

MEŞRUIYET VE KEMİYET BAĞLAMINDA TERAVİH NAMAZI

Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR*

Özet: Teravih namazı genelde gece kıyâmı özelde ramazan kıyâmı kapsamında yer alan ve muayyen bir kemiyetle sınırlandırılmayan nafîle bir namazdır. Müçtehitler bu namazın farklı kemiyet ve keyfiyetlerde kılınabileceği hususunda farklı görüşler serdetmişlerse de meşruiyeti konusunda ittifak etmişlerdir. Teravih namazı hem fiili hem de kavli sünnetle sabittir. Bu namaz mutlak bir gece namazı değil, ramazan gecelerine has olan ve Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından yatsı namazından sonra bir süreliğine cemaatle kılındıktan sonra sahabilerde görülen hırs ve ısrar üzerine farz olabileceği endişesiyle cemaatle kılınması terk edilen bir gece namazıdır. Bu namazın on bir rek'atla sınırlı olduğu iddiası, on sekizinci asırdan itibaren ortaya atılmış nevezuhur bir görüştür. Bu görüşü savunanların dayandıkları bazı mevkûf rivayetler, iddia edilen tahdidi netice vermemektedir. Resûlüllah(s.a.v.)'in, gece namazını değişik kemiyet ve keyfiyetlerde kıldığını gösteren birçok sahih rivayet kaynaklarda mevcuttur. Müçtehitler bu rivayetleri bu namazın tahdidine değil, mutlaklığına hamletmişlerdir. *Gece kıyâmı ile ramazan kıyâmı* hakkında varid olan ve umûm ifade eden tüm nasları da bu mutlaklığa delil göstermişlerdir. Gece namazı rek'atları az, kıyâmı uzun tutularak kılınabileceği gibi, kıyâmı kısa, rek'atları artırılarak da kılınabilmektedir. Teravih namazının son zamanlarda bazı çevreler tarafından inkâr edilmesi, tahdidi ifade eden bazı mevkûf rivayetleri bu namazın inkârına yormaktan kaynaklanan temelsiz ve yersiz bir iddiadır.

Anahtar Kelimeler: Teravih namazı, Kıyamu'l-leyl, Kıyamu Ramazan, Teheccüd, Vitir.

Prayer of Tarawih in the Context of Legitimacy and Quantity

Abstract: The prayer of tarawih is a supererogatory prayer that is not limited to a certain quantity, and it is identified as a night qiyam in general and Ramadan qiyam specifically. Interpreters of Islamic law have expressed different ideas about the quantity and the circumstances of tarawih but they agree with its legitimacy. The prayer of tarawih is established both with the practical and oral sunnah of the Prophet (PbuH). This prayer is not an absolute night prayer, it is particular to the Ramadan, and it was performed after the Isha prayer with the communion by the prophet (PbuH) for a time, then, on the insistence of the Companions of the Prophet (PbuH), they stopped performing it with the communion as it could be proved as obligatory (*fardh*) by the God. The idea that this prayer is limited to 11 rak'ats is a newcomer idea suggested after the eighteenth century. Some mawqûf narratives that are advocated by the advocaters of this idea do not result in limitation. There are a lot of valid narratives at the sources which show us that the Prophet (PbuH) performed the night prayer in different quantities and circumstances. The interpreters of Islamic law attribute these narratives to the certainty of this prayer not to its limitation. They also show the narratives about night prayer and the qiyam of Ramadan as a proof of the certainty of this. The night prayer may be performed in two different ways; a few rak'ats and a long qiyam and more rak'ats and a shorter qiyam. Denial of tarawih by some academics in recent times is a baseless and unjust assertion arising from denial of some mawqûf narratives which express the limitation.

Keywords: The Prayer of Tarawih, Qiyam al-Layl, Qiyam al-Ramadan, Tahajjud, Vitir.

* Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ibrahimpalevi@hotmail.com

GİRİŞ

Şer'î delillerden hüküm elde etmeye çalışan müçtehitlerin birçok meselede ihtilaf ettikleri bilinen bir gerçektir. Bu da temelde iki nedene dayanmaktadır. Bunlardan biri şer'î delillerin ihtilafa müsait ihtimalli bir yapıyı haiz olmasıdır. Nitekim şer'î delillere ve bu delillere kaynaklık eden nasslara bakıldığında onların farklı algılamalara imkân veren hatta bu algılamaları zorunlu kılan birçok yönü/özelliği barındırdığı görülür. İhtilafı konu edinen eserler ile usul eserlerinin elfâz bahsinde ele alınan bu yönleri¹ sübut ve delalet şeklinde iki ana sebebe indirgemek mümkündür.² İhtilafın diğer nedeni ise şer'î delilleri ele alan müçtehitlerin anlama ve yorumlama telakkilerinin/eğilimlerinin birbirinden farklı olmasıdır. Bu da insanda var olan tabii bir durumdur.

İhtilafa konu olan ve günümüzde de tartışılan fikhî meselelerden biri de teravih namazının meşruiyet ve kemiyet yönleridir. Hadis ve fıkıh eserlerinde beyan edildiği üzere bu namazın meşru olduğunu ve farklı kemiyetlerde kılınabileceğini gösteren birçok şer'î delil söz konusudur. Bunların başında Peygamberimiz (s.a.v.)'in fiilî ve kavli sünnetleri gelmektedir. Bu nedendir ki, ilk dönemlerde teravih namazının meşru olmadığını veya muayyen bir kemiyetle sınırlı olduğunu söyleyen herhangi bir müçtehit -görebildiğimiz kadarıyla-kaynaklarda zikredilmemektedir. Ancak teşri tarihinden son dönemlere dek süregelen bu anlayış, San'ânî (ö.1182/1768) ve Mübârekfûri (ö.1353/1935) tarafından hatalı bulunmuş ve bu namazın on bir rek'atla sınırlı olduğu ileri sürülmüştür.³ Çağdaşları tarafından destek görmeyen bu görüş, daha sonra Elbânî (ö.1420/1999) tarafından sahiplenilmiş ve bir esere konu edilerek ısrarla savunulmaya çalışılmıştır.⁴ Her üç muhaddis özellikle Elbânî tarafından savunulan bu görüş, günümüzde bazı akademisyenler tarafından farklı bir mecraya taşınarak bu namazın aslının olmadığı iddiasında bulunulmuştur. Bu iddiada bulunanların söylemlerine bakıldığında farklı bir argümana yer vermedikleri, bilakis mezkûr muhaddislerin kullandıkları argümanların bir kısmını göz ardı ettikleri bir kısmını da her üç muhaddisten farklı algılayıp teravihin tahdidi için değil, inkârı için kullandıkları görülür.

Binaenaleyh çalışmamızda ilk olarak teravih namazının meşruiyeti konusu ele alınacak ve bu namazın Peygamber (s.a.v.) tarafından kılınıp kılınmadığı üzerinde

1 Bkz. Batalyevsi, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. es-Sîd, *el-İnsâf fi't-tenbih ale'l-hilâf fi'l-mâni ve'l-esbabî'letî evcebeti'l-ihtilâf*, thk: Muhammed Rıdvân ed-Dâye, II. Baskı, Daru'l-Fikr, Beyrut 1403, s. 33; Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk: Taha Cabir Alavanî, I. Baskı, Daru's-Selam, Beyrut 2011, c. 1, s. 253-261.

2 Sübut, İslamî nassların/delillerin hangi yollarla ve ne derecede doğru aktarıldığını ifade ederken; delalet, aktarılan bu nass ve delillerin nasıl anlaşılacağını ve yorumlanacağını ifade etmektedir.

3 Bkz. San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Subulu's-selâm* (Buluğu'l-Merâm ile birlikte), Daru'l-Hadis, y.y., t.y., c.1, s. 345, 593; Mübârekfûri, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim, *Tuhfetu'l-ihvazi bi şerhi Camii't-Tirmizi*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., c. 3, s. 440.

4 Bkz. Elbânî, *Salâtu'l-Terâvih*, II. Baskı, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut 1985.

durulacaktır. Sonra üç muhaddis özellikle Elbânî tarafından iddia edilen on bir rek'atla tahdid görüşü, argümanlarıyla birlikte ele alınacaktır. Anılan muhaddislerin konunun ısbatı için yaptıkları istidlallerin yerinde olup olmadığı, usul ve hadis ilimlerinin kriterleri çerçevesinde irdelenecektir. En sonunda da teheccüd ve vitir namazlarına yer verilecek ve bu iki namazın teravihle olan münasebetlerine değinilecektir.

I. MEŞRUIYET BAĞLAMINDA TERAVİH NAMAZI

Teravih namazı aşağıda beyan edileceği üzere genelde *gece kıyamı* (قيام الليل) özelde *ramazan kıyamı* kapsamında yer alan bir gece namazı olduğu gibi, teravihle ilişkili olan vitir ve teheccüd namazları da gece kıyamı kapsamında yer almaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın bu bölümünde önce *gece kıyamı* ile *ramazan kıyamı* kavramları üzerinde durulacaktır. Nitekim bu iki kavramdan bahsetmeden her üç namaz türünden bahsetmemiz mümkün değildir.

A. KIYÂMU'L-LEYL

Kur'an ve Sünnette yer alan birçok nass kıyamu'l-leyl ibadetini teşvik etmektedir.⁵ Kıyamu'l-leyl kavramını içeren naslara bakıldığında bu kavramın, biri özel diğeri genel olmak üzere iki anlamda kullanıldığı görülmektedir:

1.Özel anlamı: Gece namazı

Kıyamu'l-leyl kavramı ve türevleri genelde yatsı namazı ve ona bağlı olan sünnetlerden (revâtib) sonra kılınan *gece namazını* (صلاة الليل) ifade etmek için kullanılmaktadır. İbn Aşûr (ö.1394/1973); birçok müfessir, muhaddis ve fakih tarafından benimsenen bu anlamı⁶ şöyle dile getirmektedir: "Kıyamu'l-leyl, Kur'an ve Sünnet istilahında, akşam ve yatsı namazlarıyla bu namazlara bağlı olarak kılınan sünnetler (revâtib) dışında kalan gece namazına verilen bir addir."⁷ Bu kullanıma göre *kıyamu'l-leyl* ile *salâtu'l-leyl* kavramları eş anlamlıdır. Bu hususu birçok nassta görmek de mümkündür.⁸

5 Bkz. İnsan 76 /26; Zümer 39/9; Secde 32/15-17; Furkan 25/ 64; Âl-i İmrân 3/113; Buhârî, "Teheccüd", 1121.

6 Bkz. Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, Dersââdet, İstanbul t.y., c. 2, s. 537; Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, thk: Abdülaziz b. Bâz, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995.

Örneğin, Müzemmil süresinde yer alan *انك تقوم الليل* , *انك تقوم* gibi 3, s. 315.

7 İbn Aşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Daru't-Tunusiyye, Tunus 1984, c.29, s. 258.

8 Örneğin, Müzemmil süresinde yer alan *انك تقوم الليل* , *انك تقوم* gibi ifadeler çoğu bilginler tarafından gece namazı anlamında kullanılırken; "Ey Abdallah! Gecenin tümünü (namaza) kalkıp da sonra onu terk eden falanca gibi olma" gibi hadislerde yer alan *Salâtu'l-leyl* kavramı da *kıyamu'l-leyl* anlamında kullanılmaktadır.

2.Genel anlamı: Gecenin ibadetle ihya edilmesi

Bu kavram bazı ayet ve hadislerden de anlaşılabilceği gibi,⁹ gece namazının yanı sıra, Kur'an tilaveti, tesbîh, zikir, hadis ve öğüt dinleme, tefekkür etme vb. ibadetleri de kapsayan *geceyi ibadetle ihya etme* anlamı için kullanılmaktadır.¹⁰

Kıyamu'l-leyl kavramının zikredildiği ayet ve hadislerde, namaza ve namazı oluşturan kıyam, ruku', secde vb. unsurlara yer verilmesi birinci anlamı güçlendirmektedir. Çoğu âlimin bu anlamı tercih etmesinin buradan kaynaklandığını söylememiz mümkündür. Kaldı ki, namaz kıyam, kıraat, ruku', secde, ihlas, münacat, kibleye yönelme, tesbîh, zikir, tekbir ve Peygamber(s.a.v.)'e salavât getirme gibi birçok ibadet türünü kendi bünyesinde barındıran kapsayıcı bir ibadettir. Buna karşın mezkûr kavramı içeren nasslarda, gece namazıyla birlikte, Kur'an tilaveti, ilahî rahmeti dileme, ilahî azaptan korkma, yakarma, dua etme vb. ibadetlerin yer alması da anılan kavramdan, gece namazının yanı sıra, bu ibadetlerin de kastedilebileceğini göstermektedir.¹¹Bu ise söz konusu kavramın ikinci anlamına tekabül etmektedir. Buna göre kıyamu'l-leyl kavramı ikinci anlamında kullanılsa da kapsamında gece namazı yer almaktadır. Binaenaleyh gecenin tümünü veya büyük bir bölümünü veyahut bir dilimini namaz ve diğer ibadetlerle geçiren kimse kıyamu'l-leyl ibadetini yerine getirmiş olmaktadır.¹²

Kıyamu'l-leyl kavramına dair verilen bu temel bilgilerden sonra bu kavramın altında yer alan ve teravih namazının temelini oluşturan hatta onunla özdeşleşen ramazan kıyamu kavramına değinmeye çalışacağız.

B. KIYAM-U RAMAZAN

Yukarıda ifade edildiği üzere bazı nasslar tüm aylardaki geceleri kapsayan *kıyamu'l-leyl* ibadetini teşvik ettiği gibi, bazı fiilî ve kavli sünnetler de ramazan gecelerine has olan ve *kıyamu ramazan* adıyla anılan nafilî bir namazı teşvik etmektedir.¹³Nitekim hadis kaynaklarına bakıldığında Peygamberimiz (s.a.v.)'in, bazı ramazan gecelerinde Mescid'de cemaatle birlikte nafilî namaz kıldığı ve ümmetini de bu namazı kılmaya teşvik ettiği açıkça görülmektedir.¹⁴ Bu nedenledir ki, tüm muhaddis ve fakihler Ramazan kıyamu adıyla bilinen ve ramazan gecelerinde yatsı namazı ve ona bağlı olan sünnetlerden sonra kılınan nafilî namazın meşru olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bilginlerin bu ittifakına ilişkin bilgi, birçok

9 İnsan 76/26; Zümer 39/9; Âl-i İmrân 3/113; Buhârî, "Teravih", 2024.

10 Bkz. Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c.3, s.315; Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali, *Mirkâtu'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, I. Baskı, Daru'l-Fikr, Beyrut 2002, c. 3, s. 920; Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefâî, *Merâku'l-felâh şerhu Nuri'l-izâh*, thk: Na'im Zerkûr, I. Baskı, Beyrut 2005, s. 155.

11 Bkz. İnsan 76/26; Zümer 39/9; Secde 32/15-17; Furkan 25/64; Âl-i İmrân 3/113; Buhârî, "Teheccüd", 1126.

12 Bkz. Şürünbülâlî, *Merâku'l-felâh şerhu Nuri'l-izâh*, s. 151.

13 Bazı nasslar da kadir gecesine özgü olan kıyamu teşvik etmektedir.

14 Bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylu'l-evtâr*, et-Tab'atü'l-Ahire, Mektbetü'l-İlim, Mekke t.y., c. 3, s. 64.

sahih kaynakta yer almaktadır.¹⁵ Muhaddis ve fakihlerin konuya dair referanslarına bakıldığında ise bunları iki ana başlık altında toplamamız mümkündür: Bunlardan biri fiilî diğeri de kavli sünnettir. Ramazan kıyamının meşruiyetini gösteren bu sünnet türlerini aktaran rivayetler büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Çalışmamızın sınır ve amacının aşılması için her sünnet türlerine ait birer örneğe yer vermekle iktifa edilecektir. Ancak yeri geldikçe referans teşkil eden diğer rivayetlere de atıfta bulunulacaktır.

a) Fiilî Sünnet

Buhârî (ö.256/870) ve Müslim(ö.261/875) Hz. Âişe (r.a.)'nin şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: *Resulüllah(s.a.v.) bir gece Mescid'de (nafile)namaz kıldı. Bazı insanlar da onunla birlikte namaz kıldılar. Ertesi gece yine namaz kıldı. Peygamberle birlikte cemaatle namaz kılanlar çoğaldı. Üçüncü veya dördüncü gecede de Mescid'de cemaat toplandı. Resulüllah (s.a.v) onlarla birlikte (nafile)namaz kılmak için Mescid'e çıkmadı. Sabahladığında onlara şöyle dedi: Durumunuzu gördüm. Beni, sizin yanınıza çıkmaktan alıkoyan, bu namazın size farz kılınacağı hakkındaki endişemden başkası değildir. Bu olay ramazanda olmuştur.*¹⁶ Bu hadiste ifade edilen husus -cüzi birtakım farklılıklarla birlikte- Zeyd b. Sabit(r.a.), 'Amre (r.a.), Ebuzer (r.a.), Enes b. Malik (r.a.) ve diğer bazı sahabiler tarafından da aktarılmaktadır.¹⁷

b) Kavli Sünnet

Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilen meşhur bir hadiste Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: *“Her kim inanarak ve karşılığını Allah'tan bekleyerek ramazan gecelerinde kıyam ederse/namaz kılsa geçmiş günahları bağışlanır.”*¹⁸ Yukarıda yer verilen fiilî ve kavli sünnetler görüldüğü gibi, ramazan kıyâmı adıyla anılan nafile bir namazın Peygamber(s.a.v.) tarafından hem kılındığını hem de teşvik edildiğini açık bir biçimde göstermektedir. İleride beyan edileceği üzere daha sonraları teravih ismini alan namaz da Resulüllah (s.a.v.) tarafından hem kılınan hem de teşvik edilen bu namazdan başkası değildir.

Kıyâm'ı-leyl kavramı hakkında biri genel diğeri özel iki anlam söz konusu olduğu gibi, *kıyâm ramazan* kavramı hakkında da bu iki anlam söz konusudur. Nitekim çoğu âlimler bu kavramı sadece teravih namazına hamlederken; bazıları ondan bu namazla birlikte yukarıda zikredilen ibadet türlerini de kast etmektedirler.¹⁹

15 Nevevî, Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Murî, *el-Ezkâr min Kelami Seyyidi'l-Ebrâr*, II. Baskı, Daru'l-Minhac, Cidde 2008, s.310; Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsu'l-Eimme, *el-Mebsût*, Daru'l-Marife, Beyrut 1993, c. 2, s.143.

16 Buhârî, “Teheccüd”, 1129; Müslim” Salâtü'l-müsafirîn”, 761.

17 Buhârî, “Teheccüd”, 1129; Müslim” Salâtü'l-müsafirîn”, 781; Ebu Davûd, “Salât”, 1373.

18 Buhârî, “İman”, 37; Müslim” Salâtü'l-müsafirîn”, 759.

19 Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddin Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk: Abdülazîm ed-Dib, I. Baskı, y.y., 2007, c. 2, s.355; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.779.

Genelde tüm aylarda özeldir ramazan ayında gece kıyamını teşvik eden bazı nasslar söz konusu olduğu gibi, bu ibadette bulunması istenilen birtakım vasıflardan bahseden birtakım nasslar da mevcuttur. Aşağıda yer verilecek olan bu nitelikler gece kıyamının mahiyetinde yer alan asli unsurlar değildir. Bilakis bu ibadetin faziletini artıran birtakım kemal nitelikleridir. Bundan dolayıdır ki, mezkûr niteliklerin varlığı, gece namazını daha faziletli kılar; bir kısmının veya tümünün yokluğu bu ibadetin faziletini düşürmekle birlikte, aslını ortadan kaldırmamaktadır. Gece namazının *kemal nitelikleri* diyebileceğimiz bu vasıfları şöyle sıralamamız mümkündür:

1. Gece uykusundan sonra kılınması

Gece kıyamına ait olan bu nitelik birçok hadiste yer almaktadır. Bu hadislerden biri şöyledir: Buhârî, Müslim ve başka muhaddislerin Abdullah b. Amr(r.a.)’dan rivayet ettikleri merfu’ bir hadiste Resulüllah(s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Allah katında en sevimli namaz Davûd’un namazıdır. Allah katında en sevimli oruç Davûd’un orucudur. Davûd gecenin yarısına kadar uyuyordu. Üçte birinde kalkıp namaz kılıyordu(kıyam). Sonra gecenin altıda bir diliminde tekrar uyuyordu.”²⁰ Diğer bir hadis de şöyledir: Müslim Câbir (r.a.)’den Peygamberimiz(s.a.v.)’in şöyle buyurduğunu rivayet etmektedir: “Gecenin son kısmında gece namazı için uyanmayacağından korkan kimse gecenin ilk kısmında namazını vitir halinde kılıp uyuşsun. Son kısmında uyanacağını ümit eden kimse ise namazını gecenin bu kısmına bıraksın. Zira bu zaman diliminde kılınan namaza melekler katılır ve şahit olurlar. Bu namaz daha faziletlidir.”²¹

2. Gece yarısından sonra kılınması

Yukarıda ilk niteliğin ispatı için zikredilen hadisler bu niteliği de ifade etmektedir. Bu vasıf ayrıca, “Gece namazı ikişer ikişer kılınır. Sabah namazı vaktinin girmesinden korkulursa tek rekâtle sonlandırılır(vitir)”²²mealindeki hadiste de yer almaktadır.

3. Gecenin üçte birini kapsaması

Buhârî, Müslim ve başka muhaddisler tarafından Abdullah b. Amr(r.a.)’dan rivayet edilen ve yukarıda zikredilen hadis, bu vasfı taşıyan bir gece kıyamının daha faziletli olduğuna da delalet etmektedir.

4. Namazda Kur’an’ın çokça tilavet edilmesi

Bu nitelik bir önceki niteliğin bir gereğidir. Zira kıraat, namazın bir rüknüdür. Öyle ki, “Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun”²³ayetinde zikredilen kıraatten gece namazı kast edilmektedir.²⁴

20 Buhârî, “Teheccüd”, 1131; Müslim” Siyâm”, 1159.

21 Müslim” Salâtü’l-müsafirîn”, 755.

22 Buhârî, “Salât”, 473; Müslim” Salâtü’l-müsafirîn”, 749.

23 Müzemmil, 73/20.

24 Bkz. Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, c. 2, s. 539.

5. İkişer rek'at halinde kılınp bir rek'atla sonlandırılması

Gece namazının bu vasfına delalet eden biri fiilî diğeri kavli olmak üzere iki sünnet delili bulunmaktadır. Zira Peygamber(s.a.v.) gece namazını en çok bu şekilde kıldığı gibi, gece namazını soran kişiye de onun bu şeklini beyan etmiştir.²⁵

6. On bir rek'attan fazla olmaması

Bu vasfa delalet eden delil Buhârî, Müslim ve başka muhaddislerin Hz. Âişe (r.a.)'den rivayet ettikleri şu hadistir: “Allah Resülü ne ramazanda ne diğer aylarda on bir rek'attan fazla kılmıştır.”²⁶ Bu hadis ramazanda teşri kılınan nafile namazının diğer aylarda teşri kılınan namazla eşit olduğunu sarih bir biçimde göstermektedir.²⁷ Bu husus, Hz. Âişe (r.a.) validemizin, bu sözü Resulüllah (s.a.v.)'in ramazan gecelerindeki namazını soran kişiye cevap olarak söylemesinden de anlaşılmaktadır. Şu var ki, ramazanda kılınan gece namazı, diğer aylarda kılınan gece namazından daha faziletlidir. Bu durum ramazan ayında yapılan diğer tüm ibadetler için de geçerlidir.²⁸ Hz. Âişe (r.a.)'nin bu sözü, Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece namazını farklı kemiyetlerde kılmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü aşağıda beyan edileceği üzere Peygamberimiz (s.a.v.)'in gece namazını on üç rek'at kıldığı ifade eden başka rivayetler de söz konusudur.²⁹ Görünürde birbiriyle uyuşmayan bu rivayetlere ilişkin değerlendirmeler çalışmamızın ilgili bölümünde yer alacağından burada bu kadarıyla iktifa etmek istiyoruz.

7. Münferiden kılınması

Gece namazının bu niteliğini gösteren delil Peygamberimiz(s.a.v.)'in fiilî sünnetidir. Zira Resulüllah (s.a.v.) gece namazını genelde hanesinde münferiden kılıyordu. Ancak O, yukarıda yer verilen hadislerde görüldüğü üzere bu namazı bazı ramazan gecelerinde cemaatle de kılmıştır.

8. Evde kılınması

Gece namazının bu vasfından bahseden birçok hadis söz konusudur. Bunlardan biri Zeyd b. Sâbit (r.a.)'in rivayet ettiği şu hadistir: “Farz namaz dışındaki namazların en hayırlısı kişinin evinde kıldığı namazdır.”³⁰ Bir önceki vasfı da beraberinde getiren bu vasf, gece namazı için önemli bir konumu haizdir. Peygamberimiz (s.a.v.)'in, sahabîlere gece namazını evlerinde kılmalarını emrederken gerekçe olarak bu hususu zikretmesi bu önemi açıkça ifade etmektedir.

25 Buhârî, “Salât”, 472; “Teheccüd”, 1137; Müslim” Salâtü'l-müsafirîn”, 749.

26 Buhârî, “Teheccüd”, 1147; “Teravih”, 2213; Müslim” Salâtü'l-müsafirîn”, 738.

27 Bkz. Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, c.3, s. 343; Muallimî, Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî, *Mecmu'u Resâilî'l-Fıkıh*, thk: Muhammed Uzeyr, Daru 'Alemlî'l-Fevâid, Cidde t.y., c.1, s.382-383.

28 Bkz. Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”, 6.

29 Buhârî, “Teheccüd”, 1138.

30 Bkz. Buhârî, “Edeb”, 6113; Müslim” Salâtü'l-müsafirîn”, 781.

Ramazan kıyamı da dâhil olmak üzere tüm gece namazları için geçerli olan bu niteliklerin beyanından sonra ramazan kıyamının teravih adıyla anılmasını doğuran bağlama ve bu bağlamı ihtiva eden hâdiseye yer vermeye çalışalım.

C. HZ. ÖMER (r.a.) DÖNEMİ ve TERAVİH NAMAZI

Gece kıyamı -ister ramazan ayında olsun ister diğer aylarda olsun- yatsı namazı ve ona bağlı olan sünnetlerden sonra kılınan nafîle bir namazla gerçekleşmektedir. Bu konuda herhangi bir ihtilaf da söz konusu değildir. Bu hususu gece kıyamı ifadesinden de anlamak mümkündür. Yukarıda zikredilen nitelikler ise biraz önce ifade edildiği gibi, bu namazın faziletini artırma ve mükâfatını çoğaltmaya yönelik ideal niteliklerdir.³¹

Hız. Peygamber (s.a.v.) döneminde yaşayan insanlar, mezkûr nitelikleri taşıyan gece namazını kılmak için büyük bir özen gösteriyorlardı. Bu insanlar sahip oldukları takva bilinci ve ahiret anlayışı gibi sâiklerle genelde bu vasıfları taşıyan gece kıyamını gerçekleştirmeye de muvaffak oluyorlardı. Onların, bu ibadeti ifa etmede en çok endişe duydukları husus, uyuduktan sonra uyanamamak durumudur. Bu da malum olduğu üzere tüm insanlar için geçerli olan beşerî bir durumdur. Bu nedendir ki, bazıları mezkûr niteliklerden ilk ikisini (*gece uykusu ve gece yarısından sonra olma*) taşıyan bir gece namazını genelde kılamıyorlardı.³² Bu dönemde yaşayan bazı insanlar da anılan her iki niteliğe riayet ederek gece namazına kalkmayı çok arzu etmekle birlikte, dördüncü niteliğin (*namazda Kur'an'ın çokça kıraat edilmesi*) gereğini ifa etme imkânına sahip değillerdi. Bu insanlar, sözü edilen bu eksikliği telafi etmek amacıyla alternatif bir yola başvurup ezberinde Kur'an olanlardan, gece namazında kendileri için imamlık yapmalarını talep ediyorlardı. Gece namazını bu şekilde kılanlar -her ne kadar camide cemaatle namaz kılma faziletini elde etmiş olsalar da- yukarıda yer verilen yedinci ve sekizinci niteliklerden (*münferiden ve evde kılınması*) yoksun bir gece namazını kılmış oluyorlardı. Ancak bu durum nebevî dönemde fazla yaygın olmadığı gibi, ramazanın bütün gecelerini de kapsamıyordu. Çünkü Muhacir ve Ensar'dan oluşan sahabiler Kur'an'ı ezberlemeye rağbet ediyor ve hayırlı amelleri yapmak için gayret gösteriyorlardı. Buna karşın Medine'ye dışardan gelen bedevî Arapların gece namazı gibi nafîle ibadatlere olan rağbetleri bu sahabilere nispetle zayıf kalıyordu. Bu dönemde yaşayan insanlar mezkûr niteliklerden geriye kalan üçüncü, beşinci ve altıncı niteliklere riayet etmeye gayret ediyorlardı. Ancak üçüncü ve altıncı nitelikleri birlikte muhafaza etmekten yorgun düştüklerinde daha çok ibadet yapmaları için üçüncü niteliği altıncıya tercih ediyorlardı. Bu da gece namazının uzun tutulmasının iki şekilde mümkün olduğunu göstermektedir. Konuya dair bilgi aşağıda gelecektir.

31 Bkz. Muallimî, *Mecmu'u Resâil'l-Fıkıh*, c.1, s.381.

32 Muallimî, *Mecmu'u Resâil'l-Fıkıh*, c.1, s. 398.

Hız. Ömer(r.a.) dönemine gelince bu dönemde Kur'an ezberi bulunmayan birçok bedevî Arabin çevreden Medine'ye göç etmesi yoğunluk kazanmıştı.³³ Bu insanlar Kur'an ezberleri olmamakla birlikte Müslüman toplumla yakından tanıştıkça ve İslamî bir ortamı yaşadıkça gece kıyamına olan arzuları da artıyordu. Bunun yanı sıra, Medine'de evlerde uzunca kılınan gece namazlarına pek fazla rağbet göstermeyen bazı genç insanlar da yok değildi. Medine dışından gelenlerle Medineli bu gençlerden oluşan bir grup camide gece namazını kılmaya başladılar.³⁴ Bunlardan, Kur'an ezberi olanlar bu namazı münferiden kılarken; bu imkâna sahip olmayanlar ise ezberi olanlara tabi olup kılmaya çalışıyorlardı. Bunu yaparken de nebevî dönemde gerçekleşen buna benzer bir durumu örnek alıyorlardı. Nitekim bu dönemde bazı sahabiler gece namazını Peygamber(s.a.v.) ile birlikte cemaatle kılmak için yoğun bir gayret göstermiş ve sonunda bu namazı -birkaç gece de olsa- cemaatle birlikte kılmaya muvaffak olmuşlardı. Medine'de bu şekilde gece namazını kılmak isteyenler hatırı sayılır bir sayıya ulaştınca ve sözü edilen mazeretleri de devam edince, sahabiler bu namazı ramazan boyunca camide kılmalarına karşı çıkmadılar. Sahabilerin bu tutumu bu namazın bid'at olmadığını göstermektedir. Nitekim Peygamberimiz (s.a.v.) de bu namazı aynı şekilde kılmıştır. Ancak Peygamber(s.a.v.), teşri sürecinin devam ettiği bir esnada bu namazın farz olma endişesinden ötürü bu şekilde kılmayı bir süre sonra terk etmiştir. Bu endişe Peygamberimiz (s.a.v.)'in vefatından sonra ortadan kalkınca ona bağlı olan hüküm de ortadan kalmaktadır. Bu hususu şöyle de ifade etmemiz mümkündür: Gece namazını camide cemaatle birlikte kılmak Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından meşru kılınan bir hükümdür. Bu hüküm Peygamber (s.a.v) döneminde bir süre uygulandıktan sonra terk edilmiştir. Bu terkin sebebi ise o namazı cemaatle kılmanın sürekliliğini gerektiren bir nedenin olmayışıdır. Zira bu dönemde yaşayan insanlar gece namazını evlerinde kılacak bir donanıma sahiptiler. Hız. Ömer (r.a.) döneminde ise yukarıda bahsedilen durumlardan ötürü bu namazın yeniden camide cemaatle kılınma gereği ortaya çıkmıştır. Bu da, tabii olarak bu şekilde kılınan namazın meşru olduğunu beraberinde getirmektedir.

Hız. Ömer(r.a.) gece namazını camide dağınık vaziyette kılanların durumlarını müşahede edip onları bu duruma sevk eden mazeretleri fark edince, bu şekilde gece namazını kılmalarını meşru gördü. Ancak dağınık halde kıldıkları namazın İslam'da istenmeyen ihtilaf, hizipleşme, namazı huşu' içinde kılamama ve ses güzelliğini sahih kıraate tercih etme gibi birtakım olumsuz durumlara yol açtığını gözlemledi. İbn Sa'd(ö.230/845)'in *Tabakât*'ında yer alan bir olay, bu durumu açıkça göstermektedir. Bu eserde yer alan hâdise şöyledir: "*Nevfel b. İyâs el-Hüzeli şöyle demektedir: Biz Ömer(r.a.) döneminde caminin değişik yerlerinde öbek öbek gece namazı kılıyorduk. Camide namaz kılanların birçoğu sesi daha güzel olan kârilere*

33 Muallimî, *Mecmu'u Resâilî'l-Fıkıh*, c.1, s. 398-399.

34 Muallimî, *Mecmu'u Resâilî'l-Fıkıh*, c.1, s.399.

yöneliyordu. Bunu gören Ömer(r.a.) şunu söyledi: *Dikkat ediniz! Bunların Kur'anı nağmeye çevirdiklerini görüyorum. Allah'a yemin olsun ki gücüm yeterse bu durumu değiştireceğim. Bunu söyleyen Ömer(r.a.) üç gece sonra Übey b. Ka'b(r.a.)'a camide gece namazını kılanlara imamlık yapmasını emretti. Kendisi safların arkasında durdu ve şöyle dedi: Bu bir bid'at ise şayet ne güzel bir bid'attır. Hz. Ömer(r.a.)'in bu sözü, قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ ayetinde olduğu gibi, hariçte tahakkuku mümkün olmayan bir durumu ifade etmektedir.*³⁵ Hz. Ömer(r.a.) bütün bu olumsuzlukların önüne geçmek için onlara, Übey b.Ka'b(r.a.)'ın arkasında namaz kılmaları talimatını verdi.³⁶ Nitekim Peygamber (s.a.v.) de camide itikâfta bulunduğu bir esnada buna benzer bir durumla karşılaşmış ve bunun üzerine şöyle buyurmuştur: *“Dikkat ediniz! Hepiniz Rabbinize münacatta bulunuyorsunuz. Birbirinize eziyet etmeyiniz ve kıraat/namaz nedeniyle sesinizi yükseltmeyiniz.”*³⁷

Bu iki olaya dikkatlice bakıldığında aralarında gözden kaçırılmaması gereken temel bir farkın var olduğu görülür. O da şudur: Peygamber (s.a.v.)'in şahit olduğu olayda, Mescid'de gece namazını kılanlar münferiden kıyorlardı. Bunlar Mescid-i Nebevîde itikâfa girenlerle orayı mesken tutan Suffa ehlinde oluşan bir gruptu. Bu insanlar kendi başına gece namazını kılma imkânına sahiptiler. Hz. Ömer(r.a.)'in şahit olduğu olayda ise camide bulunanların çoğu biraz önce ifade edildiği üzere imamın sesini duymak isteyen ve ezberinde Kur'an bulunmadığı için camide cemaatle namaz kılmayı arzulayan insanlardan oluşuyordu. Bu nedenle her iki olaya karşı aynı tavrın gösterilmesi, şer'î açıdan da uygun değildir. Çünkü Hz. Ömer (r.a.) olayında camide bulunanlar münferiden ve sessizce namaz kılmaya mecbur bırakılmış olsalar, cemaatle namaz kılmakla varmak istedikleri amaç gerçekleşmiş olmaz. Bundan dolayıdır ki, Hz. Ömer (r.a.) yukarıda sözü edilen olumsuz durumları gördüğünde, aslı itibariyle meşru olan bu namaz kılma biçimine karşı çıkmamıştır. Bilakis O, bu şekilde kılınan namazla güdülen amaca bir hanel getirmeyen bir davranışta bulunmuştur. O da tek imam arkasında namaz kılmayı sağlamaktır. Böylece ramazan gecelerinde ramazan kıyamı olarak kılınan namazın/teravihin bid'at olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. Buna rağmen Hz. Ömer(r.a.), bu namazın daha faziletli olan şeklini hatırlatmayı ihmal etmemiş ve *“bu namazı uykudan sonra kılmanız daha hayırlıdır”*³⁸ diyerek onların bu namazı gece uykudan sonra kılmalarını arzulamıştır. Peygamberimiz (s.a.v.) de bu namazı Mescid'de cemaat halinde kılmak isteyen sahabilere aynı yönlendirmede bulunmuşlardır. Binaenaleyh Hz. Ömer(r.a.)'in bu sözü, Peygamberimiz (s.a.v.)'in aynı durumda bulunan sahabilere söylediği, *“Farzlar hariç kişinin en hayırlı namazı evinde kıldığı namazdır”*³⁹ mealindeki sözünün muktezasını uygulamaktan ibarettir. Ancak bu hadis, nafile namazın camide cema-

35 İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, thk: İhsan Abbas, I. Baskı, Daru Sadır, Beyrut 1968, c.5, s.59.

36 Bkz. Muallimî, *Mecmu'u Resâil'l-Fıkıh*, c.1, s. 399.

37 Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra*, “Fedâilü'l-Kur'an”, 8038.

38 Buhârî, “Teravih”, 2010.

39 Bkz. Buhârî, “Edeb”, 6113.

atle kılınmasının sahih olmadığı anlamına gelmez. Bu nedenledir ki, derin bir fikhî dirayete sahip olan Hz. Ömer(r.a.), gece namazını camide kılanlar için bir icbarda bulunmamıştır. Çünkü onların bu şekilde gece namazını kılmaları, netice itibariyle evla olmayan bir keyfiyeti evla olan bir keyfiyete tercih etmekten öte bir şey değildir. Kaldı ki, bu keyfiyetle gece namazını kılmanın mutlak surette evla olmadığı veya daha az faziletli olduğunu söylememiz de pek mümkün değildir. Aksi halde birçok muhaddis ve fakih “bu namazın evde mi camide mi veya münferiden kılmak mı cemaatle kılmak mı daha faziletlidir” gibi hususlarda uzun tartışmalar yapmazlardı.⁴⁰

İmam Buhârî yukarıda yer verilen ve Hz. Ömer(r.a.) döneminde vuku bulan bu olayı Abdurrahman b. Abdin el-Kâriyy'nin dilinden şöyle aktarmaktadır: *Bir gece Ömer(r.a.)'le birlikte Mescid'de çıktık. Mescid'de insanların dağınık bir vaziyette ramazan kıyamı namazını kıldıklarıyla karşılaştık. Öyle ki, bazıları münferiden namaz kılarlarken bazıları da cemaatle namaz kılıyordu. Bu durumu gören Ömer(r.a.): 'Bunları tek bir imam arkasında toptasam daha iyi olur' dedi. Sonra bu niyetini gerçekleştirip onları Übey b. Ka'b(r.a.)'ın arkasında topladı. Ömer(r.a.) ile birlikte başka bir gecede tekrar Mescid'e çıktık. İnsanlar Übey b. Ka'b(r.a.)'a uyumuş namaz kılıyorlardı. Bunu gören Ömer(r.a.): 'Bu ne güzel bir bid'attır. Uykudan sonraya bıraktığımız gece namazı şu anda kıldığımızdan daha faziletlidir' dedi. O, bu sözleriyle gecenin son bölümde kılınan nafile namazı kast ediyordu. Nitekim Mescid-i Nebevî'de namaz kılanlar bu namazı gecenin ilk bölümünde kılıyorlardı.’⁴¹*

Abdurrahman'ın burada yer verilen sözlerinden de anlaşıldığı gibi, insanların büyük bir kısmı, Hz. Ömer(r.a.) döneminde ramazan kıyamı kapsamında kıldıkları gece namazını evlerde kılmayı bırakıp camide kılmaya yönelmişlerdi. Hz. Ömer(r.a.) bu namazın camide cemaatle kılınmasının terk edilmesi konusunda Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından dile getirilen gerekçenin (*farz olma endişesi*) Onun vefatıyla birlikte ortadan kalktığını, Peygamberimiz (s.a.v.)'in, bu namazın evlerde kılınmasının daha faziletli olduğuna dair beyanına rağmen, bu namazın ihtiyarî olarak camiye taşındığını ve bu namazı evlerde kılmayı zorunlu tutmanın fikhî bir dayanağı bulunmamakla beraber insanları tembelliğe hatta bu namazı tümünden bırakmaya sevk edebileceğini görünce onları, bir imam arkasında toplamanın sünnete daha uygun olduğuna karar vermiştir. Nitekim asıl itibariyle sünnette mevcut olan bu durum, dağınık bir vaziyette namaz kılmalarına imkân vermektен daha iyidir.

Bütün bu hususları dikkate aldığımızda -ister ramazan ayında olsun ister diğer aylarda olsun- nebevî sünnette yeri olan gece namazının üç keyfiyetinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz:

1- Kişinin bu namazı evinde gece uyuduktan sonra kılması. Bu çoğu âlimlere göre en faziletli olan şeklidir.

40 Bkz. Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. el-Haccâc*, II. Baskı, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1392, c. 6, s.39; Muallimî, *Mecmu'u Resâilî'l-Fıkıh*, c.1, s. 406.

41 Buhârî, “Teravîh”, 2010.

2- Camide bir kısmının münferiden diğer bir kısmının da cemaatle birlikte kılması. Hz. Ömer(r.a.) tarafından müdahale edilen de bu biçimdir.

3- Camide tek bir cemaat halinde kılınmasıdır ki, Peygamber (s.a.v.) döneminde bir süre kılınan ve farz olması endişesiyle bırakılan biçimi de budur.

İşte günümüzde teravih adıyla anılan namaz, aslı itibariyle Peygamber (s.a.v.) tarafından bir süre Mescid'de yatsıdan sonra cemaatle kılındıktan sonra farz olma endişesiyle bırakılan ve bu endişenin ortadan kalkması ve insanların bu namazı evlerden camiye taşınması üzerine Hz. Ömer(r.a.)'in verdiği talimatla tek cemaat halinde tekrar kılınmaya başlanılan ramazan kıyamından başkası değildir. Binaenaleyh teravih namazı bazılarının zannettiği gibi, mutlak anlamdaki bir gece namazı değil, ramazan ayına özgü olan, gecenin ilk bölümünde camide cemaatle birlikte kılınan ve ramazan kıyâmı adını alan nafil bir namazdır. Bu namazın teravih ismiyle anılması, Askalânî (ö.852/1449)'in ifade ettiği gibi,⁴² bu namazı camide ilk defa kıldıklarında her iki rek'attan sonra dinlenme faslı anlamına gelen bir terviha yapmalarından ileri gelmektedir. Buna göre bu isim Hz. Ömer (r.a.) döneminde ortaya çıkmış olmaktadır. Ancak bu isimlendirmenin -kesin bilinmemekle birlikte- Mekke'de ilk kez ortaya çıkıp oradan diğer bölgelere yayılmış olması daha doğru gözükmektedir. Zira Mekke halkı, Hz. Ömer(r.a.) döneminden itibaren camide cemaatle birlikte yirmi rek'at halinde kılınagelen bu namazı Mescid-i Haram'da aynı şekilde kılıyorlardı. Ancak onlar her dört rek'attan sonra bir tavaf yapmak ve iki rek'at tavaf namazını kılmak için bir istirahat arası veriyorlardı.⁴³ Bu istirahat arasına *terviha* adı veriliyordu. Bu kelime daha sonra teravih formuna sokulup bu namazın adı olmuştur. Mekke halkının bu namaz keyfiyetini duyan Medine halkı, Mekkelilerin her bir tavafı ve sünneti mukabilinde bu namazda dört rek'at artırmışlardır. Böylece bu namazın rek'at sayısı İmam Malik (ö.179/795) döneminde otuz altıya ulaşmıştır.⁴⁴ Heytemî (ö.974/1567) bu durumun ilk asrın sonlarında gerçekleştiğini söylemektedir.⁴⁵ Aşağıda bu namazın kemiyeti hakkında detaylı bilgi verileceğinden burada bu kadariyle yetinmek istiyoruz.

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir. Ramazan kıyâmı bizzat Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından teşri kılındığına göre ve teravih adıyla alınan namaz da bu kapsamda kılınan namaz olduğuna göre Hz. Ömer(r.a.)'in, “*Bu ne güzel bir bid'attır*”⁴⁶ şeklindeki sözü ne anlama gelmektedir? Bu soruyu şöyle yanıtlamamız mümkündür: Yukarıda yer verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi, bu namaz

42 Bkz. Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s. 778.

43 Bkz. Irakî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin, *Tarhu't-Tesrib*(Tekmilesiyle birlikte), İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y., c. 3, s. 98.

44 Bkz. Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, (Sübki ve Mutî'i'nin tekmileleriyle birlikte), Daru'l-Fikr, y.y., t.y., c. 4, s. 33.

45 Bkz. Heytemî, Ebü'l-Abbas Şehabuddin Ahmed İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtaç fi şerhi'l-Minhâc* (Şirvânî ve İbn Kasım haşiyeleriyle birlikte), el-Mektebetu't-Ticariye, Mısır, t.y., c. 2, s. 241.

46 Buhârî, “Teravih”, 2010.

Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından hem kılınmış hem de teşvik edilmiştir. Ancak Resûlüllah (s.a.v.) vahyin nazil olmaya devam ettiği bir ortamda sahabilerin ısrarı üzerine farz kılınabileceği endişesinden ötürü bu namazı cemaatle kılmayı terk etmiştir. Sahabiler ise bu namazı münferiden kılmayı sürdürmüş ve bu durum Hz. Ömer (r.a.) dönemine kadar devam etmiştir. Ridde savaşları, devlet işlerinin tanzimi, davetin yaygınlaşması vb. meselelerle uğraşan Hz. Ebubekir (r.a.)'in dönemine nisbetle istikrara kavuşmuş bulunan bir dönemde göreve gelen Hz. Ömer (r.a.) Müslüman toplumun her türlü işleriyle ilgilenme fırsatını bulmuştur. Dolayısıyla Hz. Ömer (r.a.) sahabiler tarafından camide dağınık halde kılınan ve yukarıda zikredilen olumsuz durumlara yol açtığını gördüğü bu durumu ortadan kaldırmış ve bu namazın Peygamber (s.a.v.) döneminde bir süreliğine kılındığı gibi, tekrar cemaatle kılınması talimatını vermiştir.

Verilen bu bilgiler ışığında Hz. Ömer(r.a.)'in mezkûr sözünü şöyle anlamamız mümkündür: Bu söz dinde ihdas edilmiş yeni bir durumu değil, önceleri var olan; ancak makul bir gerekçeyle uygulamadan kaldırılan bir hükmün, bu gerekçenin ortadan kalkmasıyla birlikte yeniden eski haline dönmesi anlamındadır. Daha kısa bir anlatımla, mezkûr ifade, dinde yeri olmayan bir şeyi değil, illetinin ortadan kalkmasıyla birlikte yeniden uygulamaya konulan bir durumu ifade etmektedir.⁴⁷ Binaenaleyh Hz. Ömer(r.a.) tarafından kullanılan bid'at kelimesi, bazı bilginlerin de isabetle belirttiği üzere "dinde yeni bir şey ihdas etme" anlamını değil, "üzerinden uzun bir zaman dilimi geçtikten sonra tekrar yürürlüğe konulan" veya "yeni konulmuş bir hüküm görüntüsünü verme" anlamını ifade etmektedir.⁴⁸ Nitekim Hz. Ömer(r.a.) bu sözü söylerken bu namazın Peygamber (s.a.v.) tarafından cemaatle kılınması üzerinden uzunca bir zaman geçmişti. Bu anlam bilginler tarafından, "bu şer'î bir isimlendirme değil, lugavî bir adlandırmadır"⁴⁹, "bu söz lafzî açıdan bid'at anlamını ifade etmektedir"⁵⁰ şeklindeki ifadelerle dile getirilmektedir.

"Bu uygulama neden Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde değil de Hz. Ömer (r.a.) zamanında yeniden gündeme gelmiştir" şeklindeki bir soruyu da şöyle cevaplandırabiliriz: Hz. Ebubekir(r.a.) döneminde toplum henüz tam istikrara kavuşmuş değildi. Kaldı ki, Onun dönemi iki yıl gibi kısa bir zaman dilimiyle sınırlı kalmıştır.⁵¹ Bu nedenle ilk Halife, toplum temellerinin tesisi ve güvenliğinin sağlanması gibi birtakım idarî ve stratejik işlerle meşgul oluyordu. İkinci Halife(r.a.) göreve seçildiğinde ise devlet işleri nispeten bir düzene kavuşmuş, kalpler itaat etmek için hazır bir hale gelmiş ve nefisler ibadet neşvesini yakalamıştı. Dolayısıyla Hz. Ömer(r.a.)

47 Bkz İbnu'l-Arabî, Ebü Bekr Kâdi Muhammed b. Abdillâh, *el-Mesâlik fi Şerhi Muvatta'i Mâlik*, thk: Muhammed-Âişe Süleymanî, I. Baskı, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, t.y., c. 2, s. 477.

48 Bkz. İbnu'l-Arabî, *el-Mesâlik fi Şerhi Muvatta'i Malik*, c. 2, s. 477-478.

49 İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *İktidau's-Sirâti'l-Mustakîm*, thk: Nasır Abdülkerim, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, t.y., c.2,s.593; Muallimî, *Mecmu'u Resâil'l-Fikih*, c.1, s.406.

50 Şâtîbî, Ebü İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî, *el-İ'tisâm*, thk: Reşit Rıza, el-Mektebetu't-Ticariyye, Mısır, t.y., c. 2, s.192-195.

51 Bkz. Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, c. 2, s.194.

camide dağınık vaziyette namaz kılanları bir düzene sokmak istemiş ve onları Übey b. Ka'b(r.a.)'ın imametinde toplamıştı. İkinci Halife(r.a.) bu düzenlemeyi yapmakla, daha önce ifade edildiği üzere bu namazı birkaç gece cemaatle birlikte Mescid'de kılan Peygamberimiz(s.a.v.)'i örnek almıştır.

Binaenaleyh günümüzde teravih adıyla anılan ramazan kıyamı, Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından kılındığı için meşruiyet niteliğini kazanırken; uzun bir süreden sonra yeniden cemaatle kılındığı için de bir bid'a görünümünü vermektedir.⁵² Şu da bir gerçektir ki, Hz. Ömer(r.a.)'ın bu sözü, camide ve evde aynı keyfiyette kılınan gece namazından evde kılınanın daha faziletli olduğunu ifade etse de evde münferiden kılınan bu namazın camide cemaatle kılınandan daha faziletli olduğunu ifade etmemektedir.⁵³ Bu nedenledir ki, bazı mezhep imamı dâhil olmak üzere birçok müçtehit, camide cemaatle kılınan bu namazın evde münferiden kılınandan daha faziletli olduğunu söylerken; bazıları da bu namazın camide cemaatle kılınmasının farz-ı kifaye olduğunu söylemişlerdir.⁵⁴

Ramazan kıyamı kapsamında kılınan gece namazının Peygamber (s.a.v.) tarafından gecenin son bölümünde yani teheccüd halinde kılınması, bu namazın Hz. Ömer(r.a.) döneminden itibaren yatsı namazı ve ona bağlı olan sünnetlerden sonra kılınmasının dinde ihdas edilmiş bir bid'at olduğu anlamına gelmez. Çünkü gece namazını gecenin muayyen bir dilimine tahsis eden herhangi bir nass söz konusu değildir. Bilakis bu namazın yatsı namazı ve ona bağlı olan sünnetler ile sabah namazı arasına denk düşen herhangi bir bölümde kılınabileceği naslarla sabit olduğu gibi,⁵⁵ Peygamberimiz(s.a.v.)'in fiili sünnetiyle de sabittir. Nitekim Ebuzer (r.a.)'den rivayet edilen ve yukarıda yer verilen, "...*Kim ramazan gecelerinde imamla birlikte bir süre gece namazını kılsa bu onun için bir gece kıyamı olarak yazılır*"⁵⁶ hadisi ile "*Her kim inanarak ve karşılığını Allah'tan bekleyerek ramazan gecelerinde kıyam ederse/namaz kılsa geçmiş günahları bağışlanır*"⁵⁷ mealindeki hadis, bu namazın gecenin herhangi bir diliminde kılınabileceğini açıkça göstermektedir. Aynı şekilde yukarıda yer alan, "...*Ramazanın yirmi üçüncü gecesinde gecenin üçte birine kadar Resulüallah ile birlikte namaz kıldık*"⁵⁸ mealindeki hadis de, Peygamberimiz(s.a.v.)'in, bu namazı gecenin üçte birlik diliminden önce de kıldığına delalet etmektedir.

Ramazan kıyamının Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından ramazan boyunca cemaat halinde devam ettirilmemesi, teravihin ramazan boyunca cemaatle kılınmasının meşru olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bir şeyin sünnet niteliğini kazana-

52 Bkz. Ebû Bekr, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Malik*, c. 2, s. 477.

53 Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.782

54 Bkz Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, c. 6, s.41; Irâkî, *Tarhu't-tesrib*, c. 3, s. 96.

55 Buhârî, "Salât", 473; Müslim" Salâtü'l-müsafirîn", 749.

56 Ebu Davûd, "Salât", 1373.

57 Buhârî, "İman", 37

58 Buhârî, "Teheccüd", 1131; Müslim" Siyâm", 1159.

bilmesi, onun Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından yapılmış olmasıyla sınırlı değildir. Bilakis bir şeyin sünnet kapsamına girmesi, usul eserlerinde beyan edildiği üzere bu şeyin, Resülüllah(s.a.v.)'in teşri niteliğini taşıyan fiil, söz ve onayına konu olmasıyla mümkün olmaktadır. Nitekim Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından bir defa dahi olsa okunmayan ezan, tüm mezheplerde müekked bir sünnet hatta Müslüman toplumun bir şiarı olarak kabul edilmektedir.⁵⁹ Kaldı ki, Peygamberimiz(s.a.v.)'in ashabıyla birlikte ramazanda gece namazını kılması, Hz. Âişe (r.a.)'in hadisinde sözü edilen üç geceyle de sınırlı değildir. Bilakis bazı sahabiler ramazan dışında da gece namazını kılan Resulüllah (s.a.v.)'a iktida edip onunla birlikte bu namazı cemaatle kılmışlardır.⁶⁰ Bu da gece kılınan nafil namazın, cemaatle birlikte kılınabileceğini açık bir biçimde ifade etmektedir. Bütün bu rivayetleri dikkate aldığımızda, Peygamberimiz(s.a.v.)'in ramazan gecelerinde camide cemaatle birlikte nafil namaz kıldığı açık bir biçimde ortaya çıkmış olmaktadır. Bugün teravih adını alan ve camilerde cemaatle kılınan namaz da bu namazdan başkası değildir.⁶¹

Peygamberimiz(s.a.v.)'in, gece namazını cemaatle birlikte kılmayı üçüncü/dördüncü geceden itibaren terk etmesi, bu namazın ramazan boyunca cemaatle birlikte kılınmasının meşruiyetine herhangi bir hanel getirmemektedir. Zira Peygamber (s.a.v.) bu durumu, “*Beni, sizin yanınıza çıkmaktan alıkoyan, bu namazın size farz kılınacağı hakkındaki endişemden başkası değildir*”⁶² şeklindeki bir illete bağlamaktadır. Bu illet de, Peygamberimiz(s.a.v.)'in vefatıyla birlikte ortadan kalkmış bulunmaktadır. İletin ortadan kalkmasıyla birlikte ona bağlı olan hükmün geri gelmesi ise usulde bilinen bir husustur. Nafil namazın evde kılınmasının daha faziletli olduğuna delalet eden, “*farz namazlar hariç kişinin evinde kıldığı namaz daha faziletlidir*”⁶³ şeklindeki hadis ise yukarıda beyan edildiği gibi, mezkûr namazın camilerde cemaatle kılınmayacağı anlamına gelmemektedir. Bu hususu hadisin ifadelerinden anlamak da mümkündür.

Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından ramazan gecelerinde kılınan nafil namazın teravih adıyla kılınmaması veya anılmaması, teravih namazının meşru olmadığına dair herhangi bir delil teşkil etmez. Bilakis günümüzde teravih adıyla kılınan namaz, Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından ramazan kıyamı adıyla kılınan namazın kendisidir. Nebvî dönemde adı ramazan kıyamı olan bu nafil namazın bu gün teravih ismiyle anılıyor olması, bu namazın mahiyetinde herhangi bir değişikliğe yol açmamaktadır. Zira burada önemli olan, nafil bir namazın ramazan gecelerinde camide cemaatle birlikte kılınmasıdır.⁶⁴ Kılınan bu namazın tarihî süreç içerisinde farklı isimleri almış olması onu ramazan kıyamı kapsamı dışına çıkarmamaktadır.

59 Bkz. Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihî Müslim b. el-Haccâc*, c. 6, s.70.

60 Bkz. Buhârî, “Ezân”, 727, 728; “Teheccüd”, 1135.

61 Bkz. Şâtîbî, *el-İtisâm*, c. 2, s.194

62 Buhârî, “Teheccüd”, 1129; Müslim” Salâtü'l-müsafirîn”, 761.

63 Buhârî, “Edeb”, 6113; Müslim” Salâtü'l-müsafirîn”, 781.

64 Bkz. Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c.3, s. 59.

Diğer bir anlatımla, ramazan kıyamı kapsamında kılınan bir namazın bazı durumlardan ötürü farklı isimler alması onu farklı bir namaz haline getirmemektedir. Zira müsemma isimlerinin değişmesiyle değişmemektedir.

Ramazan kıyamının/gece namazının Hz. Âişe(r.a.)'nin yukarıda yer verilen hadisinden de anlaşıldığı gibi, Peygamber (s.a.v.) tarafından on bir rek'at halinde kılınması, bu namazın farklı kemiyetlerde kılınamayacağı anlamına gelmemektedir. Şimdi çalışmamızın ikinci bölümünü oluşturan bu konuya yakından bakmaya çalışalım.

II. KEMİYET BAĞLAMINDA TERAVİH NAMAZI

Yukarıda ifade edildiği gibi, teşri tarihinden son dönemlere kadar teravih namazının muayyen bir kemiyetle sınırlı olduğunu söyleyen herhangi bir müçtehit de rastlanılmamaktadır. Bilakis tüm müçtehitler bu namazı, belli bir sayıyla mukayyed olmayan gece namazı kapsamında kabul etmişlerdir.⁶⁵ Diğer bir deyişle, müçtehitler teravih namazını herhangi bir tahdide tabi olmayan ve nefl-i mutlak ismiyle anılan ramazan kıyamı olarak görmüşlerdir. Hadis ve fıkıh kaynaklarına bakıldığında bu hususu görmek mümkündür.⁶⁶ Ancak bu anlayış, on sekizinci asrın sonlarına doğru vefat eden (1768) San'ânî ile Yirminci asrın ikinci çeyreğinde vefat eden (1935) Mübarekfürî tarafından hatalı bulunmuş ve bu namazın on bir rek'atla sınırlı olduğu ileri sürülmüştür.⁶⁷ Her iki muhaddis tarafından ileri sürülen bu görüşü sahiplenen Elbânî onu bir esere konu ederek ısrarla savunmaya çalışmıştır. Elbânî teravih namazının on bir rek'attan fazla özellikle yirmi rek'atla kılınabileceğini söyleyenleri şiddetli bir dille eleştirmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde anılan üç muhaddis özellikle Elbânî tarafından istidlal edilen delillere yer verilecek ve her delil akabinde de bu delil usul ve hadis ilimleri kriterleri bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır.

A. Teravih Namazını On bir Rek'atla Tahdit Edenlerin İleri Sürdüğü Deliller

“Sünneti bilen hiçbir bilginin teravih namazının meşruiyeti konusunda herhangi bir kuşku duymadığını”⁶⁸ söyleyen Elbânî, bu namazın on bir rek'atla sınırlı olduğunu iddia etmektedir. Bunu ispat sadedinde de birçok argümana yer vermektedir. Elbânî tarafından ileri sürülen argümanlara bakıldığında bütün bunların iki

65 Bkz. İrâkî, *Tarhu't-tesrîb*, s.50.

66 Bkz. İbn Nasr, Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr b. Yahyâ el-Mervezî, *Muhtasarı Kıyâmi'l-leyl ve kıyâmi Ramazan ve kitabî'l-vittir*, Hadis Akademi, Faysalabâd 1988, s.220-222; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.782-783; Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*, c.3, s.91; c.4, s. 9;c.6,s.41,70;Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, c.3, s.61; Muallimî, *Mecmu'u Resâilî'l-Fıkıh*, c.1, s.403-405;Şenkîti, Muhammed b. Muhammed el-Muhtar, *Şerhu Zadi'l-mustakni'*(Dört yüz on yedi ders), 8/53, <http://www.islamweb.net>.

67 Bkz. San'ânî, *Subulu's-Selâm*, c.1, s.344; Mübarekfürî, *Tuhfetu'l-ihvazi bi şerhi Camii't-Tirmizi*, c. 3, s. 440

68 Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, s. 9.

mevkûf hadise dayandığı görülmektedir. Bu hadislerin biri Buhârî, Müslim ve başka muhaddislerin rivayet ettikleri şu hadistir: “*Ebu Seleme b. Abdirrahman Hz. Âişe(r.a.)’ye Resulü Allah(s.a.v.)’ın ramazan gecelerinde ne kadar namaz kıldığını soruyor. Hz. Âişe (r.a.) ona şöyle cevap veriyor: “Resulü Allah (s.a.v.) ramazanda da diğer aylarda da on bir rek’attan fazla gece namazı kılmamıştır. Önce dört rek’at kılıyordu. Bunların ne kadar güzel ve uzun olduğunu sormayın!. Sonra aynı güzellikte ve uzunlukta dört rek’at daha kılıyordu. En sonda da üç rek’at vitir halinde kılıyordu.”*⁶⁹ Diğeri de Cabir b. Abdillâh (r.a.)’tan rivayet edilen şu hadistir: Cabir(r.a.) şöyle demektedir: “*Resulü Allah (s.a.v.) bizimle birlikte ramazan ayında sekiz rek’at ve vitir kıldı. Ertesi sene Mescid’de toplandık ve Resulü Allah (s.a.v.)’ın hanesinden Mescid’e çıkacağını umuyorduk. Sabah namazı vaktine kadar çıkmadı.”*⁷⁰

Elbânî’nin bu iki hadisten istinbat ettiği on bir rek’atla tahdid argümanlarını şöyle sıralayıp değerlendirmemiz mümkündür:

Birinci Argüman

“*Gece namazının on bir rek’at olduğu Peygamber(s.a.v.)’in fiilî sünnetiyle sabittir. Teravih namazının da bundan fazla kılınması caiz değildir.”*⁷¹

Elbânî tarafından sıklıkla dile getirilen bu argümanı şöyle değerlendirebiliriz: Peygamberimiz(s.a.v.)’in fiilî sünnetini aktaran yukarıdaki iki hadisin gece/teravih namazının on bir rek’atla sınırlı olduğuna kanıt gösterilmesi her iki hadis açısından da doğru değildir. Şöyle ki: Hz. Âişe (r.a.)’nin hadisi her üç muhaddisin zannettiği gibi, Peygamberimiz(s.a.v.)’in ramazan geceleri süresince sürekli kıldığı ve ona bağlı kaldığı rek’at sayısını beyan etmediği gibi, ramazan gecelerinde camide cemaatle birlikte kıldığı rek’at sayılarını da beyan etmemektedir. Bilakis bu hadis, Resulü Allah(s.a.v.)’in hayatı boyunca kıldığı gece namazlarının ulaştığı en yüksek rek’at sayısını beyan etmektedir. Elbânî’nin kendisi de Peygamber (s.a.v.)’in, on birden daha az rek’atla hatta bir rek’atla gece namazı kıldığını ve selefin de aynı şekilde davrandığını kabul etmektedir.⁷² Binaenaleyh her üç muhaddisin teravih namazının on bir rek’atla tahdidi konusunda bu hadisle istidlal etmeleri yerinde değildir.

Cabir(r.a.)’in hadisine gelince bu da Elbânî tarafından delil gösterildiği on bir rek’at sayısı konusunda sarih değildir. Zira bu hadis mezkûr sayıyı açıkça içermeyişi gibi, ona dair bir işaret de taşımamaktadır. Bilakis bu hadis zahir anlamıyla teravih namazının dokuz rek’at olduğuna delalet etmektedir. Çünkü hadiste sekiz rek’at sayısı sarahaten zikredilmektedir. Burada geçen vitir kelimesinin de -her ne

69 Buhârî, “Teheccüd”, 1147; Müslim” Salâtü’l-müsafirîn”, 738.

70 İbn Nasr, Muhtasarı Kıyami’l-Leyl, s. 220; Tabarâni, Süleyman b. Ahmed, el-Mu’cemu’s-Sağır, thk. Muhammed Şekur, Beyrut 1985, I, 317.

71 Sanâni, *Subulu’s-Selâm*, c. 1, s. 344; Mübarekfürî, *Tuhfetü’l-ihvazi bi şerhi Camii’t-Tirmizî*, c. 3, s. 440; Elbânî, *Salâtü’t-terâvih*, s. 22, 75, 81.

72 Bkz. Elbânî, *Salâtü’t-terâvih*, s.108

kadar üç rek'ata hamledilmesi mümkünse de- bu kelimenin bir rek'ata hamledilmesi daha önceliklidir. Çünkü vitir kelimesi sözlükte asıl itibarıyla bir rek'at için kullanılmaktadır.⁷³ Dolayısıyla Cabir(r.a.)'in hadisi Elbânî'nin iddia ettiği gibi, on bir rek'at için değil, dokuz rek'at için delil teşkil etmektedir. Hadisten anlaşılan bu zahir anlamı engelleyen bir mani veya karine de söz konusu olmadığına göre bu hadisin on bir rek'at sayısına delalet ettiğini söyleyebilmek için sağlam bir delilin var olması gerekmektedir. Zira bir kelimeyi/ifadeyi zahiri anlamının dışına hamletmek usul ilminde beyan edildiği üzere tevil kapsamına girmektedir. Sağlam delile bina edilmeyen her tevilin makbul olmadığı ise bu ilmin erbabı nezdinde bilinen bir husustur. Böyle bir delilin var olduğunu söylememiz ise görebildiğimiz kadarıyla mümkün gözükmemektedir. Nitekim böyle bir delil mevcut olmuş olsaydı, üç muhaddisimiz tarafından ortaya atılan bu görüş, daha önceleri de bazı muhaddis veya fakihler tarafından dile getirilecekti. Oysa bu tahdit görüşünü dile getiren herhangi bir muhaddis veya fakih -tespit edebildiğimiz kadarıyla- kaynaklarda zikredilmemektedir. İmam Suyûtî (ö.911/1505)'ye isnad edilen on bir rek'atla tahdid görüşü gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Suyûtî Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından kılınan teravihin yirmi rek'at olduğu şeklindeki görüşün doğru olmadığını söylüyor. Bu da teravih namazının on bir rek'atla sınırlı olduğu anlamına gelmiyor. Nitekim Suyûtî de böyle bir şey söylemiyor.⁷⁴

İkinci Argüman

*“Resulüallah (s.a.v.) hayatı boyunca ramazanda da diğer aylarda da on bir rek'attan fazla gece namazı kılmamıştır. Hz. Ömer(r.a.)'in de teravihi on bir rek'at halinde kılınmasına dair emri sabittir. Dolayısıyla teravihi bu sayıdan fazla kılmak caiz değildir. Zira bu hem Peygamberimiz(s.a.v.)'in fiili sünnetine hem de Râşid halifelerin davranışlarına aykırıdır.”*⁷⁵

Elbânî tarafından ısrarla dillendirilen bu argümana karşı şöyle muarazada bulunmamız mümkündür:

Peygamberimiz(s.a.v.)'in hayatı boyunca on bir rek'at teravih/gece namazı kıldığını ve bundan fazla kılmadığını söylemek, değişik hadis kaynaklarında yer alan ve Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece namazını farklı rek'atlarla kıldığını ifade eden birçok rivayetle çelişmektedir. Bu da mezkur söylemin doğru olmadığına dair yeterli bir argüman oluşturmaktadır. Çünkü hadis kaynaklarında Peygamberimiz(s.a.v.)'in, gece namazını on bir rek'attan daha az bir sayıda kıldığını gösteren rivayetler yer aldığı gibi, bu sayıdan daha fazla kıldığını ifade eden rivayetler de yer almaktadır. Şöyle ki:

73 Şenkitî, *Şerhu Zadi'l-mustakni'* (Dört yüz on yedi ders), 7/52, <http://www.islamweb.net>.

74 Bkz Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman, *el-Mesâbih fi Salâti't-terâvih*, I. Baskı, Daru'l-Kabes, Amman 1986, s.14-15.

75 Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, s. 22. Ayrıca bkz. San'ânî, *Subulu's-selâm*, c.1, s.345; Mübarekfürî, *Tuhfetu'l-ihvazi bi Şerhi Camii't-Tirmizi*, c. 3, s. 440.

Hadis kaynaklarına bakıldığında Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece namazını beş, yedi ve dokuz gibi farklı rek'atlar halinde kıldığını gösteren birçok sahih rivayetin yer aldığını görmek mümkündür.⁷⁶ Hatta Müslim'in *Sahihi*'nde Hz. Âişe(r.a.)'den rivayet edilen uzunca bir hadiste Peygamberimiz(s.a.v.)'in ömrünün son döneminde bu namazı dokuz rek'at halinde kıldığı ifade edilmektedir. Bu hadiste yer alan Hz. Âişe(r.a.)'nin, "...Allah'ın Resülü, bir namaz kıldığında ona devam etmek isterdi"⁷⁷ şeklindeki ifadesi de hadiste zikredilen dokuz sayısına matuftur. Bu ise Peygamberimiz(s.a.v.)'in bu namazı uzunca bir zaman dokuz rek'at halinde kıldığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla her üç muhaddis tarafından iddia edilen on bir rek'at tahdidi Müslim'de yer alan bu hadise de aykırılık teşkil etmektedir.

Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece namazını on bir rek'attan daha az kıldığını gösteren rivayetler söz konusu olduğu gibi, bu sayıdan daha fazla rek'atla kıldığını gösteren rivayetler de kaynaklarda yer almaktadır. Nitekim Buhârî ve Müslim İbn Abbâs(r.a.)'ın şöyle dediğini rivayet etmektedirler: "*Resülullah (s.a.v.)'in gece namazı on üç rek'attı.*"⁷⁸ Gece namazının on bir rek'atla sınırlandırılma iddiasını açık bir biçimde reddeden bu hadis, Hz. Âişe(r.a.)'nin "*Allah Resülü ne ramazanda ne diğer aylarda on bir rek'attan fazla kılmıştır.*"⁷⁹ şeklindeki hadisine öncelenmesi gerekmektedir. Zira bu hadisin öncelenmesini iktiza eden ve Elbânî tarafından da kabul edilen⁷⁹ bir gerekçe söz konusudur. O da "*isbat edenin sözü reddedenin sözüne mukaddemdir*"⁸⁰ mealindeki usul kuralıdır. Usulcüler bu kuralı şöyle temellendirmektedirler: Fazlalığı rivayet edenin nezdinde artı bir bilgi mevcuttur. Çünkü bir fazlalığın varlığından haber veren ravî, fazladan bildiği bir hususu aktarmaktadır. Reddeden ravîye gelince o, bilgisi dâhilinde olmayan bir durumu nefyetmektedir. Dolayısıyla her ikisi de dile getirdikleri hususta doğru söylemektedir. Usul ve hadis ilimlerinde makbul olan bu kuralı konumuza tatbik etmek istediğimizde şunları söyleyebiliriz: Bazı geceleri Peygamberimiz(s.a.v.)'in evinde geçiren İbn Abbâs(r.a.), Hz. Âişe (r.a.)'nin muttali olmadığı bir duruma muttali olmaktadır. Bu da son derece tabîi bir durumdur. Çünkü Peygamberimiz(s.a.v.) sürekli Hz. Âişe(r.a.)'nin evinde gecelemiyorlardı. Buna göre Hz. Âişe(r.a.) validemiz, Resülüllah(s.a.v.)'da görmediği bir durumu nefyederken; İbn Abbâs(r.a.) Resülüllah(s.a.v.)'da gördüğü bir durumu aktarmaktadır. Bu ise İbn Abbâs (r.a.)'ın sözünü öncelememizi iktiza etmektedir. Aksi takdirde fiilî bir sünneti kabul etmemek gibi mahzurlu bir durumla karşılaşmış olacağız. Muhaddislerin "*sıka ravînin naklettiği ziyade makbuldür*"⁸¹ şeklindeki sözleri de bu hususu veciz bir biçimde ifade etmektedir.

76 Buhârî, "Teheccüd", 1138.

77 Müslim" Salâtü'l-müsafirîn", 746.

78 Buhârî, "Teheccüd", 1138; Müslim" Salâtü'l-müsafirîn", 764.

79 Bkz. Elbânî, *Ahkâmu'l-cenâiz*, IV. Baskı, el-Mektebetü'l-İslamî, 1986 Beyrut 1986, s. 82.

80 Karâfî, Şihabuddin Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk: Taha Abdurrauf, I. Baskı, Şeriketu't-Tibaati'l-Fenniye, y.y., 1973, s. 369

81 İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddin Abdirrahmân b. Mûsâ Şehrezûrî, *Mâ'rifetu envâ'i ulumi'l-hadis*(Mukaddime), thk: Nureddin Itir, Daru'l-Fikr, Beyrut 1986, s. 85.

Binaenaleyh Hz. Âişe(r.a.)'nin rivayeti ile İbn Abbâs(r.a.)'in rivayeti arasında var olan bu farklılığı, Peygambimiz(s.a.v.)'in, gece namazını farklı gecelerde farklı rek'atlar halinde kıldığına hamletmemiz gerekmektedir. Çünkü Peygambimiz(s.a.v.)'in, gece namazını farklı sayılarda kıldığını gösteren başka sahih rivayetlerde de söz konusudur.⁸² Bu rivayetlerden biri de Ebu Davûd ve İmam Ahmed tarafından rivayet edilen şu hadistir: *Abdullah b Ebi Kays Âişe(r.a.)'ye Peygambirimiz(s.a.v.)'in vitir namazını soruyor. Âişe(r.a.) şöyle cevap veriyor: Resûlullah (s.a.v.) bazen dört ve üç, bazen altı ve üç bazen de on ve üç rek'at halinde vitir kılıyordu. Resûlullah (s.a.v.) yedi rek'attan az vitir kılmadığı gibi on üç rek'atten fazla da kılmamıştır.*⁸³ İlginçtir ki İbn Abbâs(r.a.)'in rivayetiyle örtüşen ve Hz. Âişe (r.a.)'den gelen bu rivayetin senedi Elbânî tarafından da sahih görülmektedir.⁸⁴ Öyle anlaşılıyor gece namazının on bir rek'atla sınırlı olduğuna yoğunlaşan Elbânî, bundan farklı sayıları içeren diğer rivayetleri sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutmamaktadır. Peygambirimiz(s.a.v.)'in teravihi on üç rek'at şeklinde kıldığını ifade eden bu rivayette yer alan vitir kelimesini ileri sürerek burada farklı bir namazdan bahsedildiğini ileri sürmek ne Elbânî ne de başkaları açısından doğru değildir. Şöyle ki: Gece namazını on bir rek'atla sınırlayan rivayet dışındaki tüm rivayetleri zayıf kabul eden Elbânî, San'ânî ve Mübarekfür'nin böyle bir itirazı ileri sürmeleri zaten anlamlı değildir. Zira onlar on birden fazla olanı kabul etmemektedirler. Bu muhaddisler gibi düşünmeyenler açısından meseleye bakıldığında ise bu rivayette zikredilen vitir kelimesinin bir sorun teşkil etmediği açıktır. Çünkü burada yer alan vitir kelimesi gece namazı anlamında kullanılmaktadır. Nitekim vitir kelimesini içeren rivayetler incelendiğinde bu kelimenin birden çok anlamda kullanıldığı görülecektir. Çalışmamızın son bölümünde bu konuya değinilecektir.

Üçüncü Argüman

*“Farz namazlara bağlı olarak kılınan revatib sünnetler ile istiskâ, küsuf ve bayram gibi belli durumlarda kılınan sünnet namazlarda rek'at artırımını caiz olmadığı gibi, on bir rek'at olarak kılınan teravih namazında da rek'at artırımını caiz değildir. Zira Peygambirimiz(s.a.v.) her üç tür sünnet namazında muayyen bir rek'at sayısına bağlı kaldığı gibi, teravih namazında da muayyen bir rek'at sayısına bağlı kalmıştır. Diğer bir ifadeyle, teravih namazı diğer üç namaz türüyle aynı noktada buluşmaktadır. Teravih namazının bu üç namaz türünden farklı olduğunu iddia edenler ise bunu ispatla mükelleftirler ki, bu da imkânsız gibidir.”*⁸⁵

Elbânî bu ifadelerinde teravihin on bir rek'attan fazla kılınamayacağı hususunu beş usulî kurala dayandırmaktadır. Bunları bir bir ele almaya çalışalım:

82 Bkz. Buhârî, “Teheccüd”, 1138.

83 Ebu Davûd, “Salât”, 1362.

84 Bkz. Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, s. 84.

85 Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, s.22

3.1. Elbânî teravih namazında rek'at artırımının caiz olmadığını revâtib sünnetlerle bayram, küsuf, istiskâ gibi sünnet namazlarda bu artırımın caiz olmadığına kıyaslamaktadır. Ancak bu kıyaslama, usulî açıdan doğru değildir. Şöyle ki: Bu argümanda ibadetler arasında bir kıyas yapılmaktadır ki, ibadetlerde aslanan kıyasın caiz olmadığıdır. Nitekim Elbânî de bunu kabul etmektedir.⁸⁶ İbadetlerde kıyasın makbul olmamasının nedeni ise kıyası mümkün kılan en önemli şeyin illet olması ve illetin ibadetlerde -gerçekte var olsa da- akıl tarafından idrak edilememesidir.⁸⁷ Bazı bilginler tarafından ifade edilen ve ibadetlerde kıyasın caiz olmadığını ifade eden “*ibadetlerde asolanın Şâri'in iznine tabi olduğudur (tevkîfi)*”⁸⁸ şeklindeki neden de sonuç itibarıyla illetin bilinmezliğine dayanmaktadır. İbadetlerde asolan bu duruma bakıldığında bunun, bütün bu namaz türlerinde hatta bütün namazlarda söz konusu olduğu görülür. Dolayısıyla tüm namazların müşterek olduğu bir noktada teravih namazını anılan namaz türlerine kıyas etmek anlamlı değildir. Aksi halde müşterek bir noktada ortak olan namazlardan birini diğerlerine kıyas etmek lazım gelir ki, bu da usulî açıdan doğru değildir. Binaenaleyh revâtib sünnetlerle belli durumlarda kılınan sünnet namazları asıl, teravih namazını da onlara ilhak edilen bir fer' olarak görmek şer'i bir delile dayanmayan kıyas ma'al fâriktir.

3.2. Elbânî'nin bu argümanı doğru olan ve olmayan birtakım bilgileri içermektedir. Doğru olan bilgi, Peygamberimiz(s.a.v.)'in revâtib sünnetlerle belli durumlarda kılınan sünnet namazlarda muayyen bir sayıya bağlı kalmasına dair verilen bilgidir. Doğru olmayan bilgi ise Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece/teravih namazında muayyen bir sayıya bağlı kaldığıdır. Bu husus yukarıda detaylı bir biçimde beyan edilmiştir.

3.3. Bu argümanda sünnetle sabit olan bir hüküm, kıyas yoluyla ortadan kaldırılmaktadır. Usulî bir ifadeyle söylemek gerekirse, sünnet kıyasla neshedilmektedir. Şöyle ki: Teravihin yukarıda yer verilen sünnet namazlarına kıyas edilip muayyen bir sayıyla sınırlandırılması halinde, “*Gece namazı ikişer ikişer rek'atla kılınır. Sabah namazı vaktinin girmesinden korkarsan bir rek'at vitirle bitir*”⁸⁹, “*Çokça secdeye varmakla nefsinde yardımda bulun*”⁹⁰ şeklindeki hadislerin hükmü ortadan kaldırılmış olmaktadır. Zira birinci hadis gece namazı için belli bir rek'at sayısının olmadığını ifade ederken; ikinci hadis çokça secde yapılmasını emretmektedir. Çokça secde yapmak da çok rek'atlı namazı kılmakla mümkündür. Her iki hadis de görüldüğü gibi, genelde tüm nafil namazların özelde gece namazının belli bir kemiyetle sınırlı olmadığına delalet etmektedir. Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece namazını değişik kemiyetlerde kılması da bu hadislerin delaletine kuvvet ve açıklık kazandırmak-

86 Bkz. Elbânî, *Ahkâmu'l-cenâiz*, s. 9.

87 Bkz. Gazâlî, Muhammed b. Muhammed, *Şifâu'l-ğalil fi beyâniş-şebahi ve'l-muhili ve mesâliki't-ta'il*, thk: Hamed Kubeyî, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1390, s. 204.

88 Muhammed Manzûr İlahî, *el-Kıyas fi'l-ibadât hükmuhu ve eseruhu*, I. Baskı, Riyad 2004, s.359.

89 Buhârî, “Salât”, 472.

90 Müslim” Salât”, 489.

tadır. Şayet Peygamberimiz(s.a.v.) gece namazında muayyen bir rek'at sayısını kast etmiş olsaydı istiskâ, küsuf ve bayram namazlarında olduğu gibi, teravih namazında da muayyen bir sayıya bağlı kalacaktı. Oysa yukarıda beyan edildiği üzere böyle bir durum söz konusu değildir. Bu nedenle gece/teravih namazındaki bu durumu revâtip, bayram, küsuf ve istiskâ namazlarına kıyas etmek suretiyle ortadan kaldırmak doğru değildir.

3.4. Elbâni bu argümanda, “rek'at sayısı fiilî sünnetle meşru kılınıp kavli sünnetle tahdid edilen namaz türleri” ile “rek'at sayısı fiilî sünnetle meşru kılınıp kavli sünnetle mutlak bırakılan teravih namazını” aynı hükme tabi kılmaktadır. Nitekim hadis ve fıkıh kaynaklarına bakıldığında Peygamberimiz(s.a.v.)'in bayram, istiskâ, küsuf vb. namazları muayyen sayılarda kıldığı, buna bağlı kaldığı ve sözleriyle de bu sayıları mutlak bırakmadığı görülür. Buna karşın gece namazını farklı sayılarla kıldığı ve sözüyle de bunu mutlak bıraktığı hatta teşvik ettiği görülür. Binaenaleyh mutlak bırakılmayan namazlarda Peygamber(s.a.v.) tarafından kılınan sayıya bağlı kalmak gerekirken; mutlak bırakılan namazda muayyen bir sayıya bağlı kalmak gerekmektedir.

3.5. Elbâni'nin bu argümanda, gece namazı ile diğer mezkûr namazları aynı kategoride kabul etmesi sahih bir delile dayanmamaktadır. Çünkü gece namazında var olup diğer namaz türlerinde var olmayan birçok hüküm söz konusudur. Bu hükümlerden bazıları şunlardır: Gece namazı bir sebebe bina edilmeden meşru kılınan nafil bir namazdır. Küsuf, bayram ve istiskâ gibi namazlar ise birtakım sebeplere binaen meşru kılınan sünnet namazlardır. Bu nedenledir ki, gece namazı her gece kılınabilirken; diğer üç namaz ancak sebepleri oluştuğunda kılınabilmektedir. Gece namazı yukarıda beyan edildiği gibi, belli bir rek'at sayısı ile sınırlı değildir. Diğer üç namaz ise sadece iki rek'attan oluşmaktadır. Gece namazı adından da anlaşıldığı üzere geceye özgüdür. Buna karşın bayram namazı gündüze ait bir namaz iken; küsuf ve istiska namazları hem gündüz hem gece kılınabilmektedir. Gece namazının çokça kılınmasını ifade eden hatta teşvik eden birçok kavli sünnet kaynaklarda yer alırken; diğer üç namazın çokça kılınmasını ifade eden tek bir kavli sünnet bile söz konusu değildir. Bütün bu farklılıklara rağmen teravih namazını diğer üç namaza kıyas etmenin usulî bir temelini olmadığı açıktır. Nitekim hükümlerin farklılığı, ait oldukları şeylerin farklılığını doğal olarak beraberinde getirmektedir. Elbâni'nin bu tür hatalara düşmesinin arka planında yatan en büyük neden kanaatimizce onun hadis rivayetiyle iştiligal edip usul ve fıkıh ilimlerini ihmal etmesidir.

Dördüncü Argüman

“Bazıları, herhangi bir tahdidi belirtmeksizin namaz kılmayı teşvik eden mutlak nassları delil göstererek teravihin on bir rek'attan fazla kılınabileceğini s.a.v.unmaktadır. Bunların bu meyanda yer verdiği nasslardan ikisi şöyledir: “Çokça

secde etmekle kendi nefesine yardım et”, “Resülullah(s.a.v.) ramazan kıyamını/teravihi teşvik ediyordu.” Ancak bu, Şâri’in sınırlamadığı mutlak nasslar için geçerlidir. Şar’iin herhangi bir kayıtlı sınırladığı mutlak nasslarda ise bu kayda bağlı kalmak vacibdir. Teravihde, mutlak bırakılan nafîle bir namaz değildir. Nitekim teravih namazı daha önce de beyan edildiği gibi, Peygamberimiz(s.a.v.)’in nassıyla(fiilî sünnetiyle) takyid edilmiştir. Binaenaleyh mutlak nasları ileri sürerek teravihte bu kaydı devre dışı bırakmak caiz değildir.”⁹¹

Elbânî’nin ileri sürdüğü bu argüman birtakım usulî hataları ihtiva etmektedir. Bu hataları şöyle sıralayıp değerlendirmemiz mümkündür:

4.1. Elbânî bu argümanda çokça secdede bulunmayı ve ramazan gecelerinde namaz kılmayı teşvik eden hadisleri mutlak nasslar kategorisi içinde görmektedir. Oysa bu hadislerin ifadelerine bakıldığında bunun usulî açıdan doğru olmadığı görülür. Zira usulcüler mutlak terimini, “herhangi bir cinsin mahiyetini taşıyıp muayyen olmayan bir ferde delalet eden nekre isim”⁹² şeklinde tarif etmektedirler. Mezkûr hadislerde yer alan “كثرة السجود” ile “قيام رمضان” isimleri ise nekre değil, marifedir. Çünkü her ikisi de izafe edilmek suretiyle marifeliği kesp etmiş isimlerdir. Dolayısıyla her iki isim de Elbânî’nin zannettiği gibi, mutlak değil, umum ifade eden âmm isimler/ifadelerdir.

4.2. Elbânî fiilî sünnetleri mukayyed olarak kabul ederken; kavli sünnetleri bunlara hamledilmesi gereken mutlak şekilde görmektedir. Ancak bu da usulî bakımdan doğru gözükmemektedir. Çünkü usulcüler mukayyed terimini: “Herhangi bir cinsin muayyen bir ferdini veya muayyen olmamakla birlikte artı bir nitelik taşıyan ferdi kapsayan isim”⁹³ şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu tanımda iki muayyen kategorisine yer verilmektedir. Bunlardan ilki özel isimlerdir. Bu tür isimlerin muayyen olduğu bedihîdir. Diğer (muayyen olmamakla birlikte artı bir nitelik taşıyan bir ferdi kapsayan mutlak isim) ise ilkinin nispetle kapalıdır. Bu kısma bir örnek vermek gerekirse *تحرير رقبة مؤمنة* ayetini zikretmemiz mümkündür. Çünkü burada yer alan *mümin* kavramı belli bir şahsı göstermemekle yani muayyen olmamakla birlikte artı bir nitelik olan iman vasfını taşıdığından nisbeten muayyen olarak kabul edilmektedir. Bu tanımlara bakıldığında mutlak ve mukayyed kavramlarının fiiller için değil, sözler için geçerli olduğu görülmektedir. Şöyle ki: Delalet açısından mukayyed mutlakdan daha güçlüdür. Bundan dolayıdır ki, genelde mutlak olanla değil mukayyed olanla amel edilmektedir. Bu da onun taşıdığı artı vasıftan kaynaklanmaktadır.⁹⁴ Aynı durum fiillere nispetle sözler için de geçerlidir. Bunun en büyük

91 Elbânî, *Salâtu’t-terâvih*, s. 32; *Tamamu’l-minne fi’t-talîk alâ fiki’s-Sünne*, I. Baskı, Daru’r-Râye, t.y., y.y., s. 252.

92 Tûfi, Ebu’r-Rebi’ Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerim, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, thk: Abdullah Türkî, II. Baskı, Vizaretu’s-Şuûni’l-İslamiyye ve’l-Evkâf, el-Memleketu’s-Suudiyye, y.y., 1998, c. 2, s. 630.

93 Tûfi, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, c. 2, s. 632.

94 Bkz. Kelvezânî, Ebû’l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî, *et-Temhid fi Usulî’l-Fıkıh*, thk: Mufid Muhammed, I. Baskı, Daru’l-Medenî, Cidde 1985, c. 2, s. 177-178.

belirtisi, tearuzun söz konusu olduğu bir yerde sözlerin fiillere takdim edilmesidir.⁹⁵ Elbâni ise bu argümanda sözleri mutlak olarak kabul ederken; fiilleri mukayyed olarak kabul etmektedir. Diğer bir anlatımla, kavli sünnetleri fiili sünnetlerle takyid etmekte ve dolayısıyla fiillerin delaletiyle amel edip sözlerin mutlaklığını itibara almamaktadır. Bu da usulî prensiplere aykırılık teşkil etmektedir. Kaldı ki Elbâni, burada herhangi bir tearuz söz konusu olmaksızın mutlak olarak kabul ettiği sözleri mukayyed olarak kabul ettiği fiillere hamletmektedir. Burada herhangi bir tearuzun olmadığını şöyle ifade etmemiz mümkündür: Peygamberimiz(s.a.v.)'in teravih namazına ilişkin fiil ve sözlerine bakıldığında, O'nun sözle teşvik ettiği bu namazın bir kısmını kılmakla iktifa ettiği görülür. Bunda da herhangi bir tearuz veya çelişki söz konusu değildir. Çünkü fiil, sözün delalet ettiği şeyin bir kısmına tekabül etmektedir. Oysa fiil ile söz arasında herhangi bir tearuzun söz konusu olabilmesi için fiilin, sözün delalet ettiği şeyin zıddına delalet etmesi gerekir ki, burada böyle bir durum söz konusu değildir. Zira argümanda sözü edilen fiil, sözün zıddı olmadığı gibi, muarız da değildir. Bu hususu şöyle de ifade edebiliriz: Peygamberimiz(s.a.v.) ümmeti için meşru kıldığı gece/teravih namazının bir kısmını kılmıştır. Kıldığı bu namaz da yukarıda yer verilen ve mutlak nafile namazın bir sayıyla sınırlı olmadığını gösteren sözlerinin kapsamı içinde yer almaktadır. Zira bu hadislerde yer verilen mutlaklık Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından kılınan namazı kapsadığı gibi, bundan fazlasını da kapsamaktadır. Peygamberimiz(s.a.v.)'in meşru kıldığı namazın bir kısmını kılmaması, mutlak sözlerinin kapsamında yer alan diğer kısmın iptali anlamına gelmemektedir. Aksi halde Resülüllah(s.a.v.)'a ait olan sözlü sünnetlerin birçoğunun devre dışı bırakılması lazım gelmektedir. Nitekim böyle bir anlayışı kabul ettiğimizde iki mahzurlu durum kaçınılmaz olacaktır: Bunlardan biri, Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından örneklik bağlamında yapılan fiillerin dışında kalan tüm fiillerin işlevsiz bırakılmasıdır. Diğeri de nebevî fiillerin meşruiyetine delalet eden mutlak sözlerin nedensiz olarak takyid edilmesidir.

Teravih namazıyla ilgili bu durumu, benzer iki örnekle izah etmek gerekirse şunları söyleyebiliriz: Peygamber (s.a.v.) “*Yapılan iki umre, aralarındaki günahlar için kefarettir olur*”⁹⁶ mealindeki hadisiyle umre ibadetinin çokça yapılmasını teşvik etmektedir. Oysa Peygamberimiz(s.a.v.) bu ibadeti yılda bir defa yapmıştır. Diğer örneğimiz de Buhârî'nin rivayet ettiği şu hadistir: “*Allah katında en sevimli namaz Davûd'un namazıdır. Allah katında en sevimli oruç Davûd'un orucudur. Davûd gecenin yarısına kadar uyuyordu. Üçte birinde kalkıp namaz kılıyordu(kıyam). Sonra gecenin altıda birine tekabül eden kısmında tekrar uyuyordu*”⁹⁷ Peygamberimiz(s.a.v.) Davûd(as)'un oruç tutma şeklini (bir gün oruçlu, bir gün değil) övdüğü halde kendisi bu orucu tutmamıştır. Elbâni'nin bu argümanda teravih namazıyla ilgili ileri sürdüğü

95 İrakî, Ebû Zûr'a Veliyüddin Ahmed b. Abdürrahim İbnü'l-İrakî, *el-Ğaysu'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, thk: Muhammed Tamir Hicazi, I. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y., 2004, s. 677.

96 Buhârî, “Hac”, 1773.

97 Buhârî, “Teheccüd”, 1131.

mantığı dikkate alacak olursak umre ibadetinin tekrar edilmesinin ve Davûd(as)'un oruç tuttuğu gibi oruç tutmanın caiz olmadığını söylememiz gerekecektir.

Binaenaleyh Peygamberimiz(s.a.v.)'in fiil ve sözlerini doğru anlayabilmemiz için şu usulî yöntemi dikkate almamız gerekmektedir: Peygamberimiz(s.a.v.)'in herhangi bir sözü umum ifade ediyorsa bu umumu itibara almamız zorunludur. Peygamberimiz(s.a.v.)'in bu sözünde dile getirdiği hususu yapıp yapmaması ise bu umuma herhangi bir halel getirmemektedir. Çünkü Peygamberimiz(s.a.v.)'in dile getirdiği bu tür sözlerin kapsamında yer alan hususları yapıp yapmaması umurun makbul olma şartları arasında yer almamaktadır.⁹⁸ Şu var ki, Peygamberimiz(s.a.v.)'in, umum ifade eden sözlerinin kapsamıyla amel etmiş olması bu sözlerin delaletine açıklık katmaktadır. Zira bu durumda nebevî sözlerle nebevî fiiller aynı hususu ifade etme noktasında buluşmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Peygamberimiz(s.a.v.)'in, umum ifade eden sözlerinin kapsamında yer alan hususların bir kısmını yapmaması bu sözlerin hüccet olma durumuna halel getirmediği gibi, tümünü yapmaması da buna halel getirmemektedir.⁹⁹ Nitekim Peygamberimiz(s.a.v.) ramazan gecelerinde gece namazını/teravihi teşvik etmekle birlikte bir kısmını yapmakla iktifa ettiği gibi, ramazan umresiyle Davûd(as)'un oruç tutma şeklini teşvik etmekle birlikte kendisi böyle davranmamıştır.¹⁰⁰

4.4. Elbânî mezkûr argümanında Peygamberimiz(s.a.v.)'in fiillerini nass olarak nitelendirmektedir.¹⁰¹ Bu ise usulcüler tarafından nassla ilgili verilen bilgilerle pek örtüşmemektedir. Zira usulcüler nassı, fiillerin değil, sözlerin bir niteliği olarak görmektedirler.¹⁰²

Beşinci Argüman

“Teravih namazını on bir rekattan fazla kılan biri, Peygamberimiz(s.a.v.)'in nasıl kıldığı belli olan bir namazı O'ndan farklı kemiyet veya keyfiyette kılan benzer. Yukarıda zikredilen mutlak nassları delil göstererek böyle bir namazı kılan kişi, “benim kıldığım gibi namaz kılınız” hadisini unuttuğunun farkında bile değildir. Bu insan öğle namazını beş, sabah namazının sünnetini dört rek'at kılan birine veya bir rek'atta iki ruku'da bulunan kimseye veyahut bir rek'atta birçok secde yapana benzer.”¹⁰³

Bu argümanda dile getirilen hususlara bakıldığında onların sağlam usulî kurallara bina edilmediği görülür. Zira teravih namazındaki artışı dört rek'atlı bir namazdaki artışa benzetmek doğru değildir. Bunun doğru olmadığını gösteren en büyük delil de, tüm müçtehitlerin teravih namazında artışı caiz görmeleridir.

98 Sabihî, İbrahim b. Muhammed, 'Adedu salâti't-terâvih, I. Baskı, Riyad 1409, s. 61.

99 Sabihî, 'Adedu salâti't-terâvih, s. 61.

100 İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, 27. Baskı, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1994, c. 2, s.89.

101 لأنها صلاة مقيدة بنص عن رسول الله/ وسلم عدد ركعات قيام الليل إنما هو احدى عشرة ركعة بالنص الصريح من فعل رسول الله صلى الله

102 Karâfî, *Şerhu Tenkihil-fusûl*, s. 36.

103 Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, s. 32.

Dört büyük imamın da içinde bulunduğu müçtehitler¹⁰⁴ tarafından kabul edilen bu durumu, hiçbir müçtehit tarafından dile getirilmeyen bir duruma benzetmek, görebildiğimiz kadarıyla, iki temel nedenden ileri gelmektedir: Bunlardan biri sağlam muhakeme ve ince mukayese gücünü kazandıran usul ve mantık ilimlerini yeterli düzeyde bilmemektir. İkincisi de şer’î deliller arasında var olan hiyerarşi ve bu delillerden hüküm istinbât etme yöntemlerini göz ardı etmektir. Nitekim bu yöntemlerle istinbât edilen hükümlerden biri de Peygamberimiz(s.a.v.)’in fiillerini yapılış şekilleri bakımından bir ayırıma tabi tutmaktır. Çünkü Peygamber (s.a.v.) tarafından sürekli aynı şekilde yapılan bir fiil ile değişik şekillerde yapılan diğer bir fiili aynı hükme tabi kılmak usulî açıdan doğru değildir. Bu nedenledir ki, usulcüler Peygamber(s.a.v.) tarafından sürekli aynı şekilde yapılan fiil türünde O’na ittiba etmeyi bağlayıcı görmektedirler. Onlara göre bu tür fiillerde yapıldığı şekle/ niteliğe bağlı kalmak zorunludur. Buna karşın usulcüler Peygamberimiz (s.a.v.) tarafından değişik şekillerde yapılan fiildeki farklılığı o fiilin meşruiyetine delil göstermişlerdir.¹⁰⁵ Usulcüler buradan hareketle umum ifade eden nebevî sözlerden -bu sözlerin kapsamına girdiği halde- Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından yapılmayan kısmının da meşru olduğunu istinbat etmişlerdir. Böylece usulcüler Peygamberimiz(s.a.v.)’in kavli sünnetlerini ihmal etmedikleri gibi, fiili sünnetlerini de ihmal etmemişlerdir.

Elbâni’nin, “*benim namaz kıldığım gibi namaz kılınız*”¹⁰⁶ mealindeki hadisle yaptığı istidlale gelince bunun da doğru bir istidlal olmadığını şöyle ifade edebiliriz: Bu hadis iki delalet türünü içermektedir: Biri mantûk delaleti diğeri de mefhum delaletidir. Mezkûr hadis mantûku ile Peygamberimiz(s.a.v.)’in namazına benzeyen namazların meşruiyetine delalet ederken; mefhumu ile de O’nun namazına benzemeyen namazları nehyetmektedir. Öte taraftan yukarıda beyan edildiği üzere nafiye namazı çokça kılmayı teşvik eden birçok hadis söz konusudur ki, bunlar da bu hadisin mefhumuna muhaliftir! Usulcü ve muhaddisler bu tür durumlarda lafzın mantûkunu mefhumuna takdim etmektedirler. Çünkü mantûkun manaya delaleti mefhumun manaya delaletinden daha güçlüdür.¹⁰⁷ Usulcülerin teravih/gece namazında Peygamberimiz(s.a.v.)’in kıldığı rek’at sayısından daha fazla kılınabileceğinin meşru olduğuna hükmetmeleri de buradan kaynaklanmaktadır. Diğer bir anlatımla, anılan hadis, kemiyet ve keyfiyet konusunda Peygamber(s.a.v.)’e ittiba etmenin gerekliliğine delalet ediyorsa da bu delalet, başka naslarla istisna edilmeyen veya bu kapsamda bırakılan namazlara has kalmaktadır. Gece/teravih namazı ise “*Gece namazı ikişer ikişer rek’at kılınır. Sabah namazı vaktinin girmesinden korkarsan bir rek’at vitirle sonlandır. Bu kıldığın namazı vitir kılar*”¹⁰⁸ hadisi ve vb. hadislerle bu kapsamın dışında bırakılmıştır.

104 Bkz. İbn Abdilber, Ebu Amr Yusuf b. Abdillâh, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullâh b. Muhammed el-Kurtubi, *el-İstizkâr*, thk: Salim Muhammed-Muhammed İvâd, I. Baskı, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. 2, s. 62-63.

105 Bkz. Sabihî, *‘Adeu salâti’-terâvih*, s. 64-65.

106 Buhâri, “Ezân”, 631.

107 Bkz. Sabihî, *‘Adeu salâti’-terâvih*, s. 65.

108 Buhâri, “Salât”, 473.

Altıncı Argüman

“Ali Mahfûz’un beyanından da anlaşıldığı üzere, cumhura göre Peygamberimiz (s.a.v.), gerektirici bir neden olmakla birlikte bir şeyi terk ediyorsa bu şeyi terk etmek sünnet niteliğini kazanır ve sünnetu’t-terk adını alır. Dolayısıyla terk edilen bu şeyin yapılması bid’at kapsamına girer. Umum ifade eden nasları ileri sürerek Peygamberimiz(s.a.v.)’in fiil ve terklerini göz ardı etmek, müteşabih olana uymak anlamına gelir ki, Yüce Allah’ın bunu nehyettiği malumdur. Binaenaleyh Peygamberimiz(s.a.v.)’in beyanından sarf-i nazar ederek umum ifade eden naslara dayanmak, sonradan telafisi mümkün olmayan birçok bid’at kapısının açılmasına yol açacaktır. Reğaib namazı, Şaban ayının on beşinci gecesinde kılınan namaz, bayram, küsuf ve teravihnamazları için okunan ezan bu bid’at türlerinden birkaçıdır.”¹⁰⁹

Elbânî bu argümanda Peygamberimiz(s.a.v.)’in, gerektirici bir neden (المقتضى) olmakla birlikte teravih namazını on bir rek’attan fazla kılmamasını *terk sünneti* kapsamında değerlendirmektedir. Bu nedenledir ki, o bu namazın on bir rek’attan fazla kılınmasını bid’at olarak görmektedir. Ancak Elbânî bu görüşünü yanlış argümanlara bina etmektedir: Şöyle ki: Usulcülere göre nebevî fiillerin üç durumu söz konusudur.

1. Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından Yapılan Fiiller

Peygamberimiz(s.a.v.)’in bir fiili işlediği sabit olunca o fiilin Resülüllah (s.a.v.)’a nisbeti sabit olur. Ancak usulcüler bu fiilin sünnet niteliğini kazanabilmesi için birtakım şartları taşımasını söylemektedirler ki, burada bunlara yer verilmemiştir.¹¹⁰ Teravih namazını bu tür fiiller için örnek verebiliriz.

2. Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından Terk Edilen Fiiller

“Ateşin temas ettiği bir şeye dokunmaktan ötürü abdest almayı terk etti”¹¹¹ örneğinde görüldüğü üzere Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından terk edildiği sabit olan fiiller bu kapsama girmektedir. Usulcüler arasında tartışmalı olan bu fiil türünde tercihe şayan olan görüş bunun sünnet olduğu yönündedir.¹¹²

3. Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından Yapılıp Yapılmadığı Nakledilmeyen Fiiller

Namaz için yapılan niyetin telaffuz edilmesi örneğinde görüldüğü gibi, Peygamber (s.a.v.) tarafından ne yapıldığı ne de terk edildiği bilinmeyen fiiller bu kategoriye girmektedir. Usulcüler bu fiil türü hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bu şekil fiilleri terk sünneti kapsamında görmektedirler. Bunların başında gelen İbn Kayyim(ö.751/1350) bu konuda şunları söylemektedir: “*Sahabilerin*

109 Elbânî, *Salâtu’t-terâvih*, s.32-33.

110 Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Hıdır Hüseyin, Haseneyn Mahluf ve Dırâz talikâtlarıyla birlikte), thk: Ahmed Mustafa ve Seyyid Zekeriyya, Daru’l-Fadîle, y.y., t.y., c. 4, s. 66-82.

111 Müslim” Hayz”, 354.

112 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, c. 4, s. 68.

Peygamberimiz(s.a.v.)'in bir fiili terk etmesine yönelik yaptıkları nakiller iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi Peygamberimiz(s.a.v.)'in bir fiili terk ettiğini veya bir fiili işlemediğini sarih bir biçimde nakletmeleridir. Diğeri de Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından yapıldığı takdirde mutlak anlamda sahabilerin nakline konu olacak olan bir fiilinakletmemeleri.”¹¹³

Çoğu usulcüler ise bazıları tarafından *terk sünneti* kapsamında değerlendirilen bu kabil fiilleri sünnet olarak görmemektedirler. Onlara göre sünnet: Resülüllah(s.a.v.)'tan nakledilen ve teşri niteliği taşıyan söz, fiil ve takrirlerden ibarettir.¹¹⁴ Bu tanıma göre Peygamberimiz(s.a.v.)'den sahih senedlerle sabit olmayan fiiller sünnet kapsamına girmemektedir. Nitekim bu tür terk fiilleri sünnet olarak kabul edildiği takdirde terk sünneti adı altında bir kapı açılır ve birçok hadis uydu-rulabilir. Dolayısıyla fiillerin Peygamberimiz(s.a.v.)'e aidiyeti konusunda takip edilmesi gereken en sağlam yöntem senedi itibara almaktır. Daha açık bir anlatımla, sahih senedlerle sabit olan fiilleri sünnet olarak kabul etmek; bu konumda olmayan fiilleri de sünnet olarak kabul etmemektir. İbn Neccâr (ö.643/1245) bu meyanda şöyle demektedir: ”*Peygamberimiz (s.a.v.) şu fiili terk etti*” şeklinde bir nakil yapılırsa bu yine fiilî sünnet kapsamına girmektedir.”¹¹⁵

Yukarıda verilen bilgiler ışığında Hz. Âişe(r.a.)'nin, “*Resülüllah ramazanda da diğer aylarda da on bir rek'attan fazla gece namazı kılmamıştır*” sözüne bakıldığında, bu sözün mantük yoluyla fiilî sünnetin on bir rek'at şeklinde vuku bulunduğunu ifade ettiği görüldüğü gibi, mefhum yoluyla da bu sayıdan fazla olanı nefyettiği görü-lür. Ancak Hz. Âişe (r.a.) bu sözünde Peygamberimiz(s.a.v.)'in on birden fazla olanı terk ettiğini rivayet etmemektedir. Oysa bir fiilin nefiy halinde nakledilmesi ile terk edilmesinin nakledilmesi birbirinden çok farklıdır. Şöyle ki: Bir fiilin nefiy halinde nakledilmesi Peygamberimiz(s.a.v.)'e bir sünneti izafe etmemektedir. Diğer bir ifadeyle, bir sünneti ortaya koymamaktadır. Aksine Peygamberimiz(s.a.v.)'den bir fiilin sadır olduğuna dair bir bilginin olmadığını haber vermektedir. Bir fiilin terk şeklinde rivayet edilmesi ise Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından bir fiilin terk edildiğini ve terk edilen bu fiilde bir kastının olduğunu göstermektedir. Bu nedendir ki, bu şekilde rivayet edilen terk sünnetleri Peygamberimiz(s.a.v.)'e izafe edilen fiiller kapsamında yer almaktadır. Sahih senedlerden yoksun olan fiillerin Pey-gamber (s.a.v.)'e nisbet edilmesinin caiz olmaması da buradan kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh Hz. Âişe(r.a.)'nin mezkûr sözünden muradı, Peygamberimiz(s.a.v.)'in teravih namazını on bir rek'attan fazla kıldığına dair bilgisinin olmadığını ifade et-mektir. Onun bu sözü Peygamberimiz (s.a.v.)'in bunu kasten terk ettiği gibi bir an-lama delil teşkil etmemektedir. Bu nedendir ki, Hz. Âişe(r.a.)'nin, “*Allah Resülü*

113 İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, thk: Muhammed İbrahim, I. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1991, c. 2, s. 281.

114 Şâtbi, *el-Muvâfakât*, c.4, s.15.

115 İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu'l-kevkebi'l-munir*, thk: Muhammed Zuhaylî ve Nezir Hammad, Mektebetu'l-Ubeykan, y.y., t.y., c. 2, s.165.

ne ramazanda ne diğer aylarda on bir rek'attan fazla kılmıştır" şeklindeki sözü ile Elbânî tarafından da kabul edilen, "Peygamberimiz on ve üç rekât vitir kılıyordu" anlamındaki sözü arasında herhangi bir çelişki yoktur. Zira Hz. Âişe (r.a.), ilk sözünde Peygamberimiz(s.a.v.)'de o ana kadar görmediği bir durumu nefyetmektedir. İkinci sözünde ise daha sonra Peygamberimiz(s.a.v.)'de gördüğü bir fazlalığı rivayet etmektedir. Dolayısıyla burada herhangi bir tearuzun varlığından söz etmemiz mümkün değildir. Bu iki söz arasında bir tearuz söz konusu edilse bile bu tearuzun giderilmesi son derece kolaydır. Zira daha önce beyan edildiği üzere bir fiili isbat eden onu nefyedene öncelenmektedir. Burada da aynı durum söz konusudur. Buna göre Hz. Âişe (r.a.)'in on üç sayısını içeren rivayeti on birden fazlasını nefyeden rivayetine takdim edilir. Çünkü bir şeyi nefyetmek onu bilmemekten kaynaklanırken; bir şeyi isbat etmek onu bilmekten kaynaklanmaktadır. Bilgisizlik ise bilgiye karşı duracak bir güce sahip değildir ki, ona muarız olabilsin veya takdim edilebilsin.

Elbânî'nin mezkûr argümanda on bir rek'attan fazla kılınan teravih namazını aslı olmayan Reğaib vd. hususlara benzetmesi ise benzetme mantığının bilinmemesinden kaynaklanan açık bir hatadır. Çünkü teravih namazı daha önce beyan edildiği üzere sözlü ve fiilî sünnetle sabit olan meşru bir namazdır. Teravihin benzetildiği Reğaib ve diğer mezkûr hususlar ise hiçbir sahih delile dayanmayan bir takım uydurmalarıdır. Ali Mahzûf(ö/1361/1942)'un Elbânî tarafından alıntılanan ifadelerine bakıldığında ise onun, bu ifadelerde hakkında delil olmayan hususlardan bahsettiği görülür. Bunun en büyük göstergesi ise bu bağlamda verdiği Reğaib namazı, bayram ve teravih namazları için ezan okumak gibi aslı olmayan hususlara dair örneklerdir.¹¹⁶

Yedinci Argüman

"*Yezid b. Husayfa tarafında rivayet edilen, "Hz. Ömer(r.a.) döneminde insanlar ramazan gecelerinde yirmi rekât gece namazı(teravih) kılıyorlardı"*¹¹⁷ şeklindeki mevkûf hadis zayıftır. Şöyle ki: İmam Malik Sâib b. Yezid'in şöyle dediğini rivayet etmektedir: "Hz. Ömer(r.a.) Übey b. Ka'b ile Temîm ed-Dârî'ye ramazan gecelerinde on bir rekât (teravih)namazını kılmalarını emretmiştir."¹¹⁸Nitekim Yezid b. Husayfa İmam Ahmed (ö.241/855) tarafından munkeru'l-hadis olarak nitelendirilmektedir. Bu râvî Zehebî gibi bir hadis bilgini tarafından zayıf râvileri içeren el-Mizân adlı eserinde zikredilmektedir. Bu rivayetinde ızdırab söz konusudur. Zira mezkûr ravi bir rivayetinde yirmi bir sayısına yer verirken; diğer bir rivayetinde ise yirmi üç sayısına yer vermektedir. Bu ravi İbn Hacer tarafından sadece sika olarak ta'dil edilmektedir. Buna karşın Hz. Ömer(r.a.)'in on bir rekât kılınmasını emrettiğini ifade eden rivaye-

116 Bkz. Ali Mahfûz, *el-İbdâ' fî medarri'l-ibtidâ'*, I. Baskı, thk: Said b. Nasr, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 2000, s. 29.

117 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk: Muhammed Abdülkadir Atâ, III. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2003, c. 2, s. 698.

118 Mâlik, b. Enes, Abdullah el-Asbahî el-Himyerî, *el-Muvatta*, thk: Muhammed Mustafa Azamî, I. Baskı, Muessesetu Zayed b. Sultan, Ebu Zabî 2004, c. 2, s.158.

*ti bize aktaran Sâib b. Yezid öncelenmesini gerektiren tâdil vasıflarını taşımaktadır. Çünkü bu ravî İbn Hacer tarafından hem sıkı hem de sebt olarak vasıflandırılmaktadır. Rivayetinde herhangi bir ızdırab da söz konusu değildir.*¹¹⁹

Elbânî'nin bu argümanda yer verdiği hususları hadis ilmi kriterleri çerçevesinde şöyle değerlendirmemiz mümkündür:

1. "Hz. Ömer(r.a.) döneminde insanlar ramazan gecelerinde yirmi rek'at gece namazı (teravih) kılıyorlardı" şeklindeki rivayetin sahibi Yezid b. Husayfa meşhur bir tabîi olup İmam Ahmed (Esrem rivayeti), Ebu Hatim(ö.327/938), Nesâî(ö.303/915) ve İbn Sa'd gibi hadis otoriterleri tarafından sıkı olarak kabul edilmiştir. Cerh ve tâdil ilminin büyük bilgini Yahya b. Ma'in(ö.233/848) bu ravîyi sıkı ve hüccet olarak nitelendirdiği gibi, İmam Malik başta olmak üzere tüm müçtehit imamlar onun rivayetleriyle istidlal etmişlerdir. İbn Hibbân(ö.354/965) da bu ravîyi sıkı ravîler arasında zikretmektedir.¹²⁰

2. İmam Ahmed'in Yezid b. Husayfa'yı "munkeru'l-hadis" olarak nitelendirmesi, bu ravîden gelen rivayetlerin zayıf olduğu veya kabul edilmemesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Zira İmam Ahmed bu kavramı daha sonraki dönemlerde belirginleşen ıstilahî anlamında kullanmamıştır.¹²¹ Nitekim İbn Hacer bu ravînin yukarıdaki rivayetiyle istidlal ettikten sonra onunla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "İmam Ahmed munkeru'l-hadis nitelemesini akranlarına nispetle daha az bilinen hadisleri rivayet edenler için kullanmaktadır. Bu durum ilgili ravînin durumunun istikra edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Nitekim İmam Malik ve diğer tüm imamlar İbn Husayfa'nın rivayetlerini hüccet saymaktadırlar."¹²²

İmam Ahmed İbn Hacer'in bu sözlerinden de anlaşıldığı gibi *munkeru'l-hadis* nitelemesiyle, ilgili ravînin rivayetini yermeyi değil, akranı tarafından rivayet edilmeyen birtakım hadisleri rivayet ettiğini söylemektedir. Hadis bilginleri *infirâd* adını verdikleri bu hususu bir yergi nedeni değil, bir meziyet sebebi olarak görmektedirler. Zehebî (ö.748/1348) bu konuda şöyle demektedir: "Sıkı ve hafız olan bir ravînin akranı tarafından rivayet edilmeyen bazı hadisleri rivayet etmesi (*infirâd*) -galat ve vehmi bilinen biri değilse- onun hadis ilmindeki rütbesini yükseltir, bu ilme itina gösterdiğini ifade eder ve akranı tarafından bilinmeyi zapt ettiğini bildirir. Bu konuda ilk olarak sahabîlere bakmak lazım. Büyük olsun küçük olsun sahabîlerden her biri mutlaka bir sünneti rivayet hususunda *infirâd* düşmüştür. Şimdi kalkıp da bu hadise tabi olunmaz mı diyeceğiz! Aynı durum tabîiler için de söz konusudur. Zira onların da her birinde diğerlerinde olmayan bir bilgi mutlaka vardır."¹²³

119 Elbânî, *Salâtu't-terâvih*, s.48-55.

120 Bkz. Askalâni, *Tehzibu't-tehzib*, I. Baskı, Matbaatu Daireti'l-Maârif, Hindistan 1326, c.11, s. 340.

121 Ensari, İsmail b. Muhammed, *Tashihu hadisi salâti't-terâvih 'işrin rek'a*, III. Baskı, Mektebetu'l-İmamiş-Şâfiî, Riyad 1988, s.14.

122 Askalâni, *el-Hedyu's-sâri*, thk: Abdülaziz b. Bâz, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995, s.632.

123 Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdillah Muhammed, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk: Ali Muhammed, I. Baskı, Daru'l-Marife, Beyrut 1963, c.3, s. 140.

3. İmam Zehebî'nin *el-Mizan* isimli eserinde Yezid b. Husayfa adlı ravîye yer vermiş olması, Elbânî'nin zannettiği gibi, onun zayıf olduğu anlamına gelmez. Çünkü Zehebî bu eserde birçok sıkı ravîye de yer vermektedir. Nitekim kendisi bu hususu şöyle dile getirmektedir: “*Bu eser asıl itibariyle zayıf ravîleri konu edinmektedir. Ancak bu eserde müdafaa etmek istediğim ve hakkındaki eleştirilerden etkilenmeyen birçok sıkı ravîye de yer vermişim.*”¹²⁴ Zehebî bununla da kalmamış, hakkında eleştiri yapıldığı halde sıkı olan ravîleri beyan etmek amacıyla bir risale de kaleme aldığını bizzat kendisi söylemektedir.¹²⁵ Buhârî ve Müslim gibi cerh niteliklerine vâkıf olan muhaddislerin Yezid b. Husayfa'nın rivayetlerini hüccet kabul etmeleri bu ravînin Elbânî'nin düşündüğü gibi, zayıf olmadığını açık bir biçimde göstermektedir.¹²⁶

4. Elbânî'nin: “*Yezid b. Husayfa'nın rivayetinde ızdırab vardır. Zira mezkûr ravî bir rivayetinde yirmi bir sayısına yer verirken; diğer bir rivayetinde ise yirmi üç sayısına yer vermektedir*” şeklindeki iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bu rivayetler arasında gerçek anlamda bir çelişki değil, uyum bulunmaktadır. İbn Hacer bu uyumu şöyle dile getirmektedir: “*Bu rivayetlerde sözü edilen sayı farklılıkları, bir ve üç rekât şeklinde kılınabilen vitir farklılığından kaynaklanmaktadır. Râvî âdeti şöyle demektedir: Onlar bazen bir rekât vitir kılarken bazen de üç rekât vitir kılıyorlardı.*”¹²⁷ Binaenaleyh her ihtilaf ızdırabı doğurmamaktadır. Aksi halde Elbânî tarafından itibara alınan Sâib b. Yezid'in rivayetinde de ızdırabın var olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü onun rivayetinde de birtakım farklılıklar söz konusudur. Hatta onun rivayetinde var olan farklılıklar Elbânî tarafından cerh edilen rivayetteki farklılıklardan daha fazladır. Ancak muhaddisler bu tür rivayetlerde ilk etapta uyum/cem' yöntemine başvurmuşlardır. İbn Hacer bu bağlamda Yezid b. Husayfa'nın rivayetindeki farklılıkları birbiriyle uyumlu bir şekilde yorumladığı gibi, Sâib b. Yezid'in rivayetindeki farklılıkları da birbiriyle uyumlu bir biçimde yorumlamakta ve şöyle demektedir: “*Birbirinden farklı sayıları içeren bu rivayetlerin arasını bulmak mümkündür. Zira bu sayı farklılıkları farklı (insanî) durumlardan kaynaklanabildiği gibi, namazdaki kıraatin uzatılıp uzatılmama durumlarından da kaynaklanabilir. Nitekim namazdaki kıraat uzatılınca rekât sayısı azalırken; kıraat kısaltılınca da rekât sayısı artmaktadır. Davûdî başta olmak üzere birçok bilgin bunu kesin bir biçimde ifade etmektedir.*”¹²⁸ Bu da gece namazının temelde iki şekilde kılınabileceği anlamına gelmektedir. Bunlardan biri rekâtların az; kıyamın uzun tutularak kılınmasıdır. Peygamberimiz (s.a.v.) bu şekilde gece namazını kılıyordu. Buhârî'nin Abdullah b. Mes'ûd (r.a.)'dan rivayet ettiği, “*Bir gece Resulüllah (s.a.v.) ile birlikte namaz kıldım. Resulüllah (s.a.v.) kıyama öyle uzattı ki ben kötü bir şeye niyetlendim. O nedir diye sorulunca Abdullah: Namazı bırakıp oturmayı ve Resulüllah (s.a.v.)'ı yalnız bırakmayı*

124 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, c. 4, s. 616.

125 Zehebî, *er-Ruvûtu's-sikât el-mutekellemu fihim bimâ lâ yucibu reddelum*, thk: Muhammed İbrahim, I. Baskı, Daru'l-Beşair, Beyrut 1992, s. 23.

126 Buhârî, “Salât”, 470; Müslim” Salât”, 444; Askalâni, *el-Hedyu's-Sârî*, s. 632.

127 Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.782.

128 Askalâni, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.782.

*düşündüm*¹²⁹ şeklindeki hadis bu hususu açıkça ifade etmektedir. Diğeri de kıyamın kısa tutulup rekâtların artırılarak kılınmasıdır. Şu da bir gerçektir ki, her iki tarzda kılınabilen gece namazının münferiden veya cemaatle kılınması aynı hükme tabi değildir. Zira nasslar her ne kadar cemaat ve infirad ayırımı yapmaksızın gece namazının uzunca kılınmasını teşvik ediyorsa da cemaatle kılınan namazın münferiden kılınan namaz gibi uzatılmayacağı yine nasslarda yer almaktadır. Nitekim Buhârî Resûlüllah(s.a.v.)'ın şöyle dediğini rivayet etmektedir: “*Biriniz insanlara imamlık yaparsa namazı hafif tutsun. Zira insanlar içinde güçsüz, hasta ve yaşlı olanları vardır. Kendisi için namaz kılsa dilediği kadar uzatabilir*”¹³⁰ Bu hadiste yer alan *hafif tutsun* ifadesi farz olsun nafîle olsun tüm namazlarda imamlık yapanları kapsamaktadır. Çünkü usulde beyan edildiği gibi, nassların nüzul sebeplerine değil lafızlarının umumuna itibar edilir. Buradan hareketle şunu söylememiz mümkündür: Cemaatle kılınan bir namazda kıyamın uzun tutularak kılınmasına güç yetirenler veya bunu talep edenler varsa namazın bu şekilde kılınması daha faziletlidir. Zira Peygamberimiz (s.a.v.) hanesinde gece namazını bu şekilde kılıyordu. Şayet kıyamın uzun tutulmasına tahammül edenler yoksa veya azsa veyahut bu şekilde kılmak istemiyorlarsa -kılınan namaz nafîle ise- rekâtların artırılması şeklinde namaz kılmak daha faziletlidir.¹³¹ Kaynaklarda yer alan rivayetlere bakıldığında Hz. Ömer(r.a.) döneminde de insanlar ilk etapta birinci şekliyle nafîle namaz kılıyorlardı. Zira İmam Malik Sâib b. Yezid'in şöyle dediğini rivayet etmektedir: *Ömer Übey b. Ka'b(r.a.) ile Temîm ed-Dârî(r.a.)'ye on bir rekât kılmalarını emretmişlerdir. İmam bazen (bir rekâta)ikiyüz ayet okuyordu. Öyle ki biz namazda ayakta durabilmek için çubuklara dayanıyor ve şafağa yakın bir zamanda evlerimize dönüyorduk.*¹³²Bazı rivayetlerde bu sayı yirmi üç rekât şeklinde yer almaktadır.¹³³Daha sonraları bu namaz ikinci şekilde kılınmaya başlanmış ve böylece birbirinden farklı rekât sayıları ortaya çıkmıştır.¹³⁴ Kastalânî(ö.923/151) bu konuda İbn Habib'in şöyle dediğini nakletmektedir: “*Tera-vih önceleri on bir rekât kılınıyordu. Ancak onlar kıraati çok uzatıyorlardı. Bu onlara ağır gelince rekâtları artırıp kıraati hafiflettiler.*”¹³⁵Ancak insanlar bu namazı bir veya iki şekle bağlı kalarak da kılmamışlardır. İbn Nasr(ö.294/906) ve İbn Hacer'in de beyan ettikleri gibi, bu namaz selef döneminde on beş kemiyete/keyfiyete yakın tarzlar da kılınmıştır.¹³⁶İbn Nasr İshak b. Mansur'un şöyle dediğini aktarmaktadır: “*İmam Ahmed'e: Ramazan kıyamı bağlamında kaç rekât kılınır diye soruldu? O şöyle dedi: Bu konuda kırka varacak kadar rekât sayısı vardır. Zira bu namaz tatavvüdur.*”¹³⁷ İbn Hacer bu konuda şu bilgilere yer vermektedir: “*Za'ferânî(ö.260/882) İmam Şâfi'nin*

129 Buhârî, “Teheccüd”, 1135.

130 Buhârî, “İlim”, 90.

131 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-fetâvâ*, thk: Abdurrahman b. Muhammed, Mecmeu'l-Melik Fehd, el-Medinetu'l-Munevvere 1995, c. 22, s. 272.

132 Malik, *Muvatta*, “es-Salât f'r-ramâdan”, 4.

133 Malik, *Muvatta*, “es-Salât f'r-ramâdan”, 5.

134 Bkz. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, c. 2, s. 68; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.782.

135 Kastalânî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sâri li-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, VII. Baskı, el-Matbaatu'l-Kübrâ el-Emiriyye, Mısır 1323, c. 3, s. 426.

136 Bkz. İbn Nasr, *Muhtasarı Kıyamî'l-leyl*, s. 222; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 4, s.782-783.

137 İbn Nasr, *Muhtasarı Kıyamî'l-leyl*, s. 222.

şöyle dediğini nakletmektedir: *Medine’de insanların otuz dokuz rek’at Mekke’de ise yirmi üç rek’at kıldıklarını gördüm. Bunda yadırganacak bir şey olmadığı gibi, bir sınır da yoktur. Çünkü bu nafile bir namazdır. İnsanların bu namazı kılarken kıyâmı uzun secdeyi kısa tutmaları hasen olduğu gibi, kıyâmı kısa secdeyi çok yapmaları da hasendir. Ancak birinci şekli bana daha sevimli geliyor.*¹³⁸ Bütün bu rivayetlere bakıldığında teravih namazını on bir rek’atla sabitleyen veya bu namazı inkâr edenlerin, nassları ne denli sübjektif bir okumaya tabi tuttukları ve İslam tarihine ne denli yabancı oldukları görülmektedir.

İbn Hacer’in Sâib b. Yezid’i hem sıkı hem de sebt olarak ta’dil etmesine karşın Yezid b. Husayfâ’yı sadece sıkı olarak tevsik etmesine gelince bu husus, bu ravînin güvenilirliğine herhangi bir hanel getirmemektedir. Nitekim İbn Hacer aynı eserinde Yahya b. Maîn’in bu ravîyi sıkı ve hüccet olarak nitelendirdiğine yer vermektedir.¹³⁹

Sekizinci Argüman

*“Muhammed b. Nasr ve Ebu Ya’lâ Câbir b. Abdillâh(r.a.)’ın şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: Übey b. Ka’b(r.a.) Resulüllâh(s.a.v.)’a gelerek şöyle dedi: Ey Allâh’ın Resulü: Dünkü ramazan gecesini hakkında gönlümde bir his vardır. Resulüllâh: Nedir o diye sordu: Evime bazı kadınlar gelmişlerdi. Biz Kur’an okumasını bilmiyoruz. Bu nedenle seninle birlikte (gece) namazını kılmak istiyoruz’ dediler. Ben de onlarla birlikte sekiz rek’at namaz kıldıktan sonra vitirle bitirdim. Resulüllâh ise buna ses çıkarmadı ve böylece bu namaz şekli nebevî rızaya(takrir) dayalı bir sünnet olmuş oldu.”*¹⁴⁰

Elbânî’nin teravihin on bir rek’at olduğuna dair ileri sürdüğü bu delili hakkında şunları söyleyebiliriz: Bu hadis istidlal için elverişli olmayan zayıf bir hadistir. Zira bu hadisin senedi başta İbn Hacer olmak üzere birçok muhaddis tarafından cerh edilen İsa b. Cariye adlı bir ravîye dayanmaktadır.¹⁴¹ Bu hadisi sahih olarak kabul etsek bile Peygamberimiz(s.a.v.)’in Übey b. Ka’b(r.a.)’ın yaptığına onay vermesi, teravih namazının bu hadiste ifade edilen sayıyla sınırlı olduğu anlamına gelmez. Bu husus Hz. Âişe(r.a.)’nin aynı sayıyı bildiren hadisi bağlamında uzun bir şekilde ele alınmıştır.

Dokuzuncu Argüman

“Cûrî İmam Malik’in şöyle dediğini nakletmektedir: “Bana en sevimli gelen, Hz. Ömer(r.a.)’in insanları üzerinde topladığı sayıdır ki, o da on bir rek’attır. Bu aynı zamanda Resulüllâh(s.a.v.)’ın kıldığı namazdır. Malik’e: Vitirle birlikte mi on bir rek’attır.? diye bir soru soruldu: O: Evet dedi ve on üç rek’at olması da yakın bir ihtimaldir diye de ekledi. Sonra şöyle dedi: Bu kadar çok rek’atın nereden ihdas edildi-

138 Askalâni, *Fethu’l-Bârî*, c. 4, s.783.

139 Bkz. Askalâni, *Tehzibu’t-tehzib*, c.11, s. 340.

140 Elbânî, *Salâtu’t-terâvih*, s. 68.

141 Bkz. Askalâni, *Tehzibu’t-tehzib*, c. 8, s. 207.

ğini de bilmiyorum.¹⁴² İbnu'l-Arabî de bu görüştedir.¹⁴³ Hz. Ömer(r.a.)'in döneminde yirmibir rekât kılındığını ifade eden rivayeti nakleden Abdurrazzak (ö.211/827)'in bu rivayeti on bir rekât sayısını içeren rivayete muaraza edecek konumda değildir. Zira Ebi Şeybe'nin rivayetinde zayıf bir ravî söz konusu olabileceği gibi, sıkı ravîlerin rivayetine muhaliftir. Kaldı ki Abdurrazzak, ömrünün son döneminde gözünü yitirmiş ve bu nedenle ihtilata düşmüştür.¹⁴⁴ Nitekim Şafîi ve Tirmizî yirmi rekât sayısından bahsederken zayıflık ifade eden (tamrîz) bir ifade kullanmaktadırlar.¹⁴⁵

Elbâni'nin teravihin on bir rek'atla sınırlı olduğuna dair yer verdiği bu delile iki şekilde cevap verebiliriz:

1. Bu rivayette inkıta söz konusudur. Çünkü İmam Malik Hicrî yetmiş dokuzda vefat etmiştir. Bu sözü ondan rivayet eden Cûrî ise Sübkî'nin beyan ettiği gibi, 238. Hicrî yılında doğan Ebubekir Nisâbüri (ö.309/921)'nin öğrencisidir.¹⁴⁶

2. İmam Malik'in "Bu kadar çok rek'atın nereden ihdas edildiğini de bilmiyorum" şeklindeki bir söylemde bulunması çok uzak bir ihtimaldir. Zira Malik *Muvatta* adlı eserinde Yezid b. Rumân'ın şu sözünü rivayet etmektedir: "İnsanlar Hz. Ömer döneminde yirmi üç rek'at namaz kılıyorlardı."¹⁴⁷ Bunun yanı sıra, *Mudevvene* isimli eserde yer alan bir rivayet Malik'in böyle bir söylemi dile getirmediğini kesin olarak ortaya koymaktadır. O rivayet de şudur: İbnu'l-Kâsım (ö.191/(806) Malik'in şöyle dediğini rivayet etmektedir: "Emîr bana bir elçi gönderip ramazanda insanlar tarafından kılınan (teravih) namazı eksiltmemi istedi. Ben buna karşı çıktım ve ona şöyle dedim: Bu şekilde insanların namaz kıldıklarını gördüm. Bu aynı zamanda öteden beri insanlar tarafında nkılına gelen kadim bir namaz şeklidir."¹⁴⁸ İbnu'l-Kasım İmam Malik tarafından değiştirilmesi istenmeyen namazın otuz dokuz rek'at olduğunu da ayrıca belirtmektedir.¹⁴⁹

İbnu'l-Arabî (ö.543/1148)'den nakledilen ifadeye gelince onun yirmi rek'at teravihin sahih olmadığını gösteren bu ifadesinin çok sağlıklı olduğunu söylememiz mümkün değildir. Zira o *Ârizatu'l-İhvazî*'de teravih namazı için belirli bir sayının olmadığını da açıkça ifade etmektedir.¹⁵⁰ *Muvatta* şerhi *Mesâlik* adlı eserinde gece namazı için muayyen bir sayının bulunmadığına dair ifadesini¹⁵¹ dikkate aldığımızda onun bu namazın herhangi bir sayıyla sınırlı olmadığına dair görüşünün daha sahih olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla onun bu iki açık

142 Elbâni, *Salâtu't-terâvih*, s.79.

143 Age., s. 80.

144 Age., s. 48.

145 Age., s. 55.

146 Bkz. Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, *Tabakâtu's-Şafî'iyye*, thk:Mahmud Tanahî ve Abdulfettâh el-Hulul, II. Baskı, Hecer, y.y., 1413, c. 3, s. 457.

147 Malik, *Muvatta*, "es-Salât fi'r-ramâdan", 5.

148 Malik b. Enes, *el-Mudavvene*, I. Baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, y.y., 1994, c. 1, s. 287.

149 Bkz. Malik b. Enes, *el-Mudevvene*, c. 1, s. 287.

150 Bkz. İbnu'l-Arabî, *Arizatu'l-ahvezi bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y., t.s., c. 4, s. 19.

151 Bkz. İbnu'l-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Malik*, c.2, s. 478.

ifadesini, bunlara aykırı düşen ifadesine takdim etmemiz daha sağlıklı görünmektedir. Kaldı ki, sahabe tarafından sabit olan ve müçtehitlerin ittifakına konu olan bir hususta hiçbir muhalif söyleme itibar edilmemesi gerekmektedir.

Elbânî'nin yirmi bir rek'at sayısını nakleden Abdurrazzak b. Hemmâm'ın rivayetinin senedinde zayıf bir ravînin olabileceğini ileri sürmesi yerinde değildir. Çünkü bu rivayette Abdurrazzak ile Muhammed b. Yusuf arasında yer alan ve ismi zikredilmeyen ravî, İmam Şafiî, Ahmed, İbn Maîn, Ali b. Medinî, Ebu Zur'a (ö.264/878), Ebu Hatim, İbn Hibban vb. muhaddislerin tevsik ettikleri Davûd b. Kays'dır.¹⁵² Abdurrazzak'ın kendisi ise İbn Hacer'in de belirttiği gibi büyük bir hafız ve sıkı bir muhaddis olup tüm imamlar tarafından tevsik edilmektedir.¹⁵³ Abdurrazzak'ın gözünü yitirmesinden sonra durumunun değişmesine gelince, bu hususu onun eserlerine herhangi bir halel getirmemektedir. Nitekim İbn Hacer bu İmam Ahmed'den gözü yitirmenin yazılan esere zarar vermediğini belirten ifadelerini aktarmaktadır.¹⁵⁴

İmam Şafiî (ö.204/820) ve Tirmizî(ö.279/892)'nin teravihin yirmi rek'at olduğunu ifade eden görüşü zayıflık sığıyla nakletmeleri Elbânî'nin zannettiği gibi, bu iki imamın bu görüşü zayıf gördükleri anlamına gelmez. Zira onların bu ifadeyi içeren sözlerinde bu anlamın kast edilmediğini gösteren ifadeler de söz konusudur. Şöyle ki: Şafiî, Elbânî tarafından da nakledilen ifadesinde şunları söylemektedir: “Medine’de insanların teravihi otuz dokuz rek’at kıldıklarını gördüm. Ancak teravihin yirmi rek’at olması bana daha sevimli geliyor. Zira bu sayı Ömer(r.a.)den rivayet edildiği gibi, Mekke’de de insanlar yirmi ve ardından da üç rek’at vitir kılıyorlardı.”¹⁵⁵ Tirmizî'nin bu meyandaki ifadesi ise şöyledir: “İlim erbabı ramazan kıyâmı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre bu namaz vitirle birlikte kırk bir rek’at kılmır. Bu Medine ehlinin görüşüdür. Medine’de amel buna göredir. Çoğu ilim ehli ise Ömer(r.a.), Ali(r.a.) ve diğer sahabîlerden rivayet edilen yirmi sayısını kabul etmektedirler. Bu aynı zamanda Sevrî(ö.161/778), İbnu'l-Mübarek (ö.181/797) ve Şafiî'nin de görüşüdür.”¹⁵⁶ Her iki ifadeye bütüncül bir biçimde bakıldığında Elbânî tarafından anlaşılan anlamın ne denli yanlış olduğu görülür. Zira Şafiî'nin ifadelerinde yer alan, “ancak teravihin yirmi rek’at olması bana daha sevimli geliyor” şeklindeki cümlesi ile Tirmizî'nin ifadelerinde zikredilen, “çoğu ilim ehli ise Ömer, Ali ve diğer sahabîlerden rivayet edilen yirmi sayısını kabul ederler” biçimindeki cümlesi, bu iki büyük imamın yirmi sayısını zayıf görmediklerini açıkça göstermektedir.

Böylece teravih namazının on bir rek'atla sınırlı olmadığına sahâbîler, tabiînler ve tüm müçtehit imamlar tarafından kabul edildiği ve dolayısıyla bunun bid'at olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.

152 Bkz. Mizî, Ebû'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzibu'l-kemal fi esmâ'ir-ricâl*, thk: Beşşar Avvad, I. Baskı, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1980, c. 8, s. 439-442; Ensârî, *Tashîhu hadisi salâti't-terâvih 'işrin rekâ*, s. 17.

153 Askalânî, *el-Hedyu's-sârî*, s. 589.

154 Askalânî, *el-Hedyu's-sârî*, s. 589.

155 Müzenî, İsmail b. Yahya b. İsmail, *Muhtasaru'l-Müzenî*, Daru'l-Marifet, Beyrut 1990, c. 8, s. 114.

156 Tirmizî, “Savm”, 806.

Şimdi teravihle birlikte gece namazı kapsamında yer alan diğer namazları ve bunların teravihle olan münasebetlerini ele almaya çalışalım.

III. KIYAMU'I-LEYL KAPSAMINDA YER ALAN DİĞER NAMAZLAR

Hadis ve fıkıh kaynaklarına bakıldığında gece kıyâmı/namazı kapsamında biri teheccüd diğeri vitir olmak üzere iki ayrı namazın yer aldığı da görülür.

A. TEHECCÜD NAMAZI

Gece namazıyla gece kıyâmı ifadeleri mutlak olarak zikredildiğinde ilk akla gelen teheccüd namazıdır. Bu namaza teheccüd isminin verilmesi iki münasebetten ileri gelmektedir. Bunlardan biri teheccüd namazının uykudan sonra kılınmış olmasıdır. Nitekim *هجد* kelimesi *ta* harfini aldıktan sonra anlamı tersine dönüşen kelimelerden biridir.¹⁵⁷Zira sözlükte uyumak anlamını ifade eden *هجد* fiili *ta* harfini alıp *هجد* şekline dönüştükten sonra eski anlamının aksini yani *uykuyu bırakma* manasını ifade etmektedir. Bu kelimedede yer alan *ta* harfinin *selb* vasfıyla anılması da buradan ileri gelmektedir. Bu anlamı itibara alan müçtehitler bu namazı *gece uykusundan sonra kılınan gece namazı* şeklinde tanımlamaktadırlar.¹⁵⁸Hız. Ömer (r.a.)'in yukarıda yer verilen, “*uykudan sonra kıldığımız gece namazı şu anda kıldığımızdan daha faziletlidir*”¹⁵⁹mealindeki ifadesini de bu minvalde anlamak gerekmektedir. Çünkü bu ifadede zannedildiği gibi, iki namaz türü karşılaştırılmamaktadır. Bilakis bir namazın iki niteliği mukayese edilmektedir.

Diğer münasebete gelince o da bu namazın uykusuz kalınarak kılınmasıdır. Nitekim teheccüd kelimesi uyuduktan sonra uykuyu terk etme manasının yanı sıra, uykusuzluk halinin devam etmesi ve bunun için çaba gösterilmesi anlamında da kullanılmaktadır.¹⁶⁰ Bilginler bu anlamı *سهر* kelimesiyle ifade etmektedirler.¹⁶¹ Teheccüd kelimesinin her iki anlamda kullanılması onun, zıt anlamları ifade eden kelimeler (azdâd) arasında yer aldığını göstermektedir.¹⁶² İkinci anlamı dikkate alan müçtehitler teheccüd namazının gece uykusundan sonra kılınmasını şart koşmamaktadırlar. Bunlara göre teheccüd namazı gecenin son kısmında kılınan ve uykunun bırakılmasına veya ertelenmesine neden olan bir namazdır.¹⁶³ Ha-

157 Bkz. Maverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. 2, s. 186; Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*, c. 3, s. 144.

158 Bkz. Maverdi, Abu'l-Hasan Ali İbn Habib al-Basrî al-Bağdâdî, *el-Hâvi'l-kebir*, Ali Muhammed ve Adil Ahmed, I. Baskı, Beyrut 1999, c. 2, s. 186; Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 3, s. 306; Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*, c. 3, s. 144; Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâç fi şerhi'l-Minhâc*, c. 2, s. 245.

159 Buhârî, “Teravîh”, 2010.

160 Bkz. Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 3, s. 306; Keşmirî, Muhammed Enver, *Feyzu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk: Ahmed İnye, I. Baskı, Daru'd-Diyâ, Kuveyt 2005, c. 3, s. 67-168.

161 Bkz. Maverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. 2, s. 186.

162 Bkz. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, III. Baskı, Daru Sadır, Beyrut 1414, c. 3, s. 432.

163 Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. 3, s. 306.

dislerde kıyamu'l-leyl ve salatu'l-leyl gibi kavramlarla da ifade edilen bu namaz, Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından yukarıda beyan edilen kemiyet ve keyfiyetlerde kılınıyordu.

B. VİTİR NAMAZI

Gece namazı kapsamında zikredilen diğer bir namaz türü de vitirdir. Vitr namazı bilindiği gibi, müçtehitler tarafından farklı kemiyet ve keyfiyetlerde tanımlanmış ve farklı birtakım hükümlere tabi tutulmuştur. Ancak biz burada daha çok vitir namazı ve yukarıda yer verilen teravih ve teheccüd namazları arasında ne tür münasebetlerin var olduğu üzerinde durmaya çalışacağız. Bu ilişkilerin bilinmesiyle birlikte bu namazlardan her birinin şer'î hakikatinin ne olduğu da kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır. Buna geçmeden önce hadislerde yer alan vitir kelimesinin kullanıldığı anlamlara değinmemizde fayda mülahaza edilmektedir.

Vitr kelimesini içeren hadislere bakıldığında bu kelimenin üç anlamda kullanıldığı görülecektir:

1. Anlam: Gece namazı

Vitr kelimesi birçok hadiste Peygamberimiz(s.a.v.) tarafından değişik kemiyet ve keyfiyetlerde kılınan gece namazı anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamı gösteren hadislerden ikisine yer vermekle iktifa edilecektir.

1. İmam Ahmed ve Ebu Davûd(ö.275/889) Hz. Âişe(r.a.)'den şöyle bir hadis rivayet etmektedirler: “Âişe(r.a.)'ye Resulüallah (s.a.v.)'in ne kadar vitir kıldığı soruldu? O şöyle cevap verdi: Resulüallah(s.a.v.) dört ve üç, altı ve üç, sekiz ve üç, on ve üç rekât kılıyordu. Resulüallah(s.a.v.) yedi rekattan az ve on üç rekattan da çok vitir kılmıyordu.”¹⁶⁴

2. Hâkim (ö.405/1014), Beyhakî (ö.458/1066) ve Muhammed b. Nasr Peygamberimiz (s.a.v.)'in şöyle buyurduğunu rivayet etmektedirler: “Üç rekât vitir kılıp onu akşam namazına benzetmeyin. Ancak onu ya beş, ya yedi, ya dokuz, ya on bir veya bundan fazla rekâtlakınız.”¹⁶⁵

Bu hadislerde yer alan vitir kelimesinin gece namazı anlamında kullanıldığını anlamak için bu hadisleri, Hz. Âişe(r.a.)'nin, yukarıda zikredilen, “Resulüallah ramazanda da diğer aylarda da on bir rekattan fazla gece namazı kılmamıştır” hadisiyle birlikte düşünmemiz yeterli olacaktır.

164 Ahmed, b. Hanbel, Müsned, Beyrut 2001, XLII, 81; Ebu Davûd, “Salât”, 1362.

165 Hâkim, *el-Müstedrek*, Beyrut 1990, I, 446; Bayhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, III, 46; İbn Nasr, *Muhtasarı Kıyami'l-Leyl*, s.300.

2. Anlam: Tek rek'at

Vitir kelimesi bazı hadislerde -öncesiyle bitişik olsun veya olmasın- gece namazı sonunda kılınan tek rek'at anlamı için kullanılmaktadır. Bu manayı gösteren hadislerden biri şöyledir:

1. Buhârî ve Müslim Abdullah b. Ömer(r.a.)'den Resülüllah(s.a.v.)'ın şöyle dediğini rivayet etmektedirler: “Gece namazı ikişer ikişer rek'at kılınır. Sabah namazı vaktinin girmesinden korktuğunda bir rek'at vitir kıl.”¹⁶⁶

3. Çift olmayan ve tek selamla kılınan gece namazı

Vitir kelimesinin bu anlamda kullandığını gösteren birçok hadis söz konusudur. Hatta bu anlamı ifade eden hadisler diğer iki anlamı ifade eden hadislerle nispetle daha çoktur. Bu hadislerden biri şöyledir: Müslim ve Ahmed b. Hanbel Hz. Âişe(r.a.)'nin şöyle dediğini rivayet etmektedirler: “Resulüllah(s.a.v.) gecede on üç rek'at namaz kılıyordu. Beş rek'atı vitir halinde kılıyordu.”¹⁶⁷ Buhârî ve Müslim'in rivayet ettikleri bir hadiste Hz.Âişe(r.a.) validemiz şöyle demektedir: “Ben Resulüllah(s.a.v.)'ın yatağı üzerinde uzanıp uyurken O, gece namazını kılıyordu. Vitir kılacağı anda beni uyandırır ve ben de vitir(gece namazı)kılıyordum.”¹⁶⁸ Bu hadiste yer alan vitir kelimesi iki anlamda kullanılmaktadır. Çünkü bu kelime, “vitir kılacağı anda” cümlesinde biraz önce bahsedilen üçüncü anlamında kullanılırken; “ben de vitir kılıyordum” cümlesinde ise ilk anlamında kullanılmaktadır. Bu cümle, “ben de kalkıp gece namazı kılıyordum” anlamındadır. Zira Hz. Âişe (r.a.)'in, vitri gecenin son bölümüne bıraktığına dair bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır.

Şimdi gece namazı/kıyâmı kapsamında yer alan teravîh, teheccüd ve vitir namazları arasında ne tür ilişkilerin bulunduğu yakından bakmaya çalışalım.

C. TERAVİH, TEHECCÜD ve VİTİR NAMAZLARININ BİRBİRİYLE OLAN MÜNASEBETLERİ

Fıkıh ve hadis eserlerine bakıldığında bu namazlardan her biri için ayrı birer tanım yapıldığı ve başlık açıldığı görülür. Bu da tabii olarak bu namazların birbirinden farklı namaz türleri olduğu anlamına gelmektedir. Bu hususu başta Buhârî olmak üzere görebildiğimiz hadis kaynaklarının çoğunda söz konusu olduğu gibi, tüm fıkıh eserlerinde de söz konusudur. Ancak hadis ve fıkıh eserlerinde mezkûr namazların meşruiyeti/isbatı için yer verilen referanslara bakıldığında, bu durumun ilk etapta görüldüğü gibi olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu eserlerde farklı isimleri alan ve farklı başlıklar altında incelenen bu namazlar için aynı referansın kanıt gösterildiği rahatlıkla görülmektedir. Bu da anılan namazlar arasında ilk ba-

166 Buhârî, “Teheccüd”, 1137; Müslim “Salâtü'l-müsafirîn”, 749.

167 Ahmed b. Hanbel, Müsned, XL, 286; Müslim “Salâtü'l-müsafirîn”, 737.

168 Buhârî, “Cum'a”, 997; Müslim “Salâtü'l-müsafirîn”, 744.

kışta görülen farklılığın gerçek anlamda bir farklılığa tekabül etmediğini; bilakis bu namazların birbiriyle yakından ilişkili olduğunu hatta bir kısmı arasında özdeşliğin söz konusu olabileceğini göstermektedir. Bu namazlar arasında var olan ilişkileri şöyle ifade etmemiz mümkündür:

Gece namazı ve gece kıyamı kavramları, yatsı namazı ve ona bağlı olan sünnetlerden sabah namazı vaktine kadar kılınan tüm namaz türlerini ihtiva eden geniş bir kapsama sahiptir. Dolayısıyla her iki kavram bu namazların her biri için kullanılabilir. Her iki kavramın tercümesi olarak kullanılan gece namazı kavramı da tabiatıyla tüm gece namazlarını kapsayan bir üst kavram işlevini görebilmektedir. Ancak bu genel kavramlar altında yer alan teravih, teheccüd ve vitir namazlarından her biri, kendine özgü birtakım nitelikleri taşımakta ve dolayısıyla bazı farklılıkları beraberinde getirmektedir. Şöyle ki: Teravih namazı mutlak bir gece namazı değil, ramazan gecelerinde yatsı namazı ve sünnetlerinden sonra cemaatle birlikte kılınan ve ramazan kıyamı adını alan bir gece namazıdır. Bu namaz asıl itibariyle bir gece namazı olmakla birlikte, gecenin ilk bölümünde cemaat halinde kılınması, ramazan ayına özgü olması ve ramazan kıyamı adını alması gibi niteliklerle diğer gece namazlarından ayrılmaktadır. Teravih namazı bu özellikleriyle birlikte Müslüman toplumun bir şiarı haline gelmiş bulunmaktadır. Teravihin bu durumundan hareket eden birçok müçtehit bu namazın camide cemaat halinde kılınmasının evlerde münferiden kılınmasından daha faziletli olduğunu söylemektedirler.¹⁶⁹

Teheccüd namazı gece uykusundan veya uykusuzluğundan sonra münferiden kılınan bir gece namazıdır. Bu namazın en önemli özelliği gecenin son bölümünde ve genellikle gece uykusundan sonra kılınmasıdır. Teravih ve teheccüd namazlarından her biri, taşıdığı farklı niteliklerden ötürü müçtehitlerin kahir ekseriyeti tarafından iki ayrı namaz türü olarak kabul edilmiş, farklı başlıklar altında ele alınmış ve bu iki namazdan hangisinin daha faziletli olduğu bile tartışılmıştır.¹⁷⁰ Ancak bu iki namazın meşruiyeti için müçtehitler tarafından başvuru delillerin aynı olduğu göz önüne alındığında her iki namazın mahiyet itibariyle bir, vakti, kemiyeti ve keyfiyeti açısından ise iki ayrı namaz olarak kabul edilmesi gerektiği görülür. Nitekim Keşmirî (ö.1352/1933) teravih ve teheccüd namazlarının gerçekte bir olduğunu ve bunları birbirinden ayrı namazlar şeklinde gören müçtehitlerin dayandıkları nitelik farklılığının zatî farklılığı netice vermediğini açık bir biçimde ifade etmektedir. Keşmirî bu meyanda şu bilgilere yer vermektedirler: “*Bilginlerin geneli teravih namazıyla teheccüd namazının birbirinden farklı olduğunu söylemektedirler. Ancak bana göre tercihe şayan olan görüş, bu iki namazın -farklı nitelikleri olsa da- bir namaz olduğudur. Bu bilginler Peygamberimiz(s.a.v.)’in cemaatle birlikte teravihe devam etmemesi ve bu namazın genelde gecenin ilk bölümünde bazen de seher vaktine dek cemaatle birlikte eda edilmesi; buna karşın teheccüdün gecenin son bölümünde ve*

169 Bkz. Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*, c. 6, s. 39,70.

170 Şenkitî, *Şerhu Zadi’l-mustakni’*, 10/53, <http://www.islamweb.net>.

münferiden kılınması gibi nitelikleri dikkate alarak bu namazları iki ayrı tür olarak görmüşlerdir. Oysa nitelik farklılıklarını tür farklılıklarına delil kılmak bana göre iyi/doğru bir şey değildir. Dolayısıyla bu iki namazı bir namaz türü olarak görmek gerekir. Buna göre gece kılınan bu namaz gecenin ilk bölümünde (cemaatle)kılındığında teravih adını alırken; gecenin son kısmında kılındığında ise teheccüd adını almaktadır. Bir şeyin taşıdığı iki farklı nitelikten ötürü iki farklı isimle anılmasında herhangi bir tuhaflık da söz konusu değildir. Zira isim farklılığı ümmet tarafından kabul görürse herhangi bir mahzur ifade etmez. Bu namazların iki ayrı namaz türü olabilmesi için Peygamberimiz(s.a.v.)'in, teravihi kılmakla birlikte teheccüd namazını da kıldığı sabit olmasıyla mümkündür. Muhammed b. Nasr Kıyamu'l-leyl adlı eserinde birçok başlık koymuş ve bazı selef bilginlerinin teravihi kılan birinin teheccüd kılamayacağı görüşüne yer vermiştir. Bazıları ise teravih kılan birinin nefl-i mutlak adıyla gece namazı kılabileceğini söylemişlerdir ki, bu ihtilaflar her iki namazın bir namaz olduğunu göstermektedir. Hz. Ömer(r.a.)'in teravihle ilgili yaptığı şey de bu hususu teyid etmektedir. Çünkü Hz. Ömer(r.a.), teravihi camide cemaatle kılanlara katılmamış, bilakis bu namazı evinde gecenin son bölümünde kılmıştır. Hz. Ömer(r.a.) bununla da yetinmemiş bu namazın gece sonunda kılınmasının daha faziletli olduğunu "Bu namazı gece uyuduktan sonra kılmanız bu vakitte kılmanızdan daha faziletlidir" ifade ederek onların dikkatini bu vakitte kılmaya çekmiştir. Görüldüğü gibi, Hz. Ömer(r.a.) gecenin ilk bölümünde kılınan teravihle son bölümünde kılınan teheccüdü bir kabul etmiş ve bu namazın teheccüd şeklini teravih şeklinden daha faziletli görmüştür. Şu var ki mezkûr bilginler Hz. Ömer(r.a.)'in muradını anlamamış ve dolayısıyla onun bu sözünden her iki namazın farklı olduğunu anlamışlardır."¹⁷¹

Keşmirî'nin Peygamberimiz(s.a.v.)'in teravihle teheccüdü birlikte kılmaadığına dair tesbiti bu meselenin anlaşılmasında başvurulması gereken asıl dayanak noktasını oluşturmaktadır. Çünkü Peygamberimiz(s.a.v.)'in teheccüdle birlikte başka gece namazını kıldığı Leknevî (ö.1304/1886)'nin de açıkça belirttiği gibi,¹⁷² hiçbir fiilî veya kavli sünnette yer almamaktadır. Nitekim Hz. Âişe(r.a.)'nin yukarıda yer verilen, "Resulüllah ramazanda da diğer aylarda da on bir rek'aktan fazla gece namazı kılmamıştır" mealindeki hadisi de bunu açıkça göstermektedir. Ancak bu husus, gecenin ilk bölümünde teravih kılan birinin gecenin son diliminde kalkıp teheccüdü de kılmasının caiz olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira gece namazı kapsamında kılınan namazlar mutlak nafîle namaz kategorisinde yer almaktadır ki, bu namaz kategorisi yukarıda beyan edildiği üzere herhangi bir sayıyla sınırlı değildir. Şunu da belirtmemiz gerekir ki, Keşmirî tarafından ifade edilen, "Mezkûr bilginler Hz. Ömer(r.a.)'in muradını tam anlamayınca onun bu sözünü her iki namazın farklılığına hamletmişlerdir" şeklindeki yargıyı doğrulayan herhangi bir söylem veya tutum -kaynaklarda görebildiğim kadarıyla- yer almamaktadır. Bilakis

171 Keşmirî, *Feydu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, t c. 3, s. 189-190.

172 Bkz. Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *Tuhfetu'l-ahyâr fi ihyâi sünneti Seyyidi'l-Ebrâr* (Mecmuatu Resâilî'l-Leknevî içinde 243-320 arası), I. Baskı, İdaretu'l-Kur'an, Karaçi 1419, c. 4, s. 62/302.

müçtehitler bu sözden gecenin son bölümünde kılınan teravihin/gece namazının son bölümünde kılınandan daha faziletli olduğunu anlamışlardır.¹⁷³ Nitekim Hz. Ömer(r.a.)'in kendisinin bu anlamı kast etmediğini İbn Ebî Şeybe(ö.235/849)'nin Sâib b. Yezid'den natlettiği, “*gecenin en faziletli olan son kısmını bırakıyorsunuz*”¹⁷⁴, “*gecenin geriye kalan kısmı geçen kısmından daha hayırlıdır*”¹⁷⁵ şeklindeki sözlerinden de anlamak mümkündür.

Teravihle teheccüd arasında söz konusu edilen bu durum teheccüdle vitir namazı arasında da söz konusudur. Çünkü başta İmam Şafîi olmak üzere bazı müçtehitler bu hususa delalet eden bazı birtakım ifadelere yer vermiş ve nitelik farklılıklarına rağmen bu namazların zatî açıdan aynı namaz olarak kabul edilebileceğini dile getirmişlerdir. Nevevî (ö.676/1277) bu konuda şu bilgilere yer vermektedir: “*el-Umm ve el-Muhtasar'da sahih ve mansûs olan görüş odur ki, vitir teheccüd adını alır. Ancak vitrin bu ismi almadığını söyleyen bir görüş(veçih) de vardır. Buna göre vitir teheccüdden farklı bir namazdır. Ashabımızdan bazılarının zikrettiği de bu görüştür.*”¹⁷⁶ İbn Receb (ö.795/1393) Nevevî'nin bu sözlerini aktardıktan sonra şu yorumda bulunmaktadır: “*Burada ifade edilen görüşün, vitir namazının tek rekât olduğu görüşüne hamledilmesi gerekir. Yoksa vitir olarak kılınan bu rekât, öncesinde kılınanla birlikte vitir olarak kabul edilecekse vitir niyeti getirilmeden de kılınan gece namazı hem vitir hem teheccüd adını alır.*”¹⁷⁷ Bu ifadeler görüldüğü gibi, birden çok rekâtla kılınan vitir ile teheccüdün asıl itibariyle aynı namaz olduğunu/olabileceğini göstermektedir. Daha sonra gelen İbn Hacer bu hususu şöyle formüle etmektedir: “*Gece uyuduktan sonra vitir kılmakla teheccüdün fazileti hâsıl olur. Zira bu iki namaz arasında eksik girişimlilik(umum-husus vechî) söz konusudur. Şöyle ki: Gece uykusundan sonra vitir niyetiyle kılınan bir namaz hem vitir hem teheccüd niteliğini kazanmaktadır. Bu namaz uykudan önce kılındığında sadece vitir adını almaktadır. Gece uykusundan sonra vitir niyetiyle kılındığında ise sadece teheccüd namazı olmuş olur.*”¹⁷⁸ Bu ifadeler vitirle teheccüdün her yönüyle bir olduğunu göstermese de bu iki namazın zatî açıdan farklı namazlar olmadığını göstermektedir. Diğer bir anlatımla, bu ifadeler her iki namazın nitelik açısından birbirinden ayrıştığına delalet etse de mahiyet bakımından bir olduklarına delalet etmektedir. Bu husus Şafîi fakihlerin, “gece uykusundan sonra kılınan nefl-i mutlak, revatib sünnetler, farz namaz, teravih, nezir vb. namazlar teheccüd namazının yerini tutmaktadır”¹⁷⁹

173 Bkz. Keşmirî, *el-Arfûş-şezî şerhu süneni't-Tirmizî*, tsh: Mahmud Şakir, I. Baskı, Daru't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2004, c. 2, s. 209.

174 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Beyrut 1989, II, 166.

175 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Beyrut 1989, II, 165.

176 Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*, c. 4, s. 48. Bu görüşler için ayrıca bkz. Maverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, c. 2, s. 286. İmam Şafîi tarafından dile getirilen bu görüş nerdeyse tüm Şafîi fakihler tarafından ele alınıp yorumlanmaktadır. Bkz. Köse, Saffet, *Teheccüd md.*, DİA, cilt: 40, s. 323-325.

177 İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk: Heyet, I. Baskı, Mektebetu'l-Çurebâ, el-Medinetu'l-Munevvere 1996, c. 9, s. 119.

178 Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, c. 2, s. 229.

179 Bk. age., c. 2, s. 245 (Şirvânî Haşiyesi).

şeklindeki ifadelerinden de anlaşılmaktadır. Zira bu ifadeler, başka namazların teheccüd ve vitir namazı yerine kaim olabileceğini, her iki namazın bizzat kılınmasının zorunlu olmadığını ve başka namaz türlerinin onların yerine geçebileceğini göstermektedir. Bu ise her iki namazın mahiyeti bakımından değil, vasıfları açısından itibara alındığını beraberinde getirmektedir.

Keşmirî eserinin diğer bir yerinde vitir namazının teravih ve teheccüd namazlarıyla olan ilişkisine yer vermekte ve her üç namaz arasında var olan ilişkileri şöyle dile getirmektedir: “*Vitir, teheccüd ve salatu’l-leyl namazları Şafîilere göre kapsam(masadak) açısından bir kavram ve itibar bakımından ise ayrıdır. Her üç namaz da on bir rek’attır.*”¹⁸⁰ Keşmirî Tirmizî’nin Sünen’ine yazdığı şerhte her üç namaz türü arasında kabul edilen bu anlayışın Şafîi fakihlere has olmadığını; Hanbelî ve Malikî fakihler de buna yakın bir anlayışa sahip olduklarını söylemektedir.¹⁸¹ Ancak Keşmirî her iki eserinde de Hanefi mezhebinin gece namazıyla/teravihle teheccüd namazları konusunda diğer mezheplerle aynı görüşü paylaştığını; buna karşın vitri, müstakil bir namaz olarak gördüklerini ifade etmektedir.¹⁸²

Keşmirî’nin vitir namazını diğer namazlardan ayrı tutması dile getirdiği argümanlar açısından çok doğru gözükmemektedir. Çünkü teheccüd ve teravih namazlarının zatî açıdan bir olduklarına dair ileri sürdüğü deliller vitir namazı için de aynen geçerlidir. Kaldı ki, vitir kelimesi yukarıda beyan edildiği gibi, birçok hadiste bizzat gece namazı için kullanılmaktadır. Dolayısıyla vitir namazını diğer gece namazlarından ayrı tutmak doğru değildir. Nitekim hadislere bakıldığında vitir kelimesinin en çok “*tek bir selamla kılınan ve çift olmayan namaz*”¹⁸³ anlamı için kullanıldığı görülür ki, bu, yukarıda İbn Receb’den nakdedilen ve vitirle teheccüdün aynı namaz olduğunu ifade eden görüşü desteklemektedir. Hatta Muallimî gibi bir hadis bilgini buradan hareketle vitir namazını bu şekilde kabul eden görüşün diğer görüşlere tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁸⁴ Teravih, teheccüd ve gece namazlarında olduğu gibi vitir namazının da salt itibarî/kavramsal açıdan diğer namazlardan ayrıştığını gösteren önemli bir delil de Makdisî (ö.600/1203)’nin *Umdetu’l-Ahkâm* adlı eserinde nafil namazlar bahsinde sadece vitir namazı için başlık açması ve her üç namaza hamledilebilen hadislerle yer vermesidir. İbn Teymiye de her üç namazın temelde bir olduğunu gösteren şu ifadelerle yer vermektedir: “*Peygamberimizin gece namazı/kıyâmı hem ramazanda hem diğer aylarda on bir veya on üç rek’attı. Ancak O bunları çok uzatıyordu.*”¹⁸⁵ Keşmirî tarafından dile getirilen bütün hususları *Mişkâtü’l-Mesâbih*’i şerheden Ubeydullah Mübârekfûrî(ö.1414) tarafından da dile getirilmektedir.¹⁸⁶

180 Keşmirî, *Feyzu’l-Bâri şerhu Sahihî’l-Buhârî*, c. 3, s. 168.

181 Bkz. Keşmirî, *el-’Arfuş-şezi şerhu Süneni’t-Tirmizî*, c.1, s. 422-423.

182 Keşmirî, *el-’Arfuş-şezi şerhu Süneni’t-Tirmizî*, c.1, s. 422-423; Keşmirî, *Feyzu’l-Bâri şerhu Sahihî’l-Buhârî*, c. 3, s. 168.

183 Muallimî, *Mecmu’u Resâilî’l-Fıkıh*, c. 1, s. 293.

184 Bkz. Age., c.1, s. 279, 293, 311-312.

185 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l-kubrâ*, I. Baskı, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1987, c. 2, s. 255.

186 Bkz. Mübârekfûrî, Ebu’l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed er-Rahmâni, *Mir’âtu’l-mefâtih şerhu Mişkâtî’l-mesâbih*,

Öyle görülüyor ki teravih, kıyamu'l-leyl, kıyamu ramazan, gece namazı, vitir ve teheccüd kavramları değişik itibarlarla aynı namaza verilen değişik isimlerdir. Şöyle ki: Gece namazı gece kılınması itibariyle bu ismi alırken; çokça Kur'an tilavet edilmek suretiyle kıyam rüknünün uzatılması itibariyle kıyamu'l-leyl adını almaktadır. Hz. Âişe(r.a.) bu hususu, "Allah Resülü ne ramazanda ne diğer aylarda on bir rekattan fazla kılmıştır." Önce dört rekât kılıyordu. Bunların ne kadar güzel ve uzun olduğunu sormayın!", "Ayakları şişecek kadar gece namazına devam ediyordu"¹⁸⁷ şeklindeki sözleriyle ifade etmektedir. Aynı namaz ramazan ayında ve camide/evlerde cemaatle birlikte kılındığında teravih adını almaktadır. Bu namazın teravih ismiyle anılması bu namazın her iki/dört rekâtından sonra dinlenme anlamına gelen *terviha* faslının verilmesinden ileri gelmektedir. Bu namaza teheccüd adının verilmesi gece uykusundan sonra kılınmasından veya kıyam rüknünün uzatılması hasebiyle uykusuzluk halinin devam etmesinden ileri gelmektedir. Aynı namazın vitir ismini alması ise bu namazın tek rekâtla veya çift olmayan rekâtlarla sona ermesinden kaynaklanmaktadır. Bu husus vitir kelimesinin yukarıda beyan edilen kullanımlarından anlaşılabilir gibi, Buhârî ve Müslim'de yer alan ve Abdullah b. Ömer(r.a.)'den rivayet edilen şu hadisten de anlaşılmaktadır: "Resulüllah(s.a.v.) hutbe okuduğu bir esnada bir adam ona: Gece namazı nasıldır? Diye sordu. Bunun üzerine Resulüllah(s.a.v.) şöyle buyurdu: Gece namazı ikişer ikişer rekât kılınır. Sabah namazı vaktinin girmesinden korktuğunda bir rekât vitirle bitir. Bu rekât kıldığın namazı senin için vitir kılar."¹⁸⁸ Bu hadiste tek kılınan rekattan önce kılınan namaza da vitir adı verilmektedir. Diğer bir ifadeyle, tek kılınan rekât, öncesinde kılınan çift rekâtları vitir haline dönüştürmektedir. "Gecenin son namazını vitir kılınız"¹⁸⁹ mealindeki hadis de bu hususu açıkça ifade etmektedir.

Kanaatimizce müçtehitlerin genelinin gece namazı kapsamında kılınan namazları ayrı namazlar şeklinde görmeleri dört ana gerekçeye dayanmaktadır. Bunlardan biri, bu namazların değişik vakit ve keyfiyetlerde kılınabilmesidir. İkincisi bütün bu namazların bir gece zarfında kılınabilmesidir. Üçüncüsü gece namazının Şâri' tarafından gecenin belli bir zaman dilimiyle sınırlandırılmamasıdır. Dördüncüsü ise gece namazı kapsamında kılınan namazın belli bir rekât sayısıyla tahdide tabi tutulmamasıdır. Müçtehitler bu gerekçelerden hareketle mahiyet itibariyle tek olan gece namazını ayrı namazlar olarak görmüşlerdir. Binaenaleyh Peygamberimiz(s.a.v.)'in bir gecede birden çok gece namazı kılmadığını ileri sürerek bu şekilde kılınan namazların meşru olmadığını söylemek şer'i bakımdan mümkün değildir. Kaldı ki, Resulüllah (s.a.v.) yukarıda yer verilen ve umum ifade eden sözleriyle gecenin her diliminde gece namazının kılınabileceğini meşru kılmaktadır. Bu hususu, gece ibadetini konu edinen ayetlerden de anlamak pek ala

III. Baskı, İdâretü'l-Buhûsî'l-İlmiyye, Varanasi 1984, c. 4, s. 164, no:1195.

187 Müslim "Salâtü'l-müsafirîn", 738; "Sıfatü'l-kıyâme", 2819.

188 Buhârî, "Salât", 473; Müslim "Salâtü'l-müsafirîn", 749.

189 Müslim "Salâtü'l-müsafirîn", 751.

mümkündür.¹⁹⁰ Dolayısıyla teravih namazı ile gece namazı veya teravih namazıyla teheccüd namazının birlikte kılınmasında şer'î açıdan herhangi bir mahzur söz konusu değildir. Nitekim bu gün Mekke ve Medine'de teravih namazı gecenin ilk bölümünde kılınırken; kıyam/teheccüd namazı gecenin son bölümünde kılınmaktadır.¹⁹¹ Başta İmam Buhâri olmak üzere birçok muhaddis ve fakihin bu namazların meşruiyeti için aynı referanslar göstermelerine rağmen değişik başlıklar açmaları da buradan neşet etmektedir. Aksi halde her üç namazın ispatı için aynı hadisin delil gösterilmesinin temellendirilmesi pek mümkün gözükmemektedir.

SONUÇ

Çalışmamızda elde ettiğimiz sonuçları şöyle ifade etmemiz mümkündür: Muhaddis ve fakih müçtehitler teravih namazını genelde gece kıyâmı özelde ramazan kıyâmı kapsamında ele almışlardır. Son dönemlere kadar bu namazın ne meşruiyeti ne de bir kemiyetle tahdidi tartışma konusu olmuştur. Gece namazı tüm müçtehitler tarafından gecenin herhangi bir zaman dilimiyle sınırlı tutulmadığı gibi, herhangi bir rek'at sayısı ile da tahdid edilmemiştir. Müçtehitler başta Hz. Âişe(r.a.) validemiz olmak üzere birçok sahâbî tarafından rivayet edilen ve Peygamberimiz(s.a.v.)'in gece namazını/teravihini belli kemiyetlerle kıldığını ifade eden rivayetleri fiilî sünnetin birer aktarımı(حكاية الفعل) şeklinde yorumlamışlardır. Müçtehitler Peygamberimiz(s.a.v.)'den sahih senetlerle nakledilen ve bu namazı mutlak bırakan hatta çokça yapılmasını teşvik eden genel anlamlı sözleri, farklı kemiyetleri içeren mezkûr rivayetlere takdim etmişlerdir. Hz. Ömer(r.a.)'in teravih namazının camide ve tek cemaat halinde kılınmasına dair talimatı Ümmet müçtehitleri tarafından hem fiilî hem kavli sünnete uygun görülmüştür. Hz. Ömer(r.a.)'in bu tasarrufu temelde Resülüllah(s.a.v.)'in gece namazını ramazan gecelerinde Mescid'de sahâbîlerle birlikte cemaatle kılmasına dayandığı gibi, ramazan kıyâmını teşvik eden sözlü hadislerine de dayanmaktadır. Bu tasarruf usulî anlamda illetin(*farz olma endişesi*) ortadan kalkmasıyla birlikte hükmün geri gelmesidir veya gerektirici nedenin(*cemaatle kılma ihtiyacı*) oluşmasıyla ona bağlı olan hük-

190 Bkz. Zâriyât, 51/17; Furkân, 25/64; Zümer, 39/9; İnsan, 76/26; Müzemmil, 73/1-4.

191 Terâvih namazı Hz. Ömer (r.a.) döneminden Ömer b. Abdülaziz dönemine kadar -vitir dışında- yirmi rek'at olarak kılınyordu. Ömer b. Abdülaziz döneminde bu namazda on altı rek'at artırılmıştır. Sebebi ise şudur: Mekke halkı yirmi rek'at kılınyorlardı. Ancak her iki rek'at arasında uzun sayılabilecek bir dinlenme(*tervîha*) faslı veriyorlardı. Bu istirahat faslında birçok insan kalkıp tavaf yapıyor ve ardından da iki rek'at tavaf namazını kılınyordu. Medine halkı bunu duyunca her bir tavaf ve sünneti mukabilinde terâvih namazında dört rek'at artırdılar. Böylece bu namaz Medine'de otuz altı rek'at kılınmaya başlandı. Bu durum Hicrî yedinci asra kadar devam etti. Bu sırada hadis bilgini olan Ebu Zur'a(ö.826/1823) Mescid-i Nebevî'de imamet görevini üstlendi. Bu imam terâvihi Hz. Ömer (r.a.) döneminde kılındığı gibi yirmi rek'ata indirmek istedi. Medine halkından tepki görünce ihtilafa meydan vermek istemedi ve Ömer b. Abdülaziz döneminde artırılan on altı rek'atı gecenin son bölümüne tehir etti. Bu tasarrufla da Hz. Ömer(r.a.) döneminde kılınan yirmi rek'at sayısının muhafaza edilmesini ve bu namazın tüm Müslüman beldelerde aynı kemiyetle kılınmasını amaçladı (bkz. İrâkî, *Terhu't-Tesrib*, c. 3, s. 98). O dönemden itibaren *kıyam* adı altında Mescid-i Nebevî'de kılınmaya başlanan on altı rek'at namaz Suud Hükümeti tarafından on rek'ata indirildi ve tüm beldelelere yayıldı. Bu gün de aynı durum devam etmektedir. Bkz. Atiyye Muhammed Salım, *et-Terâvih ekser min elfi âmm*, Matbaatu'l-Medenî, el-Medinetu'l-Munevvere 1971, s. 36-65.

mün yeniden yürürlüğe konulmasıdır. Hz. Ömer (r.a.)'in, kendi tasarrufunu bid'at olarak nitelendirmesi, bu namazın uzunca bir zamandan sonra yeniden cemaatle kılınmasından ileri gelmektedir. Müçtehitler bu hususu lugavî, surî, zahirî ve lafzî anlamda bid'at şeklinde ifade etmişlerdir. Teravih namazının yirmi rek'at şeklinde kılınmasının Hz. Ömer(r.a.) tarafından başlatılmadığını ve bunun bid'at olduğunu söyleyen ilk kişi bilebildiğimiz kadarıyla San'ânî'dir. Daha sonra Mübarekfürî ve Elbânî bu görüşü benimsemiş ve ısrarla savunmuşlardır. Bu muhaddisler tarafından ileri sürülen ve teravih namazının on bir rek'atla sınırlı olduğunu ifade eden tüm argümanlar iddia edilen tahdid görüşünü netice vermemektedir. Bu argümanlar sağlam usulî temellerden yoksun olduğu gibi, ilmî ve mantikî değerlendirmelerden de yoksundur. Teravih namazını on bir rek'atla sınırlamak usulî açıdan hata olduğu gibi, yirmi rek'atla sınırlamak da herhangi bir delile dayanmayan yaygın/avamî bir hatadır. Bilginler bu namazın hangi kemiyetle kılınmasının daha faziletli olduğu konusunda ihtilaf ettikleri gibi, bu namazın camide mi evlerde mi daha faziletli olduğu konusunda da ihtilaf etmişlerdir.

Teravih, vitir ve teheccüd namazları müçtehitlerin geneli tarafından müstakil birer gece namazı şeklinde kabul edilmiş ve farklı başlıklar altında incelenmiştir. Müçtehitlerin bu tutumu mezkûr namazların mahiyet farklılığından ziyade nitelik ve keyfiyet farklılığından kaynaklanmaktadır. Nitelik farklılıklarını mahiyet farklılığı için yeterli görmeyen müçtehitler ise bu namazları zatî açıdan bir, itibarî bakımdan farklı görmüşlerdir. Gece namazı kapsamında değişik vakit ve keyfiyetlerde kılınan bu namazların değişik itibarlarla değişik isimleri aldıklarını söylemek kanaatimizce daha doğrudur. Bunun en temel dayanağı Peygamberimiz(s.a.v.)'in, teheccüd namazı dışında başka bir gece namazı kıldığına dair sahih bir hadisin kaynaklarda yer almamasıdır. Müçtehitlerin nitelik farklılıklarını mahiyet farklılıkları için yeterli görmeleri, özel delile dayanmaktan ziyade, gece namazının herhangi bir sayıyla sınırlı olmayan mutlak nafile olmasına ve bu namazın çokça kılınmasını teşvik eden âmm nasslara dayanmaktadır. Genelde gece namazı özelde teravih namazı rek'atları az, kıyamı uzun tutularak kılınabileceği gibi, kıyamı kısa, rek'atları artırılarak da kılınabilmektedir. Peygamberimiz(s.a.v.)'in, teheccüd namazını kılmakla yetinmesinin bir gecede bütün bu namazları kılmanın sahih olmadığı anlamına gelmemesi de buradan kaynaklanmaktadır. Teravih namazının bazı çevreler tarafından inkâr edilmesi bu namazın tahdidine delil gösterilen bazı rivayetleri inkârına yormaktan kaynaklanan büyük bir hatadır. Teravih namazının aslının olmadığını ileri sürmek ramazan kıyamına ilişkin fiilî ve kavli sünnetleri inkâr etmekle eş değerdir.