipleri için hazırlanmış bulunan cennete koşuşun.”⁴⁸ buyrulmuştur. Taate koşan kişi, gecikenden efdaldır.⁴⁹ Onlar ayetle birlikte yukarıdaki Hz. Âişe ve Ebû Mes’ûd’un hadisini ve “*Namazın ilk vakti Allah’ın rızası, son vakti affıdır.*”⁵⁰ mealindeki hadis ile kendisine en faziletli amelin ne olduğu sorulduğunda Hz. Peygamber’in (sallallâhu aleyhi ve sellem) “*Vaktinin başında kılınan namazdır.*”⁵¹ şeklinde verdiği cevabı delil almıştır.⁵² Karâfi’ye (v. 684/1285) göre Râfi’ b. Hadîc’den gelen rivayette ise esasen fecrin doğduğunu yakinen bilmek emredilmiştir.⁵³

Mâlikîler içinde İmam Mâlik’in “*Kişinin namaz vaktinin başında ya da ortasında kaçırıldığı kısım, ona malı ve ailesinden daha büyük veya daha faziletlidir.*”⁵⁴ rivayetini inkâr etmesini⁵⁵ gerekçe göstererek ona göre vaktin başı, ortası ve sonunun hükmen farklı olmadığını söyleyenler vardır. Fakat İbn Rüşd (v. 520/1126) bunun doğru olmadığını, uzak bir ihtimal olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre İmam Mâlik’in inkârının asıl sebebi, hadisin zahirine bakıldığında vaktin bir kısmını kaçırana ile tamamını kaçırana kişinin aynı hükümde olmasıdır. Ayrıca bu tevil, sabah ve akşam namazları dışında geçerli olabilir. Zira akşam namazının müstehap vaktinde icmâ bulunmaktadır. Sabah namazında ise İmam Mâlik açıkça tağlisin efdal olduğunu söylemiştir. Hatta Ziyâd b. Abdірrahmân (Şebtûn) (v. 193/808-809) sabah namazını münferiden vaktin başında kılmanın, cemaatle sonunda kılmaktan efdal olduğunu İmam Mâlik’ten rivayet etmiştir.⁵⁶

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/133.

⁴⁹ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1/150.

⁵⁰ Tirmizî, “Salât”, 127. Hanefîler’den Cessâs, Mâlikîler’in bu hadisle istidlâline itiraz ederek hadiste geçen affın, kusurun affedilmesi anlamında olmadığını belirtmiştir. Zira Hz. Peygamber bazı namazları vaktin başında kılmamıştır. Buna göre Hz. Peygamber’in namazı geciktirmesinin kusur olduğu söylenebilir mi? Hadisin anlamı bu şekilde tevil edildiğinde Hz. Peygamber’e câiz olan ve olmayan şeyler bilinmiyor, demektir. Öte yandan vaktin başındaki namazdan Allah’ın razı olması, vaktin sonunda kılınan namazdan razı olmadığı anlamına gelmez. Her ikisinden de razı olabilir. Buna göre vaktin sonu Allah’ın kullara sağladığı bir kolaylık ve rahmetinin genişliğidir. Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 1/518, 519. Ali el-Kârî de bu hadisin Ya’kûb b. el-Velîd’in rivayetiyle tanındığını; söz konusu râvinin ise İmam Ahmed ve sair hafızlar tarafından yalancılıkla itham edildiğini söylemektedir. Ali el-Kârî’ye göre hadis sahih olsa bile umum hüküm ifade etmez. Nitekim bazı namazları geciktirmenin müstehaplığında ittifak vardır. Ayrıca “*Sana Allah yolunda neyi harcayacağını sorarlar. De ki: ‘İhtiyacınızdan fazla olanı.*” (el-Bakara 2/219.) ayetinde geçen ve “fazla olan” diye tercüme edilen kelime de hadiste geçen “af” kelimesidir. Buna göre hadisin anlamı “Vaktin sonunda kılınan namazda fazlalık vardır.” demek olur. Bk. Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 1/186.

⁵¹ İmam Ahmed, *el-Müsned*, 45/63; Ebû Dâvûd, “Salât”, 9; Tirmizî, “Salât”, 127.

⁵² İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir*, 1/156; İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1/150; Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/12.

⁵³ Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/29. Bu görüşe itiraz eden Ali el-Kârî’ye göre hadisin bazı rivayetleri (Bk. İmam Ahmed, *el-Müsned*, 25/133; Nesâî, “Mevâkîf”, 27.) söz konusu manaya engeldir. Ayrıca fecrin doğduğundan emin olunmadığında bırakın hadiste ifade edilen “fazla ecri”, namazın geçerli olup olmadığı kesin değildir. Bk. Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye*, 1/185.

⁵⁴ Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârakutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 1/466. İmam Mâlik bu sözü benzer anlamda Yahyâ b. Saîd’den rivayet etmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1985), “Vukûtu’s-salât”, 23.

⁵⁵ Karâfi’nin Ebû Ali Sened b. İnân’dan naklettiğine göre İmam Mâlik’in söz konusu rivayete amel etmeme nedeni, râvisinin mürcie fırkasına mensup olmasıdır. Bk. Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/32.

⁵⁶ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1/151. Ancak Karâfi’nin Ebû Ali’den naklettiğine göre cemaatle namaz fazileti, vaktin faziletinden önce geldiği için cemaatle isfarda kılmak, münferiden tağliste kılmaktan efdaldır. Bk. Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/29.

İbn Habîb es-Sülemî (v. 238/853) ise namazı vaktin başında kılma hükmünde münferit ve cemaati birbirinden ayırmıştır. Ona göre münferidin namazı vaktin başında kılması daha güzeldir. Zira yukarıdaki hadiste geçtiği üzere Allah'ın rızası vaktin başındadır. Mescitlerde ise insanlara en uygun şekilde kılınması daha güzeldir. Buna göre mesela sabah ve öğle namazı kış mevsiminde vaktin başında, yaz mevsiminde vaktin ortasında kılınır.⁵⁷

Öte yandan Mâlikîler'e göre hadislerle sabit olan vaktin nâfilelerini kılmak, bir namazı vaktin başında kılmaya aykırılık teşkil etmez. Burada söz konusu olan nâfileler, sabahtan önce iki, öğle ve ikindiden önce dört rek'attır. Akşam ve yatsı namazlarından önce ise nâfile kılınmaz. Ayrıca vakit girdikten bir süre sonra namazın cemaatle kılınacağını uman kişi, namazı önce vaktin başında yalnız kılar; daha sonra cemaatle kılınırsa iki fazileti de yerine getirebilmek için cemaatle iade eder. Mâlikîler'e göre sabah namazı hakkında varit olan evrad ve ezkârın söylenmesi de müstehaplık hükmünü bozmaz.⁵⁸

1.3. Şâfiî Mezhebi

Şâfiîler'e göre sabah namazını henüz hava aydınlanmaya başlamadan kılmak, doğrusu bütün namazları vaktin başında kılmak müstehaptır. Onlar da bu hususta Mâlikî Mezhebi'nde delil alınan hadislere dayanmışlardır.⁵⁹ Bununla birlikte vaktin sonunda cemaati bulacağını uman kişinin, cemaati bekleyerek namazı geciktirmesi vaktin başında kılmasından efdal kabul edilmiştir.⁶⁰

İbnü'r-Rif'a'ya (v. 710/1310) göre namazların vaktin başında kılınmasına "Namazlara ve orta namaza devam edin."⁶¹, "Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın."⁶² ve "Rabbinizin mağfiretine koşuşun."⁶³ ayeti de delildir. Zira namazı geciktirenin unutmaması muhtemel olduğu için namaza devam etmek, namazı vaktin başında kılmaktır. Ayrıca hayırlı işlerden biri namazdır ve mağfiretin kazanılmasına vesiledir.⁶⁴

Şâfiîler'de vaktin başında kılmanın nasıl gerçekleşeceği ile ilgili üç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci ve en sahih olan görüşe göre ezan, taharet ve setr-i avret gibi namazın sebeplerini vaktin başında yerine getirmek, farzdan önce revâtib sünneti kılmak müstehap hükmüne engel değildir. Birkaç lokma yemek veya kısa konuşmaktan sonra namazın kılınması yine müstehaptır. Bu görüş sahipleri kişinin anormal bir acele ile mükellef tutulmayacağını benimsemiştir. İkinci

⁵⁷ İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir*, 1/156.

⁵⁸ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir* (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), 1/180.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs İmam Şâfiî, *el-Üm*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 1/87.

⁶⁰ Ebû'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih şerhu't-Tenbih*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2009), 2/372; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî eş-Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 1/197.

⁶¹ el-Bakara 2/238.

⁶² el-Mâide 5/48.

⁶³ Âl-i İmrân 3/133.

⁶⁴ İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih*, 2/366.

görüşe göre namazın, vaktin yarısına ya da ihtiyârî vaktin⁶⁵ yarısına kadar kılınması durumunda yine müstehap hükmü geçerlidir. Üçüncü görüşe göre ise namazdan önce yerine getirilebilecek sebepler vakitten önce yapılmalıdır. Bunların vakit girdikten sonra yapılması durumunda namaz vaktin başında kılınmış olmaz. İftitah tekbirinin vaktin başına denk getirilmesi gerekir. Nevevî (v. 676/1277) üçüncü görüşün açık bir hata olduğunu ve Hz. Peygamber'den gelen sünnete aykırı olduğunu belirtmiştir.⁶⁶ Nitekim üçüncü görüşte olanlara göre teyemmümle namaz kılan bir kişi hiçbir zaman namazı vaktin başında kılma faziletini elde edemez. Çünkü Şâfiîler'e göre taharet için su bulamayan kişi vaktin başında hemen teyemmümle namaz kılmaz; suyu arar. Araması neticesinde su bulamaz ise bu takdirde teyemmümle namaz kılabilir.⁶⁷ İbnü'r-Rif'a'ya göre de birinci görüş daha sahihtir. Zira ileride değinileceği üzere her namazı vaktin başında kılmanın müstehaplığı hükmünden, sıcaklığın yükseldiği zamanlardaki öğle namazı istisna edilmiştir. Şayet bir namazı vaktin yarısına ya da ihtiyârî vaktin yarısına kadar kılmak müstehap olsaydı istisna anlamsız kalırdı.⁶⁸

1.4. Hanbelî Mezhebi

Hanbelîler'e göre de Mâlikî ve Şâfiî Mezhebi'nde delil alınan ayet ve hadislere dayanarak sabah namazını ve ilke olarak tüm namazları vaktin başında kılmak müstehaptır.⁶⁹ Ancak bu delillerden vaktin başının Allah'ın rızası olduğunu ifade eden hadis, İmam Ahmed'e göre sabit değildir.⁷⁰ Hanbelîler'de vaktin başında taharet gibi namazın sebepleri ile meşgul olmak, namaza

⁶⁵ Şâfiîler'de namazları vaktin başında kılmak efdaldır. Bazı vakitlerde vaktin son kısmı kerâhet vaktidir. Vaktin başından sonraki kısım fazilet açısından daha aşağıda olsa da kerâhet vaktine göre tercihlidir. Bundan dolayı bu kısma "seçmek" anlamına gelen "ihtiyâr" adı verilmiştir. Yani Mâlikî ve Hanbelîler'den farklı olarak Şâfiî Mezhebi'nde ihtiyârî vakitte kılınan namaz kerâhetsiz câizdir. Şâfiîler'e göre sabah namazının ihtiyârî vakti, vaktin başından isfara kadarki süredir. Öğle namazının ihtiyâr vakti ile cevâz vakti aynıdır. Yani zevâlle birlikte ihtiyâr vakti başlar; cismin gölgesi fey'-i zevâl hariç kendisi kadar olduğunda sona erer. Yarısı kadar olduğunda sona ereceğini benimseyenler de bulunmaktadır. İkinci namazının ihtiyâr vakti ise vaktin başından itibaren kişinin gölge uzunluğu fey'-i zevâl hariç kendisinin iki katı olduğu zamana kadardır. Yatsı namazının ihtiyâr vakti ile ilgili iki görüş bulunmaktadır. Birincisi vaktin başından gecenin üçte birine kadar, diğeri ise yarısına kadarki süredir. Bk. İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007), 2/12, 13, 22; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/447, 450; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebîh*, 2/335, 336, 357, 358; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 190, 193.

⁶⁶ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/452.

⁶⁷ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/15; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebîh*, 2/368; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/196.

⁶⁸ İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebîh*, 2/371.

⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/44; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mısrî ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*, thk. Abdullah el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1993), 1/484, 491; Ebü İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmî ed-Dımaşkî İbn Müflîh, *el-Mübbdi' şerhu'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/308.

⁷⁰ Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 1/484. İbn Kudâme ikinci namazının müstehap vaktinin delili olarak bu rivayete yer vermiş ve rivayetle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Ancak aynı rivayeti yatsı namazının efdal vakti konusunda tekrar zikretmiş ve râvinin zayıf olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İmam Ahmed'in "Namaz vakitleri hakkında "Başı şöyle, ortası şöyle, sonu şöyle" şeklinde sabit olan bir rivayet bilmiyorum." dediğini eklemiştir. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/42.

hazırlık yapmak müstehap hükmüne aykırı değildir. Cemaate gitmek için geçen süre de böyledir.⁷¹

Sabah namazını vaktin başında kılmanın efdal olduğu İmam Ahmed'den gelen birinci rivayettir. İkinci rivayet, yukarıda aktarılan Râfi' b. Hadîc'in hadisinden dolayı namazın isfarda kılınmasıdır.⁷² Hanbelî fakihleri içinde bu hadisin anlamını, Tahâvî gibi sabah namazını uzun kıraatla kılmaya ve namazı isfarda bitirmeye hamledenler olduğu gibi Karâfi gibi fecrin doğduğundan emin olmaya hamledenler bulunmaktadır.⁷³

İmam Ahmed'den gelen üçüncü rivayet yatsı namazına kıyasla cemaate göre hareket edilmesidir. Cemaat aydınlık vakitte toplanırsa efdal olan o vakitte kılmaktır.⁷⁴ Nitekim Câbir (radiyallâhu anh) şöyle söylemiştir: "Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) yatsı namazını insanlar çok olduğunda vakti girince hemen, az olduğunda geciktirerek kılardı."⁷⁵ Başka bir rivayette Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem), Muâz'ı (radiyallâhu anh) Yemen'e gönderdiğinde ona şöyle emir vermiştir: "Muâz! Kış mevsiminde sabah namazını karanlık vakitte kıl ve insanların güç yetirebileceği şekilde kıraatı uzat; onları bıktırma. Yaz mevsiminde aydınlık vakitte kıl. Çünkü geceler kısadır ve insanlar uykudadır. Bu nedenle namaza yetişmeleri için onlara süre ver."⁷⁶ Ancak Zerkeşi'ye (v. 772/1370) göre yatsı ile sabah namazı arasında şöyle bir fark vardır: Sabah namazında efdal olan vaktin başında kılmak iken cemaatin toplanması için geciktirilir. Yatsı namazında ise geciktirmek efdaldır; cemaat için vaktin başında kılınabilir.⁷⁷

2. ÖĞLE NAMAZI

Öğle namazının müstehap vakti ile ilgili hadislerden iki hüküm anlaşılmaktadır. Birincisi, mevsimler arasında ayrıma gitmeksizin namazı vakit girdikten hemen sonra kılmak; ikincisi ise sadece sıcaklığın yükseldiği dönemlerde serin vakte kadar geciktirmektir. Nitekim Câbir b. Abdullah'ın (radiyallâhu anh) "Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) öğle namazını gündüzün ortasında kılardı."⁷⁸ sözü, birinci hükme delil teşkil etmektedir.

Aynı hükmü ihtiva eden başka bir rivayette Hz. Âişe (radiyallâhu anhâ), Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) öğle namazını erken vakitte kılma hususunda çok titiz olduğunu ve O'ndan daha önce kılan bir kişiyi görmediğini söylemektedir.⁷⁹

Başka bir rivayette Habbâb (radiyallâhu anh) şöyle anlatmıştır: "Hz. Peygamber'e (sallallâhu aleyhi ve sellem) kızgın kumlar üzerinde namaz kılmaktan dert yandık. Fakat O sıkıntımızı gidermedi."⁸⁰

⁷¹ Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 1/494; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ' 'an metni'l-iknâ'*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/296.

⁷² Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 1/491; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 1/308.

⁷³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/45; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 1/492.

⁷⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/44; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 1/309.

⁷⁵ Buhârî, "Mevâkî", 21; Müslim, "Mesâcid", 233.

⁷⁶ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zühayr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 2/199.

⁷⁷ Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 1/493.

⁷⁸ Buhârî, "Mevâkî", 18; Müslim, "Mesâcid", 233.

⁷⁹ İmam Ahmed, *el-Müsne'd*, 41/488; Tirmizî, "Salât", 4.

Diğer bir rivayete göre Abdullah b. Mes'ûd (radiyallâhu anh) bir gün öğle namazını zevâl vaktinde kıldırması ve “Kendisinden başka ilâh olmayan Zât'a and olsun ki bu namazın vakti budur.” demiştir.⁸¹

Öte yandan Ebû Hüreyre, İbn Ömer, Ebû Zer ve Ebû Saîd'den (radiyallâhu anhum) rivayet edilen, Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) “Sıcaklık arttığında öğle namazını serin vakte bırakın. Çünkü sıcaklığın şiddeti cehennemden kaynamasındandır.”⁸² mealindeki hadisi ise ikinci hükmün kaynağıdır.⁸³

2.1. Hanefî Mezhebi

Hanefiler yukarıdaki hadislerden çıkarılan her iki hükümle birden amel ederek öğle namazını yazın serin vakte kadar geciktirmeyi, kış mevsiminde vaktin başında hemen kılmayı müstehap kabul etmiştir.⁸⁴

Hanefîler'in çoğuna göre namazı yazın geciktirmek herhangi bir şarta bağlı değildir. Haddâd ise sıcaklığın artması, beldenin sıcak kuşakta yer alması ve namazın cemaatle mescitte kılınmasını şart koşmuştur. Bu şartlar yerine gelmezse vaktin başında kılmak müstehap olur.⁸⁵ Ancak mezhebin selef imamlarından herhangi bir şart aktarılmadığı gibi Hanefîler'den bazıları Haddâd'ın ileri sürdüğü şartların doğru olmadığını söylemişlerdir.⁸⁶ Nitekim bu şartları ileri sürmeye getirilen itirazlardan biri şudur: Cemaatin sadece vaktin başında toplandığı bir yerde öğle namazını geciktirmenin müstehap olduğuna hükmetmek, cemaatin terk edilmesine sebep olur. Hâlbuki cemaati terk etmek meşhur kavle göre ceza gerektirir. Dolayısıyla müstehap bir fiili işlemek için cezaya katlanılmış olur. Ayrıca yatsı namazını gecenin yarısından sonraya geciktirmek mekruhtur. Bu hükmün illeti de cemaatin azalmasına yol açmamaktır.⁸⁷

Hem vaktin başlangıç ve bitişi hem de müstehap vakti açısından cuma namazının öğle namazı ile aynı hükümde olduğu bazı Hanefî fakihlerden aktarılmışsa⁸⁸ da İbn Âbidîn (v. 1252/1836), cumhura göre kalabalık cemaatle kılındığı için cuma namazının yazın geciktirilmeyeceğini belirtmiştir. Aksi hâl namaza gelecek insanlar için sıkıntıya yol açacaktır.⁸⁹

⁸⁰ Müslim, “Mesâcid”, 189.

⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/285.

⁸² Buhârî, “Mevâkîf”, 9, 10, “Ezân”, 18; Müslim, “Mesâcid”, 180, 181, 183, 184, 186.

⁸³ Yukarıdaki hadisleri şerh eden Nevevî, fukahânın bu hadislerin arasını bulma hususunda ihtilaf ettiklerini belirtmiştir. Bazılarına göre namazı her hâlükârda vaktin ilk kısmında kılmak efdaldır. Sıcaklığın arttığı dönemlerde ise geciktirmek ruhsat olarak uygulanabilir. Bu görüş sahipleri yukarıdaki Câbir ve Habbâb'ın rivayetini esas kabul etmiştir. Bazı âlimler Ebû Hüreyre, İbn Ömer, Ebû Zer ve Ebû Saîd'in hadisinin diğerlerini neshettiğini benimsemiştir. Bazıları da serin vakitte kılmanın müstehap olduğunu kabul etmiştir. Onlara göre Habbâb'ın bahsettiği geciktirme isteği, serin vakitten de sonraya bırakma anlamındadır. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Halîl Me'mûn Şihâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998), 3/119.

⁸⁴ İmam Muhammed, *el-Asl*, 1/124; Tahâvî, *el-Muhtasar*, 23; Kudûrî, *el-Muhtasar*, 10.

⁸⁵ Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/55.

⁸⁶ (Damad Efendi) Abdurrahmân b. Süleymân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/108; Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 1/396.

⁸⁷ Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/396. İbn Âbidîn ilgili yerde yukarıdaki itirazı değerlendirmiş ve esasen söz konusu şartların Şâfiîler tarafından ileri sürüldüğüne dikkat çekmiştir.

⁸⁸ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 1/429; Haskefi, *ed-Dürü'l-muhtâr*, 1/396.

⁸⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/396.

Mesele ile ilgili hadislerle dair değerlendirmelerde bulunan Tahâvî'ye göre Habbâb'ın rivayeti mensuttur. Nitekim Mugîre b. Şu'be (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) gündüzün ortasında öğle namazını kıldırdıktan sonra "Sıcaklığın şiddeti cehennemden kaynamasındandır. Dolayısıyla namazı serin vakitte kılın." buyurduğunu rivayet etmiştir.⁹⁰ Hz. Peygamber'in önce sıcak vakitte kılıp sonra serin vakitte kılınmasını emretmesi, ilk hükmün neshedildiğini gösterir.⁹¹

Tahâvî'nin dikkat çektiği bir diğer husus İbn Mes'ûd'un öğle namazını zevâl vaktinde kıldırdıktan sonra zevâlin öğle namazının vakti olduğuna dair yeminidir. Tahâvî'ye göre burada öğle namazının müstehap vaktinin zevâl olduğuna dair delil yoktur. Çünkü söz konusu olayın yaz veya kış mevsiminde gerçekleştiğine yönelik bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca İbn Mes'ûd'dan (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) öğle namazını yaz mevsiminde kış mevsimine göre daha geç kıldığı da rivayet edilmiştir.⁹²

2.2. Mâlikî Mezhebi

Mâlikî Mezhebi'ne göre ise öğle namazını cemaatle kılan kişilerin hem yaz hem de kış mevsiminde geciktirmeleri efdaldır. İmam Mâlik "Öğle namazı yaz ve kış mevsiminde fark etmeksizin gölge boyu bir zirâ⁹³ olduğunda kılmak müstehaptır."⁹⁴ demiştir. Bunun delili Hz. Ömer'in (radiyallâhu anh) valilerine gönderdiği mektupta geçen "Öğle namazını gölge boyu bir zirâ olduğu andan itibaren sizden birinin gölgesi ile kendisi aynı boyda oluncaya kadar kılın."⁹⁵ ifadesidir. Buradaki zirâdan kasıt yatay düzlemdeki dikey cismin fey'-i zevâl hariç gölge boyunun, kendisinin dörtte birine ulaşmasıdır. Sıcaklığın yükseldiği zamanlarda farklı bir uygulama yapılmaz. Ancak Mâlikîler içinde gölge boyu iki zirâ oluncaya kadar geciktirileceğini söyleyenler de bulunmaktadır.⁹⁶

Yukarıda zikredilen hükümler Mâlikîler'e göre cemaatle kılınan namaz için geçerlidir. Ancak cemaatle kılınan her namazda hüküm böyle değildir. Cemaati belli olup da başka bir kişinin gelmesini beklemeyenler tek başına kılan gibidir. Tek başına namaz kılan ise geciktirmez; vaktin başında kılar ve bu hüküm öğle namazı dâhil bütün namazlar için geçerlidir.⁹⁷ Nitekim Karâfî'nin Ebû Ali Sened b. İnân'dan (v. 541/1147) naklettiğine göre öğle namazını geciktirme hükmü insanların toplanmasını temin etmek içindir ve İmam Mâlik'in sözünün zahirinden mün-

⁹⁰ İbn Mâce, "Mevâkîf", 4.

⁹¹ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/242.

⁹² Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/244. İbn Mes'ûd'dan gelen rivayet için bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 4.

⁹³ Zirâ, metrik sisteme geçilmeden önce kullanılan bir uzunluk ölçüsüdür. Kelime anlamı olarak dirsekten orta parmak ucuna kadarki bölümü ifade eden zirân birçok çeşidi vardır. Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 235.

⁹⁴ İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir*, 1/155; Karâfî, *ez-Zahîra*, 2/25.

⁹⁵ İmam Mâlik, "Vukûtü's-salât", 6; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef fi'l-hadis*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 1/537; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/654.

⁹⁶ Karâfî, *ez-Zahîra*, 2/26; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, 1/180.

⁹⁷ Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, 1/180.

feridin geciktirmeyeceği anlaşılır. Bununla birlikte sıcaklığın arttığı zamanlarda münferidin namazı geciktireceği de aktarılmıştır.⁹⁸

Cuma namazı öğle namazı ile aynı hükümde değildir; yani geciktirilmez. Nitekim bu hususta rivayet⁹⁹ bulunduğu için İmam Mâlik “Cuma namazının yaz ve kış mevsimlerinde vaktin başında kılınması müstehaptır.” demiştir.¹⁰⁰

Öte yandan öğle namazının müstehap vaktinin sonu, fey-i zevâl hariç cismin gölge boyu kendisi kadar olduğu andır.¹⁰¹ Buna göre Mâlikîler namazı vaktin başında kılmayı efdal kabul etmekle birlikte daha sonra kılmayı müstehap saymıştır.

2.3. Şâfiî Mezhebi

Şâfiî Mezhebi'ne göre öğle namazını sıcaklığın arttığı zamanlar haricinde vaktin başında kılmak efdaldır ve bunda ihtilaf yoktur. Sıcak günlerde ise insanların güneş altında yürüyerek uzaktan geldikleri mescitlerde namazı geciktirmek sünnettir ve bu hüküm sıcak kuşakta yer alan ülkelere hastır.¹⁰² Nitekim İmam Şâfiî haklarında meşakkat bulunmadığı için münferidin ve sıcak kuşakta yer almayan beldedeki imamın namazı geciktirmeyeceğini belirtmiştir.¹⁰³ Namazı geciktirmenin hikmeti insanların huşu ile namaz kılmaları önündeki engelin kaldırılmasıdır. Zira sıcak günlerde vaktin başında kılmak insanlara zor gelir. Abdestini güçlükte tutabilen ya da yanına yemek getirilen kişi için de hüküm böyledir.¹⁰⁴

Cüveynî'ye (v. 478/1085) göre öğle namazı eşyanın gölgesi belirip insanların bu gölgelere basarak cemaate gidebileceği bir süre kadar geciktirilir. Bazen sıcak beldelerde ikinci vakti girdiği hâlde hâlâ serinlememesi ihtimaline mebni havaya itibar edilmez. Bu hüküm cemaate meşakkatsiz yürüyebilmek için konulduğuna göre namazı evinde kılanlar, hatta buldukları yerden mescide kadar gölgede yürüyenler namazı vaktin başında kılarlar.¹⁰⁵

Şâfiî fakihlerden öğle namazını sıcak vakitlerde bile vaktin başında kılmanın müstehap, serin vakte bırakmanın ruhsat olduğunu söyleyenler bulunsa da bu görüş şâz kabul edilmiştir.¹⁰⁶

Cuma namazı hakkında iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre o da öğle namazı gibi iken, ikinci görüşe göre cuma namazını vaktin başında kılmak efdaldır. Çünkü cuma namazı iki hutbeden sonra kılınır. Hutbelerin uzun olması ihtimaline mebni namazı geciktirme sınırı aşılabılır. Ayrıca namazı geciktirmek insanları tembelleştirip namazı kaçırmalarına sebep olabilir.¹⁰⁷

⁹⁸ Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/27.

⁹⁹ Bk. Buhârî, “Cum'a”, 16; Müslim, “Cum'a”, 28.

¹⁰⁰ İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir*, 1/156; Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, 1/180.

¹⁰¹ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/148.

¹⁰² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/64; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/67; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/452; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih*, 2/369.

¹⁰³ İmam Şâfiî, *el-Üm*, 1/73.

¹⁰⁴ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/196.

¹⁰⁵ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/67, 68.

¹⁰⁶ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/452; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih*, 2/369.

¹⁰⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/64; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/68.

2.4. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî Mezhebi'ne göre de yukarıdaki hadislerin delaletiyle sıcaklığın yükseldiği günler hariç öğle namazını vaktin başında kılmak efdaldır. Sıcak günler için Hanbelî fakihlerden iki farklı görüş ortaya atılmıştır. Birinci görüşe göre sıcak günlerde mutlak olarak, münferiden kılınan namazlarda bile öğle namazının geciktirilmesi müstehaptır. İkinci görüşe göre geciktirmek için şu üç şart bulunmalıdır: Hava çok sıcak olmalı, namazın kılındığı yer sıcak kuşakta yer alan bir ülke olmalı ve namaz mescitte cemaatle kılınmalıdır. Evinde ya da evinin avlusundaki mescitte öğle namazını kılan kişinin, namazı vaktin başında kılması müstehaptır. Hanbelîler'den geciktirmenin müstehaplığı hakkında ülkeler arasında fark olmadığı da aktarılmıştır.¹⁰⁸ Namazı geciktirme sınırı, sıcaklığın kırılıp havanın biraz serinlemesidir.¹⁰⁹

Cuma namazı için efdal olan ise öğle namazından farklı olarak tüm zamanlarda vaktin başında kılınmasıdır.¹¹⁰

3. İKİNDİ NAMAZI

İkinci namazının müstehap vakti için şu hadisler zikredilebilir: Enes b. Mâlik (radıyallâhu anh) şöyle demiştir: “Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) ikindi namazını güneş henüz yüksek ve diri (açık renkli) iken kıları. Namazdan sonra Avâlî'ye gitmek isteyen adam güneş henüz yüksek iken oraya giderdi.”¹¹¹

Başka bir rivayette Ebû Mes'ûd (radıyallâhu anh) şöyle demiştir: “Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) ikindi namazını güneş henüz yüksek ve beyazken kıları. Namazı kılan bir kişi altı mil uzaklıktaki Zülhuleyfe'ye güneş batmadan önce gidebilirdi.”¹¹²

Bir diğer rivayette Râfi' b. Hadîc (radıyallâhu anh) şöyle anlatmıştır: “Biz ikindi namazını Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) ile birlikte kıldıktan sonra deve kesip on parçaya ayırıyorduk. Daha sonra eti pişiriyor ve yiyorduk. Bunları güneş batmadan önce yapıyorduk.”¹¹³

Hiz. Âişe'den (radıyallâhu anhâ) de Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) ikindi namazını güneş Hiz. Âişe'nin odasında görünmeden önce kıldığı rivayet edilmiştir.¹¹⁴

3.1. Hanefî Mezhebi

Aktarılan hadislerin zahirinden ikindi namazını vaktin başında kılmak anlaşılrsa da Hanefî fakihlere göre geciktirmek müstehaptır. Geciktirmenin sınırı hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte fetvaya esas olan, güneşe çıplak gözle bakıldığında gözün kamaşmadığı zamandır.

¹⁰⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/35, 36; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 1/486, 487; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 1/298; Buhârî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 1/296.

¹⁰⁹ Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 1/494.

¹¹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/38; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 1/487.

¹¹¹ Buhârî, “Mevâkî”, 13; Müslim, “Mesâcid”, 192. Avâlî kelimesi “yüksek yer” anlamındaki “âliye”nin çoğuludur. Eskiden Medine'nin etrafında en yakını dört mil, en uzağı Necd tarafından sekiz mil uzaklıkta bulunan köyler için kullanılıyordu. Bk. Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 39/84. Hâdisin râvilerinden Zührî, Avâlî'nin Medine'ye iki, üç ya da dört mil uzak olduğunu söylemektedir. Bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 5.

¹¹² Ebû Dâvûd, “Salât”, 2.

¹¹³ Buhârî, “Şirket”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 198.

¹¹⁴ Buhârî, “Mevâkî”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 168.

Onlara göre bu hükmün nedeni farzdan önce nâfile kılabilmek için vakti genişletmektir. Zira ikindi namazının farzı kılındıktan sonra nâfile namaz kılmak mekruhtur.¹¹⁵

Hadislerin zahiri ile mezhepteki görüş hakkında değerlendirmelerde bulunan Tahâvî yukarıdaki rivayetlerin, ikindi namazını vaktin başında kılmaya da geciktirmeye de delil olabileceği kanaatindedir. Zira Enes b. Mâlik'in rivayetinde geçen "Güneş henüz yüksek iken" ifadesi güneş isfırar vaktine¹¹⁶ girdiği hâlde yüksek olmasına aykırı değildir. Hem ilgili rivayet hem de Ebû Mes'ûd'un rivayetinde namazdan sonra söz konusu yerlere giden kişilerin yaya mı, binekli mi gittiklerine dair bilgi yoktur. Ayrıca Râfi' b. Hadîc'in rivayetinde anlatılan hayvan kesme, parçalama ve diğer işleri becerikli kişilerin yapması durumunda namaza vaktin başında başlanmadığı hâlde bunların güneş batmadan önce tamamlanması muhtemeldir. Hz. Âişe'nin rivayetinde ise oda duvarı kısa olduğu için güneş ancak batmaya yakın zamanda beliriyor olabilir. Dolayısıyla Tahâvî'ye göre başka rivayetlerin araştırılması gerekir. Nitekim Ebû Hüreyre'nin (radiyallâhu anhu) bir cenazede kendisine hatırlatılmasına rağmen ikindi namazını güneş Medine'nin en yüksek dağının başında görününceye kadar geciktirmesi¹¹⁷ ikindi namazının müstehap vakti ile ilgili olarak açık bir delildir. İbrâhim en-Nehaî'nin "Öncekiler öğle namazını sizden daha önce, ikindi namazını ise sizden daha sonra kılardı."¹¹⁸ ve Ebû Kılâbe'nin (v. 104/722) "ikindi namazına "asr" denilmesinin nedeni geciktirilmesidir."¹¹⁹ sözleri de bu hususta önemlidir.¹²⁰

Benzer bir değerlendirme yapan Cessâs, Enes b. Mâlik ve Ebû Mes'ûd'un hadisleriyle istidlâl edilerek vaktin, yürüyerek bir yere gitmekle takdirinin doğru olmayacağını belirtmiştir. Çünkü bunlar hem kişiden kişiye değişir; hem de yavaş veya hızlı olabilir.¹²¹

İbnü'l-Hümâm'a göre ise namazı geciktirmek ile vaktin başında kılmak arasında esasen fazla bir fark yoktur. Çünkü ikindi namazının vakti, cismin gölgesi kendi boyunun iki katı olduğunda başlar. Dolayısıyla vaktin başlangıcı ile kerâhet vakti arasında kısa bir süre kalmaktadır.¹²²

3.2. Hanefî Dışındaki Diğer Mezhepler

Hanefiler dışındaki üç mezhep fakihlerine göre ikindi namazını vaktin başında kılmak efdaldır. Nitekim onlara göre ilke olarak bütün namazların vaktin başında kılınmasının efdal olduğu daha önce ele alınmıştı. Bununla birlikte fakihlerden farklı görüşler aktarılmıştır. Mesela Ebû Ali'den naklen Karâfi: "İmam Mâlik'e göre ikindi namazı geciktirilmez." demiştir.¹²³ Ancak Eşşeb el-Kaysî (v. 204/820) özellikle sıcaklığın arttığı zamanlarda ikindi namazının, vakti girdikten sonra hemen kılınmamasını, gölge boyu bir zirâ yükselince kılınmasını daha güzel görmüştür.¹²⁴ Ayrıca ikindi namazının müstehap vaktinin sonu, Mâlikîler'den bazılarının göre fey-i zevâl hariç

¹¹⁵ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/188; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/108.

¹¹⁶ İsfırar vakti, güneşin batmaya yaklaştığı ve renginin sararmaya başladığı vakit demektir. Bk. Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 12/326.

¹¹⁷ Benzer anlamda bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/288.

¹¹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/289.

¹¹⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/289; Dârakutnî, *es-Sünen*, 1/480.

¹²⁰ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/246-250.

¹²¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/516.

¹²² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/230.

¹²³ Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/27.

¹²⁴ İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir*, 1/155.

gölge boyu iki misli olduğu andır. Bazılarına göre ise bu süre güneşin rengi değişmeyinceye kadar devam eder.¹²⁵ Karâfi her iki görüşün birbirine yakın olduğunu belirtmiştir.¹²⁶

Hanbelî fakihlerden bazısına göre ise havanın açık olduğu günlerde fukahânın ihtilafından¹²⁷ çıkmak için ihtiyat gereği ikinci namazını geciktirmek efdal kabul edilmiştir.¹²⁸

4. AKŞAM NAMAZI

Akşam namazını vaktin başında kılmak müstehaptır ve bu hususta fakihlerden farklı bir görüş nakledilmemiştir.¹²⁹ Nitekim Câbir (radiyallâhu anh) şöyle demiştir: “Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) akşam namazını güneş battığında kıları.”¹³⁰

Başka bir rivayette Râfi‘ b. Hadîc (radiyallâhu anh) şöyle anlatmıştır: “Biz Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) ile birlikte akşam namazını kıladık. Namaz bittiğinde içimizden biri (attığı) okun düştüğü yeri görebilirdi.”¹³¹

Bir diğer rivayette Ebû Eyyûb (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber’in “Akşam namazını yıldızların tamamı görünür hâle gelinceye kadar geciktirmedikçe ümmetim hayr üzere devam eder.” buyurduğunu rivayet etmiştir.¹³²

5. YATSI NAMAZI

Yatsı namazının müstehap vakti ile ilgili hadislerde iki hüküm bulunmaktadır. Birincisi vaktin başında kılmak; ikincisi ise geciktirmektir. Nitekim Câbir (radiyallâhu anh) şöyle demiştir: “Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) yatsı namazını insanlar çok olduğunda vakti girince hemen, az olduğunda geciktirerek kıları.”¹³³

Başka bir rivayette İbn Abbâs (radiyallâhu anh) şöyle anlatmıştır: “Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) bir gece yatsı namazını geciktirdi. İnsanlar yattı; uyandı; yattı ve uyandı. Nihayet Hz. Ömer “Namaz!” diye seslendi. Hz. Peygamber çıktı ve “Ümmetime zor gelmeseydi yatsı namazını bu vakitte kılmalarını emrederdim.” buyurdu.”¹³⁴

Benzer şekilde Enes b. Mâlik (radiyallâhu anh) Hz. Peygamber’in (sallallâhu aleyhi ve sellem) yatsı namazını gecenin yarısına kadar geciktirdiğini ve namazdan sonra “İnsanlar namaz

¹²⁵ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, 1/148.

¹²⁶ Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/14.

¹²⁷ İmâm-ı Âzam'a göre ikinci namazı vaktinin, cismin gölge boyu kendisinin iki katı olduğunda başladığı daha önce zikredilmişti.

¹²⁸ Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 1/489.

¹²⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/41; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/452; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, 1/230; Desûkî, *Hâşiye 'ale'ş-Şerhi'l-kebîr*, 1/180. Ayrıca Hanefî Mezhebi'ne göre akşam namazını vaktin başında kılmamak tahrîmen mekruh sayılmıştır. Vaktin girişinden itibaren sadece bir uzun âyet veya üç kısa âyet kadar süre beklenebilir. Farklı mevsimlerde de hüküm aynıdır. Ancak yemeğin hazırlanması ya da seferde olmak gibi bir özür sebebiyle geciktirilmesi durumunda kerâhet yoktur. Bk. Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/188; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1/398.

¹³⁰ Buhârî, “Mevâkît”, 18; Müslim, “Mesâcid”, 233.

¹³¹ Buhârî, “Mevâkît”, 18; Müslim, “Mesâcid”, 217.

¹³² İmâm Ahmed, *el-Müsne'd*, 28/565; Ebû Dâvûd, “Salât”, 6.

¹³³ Buhârî, “Mevâkît”, 21; Müslim, “Mesâcid”, 233.

¹³⁴ Buhârî, “Mevâkît”, 24; Müslim, “Mesâcid”, 225.

kıldı ve uyudular. Ancak siz namazı beklediğiniz sürece namazın içindesiniz.” buyurduğunu rivayet etmiştir.¹³⁵

5.1. Hanefî Mezhebi

Hanefî Mezhebi'ne göre kış mevsiminde yatsı namazını şafağın kaybolması ile gecenin ilk üçte biri arasında kılmak müstehaptır.¹³⁶ Yaz mevsiminde ise müstehap olan vaktin başında kılınmasıdır. Namazı gecenin yarısından sonraya bırakmak cemaati azaltacağı için mekruhtur. Ancak gecenin üçte biri ile yarısı arasında kılmak mubahtır.¹³⁷

Kâsânî yatsı namazının müstehap vakti konusunda yukarıda aktarılan hadislere ek olarak Hz. Ömer'in, valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (radiyallâhu anhumâ) gönderdiği mektubun da delil olduğunu söylemiştir. Nitekim mektupta “Yatsı namazını gecenin üçte biri geçtiğinde, eğer yapamazsan gecenin yarısına kadar kıl. Bu saatten sonra uyursan gözün uyumasın.” yazılmıştır.¹³⁸ Zira namazı gecenin yarısından sonraya bırakan kişinin, fecrin doğuşuna kadar uyanamaması ve namazı kaçırmaya kuvvetle muhtemeldir. Namazı kaçırmaya götürecek eylemlerde bulunmak da mekruhtur. Kâsânî'ye göre ayrıca müstehaplığın mevsime göre farklılaşmasının nedeni gecenin kısalığı ve uzunluğudur. Kışın geceler uzun olduğundan insanlar namazdan sonra hemen yatmaz. Bu nedenle yatsı namazından sonra gece sohbetleri yapılır. Hâlbuki rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) yatsı namazından önce uyumayı, namazdan sonra gece sohbetini sevmezdi.¹³⁹ Yazın ise gece kısa olduğundan gece sohbeti yapılmaz.¹⁴⁰ Kâsânî'nin görüşüne bakarak aslında her iki mevsimde de geciktirmenin müstehap olduğu söylenebilir. Çünkü yazın gece kısa olduğuna göre vaktin girişi ile gecenin üçte biri arasında uzun bir süre yoktur.

Tahâvî'ye göre ise yatsı namazında müstehap olan, gecenin ilk üçte biri geçmeden vaktin başında; gecenin üçte biri geçerse yarısına kadarki sürede kılmaktır. Namazı özürsüz bir şekilde yarısından sonraya geciktiren kimse kötü bir fiil işlemiştir.¹⁴¹ Başka bir eserinde Tahâvî vaktin başından fecrin doğuşuna kadarki süreyi fazilet açısından üçe ayırmıştır: İlk üçte birlik süre yatsı namazının kılınacağı en faziletli vakit dilimidir. Üçte bir ile yarısı arasında kılmak birinciden

¹³⁵ Buhârî, “Mevâkîf”, 25; Müslim, “Mesâcid”, 222.

¹³⁶ Kudûrî (v. 428/1037) gecenin üçte birinin müstehap vakte dâhil olmadığını benimsemiştir. Bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 10. Ancak Ali el-Kârî, yukarıdaki hadiste geçen “üçte birine kadar” ifadesinin Kudûrî'yi bu hükme götürdüğünü vurgulamıştır. Zira Hz. Peygamber geciktirme sınırı olarak gecenin üçte birini belirlemiştir. Sınır ise hükme dâhil olmaz. Bk. Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 1/187.

¹³⁷ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi'* (Beyrut: Dâru Erkam, ts.), 1/49; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/397. Merginânî'ye (v. 593/1197) göre yatsı namazını gecenin üçte biri ile yarısı arasında kılmanın mubah oluşu, kerâhet delili ile nedb delilinin teâruzudur. Çünkü namazı geciktirmek, mekruh olan cemaatin azalmasına ya da mendup olan gece sohbetinin bırakılmasına sebep olur. Mekruh ve mendup teâruz ederse hüküm mubah olarak kalır. Bk. Merginânî, *el-Hidâye*, 1/49. Ancak İbnü'l-Hümâm, Merginânî'nin görüşüne itiraz ederek mendup bir fiil işlemenin mekruha götürmesi durumunda terk edilmesi gerektiğini, dolayısıyla mubah olmadığını belirtmiştir. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/233.

¹³⁸ İmam Mâlik, “Vukûtü's-salât”, 8; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/291.

¹³⁹ Buhârî, “Mevâkîf”, 24; Müslim, “Mesâcid”, 236.

¹⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, 1/579.

¹⁴¹ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 24.

daha aşağıdadır. Yarısından fecrin doğuşuna kadarki süre ise diğerlerinden daha düşüktür.¹⁴² Ona göre bu hükmün delili, konuyla ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'in yatsı namazını gecenin üçte birine ya da yarısına kadar kılmasıdır. Rivayetler birbirine zıt olmadığı için yatsı namazını gecenin üçte biri ile yarısı arasında kılmak fazilet açısından birinci vakte göre daha aşağıdadır. Gecenin yarısından sonra kılmaksa fazilet açısından diğer iki vakitte kılmaktan daha aşağıdadır. Nitekim Hz. Âişe (radiyallâhu anhâ) "Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) bir gece yatsı namazını gecenin çoğu geçtikten ve mescide gelenler uyuduktan sonraya kadar geciktirdi. Sonra mescide çıktı; namazı kıldı ve "Ümmetime zor gelmeseydi bu namazın vakti işte budur." buyurdu." demiştir.¹⁴³

Tahâvî'nin değindiği bir diğer rivayet, "Yatsı namazı ne zaman kaçırılmış olur?" sorusuna Ebû Hüreyre'nin (radiyallâhu anh) verdiği "Fecir doğduğunda." şeklindeki cevaptır.¹⁴⁴ Tahâvî bu cevapla birlikte yine Ebû Hüreyre'den aktarılan "Ümmetime zor gelmeseydi yatsı namazını gecenin üçte birine ya da yarısına kadar geciktirmelerini emrederdim."¹⁴⁵ şeklindeki rivayeti, yatsı namazının vaktinin fecrin doğuşuna kadar devam ettiği, ancak bu sürenin fazilet açısından farklı dilimlere ayrıldığı görüşünün delili olarak takdim etmiştir.

Hz. Ömer'in, valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye (radiyallâhu anhumâ) gönderdiği mektup da Tahâvî'ye göre bu hususta delildir. Zira Tahâvî'nin zikrettiği ve yukarıda ele alınandan farklı olan bir rivayet, ilgili mektupta "Yatsı namazını gece istediğin zaman kıl, fakat ondan gafil olma." cümlesinin yazılı olduğunu bildirmektedir. Bu rivayetten hareketle Tahâvî'ye göre yatsı namazını gecenin yarısına kadar kılmamak, ondan gafil olmaktır. Üçte birine kadar kılmak ondan gafil olmak değildir; aksine fazileti amaçlamaktır. Gecenin üçte biri ile yarısı arasındaki süre ise öncesine göre fazilet bakımından daha aşağıda, sonrasına göre daha yukarıdadır.¹⁴⁶

5.2. Hanefî Dışındaki Diğer Mezhepler

Yukarıdaki hadislerin delâletiyle Mâlikîler'e göre yatsı namazının müstehap vakti, şafağın kaybolmasından itibaren gecenin ilk üçte biri ya da gecenin yarısına kadarki süredir.¹⁴⁷ Ancak Karâfi'ye göre hadislerde geçen "Ümmetime zor gelmeseydi" ifadesinden namazı hem geciktirme hem de geciktirmeme hükmü çıkarılabilir. Zira namazın geciktirilmesi ümmete zor gelmektedir ve Hz. Peygamber bunu emretmemiştir.¹⁴⁸

Şâfiî Mezhebi'nde yatsı namazının müstehap vakti ile ilgili iki hüküm bulunmaktadır. Birinci ve daha kuvvetli olan görüşe göre yatsı namazını vaktin başında kılmak; ikinci görüşe göre

¹⁴² Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/204. İbn Emîri Hâc'a göre Tahâvî'nin ifadeleri, yatsı namazını gecenin yarısından sonra bırakmanın tenzihen mekruh olduğuna işaret etmektedir ve doğrusu budur. Ancak İbn Nüceym (v. 970/1563) tahrîmen mekruh olduğunu Kunye'den nakletmiş; Haskefi (v. 1088/1677) de bu hükmü herhangi bir özür bulunmayan durumlara hasretmiştir. İbn Âbidîn'e göre de tenzihen mekruh saymak daha doğrudur. Bk. İbn Emîri Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, 1/646; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 1/431; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/398.

¹⁴³ Müslim, "Mesâcid", 219.

¹⁴⁴ Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/553.

¹⁴⁵ İmam Ahmed, *el-Müsned*, 12/374; Tirmizî, "Salât", 10; İbn Mâce, "Mevâkîf", 8.

¹⁴⁶ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/204-206.

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, 1/150.

¹⁴⁸ Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/28.

ise ihtiyâr vaktini aşmayacak kadar geciktirmektir.¹⁴⁹ Ancak bu iki görüşü tek sayanlar da vardır. Onlara göre müstehap olan, uyuyup namazı kaçırma korkusu taşımayanlar için namazı geciktirmek; aksi hâlde vaktin başında kılmaktır. Nitekim daha önce aktarıldığı üzere Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) yatsı namazından önce uyumayı, namazdan sonra gece sohbetini sevmezdi.¹⁵⁰

Hanbelîler'e göre ise yatsı namazını vaktin sonuna kadar¹⁵¹ geciktirmek müstehaptır. Ancak bu, tek başına namaz kılan kişi ile namazın cemaatle kılınması hâlinde geciktirilmesine razı olanlar için geçerlidir ve cemaatin tamamı ya da bir kısmına zor gelmemesi şartına bağlıdır. Aksi hâlde geciktirmek müstehap değil mekruh olur. Nitekim İmam Ahmed'den gelen bir rivayete göre yatsı namazı ancak cemaate zor gelmeyecek kadar geciktirilir.¹⁵²

SONUÇ

Namazların müstehap vakitleri ile ilgili Kur'ân'da açık bir ayet bulunmamaktadır. Fukahâ bu hükümleri genel olarak Hz. Peygamber'in Sünnet'inden çıkarmıştır. Sünnet'te tüm namazların müstehap vaktini içeren umum rivayetler de hususen bir namazın müstehap vakti hakkında varit olan rivayetler de vardır. Aynı konu ile ilgili birbiriyle zahiren çelişen rivayetler de söz konusudur. Bu nedenle müstehap vakitler konusu fakihlerin rivayetlerden hüküm çıkarma yöntemlerine dair güzel bir örnektir.

Hanefî Mezhebi dışındaki üç mezhep fakihleri müstehap vakitlerle ilgili daha çok bahsi geçen genel rivayetler ile birtakım ayetlere dayanırken Hanefî fakihler husus rivayetleri dikkate almıştır. Mezhepler arası ihtilafın temel nedenlerinden biri de budur.

Sabah namazının müstehap vaktinde Hanefî Mezhebi bir tarafta, diğer üç mezhep diğer tarafta yer almaktadır. Hanefîler'e göre namazı aydınlık vakitte kılmak, diğerlerine göre ise karanlık vakitte kılmak müstehap kabul edilmiştir. Hanefîler'den Tahâvî ise her iki görüşü mezcedecek şekilde namaza karanlık vakitte başlanıp kıraatın uzatılmasını ve namazın aydınlık vakitte bitirilmesini öncelikli olarak müstehap saymıştır. Daha da önemlisi, Tahâvî'nin bu görüşü İmâm-ı Âzam ve meşhur iki öğrencisine nispet etmesidir. Zira diğer Hanefî fakihler söz konusu imamlardan farklı bir görüş aktarmaktadır. Tahâvî, Hanefî Mezhebi krolonjisinde erken dönem âlimler arasında yer almaktadır ve İmam Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'den birinin veya her ikisinin talebesinden ders almıştır. Bu nedenle onun imamlardan yaptığı nakiller önemlidir. Tahâvî'den gelen aykırı rivayetlerin ya söz konusu imamların farklı görüşlerine ya da aynı görüşün farklı şekilde anlaşılmasına işaret ettiği söylenebilir. Bu husus sabah namazının müstehap vakti konusunda kendini açıkça göstermektedir. Nitekim hükmün kaynağı olan hadislerden birinde Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) "*Sabah namazını aydınlık vakitte kılın.*" buyur-

¹⁴⁹ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/66; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/452.

¹⁵⁰ İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih*, 2/373; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/196.

¹⁵¹ Buradaki vaktin sonundan kasıt, gecenin ilk üçte biri ya da yarısı olmalıdır. Zira Hanbelîler'e göre yatsı namazı vaktinin ihtiyârî ve zarûrî kısmı bulunmaktadır. İhtiyârî vakit için İmam Ahmed'den gecenin ilk üçte biri ve yarısı olmak üzere iki rivayet gelmiştir. İbn Kudâme iki rivayeti birleştirerek yatsı namazını gecenin ilk üçte birine kadar kılmamanın evlâ olduğunu, yarısına kadar geciktirmenin câiz olduğunu belirtmiştir. Gecenin yarısından itibaren fecre kadarki süre ise zarûrî vakittir. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/41.

¹⁵² İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/42, 43; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 1/306.

muştur. Bu cümle “Namaza aydınlık vakitte başlayıp yine aydınlık vakitte bitirin.” anlamına da “Karanlık vakitte başlayın, aydınlık vakitte bitirin.” anlamına da zıt değildir. Çünkü Hz. Peygamber’in emrinde namaza ne zaman başlanacağına dair açık bir ifade bulunmamaktadır. İşte Tahâvî hadisteki emri sahâbe uygulamalarını da göz önünde bulundurarak ikinci anlama hamletmiş ve konu ile ilgili rivayetlerin anlamlarını bir noktada birleştirmiştir.

Benzer şekilde ikinci namazının müstehap vaktinde de Hanefîler ile diğer üç mezhep fakihleri iki farklı görüşü temsil etmektedir. Öğle, akşam ve yatsı namazlarında ise kayda değer bir farklılık bulunmamaktadır.

Çalışmada ele alınan fukahâ görüşlerinden sonra değinilmesi gereken bir husus da günümüzde câmilerde kılınan namazlardır. Hanefî Mezhebi mensuplarının yaygın bir şekilde bulunduğu ülkemizde sabah namazı dışındaki bütün namazlar vaktin başında kılınmaktadır. Hâlbuki Hanefîler’e göre havanın sıcak olduğu günlerde öğle namazının, bütün zamanlarda ikinci namazının ve kış mevsiminde yatsı namazının geciktirilmesi müstehaptır. Ancak müstehap vakitler konusunun, cemaatle namazın fıkhıdaki öneminin açık bir göstergesi olduğu göz önünde tutulursa câmilerdeki uygulamanın yanlış olmadığı söylenebilir. Zira fakihler birçok namazın müstehap vaktinde cemaatin toplanabilmesini temin edecek uygulamalara dikkat etmiştir. Hanefî fakihlerden bazıları da cemaatin terk edilmesine sebebiyet vereceği için mesela cemaatin sadece vaktin başında toplandığı bir yerde öğle namazını geciktirmenin müstehap olduğuna hükmetmeyi yanlış saymıştır. Buna göre cemaatin toplanması esastır. Fakat yine de mezhebin müstehap kabul ettiği zamanlarda cemaatin toplanmasını temin edecek uygulamalar daha isabetli olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk es-San’ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San’ânî el-Himyerî. *el-Musannef fi’l-hadîs*. thk. Habîbürrahmân el-A‘zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983.
- Ali el-Kârî, Ebü’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Heravî. *Fethu bâbi’l-înâye bi-şerhi’-Nukâye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Erkam, 1997.
- Ali el-Kârî, Ebü’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Heravî. *Mirkâtü’l-mefâtih şerhu Mişkâti’l-Mesâbîh*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Nühabü’l-efkâr fi tenkîhi mebâni’l-ahbâr fi Şerhi me‘âni’l-âsâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 19 Cilt. Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir, 2008.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’. *Şerhu’s-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*. thk. Abdulmu’tî Emîn Kal‘acî. 15 Cilt. Kahire: Dâru’l-Mansûra, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu‘fî. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. 9 Cilt. Bulak: Matba‘atü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1311.

- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l-İknâ'*. thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. Sâid Bekdâş. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Dârakutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arefe. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- Haddâd, Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheratü'n-neyyira*. 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat ve Matbaacılık, 1978.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr (Reddü'l-muhtâr içinde)*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfi. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayravânî en-Nefzî. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min gayrihâ mine'l-ümmehât*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Emîri Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Emîri Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *Halbetü'l-mücellî ve bugyetü'l-mühtedî fi şerhi Münyeti'l-musallî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah et-Türkî, Abdülfettâh Muhammed. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî. *el-Mübdî' şerhu'l-Muknî'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât li-beyâni ma'ktedathü rusûmü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmi's-şer'iyyât ve't-tahsilâti'l-*

- muhkemât li-ümmehâti mesâ'ilihe'l-müşkilât*. thk. Muhammed Haccî, Saîd A'râb. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Câmi'u'l-ümmehât*. thk. Ebû Abdîrrahmân el-Ahdar el-Ahdarî. Dimaşk: el-Yemâme, 2000.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fet-hu'l-Kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'r-Rif'a, Ebü'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *Kifâyetü'n-nebîh şer-hu't-Tenbîh*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İmam Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985.
- İmam Muhammed, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İmam Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî. *ez-Zahîra*. thk. Muhammed Haccî, v.dğr. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar*. İstanbul: Çelikkilt Matbaası, 1966.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Erkam, ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî. *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fikhiyye*. İstanbul: Matba'a-i Âmir, 1311.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. thk. Halîl Me'mûn Şîhâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. thk. Abduh Ali Köşk. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2012.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Şeyhîzâde, (Damad Efendi) Abdurrahmân b. Süleymân. *Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-ebhur*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *el-Muhtasar*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu me'ânî'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1977.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Ali Hilâlî. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Mısrî. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*. thk. Abdullah el-Cibrîn. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1993.