

İLÂHİYAT

ALANINDA AKADEMİK ÇALIŞMALAR - II

Editör :
DR. ÖĞR. ÜYESİ
HASAN SELİM KIROĞLU

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel
Editör / Editor • Dr. Öğr. Üyesi Hasan Selim Kiroğlu
Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Karaf Ajans

Birinci Basım / First Edition • © Haziran 2020

ISBN • 978-625-7884-69-3

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.
Citation can not be shown without the source, reproduced in any way
without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Publishing
Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak
Ümit Apt. No: 22/A Çankaya / Ankara / TR
Telefon / Phone: +90 312 384 80 40
web: www.gecekitapligi.com
e-mail: gecekitapligi@gmail.com



Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar-II

Editör

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Selim Kıröğlü

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

KUBÂ VE DIRÂR EHLİ BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBERİN SÜNNETİNDE CEMAAT OLUŞUMU İbrahim TOZLU	1
---	---

Bölüm 2

DEĞERLER EĞİTİMİNİN ÖĞRETİM YÖNTEMLERİYLE İLİŞKİSİ Kasım KOCAMAN	39
---	----

Bölüm 3

ARAP DİLİNDE VE KUR'AN'DAKİ KULLANIMLARI BAĞLAMINDA “DARBE” KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ Maşallah TURAN	55
--	----

Bölüm 4

İLGİLİ RİVAYETLER BAĞLAMINDA İSLAM İKTİSADI VE İSLAM İKTİSADININ TEMEL İLKELERİ Mehmet Sait UZUNDAĞ	75
---	----

Bölüm 5

İSLAM HUKUKU'NDA NASS-TOPLUMSAL GERÇEKLİK UYUMU AÇISINDAN İSTİHSAN METODU Murat KOBYA	87
---	----

Bölüm 6

ZOR ZAMANLARDA SÜFİLERİN DİN VE VATAN MÜDAFAASINDAKİ ROLÜ Nuran ÇETİN	99
---	----

Bölüm 7

SEYYİDLERİN MUAFİYETİ BAĞLAMINDA OSMANLI'DA VERGİ ADALETİ Muammer ARANGÜL	119
---	-----

Bölüm 8

BİR PROBLEM OLARAK ANLAM VE HAYATIN ANLAMLANDIRILMASI: (Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği) Selahattin YAKUT	153
--	-----



**KUBÂ VE DIRÂR EHLİ BAĞLAMINDA HZ.
PEYGAMBERİN SÜNNETİNDE CEMAAT
OLUŞUMU**

İbrahim TOZLU¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD, tozluibrahim@hotmail.com

Giriş

Hiz. Peygamberin (s.a.s) Medine'ye hicreti İslam toplumunun oluşumunda en önemli etkenlerden biridir. Gerek İslam'ın inanç esaslarının Mekke'de belirginleşip yaygınlaşması gerekse dinin uygulamaya yönelik (muamelât) hükümlerinin Medine'de daha ziyade vâki olması önemli bir süreçtir. Mekke'de dar bir çevrede İslam'ı yaşamaya gayret eden Müslümanlar, Medine'de çok daha yaygın bir kitle ile karşı karşıya gelmişlerdir.

Medine, İslam medeniyetinin yükseliş dönemidir. Müminler bu şehirde dini hayatı uygulamaya geçirirken karşılarında bir tarafta müşrikler, diğer yanda kadîm din mensupları Yahudilerle Hristiyanlar bulunmaktadır. Müslümanlar Mekke'de küçük gruplar halinde tevhit mücadelesi vermişler, hicretin ilk günlerinden itibaren Medine'de mescit imar etmek suretiyle farklı bir toplum yapısını öne çıkartmışlardır. Hiz. Peygamber Medineli müminlere mescid merkezli bir yapılanmayı hedef göstermiştir. Bunun anlamı şudur; İslam medeniyetinin meydana gelmesinde en temel unsur mescid ve cemaat merkezli bir oluşumdur. Din merkezli bu oluşumda öne çıkan birtakım özellikler bulunmaktadır.

A. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada cemaat oluşumu derken sosyo-psikolojik anlamda güncel herhangi bir grup kast edilmemiştir. Bilakis ibadet merkezli cami cemaati esas alınmış, Hiz. Peygamberin hicretiyle birlikte Medine'de inşa edilen Mescid-i Kubâ ile Mescid-i Dırâr'ın Kur'an'da "mescid"¹ vurgusuyla zikredilmesi analiz edilmiştir. Zira Kur'ân'ın örnek gösterdiği her iki oluşumda inancın önemli bir yeri bulunmakta ve "Cemaat" mescid merkezli zuhur etmektedir. Burada toplanan kişiler, birtakım davranışlarıyla öne çıkar. Kur'ân-ı Kerîm her iki yapıyı anlatırken dine bağlı hayat nizamı ile "üs" niteliği arz eden din merkezli yapılanmayı ihanet olarak tanımlamaktadır.² Bu nedenle her iki örneğe Kur'an ile hadislerde nasıl ve ne şekilde dikkat çekildiği bu çalışmanın temel amacıdır.

İslam Peygamberinin yaşadığı yılların kast edildiği "Asr-ı Saâdet"nin Medine dönemi, müminlerin farklı insan gruplarıyla irtibatı ve etkileri bağlamında -her dönem olduğu kadar- bugün zihinlere farklı bir ufuk kazandırmaya devam etmektedir. Mescid-i Kubâ ile Mescid-i Dırâr'ın oluşumu ve toplumdaki etkisi güncel değeri bağlamında oldukça önemlidir. En geniş anlamda toplum-cemiyet yapısı ile onun en küçük birimi kabul edebileceğimiz cami-cemaat arasındaki ilişkinin her iki oluşum üzerinde mukayese edilmesi toplum hafızasını her zaman canlandıracaktır.

1 Tevbe, 9/107, 108.

2 Bkz. Tevbe, 9/107-110.

Kazanılan her ferdî veya ictimâî tecrübe, Hz. Peygamberin hayat tarzını (sünneti) ve önemini bir kez daha öne çıkartacaktır.

B. Araştırmanın Metodu

Bu çalışma sahih hadis kaynakları önceliğinde ele alınmıştır. Gerekli görülen yerlerde güvenilir siyer eserleri ile klasik dönem tefsirlerden istifade edilmek suretiyle konu analiz edilmiştir. Cemaat ve mescit kavramına Hz. Peygamberin (s.a.s) yüklemiş olduğu anlam, mümkün olduğunca ilk kaynaklara müracaat etmek suretiyle tespit ve tercih edilmiştir. Mescid-i Kubâ ile Dırar ehlinin, ilk günden itibaren nasıl bir süreçten geçerek Hz. Peygamberin sünnetinde rol oynadığı incelenmiş ve müminler üzerinde meydana getirdiği etkiler analiz edilmiştir.

C. Verilerin Analizi

Elde edilen bilgilerin tahlilinde Sahihayn müellifi muhaddisler ile Sünen-i Erbaa ve diğer hadis âlimlerinin eserleri, klasik dönemin önemli müfessirleri Mâturîdî (ö. 333/944), Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), Ebu'l-Fidâ İbn Kesir (ö. 774/1373) gibi âlimlerin kitapları bu çalışmanın ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *Kitâbu's-Siyer ve'l-Megâzî*, İbn Hişam'ın (ö. 213/828) *es-Sîretü'n-nebeviyye*, İbn Sa'd'ın (ö.230/845) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) *Tarihu'l-Medine*, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Delâilü'n-Nübüvve*, İbn Kesir'in (ö. 774/1372) *es-Sîretü'n-Nebeviyye* ve İbn Seyyidü'n-nâs'ın (ö. 734/1334) *Uyûnü'l-eser* gibi farklı dönem klasik siyer kaynakları mukayeseli olarak incelenmiştir. Konuyla ilgili rivayetler, vak'a merkezli incelemeyi esas alan siyer bakış açısından ziyade metin ve sened tenkidini önemseyen hadisçi gözüyle incelenmiş, sıhhatinde problem görülmeleyen hadislerde metin yorumu öne çıkartılmıştır. Medine İslam toplum yapısında ilk örneği görülen diyanet merkezli cemaat oluşumu ile din üzerinden ihanet yapılanmasına dair bulgular, güncel değeri bağlamında yorumlanmak suretiyle ele alınmıştır.

I. Cemaat Kavramı ve Cemaat Yapılanması

Dilimizde bir imamın arkasında namaz kılanlara veya insan topluluğuna veyahut (Rum, Musevî gibi) kimi azınlıklar hakkında kullanılan cemaat kavramı³; hadislerde Hz. Peygamberin hayat tarzına (sünnet) birebir uymakla eşdeğer görülür. Cemaat ile sünnet ifadeleri birlikte zikredilir. Tabiînin büyüklerinden Hasen el-Basrî'ye (ö. 110/728)

3 TDK, Türk Dil Kurumu, T.C Başbakanlık Atatürk Kültür Dil ve Tarih Kurumu Sitesi, <https://sozluk.gov.tr/> (E.T: 23.03.2020).

isnad edilen bir hadiste “ehl-i sünne”⁴ lafzının geçtiğini dikkate alan “Ehl-i sünnet mensupları, ‘ehl’ kelimesine hadis, cemaat, istikamet, hak, iman, isbat gibi kelimeleri ekleyerek bazı terkipler oluşturmuştur.”⁵ Cemaat ile Sünnet kavramının bir arada zikredildiği hadis kaynaklarında ümmetin fırka-i nâciye (kurtuluşa eren grup)⁶, Müslümanlardan ayrılmayan müminlerin cennete gideceği⁷, cemaatten ayrılanın cahiliye ölümüyle ölmesi⁸, müminler topluluğunun “sevâdı azam” yani büyük çoğunluk olduğu⁹ hatta Râşid halifelerin yolunun-sünnetinin cemaat anlamına geldiği vurgulanmaktadır.¹⁰ Nitekim cemaat kavramının ilk defa “Hz. Muâviye tarafından ortaya koyulduğu ve Hz. Hasan’ın hilâfetten çekildiği 41. (661) yıla ‘cemaat yılı’ denildiği”¹¹ söylenmektedir. Ehl-i sünnet’in cemâat ile birlikte kullanılmasında sünnet ashâbın tâbî olduğu Hz. Peygamber yolu iken “Cemaat” tanımlaması halkın siyasî bir yöneliş anlamına geldiği söylenebilir. Söz konusu tanımlamanın Hz. Peygamber’in vefatından sonra ortaya çıktığı ve kaynaklarda yer aldığı anlaşılmaktadır.

Aşağıda cemaat kavramı, hadislerdeki kullanımına dikkat çekilerek dinî veya çıkar amaçlı bir topluluk oluşturması bağlamında incelenecektir.

A. Hadislerde Cemaat Kavramının Kullanımı

Cemaat (الْجَمَاعَةُ) Arapça bir kelime olup birden çok insan topluluğunun bir arada yaşaması anlamına gelir. Klasik Arap dili âlimleri bir topluluğa mensup olanları sevgi, yönelim, soy, muhabbet aşırılığı, iyi ve kötü olması, yerel ve genel olup olmaması gibi farklı özelliklerine göre tanımlayarak cemaat kavramını Şia (الشِّيعة), kavm (الْقَوْمُ), biy’et (الْبَيْتَةُ), hizb (الْحِزْبُ), fırka (الْفِرْقَةُ), subbe (الصُّبَّةُ), kübbe (الْكُبَّةُ), fırka (الْفِرْقَةُ) gibi isimlendirmelerle incelemiştir.¹²

Hz. Peygamber bir hadisinde cemaati geniş anlamda (ümme) ifade ederek; Yahudi ve Hristiyanların yetmiş bir fırkaya, ümmetinin ise yetmiş

4 Dârimî, “Mukaddime”, 23. (Bu mürsel hadiste ravi el-Mübârek b. Fedâle (ö. 165/781); Ebu Davud (ö. 275/889) ve Ebu Zûr’a er-Râzî’ye (ö. 264/878) göre tedlîs yaptığı gerekçesiyle zayıf görülmekle birlikte -bu rivayette olduğu gibi- (Haddesenâ) lafzıyla naklettiği rivayetlerinde sika kabul edilmiştir. Yahya b. Main (ö. 233/848) ile Ahmed b. Hanbel’e (ö. 241/855) göre muhtecün bih kabul edilmektedir. Bkz. İbn Adî el-Cürcânî, el-Kâmil fi duafâi’r-ricâl, VIII, 25, thk. Adil Ahmed Abdilmevcûd, Dâru’l-kütübîl-ilmiyye, Beyrut, 1418/1997, 1. Baskı; Zehebî, Şemsüddin, Mizânu’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl, III, 431 (7048), Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru’l-ma’rife, I-IV, Beyrut, 1382/1963, 1. Baskı.

5 Topaloğlu, Bekir, “Fırka”, DİA, XIII, 35, 1996, İstanbul.

6 İbn Mâce, “Fiten”, 17.

7 Tirmizî, “Fiten”, 7.

8 Buharî, “Fiten”, 2; Müslim, “İmâre”, 53, 54.

9 İbn Mâce, “Fiten”, 8.

10 Dârimî, “Mukaddime”, 16.

11 Topaloğlu, Bekir, “Fırka”, DİA, XIII, 35.

12 Askerî, Ebû Hilâl, Mu’cemu’l-furûkîl-lügaviyye, 277, 278, 307; thk. Beytullah Beyyât, Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, Kûm, 1412/1992, 1. Baskı; İbn Sîde, Ebû’l-Hasen, el-Muhassas, 313-317, thk. Halil İbrahim Ceffâl, Dâru ihyâi’t-türâsîl arabî, I-V, Beyrut, 1417/1996, 1. baskı.

iki fırkaya ayrılacağını birinin dışında diğerlerinin ateşe gideceğini ifade etmiştir. Aynı hadiste ümmetinden cennetlik olanları “cemaat” olmakla nitelemektedir.¹³ Taberânî’nin (ö. 360/971) ilgili rivayetinde fırka ifadesi, “Cemaat” kavramıyla birlikte zikredilir.¹⁴ Her iki hadisin isnadını tahkik eden İbn Hacer (ö. 852/1449) ravilerin sika olduğu kanaatindedir.¹⁵ Heysemî’nin (ö. 807/1405)¹⁶ ricalinin sika olduğunu ifade ettiği bir diğer hadiste; Allah’ın rahmet elinin iman ehli cemaatle birlikte olacağı açıklanırken¹⁷, bir diğerinde böylesi cemaatten ayrılanın cahiliye inancı (şirk) ile öleceği uyarısı yer almaktadır.¹⁸ Yine Hz. Peygamber eğer cemaat ihtilafa düşerse bu durumda mensuplarının çoğunluğa (Sevâd-ı A’zam) tâbî olmasını murad etmektedir.¹⁹ Hz. Peygamber, kendisinden sonra sünnetine tâbî olan râşid halifelerin bulunduğu cemaati sünnete sımsıkı yapışılması icap eden topluluk olarak açıklamıştır.²⁰ Bu hadislerden anlaşılmaktadır ki cemaat kavramı; dinin anlaşılması ve yaşanmasında temel ilkeleri benimseyen, sünnete tâbî olan müminler topluluğu manasında kullanılmaktadır.

B. Cemaat Yapılanmasında İki Önemli İlke: Diyanet ve İhanet

Arap dil bilimcilere göre diyanet kelimesi lugatta deyn (دَانَ يَدِينُ دَيْنًا وَ دِيَانَةً) kökünden türetilmiştir. Diyanet; örf, âdet, ceza, mükâfat, itaat etmek, boyun eğmek, hüküm vermek, kural koymak (şeriat), hâkimiyet sağlamak, hesap vermek ve mülkiyete sahip olmak gibi birçok anlama gelir.²¹ Kur’an’da bu kavram لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ “*Hak din İslâm’ı din edinmeyen kimseler*”²² ayetinde görüleceği üzere Hak din yani İslam karşılığında isim olarak kullanılmıştır. Bazı “Batılı İslam araştırmacılarının, din (religion)

13 İbn Mâce, “Fiten”, 17; Ahmed b. Hanbel, el-Müsneid, XIX, 241 (12208). Muhakkik Şuayb el-Arnâud hadisin şâhid ve mutâbilleri olduğunu gerekçe göstererek hadisin sahîh olduğunu söylemiştir.

14 Taberânî, el-Mu’cemu’l-kebir, XVIII, 70 (129), thk Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî, Mektebetü İbn Teymiye, I-XXV, Kahire, 1415/1994.

15 İbn Hacer, el-Metâlibu’l-âliye bizevâidi’l-mesânîdi’s-semâniye, XII, 500-501, Dâru’l-Âsime, I-XVIII (mücelled), Riyâd, 1420/2000.

16 Heysemî, Ebu’l-Hasen Nûriddin, Mecmau’z-zevâid ve menbau’l-fevâid, V, 221 (9123), thk. Hüsâmüddin el-Kudsî, Mektebetü’l-kudsî, I-X, Kahire, 1414/1994.

17 Tirmizi, “Fiten”, 7; Taberânî, el-Mu’cemu’l-kebir, I, 186 (489).

18 Buhârî, “Fiten”, 2; Müslim, “İmâre”, 53, 54.

19 İbn Mâce, “Fiten”, 8. İbn Hacer’e göre hadis sahihtir. Bkz. İthâfu’l-mehere bi’l-fevâidi’l-mübteke min etrâfi’l-aşere, VIII, 529 (9907), Baskı: Mecmau’l-Melik Fehd, I-XIX, Medine, 1415/1994.

20 Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5; Tirmizî, “İlim”, 16; İbn Mâce, “Mukaddime”, 6; Dârimî, “Mukaddime”, 16; Ahmed b. Hanbel, el-Müsneid, XXVIII, 367 (17142). Muhakkik Şuayb el-Arnâud hadisin şâhid ve mutâbillerini dikkate alarak isnadının sika olduğu sonucuna varmaktadır.

21 İbn Düreyd, Ebû Bekr el-Ezdî, Cemheretü’l-lüga, II, 688, thk. Remzî Münîr Ba’lebekkî, Dâru’l-ilim lil-melâyîn, I-III, Beyrut, 1407/1987, 1. Baskı; Cevherî, Ebu Nasr el-Fârâbî, es-Sihâh Tâci’l-lügati ve sıhâhü’l-arabiyye, V, 2117, thk. Ahmed Abdilgafûr Attâr, Dâru’l-ilim lil-melâyîn, I-VI, Beyrut, 1407/1987, 4. Baskı; İbn Manzûr, Ebul-Fadl, Lisânu’l-arab, XIII, 169, Dâru Sâdir, I-XV, Beyrut, 1414/1994, 3. Baskı.

22 Tevbe, 9/29.

kelimesinin (daena) şeklinde Farsça'ya dayandırıldığı iddiası ilim dünyasında itibar görmemiştir.”²³

Türkçemizde daha ziyade “İhanet” şekliyle kullanmayı tercih ettiğimiz Arapça “Hıyanet” kavramı da aynı kökten türetilir. Arapça havn (حَاوَنَ) kökünden gelir. İhanet etmek, aldatmak, sadakat göstermemek, yanıltmak, yüz üstü bırakmak, kandırmak gibi pek çok anlam taşır.²⁴ Türkçemizde kutsal kabul edilen değerlere el uzatma, kötülükte bulunma, karşı tavır alma, hainlik, ihanet içinde olmak manasında kişinin güvenini kötüye kullanıp aldatma ve vefasızlık demektir.²⁵ *يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ* “Allah, gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir.”²⁶ ayetinde görüleceği üzere Kur’ân; hainin sergilemiş olduğu tutum ve davranışı ikircikli bakışlarıyla aldatıp yanıltma şeklinde tavsif eder. İhanet edenin kalbinde gizlediği gerçeği ancak Allah’ın bileceğine dikkat çeker.

Bütün peygamberler, dinin tanınması için Allah tarafından gönderilmiştir. Din; olağanüstü bir yaratıcı tarafından azap veya mükâfat vaat eder. Tek Allah inancı, yaratıcıya boyun eğmeyi (inkıyâd) gerektirir. İtaat etmeyi ve hesap vermeyi kabul eden kimse için din artık kutsaldır. Dini kabul eden, dini öğretecek kişiyi (peygamberi) de tasdik etmiş demektir. Peygamberler ile onların getirmiş oldukları dini kabul etme süreci, insanlığın var olduğu günden bu yana nice hadiseye tanıklık etmiştir. Kur’ân bu mücadeleleri “*O Allah, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır.*”²⁷ buyruğuyla işaret edildiği gibi bir imtihan vesilesi kabul etmektedir. Kur’an’a göre ihanete taraf olan Yüce Yaratıcının muradını gözetmediğinden bu “sınamayı” kaybetmiştir. *كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ* “Şüphesiz bu insan azar”²⁸ ayetinde zikredildiği üzere kendini yeterli (müstağni) gören, buyruk dinlemeyen kimsedir ve ölümle bu mücadeleyi kaybetmiş demektir. Kur’an’da din hükümlerine boyun eğen diyanet ehli (dindar) kimsedir. *مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا* “Kim Allah ve Resûlüne itaat ederse büyük bir kurtuluşa ermiş olur.”²⁹ ayetinde zikredildiği gibi bu kişi itaat etmekle ve emri kabul edip boyun bükmeyle kurtuluşa ulaşır.

Hz. Peygamber (s.a.s) pek çok ayette muhataplarına karşı gayet naif davranmakla ve tebliğ vazifesini hakkıyla yerine getirmekle mükellef tutulmuştur.³⁰ Onun hayat tarzındaki örnekliği ve “Rahmet Peygamberi”

23 Tümer, Günay, “Din”, DİA, C. IX, s. 312, Ankara, 1994.

24 İbn Düreyd, Cemhere, I, 622; Cevherî, es-Sihâh, V, 1784; İbn Manzûr, Lisânu’l-arab, XIII, 145.

25 TDK, Türk Dil Kurumu, T.C Başbakanlık Atatürk Kültür Dil ve Tarih Kurumu Sitesi, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5ad8fbca82fd63.\(E.T: 22.03.2020\).](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5ad8fbca82fd63.(E.T: 22.03.2020).)

26 Mümin, 40/19.

27 Mülk, 67/2.

28 Alak, 96/6.

29 Ahzâb, 33/71.

30 İlgili ayetler için mesela bkz: Âl-i İmran, 3/159; İsrâ, 17/28; Enbiya, 21/107.

oluşu hıyanet içinde olanlar hakkında nasıl davrandığını göstermesi bakımından her zaman iyi tahlil edilmelidir. Bu sebeple Medine devrinde diyanet ile hıyanetin hangi şartlarda ikame ve idame edildiği önem arz etmektedir. İslam'da Medine'nin ilk yerleşim yeri olması ve ardından mescid kavramı konuya giriş anlamında aşağıda ele alınacak sonra her iki grup “cemaat” bağlamında incelenecektir.

II. Medine'ye İlk Yerleşim ve Öne Çıkan Topluluklar

Hz. Peygamberin hicrette Medine sınırına girişi Kubâ köyünde gerçekleşir. Burada Resûlullah'ın (s.a.s) kaç gün kaldığı hakkında ittifak bulunmamakla birlikte bazı kaynaklarda dört³¹ veya on dört gün³² ikamet ettiği zikredilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de “Dâr”³³, “Medine”³⁴ şeklinde zikredilen hicret yurdunun ilk adı “Yesrib = يَثْرِبُ”³⁵; Arapça'da fesat, bozmak, kötölemek anlamına gelen (تَرْب) “serb”³⁶ masdarından türetilmiştir. Hicretle birlikte Hz. Peygamber şehrin adını, hoş ve güzel manalarına gelen “Tâbe/Taybe=طَيْبَةُ طَابَةُ”³⁷ ismiyle değiştirmiştir. Medine, Hz. Peygamber'in hicret ettiği yıllarda geniş ovalara sahiptir. Su kaynakları açısından zengindir. Şehirde pek çok hurma bahçesi bulunmakta ve su kuyuları içme suyu olarak kullanılmaktadır. Hz. Peygamber'in şehirdeki kimi suların içimini güzel bulduğu, hicretin ardından Medineli Müslümanların buradaki su kuyularını ziraat için daha elverişli hale getirdiği nakledilmektedir.³⁸

Hz. Musa (a.s) zamanında Medine'ye ilk yerleşenlerin Amâlîka adlı bir topluluk olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgilere göre Tevrat'ta zikredildiği gerekçesiyle şehre ilk gelenler Yahudilerdir. Onları takip ederek buraya yerleşenler bölgede bir nebinin çıkacağı ümidini taşımaktadır. Mekke tarihi çalışmalarıyla meşhur Takıyyüddîn el-Fâsî (ö. 832/1429); Benî Kureyza, Benî Nadîr, Benî Kaynuka adıyla bilinen Yahudi kabilelerinin Medine'nin ilk yerlileri olduğunu, Evs ve Hazrec kabilelerinin daha sonra bu şehre geldiklerini söylemektedir. Ona göre, her iki kabile pek çok pazar yeri ile yerleşim alanını şehirde hazır bulmuşlardır.³⁹ Ancak

31 İbn Hişam el-Meâfirî es-Sîretü'n-nebeviyye, I, 494, thk. Mustafa es-Sekkâ, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, I-II, Mısır, 1375/1955, 2. Baskı.

32 Buhârî, “Menâkıbu'l-ensar”, 46.

33 Haşr, 59/9.

34 Tevbe 9/101, 120; Ahzâb 33/60; Münâfikun 63/8.

35 Ahzab, 33/13.

36 Bkz. Hamevî, Ebü Abdillâh Yâkut b. Abdillâh, Mu'cemu'l-buldân, V, 430; Dâru Sâdır, I-VII, Beyrut, 1416/1995, 2. Baskı; İbn Manzûr, Lisânu'l-arab, I, 235.

37 Buhari, “Medine”, 3; “Cihad”, 74; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXX, 483 (18519); XXXIV, 415 (20822).

38 Bkz. İbn Şebbe, Ebu Zeyd el-Basrî, Târihu'l-Medine, s. 152-170, thk. Fehim Muhammed Şeltût, Cidde, 1399/1978; Fâsî, Ebu't-Tayyib el-Hasenî, Şifâu'l-ğarâm bi ahbâri'l-beledi'l-Harâm, II, 403, 404, Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, I-II, 1421/2000, 1. Baskı.

39 Fâsî, Şifâu'l-ğarâm, II, 385-388.

İbn Hişam'ın (ö. 213/828) İbn İshak'a (ö. 151/768) dayandırarak naklettiği bilgiler dikkate alındığında, Medine'ye ilk defa kimlerin yerleştiği hakkında kat'i bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bununla birlikte hicretle başlayan süreçte Hz. Peygambere (s.a.s) kin ve düşmanlık güdenlerin başında Yahudilerin geldiği açıktır. İbn Hişam, Yahudilerin düşmanlıklarının sebebinin kin, haset, inadına küfür olduğunu ve bu yüzden geçmiş büyüklerinin inandığı örfü öne çıkartıp Hz. Peygamberin (s.a.s) risaletini yalanladıklarını söylemektedir. Hz. Peygambere çok soru sormalarının bir sebebinin hakkı batılla örtmek olduğunu ifade eden İbn Hişam, düşmanlıklarıyla tanınan Kureyza, Nadir ve Kaynuka oğullarından birçok kişinin adını vermektedir. Bunların başında Abdullah b. Süriyyâ el-A'ver⁴⁰ ile Hz. Peygambere sihir yapıldığı iddiasıyla adı anılan Lebîd b. A'sam⁴¹ gibi Tevrat'ı iyi bilen kişiler gelmektedir.⁴²

Yemen'den göç ederek Medine'ye yerleşen Evs ve Hazrec kabileleri, şehirde kaleye benzer konaklar bina ederek tarımda, sanat, ekonomi ve siyasette giderek güç kazanan Yahudilerle ilkin ittifak yapmışlardır. Ancak kısa süre içinde—özellikle Hazrecliler- bölgede egemen güç haline gelince bu kez Yahudiler, onların kuvvetini kırmak için iki kabileyi birbirine düşürmüş hatta aralarındaki fitne ve nefret ıslahı mümkün olmayacak düzeye ulaşmıştır.⁴³ Evs ile Hazrec arasında 120 yıl süreyle—belli aralıklarla—devam ettiği bilinen “Buas”⁴⁴ adıyla meşhur bu savaşlar, Hz. Peygamberin Medine'ye hicretinden kabul edilen görüşe göre üç yıl öncesine kadar devam etmiştir.⁴⁵ Şâmî'nin (ö. 942/1536) verdiği bilgilere göre adını bir kale veya Benî Kureyza'daki mezradan alan “Buas”, Medine'ye iki mil uzaklıktadır. Evs kabilesi reisinin mekânıdır. Hatta Medine'deki nifak hareketi içinde adı sıkça anılacak ve Hz. Peygamberin ifadesiyle “*Habîs/Pislik*”⁴⁶ olarak tarif edilecek Abdullâh b. Übeyy b. Selûl b. Mâlik b. el-Hâris (ö. 9/631), bu yapılanmanın son kalıntısı kabul edilmektedir.⁴⁷

40 Bu zat, önceden Müslüman iken sonradan irtidat etmiş bir yahudî âlimidir. Bkz. İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım el-Endelûsî, Gavâmîzu'l- esmâ'i'l-mübhemeti'l-vâkıa fi mütûni'l-ehâdîsi'l-aşere, II, 728, thk. İzzüddin Ali es-Seyyid, Âlemü'l-kütüb, I-II, Beyrut, 1407/1986, I. Baskı; Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn, el-Kâmusü'l-muhît, I, 427; Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1426/2005, 8. Baskı.

41 Züreykoğulları Yahudilerinden olup Hz. Peygamberi hanımlarından ayrı düşürmek üzere sihir yaptığı iddia edilen kişidir. Bkz. İbn Hişam, es-Sîre, I, 515; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, Delâilü'n-Nübüvve ve marifetü ahvâli sahibi's-şeria, VII, 92, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-VII, Beyrut, 1405/1984, I. Baskı; Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh, er-Ravdu'l-ünûf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye, IV, 200, thk. Ömer Abdüsselam es-Selâmî, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, I-VII, Beyrut, 1421/2000, I. Baskı.

42 İbn Hişam, es-Sîre, I, 513-517; Süheylî, er-Ravdu'l-ünûf, IV, 197.

43 Şâmî, Ebû Abdillâh es-Sâlihî, Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd (es-Sîreti's-Şâmîyye), V, 410; thk. Adil Ahmed Abdilmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-XII, Beyrut, 1414/1993, I. Baskı.

44 İbn Hişam, es-Sîre, I, 428, 555; Süheylî, er-Ravdu'l-ünûf, IV, 68, 358.

45 Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî, Şerhu'z-Zürkânî alâ Mevâhibi'l-Ledünniyye, XII, 64, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-XII, Beyrut, 1417/1996, I. Baskı.

46 Buhârî, “Merda”, 15, “Edeb”, 115; Müslim, “Cihâd”, 116.

47 Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, III, 192.

Öte yandan son Buas savaşında Evs kabilesinin reisi Hudayr el-Ketâib b. Semmâk, dini anlatmak üzere Medine'ye görevlendirilen Mus'ab b. Umeyr (ö. 3/625) aracılığıyla Birinci Akabe Biat'ında İslam'a giren Üseyd b. Hudayr'ın (ö. 20/641) babasıdır; Müslüman olduğu söylenir.⁴⁸

Evs ve Hazrec kabilesi içinden Medinelilerin istikbâlini menfî veya müsbet etkileyecek pek çok isim, Hz. Peygamberin Medine'ye hicret ettiği günlerde öne çıkmaktadır. Bunlar Medine toplumunun (cemaat) gelişmesinde rol model şahsiyetlerdir. Bu bakımdan son “Buas” savaşı ile peygamberliğin on birinci yılında “Akabe Biatları” olarak bilinen süreçte Medine'nin etnik yapısının neden ve ne şekilde değişim gösterdiği sosyo-psikolojik açıdan ayrıca tahlile muhtaçtır. Zira Buas'tan kısa süre sonra meydana gelen Akabe Biatları'nda, önce altı ertesi yıl onu Hazrec'ten ikisi Evs'ten olmak üzere toplam 12 Medineli İslam'a girmiştir. Bu kişilerin Müslüman olması, gerek Hz. Peygamberin Mekke'de risaletinin duyulması gerekse Medine'ye hicretle İslam'ın inkişâfında önemli bir özelliğe sahiptir. Nitekim Hz. Âişe'nin (r.a) “*Allah'ın, Hz. Peygamber (a.s) adına hazırlamış olduğu bir gün*”⁴⁹ diyerek “Buas”ı tavsîf etmesi bu gerçeğe işaret etmesi bağlamında değerlendirilebilir. Zira Evs ve Hazrec'in içine düştükleri fitne çemberinde Resûlullah'ın peygamberliğini kabul etmek (hidayet) onların gerçek hürriyeti olmuştur. Nitekim Kur'an; Medine'nin yerlisi bu iki kabilenin gerek İslam'a hizmetleri gerekse geçmişte yaşadıklarına işaret etmek suretiyle “*onların gönüllerini (sen) birleştiremezdin, fakat Allah aralarını bulup kaynaştırdı.*”⁵⁰ buyurmakla dikkat çekmiştir.⁵¹ Peygamberlik görevini ifa ederken Resûlullah'ın tebliğine destek olmaları, hicret eden müminleri koruyup kollamak suretiyle yardım etmeleri nedeniyle Evs ve Hazrecli bu ilk müminler “Ensar”⁵² vasfıyla tanınmıştır. Evs ve Hazreclilerin İslam'a girişiyle Akabe Biatları'nda müminler Hz. Peygambere sahip çıkacaklarına söz vermişler, bu biat Medine'ye gelen Müslümanların sayısını artırmıştır.

Müslümanların hicretinden önce Medine, kabilelerin bağımsızlığına dayalı bir hayat düzenine sahiptir. Yahudilerin öteden beri ticaret hayatına hâkim olmaları Arap kabileleri üzerinde önemli bir etki meydana getirmiştir. Peygamberliğin on üçüncü yılı hac mevsimi II. Akabe Biatı'nda Hz. Peygamberin üçü Evs'ten, dokuzu Hazrecli olmak üzere kendisiyle irtibata

48 İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelûsî, Cemheretü ensâbi'l-arab, s. 339, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1403/1983, 1. Baskı; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' ed-Dımaşkî, el-Bidâye ve'n-Nihâye, VII, 101, Dâru'l-fıkr, I-XV, Beyrut, 1407/1986.

49 Buhârî, “Menâkıbu'l-ensar”, 1, 27; Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, XXXX, 376 (24320).

50 Enfâl, 8/63; Ayrıca bkz. Âl-i İmran, 3/103.

51 Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, VIII, 312; XV, 501; Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, Beyrut, 1420/1999, 3. Baskı.

52 Bkz. Tevbe, 9/100, 117. Ayrıca krş. Buhârî, “Menâkıbu'l-ensâr”, 1.

gececek yetmiş kişilik mümin arasından on iki temsilci (nakîb) seçtirmesi⁵³ Medine'nin idarî, iktisâdî, sosyal, siyasî ve hukuk düzeni içinde yeniden yapılandırılacağıının ilk işaretleri olarak görülebilir. Zira İkinci Akabe Biati'nın akabinde Resûlullah (s.a.s), müminlerin Medine'ye gitmelerine izin vermiş ve aynı yıl içinde Hz. Ebubekir'le birlikte Medine'ye 8 Rebûlevvel 1 (20 Eylül 622) tarihinde kendisi de hicret etmiştir.⁵⁴

III. Mescid Kavramı ve İlk Mescidler

A. Mescid Kavramı ve İşlevi

Mescid, “eğilmek, tevazu niyetiyle alını yere koymak, selamlamak”⁵⁵ anlamına gelen sücûd (سُجُود) kelimesinden türetilmiş Arapça mekân ismidir. Kur’ân-ı Kerim’de “Gölgeleri Allah’a secde ederek ve tevazu ile boyun eğerek sağa ve sola dönmektedir.”⁵⁶, “Otlar ve ağaçlar (Allah’a) boyun eğeler.”⁵⁷, “Ana babasını tahtın üzerine çıkardı. Hepsî ona (Yûsuf’a) saygı ile eğildiler.”⁵⁸, “Görmez misin ki, göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah’a secde ediyor”⁵⁹ mealindeki ayetlerde bu manalar görülebilmektedir.

Kur’ân-ı Kerim’de mescid; “Allah’ın isminin anıldığı yer”⁶⁰ manasıyla geçmektedir. “Mescid-i Harâm”⁶¹, “Mescid-i Aksâ”⁶², “Takva üzerine kurulu mescid/Mescid-i Kubâ”⁶³, Mescid-i Dırâr”⁶⁴, “(Ashab-ı Kehf’e ait) Mescid”⁶⁵ hep secde yeri bağlamında zikredilmiştir. Hz. Peygamberin hadislerinde yeryüzünde yapılan ilk mescidin “Mescid-i Harâm, ikincisinin Mescid-i Aksâ”⁶⁶ olduğu açıklanır. Ehl-i Kitab’ın mabedleri de secde mahallidir; ancak sahabe, içinde bazı resimler bulunduğu için oralarda ibadet etmekten çekinmiştir.⁶⁷

53 İbn Sa’d, Ebu Abdillâh el-Basrî, et-Tabakâtü’l-kübrâ, III, 452; thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, I-VIII, Beyrut, 1410/1990, 1. Baskı; İbn Hibbân, Ebû Hâtîm el-Büstî, es-Sikât, I, 94; Dâru’l-meârifî’l-Usmâniyye, I-IX, Haydarâbâd, 1393/1973, 1. Baskı; Beyhakî, Delâilü’n-Nübüvve, II, 453.

54 Bkz. İbn Hişâm, es-Sîre, I, 485; Süheylî, er-Ravdu’l-Ünüf, IV, 131; İbn Seyyidünnâs, Ebu’l-Feth el-Ya’merî, Uyûnü’l-eser fi fînûnî’l-megâzî ve’ş-şemâilî ve’s-siyer, I, 200; talik: İbrahim Muhammed Ramazan, Dâru’l-kalem, I-II, Beyrut, 1414/1993, 1. Baskı.

55 İbn Manzûr, Lisânu’l-arab, III, 206.

56 Nahl, 16/48.

57 Rahman, 55/6.

58 Yusuf, 12/100.

59 Hac, 22/18.

60 Bkz. Bakara, 2/114; Hac, 22/40.

61 Bkz. Bakara, 2/144, 149, 150, 191.

62 İsrâ, 17/1.

63 Tevbe, 9/108.

64 Tevbe, 9/107.

65 Kehf, 18/21.

66 Buhârî, “Enbiyâ”, 40; Müslim, “Mesâcid”, 1-2.

67 Bkz. Buhârî, “Salât”, 54. Ayrıca bkz. Buhârî, “Salât”, 45; Müslim, “Mesâcid”, 16-23.

Kimi hadis metinlerinde “Mescidü'l-Câmi”⁶⁸ şeklinde tanımlamanın yer alması, “Cemaati Toplayan Mescid” anlamındadır. Cuma namazı kılınan ve itikâf yapılan en büyük mescid demektir.⁶⁹ Nitekim Müslim’de yer alan *الْمَسْجِدُ الْجَامِعُ فِي الْحَدِيثِ هَذَا* “Bu hadisi, mescid-i câmi’de tahdis ettim”⁷⁰ ifadesi bu manada zikredilmiştir. Hz. Peygamberin sözü olarak nakledilen *الصَّلَاةُ فِي الْمَسْجِدِ الْجَامِعِ تَغْدِلُ الْقَرِيبَةَ حِجَّةً مَبْرُورَةً* “*el-Mescidü'l-Câmi’de kılınan farz bir namaz, mebrur hacca eşittir.*”⁷¹ hadisi ravi Züheyr b. Abbâd (ö. ٨٥٢/٢٣٨)^{٧٢} teferrüd ettiğinden zayıf kabul edilmiştir. Bunu teyit eden bir başka hadis olmadığından “*el-Mescidü'l-Câmi*” lafzını Hz. Peygamberin kullandığı kesin değildir. Bu sebeple lafız, raviye ait bir tasarruftur. Öte yandan mescid ifadesinin; içine alan toplayan anlamında “Cami” adıyla Asr-ı Saâdet yıllarına ait olduğunu söylemek de doğru olmaz. Hicri III. ve IV. asırda İslam dünyasının birçok tanınmış şehrinde mescidler, aynı zamanda kazâi faaliyetlerin icra edildiği yerler olduğu için “*el-Mescidü'l-Câmi*” adıyla bilinmektedir. Bu bakımdan tarihî süreçte mescidler mabed olma özelliğini korumuş “Namazgâh”, “Musallâ”, “Câmi”, “Câmi-i Kebir”, “Ulu Câmi” vb. isimlendirmelerle adlandırılmıştır.⁷³ Hz. Peygamber’in (s.a.s) *جَعَلْتُ لِي الْأَرْضَ طَيِّبَةً طَهْرًا وَمَسْجِدًا* “Benim için tüm yeryüzü temiz ve mescid (mahalli) kılındı.”⁷⁴ hadisi dikkate alındığında mescid veya cami lugat kitaplarının kaydettiği gibi “İçinde Allah’a ibadet edilen secde mahallidir.”⁷⁵ Sonuç olarak sahih hadislerde mescid “İçinde Allah adının zikredildiği yer”⁷⁶ olarak ifade edilmiştir.

B. Mekke ve Medine’deki İlk Mescidler

Hz. Peygamber gerek Mekke’de gerekse Medine’de henüz Müslümanların bir mescid yapımını gerçekleştirmediği dönemde vakte eriştiği anda namazını hemen eda ederdi. Kimi zaman namaz kılınan yer, hayvanların toplandığı ağılların temiz kısımları ile hurma kurutmalığı

68 Mesela bkz. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, IX, 405 (5570); XXX, 101 (18164).

69 Aynî, Ebu Muhammed Bedrüddin, Şerhu Sünen-i Ebî Davud, II, 457, thk, Ebu'l-Münzir Halid b. İbrahim el-Misrî, Mektebetü'r-Rüşd, I-VI (Mücellad), Riyad, 1420/1999, 1. Baskı.

70 Müslim, “Salât”, 55; Tirmizi, İtikâf, 80; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XVIII, 219 (547).

71 Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, el-Mu'cemu'l-evsat, I, 61 (171); thk. Târik b. İvadullah-Abdülmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Haremeyn, I-X, Kahire, trs.

72 Züheyr b. Abbâd, Ebu Hâtim er-Râzi ve Ebu Zür'a'ya göre sika kabul edilirken Darekutnî ile Zehebî'ye göre hadis rivayetinde meçhuldür. Bkz. İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed er-Râzi, el-Cerh ve't-Ta'dil, III, 591; Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, 1271/1952, 1. Baskı; İbn Hacer, Ebu'l-Fazl el-Askalânî, Tehzîbü't-Tehzîb, III, 344; Matbaatü dâireti'l-meârif, I-XII, Haydarâbâd, 1326/1908, 1. Baskı.

73 Bkz. Ebû Ömer el-Kindî, Muhammed b. Yûsuf, *Kitâbu'l-vülât ve kitâbu'l-kudât*, s. 32, 41, 50, 85, 109 v.d., thk. Muhammed Hasen İsmail-Ahmed Ferîd, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2003, 1. Baskı.

74 Buhârî, “Salât” 56; Müslim, “Mesâcid” 3.

75 İbn Manzûr, Lisânü'l-arab, III, 204; Makrizî, Ebû Muhammed Ahmed b. Ali, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bizikri'l-hatı ve'l-âsâr*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, I-IV, Beyrut, 1418/1997, 1. Baskı.

76 Bkz. Buhârî, “Salât”, 65; Müslim, “Mesâcid”, 34, 35; Ebu Davud, “Tatavvu”, 1; Tirmizi, “Salât”, 120; Nesâî, “Mesâcid”, 1.

olarak kullanılan yerler olabilmekteydi.⁷⁷ Mekke’de açıktan tebliğ ile ilgili ayetler⁷⁸ nazil oluncaya değin ilk Müslümanlar, Erkam b. Ebi’l-Erkam’ın (ö. 55/675) evini sohbet mahalli ve mescid kabul etmişler, namazlarını burada ikame etmişlerdir.⁷⁹ Hatta ezaların arttığı bu dönemde Hz. Ebubekir, ibadet etmek için evini terk etmek zorunda kalmış ancak Mekkeli arkadaşı İbnü’l-Düğunne’nin kefil olmasıyla şehre geri dönebilmiştir. Açıktan namaz kılmamasını ve Kur’an okumamasını şart koşan müşriklere rağmen Hz. Ebubekir, evinin bir köşesini mescid edinmiş ve burada etkili sesiyle Kur’an tilavet etmiştir. Kadınlar, çocuklar ve köleler kendisini hayranlıkla izlemiştir. Pek çok kişiyi etkilemesinden korkan müşrikler, İbnü’l-Düğunne’den kefaleti geri almasını isteyince Hz. Ebubekir emanını geri iade etmiştir. Hz. Ebubekir’in evini mescid edinmesindeki zorlukları ve İbnü’l-Düğunne’nin kefaletini anlattığı uzunca hadisinde Hz. Âişe’nin “*Sabah ve akşam Hz. Peygamberin bize uğramadığı hiçbir gün olmuyordu*” ifadesi o süreçte yaşananları özetler niteliktedir. Zira söz konusu günlerde Hz. Peygamber (s.a.s) “*Hicret edeceğiniz yurdunuz bana gösterildi. Orası güneş yanığı kayalıkların arasında hürmalık bir vadidir.*” buyurmakta ve Hz. Ebubekir (r.a) hicret hazırlıklarına başlamış bulunmaktadır.⁸⁰

Hz. Ömer’in İslam’a girişiyle müminler Kâbe’de topluca ibadet edebilme gücünü elde edebilmişlerdir.⁸¹ Bu hâdise, müminlerin cemaat olmanın gücünü hissetmelerinde, birbirine güven ve dayanışma içinde bulunmalarında önemli bir eşiktir. Medine’de Akabe biatlarıyla devam eden gelişmeler cemaat halinde hareket etmenin önemli göstergeleri olarak kabul edilebilir. Zira Hz. Peygamberden önce Medine’ye hicret eden sahabenin gayretleriyle bir araya gelip ibadetlerini ifa edebilecekleri mescidler yapma ihtiyacı bu birlikteliklerin sonunda ortaya çıkmıştır. Mescid-i Nebevî yapıncaya kadar ilk Müslümanlar farklı mescidlerde beş vakit namazı ve Cuma namazlarını eda etmişlerdir.⁸²

Medine ve civarında müminlerin sayısı arttıkça imametliği ve liderliğiyle öne çıkan sahabilerin adını taşıyan mescidler yapılmıştır. Buhârî’nin *el-Câmiu’s-Sahih*’inde “*بَابُ هَلْ يُقَالُ مَسْجِدٌ بَنِي فُلَانٍ*” “*Filan oğullarına ait mescid denilir mi?*”⁸³ şeklinde bir bab başlığı oluşturması ve Züreykoğulları Mescidi ile alakalı rivayeti tercemesine esas kabul etmesi

77 Bkz. Buhârî, “Salât”, 48, 49; Müslim, “Mesacid”, 9, 10; Ahmed b. Hanbel, el-Müsneid, XX, 321 (13018).

78 Bkz. Hicr, 15/94; Şuarâ, 26/214, 215.

79 Halebî, Ebu’l-Ferec Nûrüddîn İbrâhîm b. Ahmed, İnsânü’l-‘uyûn fi sîreti’l-emîni’l-me’ mûn, I, 403, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, I-III, Beyrut, 1427/2006, 2. Baskı.

80 Bkz. Buhârî, “Kefâlet”, 4; “Menâkıbu’l-ensâr”, 45; Ahmed b. Hanbel, el-Müsneid, XXXXII, 419 (25626). Ayrıca bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 373.

81 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 342.

82 İbn Şebbe, Târîhu’l-Medine, s. 68; Semhûdî, Ebu’l-Hasen Nûrüddîn, Vefâü’l-vefâ bi ahbâri dâri’l-Mustafâ, III, 32, 33; Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, I-IV, Beyrut, 1419/1998, 1. Baskı; Halebî, İnsânü’l-‘uyûn, II, 89-90.

83 Buhârî, “Salât”, 41.

bu bağlamda önemli bir bilgidir. Nitekim bazı kaynaklara göre Züreykoğulları Mescidi, ilk mescid olup Seniyyetü'l-vedâ'ya bir mil uzaklıkta ve Medine'nin doğusunda yer almaktadır. Hz. Peygamberin (s.a.s) bu mescide girip abdest aldığı ancak namaz kılmadığı bilinmektedir. Burada imamlık yapan Râfi' b. Mâlik el-Aclân, Akabe Biat'ında Hazrec kabilesinden gelerek Müslüman olmuş 6, 12 ve 70 kişilik grubun başında (nakîb sıfatıyla) yer almıştır. Hz. Peygamber Mekke'de nazil olan ayetleri (Yusuf Suresi) ihtiva eden sayfaları kendisine vermiş; o da müminleri etrafına toplayarak bu ayetleri mescidde okumuştur. Bu yönüyle Züreykoğulları Mescidi, içinde Kur'an okunan Medine'deki ilk mescid olma özelliği taşımaktadır.⁸⁴

İslam'a girenlerin sayısı Medine'de arttıkça Müslümanların mescid yapması kaçınılmaz olmuştur. Medine'de Hz. Peygamberin (s.a.s) hicreti sırasında bina ettiği Mescid-i Kubâ ile merkezdeki Mescid-i Nebevî dışında dokuz mescid daha bulunmaktadır. Bunların adları şöyledir: Mescid-ü Benî Amr, Mescid-ü Benî Sâde, Mescid-ü Benî Ubeyd, Mescid-ü Benî Seleme, Mescid-ü Benî Râbih, Mescid-ü Benî Züreyk, Mescid-ü Benî Gıfâr, Mescid-ü Eslem, Mescid-ü Cüheyne.⁸⁵

Hangi dönemde olursa olsun ibadet maksadıyla bir mescidde toplananların (cemaat) hiç kuşkusuz belirgin özelliklere sahip olması gerekir. Aşağıda bu hususiyetler Mescid-i Kubâ ile Mescid-i Dırâr özelinde incelenecek ve bu iki yerde toplanan cemaati öne çıkartan özellikler analiz edilecektir.

IV. Mescid-i Kubâ ve Cemaati Öne Çıkartan Özellikler

A. Mescid-i Kubâ'nın Yapımı

Kubâ, Hz. Peygamberin hicret sırasında ikamet ettiği Medine'ye iki mil⁸⁶ uzaklıktaki köyün adıdır. Kubâ adını yakınlarındaki su kuyusundan almakta, öteden beri Amr b. Avf oğullarının yurdu olarak bilinmektedir.

84 İbn Şebbe, Târihu'l-Medine, s. 77; İbn Hacer, Ebu'l-Fazl el-Askalânî, el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe, thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-VIII, Beyrut, 1415/1994, 1. Baskı; İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, Ebu'l-Bekâ Bahâüddîn, Târihu Mekkete'l-Müşerreffe ve'l-Mescidi'l-Haram ve'l-Medîneti's-şerife ve'l-kabri's-şerif, s. 306; thk. Alâ İbrahim-Eymen Nâsir, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2004, 2. Baskı; Semhûdî, Vefâü'l-vefâ, III, 58.

85 Bkz. Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, el-Merâsîl, s. 78 (15), thk. Şuayb el-Arnâûd, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1408/1987, 1. Baskı; Belâzûrî, Ahmed b. Yahya, Ensâbu'l-eşrâf, I, 252, thk. Süheyl Zükkâr-Riyâz ez-Ziriklî, Dâru'l-fıkr, I-XIII, Beyrut, 1417/1996. 1. Baskı.

86 Belâzûrî'nin (Mu'cemu'l-buldân, IV, 302, Dâru Sâdır, I-VII, Beyrut, 1415/1995, 2. Baskı) vermiş olduğu bu bilgi dikkate alınırsa aradaki mesafenin yaklaşık 3,5 veya 4 kilometre kadar olduğu düşünülebilir. Ancak İslam toplumunda mil ölçüsünün bölgelere göre farklılık göstereceği unutulmamalıdır. Genellikle bir mil 1475-1490 m., 1615-1625 m., 1845-1850 m., 1920-1940 m., olarak kabul görmüştür. Bkz. Kallek, Cengiz, "Mil", DİA, C. XXX, s. 53-54, İstanbul, 2005).

İbn İshak'a (ö. 151/768)⁸⁷ dayandırılan rivayete göre bu kuyu "Kral Suyu" olarak bilinir.⁸⁸ Kimi âlimlere göre Kur'an'da bahsedilen Yemen kavmi krallarından (Tübbâ')⁸⁹ Ebû Kerib Es'ad el-Himyeri, Kubâ'ya geldiğinde sözkonusu kuyuyu açtırmıştır. Hicretten yedi yüz yıl önce Yesrib'e geldiği söylenen Kral, bölgede bulunan Yahudileri ilkin öldürmek istemiş ancak Yahudilerle aralarında husûmet bulunan Evs ve Hazrecililer kendisinden yardım talep etmiştir. Kral, Mekke'ye varınca Kâbe'ye hürmet edip üzerine örtü örtmüş tevhit ehli bir kimsedir.⁹⁰ Öte yandan "Tübbâ' lanetli mi değil mi bilmiyorum"⁹¹; "Tübbâ'a sövmeyin. Çünkü o mümindir."⁹² "Es'ad el-Himyeri'ye sövmeyin. Çünkü Kâbe'ye ilk örtüyü örten kişiydi."⁹³ şeklinde isnadı sahih kabul edilen hadisler de bulunmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.s) Kubâ'ya varınca –ihtilafı olmakla beraber- Amr b. Avf oğullarından yaşı bir hayli ilerlemiş Kulsûm b. el-Hidm'in evinde ikamet etmiştir. Mescid yapılması için evinin yanında hurmaların kurutulduğu yeri –bir rivayete göre- bağışladığı söylenen bu zat, Ensar içinde vefat eden ilk kişidir.⁹⁴ Hz. Peygamber geceleri onun evinde ikamet etmiş, gündüzleri bekâr muhacirlerin kaldığı Sa'd b. Hayseme'nin evinde müminlerle buluşmuştur.⁹⁵ Hz. Peygamber (s.a.s) Mescid-i Kubâ'nın yapımında bir işçi misali kerpiç taşımış, sahabenin "İflâh oldu imar eden mescitleri/Kurtuldu Kur'an okuyan geceleri"⁹⁶ gibi şiirlerine eşlik etmiştir.

87 Her ne kadar İbn İshak; bazı cerh ta'dil âlimleri tarafından tedlis yaptığı, Şiîliğe ve Kaderîliğe temâyülü olduğu gerekçesiyle güvenilir bulunmaz ise de (İbn Adî, *el-Kâmil*, VII, 257; Zehebî, *Siyer-u A'lâmi'n-nübelâ*, VII, 39, 46; İbn Hacer, *Tehzib*, IX, 38) kimi kaynaklarda pek çok güvenilir hadis âliminin kendisinden hadis aldığı söylenmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve'l-Ta'dil*, VII, 191, 192; İbn Adî, *el-Kâmil*, VII, 255, 256). Muahhar dönemin meşhur âlimlerine göre onun ahkâma dair konularda hadislerinin tahkik edilmesi daha isabetlidir. (Zehebî, *Siyer-u A'lâmi'n-nübelâ*, VII, 40; İbn Hacer, *Tehzib*, IX, 38;). Buna mukâbil İbn İshak'ın tedlis yapmasının tarih ve hadis rivayeti arasındaki ilmi bakış açısından kaynaklandığını ve her iki ilim dalını bütünleştirerek ele aldığını söyleyen araştırmacılar da vardır. (Robson, James, "İbn İshak'ın İsnad Kullanışı", çeviren: Talât, Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1962, cilt: X, s. 118,123; Fayda, Mustafa, "İbn İshak", DİA, XX, 94, 95, İstanbul, 1999; Eser, Mithat, "Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshak'ın Güvenirliği", İstem (İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi) Dergisi, Yıl: 7, Sayı: 13, s. 261-280, 2009; Yılmaz, Yasin, "Bir Siyer Müellifi Olan İbn İshak'taki Bazı Hâdiseler Örneğinde Siyer-Tefsir İlişkisi", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, cilt: XI, sayı: 22, s. 107-108).

88 Bkz. İbn İshâk, Ebû Abdillâh el-Kureşî, Kitâbu's-Siyer ve'l-Megâzî, s. 52-54; thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1398/1978, I. Baskı.

89 Bkz. Duhân 44/37; Kâf 50/14.

90 İbn Şebbe, Târihu'l-Medine, s. 51; Süheylî, er-Ravdu'l-ünûf, I, 83-85; IV, 154; İbnü'z-Ziyâ, Şifâu'l-garâm, II, 406.

91 Ebu Davud, "Sünnet", 13.

92 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVII, 519 (22880).

93 Abdürrezzâk, Ebû Bekr es-San'ânî, *el-Musannef*, V, 89 (9086) thk. Habîburrahman el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, I-XI, Beyrut, 1403/1982, 2. Baskı).

94 İbn Hişam, *es-Sîre*, I, 478, 493; Buhari, Menâkıbu'l-ensar, 46.

95 İbn Hişam, *es-Sîre*, I, 494; Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Davud, Futûhu'l-buldân, I, 13, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut, 1408/1988; Süheylî, er-Ravdu'l-ünûf, IV, 152, 153.

96 İbn Ebû Şeybe, Ebubekir, Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr, V, 277 (26053), thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, I-VII, Riyad, 1409/1989, I. Baskı; İbn Şebbe, Tarihu'l-Medine, I, 52.

Hız. Peygamberin bu mescide kible taşını kendi elleriyle yerleştirdiği ve Müslümanların burada Kudüs'e yönelerek namaz kıldıkları bilinmektedir.⁹⁷ Bu bilgiyi teyit eden haberlerden biri Tâbiûn'un büyüklerinden sika ravi Abdullah b. Bûreyde'den (ö. 115/734)⁹⁸ nakledilmiştir. Kurtubî (ö. 671/1273) "*Allah (o evlerin) yücelmesine ve içlerinde isminin okunmasına izin vermiştir.*"⁹⁹ ayetini tefsir ederken onun şöyle dediğini nakleder: "Mescid-i Kubâ, peygamber eliyle bina edilmiş dört önemli mescidden biridir. Bunlardan ilki Kâbe-i Muazzama'dır; onu İbrahim ile oğlu İsmail (a.s) yapmıştır. Beytül-Makdis'i Davud ile oğlu Süleyman Peygamber (a.s) bina etmiş, Mescid-i nebî ile Mescid-i Kubâ'yı ise bizzat Hz. Peygamber ashabıyla birlikte inşa etmiştir."¹⁰⁰

Hız. Peygamber hicret yolculuğunda cuma günü Kubâ'dan çıkınca Rânûna'daki ilk Cuma namazını vadi ortasında bulunan Sâlim b. Avfoğullarının yurdunda kıldırması, Medine'ye ulaştığında ise Ebu Eyyûb el-Ensârî'nin evine konuk olmuştur.¹⁰¹

B. Mescid-i Kubâ Cemaatini Öne Çıkartan Özellikler

Mescid-i Kubâ'da bir araya gelen müminleri öne çıkartan bazı vasıflar Kur'an'da zikredilmiş ayrıca hadislerle açıklanmıştır. Bu özellikler şu şekilde sıralanabilir:

1. Takva Ehli Olmaları

"...*Temeli takva (Allah'a karşı gelmekten sakınmak) üzerine kurulan mescit (المَسْجِدُ أُسُسٌ عَلَى التَّقْوَى) ...*"¹⁰² ayetinde Hz. Peygamberin, takva üzere mescid kuran halkın yanında namaz kılması istenmiştir. Bu ayetin Mescid-i Nebî hakkında nâzil olduğu söylense de âlimlerin çoğunluğuna (Cumhur) göre burada özellikleri zikredilenler Kubâ halkıdır.¹⁰³ Mescidin özelliği takva ehli tarafından kurulmasıdır. Takva Kur'an-ı kerim'de sakınmak itaat etmek¹⁰⁴, koruyan ve korunulan¹⁰⁵, seven birinin sevdiğini incitmekten

97 Belâzûrî, *Futûhu'l-buldân*, I, 13; İbn Seyyidü'n-nâs, *Uyûnü'l-eser fî funûni'l-megâzi ve's-şemâilî ve's-siyer*, II, 351, talik: İbrahim Muhammed Ramazan, *Dâru'l-kalem*, I-II, Beyrut, 1414/1993, 1. Baskı.

98 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 50.

99 Nûr, 24/36.

100 Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an, VIII, 259; thk. Ahmed el-Berdûnî, *Dâru'l-küttübî'l-Mısriyye*, I-XX (10 mücellled), Kahire, 1384/1964, 2. Baskı; Ayrıca bkz. Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, III, 17.

101 Vâkidî, Ebu Abdullah es-Sehmî, el-Megâzi, I, 304, thk. Marsden Jones, *Dâru'l-a'lemî*, I-III, Beyrut, 1409/1989, 2. Baskı; İbn Hişam, es-Sîre, I, 492, 494; Süheylî, er-Ravdu'l-ünûf, IV, 231; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 22.

102 Tevbe 9/108.

103 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 146; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, V, 471.

104 Şuarâ 26/108, 179.

105 Müddessir, 74/56.

çekinmesi ve yaratanına karşı saygı ve sorumluluk duyması¹⁰⁶ gibi pek çok manada kullanılır; kelime anlamı korkmak ve çekinmektir.¹⁰⁷

2. Temizliği Sevmeleri

Mescid-i Kubâ cemaatinin tavsîf edildiği ayette *فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا* “Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır”¹⁰⁸ kısmı dikkate alındığında temizliği seviyor olmaları en belirgin özelliğdir. Kubâ cemaati ibadet öncesi yapılan temizlikle (Tahâret) övgüye layık görülmüştür. “Ayette Hz. Peygamberin, bu özelliklere sahip cemaat yanında bulunması ve buna dikkat etmeyenlerle (Mescid-i Dırar) arasına mesafe koyması istenmiştir.”¹⁰⁹ Şu rivayet onların temizliğe ne denli dikkat ettiklerini daha tafsilatlı anlatır: “Mezkûr ayet nâzil olunca Hz. Peygamber (s.a.s), Mescid-i Kubâ’nın kapısına geldi. Ensar’dan bir grup mümini oturmuş vaziyette buldu. Onlara ‘Siz mümin misiniz?’ diye sorunca cevap vermediler. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a), onların mümin kimseler olduklarını söyledi. Daha sonra Hz. Peygamber onlara ‘Kazaya rıza gösterir misiniz?’, ‘Belaya sabreder misiniz?’, ‘Rahatlık zamanında şükreder misiniz?’, ‘Kâbe’nin Rabbine iman eder misiniz?’ diye ardı ardına sorular yöneltince her birine ‘evet’ diye cevap verdiler. Bunun üzere Hz. Peygamber onlara şöyle hitap etti: ‘Ey Ensar topluluğu! Allah Teâlâ abdest bozarken ve abdest alırken yapmış olduğunuz temizlikle sizi medhü sena etti.’ Ensar ‘Ey Allah’ın Resûlü! Biz üç defa taş kullanmak suretiyle necaseti temizler sonra bir de suyla yıkarız.’ dediklerinde Hz. Peygamber (s.a.s) onlara nâzil olan ilgili ayeti okumuştur.”¹¹⁰

3. Namaz Kılmaları

Mezkûr ayette *لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا* “Sen orada (Mescid-i Dırar’da) asla durma!”¹¹¹ kısmı, Hz. Peygamberin (s.a.s) Kuba halkı yanında namazı ikâme etmesi ile ilgilidir. Kur’an’da sıkça geçtiği üzere namaz kılmak (أَقَامَ) “Ekâme” fiili ile mesela (يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ) “namazı kılarlar”¹¹² şeklinde zikredilir. Dolayısıyla mescidde durmanın illeti namaz kılmak ve ibadeti yerine getirmektir. Kubâ halkı hem suyla temizlenmeyi seven hem de abdest alarak namazı ikâme eden bir cemaattir. Ayırt edici özellikleri namaza düşkün olmalarıdır. Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) ilgili ayeti

106 Bakara, 2/197; Mâide, 5/2.

107 İbn Manzur, Lisânu’l-arab, XV, 402.

108 Tevbe 9/108.

109 Râzî, Mefâtihu’l-gayb, XVI, 147.

110 Hadis sahihtir. Bkz. Tirmizî, “Tefsîr”, 9/3099; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 23/44; İbn Mâce, “Tahâret”, 357; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXIV, 235 (15485). Taberânî el-Mu’cemu’l-evsat, IX, 163 (9427); Hâkim Nisâbü’rî, el-Müstedrek ale’s-Sahihayn, I, 257 (554), thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru’l-kütübil ilmiyye, I-IV, Beyrut, 1411/1990, 1. Baskı. Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn, Tahrîcü’l-ehâdisi ve’l-âsâri’l-vâkıati fi Tefsiri’l-Keşşâf, II, 103 (574), thk. Abdullah b. Abdîrrahman es-Sa’d, Dâru İbn Huzeyme, I-IV, Riyad, 1414/1993, 1. Baskı.

111 Tevbe, 9/108.

112 Bakara, 2/3.

yorumlarken bu inceliğe ‘salih bir mümin sohbet etmeye daha layıktır’ sözünü hatırlatarak şu tespiti yapmaktadır: “Hz. Peygamberin başka bir yerde (*Mescid-i Dırâr*’da) bulunması caiz değilken Mescid-i Kubâ’da bulunması neden daha uygundur? diyecek olursan sana şunu söyleyebilirim: “Mescid-i Dırâr’da kalman caiz olsa bile namaz kılmaya daha elverişli olduğundan Mescid-i Kubâ’yı tercih etmen gerekir.”¹¹³

4. Tövbekâr Bir Topluluk Olmaları

Mezkûr ayette يُجِبُونَ أَنْ يَطَهَّرُوا “Onlar temizlenmeyi severler” kısmından tefsir âlimleri maddi temizliğin yanı sıra manevî temizliğin kaat edilmiş olmasını mümkün görmekte ve şöyle demektedirler: “Burada temizlik zâhir ve bâtın olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Zahiri temizliğin giderilmesi suyla mümkündür; ancak kişinin içinin günahlardan arınması ve isyankâr olması temizlikte daha önceliklidir. Bu sebeple Kubâ cemaati zahiren suyla temizlenmiş, bâtınlarını ise küfür ve Allah’a isyanla meşgul etmemiş tövbe ehli bir cemaattir. Günahtan arınmak ve isyan ehli olmamak Allah’a yakınlaşmayı (Kurbîyet) gerektirir. Allah Teâlâ, küfre girmekle ve müminler arasında tefrika yapmakla Dırar ehlinin bâtınlarındaki günaha (küfre) dikkat çekmiştir.”¹¹⁴

5. Allah’tan Başkasından Korkmamaları

Kubâ ehli Hz. Peygamberin (s.a.s) tebliğini işitince, öteden beri aralarında yaşadıkları Evs ve Hacrec’ten ve bunların dışında özellikle Yahudiler’den gelebilecek her türlü meşakkate direnç göstermişlerdir. Hiçbir korku taşımadan Akabe’de “Gerek sıkıntı ve darlıkta gerekse refah halinde (söz) dinlemek, itaat etmek üzere sana biat ediyoruz. Dinin emri hususunda asla çekişmemek, nerede olursak olalım hakkı söylemek üzerimize borç olsun. Hiçbir kınayanının kınamasından korkmayacağız”¹¹⁵ diyerek iman etmişlerdir. Onların bu ifadelerinden Allah’tan başka hiçbir korku tanımayan tevhid ehli müminler olduğu anlaşılır. Buradaki korku Allah’a iman edip ibadet etmekte hiçbir güçten çekinmemek anlamındadır. Hz. Peygamberin Medine’ye davet edilmesinde, sahiplenilmesinde büyük etken olmuştur. Öte yandan Kur’an, iman konusunda müminin hiçbir kuvvetten çekinmemesini anlatırken namazla korku arasında şöyle irtibat kurmaktadır: “Nerede olursanız olun, yüzünüzü (namazda) Mescid-i Haram’a doğru çevirin ki, zalimlerin dışındaki insanların elinde (size karşı) bir koz olmasın. Zalimlerden korkmayın, benden korkun. Böylece size nimetlerimi tamamlayayım ve doğru yolu bulasınız.”¹¹⁶ Burada

113 Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XVI, 148.

114 Mâturidî, Ebû Mansur, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, V, 482, thk. Dr. Mecdî Beslûm, Dârul kütübî’l-ilmiyye, I-X, Beyrut, 1426/2006, 1. Baskı; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XVI, 148; Kurtubî, *el-Câmi*, VIII, 259.

115 İbn Hişam, *es-Sîre*, I, 454; Süheylî, *er-Ravdu’l-ünûf*, IV, 87.

116 Bakara 2/150; Âl-i İmrân 3/175.

vurgulanan ashabın müşriklere karşı namaz kılarken korku içinde olmamalarıdır.¹¹⁷ Dolayısıyla Kubâ cemaatini tavsîf eden ayette zikredilen takva-ittikâ kelimesi sıradan korku anlamında kullanılmamıştır. Çünkü “Takva; Allah’a itaatte ihlası, masiyette ise azabından sakınmayı gerektirir. Bu, ceza almayı haklı kılan davranışlardan nefsi korumak suretiyle gerçekleşir.”¹¹⁸ Birçok ayette korkuyu ifade eden havf (خوف)¹¹⁹, haşyet (خشية)¹²⁰, rehbet (رهبة)¹²¹, ru’b (الرعب)¹²² gibi kavramlar zikredilirken Kubâ cemaatinin “takva” kelimesiyle birlikte anılması Allah’tan başkasından korkmamak anlamında önemli bir özelliktir.

6. İşlerinde Allah Rızasını Gözetmeleri

Kubâ ehli ile Dırâr cemaatinin mukayese edildiği “*Binasını takva (Allah’a karşı gelmekten sakınmak) ve O’nun rızasını kazanmak temeli üzerine kuran kimse mi daha hayırlıdır, yoksa binasını çökmeye yüz tutmuş bir yârın kenarına kurup, onunla birlikte kendisi de cehennem ateşine yuvarlanan kimse mi?*”¹²³ ayetindeki soru önemlidir. Bu ayette Kubâ ehli, “Allah’ın rızasını kazanmakla” öne çıkartılmaktadır. Fahrüddin er-Râzî’ye (ö. 606/1210) göre “Kubâ ehli, mabedin yapım aşamasında amellerinin Allah’tan ihlasla kabul edilmesini ümit ederek itaat etmişler ve ilahî rızayı gözetmişlerdir. Bunun yanı sıra onlar, bina ettikleri mabed Allah’ın rızasına layık bir şekilde olmaz ve kabul edilmez diye çekinip (rehbet) işlerinde sırf Allah rızasını gözetmekle takva hâline ulaşmışlardır.”¹²⁴

Kuba ehli; Mâturîdî’nin (ö. 333/944) yorumuyla “Kalpleri Allah’tan bir an dahî olsa ayrı kalmayan Rabbinden korku hâli devam olan ve emrine her an hazır bekleyen”¹²⁵ kimselerdir. Dırâr ehlinin yapmış olduğu binaya kıyasla çok daha kalıcı (sevabı ebedî) bir iş-amel yapmışlardır. İşlerinde Allah’ın rızasını esas almışlardır. Buna mukâbil Allah’ın kullarına zarar vermeyi ve ortaya koyduğu eseriyle Allah’ı inkâr etmeyi gaye edinen Dırâr ehli aynı ayette “*binasını çökmeye yüz tutmuş bir yârın kenarına kurmak*”¹²⁶ ile eşdeğer tutulmuştur.

7. Farzların Yanı Sıra Nafile İbadetlerine Düşkünlükleri

117 Mâturîdî, Te’vilâtü’l-Kur’ân, I, 593; Râzî, Mefâtihu’l-gayb, IV, 121; Kurtubî, el-Câmi, II, 168-169.

118 Cürcânî, Seyyid Şerif, Kitâbu’t-Ta’rifât, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Lübnan, 1403/1983, 1. Baskı.

119 Bkz. Bakara 2/62, 112, 155.

120 Bkz. Enbiya 21/28; Mü’minûn, 23/57.

121 Bkz. Haşr, 59/13.

122 Bkz. Haşr 59/2.

123 Tevbe, 9/109.

124 Râzî, Mefâtihu’l-gayb, XVI, 149.

125 Mâturîdî, Te’vilâtü ehli’s-sünne, VII, 373.

126 Tevbe, 9/109.

Kubâ cemaatinin ibadetlerinde suyu tercih etmek suretiyle hassasiyet göstermeleri abdest ayetinin¹²⁷ nâzil olmasından öncedir. Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre "Mürey'si' Gazvesi'nden (5/627) dönerken Abdullah b. Übey b. Selûl'ün aralarında olduğu nifak grubunun Hz. Âişe'ye (r.a) iftirada bulunmaları üzerine namaz için abdest alınması emredilmiştir.¹²⁸ Namazın Mekke döneminde farz kılındığı dikkate alındığında abdestin farziyetiyle ilgili indirilen ayet, mevcut uygulamanın ikrarı mahiyetindedir. Hicretten bir yıl önce Mirac hadisesi öncesinde abdestin nasıl alınacağı ve hangi vakitte namaz kılınacağı Cibril (a.s) tarafından Hz. Peygambere (s.a.s) tarif edilmiştir.¹²⁹ Dolayısıyla müminler abdest ve namaz hakkında bilgi sahibidirler. Öte yandan Hz. Peygamber, önceki ümmetlerde abdestin olduğunu bazı hadislerinde ifade buyurmuştur.¹³⁰ Bu sebeple Kubâ ehlinin farz veya nafile namazlarda abdest ve temizliğe düşkünlüğü ilk defa zuhur eden özellik değildir. Hatta onların ibadetlerdeki bu özelliğini Tevrat'tan kalma bilgilerden öğrendiklerini doğrulayan sahih hadisler de vardır.¹³¹ Dolayısıyla Kuba cemaati, öteden beri ibadet ehlidir. Hz. Peygamberin onları teyit eden uygulamalarıyla ibadetlere düşkünlükleri perçinleşmiştir. Nitekim Zeyd b. Erkâm'ın aktardığına göre Hz. Peygamber (s.a.s) Kubâ ehline bir kuşluk vaktinde vardığında onları Duha namazı kılarken görmüş "*Evvâbîn namazı, sıcağın deve yavrularının ayaklarının yandığı zamandır*"¹³² buyurmak suretiyle yapmış oldukları nafile ibadetten hoşnutluğunu dile getirmiştir. Hz. Peygamber Medine'de olduğu her cumartesi günü, bu mescide yaya veya binitli olarak gitmeyi çok sevmiştir.¹³³ Ashabına şu tavsiyede bulunmuştur: "*Kim güzelce abdest alırsın ve bu mescidde namaz kılsa umre yapmış gibi sevap elde eder.*"¹³⁴ Hz. Peygamberin bu sünnetini icra etmek için sahâbi Abdullah b. Ömer'in (r.a) sıkça Mescid-i Kubâ'ya geldiği ve orada Duhâ namazı kıldığı meşhur bir uygulamadır.¹³⁵

8. Allah Teâlâ'nın Sevdığı Bir Topluluk Olması

Kubâ ehli "*Allah tertemiz olanları sever*"¹³⁶ ayetinde zikredildiği üzere sevlmeyi hak etmiş bir cemaattir. Tefsir âlimlerine göre "Onların

127 Bkz. Mâide, 5/6.

128 Kurtubî, el-Câmi', XII, 198.

129 İlgili sahih rivayetler için bkz. Tirmizi, Salat, I; Ebu Davud, Salat 2; Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, V, 344 (3322); İbn Ebû Şeybe, el-Musannef, I, 280 (3220).

130 Bkz. Buhârî, "Büyû", 100; İbn Mâce, "Tahâret", 47.

131 Ebu Davud, "Tahâret", 23; İbn Mâce, "Tahâret", 28; Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, XXIV, 235 (15485); Taberânî, el-Mu'cemu'l-kebir, IV, 179 (4070); XIII, 158 (382).

132 Müslim, "Müsâfirîn", 143, 144; Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, IX, 32 (19264); XXXII, 71 (19319); İbn Huzeyme, en-Nisâbü'rî, es-Sahih II, 229 (1227), thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, I-IV, Beyrut, trs; İbn Ebu Şeybe, el-Musannef, II, 173 (7785).

133 Buhârî, "İ'tisâm", 16; Müslim, "Hac", 515, 521.

134 Nesâî, "Mesâcid", 9; İbn Mâce, "İkâme", 197.

135 Buhârî, "Mescidü Mekke", 2.

136 Tevbe, 9/108.

sevimlerinin zâhir sebebi suyla temizlenmeyi tercih etmelerinden ötürüdür. Ayet temizliklerini tasdik etmek için nazil olmuştur ancak netice itibariyle Allah da onları sevmiştir.”¹³⁷

Kubâ ehli dinine bağlı samimi müminlerdir. Özellikle ibadetleriyle ve mütevâzî halleriyle takdir edilmişlerdir. Abdest ve namazlarını özümseyerek yaptıkları için Kur'an'da örnek gösterilmişlerdir. İbadet mekânlarında –farz namazlar dışında- Allah'ın hoşnut olacağı nafil/sünnet amelleri yapmayı ihmal etmemişlerdir. Yüce Allah davranışlarını medhü senâ eden ayetleri indirmeden önce Hz. Peygamber (s.a.s) onları bu manevî yaşantılarıyla çok sevmiştir. Medine'de olduğu her fırsatta mescitlerine gitmek istemiştir. İmkân buldukça onlarla beraber olmuştur. Ayrıca bu sevgisini kendilerine hissettirmiş ve onları sevmeyi ashabına tavsiye etmiştir.¹³⁸

Hz. Peygamberin hicreti sırasında bazı özellikleriyle öne çıkartılan Kubâ ehli, mescitlerinin bina edildiği ilk günden itibaren kendilerini bir türlü kabul etmeyen ve din alanında mücadele etmek suretiyle ihanetleriyle Kur'an'da anılan Dırâr ehlinin karşısında örnek bir cemaattir. İlgili ayetlerde karşı oluşum içine giren bu özel yapıdan (Dırâr cemaatinden) bahsedilmesi her ikisinin mukayese edilip birtakım sonuçlar çıkartılması bağlamında önemlidir. Aşağıda ilkin bu mescidin yapım aşamasında yaşanan bazı olaylara dikkat çekilecek ardından cemaatin temel vasıfları anlatılacaktır.

V. Mescid-i Dırâr ve Grubu Öne Çıkartan Özellikler

A. Mescid-i Dırâr'ın Yapımı ve Süreçteki Bazı Gelişmeler

Hz. Peygamberin hicret sırasında Kubâ köyünde müminlerle mescit bina ederken bir grup nifak ehli “Leyye'nin merkebinin bağladığı yerde mi secde edeceğiz? Ebû Âmir gelinceye değin biz de bir mescid yapacağız. O gelip bize imamlık yapacak”¹³⁹ diyerek karşı çıkmıştır. Kubâ mescidinin yapıldığı arsa Leyye adında bir kadına aittir. Burayı Hazrec kabilesi müminlerinden Sa'd b. Hayseme satın alıp mescid yapılması için Kubâ ehline bağışlamıştır.¹⁴⁰ Bu zat hicrette Hz. Peygamberi ilk karşılayanlar arasında yer alır.¹⁴¹ Medine'nin o günkü reisi Ebû Âmir, Hz. Peygamberin (s.a.s) teşrif etmesiyle şehirden ayrılmış, beraber hareket ettiği kişilere “Mescidi kısa sürede tamamlayın. Gücünüz yettiği kadar silah ve güç sağlayın. Ben Kayser Melikine (Roma İmparatoru) gidiyorum. Onun

137 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VI, 421; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 258.

138 Bkz. İbn Mâce, “İkâmet”, 197; Tirmizî, “Mevâkitü's-salât”, 125.

139 Belâzûrî, *Futûhu'l-buldân*, s. 13.

140 İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medine*, s. 54. Aynî, Ebu Muhammed Bedrüddin, *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 260, *Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî*, I-XII (Müccelled), Beyrut, trs.

141 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVII, 239 (16691).

yardımla derleyeceğim orduyla birlikte geri döneceğim. Muhammed'i ve arkadaşlarını Medine'den çıkartacağım"¹⁴² diyerek önce Mekke'ye, fetih sonrasında Şam'a gitmiştir. Bir daha geri dönmemiş Herakleios'a sığınarak Hristiyanlarla birlikte hareket etmeyi tercih etmiş ve orada ölmüştür.¹⁴³

Ebü Âmir'in Roma İmparatoruna gitmesiyle gelişen olaylarda, Bizans'ın Hicaz bölgesini işgal etmek için kalkıştığı kimi planların örtüştüğü öngörülebilir. Çünkü nifak ehlinin merkez üssü "Dırâr" bu konuda aktif bir yer olmuştur. Buranın zararlı olduğunun ayetle bildirildiği yıl, Medine'ye 700 kilometre uzaklık bulunan Tebuk'te İslam ordusunun 30.000 kişilik askerle konuşlandığı zamanlardır. Bu gazvede Dırâr ehlinin Hz. Peygambere Medine'ye bir saatlik mesafede Züevan'da "Ey Allah'ın reslûlû buraya gelip namaz kıldırmanı ve dua ederek bereketlendirmeni istiyoruz"¹⁴⁴ demeleri hiç kuşkusuz sıradan değildir. Bir arka planı vardır. Ancak Hz. Peygamberin "*Sefere çıkıyoruz. İnşallah dönersek, orada namaz kılarız.*"¹⁴⁵ demesi muhtemel şer planının yavaşlatılması ve pasif kılınması bağlamında siyasî bir stratejiden uzak olmasa gerektir. Nitekim sefer dönüşünde ilgili ayetin nâzil olmasıyla¹⁴⁶ artık sonuç aşamasına geçilmiştir.

B. Mescid-i Dırâr Cemaatinin Özellikleri

Mescid-i Kubâ'daki müminlere karşı yapılan "Mescid-i Dırâr" tanımlamasında "Dırâr"¹⁴⁷; kendisinde hiçbir fayda olmayan ve etrafına zararı dokunan anlamına gelir.¹⁴⁸ Her ne kadar bir araya geldikleri mekâna kendileri mescid adını vermiş olsalar da ayette bu merkezin -mescid ifadesi korunarak- zararlı diye ayrıştırılması manidardır. Yukarıda geçtiği üzere bu cemaat, zahirde Hz. Peygamberi namaz kıldırmak üzere mescide davet ederken hakikatte -yıllarca süren- bir harp hazırlığı içinde bulunmakla dikkat çeker. Bu nedenle nifak ehlidir. Aşağıda bu kişilerin en temel özellikleri sıralanmıştır:

1. Zarar Veren Bir Örgüt Olmaları

142 Beyhakî, Delâilü'n-nübüvve, V, 262.

143 İbn Hişam, es-Sîre, II, 529, 530; Beyhakî, Delâilü'n-nübüvve, V, 263; İbn Abdilberr, Ebu Ömer en-Nemerî, el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb, I, 380 (549), thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ciyâl, I-IV, Beyrut, 1412/1992, I. Baskı; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen el-Cezerî, Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe, VI, 186 (6048), thk. Ali Muhammed Muavvız-Âdil Ahmed Abdilmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-VIII, Beyrut, 1415/1994, I. Baskı; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, es-Sîretü'n-Nebeviyye mine'l-bidâye ve'n-nihâye, thk. Mustafa Abdilvâhid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1395/1976.

144 Beyhakî, Delâilü'n-nübüvve, V, 262.

145 Siyer ve tarih kitaplarında (Vâkıdî, Megâzî, III, 1046; İbn Hişam, es-Sîre, II, 530) yer alan bu ifade hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Bkz. Zeylaî, Tahrîcü ehâdisi'l-Keşşâf, II, 100-101.

146 Tevbe, 9/108; Râzî, Mefâtihu'l-gayb, XVI, 147; Kurtubî, el-Câmi', VIII, 253.

147 Bkz. Tevbe, 9/107.

148 Kurtubî, el-Câmi', VIII, 252.

Ebü Âmir'in en yakın adamlarından özel bir ekip kurması, müminlere zarar verebileceklerini planlaması örgütün ne denli bir işe giriştiğini gösterir. Burada altı çizilmesi icap eden husus, örgütün yapılanma sürecinde “zarar verici” oluşunu gizleme eğiliminde olup sürekli farklı stratejiler geliştirmesidir. Zira Dırâr'a devam edenler sahabe arasında her ne kadar nifak özellikleri ile bilinse de haklarındaki hüküm ancak hicretin dokuzuncu yılında Kur'an'ın beyanıyla açıklığa kavuşmuştur. Hiç kuşkusuz Abdullah b. Übeyy b. Selûl'ün hicretin V. yılında tertip edilen Müreysî gazvesi sonunda Hz. Âişe'ye (r.a) iftira atması (İfk Hâdisesi)¹⁴⁹ gibi pek çok uygulama elbette bilinmekte ve takip edilmektedir. Ancak mezkûr grup her faaliyeti bir planma sonucu yapmaktadır. Bu tertiplerinde toplumda iç huzursuzluk ânını kollamaktadır. İfk hâdisesinde bu grubun yapılanmasından bahsedilirken *“Hani o iftirayı dilden dile dolaştırıyor; hakkında hiçbir bilginiz olmayan şeyleri ağızınıza alıp söylüyor ve bunu önemsiz bir iş sanıyordunuz.”*¹⁵⁰ ifadesi gerçeği doğrudan gözler önüne sermektedir. Bu nedenle Ebû Amir ilk günden itibaren her türlü zararı planlayan kişidir. Hatta söz konusu mekânın ilk yapımı sırasında halası oğlu Hizâm b. Hâlid b. Ebî Vedîa'yı güvenilir bularak görevlendirmesi, on iki kişiyle birlikte Mescid-i Dırâr'dan tünel açarak evini fitnecilere üs yapması¹⁵¹ bu yapının zarar verme şeklini ve kasdını göstermesi bakımından ayrıca önem arz eder. Fahrud-din er-Râzî'nin (ö. 606/1210) ifade ettiği gibi ilgili ayette onların bu özelliğine dikkat çekmek için ضارًا/Dirâran (Zarar vermek için) denilmiştir.¹⁵²

2. Dini İnkâr Etmeleri

Dırâr ehli, Mekke'de dini açıktan inkâr eden müşriklerden farklıdır. Müminler arasında yaşamaktadırlar. Mescid bina edip sefere-cihada koşmakta ancak kalplerindeki imanı dışa vurmamaktadırlar. Bu yüzden ikiyüzlü/çift şahsiyetli kişilerdir. Münafık olarak tanınırlar. Hz. Peygamber pek çok hadisinde görüleceği üzere yalan söyleyen, verdiği sözde durmayıp cayan, kendine bir şey emanet edildiği zaman ona ihanet eden kimseyi -özellikle Medine döneminde- “münafık” olarak nitelemekte¹⁵³ hatta iman alametinin Ensar'ı sevmek ve nifak belirtisinin Ensar'a düşmanlık göstermekle olacağını¹⁵⁴ tavsif etmesine rağmen münafıkların kurguladıkları bu plan, günlük hayatın içinde kolaylıkla açığa çıkartılabilecek değildir. Zira bu davranış şekli, aynı zamanda

149 İlgili ayet için bkz. Nûr, 24/11-22.

150 Nûr, 24/15.

151 Vâhidî, Ebû'l-Hasen en-Nisâbü'rî, Esbâbu Nüzûlî'l-Kur'ân, s. 259; thk. Isâm b. Abdilmuhsin el-Humeydân, Dâru'l-İslâh, Demmâm, 1412/1992, 2. Baskı; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm, IV, 212, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme, Dâru Taybe, I-VIII, Riyâd, 1420/1999, 2. Baskı.

152 Râzî, Mefâtihu'l-gayb, XVI, 146.

153 Buharî, “İman”, 24; Müslim, “İman”, 107.

154 Buhari, “İman”, 10; Müslim, “İman” 128.

münafık kelimesine yüklenen anlamla yakından irtibatlı bir sıfattır. Nitekim Arap dilinde “münafık”, tarla faresinin yuvasından istediğinde çıkması ve düşmanı görünce inine sinmesinden ilham alınarak kullanılmaktadır.¹⁵⁵ Buna karşın müşrik küfrünü açıkça ilan etmekle ortaya çıkmaktadır. İşte Dırâr ehli, müminler içinde yaşamakta, farklı usullere başvurmak suretiyle ırza/namusa dokunan sözlerle ayıp ve çirkin ifadeleri iman ehli hakkında kullanarak (ta’n etmek) din ile ilgili her ne var ise gerçeğin üzerini kurnazca örtmektedirler. Fahrüddin er-Râzî’ye (ö. 606/1210) göre onların bu vasfı “İbn Abbas’ın ilgili ayette işaret ettiği gibi dinî hakikatleri örtüp gizlemek/inkâr etmek anlamına gelen küfran (كُفْرًا) kelimesiyle Kur’ân’da anlatılmaktadır.”¹⁵⁶

3. Toplumda Tefrika/Bölücülük Çıkarmaları

Mescid-i Dırâr’ı yapan ilk grup arasında tüm sorumluluğu üstlenen Cârîye b. Âmir el-Attâf, iki oğlunu bu mescidde görevlendirmiştir. Bunlardan Mücemmî b. Cârîye b. Âmir el-Evsî el-Ensârî (ö. 60/680) Kur’an ayetlerini ezberleyerek cemaate namaz kıldırılmış bir kurrâ hafızdır. Diğer oğlu Zeyd b. Cârîye –hicretin 9. Yılında Tebük dönüşü- Mescid-i Dırâr’ın yıkımı sırasında yıllarca emek verdiği binayı terk etmek istememiş ve bina içinde yanmıştır. Söz konusu süreçte Mescid-i Dırâr’da imamlık görevinde bulunan Mücemmî’in münafık olduğu -daha sonra- sahabe tarafından dile getirilince o, münafıkların bu mekânı açma konusundaki gerçek maksatlarını bilmediğine dair yemin edip kurtulmuştur. Ancak yaşananlar toplum hafızasından hemen çıkmamış Hz. Ömer’in hilafeti sırasında Mescid-i Kubâ’nın imamlığına Mücemmî’ tekrar tayin edilmek istendiğinde Hz. Ömer “*O Mescid-i Dırâr’da imamlık yapıyor muydu?*”¹⁵⁷ diyerek bir kez daha onu sorgulamıştır. Önce ona onay vermemiş ancak Mücemmî b. Cârîye “Ey müminlerin emiri, o vakit ben küçüktüm. Ne yapmak istediklerini bilmiyordum, Kur’an-ı Kerim’le meşguldüm, beni mazur gör” diyerek kendini savununca Hz. Ömer onu tasdik edip imamlığını onaylamıştır.¹⁵⁸ Mücemmî b. Cârîye, Hz. Peygamberin vefatından kısa süre önce Kur’an ayetlerini bir nüshada cem etmekle tanınan Medineli sahabilerdendir. Hz. Ömer, halifeliği sırasında onu Kur’an öğretmek için Kufe’ye göndermiştir. Abdullah b. Mesud’un tefsir ilminin hemen hemen yarısını bu zattan aldığı söylenir. Hz. Muaviye devrinde vefat eden bu sahabiden Sünen sahipleri de rivayette bulunmuştur.¹⁵⁹ Dırâr ehlinin kendi

155 İbn Düreyd, Cemheretü’l-lüga, II, 967; İbn Manzur, Lisânu’l-arab, X, 357.

156 Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XVI, 146.

157 İbn Sa’d, et-Tabakâtü’l-kübrâ, IV, 275; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gâbe, v, 61; Moğultay, İkmâlû Tehzîbi’l-Kemâl, XI, 85; Semhûdî, Vefâu’l-vefâ, III, 21.

158 Vâkıdî, Megâzî, III, 1047; İbn Hişam, es-Sîre, I, 522; Süheylî, er-Ravdu’l-ünûf, IV, 211.

159 Bkz. Moğultay, b. Kılıç, İkmâl-ü Tehzîbi’l-Kemâl fî esmâ’i’r-ricâl, VIII, 253; XI, 84; thk. Ebu Abdîrrahman Âdil b. Muhammed, neşr: el-Fârûku’l-hadîse, I-XII, Kahire, 1422/2001, I. Baskı. İbn Hacer, Tehzîb, X, 47; İsâbe, V, 577.

çıkarları için toplum içinde kimi, neyi, nerede, ne zaman ve ne şekilde örgütün içine alabileceğini göstermesi bakımından bu hâdise ayrıca analiz edilebilir.

Dırâr ehli, davranışlarında gerçek planlarını gizlemiş, Hz. Peygambere mescidin açılması için geldiklerinde “Rahatsız olup gelemeyen veya bir özrü olduğu için cemaate devam edemeyenlerle, yağmurlu ve soğuk gecelerde namaz kılmak isteyenler için” diye gerekçe sunmuşlardır. Müminler arasına karıştıklarında “Hz. Peygamber mescidimize gelmedikçe biz de gelmeyiz”¹⁶⁰ demek suretiyle müminler arasında sevgi ve muhabbet ortamını bölmeyi hedeflemişlerdir. Kur’an onların bu özelliğine işaret etmek üzere mezkûr binanın neden yapıldığını anlatırken تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ “müminlerin arasını ayırmak için”¹⁶¹ demiştir.

4. Haset Ehli Olup Fitne Çıkarmak İçin Zayıf Zamanları Gözetmeleri

Kur’an-ı Kerim, Ebû Âmir’in yolunu ve ondan gelecek haberi gözetlediklerinden bu nifak ehli hakkında mezkûr ayette “Allah ve Peygamber’ine karşı savaşanlara daha önceden gözcülük yapmak üzere üs (mescid) kuranlar...” şeklinde bir tanımlama yapmaktadır. Dırâr ehli, Allah ve Peygamberine karşıdır. Onlara karşı olanlarla iş birliği içindedir. Ebû Âmir cahiliye devrinde kendini Hristiyanlığa adanmış ve ilme vermiş bir kimsedir. Bu nedenle din adamı kisvesiyle ve “Rahib”¹⁶² sıfatıyla anılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber Medine’ye hicret ettiği ilk günden itibaren onun bu özelliğini bilmiş ve hakkında “(Ona) râhib demeyin; bilakis fâsık deyin”¹⁶³ buyurmuştur.

Ebû Âmir, hicret gününde kendi riyasetinin Medine’de elden gittiğini anlamıştır. O günden itibaren sürekli yolunu gözetleyen taraftarları bu durumu bilmekte ve Mescid-i Dırâr’da hazırlıklarını ona göre yapmaktadır. İçinde bulundukları bu durum, Dırâr ehlini her konuda fırsat kollamaya sevk etmiştir. Hedefe ulaşmak ve karşı tarafı (yani müminleri) bertaraf etmek maksadıyla zaafa düşürebilmek için her hâdiseyi zaman ve mekân itibarıyla takip etmeye koyulmuşlardır. Fahrüddin er-Râzî’ye (ö. 606/1210) göre “Mezkûr ayetteki İrsâden/إِرْصَادًا yani “gözcülük yapmak için” ifadesi, karşı tarafı sürekli gözetim altına almak ve beklemek manasında kullanılmıştır. Nitekim aynı kökten türetilen kelime Kur’an’da bir başka ayette¹⁶⁴ gözetleme

160 İbn Hişam, es-Sîre, II, 530; Beyhakî, Delâilü’n-nübüvve, V, 260.

161 Tevbe, 9/107.

162 Beyhakî, Delâilü’n-nübüvve, V, 259; İbn Kesir, es-Sîretü’n-nebeviyye, IV, 39.

163 İbn Hişam, es-Sîre, I, 585; II, 67; İbn Seyyidünnâs, Uyûnü’l-eser, I, 255; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, III, 419; IV, 183; V, 470.

164 Bkz. Fecr, 89/14.

manasında zikredilmektedir.”¹⁶⁵ Dolayısıyla Dırâr ehli, müminleri fitneye düşürmek için gönüllerinde gizlemiş olduklarını dışa vurmamakla, muhataplarını ikna etmek için yemin etmek dâhil birçok yolu denemekle fırsat kollayan bir özelliğe sahiptir. Kur’an bu tür nifak ehline “*Bizim iyilikten başka hiçbir kasdımız yok*” diye mutlaka yemin ederler.”¹⁶⁶ ayetiyle ayrıca dikkat çekmektedir.

Diğer taraftan Dırar ehli haset sahibidir. Haset bir başkasının elinde olan imkânları kıskanmak anlamında manevî zafiyettir.¹⁶⁷ Ancak bu, her ne kadar hadislerde iman ehlinin karşılaşabileceği özellik olarak zikredilse de Hz. Peygamber, imanla hasedin bir arada bulunamayacağına hatta ateşin odunu yiyip bitirmesi gibi iyilikleri yakıp yok edeceğine dikkat çekmektedir.¹⁶⁸ Bu bakımdan iman ehli ile nifak ehlinin hasedi bir değildir. Kur’an; Ehl-i kitabı “*Sırf içlerindeki kıskançlıktan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek*”¹⁶⁹, “*Müminlere iyilik dokunursa üzülmek ve kötülük gelse ona sevinmek*”¹⁷⁰, “*Kendileri gibi inkâr etmenizi istemek*”¹⁷¹ gibi özelliklerle takdim ederken müminleri “*Onlara verilenler karşısında içlerinde bir çekememezlik/haset hissetmezler*”¹⁷² şeklinde tavsîf etmektedir.

Dırar ehlinin hasedi müminler arasında fitne çıkartmak için boşluk ve zafiyet kollamakla yakından alakalıdır. Nitekim bazı müelliflere göre Ebû Âmir’in haset etmesinin arka planında “Hz. Peygamberin Medine’yi teşrihiyle liderliği kaybedecek olması ve Hazrec kabilesi arasındaki şöhretinin olumsuz etkilenmesi yer almaktadır. O, Bedir Harbi’nde nifak oyunları tertip etmek suretiyle Araplar arasında ırkçılığı kışkırtarak Uhud Savaşı’nda bu özelliği ile öne çıkmıştır. O gün zayıf/muhtaç kişiler üzerinden nifak ateşini körükleyip Heraklius ile iş birliği yapmıştır.”¹⁷³ Bu bakımdan kâfir veya münafıkta görülen haset zafiyetten öte imansızlık göstergesidir. Nitekim Ebû Âmir, Hz. Peygamber Tebük Seferi’ne çıkacağı sırada “gazaya gelebilmek için binit bulamayan ve geride kalmak istemeyen gözü yaşlı kişilerin” olduğu bir günde ortaya çıkıvermiş, Resûlullah’ın (s.a.s) ashabına “*Sizi bindirecek binek bulamıyorum*”¹⁷⁴

165 Râzî, Mefâtihu’l-gayb, XVI, 146.

166 Tevbe, 9/107.

167 Çağrıcı, Mustafa, “Haset”, DİA, XVI, 378, İstanbul, 1997.

168 Bkz. Ebû Dâvûd, “Edeb”, 44; Nesâî, “Cihâd”, 8; İbn Mâce, “Zühâd”, 22.

169 Bakara, 2/109.

170 Âl-i İmrân 3/120.

171 Nisâ 4/89.

172 Haşr 59/9.

173 Vâhidî, Esbâbu Nüzûli’l-Kur’ân, s. 259; Râzî, Mefâtihu’l-gayb, XVI, 146; İbn Kesir, es-Sîretü’n-nebeviyye, III, 32.

174 Tevbe, 9/92; Ayrıca bkz. Buhari, “Cihad”, 7; Müslim, “İmâre”, 106; İbn Hişam, es-Sîre, II, 518; İbn Hacer, el-Askalânî, Fethu’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî, VIII, 112; Hz. Muhıbbüddin el-Hatib, Dâru’l-ma’rife, I-XIII, Beyrut, 1379/1960.

dediği sırada Kubâ'daki işbirlikçilerini devreye sokmuştur. Onları elçi olarak göndermiştir.

Nifak ehlinin kronikleşmiş bu hasedine bir başka örnek Evs ile Hazrecliler arasında sonuncusunun hicretten üç yıl önce meydana geldiği “Buâs” adıyla bilinen kanlı savaşlarda görülmesi verilebilir. Aralarındaki husumeti fırsat bilen Gassân Meliki, adı geçen iki kabile Medine’ye ilk geldiklerinde Yahudilere karşı onlara ilkin destek olmuştur. Hatta bu maksatla Medine yakınlarında “Buâs” mevkîini yurt edinmelerini sağlamıştır. Ne varki aralarındaki kanlı savaşlar bir türlü bitmek bilmemiş ancak Hz. Peygamberin hicretiyle sona erdirebilmiştir.¹⁷⁵

5. Mabeleri Farklı Maksatla Kullanmaları

Dırâr ehlinin üssü Kur’an’da “mescid”¹⁷⁶ olarak anılırken yapmış oldukları bina “*kalplerinde şüphe ve ızdırap kaynağı olmakta kalpleri paralanana kadar devam edecek*”¹⁷⁷ şeklinde tavsif edilmektedir. Hâlbuki bir mescidin ızdırap kaynağı olması İslam’ın tasvib edeceği bir şey değildir. Bazı müfessirler mezkûr ayetin Arapçasında geçen *الَّذِينَ بَنَوْا رَبِيَّةً فِي قُلُوبِهِمْ* (... yaptıkları bina kalplerinde şüphe kaynağı...) ifadesini açıklarken binanın “kalplerindeki şüphenin oluşabilmesi için zâhirî sebep”¹⁷⁸ olduğuna dikkat çekerler. Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) konuyla alakalı muhtemel sebepleri analiz ederken en isabetli görüşün; binanın yapımıyla münafıkların kendilerini güçlü görmelerine ve Hicretin dokuzuncu yılında tertip edilen Tebük gazvesi sonunda Hz. Peygamberin onu yıkmasının kendilerine çok ağır geldiğine dikkat çeker.¹⁷⁹ Dırâr ehlinin belirli bir maksatla üslerini “mescid” adıyla kullanmaları toplumda maddeten güçlü oldukları ve dinden yana tutum aldıkları görünümü vermek içindir. Dırâr ehli, maddi imkânlarını mabed adı altında yapılanma merkezi olarak kullanmışlardır.

6. Maddî Gücü Koz Olarak Kullanmaları

Hz. Peygamberin Medine’ye hicretiyle başlayan süreçte Ebû Âmir, Şam’a gittikten sonra buradan Kubâ’daki ekibini yönetmiş ve fikirlerini planlı şekilde yürütmüştür. Kaynakların vermiş olduğu bilgilere göre o günlerde Arap Hristiyanlar Herakleios’a düzenli mektuplar yazmaktadır. Hz. Peygamber ile ashabının bu sıkıntılı (Tebük harbi) zamanında asker gönderildiği takdirde onları bertaraf edeceklerini söylemektedir.¹⁸⁰ Çünkü

175 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 441;

176 Bkz. Tevbe, 9/107.

177 Tevbe, 9/110.

178 Tîbî, Ebû Muhammed, *Futûhu'l-gayb fi'l-keşfi an kınâr'r-reyb*, VII, 370; thk. Cemil Muhammed Benî Atâ, *Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim*, I-XVII, Dübey, 2013/1434; İbn Âdil, Ebû Hafs, *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*, X, 213; thk. Adil Ahmed Abdilmevcüd, *Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye*, I-XX, Beyrut, 1419/1998, 1. Baskı.

179 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 149.

180 Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VI, 191 (10311).

Tebük, Medine'den 700 kilometre uzaklıkta Vâdi'l-kurâ ile Şam arasında tarihî bir şehirdir. Bizans sınırına oldukça yakındır.¹⁸¹ Kur'an gerek Hz. Şuayb ile Mûsâ kıssalarını anlatırken¹⁸² gerekse Hz. Mûsâ'nın yıllarca kaldığı bu bölgeyi tasvir ederken¹⁸³ halkın hayat tarzından çeşitli örnekler verir.¹⁸⁴ Bu misaller göstermektedir ki söz konusu bölge "İslam'dan önce Roma ve Bizans hâkimiyetindeyken Benî Kelb, Lahm, Âmile ve Cüzâm gibi Arap kabileleri aracılığıyla Hristiyanlığı kabul etmiş haldedir."¹⁸⁵

Şu hâlde Tebük, İslam karşıtı Hristiyan halkın yoğun insan gücüne sahip olduğu bir yerdir. Bu nedenle Ebû Âmir, maddeten güçlü gördüğü için bu bölgeye gitmiştir. Tüm planlarını icra etmek için askerî, ekonomik, siyasî ve dinî her türlü gücü kullanmayı hicretin ilk gününden itibaren hedefleyen Dırar ehli, müminlerin her türlü zorluğu yaşadıkları Tebük Seferi sonuna kadar "şer yuvası" binalarında yapılanma içindedir. Kimi zaman karanlık gecelerde, soğuk günlerde mescide gelemeyen kişiler için dua talep etmek¹⁸⁶, bazen Kuba mescidinde namaz kılıyor görüntüsü vermek¹⁸⁷ suretiyle Hz. Peygamberin ahirete irtihalinden bir yıl öncesine kadar bu davranışlarını biteviye tekrarlamışlar, maddi gücü elde ettikleri anda hareket geçmişlerdir. Dırar ehlinin bu tutum ve davranışlarının zorlu sefer (Tebük) sonunda bizatihi ayetle deşifre edilmesi, nifak hareketinin ne kadar kılcal nitelikte olabileceğini göstermesi bakımından ayrıca önem arz eder. Hz. Peygamber (s.a.s) ancak mezkûr ayetin¹⁸⁸ inzâl edilmesi üzerine görevlendirmiş olduğu sahabîler tarafından bu mekânı yerle bir ettirmiştir.¹⁸⁹

VI. Değerlendirme ve Sonuç

Medine İslam toplumu, Hz. Peygamberin hicretiyle inşa edilmeye başlar. Mekke hayatında daha ziyade tevhid merkezli bir hayat tarzı öne çıkarken Medine'de din, sosyal hayatın her alanına girmiştir. Bu, İslam karşıtlarının sayısı ve çeşitliliğini arttırmıştır. Yahudiler, Hristiyanlar ve müşrikler Müslümanların yeni yerleşim yerinde bulunmalarını engellemek adına günlük hayatın içinde oluşabilecek her fırsatı kendi lehlerine çevirebilmek için gayret etmişler, müminlere cephe almışlardır.

181 Belâzûrî, Mu'cemu'l-buldân, II, 14.

182 A'râf 7/85; Hûd 11/84; Ankebût 29/36.

183 Tâhâ 20/40; Kasas 28/22-28.

184 Bkz. Tevbe 9/70; Hac 22/44; Hicr 15/78; Şuarâ 26/176; Sâd 38/13; Kâf 50/14.

185 Avcı, Casim, "Tebük", DİA, XXXX, 227, İstanbul, 2011.

186 İbn Hişâm, es-Sîre, II, 530; Taberî, Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân, XIV, 470; thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-risâle, I-XXIV, Beyrut, 1420/2000, 1. Baskı; Râzî, Mefâtilu'l-gayb, XVI, 147.

187 Taberî, Câmiu'l-beyân, XIV, 473.

188 Tevbe, 9/108.

189 Vâkıdî, el-Megâzî, III, 1046; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 530; Vâhidî, Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân, s. 259; Kurtubî, el-Câmi', VIII, 253; İbn Seyyidünnâs, Uyûnu'l-eser, II, 275; Şâmî, Sübûlü'l-hüdâ, XII, 72.

Yahudi kabileleri Medine şehir hayatını bir başkasıyla paylaşmak istememiş, şehrin yönetimini elden bırakmamak için ilkin Mekke'deki müşriklerle hicretin ilk gününden itibaren iş birliğine girmiştir. Daha sonra Mekke müşrikleri hicretine engel olamadıkları Hz. Peygambere karşı, Yahudi ve Hristiyanlarla planladıkları stratejik ilişkileri Medine'nin lideri Ebû Âmir el-Fâsık aracılığıyla devam ettirmeyi düşünmüştür. Çünkü onun toplumda etkin bir taraftarı vardır. Medine İslam toplumunun bir peygamber kontrolünde teşekkül etmemesi için çevre ülkelerden yardım talep edebilecek düzeyde siyasî ve sosyal bir kişiliğe sahiptir. Kabile reisidir. Hristiyan dininde söz sahibi olacak kadar dini konulara hâkimdir.

Evs ile Hazrec kabilelerinin aralarında öteden beri geliştirilen haset ateşini yakmak için Medine'de bir dizi faaliyetler planlayan Ebû Âmir, Hz. Peygamberin şehre ilk geldiği gün, dinin aktif olabileceği bir yapı kurmayı tek başına hedeflememiştir. Onun kurduğu yapının “üs” olduğunu beyan eden Kur'an-ı kerim; sözde mabedin yapım, oluşum ve etki alanlarındaki zararlarına işaret etmek üzere “Mescid-i Dırar” adıyla müminlerin dikkatini çekmiştir. Bu örgütün en belirgin özelliği Müslüman cemaat içinde yaşayıp ihanet planı tasarlamasıdır. Bu öyle girift bir yapılanmadır ki ancak vahiyle müdahale edilince bertaraf edilebilmiştir. Dırar ehli, kurmuş oldukları müesseseyi din kisvesi altında topluma kabullendirme eğilimindedir. Müminlerin arasını açmak için her türlü desiseyi uygulamaya koyabilmektedir.

Bu yapıya karşın Kur'an'da Kubâ Mescidi'nin takdim edilmesi manidardır. “*Gevşemeyin, hüzünlenmeyin. Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz.*”¹⁹⁰ ayetiyle müminlere hedef koyan Kur'an-ı kerim, Medine İslam toplumunun oluşumunda gerçek nüvenin iman ve amel olduğuna dikkat çekmiştir. Zira İslam, dünyevî üstünlükten ziyade ebedî olanı ister. Bu nedenle müminlerin takva ehli olmasını¹⁹¹ hedef gösterir. Kuba Mescidi, Medine İslam toplumunun temellerinin atıldığı ilk günden itibaren bu özelliğiyle öne çıkmış ve takdim edilmiştir. Kubâ, Medine'de Hz. Peygamberin etrafında kenetlenmiş çekirdek bir yapıdır. Ensar-Muhacir kardeşliği onlar üzerinde kurulmuştur. İslam kardeşliğinin temeli onlarla meydana getirilmiştir. Kuran'da “*Vasat/Dengeli Ümmet*”¹⁹² adıyla anılıp insanlığa şahit olan sahabe topluluğu Kubâ ehli özelinde takdim edilen ve takva üzerine kurulu bir topluluktur. Kubâ; Medine İslam cemaatinin diyanet ile hıyanet mücadelesinde somut bir örnektir.

İlk teşekkül evresinde Mescidi Kuba ve Mescidi Dırar'la “Cemaat” kavramı bir gerçeği daha ortaya çıkartmıştır. O da şudur: Hz. Peygamber (s.a.s), Medine'de ashabını hangi şekilde ve hangi metotlarla dinin isbâtına

190 Âl-i İmran, 3/139.

191 Bkz. Bakara 2/197; Mâide 5/2; A'râf 7/26; Tevbe 9/108; Tâhâ 20/132.

192 Bakara, 2/153.

şahit kılmış ve bunun için ihanet edenlerle görünür şekilde nasıl mücadele etmiş ise her devirde İslam toplumu tüm insanlığa gözle görünür ve gönülle hissedilir şekilde şahitlik etmelidir. Müminler, muhtemel nifak ve ihanete yönelik meydana gelebilecek bütün hadiselerde görünmez kalmamalıdır. Dırar ehli gibi zaman zaman ortaya çıkmamalıdır. Kuba ehli misali dinde her zaman denge unsuru şahitler olmalıdır.

Dırar ehli hakkında nâzil olan ayet, hicretin dokuzuncu yılı tertip edilen Tebükk seferinde indirilmiştir. Hâlbuki onların cemaat yapılanması hicretin ilk günlerine dayanmaktadır. Nifak ehli hakkında verilecek hükmün uzun bir sürece yayılması, müminlerin şer kuvvetler karşısında maddeten ve manen olgunlaşması, aslı din olan ulvî bir mücadeleye karşı koyabilme yeteneklerinin ortaya çıkmasıyla açıklanabilir. Nitekim Mekke'nin fethi günlerinde indirilen ayette müminler (Sahabe-i Kirâm) *"Onlar filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş, ziraatçıların hoşuna giden bir ekin gibidirler."*¹⁹³ özelliğiyle tavsîf edilmiştir. Ayrıca onların bu özelliği Tevrat, İncil ve Kur'ân ehli bütün müminlerin ortak tevhid/hanîflik farkı olarak zikredilmiştir.

Bu çalışmada Medine İslam toplumunda Mescidi Kuba ile Mescidi Dırar bağlamında iki cemaat yapılanmasına ve öne çıkan özelliklerine dikkat çekilmiştir. Hiç kuşkusuz diyanet ehli (Mescid-i Kubâ) ve ihanet ehli (Mescid-i Dırâr) olmakla isimlendirdiğimiz bu iki topluluğun, mabed bağlamında özellikle dini bir yapıyı nasıl kullandıklarına dair özellikleri dikkat çekmektedir. Kuba'da takva ehli müminlerin; temizlikleri, ibadetleri, tövbekar tavırları, farzların yanı sıra nafilelerle takdim edilişi, Allah'ın rızasına talip olmaları İslam cemaat yapısının öne çıkan en temel özellikleridir. Buna mukabil Dırar ehli, zarar veren bir yapılanmadır. Yeri geldikçe dini inkâr eder. Toplumda bölünmeyi esas alır. Haset ehlidir. Dini yapıları maksadı dışında tanzim ederler. Dünyevî unsurları ve maddi imkânları ellerinde koz olarak kullanırlar.

Kur'an'da zikredilen her iki mescid örneği; dinde itaatin zahiri boyutlarını göstermesi bakımından ayrıca önemlidir. Yüce yaratıcının hiçbir hâdiseyi ihmâl etmediğini aksine imhâl ettiğini yani bütün kullarına (bu dünyada) süre tanıdığını gösterir. Bu, diyanet ile ihanet arasında insanların nerede durmaları gerektiğini gösteren somut bir göstergedir. Kur'an bu gerçeğe ilgili ayette *"Binasını takva (Allah'a karşı gelmekten sakınmak) ve O'nun rızasını kazanmak temeli üzerine kuran kimse mi daha hayırlıdır; yoksa binasını çökmeye yüz tutmuş bir yarın kenarına kurup, onunla birlikte kendisi de cehennem ateşine yuvarlanan (Ebû Âmir el-Fâsık misali bir) kimse mi?"*¹⁹⁴ *"Yaptıkları bina, (ölüp de) kalpleri*

193 Fetih, 48/29.

194 Tevbe, 9/109.

parçalanıncaya kadar yüreklerine devamlı olarak bir kuşku (sebebi) olacaktır."¹⁹⁵ beyanıyla dikkat çekmiştir.

Netice itibariyle ihanete taraf olanlar (Mescid-i Dırar), Medine İslam toplumun inşa edildiği ilk günden itibaren Kuba Mescidi özelinde karşıt bir yapılanma içine girmiştir. Müşrik, kâfir, münafık her türlü İslam karşıtıyla iş birliği yapmaktan geri durmamıştır. Dinin ahkâmını ve kurumlarını müminlere karşı kullanmaya tevessül etmiştir. Kısa ve uzun vadeli düşmanca planlar yapmıştır. Din dışı her planı, istekleri doğrultusunda gerekli gördükleri anda devreye sokmuşlardır. Kendileri başa geçtikleri takdirde ancak insanlara ve onların uygulamalarına rıza göstermişler; bu nedenle baş olma sevdasına tutulmuşlardır. Haset, kibir vb. bir takım kalbî hastalıklarının kurbanı olmuşlardır. Toplumun ekonomik, sosyal ve inanç esaslarında dine ve dindarlara karşı her türlü oluşumu –çıkarlarına uyduğu sürece- tercih etmişlerdir. Temel hedefleri tahakküm etmek, boyunduruk altına almaktır. Halk üzerinde kuracakları güce odaklanmışlar, din adına konuşup din dili kullanmışlardır. Mescid ve cemaat kavramı üzerinden müminlerin beraberliğini yıkmayı gaye edinmişlerdir. Müminlerin birlikteliğine kast etmişler ancak zahirde iman edenlere taraf görünmüşlerdir. Hedeflerine ulaşmak için böl-parçala-yut taktiği uygulamışlardır. Allah, Peygamber, kardeşlik, mescid, cemaat, ibadet, cihat, orduyu donatmak gibi İslam'ın değer atfettiği bütün özellikleri istismar etmişlerdir. Sızmak istedikleri mekânları her türlü işbirlikçilerle paylaşmaktan çekinmemişlerdir.

Dırâr ehli cemaat yapısı bir gerçeği daha ortaya çıkartır: İnsanoğlu ıslah edilmez ve Allah korkusu kalbine yerleşmez (takva ehli olmaz) ise iman değerleri başta olmak üzere önce kendi şahsına ardından ailesine, çevresine ve tüm insanlığa çok daha büyük zararlar verebilecektir. İşte Kur'an; Dırâr ehlinin yapılandıkları yere "zarar veren" sıfatıyla vurgu yaparken Medine'nin Kubâ köyündeki müminleri "*Takva Sahibi*" ve "*Dinin binasını, sağlam bir temel olan Allah korkusu ve rızası (takva) üzerine kurmuş*"¹⁹⁶ olmakla takdîm etmekte özellikle "mescid ile cemaat" oluşumundaki bütünlüğe dikkat çekmektedir.

Kaynakça

1. **Abdurrezzâk**, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (ö. 211/827), *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, el-Mektebû'l-İslâmî, I-XI, Beyrut, 1403/1982, 2. Baskı.
2. **Ahmed b. Hanbel**, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâûd ve diğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001.

¹⁹⁵ Tevbe, 9/110.

¹⁹⁶ Tevbe, 9/109.

3. **Askerî**, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl (ö. 395/1005), *Mu'cemu'l-furûki'l-lügaviyye*, thk. Beytullah Beyyât, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, Kûm, 1412/1992, 1. Baskı.
4. **Avcı**, Casim, "Tebûk", DİA, XXXX, 227-228, İstanbul, 2011.
5. **Aynî**, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedrüddin (ö. 855/1451), *Şerhu Sünen-i Ebî Davud*, thk. Ebu'l-Münzir Halid b. İbrahim el-Mısrî, Mektebetü'r-Rüşd, I-VI (Mücelled), Riyad, 1420/1999, 1. Baskı.
6. **Aynî**, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedrüddin (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, I-XII (Mücelled), Beyrut, trs.
7. **Belâzûrî**, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud (ö 279/892), *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Süheyl Zükkâr-Riyâz ez-Ziriklî, Dâru'l-fikr, I-XIII, Beyrut, 1417/1996. 1. Baskı.
8. **Belâzûrî**, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud (ö 279/892), *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru Sâdır, I-VII, Beyrut, 1415/1995, 2. Baskı.
9. **Belâzûrî**, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud (ö. 279/892), *Futûhu'l-buldân*, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut, 1408/1988.
10. **Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066), *Delâilü'n-Nübüvve ve marifetü ahvâli sahıbi 'ş-şerîa*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-VII, Beyrut, 1405/1984, 1. Baskı.
11. **Cevherî**, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî (ö. 393/1003), *es-Sihâh Tâcü'l-lügati ve sıhâhi'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdilgafûr Attâr, Dâru'l- ilim lil-melâyîn, I-VI, Beyrut, 1407/1987, 4. Baskı.
12. **Cürcânî**, Seyyid Şerîf, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn (ö. 816/1413), *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Lübnan, 1403/1983, 1. Baskı.
13. **Çağrıci**, Mustafa, "Haset", DİA, XVI, 378-380, İstanbul, 1997.
14. **Ebû Dâvûd**, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnâûd, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1408/1987, 1. Baskı.
15. **Ebû Ömer el-Kindî**, Muhammed b. Yûsuf (ö. 350/961), *Kitâbu'l-vülât ve kitâbu'l-kudât*, thk. Muhammed Hasen İsmail-Ahmed Ferîd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2003, 1. Baskı.
16. **Eser**, Mithat, "Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshak'ın Güvenirliği", İstem (İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi) Dergisi, Yıl: 7, Sayı: 13, s. 261-280, Konya, 2009.
17. **Fâsî**, Ebu't-Tayyib Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hasenî (ö. 832/1429), *Şifâu'l-ğarâm bi ahhârî'l-beledi'l-Harâm*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1421/2000, 1. Baskı.
18. **Fayda**, Mustafa, "İbn İshak", DİA, XX, 93-96, İstanbul, 1999.
19. **Fîrûzâbâdî**, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (ö. 817/1415), *el-Kâmusü'l-muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1426/2005, 8. Baskı.

20. **Hâkim**, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-kütübil ilmiyye, I-IV, Beyrut, 1411/1990, 1. Baskı.
21. **Halebî**, Ebu'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed (ö. 1044/1635), *İnsânü'l- 'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-III, Beyrut, 1427/2006, 2. Baskı.
22. **Hamevî**, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru Sâdır, I-VII, Beyrut, 1416/1995, 2. Baskı.
23. **Heysemî**, Ebu'l-Hasen Nuruddin Ali b. Ebîbekir b. Süleyman (ö. 807/1405), *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, thk. Hüsâmüddin el-Kudsî, Mektebetü'l-kudsî, I-X, Kahire, 1414/1994.
24. **İbn Abdilberr**, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İstîâb fî, ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ciyl, I-IV, Beyrut, 1412/1992, 1. Baskı.
25. **İbn Adî**, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî (ö. 365/976), *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdilmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1418/1997, 1. Baskı.
26. **İbn Âdil**, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî (ö. 775/1375), *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdilmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-XX, Beyrut, 1419/1998, 1. Baskı.
27. **İbn Beşkuvâl**, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ el-Endelüsî (ö. 578/1183), *Gavâmizu'l- esmâi'l-mübhemeti'l-vâkıa fî mütûni'l-ehâdisi'l-aşere*, thk. İzzüddin Ali es-Seyyid, Âlemü'l-kütüb, I-II, Beyrut, 1407/1986, 1. Baskı.
28. **İbn Düreyd**, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933), *Cemheretü'l-lüga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî, Dâru'l-ilim lil-melâyîn, I-III, Beyrut, 1407/1987, 1. Baskı.
29. **İbn Ebû Hâtım**, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, 1271/1952, 1. Baskı.
30. **İbn Ebû Şeybe**, Ebubekir Abdullah b. Muhammed el-Absî (ö. 235/850) *Kitâbu'l-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, I-VII, Riyad, 1409/1989, 1. Baskı.
31. **İbn Hacer**, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Tehzîbü't-Tehzîb*, Matbaatü dâireti'l-meârif, I-XII, Haydarâbâd, 1326/1908, 1. Baskı.
32. **İbn Hacer**, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-VIII, Beyrut, 1415/1994, 1. Baskı.
33. **İbn Hacer**, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-

- Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Hz. Muhibbüddîn el-Hatîb, Dâru'l-ma'rife, I-XIII, Beyrut, 1379/1960.
34. **İbn Hacer**, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-Metâlibu'l-âliye bizevâidi'l-mesânidi's-semâniye*, Dâru'l-Âsime, I-XVIII (mücelled), Riyâd, 1420/2000, ma'rife, I-XIII, Beyrut, 1379.
35. **İbn Hacer**, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *İthâfu'l-mehere bi'l-fevâidi'l mübtekire min etrâfi'l-aşere*, Baskı: Mecmau'l- Melik Fehd, I-XIX, Medine, 1415/1994.
36. **İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *Cemheretü ensâbi'l-arab*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1403/1983, 1. Baskı.
37. **İbn Hibbân**, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), *es-Sikât*, Dâru'l-meârifî'l Usmâniyye, I-IX, Haydarâbâd, 1393/1973, 1. Baskı.
38. **İbn Hişam**, Ebu Muhammed Cemalüddîn Abdülmelik b. Hişam el-Meâfirî (ö. 213/828) *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, I-II, Mısır, 1375/1955, 2. Baskı.
39. **İbn Huzeyme**, Ebubekir Muhammed b. İshâk en-Nisâbü'rî (ö. 311/923), *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslamî, I-IV, Beyrut, trs.
40. **İbn İshâk**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî (ö. 151/768), *Kitâbu's-Siyer ve'l-Megâzî*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1398/1978, 1. Baskı.
41. **İbn Kesir**, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, ed-Dımaşkî (ö. 774/1372), *es-Sîretü'n-Nebeviyye mine'l-bidâye ve'n-nihâye*, thk. Mustafa Abdilvâhid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1395/1976.
42. **İbn Kesir**, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, ed-Dımaşkî (ö. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme, Dâru Taybe, I-VIII, Riyâd, 1420/1999, 2. Baskı.
43. **İbn Kesîr**, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn ed-Dımaşkî (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-fikr, I-XV, Beyrut, 1407/1986.
44. **İbn Manzur**, Ebul-Fadl Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-arab*, Dâru Sâdır, I-XV, Beyrut, 1414/1994, 3. Baskı.
45. **İbn Sa'd**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd, el-Basrî el-Bağdadî (ö.230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-VIII, Beyrut, 1410/1990, 1. Baskı.
46. **İbn Seyyidü'n-nâs**, Ebu'l-feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Ya'merî (ö. 734/1334), *Uyûnü'l-eser fî funûni'l-megâzî ve's-şemâilî ve's-siyer*, talik: İbrahim Muhammed Ramazan, Dâru'l-kalem, I-II, Beyrut, 1414/1993, 1. Baskı.

47. **İbn Sîde**, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî (ö. 458/1066), *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl, Dâru İhyâi't-türâsil arabî, I-V, Beyrut, 1417/1996, 1. baskı.
48. **İbn Şebbe**, Ebu Zeyd Ömer b. Şebbe el-Basrî (ö. 262/876), *Tarihu'l-Medine*, thk. Fehî Muhammed Şeltût, neşr. Habîb Mahmûd Ahmed, Cidde, 1399/1979.
49. **İbnü'l-Esîr**, el-Cezerî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-kerem Abdülvâhid eş-Şeybânî (ö. 630/1233), *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* thk. Ali Muhammed Muavvız- Âdil Ahmed Abdilmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-VIII, Beyrut, 1415/1994, 1. Baskı.
50. **İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî**, Ebu'l-Bekâ Bahâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ziyâiddîn Muhammed el-Ömerî es-Sâgânî (854/1450), *Târîhu Mekkete'l-Müşerrefe ve'l-Mescidi'l-Haram ve'l-Medîneti's-şerife ve'l-kabri's-şerif*, thk. Alâ İbrahim-Eymen Nâsır, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2004, 2. Baskı.
51. **Kallek**, Cengiz, "Mil", DİA (Diyanet İslam Ansiklopedisi), C. XXX, s. 53-54, İstanbul, 2005.
52. **Kurtubî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî, Dâru'l-kütübi'l-Misriyye, I-XX (10 mücelled), Kahire, 1384/1964, 2. Baskı.
53. **Makrizî**, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî (ö. 845/1442), *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bizikri'l-hitati ve'l-âsâr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-IV, Beyrut, 1418/1997, 1. Baskı.
54. **Mâturîdî**, Ebû Mansur, Muhammed b. Muhammed (ö. 333/944), *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Dr. Mecdî Beslûm, Dârul kütübi'l-ilmiyye, I-X, Beyrut, 1426/2006, 1. Baskı.
55. **Moğultay**, b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn el-Bekcerî el-Hikrî (ö. 762/1361), *İkmâl-ü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Ebu Abdurrahman Âdil b. Muhammed, neşr: el-Fârûku'l-hadîse, I-XII, Kahire, 1422/2001, 1. Baskı.
56. **Râzî**, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, 1420/1999, 3. Baskı.
57. **Robson**, James, "İbn İshak'ın İsnad Kullanışı", çeviren: Talât Koçyiğit, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1962, cilt: X, s. 117-126.
58. **Semhûdî**, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî (ö. 911/1506), *Vefâü'l-vefâ biahbâri dâri'l-Mustafâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-IV, Beyrut, 1419/1998, 1. Baskı.
59. **Süheylî**, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh b. Ahmed (ö. 581/1185), *er-Ravdu'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam es-Selâmî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, I-VII, Beyrut,

- 1421/2000, 1. Baskı.
60. **Şâmî**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî (ö. 942/1536), *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd (es-Sîretü's-Şâmiyye)*, thk. Adil Ahmed Abdilmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-XII, Beyrut, 1414/1993, 1. Baskı.
 61. **Taberânî**, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvadullah-Abdülmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Haremeyn, I-X, Kahire, trs.
 62. **Taberânî**, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî, Mektebetü İbn Teymiye, I-XXV, Kahire, 1415/1994.
 63. **Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-risâle, I-XXIV, Beyrut, 1420/2000, 1. Baskı.
 64. **TDK**, Türk Dil Kurumu, T.C Başbakanlık Atatürk Kültür Dil ve Tarih Kurumu Sitesi, .(E.T: 22.03.2020).
 65. **Tîbî**, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 743/1343), *Futûhu'l-gayb fî'l-keşfi an kınâi'r-reyb*, thk. Cemîl Muhammed Benî Atâ, Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerim, I-XVII, Dübey, 2013/1434.
 66. **Topaloğlu**, Bekir, “Fırka”, DİA, XIII, 35, 1996, İstanbul.
 67. **Tümer**, Günay, “Din”, DİA (Diyanet İslam Ansiklopedisi), C. IX, s. 312-320, Ankara, 1994.
 68. **Vâhidî**, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî (ö. 468/1076), *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Isâm b. Abdilmuhsin el-Humeydân, Dâru'l-İslâh, Demmâm, 1412/1992, 2. Baskı.
 69. **Vâkîdî**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd es-Sehmî (ö. 207/823), *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones, Dâru'l-a'lemî, I-III, Beyrut, 1409/1989, 2. Baskı.
 70. **Yılmaz**, Yasin, “Bir Siyer Müellifi Olan İbn İshak'taki Bazı Hâdiseler Örneğinde Siyer-Tefsir İlişkisi”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, cilt: XI, sayı: 22, s. 100-127.
 71. **Zehebî**, Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz (ö. 748/1347), *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-ma'rife, I-IV, Beyrut, 1382/1963, 1. Baskı.
 72. **Zehebî**, Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz (ö. 748/1347), *Siyer-u A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâûd, I-XXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985, 3. Baskı.
 73. **Zeylâî**, Ebu Muhammed Cemâlüddin Abdullah b. Yusuf (ö. 762/1361), *Tahrîcü Ehâdis ve'l-âsâri'l-vâkıa fî Tefsîri'l-Keşşâfi'z-Zemahşerî*, thk.

Abdullah b. Abdirrahman es-Sa'd, Dâru İbn Huzeyme, I-IV, Riyad, 1414/1993, 1. Baskı.

74. **Zürkânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf (ö. 1122/1710), *Şerhu'z-Zürkânî alâ Mevâhibi'l-Ledünniyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-XII, Beyrut, 1417/1996, 1. Baskı.



DEĞERLER EĞİTİMİNİN ÖĞRETİM YÖNTEMLERİYLE İLİŞKİSİ

Kasım KOCAMAN¹

¹ Dr. Öğrt. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üni. İslami İlimler Fak.

Giriş

İnsanoğlu günümüzde bilim ve teknoloji alanında müthiş gelişme ve muazzam ilerlemeler yaşamaktadır. Buna karşın dünyada bireysel, toplumsal ve küresel çok ciddi değer ve ahlak kaynaklı sorunlar bulunmaktadır. Yetişmekte olan yeni nesiller yani çocuklar ve gençler pek çok ahlaki sorunla baş etmekle yüz yüzedir (Köylü, 2013). Gençlerin sosyal problemlere, birbirlerine ve çevrelerine karşı giderek artan oranda saygı yoksunluğu yaşadıklarına dair bulgular, yerel ve uluslararası kurum ve kuruluşlar tarafından ortaya konulmaktadır (Kaymakcan ve Meydan, 2014).

Gençlerin şiddet ve saldırganlık, hırsızlık, kopya çekme, otoriteye saygısızlık, akranlara karşı gaddarlık, ön yargı, kötü dil/argo kullanımı, benmerkezcil/ egoist eğilimlerindeki artış, toplumsal sorumluluk üstlenmelerindeki düşüş ve başkasına ve kendilerine zarar verici davranışlarındaki ciddi ve kaygı verici yükseliş, gerek ailede gerekse okulda değerler eğitimi önemli kılmaktadır (Lickona, 1991). Aynı zamanda yüksek akademik zekâyâ sahip öğrencilerin, buna paralel olumlu sosyal davranışlar sergileyemediği saptanmıştır. Bu duruma Amerika’da fizik dersinden seksen puan alışının sorumlusu olarak hocasını görüp, ona öldürme kastıyla bıçakla saldıran bir öğrenci örnek olarak gösterilmektedir. Bu ve benzeri örneklerden hareketle eğitimde sosyal davranış becerileri gerektiren değer merkezli duygusal zekânın, akademik zekâdan daha önemli olduğu sonucuna varılmıştır (Goleman, 2000).

Eğitim-öğretim süreçlerinde daha yakın zamana kadar pozitivist epistemolojik yaklaşımın sonucu olarak sosyal ve insani değerlerin eğitime konu olmayacağı düşüncesi hâkim olmuştur. İnsan daha çok bilişsel ve mekanik bir varlık olarak değerlendirilmiştir. İnsanın vicdan, merhamet gibi duygulara, değerlere sahip olduğu çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Modern eğitim, bilgi transferinde ve bunun sonucu olarak maddi ürün ortaya koymada başarılı olurken şiddet, anlayışsızlık, güvensizlik, dürüst olmama gibi değer yoksunluğunun ve ahlaki ilke zafiyetinin neticesinde ortaya çıkan davranış bozukluklarının çözümünde yetersiz kalmıştır (Kenan, 2013; Topçu, 1998). Bunun çözümünün başında değerlerin veya ahlaki prensiplerin eğitim süreçlerine aktarılması ve bu kapsamda yaşam anlayışının oluşturulmasına yönelik çalışmaların yapılması gerekli görülmüştür (Köylü, 2013). Bu gün değerler eğitiminde, değerlerin hangi anlayış ve yöntemlerle nasıl iyi bir şekilde öğretebileceği, üzerinde durulan önemli hususların başında gelmektedir (Lickona, 1991). Bu anlayışlarından biri de değerler eğitiminin, okul ve sınıfta sadece belirli ders ve öğretmenlerin değil tüm dersleri ve öğretmenleri ilgilendiren ve eğitim süreçlerinde göz önünde bulundurulması gereken perspektifle yapılması gerektiğidir (Kaymakcan ve Meydan, 2014).

Genel öğretim yöntem ve tekniklerinin, eğitim süreçlerinin bütününde etkin ve aktif bir şekilde kullanılmasıyla değerlerin öğretilmesinde önemli fırsatlar yakalanmış olacaktır. Değerlerin kazandırılmasında ve yerleşik davranış haline dönüşmesinde, akademik bilgi, tutum ve becerinin elde edilmesinde önemli kanal (Güçlü, 2012) vazifesi gören öğretim yöntem ve tekniklerden fonksiyonel bir şekilde yararlanılabilir. Aynı zamanda bir iletişim süreci olan eğitimde kanal fonksiyonu gören yöntem ve teknikler, öğrencileri akademik anlamda bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor (devinişsel) hedef, amaç ve davranışlara ulaştıracağı gibi değerleri ve ahlaki ilkeleri benimsemelerine, özümsemelerine ve davranışa dönüştürmelerine de fırsat ve imkân verecektir. Bazı çalışmalarda öğretim yöntem ve tekniklerinin salt bilgiyi ve bilimsel düşüncüyü kazandırıcı yönüne vurgu yapılmaktadır (Demirel, 2012). Tüm derslerde konuların işleniş süreçlerinde öğrencilerin etkin katılımını, yoğun etkileşimini ve okul ve sınıf içi ve dışı faaliyetlerde bulunmayı gerektiren yöntem ve tekniklerin kullanımı, değerlerin ve ahlaki ilkelerin eğitime dolayla veya örtük bir biçimde katkı sağlamış olur. Zira birçok öğretim yönteminin ve tekniğinin uygulanabilmesi için uyulması gerekli olan birtakım kurallar bulunmaktadır. Bunlar aynı zamanda ahlaki ilkeleri ve değerleri de potansiyel olarak barındırmaktadır. Örneğin tartışma yönteminde bir öğrencinin konuşma sırası beklerken ortaya koyduğu sabırlı tutumu, aynı zamanda örtük de olsa sabır eğitiminin bir parçasıdır. Bu nedenle eğitim-öğretim süreçlerinin pek çok değere ve kurala uyulmayı gerekli kılan yöntem ve tekniklerle işlenmesi durumunda dolaylı olarak değer eğitimi de verilmiş olunacaktır. Zira okul ve sınıfta değer eğitimi tüm dersleri ve öğretmenleri ilgilendiren pedagojik bir gerçekliktir.

Değerler ve Eğitimi

Değer, “kültür ve topluma anlam ve önem veren ölçüt”, “kişiye veya gruba yararlı, kişi ve grup için istenilir veya kişi veya grup tarafından beğenilen şey” (Fichter, 1996, s. 142-143) yine “bireyin çevresiyle etkileşimi sonucunda içselleştirdiği ve davranışlarını yönlendiren standartlar” (Akbaş, 2004, s. 44) olarak ifade edilmektedir. Değerler, duygularımızı, düşüncelerimizi ve davranışlarımızı yöneten standartlar kümesidir (Tarhan, 2011). Birey tarafından iyice içselleştirilen ve benimsenen değerler, kişinin yakın ve uzak gelecekte kendisinden nasıl tutum ve davranış beklendiğine dair yol gösterici olur. Bilişsel ve duygusal açıdan içselleştirilmiş değerler kişinin davranışlarına yön veren, onların devamlılığını ve düzenliliğini sağlayan inanç veya standartlara dönüşmüş olurlar (Kaymakcan ve Meydan, 2014). Değer(ahlak) bilgi, duygu ve davranış olmak üzere üç boyutuyla bir bütün olarak bir eğitim meselesi ve bir öğrenme hadisesidir. Toplumu oluşturan tüm paydaşları ilgilendiği gibi okullarda verilen derslerin hepsini de alakadar eder (Güngör, 1997).

Toplumsal geneli tarafından kabul edilerek standartlara dönüşmüş değerleri Tarhan (2011) adalet, dürüstlük, cesaret, gayret, sorumluluk, sadakat, utanma, alçakgönüllülük, yardımlaşma (infak), helalleşme, selamlaşma, içtenlik ve samimiyet, affetme ve bağışlama, cömertlik, fedakârlık, şükür ve kanaat, barış, hoşgörü, çoğulculuk, katılımcılık, özgürlükçülük ve özeleştirici şeklinde belirtmiştir.

Hökelekli (2013, s. 12)'ye göre değerler “insanın iyi ve olgun bir karakter geliştirmesine rehberlik eden en önemli kılavuz, iyi ya da kötü insan olmanın parametrelerini gösteren şaşmaz bir ölçüt, bireysel mutluluğun, toplumsal barış ve huzurun en önemli kaynağı” olarak görülür. O değerleri sevgi, saygı, sorumluluk, adalet, iffet ve namus, cesaret, sabır, şükür, doğruluk, itidal, merhamet, şefkat, güven, vefa, diğerkâmlık, cömertlik, kanaatkârlık, tevazu, affedicilik, hoşgörü şeklinde sıralar ve açıklar (Hökelekli, 2013).

Birçok ülkede, okullarda öğretilecek temel değerler tespit edilmiş, Türkiye’de ise eğitim programlarında yer alabilecek değerler adil olma, bağımsızlık, barış, bilimsellik, çalışkanlık, dayanışma, duyarlılık, dürüstlük, eşitlik, hoşgörü, özgürlük, saygı, sevgi, misafirperverlik, sorumluluk, temizlik, vatanseverlik, sağlıklı olmaya önem verme, yardımseverlik, aile birliğine önem verme şeklinde belirtilmiştir (Kıroğlu, 2006). Ne var ki, okul ve sınıflarda verilmek istenen değerler konusunda statik değil, dinamik olunması gerekir. Bu konuda, öğrenilmesi istenen değerlerin belirlenmesinde öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçları ile velilerin beklentilerinin dikkate alınmasının en iyi yaklaşım olacağı belirtilmektedir (Hökelekli, 2011).

Değerler eğitimi, eğitim programlarının içine enjekte edilmiş bir takım kavram ve konulardan ibaret olmamalıdır. Aynı zamanda değerler eğitimi, okulda ve sınıfta sadece din, felsefe, sosyal bilgiler gibi derslerin konusu değil, her bir öğretmenin pedagojik ve didaktik uygulamalarının esas zeminini oluşturmalıdır. Bu bakımdan değerler eğitimi, eğitime dair pek çok uygulamayı içermelidir (Kaymakcan ve Meydan, 2014).

Akademik öğretim, okul programlarının en büyük kısmını oluştursa da bu programlardaki bütün derslerin konuları ve bunların işleniş süreçleri değerlerle ilişkilendirilebilir. Zira “değerler eğitiminin sadece bir derste yürütülmeye çalışılması öğrencilerde ahlaklı olmak sadece bir dersin konusu ve gereğiymiş algısı oluşturabilmektedir” (Kaymakcan ve Meydan, 2014, s.224). Örneğin ilk ve orta öğretim okullarında beden eğitimi derslerinin, “dürüst oyun” anlamına gelen “fair play” perspektifinden işlenmesi bedenin eğitime değil, kalbin, nefsin ve aklın eğitime işaret etmektedir. Bu anlayışla beden eğitimi derslerinin işlenmesi çocuklarda ve gençlerde dayanışma, işbirliği, kural bilinci oluşturma, paylaşım,

adalet, hoşgörü ve yardım severlik gibi insani değerlerin gelişmesine katkı sağlayacaktır (Şentürk, 2017). Öğrenciler, değerleri yapmaları gerektiği şeylerden öğrendikleri kadar gözlemedikleri ve tecrübe ettikleri şeylerden de öğrenmektedirler. İşte burada ne tür bir öğrenme sürecinin gerçekleştirildiği önem kazanmaktadır. Değerlerin, öğrenme süreçlerinde kullanılan yöntem ve tekniklerinin uygulanmasıyla gizli ve içkin bir şekilde öğrenilmesi mümkündür (Halstead, 2013). Bütün derslerin eğitim-öğretim süreçleri, etkinliği ve verimliliği artıracaklarından dolayı yöntem ve tekniklerin değerler ve etik ilkelerle ilişkilendirilerek işlenmesi pekâlâ mümkündür.

Öğretim Yöntemleri ve Değerler Eğitimi

Yöntem, bir sorunu çözmek, bir deneyi sonuçlandırmak, bir konuyu öğrenmek ya da öğretmek gibi hedeflere ve amaçlara ulaşmak için bilinçli olarak seçilen ve izlenen olarak tanımlanmaktadır (Demirel, 2012). Öğrencileri, eğitim programının hedeflerine nasıl ulaştıralım? sorusunun cevabı olarak ortaya çıkan yöntem, öğrencilere bilgi, beceri ve tutum kazandırılması amacıyla yapılan etkinlikler, uygulamalar ve tekniklerin tümünü kapsamaktadır (Erciyeş, 2013). Eğitimde hedef davranışlara ulaşmak için “izlenecek yolun (yöntemin) ve yöntemin uygulanış biçiminin (teknik) doğru bir şekilde belirlenmesi gerekmektedir” (Cengizhan, 2015, s. 254).

Değerlerin eğitiminde, her hangi bir değerle ilgili konu ve materyal ön plana çıkarılmadan, eğitim süreçleri ön planda tutularak değerler eğitiminin yapılabileceği üzerinde durulmaktadır (Kaymakcan ve Meydan, 2014). Bu eğitim süreçleri kapsamında pek çok strateji, yöntem ve teknik kullanılabilir. Bu strateji, yöntem ve tekniklerinden bazılarının akademik bilgi ve becerilerin öğretilmesi yanında, sosyal davranışlara yön veren ahlaki değerlerin kazandırılmasında etkili olduğu görülmektedir. Biz bu çalışmamızda uygulanış biçiminden ziyade, hangi öğrenme-öğretim strateji, yöntem ve tekniklerinin kullanılmasıyla ne tür değerlerin ve ahlaki ilkelerin öğrencilere öğretilebileceği dair bazı örnekler üzerinde duracağız. Böylece dolaylı olarak veya örtük bir biçimde, bizatihi değerın kendisini anlatarak değil, derslerin işleniş süreçlerinde, değişik yöntemlerle farklı etkinliklerin uygulanışında içkin olarak değerler eğitimi verilmesine dikkat çekmek istiyoruz.

Değerlerin Öğretiminde Yararlanılabilecek Yöntemlerden Bazıları

Öğrenme ve öğretme sürecinde kullanılan birçok strateji, yöntem ve teknik olduğu görülmektedir. Yöntem ve teknik kavramları bazen eğitimciler tarafından birbirlerinin yerine kullanıldığı da görülmektedir.

Bir kaynakta yöntem olarak belirtilen eğitim uygulaması başka bir kaynakta teknik olarak isimlendirilmekte veya tam tersi bir durum söz konusu olabilmektedir (Erciyeş, 2013). Bu yöntemlerden bazılarının ister akademik olsun ister ahlaki olsun daha çok bilginin doğrudan aktarımını sağlamaktadır. Örneğin anlatım yöntemi bilginin aktarımında kullanılan, öğrenci katılımının olmadığı, akademik ve ahlaki bilginin davranışa dökülemediği öğretmen merkezli bir yöntemdir. Bir kısmı ise akademik hedef davranışlarının yanı sıra değerlerin ve ahlaki ilkelerin yaparak ve yaşayarak öğrenilmesinde ve davranışa dönüştürülmesinde daha fazla etkilidir. Böylelikle değerler eğitiminde öğrenciler bizzat kendileri rol alırlar. Öğrencilerin, aktif katılımının ve yoğun etkileşiminin sağlandığı yöntem ve tekniklerin kullanıldığı derslerin işleniş süreçlerinde uygulamanın gereği olarak bir takım değerlere ve ahlaki ilkelere dikkat edilmesi gerekeceği için öğrenciler dolaylı olarak değerleri yaparak yaşayarak öğrenmiş olurlar.

1.1. İşbirlikçi Yöntem

İşbirliğine dayalı öğrenme yöntemi de denilen işbirlikçi yöntem öğrencilerin birlikte çalışması esasına dayanır (Erciyeş, 2013). Buna göre, heterojen küçük gruplar halindeki öğrenciler bir problemi çözme ya da görevi yerine getirme ortak amacıyla birlikte çalışarak konunun öğrenme sürecinde yer alırlar. Bu yöntemin birçok uygulama tekniği bulunmaktadır. En yaygın olarak kullanılan işbirlikçi öğrenme teknikleri, takım-oyun-turnuva tekniği, öğrenci takımları- başarı grupları tekniği, ayrılıp-birleştirme tekniği, karşılıklı sorgulama/tartışma grubu tekniği ve işbirliğine dayalı birleştirilmiş okuma ve kompozisyon tekniği şeklinde sıralamamız mümkündür (Akınoğlu, 2013). Ayrıca istasyon tekniğinin de işbirlikçi yöntem kapsamında değerlendirildiği görülmektedir (Aydın, 2014).

Günümüzde sınıflarda öğrenciler arasında olumlu etkileşimin ve bu kapsamda dayanışma ve paylaşma ortamının oluşması hedeflenmektedir (Güçlü, 2012). İlkokuldan üniversiteye kadar tüm öğretim kademelerinde uygulanabilen işbirlikçi yöntemin akademik faydasının yanında öğrencilerin sosyalleşmesine ve bu bağlamda pek çok değeri benimsemesine katkısı büyüktür. Öğrenciler arasında yarışma ve rekabete son vermeyi amaçlayan ve başarıya birlikte ulaşmayı hedefleyen işbirlikçi yöntemin, öğrenciler arasında işbirliğini artırma, görev paylaşımı, uzlaşma, sorumluluk alma ve arkadaşlık bağlarını geliştirme gibi faydaları bulunmaktadır (Akınoğlu, 2013).

Birlikte öğrenme metodları arasında yer alan işbirlikçi yöntemine dayalı öğrenme (Erciyeş, 2013), öğrenciler arasında sosyalleşme, dayanışma, olumlu bağlılık, takım ruhu gibi hususlarda önemli katkıları

sağlar. Öz saygı ve öz yeterlilik duygularını geliştirir. Farklı öğrenme düzeylerine sahip öğrenciler kaynaşarak öğrenme sürecine dâhil olurlar. Öğrencilerin empatik, hoşgörülü, başkalarının düşünceleri saygılı olmasını ve demokratik yaşam alışkanlıklarını geliştirir (Karakuş, 2015; Akınoğlu, 2013). Öğrenciler demokratik ilkeler doğrultusunda karşılıklı iletişimi esas alan bir öğrenme sürecinde (Erciyeş, 2013) değerleri veya ahlaki ilkeleri, öğrenme aktivitelerinin bir parçası olarak, nasihate gerek kalmadan doğrudan olumlu davranışlarının bir parçası veya özü haline getirmiş olurlar.

1.2. Küme (Grup) Çalışması Yöntemi

Küme çalışması yöntemi, ilgi ve yeteneklerine göre homojen kümelere ayrılan öğrencilerin programda yer alan ünite ve konuları birlikte işlemeleri esasına dayanır (Oğuzkan, 1981). Öğretmenin kılavuzluğunda bilgi, beceri ve davranışları kazanmak ve bir ürün meydana getirmek için öğrenciler 3-7 kişiden oluşan gruplara ayrılarak, bireysel veya birlikte bir konuyu hazırlar ve sınıfa sunarlar. Grup üyeleri, kendi aralarında başkan, sözcü, yazıcı ve kaynak toplayıcı olarak görev paylaşımı yaparlar (Aydın, 2014).

Küme çalışmalarıyla “öğrenciler, başkalarıyla çalışmayı, hem de iş bölümü yapmayı, kendi kendini çalışarak iş başarmayı, kendi kendini yönetmeyi ve denetlemeyi öğrenmektedirler” (Aydın, 2014, s. 189). Okulun görevinin arasında yeni yetişen nesilleri hayata hazırlamak, toplumsal, kişisel ve insani ilişkiler yönünden yetiştirmek de yer almaktadır. Bu bakımdan küme çalışmalarıyla öğrenciler, akademik bilgileri öğrenmelerinin yanında, sorumluluk yüklenme ve bunu yerine getirme, birlikte çalışma, fikirlere saygı, sevgi ve nefret duygularını kontrol etme, birbirlerine yardım etme vb. değerlerinin eğitimini de almış olurlar (Bilen, 2014).

Küme yönteminin sorumluluk, çalışma, dayanışma, saygı, empati, sevgi, yardımlaşma gibi daha pek çok değerın öğrencilere kazandırılmasına imkan verdiğini söylemek mümkündür.

1.3. Drama Yöntemi

Drama, öğrenciyi öğrenme sürecinde etkin kılan, yaparak ve yaşayarak öğrenmesine imkân sağlayan, kendini gerçekleştirmesine, yaratıcı ve üretken bir birey olmasına, başkalarıyla olumlu sosyal etkileşim kurmasına katkıda bulunan bir öğretim yöntemidir (Kaf, 2000).

Drama, öğrencilerin doğaçlama (yaratıcı drama), rol oynama (sosyodrama), tiyatro (Erciyeş, 2013), dramatizasyon ve donuk imge (Cengizhan, 2015) gibi tekniklerden yararlanarak öğrencilerin bir yaşantıyı, bir olayı, bir fikri veya soyut bir kavramı oynusu süreçlerle

sınıfın önünde canlandırmasıdır. Bu yöntem, öğrencilere kendileriyle ilgili farkındalıklarını güçlendirme ve başkalarının yaşam içinde yer alan olaylara verdikleri farklı tepki ve yorumları anlama ve takdir etmelerinde yardımcı olur. Böylelikle öğrenciler hangi durumlarda nasıl davranmaları gerektiğini yaşayarak öğrenmiş olurlar (Adıgüzel, 2006).

Drama yönetimi ile ünite ve konulara dair akademik hedef ve davranışların kazandırılması amaçlanmaktadır. Ayrıca yaratıcılığın ve eleştirel düşüncenin geliştirilmesi, birlikte çalışma alışkanlığının oluşturulması, kendine güven duyma ve karar verme, dil ve iletişim becerilerinin kazandırılması, soyut kavramların ya da yaşantıların somutlaştırılması gibi becerilerin geliştirilmesinde önemli yere sahiptir (Demirel, 2012). Drama yöntemi ve teknikleri, öğrencilere insanlar arası ilişkilerini geliştirmelerinde, başkalarının bakış açılarına duyarlı olmalarında, diğer insanların davranışlarını ve duygularını daha iyi anlamalarında oldukça etkilidir (Kavcar, 1986; Erciyeş, 2013).

Drama yöntemiyle öğrenciler eğitsel faaliyetlerde dayanışma, birlikte çalışma, saygılı olma, empati kurabilme, hoşgörülü olma, kendini kontrol etme gibi değerlere veya ahlaki ilkelere göre hareket edebilme becerisine de sahip olabilmektedir. Bu bakımdan öğretmenlerin derslerinde öğrencilerinin akademik bilgiyi elde etmelerine olanak verdiği gibi, değerlerle bezenmiş sosyal becerileri öğrenmelerine ve hayatlarında yerleşik davranış haline dönüştürmelerine katkı sağlayan drama yöntemini ve tekniklerini olabildiğince fazla kullanmaları yerinde olacaktır.

1.4. Tartışma Yöntemi

Tartışma yöntemi, iki ya da daha fazla kişinin bir konuyu açığa kavuşturmak için karşılıklı görüş alışverişinde bulunmasıdır. Oldukça esnek bir yapıya sahip olan tartışma yöntemi, pek çok konu alanında, farklı yaş ve beceri gruplarında rahatlıkla kullanılabilir. Bu yöntem öğrencilerin bilişsel olarak bilgiyi kazanma, oluşturma ve kullanmalarına imkân sağladığı gibi, onların demokratik tutum ve değerleri benimsemelerine de katkıda bulunur (Erciyeş, 2013). Rahat konuşabilme ve fikirlerini cesaretle ifade becerisi kazandıran bu yöntemle, öğrenciler iyi ve doğru düşünebilme kabiliyetlerini ve olaylara objektif bir gözle yaklaşma anlayışlarını geliştirirler, karşılıklı konuşma adabını öğrenir ve fikirlere saygılı olmayı davranış haline getirirler (Öcal, 2007).

Bilişsel, duyuşsal ve katılımcı öğrenmeyi sağlayan tartışma yöntemi, öğrencinin iletişim becerisinin gelişimini sağlamakta, liderlik becerilerini geliştirmekte, analiz, sentez ve değerlendirme yapmasına katkıda bulunmakta, ayrıca öğrencilerin farklı perspektifleri görmesini,

toleranslarının ve farkındalıklarının gelişmesini mümkün kılmaktadır (Cengizhan, 2015).

Tartışma yönteminin birçok uygulama tekniği bulunmaktadır (Cengizhan, 2015). Konu hakkında zıt görüşleri savunan iki farklı öğrenci grubunun izleyiciler ve jüri önünde tartışma etkinliği olan “münazara tekniği” ile öğrencilerin pek çok değeri öğrenmelerine zemin hazırlanmış olunur. Öğrencilerin savunulan fikirleri destekleyen veya çürüten belgelere ulaşmak için birlikte çok çalışmaları, araştırma yapmaları ve bunun içinde sabırlı olmaları gerekir. Bu teknikle önyargılı öğrencilere farklı fikirler olabileceği ve bunlara saygı duyulması gerektiği öğretilir. Bu teknik öğrenciler arasında işbirliği ve dayanışma anlayışının gelişmesine de katkı sağlar (Erciyes, 2013).

Tartışma tekniklerinden biri olan “konuşma halkası tekniği” verilen bir durum hakkında öğrencilerin empati kurarak duygularını paylaşması amacıyla kullanılır. Bu kapsamda halka şeklinde oturan öğrencilere sırasıyla durumla ilgili fikirlerini belirtmeleri istenir. Böylece konuşma halkası tekniği, gerek öğrenciler arasındaki iletişim sırasını düzenlemesine gerekse empati becerilerinin gelişmesine katkı sağlar (Cengizhan, 2015). Bu teknik vasıtasıyla öğrenciler duygu ve düşünceleri ayırt etmeyi öğrenir. Sosyalleşme ve iletişim kurma, kendini ifade etme becerileri gelişir. Ayrıca oluşan güven ve saygı ortamında, farklı düşüncelere ve kişilere saygı duymayı öğrenirler (Aydın, 2014).

Çelişkiler ve zıtlıklar içeren konu ve sorunların öğretiminde öğrencilerin fikir geliştirmelerini sağlamak için kullanılan tartışma tekniğine “görüş geliştirme” denir. Bu teknikle aynı zamanda öğrencinin tutum ve değerlerinde olumlu değişiklikler meydana getirmek amaçlanmaktadır. Bu teknik, “öğrencilerin bir dünya görüşü oluşturmalarına, empatik tutum ve düşünüş geliştirmelerine, disiplinli ve ilkelî yaşayış biçimi gibi en temel sosyal becerileri kazanmalarına yardım eder. Öğrencilerde, başkalarının düşüncelerine saygı, dinleme, kendi düşüncesini savunma ve kanıt bulma becerileri geliştirme hedeflenir” (Aydın, 2014, s. 185-186).

Tartışma yönteminin, saygı, hoşgörü, işbirliği, dayanışma, güven, empati gibi pek çok değerın öğrenilmesine fırsat verdiği söylenebilir.

1.5. Problem Çözme Yöntemi

Problem çözme, bilimsel araştırma sürecinden hareketle geliştirilen, öğrenci merkezli ve onları öğrenmelerini gerçek hayatla ilişkilendirmelerini kolaylaştıran araştırma-inceleme stratejine dayanan bir yöntemdir (Cengizhan, 2015). Bu yöntemli ile ilgili olarak Demirel şunu dile getirir: “Problem yaratan değil, problem çözen bir gençlik yetiştirmek için bu

yöntemin çok iyi bilinmesi ve etkili bir şekilde kullanılması gerekir” (Demirel, 2012, s. 84).

Öğrencilerin hayata atıldıklarında karşılaştıkları sorunları nasıl çözeceklerine dair modeller sunan problem çözme yönteminin pek çok bilişsel faydasına ek olarak, değerlerinin öğrenilmesine de katkısı büyüktür. “Öğrencilerde sorumluluk alma, azimle çalışma, sabır vb. duyguların gelişmesine yardım eder. Öğrencilerin farklı kişilerle çalışma ve etkili iletişimde bulunma becerisi kazanmalarına yardım eder” (Akyürek, 2016, s. 151).

Bu yöntem, öğrencilerin sorumluluklarını geliştirir (Küçükahmet, 2017), planlı ve düzenli çalışmaya alıştıırır, karar vermeme acele edilmemesi düşüncesini benimsetir (Aydın, 2014).

Bu yöntemle öğrencilere sorumluluk, çalışma, sabır, itidal gibi daha pek çok değerlerin öğretilmesine katkıda bulunulmuş olunur.

1.6. Örnek Olay Yöntemi

Örnek olay yöntemi, gerçek hayattan alınmış veya karşılaşılması muhtemel problemleri bir olay hakkında gerçek ve geçerli bilgileri, öğrencilerin bizzat kendilerinin toplamaları, bunları analiz edip değerlendirmeleriyle gerçekleşir (Hesapçıoğlu, 1994). Bu yöntemde önemli hususların başında, örnek olayın, hedefler, ilişkiler ve değerler açısından yorumlanması ve değerlendirilmesidir (Demirel, 2012).

Örnek olay yöntemi, öğrencilerin hazırlama, yargılama, karar verme (değerlendirme), üretici (yaratıcı) düşünce gibi zihinsel yeteneklerinin (Aydın, 2014) yanı sıra, sosyalleşmelerine ve iletişim becerilerinin gelişmesine katkı sağlar. Böylelikle öğrenciler, başkalarının fikirlerine saygı duyma, kendini ifade etme, olaylara değişik açılardan yaklaşabilme becerisine sahip olurlar (Akyürek, 20016).

Örnek olay incelemesiyle öğrenci, “bir kişinin kendisini karşısındaki kişinin yerine koyarak olaylara onun bakış açısıyla bakması, o kişinin duygularını ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi süreci” (Dökmen, 2002, s. 135) olan empati konusunda ilerleme sağlar. Böylece örnek olay yöntemi, “olayları, başkalarının bakış açısından görebilme, başkalarının duygularını anlayabilme ve başkalarını anlamada gerçeğe yakın olabilme imkânı verir. Öğrenciye yaptığı davranışlarının başkaları üzerinde yaptığı olumlu ve olumsuz sonuçlarını gösterir” (Bilgin ve Selçuk, 1999, s. 150).

Örnek olay yönteminin kullanılmasıyla öğrenci, olay ve durumlar karşısında tutum geliştirmeyi ve grup içinde insani ilişkileri öğrenir. Aynı

zamanda bu yöntemle grup dinamiği oluşarak, grup içinde birlikte çalışma anlayışı ve davranışı kazanır (Kaya, 1996; Küçükahmet, 2017).

Bu yöntemin saygı, empati, dayanışma, çalışma, sosyal iletişim kurabilme gibi değerlerin ve ahlaki ilkelerin öğrenci davranışlarında yer etmesine önemli derecede zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.

1.7. Sınıf Dışı Öğretim Yöntem ve Teknikleri

Eğitim programı, okulun ve öğretmenin yol göstericiliğinde, öğrencilerin yaşantılarını düzenleyen okul veya sınıf içi ve dışı her türlü öğretme-öğrenme etkinliğini kapsamaktadır (Ertürk, 2013). Dolayısıyla okul dışında da planlı ve programlı öğrenmelerin gerçekleştirildiği ve bunlar için birtakım yöntem ve tekniğin kullanıldığı görülmektedir. Bunların başında gezi-gözlem diğer ifadeyle gözlem gezisi, görüşme ve sergi yöntem veya teknikleri gelmektedir (Erciyeş, 2013).

Okul ve sınıf içi çalışmaları tamamlamak ve gerçek hayatla bağlantı kurularak daha anlamlı ve çekici hale getirmek amacıyla uygulanan sınıf dışı eğitim aktivitelerinde kullanılan yöntem veya tekniklerin başında “gezi gözlem tekniği” gelmektedir. Bu yöntem/teknik, bilişsel ve duyuşsal hedef ve davranışların birçoğunun kazandırılmasında kullanılması mümkündür (Tosun, 1993). Bu yöntem/teknik ile öğrencilere, olayları ve kişileri tabi şartları içinde tanıma, kişilerin sorunlarını kavrama, eleştirci düşünme yeteneği geliştirme, insanlara ilişkin görüş açısını genişletme gibi sosyal becerilerin yanı sıra, sorumluluk duygusu, işbirliği, bağlılık ve benzeri önemli davranışların kazandırılması mümkün olmaktadır (Bilen, 1990; Aydın, 2014). Özellikle çocuklar birçok sosyal davranış gözlemleyerek taklit ettiklerinden dolayı, gezi-gözlem sosyal davranışların öğrenilmesinde kullanılacak önemli yöntemlerden biridir (Erciyeş, 2013).

Altıntaş’ın, 2019’da yayımlanan çalışmasında, şehitliklere, huzur evlerine, yetiştirme yurtlarına, tarihi yapılara, yardıma muhtaç ailelere yönelik yapılan gezilerin öğrencilerin vatan sevgisi, barış ve huzur içerisinde yaşama, merhamet, saygı, sevgi, hoşgörü, sorumluluk gibi ahlaki değerlerin kazandırılmasında etkili olduğu görülmüştür. Yapılan gezilerle öğrenciler değerlerle ilgili yaparak ve yaşayarak öğrenme yaşantıları geçirmiştir.

Sınıf içinde olduğu kadar sınıf dışında da uygulanan bir diğer teknik “görüşme tekniği”dir. Bu teknik öğrencilerin, çeşitli konularda uzman kişilere gidip veya sınıfa davet edip bilgi almalarıyla gerçekleşir (Demirel, 2012). İlgili yerlere giderek konun veya sorunun uzmanı olan değişik yaşta ve meslekten kişilerle görüşmek, öğrencilere bilişsel olduğu kadar, duyuşsal ve sosyal davranışlar ile iletişim becerileri kazandırır. “Bu teknik, belirli konularda ilgili kişilerin neler düşündüklerini, neler duyduklarını

öğrenmek, niçin ve nasıl bir yol izleyerek işlerini yürüttüklerini anlamak amacıyla uygulanır. Görüşmeye katılan öğrencilerde, dengeli ve uyumlu ilişki kurma yeteneği ve güven duygusu gelişir” (Aydın, 2014, s. 169). Ayrıca görüşme esnasında saygı ve görgü kurallarına uyulması gerektiğinden, toplumda var olan bir takım adabı muaşerete dair değerler, öğrenci tarafından öğrenilmiş olunur (Erciyeş, 2013).

Sınıf dışı eğitim uygulamalarıyla yetişkin dilini ve insan ilişkilerinde sınırın nereden geçtiğini öğrenme fırsatını da yakalamış olan öğrenciler sorumluluk, işbirliği, birlik ve beraberlik, sevgi, saygı, merhamet ve benzeri değerleri de öğrenme imkânı bulur.

Sonuç

Değerler eğitimi konusunda başlı başına derslerin olması ve din kültürü-ahlak bilgisi, hayat bilgisi gibi birkaç dersin konularında teorik de olsa öğretilmeye çalışılması elbette faydalıdır. Ancak bireylere karakter ve kişilik kazandırmak, tüm okul türlerinin ve bütün derslerin hedefleri arasında olmalıdır. Ahlaki değerleri kazandırma işlevini sadece belirli derslerle ve yine belirli konularla sınırlı tutmak çok sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerektir. Zira hayat bir bütündür, değerler hayatın tümünde mevcuttur. Her bir okul genel ve her bir ders ise özel hedeflerle öğrenciyi devletin eğitimsel uzak hedeflerine göre yetiştirme sorumluluğu taşımaktadır. Bu manada her bir ders özel hedef ve amaçları olsa da öğrenim gören bireye dolaylı da olsa değer eğitimi vermelidir. Bu ise öğrencilerin derslere etkin katılımını sağlayan, birbirleriyle okul ve sınıf içi ve dışı çevreyle etkileşimi gerekli kılan ve uygulanabilmesi için pek çok ahlaki ilkelinin ve değerın göz önünde bulundurulması gereken öğretim yöntem ve tekniklerle derslerin işlenmesine bağlıdır.

Eğitim-öğretim süreçlerinin, öğrencilerinin sosyalleşme ve iletişim kurabilme becerilerini geliştirmeye yönelik olarak öğrenci katılımını ve etkileşimin gerekli kılan yöntem ve tekniklerle biçimlendirilmesi onların değerleri ve ahlaki ilkeleri kavramlarına ve davranışlarına yön veren kılavuz haline getirmelerine önemli katkıları olduğu görülmektedir. Akademik bilgi ve becerilerin aktarımında kanal vazifesi gören eğitim-öğretim yöntemlerinin, öğrencilere değerlerin ve ahlaki ilkelerin eğitiminde ve öğretiminde de çok önemli bir yere sahip olduğu bir gerçektir. Değerlerin ve ahlaki ilkelerin öğrencilere kazandırılması, tek bir dersin ve öğretmenin değil bütün derslerin ve öğretmenlerin işe koşulmasıyla daha verimli hale gelecektir. Yapılması gereken ders programındaki konuların işleniş sürecinde değerlere ve ahlaki ilkelere uymayı gerekli kılan ve öğrencileri yaparak yaşayarak öğrenme aktivitelerine dâhil eden yöntem ve tekniklerle derslerin yürütülmesidir. Akademik bilgi ve becerilerin kazanılması süreçlerinde, aynı zamanda öğrencilere birlikte çalışma,

dayanışma, güvenme, hoşgörülü olma, saygı duyma, empati kurma, sabırlı olma ve sevmeye gibi birçok değeri ve ahlaki ilkeyi öğreten ve benimseten aktif öğrenme yöntemlerinin dikkate alınması yerinde olacaktır. Böylelikle bizzat değerler eğitimi yapılmasa da örtük bir biçimde öğrencilerin derslere aktif katılımını, birbirleriyle etkileşimini ve çevreyle sosyal iletişimini gerekli kılan öğretim yöntemlerinin kullanılması, onların değerleri ve ahlaki ilkeleri öğrenmelerine ve davranış haline getirmelerine imkân sağlayacaktır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Ö. (2006). Yaratıcı drama kavramı bileşenleri ve aşamaları. *Yaratıcı Drama Dergisi*, 1, (1), 17-30.
- Akbaş, O. (2004). *Türk milli eğitim sisteminin duyuşsal amaçlarının ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinde gerçekleştirme derecesinin değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Akinoğlu, O. (2013). Öğretim kuram ve modelleri. *Öğretim İlke ve Modelleri*. Şeref Tan. (Edit.). Ankara: Pegem Akademi, s.165-177'deki bölüm.
- Akyürek, S. (2016). *Din öğretimi - Model, Strateji, Yöntem ve Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Altıntaş, M. E. (2019). İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretmenlerinin değer öğretiminde gerçekleştirdikleri ders dışı etkinlikler üzerine nitel bir araştırma. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 7, 83-99.
- Aydın, M. Z. (2014). *Din öğretiminde yönetmeler*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Bilen, M. (2014). *Plandan uygulamaya öğretim*. Ankara: Yargı Yayınevi.
- Bilgin, B. ve Selçuk, M. (1999). *Din öğretimi özel öğretim yöntemleri*. Ankara: Gün Yayıncılık.
- Cengizhan, S. (2015). Öğretim yöntemleri. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Tuğba Yanpar Yelken. (Edit.). Ankara: Anı Yayıncılık, s. 273-284'deki bölüm.
- Demirel, Ö. (2012). *Öğretim ilke ve yöntemleri öğretme sanatı*. Ankara: Pegem Akademi.
- Dökmen, Ü. (2002). *İletişim çatışmaları ve empati*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Erciyeş, G. (2013). Öğretim yöntemleri ve teknikleri. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Şeref Tan. (Edit.). Ankara: Pegem Akademi, s. 259-366'deki bölüm.
- Ertürk, S. (1993). *Eğitimde program geliştirme*. Ankara: Meteksan Yayınları.
- Fichter, J. (1996). Sosyoloji nedir?. (Çev. N. Çelebi). Ankara: Atilla Kitabevi. (Eserin orijinali 1971'de yayımlandı).

- Goleman, D. (2000). *Duygusal zekâ*. (Çev. Banu Seçkin Yüksel). İstanbul: Varlık Yayınları. (Eserin orijinali 1995’de yayımlandı).
- Güçlü, N. (2012). Sınıf içi iletişim ve etkileşim. *Sınıf Yönetimi*. Leyla Küçükahmet. (Edit.). Ankara: Pegem Akademi, s. 34-52’deki bölüm.
- Güngör, E. (1997). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güven, B. (2013). Öğretim ilke ve yöntemleriyle ilgili temel kavramlar. Öğretim İlke ve Yöntemleri. Şeref Tan. (Edit.) Ankara: Pegem Akademi, s. 1-33’daki bölüm.
- Halstead, J. M. (2013). Değerlerin gizli müfredat aracılığıyla öğrenilmesi. *Değerler ve Eğitimi Uluslar Arası Sempozyumu II*. Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Şeyma Arslan, Mahmut Arslan. (Editörler). İstanbul: Dem Yayınları, s. 37-56’daki makale.
- Hesapçıoğlu, M. (1994). *Öğretim ilke ve yöntemleri eğitim programları ve öğretim*. İstanbul: Beta Basım Yayın.
- Hökelekli, H. (2011). *Ailede, okulda, toplumda değerler psikolojisi ve eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Hökelekli, H. (2013). Psikoloji, din ve eğitim yönüyle insanî değerler. İstanbul: Dem Yayınları.
- Kaf, Ö. (2000). Hayat bilgisi dersinde bazı sosyal becerilerin kazandırılmasında yaratıcı drama yönteminin etkisi. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (6), 8173-184.
- Karakuş, F. (2015). Öğrenme-öğretme yaklaşımları. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Tuğba Yanpar Yelken. (Edit.). Ankara: Anı Yayıncılık, s. 135-184’deki bölüm.
- Kavcar, C. (1986). Örgün eğitimde dramatizasyon. *Eğitim ve Bilim Dergisi*, 56, 32-41.
- Kaya, M. (1996). Örnek olay incelemesi yönteminin ahlak eğitiminde kullanılması. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, (2): 135-156.
- Kaymakcan, R. ve Meydan, H. (2014). *Ahlak, değerler ve eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Kenan, S. (2013). Modern eğitimin oluşum sürecinde değerler nasıl zayıfladı?. *Değerler ve Eğitimi Uluslar Arası Sempozyumu II*. Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Şeyma Arslan, Mahmut Arslan. (Editörler). İstanbul: Dem Yayınları, s. 275-285’deki makale.
- Kıroğlu, K. (2006). *Yeni öğretim programları*. Ankara: Pegem A Yayınları.
- Köylü, M. (2013). Küresel bağlamda değerler eğitimine duyulan ihtiyaç. *Değerler ve Eğitimi Uluslar Arası Sempozyumu II*. Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Şeyma Arslan, Mahmut Arslan. (Editörler). İstanbul: Dem Yayınları, s. 288-309’daki makale.
- Küçükahmet, L. (2017). *Öğretim ilke ve yöntemleri*. Ankara: Nobel.
- Lickona, T. (1991). *Education for character: how school teach respect*

- and rerponsibility*. Newyork: Bantam Books.
- Oğuzkan, A. F. (1981). *Eğitim terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öcal, M. (2007). *Din eğitimi ve öğretiminde metodlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şentürk, A. (2017). *Sporda fair play ve etik ahlakı*. <http://sporakademisi.com/wp-content/upload/2017/06/SPORD-FAIR-PLAY-VE-ETIK-AHLAKI.pdf> 11.06.2020 tarihinde erişildi.
- Tarhan, N. (2011). *Güzel insan modeli*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Topçu, N. (1998). *Türkiye'nin maarif davası*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tosun, C. (1993). Din öğretiminde gezi gözlem yöntemi. *Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Dergisi*, 40, 23-32.



ARAP DİLİNDE VE KUR’AN’DAKİ KULLANIMLARI BAĞLAMINDA “DARBE” KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ¹

Maşallah TURAN²

1 Bu çalışmanın hazırlanmasında, “19. Yüzyıldan Günümüze Türkiye’de İktidara Müdahaleler ve Darbeler Uluslararası Sempozyumu”nda sunmuş olduğumuz bildiri metninden yararlanılmıştır.

2 * Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, masallahturan25@gmail.com

Giriş

Bu çalışmada, darbe/ضربة kelimesinin etimolojisinden ve “dâd” harfiyle başlayan kelimelerin içerdikleri dikkat çekici anlamlardan hareketle bir betimleme denemesi yapılacaktır; bu betimlemeden ortaya çıkan farklı sahnelerin çağrıştırdığı değişik kişilik yansımaları, Kur’an’daki veriler ışığında ele alınacaktır. Yanısıra “darbe” kelimesinin Kur’an’daki kullanımlarının sosyal hayattaki izdüşümleri bağlamında, dil-toplum etkileşimi üzerine birtakım analizler yapılacaktır.

Darbe/ضربة kelimesinin ve farklı formlarının etimolojisi, bu etimolojinin çağrıştırdığı sembolik ve felsefi arkaplanı, enteresan bir şekilde sosyal hayattaki darbe olgusuna ışık tutmaktadır. Dil ile sosyolojik bir olgu arasında görülebilen şaşırtıcı derecedeki bu ilgi ve benzerlik, “dil mi sosyal hayatı etkiler, sosyal hayat mı dil üzerinde etkilidir?” tartışmasını cazip kılacak bir niteliktedir. Ancak bu tartışma, farklı bir makaleye konu olabilecek bir özellik arz ettiğinden burada sadece ilginç bir örnek vermekle yetineceğiz.

Örneğin; günümüzde söz ve nikâh meselelerinde sıklıkla yaşanabilen olumsuzluklar, anlaşmazlıklar herkesin malumudur. Sanki bu olumsuzlukların ve anlaşmazlıkların şuuraltında oluşturduğu etkiyle, dilimizde kalıplaşan “söz kesme” ve “nikâh kıyma” tabirleri kullanılmaktadır. Bu tabirlerde, ilk planda olumsuz herhangi bir anlam akla gelmemektedir. Ancak biraz düşünüldüğünde söz konusu tabirlerde kullanılan “kesme” ve “kıyma” kelimelerinin bilinçaltında çağrıştırdığı anlamların, negatif bir özellik arz ettiği açıktır. Yanı sıra burada azdan çoğa doğru bir geçiş olduğu da sezilebilmektedir. Zira “kıyma” fiili, “kesme” fiilinin çokça tekrar edilmiş halidir. Sanki olumsuzluklar, söz kesme döneminde daha az ve yüzeysel iken, nikâh döneminden itibaren daha çok ve derin bir hal almış gibidir. Dil ve sosyal olgu arasındaki bu sosyo-felsefi okuma biçiminde, sosyal hayattaki unsurların dili etkilemiş olabileceğini söylemek mümkün olduğu gibi, dildeki kullanımların da belli bir oranda şuuraltını harekete geçirerek sosyal hayatı etkilemiş olabileceğini söylemek de bizce muhtemel görünmektedir.

Arapça asıllı olmakla beraber dilimize mal olan ضَرَبَ kelimesinde de böyle karşılıklı bir etkileşimin olabileceğini söylemek mümkündür. Yani kimi zaman sosyal hayatta görülen vakalar, zihin dünyamızdaki darbe kelimesinin anlamı üzerinde etkin olmuştur. Kimi zaman da darbe kelimesinin sahip olduğu anlam, bilinçaltımızı harekete geçirerek sosyal hadiseler üzerinde birtakım izler bırakabilmiştir.

İşin bundan daha ilginç olan tarafı da ضَرَبَ kelimesinde olduğu gibi, bu kelimenin bir üyesi olduğu Arapça’da “ض” harfiyle başlayan sözcüklerin, ilerleyen bölümlerde detaylandıracağımız gibi yüzde

yetmişine yakın bir kısmının olumsuz anlamlar çağrıştırması ve bir yönüyle darbe kelimesi ve türevlerinde okunabilen anlamlarla örtüşebilen unsurlar barındırmasıdır.

Öyleyse bu noktada, öncelikle darbe kelimesinin çağrıştırdığı anlamlar ve bunların sosyal hayattaki yansımalarını sembolize etmek; daha sonra ise “ض” harfiyle başlayan kelimelerin büyük çoğunluğunun zihin dünyamızda uyandırdığı nokteler üzerinde durmak gerekmektedir. Bu iki hususu müteakip, darbe kelimesinin Kur’an’daki kullanımları üzerinde durulacak ve darbe heveslisi kimselerin hallerini betimleyen Kur’an ayetleri tahlil edilme yoluna gidilecektir.

1- Darbe Kelimesi ve Türevlerinin Çağrıştırdığı Anlamlar

Arapça’daki ضَرَبَ kökünden gelen “darbe” kelimesi, çok sık sembolik veya mecazî anlamda kullanılan bir fiildir. Bir şeyi başka bir şeye vurmak, çarpmak, değdirmek (Râğıb, 1412/1991: 505), dövmek anlamının yanında (İbrahim, 1992: I, 536; Sarı, tsz: 450); seyahat etmek, kazanmak, istemek, hızlıca yürüyüp gitmek, tutup engellemek, bir şeyi diğer bir şeyle karıştırmak, bir şeyi başkasında etki bırakan bir şeyle örnek vererek anlatmak (Râğıb, 1412/1991: 506), benzetme yaparak anlatmak (İbn Manzûr, 1414/1994: I, 544-551), kıssa anlatmak, tasvir yapmak, uygulamak gibi anlamlara da gelebilmektedir (İbrahim, 1992: I, 536; Esed, 1999: I, 22, dpnt: 57). Burada titizlikle dikkat edilmesi gereken nokta, söz konusu edilen anlamların rastgele bir şekilde olmadığı, gelişigüzel bir şekilde birbirlerinin yerlerine kullanılmadığı gerçeğidir. Evet, ضَرَبَ kelimesi zikredilen anlamlardan her birisini ya yalın olarak ya da farklı harflerle beraber kullanılmak suretiyle ifade etmektedir. Örneğin “(36) وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا” Yâsîn, 13) ifadesinde, ضَرَبَ kelimesi ل (lâm) harfiyle beraber kullanıldığında “örnek vermek/misal vermek” anlamına gelmektedir. Yine “(5) إِنَّ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ” Mâide, 106) ifadesinde, ضَرَبَ kelimesi فـ (fî) harfî(cerri)yle birlikte kullanıldığında, normal yolculuk anlamında olmak üzere seferde olmak veya seyahat etmek anlamına gelmektedir (Râğıb, 1412/1991: 505). Bu iki örnekteki anlamları rastgele birbirlerinin yerlerine kullanmak, dilin kendi mantığı açısından olanaklı değildir. Buradaki anlamlardan birini, ضَرَبَ kelimesinin nesne konumundaki şahıs zamirlerine direkt bitiştiği yerler için gelişigüzel bir şekilde kullanma imkânı da yoktur. Her değişik anlam, birlikte kullanıldığı farklı harfler ve farklı bağlamlarla sınırlıdır. Bu önemli husus, ضَرَبَ kelimesinin Kur’an’daki kullanımlarının ele alınacağı üçüncü bölümde, örneklerle birlikte biraz daha detaylandırılacaktır.

Biz bu başlık altında, daha çok darbe kelimesinin vurmak/dövmek anlamları üzerinde sembolik okuma yöntemiyle bir tahlilde bulunacağız.

Darbe kelimesine ve farklı formlarına kaynaklık teşkil eden ضَرْب kökü, sembolik bir okumaya tabi tutulur ve dil felsefesi diyebileceğimiz bir pencereden ele alınırsa, kelimenin farklı formlarının akla getirebileceği çağrışımlar bağlamında, benzerlik/çağrışım merkezli şöyle bir okuma yapmak mümkündür: ilk başlangıçta darbecilerin, tüm harflerin hareketlerinde olduğu gibi darbeye kalkıştıkları ilk evrelerde ve hemen öncesinde yönleri ve sesleri yukarı doğrudur yani gür çıkar. Yani darbeciler, milleti ve onun iradesiyle şekillendirdiği meşru yapıyı, vurup alaşağı etme cesareti sebebiyle kahramanlık sarhoşluğuna kendilerini kaptırmış gibidirler. Hiçbir şekilde boyun eğmeyeceklerini, karşılına çıkan her engeli aşabileceklerini düşünmektedirler. Bu noktada darbeye kalkışmadan önceki uzun dönemdeki halleri ile fiilin söz konusu mazi/geçmiş formu arasında kurulabilecek bir başka benzerlik daha dikkatimizi çekmektedir ki o da şudur: Bilindiği üzere mazi/geçmiş formu, eylemin yapıpı bittiğini ifade ettiğinden, dolaylı olarak bir sakinlik ve durgunluk manasını çağrıştırmaktadır. Bu durum ise darbecilerin, darbeye kalkışmadan önceki uzun hazırlık safhasında boş durmayıp çalışmalarına rağmen, bu türden olan gayretlerini büyük bir özenle sakladıklarından sanki bir şey yapmıyorlarmış gibi bir sükûnet ve durgunluk perdesi ile gizlendiklerine bir telmih gibidir.

Demek ki darbeden önce uzun bir süreci kapsayan ve büyük bir gizlilik içerisinde yürütülen bir hazırlık safhası mevcuttur. Bu dönemde darbeciler, kendilerini deşifre etmemek için son derece dikkatli davranmaktadırlar, hareket ve eylemlerini sükûnet ve durgunluk perdesiyle gizlemeye son derece önem vermektedirler. Bu süreci başarıyla tamamladıklarını düşündüklerinde ise kendilerinden emin bir şekilde, büyük bir özgüven ve cesaret ile harekete geçmektedirler. Zaferden emin bir şekilde aktif eylem sürecine geçmektedirler.

Ancak harekete geçip muzari kalıba evrildiklerinde yani şimdiki ve gelecek zaman formuna geçiş yaptıklarında ضَرْب fiili, bu noktadan sonra يَضْرِبُ şeklini alır (İbrahim, 1992: I, 536). Artık merkezi temsil eden orta harfte yani “ر”da ve onun harekesinde olduğu gibi anagüç, aşağı doğru yön almaya ve daha önce sahip olduğu irtifayı/yüksekliği kaybetmeye başlamıştır. Zira inananlar ve sahip oldukları değerler uğruna ölmeyi göze alabilenler eliyle uygulamaya konulan ilahî mekre karşı koyamamışlar ve çetin bir musibetin içinde yuvarlanırken kendilerini buluvermişlerdir. Muzari formu dediğimiz يَضْرِبُ kalıbı, anlamı itibariyle darbe eyleminin uygulamaya konulmasını ifade eder. Darbeye heveslenenlerin başarılı olmak için canla-başla çalışmaya başlamalarını tasvir eder. “ر” harfinin harekesindeki yukarıdan aşağıya olan yön değişikliği ise iki ihtimali akıllara getirmektedir: Birincisi, başarılı olması durumunda her darbenin toplumsal irtifayı, gelişmişliği, seviyeyi onlarca yıl gerilere götürmesi ve

aşağılara çekmesidir. İkincisi ise 15 Temmuz Kutlu Direnişi'nde olduğu gibi darbenin başarılı olamaması durumunda, darbecilerin sahip olduklarını zannettikleri güç ve cesaretlerinin kısa bir süreç içerisinde aşağı yönlü bir seyir takip etmesidir.

Bu aşağıya doğru olan düşünüş o derece beklenmedik bir şekilde gelişir ki darbeciler bir anda kendilerini مَضْرُوبٌ masdarı gibi hareket kabiliyetleri yok edilmiş olarak buluvermişlerdir. Bir başka çağrışımla, sanki darbeye heveslenenleri harekete geçiren muzari kalıptaki ziyade 'yâ' harfinin temsil ettiği üst akılla iletişimlerini kaybedip ilahî musibet ve mekrin tokadını yemişler, toplumdan hiç hesaba katmadıkları bir direniş görmüşlerdir. Öyle ki toplumun kutlu direnişi karşısında kısa bir süre içerisinde adeta elleri ve ayakları bağlanmış, hareket kabiliyetleri yok edilmiştir. Bu noktadaki görüntüleri, eylem için sadece bir isim olan ama gerçekte eylemin gerçekleşmesiyle ilgili bir fikir vermeyen masdar formunun pozisyonundan başka bir şey değildir.³ Yani sürecin bu kısmında hareket kabiliyetleri tamamen yok edilmiştir.

Bu merhaleden sonra artık مَضْرُوبٌ halini almışlardır. Geline bu noktada artık mef'uldürler, fail değillerdir. Yani milletin asilce duruşu karşısında özne olmaktan uzaklaşmışlar, nesne haline dönüşmüşlerdir. Hâlbuki başlangıçta fail/özne olduklarını düşünmekte idiler, büyük bir özgüvene sahiptiler, ancak bu zannın aldatıcı bir kuruntu olduğu çok geçmeden ortaya çıkmıştır. Millet işi eline almış, gerçek özne olduğunu darbecilere göstermiş ve onları etkileyen değil, etkilenen nesne pozisyonuna mahkûm etmiştir.

Nihaî noktada milleti ve sahip olduğu hak değerleri darbetmek niyetiyle isyana kalkışanlar, darbedilmekle karşı karşıya kalmışlardır. Bu da cezanın cinsiyle olması türünden bir tecellidir.⁴ Yanı sıra -Arapça'daki teknik ifadesiyle- artık nekredirler/belirsizdirler yani önemsiz, ehemmiyetsiz bir topluluk halini almışlardır. Aynı zamanda tenvin almakla sonları adeta her türlü değişkenliği kabul edebilecek bir hale gelmiştir. Evet, yaptıkları eylemle ilintili olarak hak ettikleri her türlü cezayla karşı karşıya kalacaklardır. Genellikle uygulaması ahirete tehir edilen bu yasa, her zaman için ertelenmemiş, kimi zaman gecikmeye mahal vermeden tatbik edilerek inananlara bir zafer bahşedilmiştir.

3 Türkçe'de de fiilimsi olarak adlandırılan mastarlar, fiillerden/eylemlerden türeyen sözcükler olmalarına karşın fiillerin aldığı fiil "çekim eklerini" yani şahıs ekleri, haber ve dilek kiplerini alamayan, yalnızca fiillere gelen olumsuzluk eki olan "ma, me, maz, mez" eklerini alabilen kullanım alanı nispeten kısıtlı olan sözcüklerdir. Fiilimsiler, anlam olarak fiillerin anlamlarını taşırlar; ancak kip ve yapı olarak fiilin anlamını taşımazlar. Bk., <http://www.turkdilbilgisi.com/fiilimsiler/fiilimsiler.html>, Erişim Tarihi: 20.04.2020

4 "Kötü işler yapmış olanlara gelince, bir kötülüğün cezası misliyledir ve onları bir zillet kaplayacaktır. Onları Allah'ın (azabından) koruyacak hiçbir kimse de yoktur." (10 Yunus, 27).

2- “Dâd/ض” Harfiyle Başlayan Bazı Kelimelerin Çağrıştırdığı Anlamlar

Bir önceki başlıkta “darbe” kavramının gramatik özellikleri üzerinde duruldu ve kavramın menşei olan Arapça ضَرَب fiilinin farklı kiplerde taşıdığı anlam çerçevesinde sosyal hayattaki izdüşümleri üzerine tahliller yapıldı. Burada ise “dâd/ض” harfi ile başlayan Arapça bazı kelimelerin darbeyle ilgili çağrıştırdığı enteresan unsurlardan bahsedilecektir.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, Arapça’da “dâd/ض” harfi ile başlayan kelimelerin yaklaşık % 65-70’i negatif anlamlara sahiptir ve bunların da önemli bir kısmı darbelerde yaşanan olumsuzlukları sanki resmedip gözlerimizin önünde canlandırmaktadır. Şimdi bu kelimelerden bazılarını örnek kabilinden zikrelelim.

- a) ضَبَاب – ضَبَّ : Gazap, kin ve öfke anlamlarına gelmektedir.
- b) ضَجَّ – يَضِجُ : Feryat etti, gürültü yaptı anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca su/gözyaşı aktı anlamında da kullanılmaktadır.
- c) ضَدَّ – يَضُدُّ : Zıt gitti, muhalefet etti.
- d) ضَرَّ – يَضُرُّ : Zarar verdi.
- e) ضَرَسَ – يَضْرُسُ : Isırdı.
- f) ضَرَمَ – يَضْرِمُ : Ateş şiddetle tutuştu.
- g) ضَعُفَ – يَضْعَفُ : Zayıflayıp kuvvetten düştü.
- h) ضَغَطَ – يَضْغُطُ : Sıkıştırdı, kıştırdı, zoraki iş gördürdü.
- i) ضِغْنٌ – اضْغَانٌ : Şiddetli kin anlamındadır.
- j) ضَلَعَ – يَضْلَعُ : Eğri oldu, doğrudan saptı.
- k) ضَلَّ – يَضِلُّ : Yoldan saptı, hata yaptı.
- l) ضَنَّاكَ – يَضْنُوكُ : Sıkıştırdı, daralttı.
- m) ضَهَدَ – يَضْهَدُ : Zulmetti, işkence yaptı.
- n) ضَارَ – يَضِيرُ : Zarar verdi.
- o) ضَاعَ – يَضِيعُ : Yok oldu, kayboldu.
- p) ضِيفَنَ – ضِيفَنَةٌ : Dalkavuk anlamındadır.
- q) ضَاقَ – يَضِيقُ : Sıkıştı, daraldı.
- r) ضَامَ – يَضِيمُ : Zulmetti, hakkını yedi (Sarı, tsz: 448-458; İbrahim, 1992: I, 532-548).

Şimdi “dâd/ض” harfî ile başlayan söz konusu kelimelerin darbe kavramıyla ve sahadaki yansımalarıyla örtüşen anlam incelikleri üzerinde duralım.

Mesela ilk örneğimiz olan ضَبَاب – ضَبَّ kelimelerinin gazap, kin ve öfke anlamlarına geldiğini belirtmiştik. Darbeye kalkışan kimselerin halka ve onun temel değerlerine, seçme ve temsil hürriyetine karşı duydukları gazap, kin ve öfke son derece açıktır. Öyle ki bu yolda, sözgelimi 15 Temmuz hain darbe girişiminde 249 kişiyi,⁵ gözlerini kırpmadan öldürebilecek derecede kin ve öfkelerine tamamen esir düşmüşlerdir.

İkinci örneğimiz olan يَضَجّ – ضَجّ fiili, feryat etti, gürültü yaptı anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca su/gözyaşı aktı anlamına da gelmektedir. Feryat edip gürültü yapma, ortalığı velveleye vermektir. Bu anlamıyla darbecilerin halkta bir panik havası oluşturabilmek maksadıyla, pek çok enstrümanı kullanarak planlı bir kamuoyu oluşturmaya çalıştıklarını söylemek mümkündür. Ancak böyle bir sürecin devamında akacak olan gözyaşı, elbette bu gayr-ı insani durumu vicdanına kabul ettiremeyen halkın gözyaşları olmaktadır.

Üçüncü örneğimiz olan يَضِدّ – ضَدّ fiili, zıt gitti, muhalefet etti anlamında kullanılmaktadır. Darbecilerin halka, onun değerlerine, onun seçtiği meşru hükümetlere zıt gittikleri bilinen bir gerçektir. Yanısıra onlar, halka karşı ve halkın aleyhine olan muhalefet konusunda, meşru çerçevede hareket etmekle yetinmeyip ‘silahlı isyan’ tarzındaki bir muhalefete başvurmayı kendilerinde bir hak olarak görmektedirler.⁶

Dördüncü örneğimiz olan يَضُرّ – ضَرّ fiili, zarar verdi anlamına gelmektedir. Darbecilerin kalkıştıkları darbe hareketiyle millete, onun değerlerine, seçme hürriyetine, tercih hakkına büyük bir zarar verdikleri ve her teşebbüslerinde toplumu onlarca yıl gerilere götürdükleri bilinen bir

5 Bk., <http://www.milliyet.com.tr/cocuklar-15-temmuz-sehitleri-icin-249-istanbul-yerelhaber-2030558>, Erişim Tarihi: 22.01.2018

6 “Toplumda birçok insan mevcut siyasal iktidara karşı olabilir, onun icraatını beğenmeyebilir, onu eleştirebilir, yürüyüşler de yapabilir. Bu çok doğaldır ve herkesin de hakkıdır. Ama bu konuda gençleri cepheye, çatışmaya itip bundan kendi lehine bir durum yaratmanın siyasal ve ahlaki mantığı var mıdır? Bu eylemlerde katı yasal düzenin dışlileri arasında gençler harcanırken, hayatları söndürülürken bu kimseler arkada ellerini ovuşturarak kendi ikballerinin hesabını yapmışlardır.” Aydın Yaka, *Türkiye’de Gençlik ve Askeri Darbeler*, <http://www.aydinyaka.com/index.php/tum-makaleler/20-turkiye-de-genclik-ve-askeri-darbeler.html>, Erişim Tarihi: 20.04.2020

durumdur.⁷ Ancak zararları sadece bunlarla da sınırlı değildir. Daha da acıklısı pek çok cana kıyabilmekte, pek çok kimseyi sakat ve engelli bırakmak suretiyle Yaratıcı'nın insana bahşettiği en kutsal emanet olan hayat hakkına zarar verebilmektedirler.

Beşinci örneğimiz olan يَضْرَسُ – يَضْرَسُ fiili, ısırdı, diş geçirdi anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime, darbecilerin millete ve onun değerlerine manen diş geçirdiklerini, toplumu sindirebilmek maksadıyla kendilerine engel olarak gördükleri kimseleri bir nevi ısırp etkisiz hale getirmeye çalıştıklarını akıllara getirmektedir.

Altıncı örneğimiz olan يَضْرَمُ – يَضْرَمُ fiili, ateş şiddetle tutuştu anlamına gelmektedir. Darbe teşebbüsüyle toplumsal huzuru bozmaya yönelik büyük bir fitne ateşinin tutuşturulduğu şüphesizdir. O derece büyük bir fitne ateşi yakarlar ki, bu hengâmede güya kendilerini tarafsız gösterebilmek gayesiyle, sağ-sol dedirtmemek için saçma gerekçelerle “bir sağdan, bir soldan” asmakta hiçbir mahzur görmezler.⁸ Bu tavırlarının doğru olduğunda ısrar ederek, hayatlarının tüm dönemlerinde bu yaptıklarını savunmaktan geri durmazlar.

Yedinci örneğimiz olan يَضْعِفُ – يَضْعِفُ fiili, zayıflayıp kuvvetten düştü anlamındadır. Bu kelimeyi darbeye ilgili olmak üzere iki yönlü okumak mümkündür: Birincisi; darbecilerin başarılı olmaları durumunda, milletin iradesi ve onu temsil eden meşru iktidar zayıflar, kuvvetten düşer. İkincisi; 15 Temmuz şanlı direnişinde olduğu gibi halkın iradesine sahip çıkma azmiyle ve meşru yönetimin milletle birlikte bu gayr-ı kanuni eyleme başkaldırıp darbe teşebbüsünü akamete uğratmasıyla darbeciler ilk planda zayıflar, kararlı bir takip ve sorgulama neticesinde de tamamen kuvvetten düşerler.

Sekizinci örneğimiz olan يَضْعُطُ – يَضْعُطُ fiili, sıkıştırdı, kıstırdı, zoraki iş gördürdü anlamlarına gelmektedir. Bu kelime zaviyesinden bakıldığında, darbecilerin başarılı olabilmek amacıyla genellikle aştalarına, kimi zaman ise çeşitli entrikalarla ve zorba yöntemlerle üstlerine zoraki iş gördürebilmek için onları sıkıştırıp kıstırdıkları, derdest ettikleri akla gelmektedir.

7 “Askeri darbeler bu ülkeyi ileriye değil, daima geriye götürmüştür. Bu gerçektir. Askerlerin görevi ülkeyi yönetmek değil, ülkeyi yöneten siyasi idarenin emir ve direktifleri doğrultusunda ülkenin iç ve dış güvenliğini sağlamaktır. Askerler ülke yönetme eğitimi değil, harp sanatını öğrenmek ve bunu savaş sırasında uygulamak eğitimini alırlar. Bu görev çok zor ve meşakkatlidir. Ayrıca yoğun bir çalışma programını gerektirmektedir. Eğer askerler ülke yönetimine kalkıştırlarsa kendi asli görevlerini yapamazlar ve bu durumda ülke her türlü iç ve dış tehdiye karşı açık hale gelir. Ülkenin kurum ve kuruluşları her alanda zayıflar ve küçülür. Bu bütün ihtilallerde böyle olmuştur.” Tahir Tamer Kumkale, *Askeri Darbeler ve Sonuçları*, <http://www.kumkale.net/makaleler/008e.html>, Erişim Tarihi: 07.02.2018

8 Bk., <http://www.hurriyet.com.tr/bir-sagdan-bir-soldan-astik-aciklamasi-21978372>, Erişim Tarihi: 22.01.2018

Dokuzuncu örneğimiz olan اضغان – ضغن kelimeleri, şiddetli kin anlamındadır. Bu ise gerek darbeden önce darbecilerin halkın iradesine/tercihine ve onların temsilcisi olan meşru yönetime karşı duydukları şiddetli kini, gerekse başarısız olmaları durumunda, onları başarısızlığa mahkûm eden millete ve onun değerlerine duydukları amansız nefreti zihinlerimizde canlandırmaktadır.

Onuncu örneğimiz olan بضع – ضلع fiili, eğri oldu, doğrudan saptı anlamındadır. Bu kelimedenden net bir şekilde şu mesajı okumak mümkündür: Darbe heveslileri, darbe gibi gayr-ı meşru ve gayr-ı kanunî bir yolla meşru yönetimi alaşağı etmeye teşebbüs ettiklerinden dolayı doğru yoldan sapmışlar, sonuçları acımasız olan eğri bir yola girmişlerdir.

On birinci örneğimiz olan يضل – ضل fiili, yoldan saptı, hata yaptı anlamına gelmekle, bir önceki örnekte resmedilen anlamı pekiştirmektedir. Yanı sıra önceki örnekte biraz daha vurgulu olan fiziksel saptmaya, buradaki vurgulamayla zihinsel saptmayı da eklemektedir. Buna göre darbe teşebbüsü, hem maddeten hem de manen bir saptadır, çift taraflı, katmerli bir yanıltır.

On ikinci örneğimiz olan يضئك – ضئك fiili, sıkıştırdı, daralttı anlamındadır. Bu da sekizinci örnekte anlatılan mefhumu pekiştirdiği gibi yanı sıra mecazî anlamda darbecilerin toplumun büyük bir çoğunluğuna hayatı dar ettiklerini hayal ettirmektedir.⁹ Tersi bir okumayla, 15 Temmuz direnişinde olduğu gibi darbenin başarısız olması durumunda ise milletin darbecilere hayatı dar ettiğini akıllara getirmektedir.

On üçüncü örneğimiz olan يضهد – ضهد fiili, zulmetti, işkence yaptı anlamındadır. Bu kelimenin darbe ve onun unsurlarıyla olan ilişkisi son derece açıktır. Zira darbe teşebbüsünde bulunanlar, milletin tümüne ve onun değerlerine zulmettikleri gibi darbenin gerçekleşmesinin önünde engel olarak gördükleri herkese işkence yapmaktan da geri durmazlar.

On dördüncü örneğimiz olan يضير – ضار fiili, zarar verdi demektir. Darbenin ve darbecilerin toplumun bütün değerlerine ve tüm katmanlarına doğrudan veya dolaylı olarak zarar verdiklerine bir işaret gibidir.

On beşinci örneğimiz olan يضيع – ضاع fiili, yok oldu, kayboldu anlamındadır. Bu ise darbecilerin başarılı olmaları durumunda, toplumsal pek çok değer, birçok masum canın haksız ve hukuksuz yere yok olmasını akıllara getirmektedir. Tersi bir okumayla, başarısız olmaları durumunda

9 Darbe girişimi insanlarda belirsizlik, tedirginlik, korku, kuşku, dehşet, kaygı, uykusuzluk, kâbus, çabuk sinirlenme ve dikkatsizliğe yol açabilmektedir. Bu nedenle darbe ortamlarında, özellikle kaygı veya çökkünlükle ilgili ruhsal sorunlarda artış gözlemlenebilmektedir. Bk., Ahmet Tamer Aker, *Darbe Girişimi Toplum Psikolojisini Nasıl Etkiledi?*, https://www.ntv.com.tr/saglik/darbe-girisimi-toplum-psikolojisini-nasil-etkiledi,xaZ34dcnEU2ninQpuTAc_g, Erişim Tarihi: 20.04.2020

ise gerçekleştirmek istedikleri hedeflerin yok olmasını veya kayıplara karışmasını çağrıştırmaktadır.

On altıncı örneğimiz olan ضيفن – ضيفنة kelimeleri ise dalkavuk anlamındadır. Dalkavuk ise bilindiği üzere, çıkar ve yarar beklediği ya da kendisinden çıkar sağladığı kimselere, yaranmaya çalışan kimsedir. Bu ise önemli bir hususa işaret eder gibidir ki o da şudur: Darbeye yeltenenler, gerçekte kendi akıllarıyla hareket eden kimseler olmaktan ziyade bir üst aklın direktifleriyle yönlendirilen dalkavuk yapılı, kişilik ve karakteri silik kimselerdir.

On yedinci örneğimiz olan يضيق – ضاق fiili, sıkıştı, daraldı anlamına gelmektedir. Yani darbeciler nasıl ki darbe sürecinde milleti ve millet içinde önemli mevkiilerde bulunan insanları sıkıştırmaya yeltenirler de bu sayede birtakım işleri gördürmeye çalışırlar ise aynı şekilde kendileri de, onları buna kanallandıran üst akıl tarafından sıkıştırılırlar, rahat bırakılmazlar. Üst aklın yoğun baskı ve yönlendirmeleri neticesinde harekete geçmeye kendilerini mecbur hissederler de sonuçta dünyayı ya millete dar ederler, ya da milletin şanlı direnişi karşısında kendilerine dar etmekten kurtulamazlar.

On sekizinci ve son örneğimiz olan يضم – يضم fiili, zulmetti, hakkını yedi anlamına gelmektedir. Bu son örneğin ise darbe ile irtibatı ve anlam örtüşmesi son derece açıktır. Zira darbeye teşebbüs edenler millete, onun değerlerine ve darbeye karşı olan büyük çoğunluğa açıkça zulmettikleri gibi, meşru yönetime halkın tercihiyle emanet edilen bir hakkı gasp etme ve hunharca söz konusu hakkı yemeye yeltenmektedirler.

Görüldüğü üzere Arapça’da “dâd/ض” harfi ile başlayan kelimelerin çok önemli bir kısmı, yine Arapça kökenli bir kelime olan “darbe” ile değişik açılardan anlam benzerliğine sahiptir. Kimi zaman toplumsal hayatta müşahade edilebilen farklı noktaları adeta tefsir etmektedir. Yanı sıra dilin kökeni itibarıyla görülen lafızdaki benzerliklerin, enteresan bir şekilde manada da benzerliklere kapı araladığı ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, dil olgusunu basite almamanın, aksine onu hayatın içinde, hayatla iç-içe olan bir canlı bir organizma gibi düşünmenin, abartı olmayacağı açıktır.

Bu noktadan sonra “darbe” kelimesinin Kur’an’daki kullanımları üzerinde durmak, gerek konuyu tamamlayıcı bir mahiyet arz etmesi, gerekse konuya yeni boyutlar kazandırması açısından önemlidir.

3- Darbe Kelimesinin Kur’an’daki Kullanımları

Daha önce de belirttiğimiz gibi Arapça’daki ضَرَبَ kelimesi, Kur’an-ı Kerim’de çok sık sembolik veya mecazî anlamda kullanılan bir fiildir.

Bu anlamlardan bazıları şunlardır: Seyahat etmek, bir şeyi diğer bir şeyle karıştırmak, benzetme yapmak, kıssa anlatmak, tasvir yapmak, uygulamak, örnek vermek (İbrahim, 1992: I, 532-548; Esed, 1999: I, 22 dpnt: 57).

Şimdi, söz konusu ettiğimiz anlamları ayetlerden örnekler eşliğinde ele alalım: “*Ey iman edenler! Allah yolunda sefere çıktığınız zaman, gerekli araştırmayı yapın*” ayetinde geçen *إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ* ifadesi; savaş için sefere çıkmak veya yürümek anlamlarına gelmektedir (4 Nisâ, 94). “*Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman, vasiyet sırasında aranızda şahitlik edecek olanlar sizden adaletli iki kişidir. Yahut seferde olup da başınıza ölüm musibeti gelirse, sizin dışınızdan başka iki kişi şahitlik eder*” ayetinde geçen *إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ* ifadesi; normal yolculuk anlamında olmak üzere seferde olmak veya seyahat etmek demektir (5 Mâide, 106; bk., Râğıb, 1412/1991: 505).

“*O, gökten su indirdi de dereler kendi ölçülerince dolup aktı ve sel üste çıkan köpüğü aldı götürdü. Süs eşyası veya yararlanılacak bir şey elde etmek için ateşte erittikleri şeylerden de böyle köpük olur. İşte Allah, hak ile batıla böyle misal getirir*” ayetinde geçen *كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ* ifadesi; örnek vermek, misal getirmek veya bir benzetmeyle göz önüne koymak (Esed, 1999: II, 488) anlamındadır (13 Ra’d, 17). “*Onlara, o memleket halkını örnek ver. Hani oraya elçiler gelmişti*” (36 Yâsîn, 13) ayetinde de *وَاصْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا* ifadesinde geçen “*اصْرِبْ*” kelimesi de, aynı şekilde örnek vermek anlamında kullanılmıştır.

“*Nerede bulunsalar Allah’ın ve inanan insanların himayesinde olanlar müstesna onlara alçaklık damgası vurulmuştur*” ayetinde geçen *ضَرَبْنَا عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ* ifadesindeki “*ضَرَبْنَا*” kelimesi (3 Âl-i İmran, 112), vurulmak olarak tercüme edilse de, hakiki anlamıyla değil mecazî bir manada kullanılmıştır. Zira ayette kullanılan “*zillet*” kelimesi, somut ve fiziksel bir anlamdan ziyade soyut ve duygusal bir manaya işaret etmektedir. Öyleyse bu ifadeden anlaşılan, aşağılanmaya uğrama ve aşağılanma cezasının uygulanmasıdır (Esed, 1999: I, 22 dpnt: 57). O halde, burada hakiki anlamıyla somut bir vurmaktan bahsedilmemektedir.

“*Bunun üzerine yıllarca mağarada kulakları üzerine vurduk*” ayetinde geçen *فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ* ifadesindeki “*ضَرَبْنَا*” kelimesi (18 Kehf, 11), vurduk olarak tercüme edilse de buradaki vurma da mecazî anlamdadır. Yani onların kulaklarını dış dünyaya kapatma ve tıkama anlamındadır (Esed, 1999: II, 587 dpnt: 9).

“*Başörtülerini yakalarının üzerine vursunlar*” ayetinde geçen *وَلْيَضْرِبْنَ* ifadesindeki “*وَلْيَضْرِبْنَ*” kelimesi, vursunlar olarak tercüme edilse de başörtüsünü örtmek ve salmaktan kinayedir (24 Nur, 31).

“Aralarına kapılı bir sur çekilir ki, onun içinde rahmet, dışında da azap vardır” ayetindeki **فَضْرَبَ** نَبِيَّهُمْ بِسُورٍ cümlesinde yer alan “فَضْرَبَ” kelimesi, çekilme-yerleştirilme anlamında kullanılmıştır (57 Hadîd, 13; Bk., Esed, 1999: III, 1113).

Buraya kadar ki aktarımlardan Kur'an-ı Kerim'in ضَرَبَ kelimesini, geniş bir anlam dünyasına tekabül edecek şekilde kullandığını gözlemlemekteyiz. Zira buralarda “darbe” kelimesinin vurma anlamı ön planda değildir. Sembolik ve mecazî anlamlar, kelimenin hakiki ve somut anlamını gölgede bırakmaktadır. Bu mecazî anlamlar ضَرَبَ kelimesi için yürümek, sefere çıkmak, seyahat etmek, örnek vermek, cezaya çarpmak, kapatmak, tıkamak, örtmek, salmak, çekmek ve yerleştirmek gibi oldukça geniş bir kullanım çerçevesi sunmaktadır. Tüm bu kullanımlarda “darbe” kelimesinin vurma anlamı tâlîdir yani ikinci planda kalmaktadır. Hatta bazen kelimenin vurma anlamı neredeyse akıllara hiç gelmemektedir.

ضَرَبَ kelimesinin “vurma, kırma, çarpma, dövme” anlamındaki kullanımlarına gelince, bunun da bazı örnekleri Kur'an'da mevcuttur. Örneğin; “Derken (putların) üzerlerine yürüyüp onlara güçlü bir darbe indirdi” ayetinde geçen ضَرَبْنَا بِالْأَيْمِينِ ifadesindeki “darbe” kelimesi, vurup kırma anlamındadır (37 Sâffât, 93).

“Bir vakit, Mûsâ kavmi için su istemişti. Biz de, “Asanı kayaya vur” demiştik” ayetinde geçen اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ifadesindeki “اضْرِبْ” kelimesi, vur anlamındadır (2 Bakara, 60; Bk., Esed, 1999: I, 17).

Başka bir örnek de “Serkeşlik etmelerinden endişe ettiğiniz kadınlara gelince; önce kendilerine nasihat edin, sonra yataklarında yalnız bırakın, yine dinlemezlerse (hafifçe) dövün” ayet-i kerimesidir (4 Nisâ, 34). Ayette geçen واضْرِبُوهُنَّ / onlara vurun ifadesi hakkında tartışmalar mevcut olsa da tefsircilerin büyük çoğunluğu, “darbe” kelimesinin burada vurma, dövme anlamında kullanıldığını belirtmektedirler. Burada bahsedilen dövme konusu, çalışmamızı birinci dereceden ilgilendirmemekle birlikte; önemli bir tartışma konusu olması hasebiyle kısa da olsa meseleye değinmekte yarar mülâhaza edilmektedir.

Vakıa odur ki, çoğunluk tarafından, bu ayetteki “darbe” kelimesinin vurma/dövme anlamında yorumlanması, dövme tedbirinin özellikle çağımızda kadın hakları ve insanlık haysiyeti yönlerinden önemli bir tartışma konusu olmasını da kaçınılmaz kılmıştır (Ayrıntılı bilgi için bk., Karaman vd., 2014: II, 59-61).

Ancak şunu da unutmamak gerekir ki bütün tefsir otoriteleri, eğer her şeye rağmen dayağa başvurulursa, bunun hafif veya sembolik nitelikte olması,¹⁰ bir misvakla veya benzeri bir şey ile veya katlanmış bir mendil ile

10 “واضرِبُوهُنَّ” ifadesi, onları hafifçe ve kusur bırakmayacak bir şekilde biraz dövünüz demektir. (Elmalılı, tsz: II, 559).

yapılması gerektiğini vurgulamışlardır. İmam Şâfiî gibi bazı büyük İslam bilginleri, dayağa istisnâ olarak izin verilmiş olduğu ve tercihen bundan sakınılması gerektiği görüşündedirler (Esed, 1999: I, 144 dpnt: 45).

Ayrıca Peygamber Efendimiz de dövmeyle isteksizce izin vermiş, izin verdiği halde bundan hoşlanmamıştır. Böyle bir durumda bile Hz. Peygamber, kadının yüzüne vahşice vurmaya ve vücutta yara izi bırakacak bir şeyle vurmaya kesinlikle yasaklamıştır (Mevdudi, 1997: I, 358).

Yanı sıra “*Ey peygamber! Hanımlarına şöyle söyle: Eğer dünya hayatını ve zinetini istiyorsanız, haydi gelin, size bağışta bulunayım ve güzellikle sizi bırakıp salıvereyim*” ayetinden anlaşılabileceği üzere (33 Ahzâb, 28),¹¹ Hz. Peygamberin, zaman zaman hanımlarıyla bazı problemler yaşasa da hayatı boyunca hiçbir hanımını dövmemesi, pedagojik anlamda dövmeyle hiç başvurmamanın sağlıklı bir tercih olacağını gösterir niteliktedir. Ayrıca Peygamber Efendimizin bu tutumundan, ayetteki “onları dövün” ifadesinin emir bildirmediğini, aksine bir ruhsat anlamına geldiğini okumak mümkündür. Öyleyse bundan sakınabilmek, en doğru ve en tutarlı olan yoldur.¹²

Asıl konumuza dönecek olursak, Kur’an-ı Kerim, pek çok yerde “darbe” kelimesini sembolik ve mecazî anlamda kullanmayı tercih etmiştir. Bu gibi yerlerde kelimenin vurma, çarpma ve dövme gibi anlamları gölgede kalmaktadır. Adeta Kur’an, bu kelimeyi de bir nevi şiddetten arındırmış, pozitif alanlarda istihdam etme yolunu seçmiştir. “Darbe” kelimesinin birincil anlamıyla kullanıldığı yerlerde de yine birtakım hafif ve mecaza yakın formlarını kullanmıştır. Örneğin, “*Bir vakit, Mûsâ kavmi için su istemişti. Biz de, “Asanı kayaya vur” demiştik*” ayetinde geçen اضْرَبْ قُلْنَا ifadesindeki “اضْرَبْ” kelimesi, vur anlamında olmakla beraber (2 Bakara, 60; Bk., Esed, 1999: I, 17), burada asayla taşı kırmanın veya asayı kıracak şekildeki sert bir darbeyle taş vurma anlamına da taş dokunmanın bile yeterli olacağı anlaşılabilmektedir. Öyleyse asayı taş dokundurmak veya değdirmek yeterlidir. Bu durum, sözü edilen örnekte “darbe” kelimesinin anlam yelpazesinden hafif olan bir unsurunun tercih edildiğine işaret etmektedir.

Bir başka örnek olan “*Serkeşlik etmelerinden endişe ettiğiniz kadınlara gelince; önce kendilerine nasihat edin, sonra yataklarında yalnız bırakın,*

11 “Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamberin hanımları, ondan, süslü kıyafetler ve geçim için daha çok imkân istemişlerdi.” (Beydavî, 2011: II, 244).

12 Bu konuyla ilgili olarak merhum Muhammed Hamdi Yazır’ın bir anısını burada hatırlatmak güzel olacaktır, o şöyle der: “Zamanımızda Kur’an’ın bu اضْرِبُوهُنَّ emrini (bizce form emirdir, anlam ise ruhsattır) kötü bir şekilde yorumlayarak dillerine dolamak isteyen bazı Avrupalılar görüyoruz. Fakat ne garip bir tesadüftür ki biz bu ayetin tefsiriyle meşgul olduğumuz sırada bir Fransız mahkemesinin, kocası tarafından dövülmüş olan bir Fransız kadının açtığı davaya karşı ‘hırçınlık edip kocasını öfkeliendiren bir kadının, yediği dayaktan dolayı boşama davası açmasına hakkı olmadığına’ hükmettiğini gazeteler ilan ediyordu.” (Elmalılı, tsz: II, 559 dpn:1).

yine dinlemezlerse (hafifçe) dövün” ayet-i kerimesinde geçen (4 Nisâ, 34), “وَاضْرِبُوهُنَّ / onları dövün” ifadesinin de Hz. Peygamberin hiçbir hanımını dövmemesinden hareketle, emir bildirmeyip bir ruhsat ifade ettiği, bundan sakınılması gerektiği, her şeye rağmen başvurulması durumunda da hafif bir şekilde veya sembolik olması gerektiği yukarıda belirtilmişti. Öyleyse burada da, yine kelimenin anlam yelpazesinden hafif bir formunun kullanıldığını söylemek mümkündür.

Kur’an-ı Kerim’de “darbe” kelimesinin en şiddetli tonda kullanıldığı örneklerden biri, şu ayet-i kerimedir: “*Derken (putların) üzerlerine yürüyüp onlara güçlü/kuvvetli bir darbe indirdi*” (37 Sâffât, 93). Ayette geçen ضَرْبًا بِأَيْمِين ifadesindeki “darbe” kelimesi, vurup kırma anlamındadır. Ancak buradaki kullanımda da “darbe” kelimesinin manası, “kuvvetli veya sağ (el)” gibi anlamlara gelen “yemin” kelimesiyle güçlendirilmiştir. Demek ki güçlendirici bir unsur olarak kullanılan “yemin” kelimesi nazar-ı itibare alınmazsa, normal bir vurma anlaşılacaktır. Öyleyse bir-iki örnek dışında diyebiliriz ki,¹³ “darbe” kelimesinin Kur’an’daki kullanımlarında anlaşılan şiddet, zihinlerimizde yer edinmiş olan imaja nisbeten daha hafiftir. Yine diyebiliriz ki dilimize Arapça’dan geçmiş olan “darbe” kelimesinin pek geniş olan anlam yelpazesi içinde, Hz. İbrahim ile ilgili olan kullanımdaki tonu daha çok yer edinmiştir.

Son olarak Kur’an’ın, darbecilerin değişik şartlarda sahip oldukları farklı psikoloji ve ruh hallerini çağrıştıran pasajlarına bir göz atalım.

4- Darbecilerin Tutumlarını Çağrıştıran Bazı Kur’anî Tasvirler

Çalışmamızın bilhassa ilk iki bölümünde ele aldığımız darbecilerin tutumlarına ait analizleri kısaca hatırlamak gerekirse; başlangıçta darbeciler, büyük bir kibir ve gurur içindedirler, yaptıklarının veya yapacaklarının toplumun faydasına olan şeyler olduğunu iddia ederler. Uzun bir hazırlık evresinden sonra darbe için harekete geçtiklerinde, merkezi temsil eden anagüç, kimi zaman aşağı doğru yön almaya ve irtifa kaybetmeye başlamaktadır. Bir müddet sonra onları harekete geçiren üst aklın sağladığı desteği kaybedip ilahî musibet ve mekrin tokadını yiyince madrûp ve mağlûp olmuşlardır. Bu noktadan sonra artık edildendirler, etken değillerdir. Yani milletin asilce duruşu karşısında özne olmaktan uzaklaşmışlar, nesne haline dönüşmüşlerdir.

13 “Savaşta inkâr edenlerle karşılaştığımız zaman boyunlarını vurun.” (47 Muhammed, 4); “Hani Rabbin meleklerle; Ben sizinle beraberim. İman edenlere sebat verin. Ben kâfirlerin kalplerine korku salacağım. Şimdi vurun boyunlarının üstüne. Vurun, onların bütün parmaklarına” diye vahyediordu.” (8 Enfâl, 12); Bu her iki ayette de anlamın şiddetli bir formda gelmiş olması son derece normaldir. Zira savaş ortamından bahsetmektedir, savaş ortamında ise başka bir alternatif düşünülmesi makul değildir.

Şimdi, darbecilerin bu hallerinin tasvir edilmesine denk gelen Kur'an'daki anlatımlara bir göz atmadan önce, tefsir ilmi açısından önemli olan şu hususu özenle vurgulayalım ki, *vahiy, belirli insanlardan ziyade onların belirgin olan davranışları sebebiyle betimlemeler yapmaktadır*.¹⁴ Yani bazen münafıklara, bazen müşriklere, kimi zaman Yahudi ve Hristiyanlara hatta inananlara yönelik yapılan değerlendirmelerde, asıl eleştiri konusu olan şey, bizzat onların varlıkları değil, daha çok davranışlarıdır. Bu sebeple genellikle anlatılan olaylardaki şahısların isimleri, olayın geçtiği yerlerin adları verilmez (Cerrahoğlu, 1993: 188). Öyleyse aynı davranışları sergileyen başka kimseler de gerçekte aynı eleştiriden nasiplerini almaktadır. Buna göre Kur'an'daki eleştirilerin davranışsal yani davranış merkezli eleştiriler olduğunu ve bunların evrensel bir nitelik taşıdığını unutmamak icap etmektedir.¹⁵ Şimdi darbecilerin tavırlarının betimlenmesini çağrıştıran ayetlere bir göz atalım.

“Böylesine ‘Allah’tan kork!’ denilince, benlik ve gurur kendisini günaha sevkeder. (Ceza ve azap olarak) ona cehennem yeter. O ne kötü bir yerdir!”¹⁶ Bu ayet bağlamında meseleye bakıldığında, Allah’ın razı olmadığı ve toplumun da zararına olan kötü eylemleri, entrikaları işlemeye çalışan bazı kimselere, “Allah’tan kork, bunları yapmaktan vazgeç!” denildiğinde; benlikleri, gurur ve kibirleri daha bir kabarır, yaptıkları yanlıştan vazgeçmeyi düşünme bir yana, inatla daha da ileri noktalara taşımaya var güçleriyle çabalarlar. Bu, o derece şiddetli bir inat, katı bir benlik ve eğilip-bükülmez bir kibirdir ki buna karşı koyacak olan şey ya cehennem azabıdır veya cehennem azabını hatırlatacak dünyevî bir cezadır.

“Bunlara, ‘Yeryüzünde fesat çıkarmayın’ denildiğinde,¹⁷ ‘Biz ancak ıslah edicileriz!’ derler.” (2 Bakara, 11). Ayeti ışığında, toplumun huzurunu bozmaya heveslenenlere ‘bu yaptıklarınız yanlıştır, fesat çıkarmaktır, ülkeyi felakete sürüklemeye teşebbüsüdür’ denildiğinde, onlar ‘biz ancak ıslah edicileriz, tüm yaptıklarımız veya yapmaya çalıştıklarımız toplumun

14 “Kur’an, bugün elde mevcut Tevrat ve İncillerde olduğu gibi hadiseleri, şahısları ve yerlerini zikrederek anlatmaz. Onun gayesi, olayları bir tarihî hadise olarak anlatmak değil, insanoğluna ibret dersi verip onu düşünmeye davettir.” (Cerrahoğlu, 1993: 188).

15 “Ey Kitap Ehli, size, Kitaptan gizlemekte olduklarınızın çoğunu açıklayan ve birçoğundan da vazgeçen elçimiz geldi. Size Allah’tan bir nur ve apaçık bir Kitap da geldi.” (5 Maide, 15); Bu ayet de Kur’an’ın mesajının sadece Müslümanlara gelmediğini, evrensel olduğunu belgeler niteliktedir. “Tuhaf olan hususlardan biri de şudur ki, bu ayette bu kadar netlik olsun da, sonra bazı müsteşrikler durup dururken, Kur’an’da olan nassların, Hz. Peygamber’in risaletinin, Arapların dışında diğer milletlere ve dinlere yönelik evrensel olduğuna delalet etmediği görüşünde ısrar etsinler.” (Derveze, 1997: VII, 58).

16 2 Bakara, 206; Bu ayetin ilgili olduğu ayet grubuyla birlikte, Ahnes b. Şerik hakkında indigi söylenmiştir. İbn Abbas’tan ise münafıklardan bir grup hakkında indigi rivayet edilmiştir. Bu değerlendirmeler mümkün olup gerçeğin bir kısmını ifade edebilirse de, daha doğru olanı bu ayetlerin, münafık, mü’min, kâfir kim olursa olsun aynı davranışları sergileyen herkesi kapsadığını bilmektir. (Bk., İbn Kesir, 1419/1999: I, 184).

17 Fesat; lügat olarak, bir şeyin tam olarak olması gereken halinden onu çıkarmak, normal yoluna dönmesini engellemektir. Yeryüzünde fesat ise haksız yere savaşılar ve fitnelere sebebiyet vermektir. (Bk., Zemahşeri, 1415/1995: I, 70).

huzur ve selameti içindir' edasıyla hareket ederler. Bu tavır ve tutumlarını sözleriyle dile getirdikleri gibi halleriyle de söylemekten geri durmazlar. Onlara göre yapmaya çalıştıkları şey, toplumun saadeti ve mutluluğu için kaçınılmaz olan bir idealdir.¹⁸

Hiçbir şekilde vazgeçmeye yanaşmadıkları hayallerini, ütopyalarını gerçekleştirmek üzere harekete geçtiklerinde şu ayet akıllara gelmektedir: *“Onlarla savaşın ki, Allah onlara sizin ellerinizle azap etsin, onları rezil etsin, onlara karşı size yardım etsin, inanan topluluğun gönüllerini ferahlatsın ve onların kalplerindeki öfkeyi gidersin. Allah, dilediğinin tövbesini kabul eder. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir”* (9 Tevbe, 14).¹⁹ Madem darbe seviciler, bu heveslerinden vazgeçme niyetinde değiller, bunu gerçekleştirmek üzere harekete geçmiş durumdalar, öyleyse onlarla mücadele etmek kaçınılmazdır. Bu mücadelede Allah, doğrudan yana hareket edenlerle beraberdir, onlara yardım etmek suretiyle yalancı muhterisleri rezil-rüsvey etmeyi irade etmektedir. *“Zulmedenler; yakında hangi akibete uğrayacaklarını göreceklerdir”* (26 Şuarâ, 227).²⁰ Ayeti gereğince de, toplumda sağduyuyu temsil eden çoğunluk, sözü edilen gözü dönmüş azınlığa karşı samimi bir karşı koyma dirayeti gösterebilirse, Allah'ın da yardımıyla onlara hak ettikleri azabı tattıracaktır. Bu durum, toplumun psikolojisini de pozitif bir şekilde etkileyecek, gönülleri ferahlatacak ve gerçek huzuru tesis edecektir.

Sonuç

İnsanın yaşadığı hayat ile kullandığı dil, kopmaz derecede birbirine bağlıdır, tamamen iç içedir. Birini diğerinden büsbütün bağımsız ve kopuk zannetmek pek olası değildir. Bununla beraber şaşırtıcı bir şekilde, dil ile yaşam arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Sınırları ve oranları çok net olarak ifade edilemese de gerek hayatın dili etkilediği, gerekse de dilin hayatı etkilediği bir vakıa olarak karşımızda durmaktadır.

Bu bağlamdaki kavramsal olgulardan biri de “darbe” gerçeğidir. Dilimizde ve kültürümüzde yer edinmiş bir kelime olan “darbe” sözcüğü, kaynağı olan Arap dilindeki farklı gramatik formlarıyla enteresan bir

18 “Bir defa daha belirtiyorum ki; Silahlı Kuvvetler, aziz Türk Milletinin hakkı olan refah ve mutluluğu, vatan ve milletin bütünlüğü için yönetime el koymak zorunda kalmıştır.” <http://t24.com.tr/haber/kenan-evrenin-turkiyeyi-karanliga-tasiyan-darbe-aciklamasi.296157>; Erişim Tarihi: 20.04.2020

19 İbn Abbas'tan nakledildiğine göre, bu ayette Mekke'ye gelen Yemenli bir gruptan söz edilmektedir. Onlar Müslüman olunca, İslam'a girmeyen yakınlarından pek çok sıkıntı ve eziyetler görmüşlerdi. Bunun üzerine Peygamber Efendimize şikâyetle bulundular, Resulullah da onlara sabretmelerini ve yakında gelecek olan zaferle sevinmelerini tavsiye etti. Ancak belirttiğimiz gibi bu ayet benzer şartlarda, benzer konumdaki herkese dönük mesajlar içeren bir üsluba sahiptir. (Bk., Sabûnî, 2009: I,487).

20 Daha çok, öldükten sonra nasıl bir sonla karşılaşacaklarını göreceklerdir anlamı akla gelse de bazen ahiretteki sonu hatırlatacak olan dünyadaki acıklı birtakım akıbetlere de işaret etmekten uzak değildir. (Bk., Muhammed Kenan, tsz: 493).

şekilde sosyal hayattaki darbe eylemlerini çeşitli unsurlarıyla sanki birebir resmetmekte, adeta olaylara dair fotoğraflar sunmaktadır.

“Darbe” kavramının etimolojisi ile onun farklı gramatik formlarına dönük okumalar, darbecilerin gerek psikolojilerini gerekse eylemlerini şöylece çağrıştırmaktadır: İşin başlangıç aşamasında darbecilerin özgüvenleri tamdır, kendilerini güçlü hissederler ve sesleri gür çıkmaktadır. Uzun bir hazırlık evresinden sonra darbe için harekete geçtiklerinde, merkezi temsil eden anagüç, aşağı doğru yön almaya ve irtifa kaybetmeye başlamaktadır. Bu alçalma ve irtifa kaybetme soyut olarak düşünüldüğünde her zaman için söz konusudur, yani ister başarısız olsunlar, ister darbeyi başarsınlar bu manevi alçalmadan asla kurtulamazlar. Şayet bu alçalma maddi ve somut olarak düşünülürse, her zaman olmasa da 15 Temmuz şanlı direnişinde olduğu gibi bir gün mutlaka gerçekleşmiş olacak, darbeciler maddeten de derdest edilip hak ettikleri cezaya çarptırılmış olacaklardır. Zira inananlar eliyle uygulamaya konulan ilahî mekre karşı koyamayıp çetin bir musibetin içinde yuvarlanırken kendilerini, hareket kabiliyetleri yok edilmiş olarak buluverceklerdir. Onları harekete geçiren üst akılla iletişimlerini kaybedip ilahî musibet ve mekrin tokadını yiyince, madrûp ve mağlûp olmaktan kurtulamayacaklardır. Bu noktadan sonra artık milletin asilce duruşu karşısında özne olmaktan uzaklaşmışlar, nesne haline dönüşmüşlerdir.

Kur'an-ı Kerim'de de, yanlışın içinde yuvarlanan ve doğru olana karşı gelmede inat eden kimselere yönelik eleştirilerin, davranış merkezli eleştiriler olduğunu ve bunların evrensel bir nitelik taşıdığını gördükten sonra bazı pasajların darbecilerin hallerini enteresan bir şekilde sanki resmettiğini müşahade etmek, görmezden gelinmemesi gereken önemli bir tespittir. Bir başka önemli tespit de, genellikle mecazî anlamdaki formlarına başvuru darbe kelimesinin Kur'an'daki kullanımlarında anlaşılan şiddetin, zihinlerimizde yer edinmiş olan imaja nisbeten daha hafif olduğu gerçeğidir.

Netice olarak; insan hakları ve özgürlükler çerçevesinde insanca yaşamak isteyen asil bir toplum üzerinde baskı sistemi tesis etmek, sahip olduğu değerleri tamamen yok etmek, her türlü gayr-ı insani yol ve metotlarla milleti sindirmek isteyen darbeciler için alçalma ve madrûp olmanın kaçınılmaz bir son olması, ne güzel bir tecellidir, değil mi?

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim

Aker, Ahmet Tamer, *Darbe Girişimi Toplum Psikolojisini Nasıl Etkiledi?*

[https://www.ntv.com.tr/saglik/](https://www.ntv.com.tr/saglik/darbe-girisimi-toplum-psikolojisini-) [darbe-girisimi-toplum-psikolojisini-](https://www.ntv.com.tr/saglik/darbe-girisimi-toplum-psikolojisini-)

- [nasil-etkiledi](#), xaZ34dcnEU2ninqPuTAc_g, Erişim Tarihi: 20.04.2020
- Beydavî**, Nâsiruddin Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirazî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.
- Cerrahoğlu**, İsmail, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, IX. Baskı, Ankara, 1993.
- Derveze**, Muhammed İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.
- Elmalılı**, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X C., Sadeleştirme), Azim Dağıtım, İstanbul, tsz.
- Esed**, Muhammed, *Kur'an Mesajı* (Meal-Tefsir), (I-III C.), Çev. Koytak, Cahit-Ertürk, Ahmet, İşaret Yay., İstanbul, 1999.
- İbn Kesîr**, Ebu'l Fidâ İsmâîl ed-Dımeşkî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İhtisâr ve Tahkîk: Muhammed Alî Sâbûnî, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1419 (1999).
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî, *Lisanu'l-Arab*, (I-XV C.), Dâr-u Sâdır, Beyrut 1414/1994.
- İbrahim Mustafa** vd. *el-Mu'cemü'l-Vesît*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Karaman**, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu* Türkçe Meal ve Tefsir, DİB Yayınları, Ankara 2014.
- Kumkale**, Tahir Tamer, *Askeri Darbeler ve Sonuçları*, <http://www.kumkale.net/makaleler/008e.html>, Erişim Tarihi: 07.02.2018
- Mevdudi**, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, Çeviren: Kayani, Muhammed Han vd. İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Muhammed Kenan**, *Kurretu'l-Ayneyn alâ Tefsîri'l-Celaleyn*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, tsz.
- Râgıb İsfahânî**, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Tahkîk: Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412/1991.
- Sabûnî**, Muhammed Alî, *Safvetu't-Tefâsîr*, Dâru's-Sabûnî, Kahire, 2009.
- Sarı**, Mevlüt, *el-Mevârid Littülab*, Bahar Yayınları, İstanbul, trsz.
- Yaka**, Aydın, *Türkiye'de Gençlik ve Askeri Darbeler*, <http://www.aydinyaka.com/index.php/tum-makaleler/20-turkiye-de-genclik-ve-askeri-darbeler.html>, Erişim Tarihi: 20.04.2020
- Zemahşeri**, Carullah Ebul Kasım Mahmud b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşaf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1995 (1415).
- İnternet Kaynakları**
- <http://www.hurriyet.com.tr/bir-sagdan-bir-soldan-astik-aciklamasi-21978372>, Erişim Tarihi: 22.01.2018
- <http://www.milliyet.com.tr/cocuklar-15-temmuz-sehitleri-icin-249-istanbul-yerelhaber-2030558>, Erişim Tarihi: 22.01.2018
- <http://t24.com.tr/haber/kenan-evrenin-turkiyeyi-karanliga-tasiyan-darbeci-aciklamasi,296157>, Erişim Tarihi: 20.04.2020
- <http://www.turkdilbilgisi.com/filimsiler/filimsiler.html>, Erişim Tarihi: 20.04.2020



İLGİLİ RİVAYETLER BAĞLAMINDA İSLAM İKTİSADI VE İSLAM İKTİSADININ TEMEL İLKELERİ¹

Mehmet Sait UZUNDAĞ²

¹ Bu çalışma, daha önce yazar tarafından, **Uluslararası İktisadi ve İdari Bilimler Kongresi'nde** (2-4 Mayıs, Şırnak) sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

² Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sait_uzundag@hotmail.com

Giriş

İslam İktisadı, insanı merkeze alan bir iktisadi yapının oluşmasını sağlayan ilkeleri içermektedir. Zira insan hem üretimi belirleyen temel faktör hem de kendisi için üretim yapılan üstün bir varlıktır. O, üretim biriminde üreticidir. Tüketim biriminde de tüketicidir. Başka bir deyişle insan ekonominin hem arz, hem de tüketim cephesinde aktif rol üstlenen bir varlıktır.³

İslam dünyasında yetişen bilim adamları iktisadi konularla da uğraşmışlar ve yaşadıkları dönemlerde toplumun karşılaştığı iktisadi sorunlara çözümler üretmişlerdir. İslam dünyasında iktisat ayrı bir bilim dalı olarak geliştirilmemiş; İslam hukukunun bir bölümü sayılmıştır. Bu nedenle bilim adamlarının iktisadi görüşleri, diğer görüşlerden ayrılarak tasnif edilmemiştir.⁴

İlk dönemlerden itibaren Kur'an ayetlerinin ve Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının yorumu şeklinde tefsir ve hadis kitaplarında yer alan bilgileri de dikkate alan fakihler, iktisadi konularda önemli bir birikim oluşturmuşlardır. Fıkıh kitaplarında ekonomik ilişkilere ait genel kurallar, bir arada ve sistematik olmasa da, şimdiki isimlendirmeye «akdin muhtelif neveleri» başlığı altında yer almaktadır.⁵

Hadis kitaplarında daticaret/alış-veriş, selem, ödünç para alıp verme, şirket kurma, mudârebe yoluyla ortaklık, ekim-dikim ve sulama, rehin ve ipotek, kiralama ve hibe gibi, günümüz ticarî ve iktisadî hayatındaki çeşitli uygulama ve işlemlere dair pek çok rivayet bulunmaktadır.⁶

Şunu ifade etmek gerekirse müslüman için geniş bir nesil veya büyük maddî imkanlar kendiliklerinden hiç bir değere sahip değildir. Onların değerini belirleyen durum ise ahlak ekseninde Allah'ın rızasına yönelik olmalarıdır. Allah müslümandan sadece temiz bir kalp (kalb-i selîm) isteyecektir.⁷ İşte iktisadî faaliyetler de, bu temiz kalbi elde etme ve ahlâki arınma sürecini kolaylaştırıcı tedbirler olarak yorumlanabilir.⁸ Bunun yanında İslâm ferî hakları reddetmez ancak sosyal sorumluluk duygusu açısından özellikle de iktisat ile ilgili onular başta olmak üzere

3 Arif Ersoy, İktisadi Teoriler ve Düşünceler Tarihi. Ankara: Nobel Yayınevi., 2008, s. 300.

4 Essid, M.Y., Islamic Economic Thought. S.T. Lowry (Ed.). Pre-Classical Economic Thought, From the Greeks to the Scottish Enlightenment. Bostan: Kluwer Academic Publishers 1986, s.78- 9'den naklen Arif Ersoy, İslam İktisadı ve İktisadi Yapısı: İnsan Merkezli Fitri İktisat ve İktisadi Yapısı, İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi. 2015/1; 37-64, s. 40.

5 Tevhit Ayengin, İslam'da İktisadi Hayatın Ahlakî Boyutu, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 16, Sayı: 4, 2003, Sayfa: 648-659, s. 652.

6 Geniş bilgi için bkz. Özcan Hıdır, Hadislerde Üretim, Tüketim ve Dolaşım Ekonomisine Dair "Orta Yol/Denge" Prensibi ve Bediüzzaman'ın "İktisad" Anlayışı, Köprü Dergisi, 2009, sayı 106.

7 Şuarâ, 26/88.

8 Ahmet Tabakoğlu, Bir İlim Olarak İslâm İktisadı, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sy.16, 2010, s.11-34, s. 19-20.

bir çok alanda ferdi cemiyetten de mesul tutar. Bu konuda Hz. peygamber şöyle buyurmaktadır. Kişi çevresinde bir kötülük gördüğünde eliyle, gücü yetmezse dili buna da gücü yetmezse onu kalbiyle kötülemedir.⁹ Toplumda zulüm ortaya çıktığında zulüm yapmayan ve fakat buna engel olmayan kişiler de sorumludur: “Sizden sadece zulmedenlere isâbet etmekle kalmayacak fitneden sakınınız.”¹⁰ Ayeti de bu durumu çok güzel bir şekilde ifade etmektedir.

İSLAM İKTİSADININ TEMEL İLKELERİ

İslam İktisadının temel ilkeleri, doğal kanunlar ve dört temel delile (Edille-i Erbaa) dayanan ilmi çözümler, maruf olan örf ve adetlere dayanılarak belirlenen ilkelere dir. İslam medeniyetinde ilmi çözümler (içtihatlar), akıl, deney ve nakle dayanılarak üretilir. Bu ilkelere dayanılarak oluşturulan sosyal kurumlarının amacı yeryüzünü imar ve ıslah etmektir. İslam İktisadında iktisadi ilişkiler menfaat çatışmasına değil, menfaat paralelliğine dayanır. Toplumun menfaati ile bireysel menfaatin dengelenmesi esas alınır. İktisadi ilişkiler irade ve rızaya dayalı serbest mukavelelere göre cereyan eder. İslam İktisadı, üretim merkezli bir iktisadi düzendir. Emek temel üretim faktörüdür. Herkes, emeğinin ürünü olan eşya üzerinde mülk edinme hakkına sahiptir.¹¹

Bu süreçte İslam İktisadının kendine has temel ilkelerine bakıldığında adaletin¹² çok önemli bir konumda yer aldığı görülecektir. Kur’ân’da belirtilen söz konusu kulluk kaideleri, ya yapılması emredilen davranışlar ya da kaçınılması istenen yasaklar şeklinde tezahür etmektedir. Bu bağlamda İslam’da sadâkatten sonra Yüce Allah’ın insanlığa emrettiği en önemli ilkelerden birisi ‘adalettir. Zira hayat birey ve bireylerden oluşan toplumlardan meydana gelmektedir. Bunun içindir ki, ilk zamanlardan günümüze gelinceye kadar sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için insanlar ve toplumlar arası ilişkilerin belirli kurallara bağlanması zorunlu olmuştur. İşte ‘adalet ilkesi, belki de bu kuralların ilk ve en önemli ilkesidir. Öte yandan Kur’ân’ın temel öğretilerinin ortaya koyduğu inanç, ahlâk ve erdem noktasında bir toplum oluşturabilmek için bireyler ve toplumlar arası ilişkilerde öncelikle ‘adalet ilkesine aktif bir şekilde riayet etmek gerekmektedir.¹³ Çünkü adalet herkese insanca yaşamasını sağlayan haktır. Bunun ötesi emeğiyle orantılıdır. Yani kişinin emeği oranında istediklerini elde edebilmesi de adaletin gereğidir. İslâm İktisadının topluma ilişkin hükümleri sosyal adalet olarak ifade edilebilir.

9 Ebû Dâvûd, Salat, 1140.

10 Enfâl, 8/25.

11 Arif Ersoy, İslam İktisadı ve İktisadi Yapısı, s.44-48.

12 Arif Ersoy, İslam İktisadı ve İktisadi Yapısı, s.41-42

13 Mustafa Kara, Kur’ân’da Adalet Kavramı ve Güncel Değeri, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, sayı: 34, s. 137-172, s. 138-139.

Sosyal adalet ilkesi, toplumda nispi eşitlik ve adalet ilkesini savunmaktadır. İslam ekonomisinde ise adalet ilkesi esas olarak kabul edilmiştir.¹⁴

“Adalet düşüncesi iktisadi ve sosyal konularda da belirir. İşte servet yığmaya ve başkasına tahakküm etmeye yol açan sömürünün reddedilişi! İslam, zenginler arasında gidip gelen bir şey olmasın diye bunu reddetmiştir. Ribanın yasaklanması da bununla ilgilidir; zira o sömürün en acımasız türlerinden biridir. Zenginlerin fakirleri köleleştirme yolu olduğu içindir ki, İslam, ribaya şiddetle saldırmıştır. İslam, özellikle insanların temel ihtiyaçlarıyla ilgili konularda tekellülüğü (ihtikar) red etmiştir. Yine, İslam her şekli ve çeşidiyle çalışmanın saygınlığı üzerinde ısrarla durmuştur ki bu, bazı çalışma türlerini hor gören kabileci bakış açısından farklı bir yöneliştir. İslam, çalışmayı, zamanla İslam-Arap düşüncesi içinde gücü artan bir görüş olan tevekkülle ibadet etmeye üstün tutmuştur. Ayrıca, sağlıklı ve şerefli yollardan olması ve başkasına zarar vermeye yol açmaması şartıyla kazanmayı da teşvik etmiştir.”¹⁵ Bu noktada İslâm, işlediği suçun cezasını çekme konusunda zengin-fakir, yönetici-yönetilen ayırımı yapmamaktadır. Hz. Peygamber de, toplumun fertleri arasında ‘adalete aykırı davranışların olumsuz sonuçlarına dikkat çekmiş, –belki de- Nisâ’ 135 ve Mâide 8 gibi âyetlerde emredilen “şahitliği Allah için yap, bizzat kendinin ya da en yakınının aleyhine de olsa ‘adaleti dimdik ayakta tut’” gibi talimatlardan hareketle, “Allah’a yemin ederim ki, kızım Fâtıma da hırsızlık yapsa, onun da elini keserim”¹⁶ buyurmuştur. Yine o, “Ey Müslümanlar! Siz Allah’ın tespit ettiği cezaları (akrabalık veya toplumdaki gücü açısından size) yakın olsun uzak olsun herkes hakkında dosdoğru uygulayın! Sakın hiçbir kınayanın kınaması sizi bu konuda alıkoymasın!”¹⁷ ifadelerini kullanmıştır. Çünkü insan, hangi kararın gelecekte hayır veya şer getireceğini bilemez. Dolayısıyla ona düşen ‘adaletle hükmetmek ve işin sonucunu Yüce Allah’a bırakmaktır.’¹⁸

Gelirin adaletli bir şekilde dağılım ve iktisadî istikrar aynı şekilde İslam İktisadının temel ilkelerindendir.¹⁹

Servet ve mülkiyetin yaygınlaştırılması ile adil gelir dağılımı iktisat siyasetinin temel hedeflerinden biridir. Özel mülkiyetin yaygınlaştırılması, belirli kişilerde toplanmasının önlenmesi de aynı zamanda İslâm İktisadının en önemli hedeflerindendir. Çünkü servet ve mülkiyetin

14 İbrahim Erol Kozak, İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat, Değişim Yayınları, Adapazarı, 1999. s. 243.

15 Abdülaziz Duri, İslam İktisat Tarihine Giriş (Çev: Sabri Oman), 2014, İnsan Yay. s. 88.

16 Buhârî, Enbiyâ, 54, Megâzî, 53, Hudûd, 11, 12; Müslim, Hudûd, 8, 9. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Hudûd, 4; Tirmizî, Hudûd, 6; Nesâî, Sârik, 6; İbni Mâce, Hudûd, 6.

17 İbn Mâce, Hudûd, 3.

18 Bk. M. Ömer Çapra, İslâm’da İktisadî Nizam, trc. Hulusi Yavuz, Sebül Yay., İstanbul 1993, s. 28; Yusuf Açıkel, “Hz. Peygamber’in Evrensel Mesajlarından “Adalet” Prensibi”, VI. Kutlu Doğum Sempozyumu, Isparta 2003, ss. 69-79, s. 71.

19 Ahmet Tabakoğlu, Bir İlim Olarak İslâm İktisadi, s. 28.

yaygınlaştırılmasını sağlayan faktör, mirasın mümkün olduğu kadar geniş bir yakınlar zümresi arasında bölüştürülmesidir. İslâm miras hükümleri mülkiyeti küçükparçalara ayırmaya eğilimlidir.²⁰ Bu doğrultuda ilk olarak büyük mülkiyetlerin oluşma süreci ortadan kaldırılmaya çalışılır. Kapitalist devletin büyüklüğü ve büyümeyi teşvik politikası söz konusu olmadığı gibi küçük üreticiliğin ve girişimciliğin hakim kılındığını tarihî tecrübe ispatlamaktadır. İktisadî istikrar sosyal adaletin ve adil gelir dağılımının sağlanmasının temel şartlarındandır. Bunun da üç önemli esası üretim ve arzın yüksek seviyede tutulması, istikrarlı para sistemi ile fiyat ve kalite denetimidir.²¹ İslâm'ın, iktisadî ahlâka bağlama yönündeki temel tavrı fiyat konusunda da geçerlidir. Burada alıcı ve satıcılara müsamahalı olmaları yönünde bir davranış öğütlenir: “Satarken cömert ve müsamahakar hareket eden, alacağını isterken cömert ve müsamahakar olan kula Allah merhamet eder.”²²

İslam İktisadının temel ilkelerinden biri de ahlaktır. İktisat sistemi ahlaktan güç almadan sağlıklı bir zemine oturmaz.²³ Çünkü maalesef “günümüzde yaygınlaşan kapitalist anlayışın da etkisiyle ekonomide sadece kendi çıkarını maksimize hedefine yoğunlaşmış bireyler ve firmalar için öncelik daha çok kazanmak olunca kainatın “mükerrer varlığı” eşref-i mahlukat” olan insan başta olmak üzere doğada yaşayan tüm canlıların öncelikleri bir tarafa bırakılarak tabii düzen büyük tehdit altındadır. İnsanlığın en temel hakkı olan temiz su ve tabii ve doğal beslenme başta olmak üzere en tabi ihtiyaçlarla ilgili yüzlerce sorun insanlığın gündeminde çözüm beklemektedir. Ahlakî değerler ve bu çerçevede insane sadece “insan” olduğu için saygıyı hak eden insanın hak hukuk ihlalleri boyutunda ulaştığı seviye ekonomi ile ahlak ve hukuk arasındaki ilişkilerin yeniden düşünülmesini gerekli kılmaktadır. Bu durum da ister istemez gidilen bu yolun ve sürecin sorgulanması ve yeni bir iktisat ve ahlak ilişkisinin imkanlarını düşünmeyi zorunlu kılmaktadır.”²⁴ İşte bu bağlamda Hz. Peygamber“ kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına da yapma” biçimindeki evrensel ahlak kuralı her zaman ve yerde geçerlidir. Bu konuda yine şöyle bir rivayet de vardır: “İnsan, başkalarına karşı, kendisine nasıl davranılmasından hoşlanıyorsa öyle davransın.”²⁵ İşte burada da iktisat ve ahlak ilişkisine dikkat çekilmiştir.

Yine“Alkatan bizden değildir”²⁶hadisinin de gösterdiği gibi, iktisadî hayattaki önemli bir ahlâkî problem teşhis edilmiştir. Aynı şekilde,

20 Nisa, 4/176.

21 Ahmet Tabakoğlu, İslam İş Ahlakının Nazari ve Tarihi Esasları, IX. Kur'an Sempozyumu Kur'an'da Ahlakî Değerler 14-16 Nisan 2006/ Konya, Ankara, 2007, ss. 189-213. s.195.

22 Buhârî, Büyü', 16; Ayrıca bkz. İbn Mâce, Ticârât, 28.

23 Ahmet Tabakoğlu, Bir İlim Olarak İslâm İktisadı, s.22.

24 Mehmet Bulut, Ahlak ve İktisat, Adam Akademi, Cilt 5/2 2015, ss. 105-123, s.113.

25 Müslim, İmâre, 46.

26 Müslim, İmân, 164; Ebû Dâvûd, Büyü', 50; Tirmizî, Büyü', 72; İbn Mâce, Ticâret, 36.

“Malı daha fahiş bir fiyata satmak için günahkâr olandan başkası stok yapmaz”²⁷ hadisinin de gösterdiği üzere, piyasada malın dolaşmasına engel olan “stokçuluk” yapmak, bir ahlâkî müeyyide olarak hadislerde yasaklanmıştır. Ayrıca sadece kendisi için yaşayıp komşu ve akrabalarına önem vermeme kuruntusundan kurtulmayı öğütleyen hadislerde ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Komşusu aç iken tok olarak geceleyen (olgun-kâmil) mü’min değildir.”²⁸

Allah, sana mal-mülk verdiğinde bu nimetin izlerini ve cömertliğini göster.”²⁹

Malı daha fahiş bir fiyata satmak için günahkâr olandan başkası stok yapmaz”²⁷ hadisinin de gösterdiği üzere, piyasada malın dolaşmasına engel olan “stokçuluk” yapmak, bir ahlâkî müeyyide olarak hadislerde yasaklanmıştır.³⁰

İnsanın başkasına muhtaç olmadan, kendi emeğiyle geçimini sağlaması ahlaklı olmanın esaslarından. Çalışma ibadettir. En kötü şartlar altında çalışma başkalarına yük olmaktan üstün tutulmuştur. Bu konuda şöyle bir rivayet vardır: Kişinin sırtında odun taşıyarak geçimini sağlaması, versin veya vermesin birisinden bir şey istemesinden daha hayırlıdır.”³¹ Çalışma ahlâkının esası insanın emek sarfederek geçimini sağlamasıdır. Sömürü iş olmadığı gibi işsizliğin ve ahlâksızlığın temelidir. Dünya hakimiyetinin şartı, salih amel yani yerinde ve yararlı iş yapmaktır. Bunun için müslüman-kafir ayrımı söz konusu değildir.³² Hemcinslerine faydalı olan ve bir şey üreten insan iman etmek şartıyla Allah’ın yeryüzündeki halifesi olma sıfatına hak kazanır. “Allah sizden iman edip salih amel işleyenleri, tıpkı daha öncekileri olduğu gibi, yeryüzüne halife kılmayı vâdetmiştir.”³³

İslâm İktisadı emeği yüce bir değer olarak görür, kanaat sahibi olmayı önemser, servet ve mülkiyetin tek ele toplanmasını kabullenmez, sosyal refahı gerçekleştirmeyi amaçlar. Emek temel değer kaynağı ve üretim faktörüdür. İslam’a göre kazancın dolayısıyla mülkiyetin en kutsalı el emeğinin mahsulü olandır.³⁴ “Ve gerçekten de insan ancak kendi çalıştığını elde eder”³⁵ ayeti bunu ifade eder. Hz. Peygamber de kazancın en üstününün

27 Müslim, Mûsâkât, 120, 129; Ebû Dâvûd, Büyû’, 47; İbn Mâce, Ticâret, 6; Ahmed b. Hanbel, Mûsned, III, 453.

28 İbn Ebî Şeybe, Kitâbu’l-îmân (nşr. Nâsiruddîn el-Elbânî), Dîmeşk ts., s. 33.

29 Ebû Dâvûd, Libâs, 14; Nesâî, Zînet, 54; Ahmed b. Hanbel, Mûsned, III, 473.

30 Müslim, Mûsâkât, 120, 129; Ebû Dâvûd, Büyû’, 47; İbn Mâce, Ticâret, 6; Ahmed b. Hanbel, Mûsned, III, 453.

31 Buhârî, Nefekât, 1.

32 Enbiya, 21/105.

33 Nûr, 24/55.

34 Ahmet Tabakoğlu, Bir İlim Olarak İslâm İktisadı, s. 23.

35 Necm, 53/39

el emeğinin ürünü olduğunu belirtmiş ve şöyle buyurmuştur: “Hiç kimse asla kendi el emeğinin karşılığından daha hayırlı bir rızık temin etmemiştir. Çünkü Davûd Peygamber (a.s.) el emeği ile geçinirdi.”³⁶

İslam İktisadının temel ilkelerinden biri de şahsiyetçiliktir. İslâm insana büyük değer vermiş ve bir insanı öldüren bütün insanlığı öldürmüş, bir insanı diriltten bütün insanlığı diriltmiş gibi³⁷ bir ilkeyi bünyesinde barındırmıştır. Merhametli ve adaletli olmak ahlakî esaslar ferdin şahsiyet kazanmasında olduğu kadar cemiyetin de sağlam temellere dayanmanın göstergeleri olarak kabul edilebilir.³⁸ Bu bağlamda fert, manevî ve kültürel bağları fazla olan bir cemiyete sığınır. Böyle yapıya karşı çıkmak İslâm’a karşı çıkmak olarak kabul edilmiş ve kınanmıştır.³⁹ İslam insanların doğuştan “hür ve eşit” olduklarını kabul eder. Hz. Peygamber, “Bütün kulların hepsinin kardeş olduklarına tanıklık ederim” buyurur.⁴⁰

Yakınları daima gözetmeyi teşvik, onlarla ilginin kesilmemesini tavsiye buna bir başlangıçtır. Öncelikle yakınların ihtiyaçları karşılanmalıdır: “Allah adaleti, ihsanı ve yakınları vermeyi emreder.”⁴¹ “Yakına, miskine ve yolcuya hakkını ver.”⁴² Bütün bunlar cemiyetin ayakta kalmasının şartı olan genel ahlâkı koruma ve sağlıklı bir kamuoyunu gerçekleştirme amacındadır: “Siz insanlar için meydana çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz. İyiliği emreder kötülükten vazgeçirmeye çalışırsınız. Çünkü Allah’a inanıyorsunuz.”⁴³

Belki de İslâm’ın sosyal ve iktisadî ilkelerinden en önemlisi toplumculuk fikridir. Toplum çıkarları her zaman kişi çıkarlarından üstün addedilmiştir “Müslümanlar, kendileri fakirlik ve ihtiyaç içerisinde olsalar bile diğer kardeşlerini kendi canlarına tercih ederler.”⁴⁴ Hatta fıkıhta cemiyetin hakları, Allah’ın hakları arasında zikredilmiştir.⁴⁵ Bunları affetmek kimsenin yetkisinde değildir. İslâm, toplumculuğunu, kişilere sorumluluk verip ve kişilikleri güçlendirip onları toplumun hizmetine vererek sağlamak istemiştir. Yine, sonuçta toplumun hakları olan kul hakları da ancak bu hak sahiplerinin affetmesiyle ortadan kalkabilir. İstihsân ve istislâh bahislerinde belirtilen hususlar, İslâm’ın cemaatçi yönünü ortaya koymaktadır. İçtimai adalet, dayanışma ve güvenliğin temeli olan hizmet ilkesi de İslâm’ın bu yönünü vurgular. Şöyle bir rivayet vardır: İnsan,

36 Buhârî, Büyû’, 15; İbn Mâce, Ticâret, 1.

37 Mâide, 5/32.

38 Ahmet Tabakoğlu, Bir İlim Olarak İslâm İktisadı, s. S.24

39 Buhârî, Fiten, 2; Ahkâm, 4.

40 Ebû Dâvûd, Salât, 1508.

41 Nahl, 16/90.

42 Rum, 30/38.

43 Ahmet Tabakoğlu, Bir İlim Olarak İslâm İktisadı, s. 24. Âl-i İmrân, 3/110.

44 Haşr, 59/9.

45 Ahmet Tabakoğlu, İslam İktisadı Metodolojisi, İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’eleleri, II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, 6-11, Eylül, 2005, İstanbul, s.1163.

başkalarına karşı, kendisine nasıl davranılmasından hoşlanıyorsa öyle davransın.⁴⁶

Kur'an ve Peygamberimiz inananlara, bir gün mutlaka öleceklerini, mal, mülkün kendilerini aldatmamasını, pişman olmamak için serveti Allah rızası için, kendilerinin ve ailelerinin geçimini temin maksadıyla kazanmalarını ve fazla kısmı yine Allah yolunda sarfetmelerini söyler. Şöyle bir rivayet vardır: “Her biriniz, bir hurma parçasıyla da olsa, ateşten korunsun”,⁴⁷

Sınırlı özel mülkiyet de İslam İktisadının temel ilkeleri ile ilgili hususlardandır.⁴⁸

İslam düşüncesine göre mülkiyetin asıl sahibi Allah'tır. İnsanların mülkiyeti, Allah'ın kullarına bağışladığı bir emanettir. Kulun elindeki mülk bir imtihan vesilesidir ve özel mülkiyetin toplumsal çıkarlarla uyum içinde olması gerekmektedir. Bu konuda Kur'an'da şöyle bir ayet vardır: “Biliniz ki mallarınız da, çocuklarınız da ancak birer imtihan vasıtasıdır. Asıl büyük mükâfat ise şüphesiz Allah katındadır.”⁴⁹ “İslâm mülkiyetin temelinde öncelikle emeği arar. Sermaye ve toprak gibi diğer üretim faktörlerinin de ürünlerinin ferde ait oluşu ancak onun emeğiyle desteklenmiş olmasıyla mümkündür.⁵⁰ Yine özel mülkiyetin toplumsal çıkarlarla çatışmaması lazımdır. Bu yüzden enerji kaynakları, stratejik madenler, geniş tarımsal topraklar üzerinde kamu mülkiyeti öngörülmüştür.”⁵¹

Özel mülkiyet bir hak olarak kabul edilmekle beraber “Erkeklerin kendi kazandıklarından bir payı olduğu gibi kadınların da yine kendi kazandıklarından payı vardır.”⁵² ayeti gözönüne alındığı vakit kişiye malında her dilediği şeyi yapmak hakkı verilmemiştir.⁵³ İslâm'da böyle bir esas olan özel mülkiyetin çerçevesini toplum çıkarları çizmektedir. Toplumun menfaati gerektirdiği zaman özel mülkiyete müdahale edilebilir. Zaruret hallerinde ferdî mülkiyete geçici olarak yeni sınırlar konabilir. Örneğin, Medine'ye hicretten sonra ensar ile muhacirler arasında bir kardeşlik kurulmuş, muhacirlere ensarın bir kısım malları verilmiş, kazançları ortak kılınmıştı. Hatta Hz. Peygamber de bu şekilde bir hurmalığa sahip olmuştu. Hayber'in fethinden sonra bu malların eski sahiplerine geri verilmiştir.⁵⁴

46 Müslim, İmâre, 46.

47 Buhari, Zekât, 9-10; Menâkıb, 35; Müslim, Zekât, 66-68.

48 Ahmet Tabakoğlu, Bir İlim Olarak İslâm İktisadı, s. 27.

49 Enfâl, 8/28 ve Âl-i İmrân, 3/186; Kehf, 18/7; Casiye, 45/22; Teğabün, 64/15,

50 Ahmet Tabakoğlu, Bir İlim Olarak İslâm İktisadı, s. 27.

51 Geniş bilgi için bk. Ahmet Tabakoğlu, “Serbest Piyasa Ekonomisi ve İslam'daki Algılanışı”, KonradAdenauer-Stiftung Yayını, 23-24 Eylül 2010, Ankara

52 Nisa, 4/32.

53 Hüd, 11/84-88.

54 Müslim, Cihad, 70.

Burada zekâtta olduğu gibi belirli bir nisbet söz konusu değildir. Nisbeti tayin eden zarurettir.⁵⁵

SONUÇ

İktisat bilimi, genel olarak insanların sosyal bir varlık olmaları neticesinde üretim, dağıtım ve tüketim ile ilgili olayları denetlemek ve insanların ihtiyaçlarını gereksinimi karşılayamayacak kadar az kaynaklarla en etkin şekilde karşılanması amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda iktisat bilimi, toplum yaşamını yönlendiren ve toplum için vazgeçilmez unsurlardan kabul edilmiştir. Toplumlar sahip oldukları hem sosyo-kültürel hem de dini değerlerden kaynaklı ihtiyaçları doğrultusunda iktisadi sistemlerini oluşturmuşlardır. Buna bağlı olarak müslüman toplumlarda da İslami ekonomik anlayışı ortaya çıkmıştır. İslam iktisadı kendi içinde bazı problemler barındırır da esas itibarıyla asli kaynakları Kur'an, Sünnet bunun yanında icma, kıyas, istihsân, istishâb, mütekabiliyet gibi kaynakları da referans alan ve bu yönüyle de dini temellere dayanan bir iktisadi sistemdir. İslam İktisadının, dini referanslara sahip olmasından dolayı diğer ekonomik sistemlerden farklılaştığı görülmektedir. Bu ekonomik sistemin etkin bir şekilde işleyebilmesi için devlet ve toplumun İslam ekonomisi kuralları doğrultusunda uyumlu bir şekilde birbiri ile uyumlu hareket etmesi gerekmektedir. Sistemin işleyişi konusunda herhangi bir tarafın eksik ya da yetersiz kalması durumunda İslam ekonomisi etkinliğini kaybedecektir. Bu çerçevede İslam İktisadının temelinde dini kurallar, Allah'ın emirleri ve peygamberinin hadislerinden de mütevellid uygulamalar yer almaktadır. Bu kurallar temelde toplumda ölçülü, ahlaki değerlere ve sosyal adalete sahip olmayı gelirin adaletli bir şekilde dağılımını öngörürken diğer taraftan, sınırlı özel mülkiyeti ve şahsiyetçiliği bir değer olarak görür.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz Duri. (2014). İslam İktisat Tarihine Giriş (Çev: Sabri Oman), İnsan Yay.
- Abdurrasûl A. (1968). el-Mebâdiü'l-iktisadiyye fi'l-İslâm, Kahire.
- Açıkel, Yusuf. (2003). "Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajlarından "Adalet" Prensibi", VI. Kutlu Doğum Sempozyumu, Isparta, ss. 69-79.
- Ahmed b. Hanbel. (1992). el-Müsne'd, I-VI, Çağrı Yay, İstanbul.
- Ayengin, T.(2003). İslam'da İktisadi Hayatın Ahlaki Boyutu İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 16, Sayı: 4, ss. 648-659.
- Buhârî, (1992). Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-sahih, I-VIII, Çağrı Yay. İstanbul.
- Bulut, M.(2015). Ahlak ve İktisat, Adam Akademi, Cilt 5/2, 105-123 s.113.

55 Abdurrasûl Ali, el-Mebâdiü'l-iktisadiyye fi'l-İslâm, Kahire, 1968, s. 110.

- Çapra, Ö. (1993). İslâm'da İktisâdî Nizam, trc. Hulusi Yavuz, Sebil Yay., İstanbul
- Ebû Dâvûd.(1992). Sünen, I-V, Çağrı yay., İstanbul.
- Ersoy, A. (2008). İktisadi Teoriler ve Düşünceler Tarihi. NobelYayınevi, Ankara
- Ersoy, A. (2015). İslam İktisadı ve İktisadi Yapısı: İnsan Merkezli Fıtri İktisat ve İktisadi Yapısı İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi, ss. 37-64.
- Essid, M.Y. (1986). Islamic Economic Thought. S.T. Lowry (Ed.). Pre-Classical Economic Thought, From the Greeks to the Scottish Enlightenment. Bostan:Kluwer Academic Publishers.
- Hıdır, Ö.(2009). Hadislerde Üretim, Tüketim ve Dolaşım Ekonomisine Dair “Orta Yol/Denge” Prensibi ve Bediüzzaman’ın “İktisad” Anlayışı, Köprü Dergisi, sayı 106.
- İbn Ebî Şeybe, Kitâbu'l-îmân (nşr. Nâsiruddîn el-Bânî), Dimeşk.
- İbn Mâce, (1992). Muhammed b. Yezid el-Kazvini, Sünen, I-II, Çağrı Yay. İstanbul.
- Kozak, İ.E.(1999). İbn Haldun’a Göre İnsan-Toplum-İktisat, Değişim Yayınları, Adapazarı.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Müslim, (1992). Sahihu Muslim, I-III, Çağrı Yay. İstanbul.
- Nesâî, (1992).Sünenü'n-Nesâî, I-VIII, Çağrı Yay. İstanbul.
- Tabakoğlu, A.(2010). Bir İlim Olarak İslâm İktisadı, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sy.16, ss.11-34.
- Tabakoğlu, A.(2005). İslam İktisadı Metodolojisi, İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi, II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantılan, 6-11, Eylül, 2005, İstanbul, ss. 1143-1172
- Tabakoğlu, A.(2007), İslam iş Ahlakının Nazari ve Tarihi Esasları, IX. Kur'an Sempozyumu Kur'an'da Ahlakî Değerler 14-16 Nisan 2006/ Konya, Ankara, 2007, ss. 189-213.
- Tabakoğlu, A.(2010), “Serbest Piyasa Ekonomisi ve İslam'daki Algılanışı”, KonradAdenauer-Stiftung Yayını, 23-24 Eylül 2010, Ankara.
- Tirmizî, (1992).Sünen, I-V, Çağrı Yay. İstanbul.



İSLAM HUKUKU'NDA NASS-TOPLUMSAL GERÇEKLİK UYUMU AÇISINDAN İSTİHSAN METODU

Murat KOBYA¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muratkoby@ibu.edu.tr

Giriş

Toplumsal hayatın insan için zorunlu olduğu bilinen bir gerçektir. Toplumun insan davranışlarını düzenleyen normatif bir yöne sahip olduğu da malumdur. Örf, ahlak ve hukuk normları olmadan toplumsal yaşam devam edemez. Birey-birey, birey-eşya ve toplum-toplum ilişkileri sonucu meydana gelen hak ve sorumlulukların belli bir yaptırıma bağlanmış toplumsal düzen kuralları haline getirilmesi ihtiyacı, kurumsal bir yapı olarak hukukun doğuşuna sebep olmuştur. Hukukun kökeni ile ilgili farklı yaklaşımlar olmakla birlikte sosyolojik bakış açısı, hukuka toplumsal bir olgu olarak yaklaşmayı gerektirmektedir. Tarihi tecrübe, hukuk normlarının toplumsal şartlardan zorunlu olarak etkilendiğine işaret etmekte; olgusal değişimlerin yasamada dikkate alınmasının hukukun uygulanabilirliğinin ve meşruiyetinin teminatı olduğunu göstermektedir (Yaman, 2016, s. 11; Ayengin, 2016, s. 38-41, 52).

Hayata yönelik müslümanca bir tavır alış olarak tanımlayabileceğimiz İslam Fıkhi'nın temel kaynağı Kur'an ve Sünnet'in lafızlarıdır. Dini ilimlerde Kur'an ve Sünnet lafızlarına genellikle nass adı verilmektedir (Apaydın, 2006, s. 391). Sosyal realitenin hukuki nassların şekillenmesi üzerindeki etkisi problemi, nassların doğru yorumlanması açısından önemlidir. Toplumu belli değerler etrafında birleştirmeyi hedefleyen Kur'an'ın prensip olarak tüm insanlığa, tüm zaman ve mekânlara hitap ettiği kabul edilmekle birlikte, öncelikle belirli bir tarihi zaman ve mekânda yaşayan verili bir toplumun üyelerini muhatap alıp, onların problemlerine cevap verdiği, onların sosyo-kültürel gerçekliğine uygun çözümler ürettiği açıkça görülmektedir. Ancak nassın, indiği dönemin sosyal realitesini dikkate alması, onun tarihi-toplumsal olgunun basit bir yansıması mahiyetinde olduğu anlamına gelmez. Çünkü nass, aynı zamanda normatif ve finalist bir karakter taşıdığından, kendi norm ve amaçlarına uygun düşmeyen sosyal olguları açıkça reddetmektedir. Bu bağlamda nassın, Cahiliye kültürüne karşı üç farklı tavrından bahsedebiliriz: Nassın, kendi değer ve gayeleri yani dinin ruhuyla uyumlu olan kültür unsurlarını aynen kabul ettiğini hatta teşvik ettiğini, dinin ruhuyla bağdaşması imkânsız olanlarını tereddütsüz reddettiğini, dinin ruhuyla uyumlu hale getirilmesi mümkün olanlarını ise kısmen değiştirip revize ederek devam ettirdiğini görüyoruz. Nitekim Kur'an ve Sünnet tahkim, kısas, diyet, kasâme, âkile gibi Cahiliye dönemi uygulamalarını aynen kabul etmiş; riba, kız çocuklarının öldürülmesi, kadınlara zorla varis olunması, analıklarla evlenilmesi, evlatlık edinme gibi uygulamaları reddetmiş; kız çocuklarının evliliğinde velinin otoritesi, boşama yetkisinin kocaya ait oluşu, çekeşlilik, mehir, iddet, îlâ, ric'at, nafaka, nesep, talak, kölelik gibi uygulamaları da kısmen değiştirerek devam ettirmiştir (Ayengin, 2016, s. 45-46, 52-53; Erdoğan, 1994, s. 35). Buradan, nass ile olgu arasında diyalektik bir ilişki

olduğu, nassın sosyal realiteyi yok saymadan hatta onu temel alarak, kendi değer ve amaçlarıyla uyumlu yeni bir toplum inşa etmeyi hedeflediği sonucunu çıkarabiliriz.

İslam Hukuku'nun, dini dogmalara dayandığı için donuk bir toplum yarattığı, toplumsal değişmeye karşı, çağdaş ihtiyaçları karşılamaktan uzak olduğu iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Fıkıhın ilahi kaynaklı olduğu ifade edilmekle birlikte, o büyük ölçüde müçtehitlerin yorumlarının ürünüdür ve bu bakımdan beşeridir. Fıkıhın onda dokuzunun beşer sözü olduğu, alanın uzmanları tarafından çokça dile getirilen bir tespittir. Fıkıhın ilahiliği söylemiyle anlatılmak istenen ise; bu beşeri yorumlama faaliyetinin bağımsız olmayıp, Kur'an ve Sünnet'in kural, ilke ve külli maksatlarıyla kayıtlı olduğudur (Yaman, 2016, s. 19-20). Kur'an ve Sünnet, genel bir çerçevede hükümler koymuş, zamana ve mekâna göre dinin ana maksatlarını göz önünde bulundurarak hüküm vermek (icthāt) için geniş bir saha bırakmıştır. Örf,² İstislah³, İstihsan gibi kaynaklar da; İslam Hukuku'nun, toplumsal gerçekliği yok saymadığını göstermektedir. Fıkıh bilginleri, dinin ruhu ve nasslar ile ters düşmeyen örf ve âdetlere itibar etmiş, zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceğini İslam Hukuku'nun genel kurallarından biri olarak belirlemişlerdir. Onlar, muamelatla ilgili hükümlerde, sosyal yararı göz önünde bulundurmuşlar, hakkında nasslarda kesin bir hüküm olmayan hususlarda, dinin temel maksatlarına riayet etmek şartıyla, toplumsal realiteyle uyumlu icthātlar üretmişlerdir. Dinin ana gayeleri (Makâsıdü's-Şerîa) olarak görülen can, mal, akıl, nesil ve dinin korunması ilkeleri, toplumsal varlık ve bütünlük açısından olmazsa olmaz değerleri ifade etmektedir (Zekiyüddin Şa'ban, 1990, s. 350-351). İslam Hukuku'nda, toplum menfaatini ve kamu düzenini muhafaza etmeyi amaçlayan hükümlerin "Allah hakkı" deyimiyle ifade edilmesi de, (Zekiyüddin Şa'ban, 1990, s. 241) İslam dininin toplumsal bütünleşmeye verdiği değeri ifade etmektedir (Kobyay, 2012, s. 236). İslam hukukçuları sadece nassların lafızları ile yetinmemişler, çeşitli yollarla nassların ruhunu da araştırmışlar, hukukun mantiki sıhhatinin kontrolüne önem vererek, nassı dinin temel amaçlarına uygun bir şekilde yorumlamaya özen göstermişlerdir. Onlar, ayet ve hadislerin hangi şartlarda ve bağlamda, hangi toplumsal talebe ya da ihtiyaca binaen sevk edildiğini de göz önünde bulundurmuşlardır. Bu bağlamda Hanefi hukukçularından Ebu Yusuf'un,

2 Sözlükte "iyi olan, yadırganmayan, bilinen, tanınan; peş peşe gelen" anlamlarındaki "urf" kelimesinin Türkçe'deki telaffuzu olan örf, pek çok fikhî hükmün tayin edilmesinde kendisine müracaat edilen belirli özellikteki toplumsal eylem biçimlerini ve dildeki yerleşik kullanımları ifade eder. (Dönmez, 2007, s. 87).

3 Sözlükte "düzeltme, iyileştirme, bir şeyi iyi bulma" manasına gelen ve sulh, ıslâh, maslahat kelimeleriyle aynı kökten türeyen istislah, fıkıh usulünde "kaynaklardan hüküm çıkarma metodu" anlamında şer'î delillerden birinin adı olup nassların kapsamına dahil olmayan ya da kıyas vasıtasıyla nass ile belirlenmiş herhangi bir olaya bağlanması mümkün olmayan fikhî bir meselenin hükmünü şeriatı göre muteber maslahatlara ve İslam fıkıhının genel ilkelerine göre belirleme metodunu anlatır. (Özen, 2001, s. 383).

örfe dayalı nassın yorumunun örfün değişmesiyle değişeceği şeklindeki görüşü dikkat çekicidir (Dönmez, 1986, s. 34-37). İslam Hukuku'nda nassın ruhuna, dinin temel maksatlarına, hakkaniyete ve toplumsal gerçekliğe uygun hüküm vermenin bir aracı olarak kabul edilen “istihsan” metoduna konumuz açısından özel bir önem atfediyoruz. Bu sebeple söz konusu metodun üzerinde duracak, nass-toplumsal gerçeklik uyumu açısından işlevselliğini tartışacağız.

1. İstihsan Nedir?

Hicri birinci ve ikinci yüzyıl içinde, Müslüman toplumun yeni sorun ve ihtiyaçlarına cevap üretme zorunluluğu, İslam hukukçularını rey ve içtihat vasıtasıyla nassları yorumlama ve yeni hüküm koyma etkinliğine yöneltmiştir. Hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişmeye başlayan hukuk ekolleri, “rey ile hüküm verme” faaliyetini, “kıyas” (analogy) adı verilen bir usulle gerçekleştirmişlerdir. Kıyas, nassa dayanan meselenin hükmünü, aynı illete sahip olmakla birlikte hakkında nass bulunmayan bir başka mesele için de geçerli kılmaktır. Ancak kıyasla elde edilen sonuç her zaman İslam Hukuku'nun genel amaçlarına uygun düşmediği için, özellikle Hanefi hukuk ekolünde, “istihsan” adı altında kıyasa göre biraz daha serbest bir hüküm çıkarma usulü geliştirilmiş ve bu metot giderek, diğer hukuk ekollerince de benimsenmiştir (Bardakoğlu, 1986, s. 127).

Sözlükte “güzellik, sevilen ve rağbet edilen şey” anlamındaki hüsn kelimesinden türeyen istihsan, “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” manasına gelir. Fıkıh usulünde, müctehidin bir meselede nass, icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli kabul edilen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde hüküm kaynağı olan genel nitelikli nassı, genellikle nasslardan ilham alarak tesis edilmiş yerleşik genel kuralı ya da ilk akla gelen çözümü terk etmesi ve hukukun gayesini gerçekleştirmeye daha müsait gördüğü başka bir hüküm vermesi şeklinde tanımlanabilecek yöntemin adıdır (Bardakoğlu, 2001, s. 339). Bazen bir mesele genel nitelikli bir nassın kapsamına dâhil olduğu halde; o meselede aynı zamanda örf, özel veya genel yarar (maslahat), zaruret, kolaylığı temin ve sıkıntıyı izale etme, ihtiyata uygun amel etme, nassların ruhu/ dinin gerçekleştirmeyi hedeflediği ana gayeler (Makasidü’ş-Şerîa) veya hukukun genel prensipleri gibi, o genel nitelikli nassın aksi istikametinde hüküm vermeyi gerektirecek özel bir delil de mevcut olur. İşte müctehidin söz konusu meselede, genel nassın gereği olan hükmü terk ederek özel delile göre hüküm vermesine istihsan denilmektedir. Özellikle Hanefi usul kitaplarında söz konusu genel nass ya da yerleşik genel kurala “kıyas” adı verilmekte, hükme konu olan ameliyenin “kıyasa (genel nitelikli nassa) aykırı olarak istihsanen” caiz olduğu ifade edilmektedir. Bu durumda

istihsan, bir nevi genel kuraldan istisna yapmak anlamına gelmektedir. Ayrıca literatürde, bir meselede ilk akla gelen açık kıyası terk edip, ilk bakışta akla gelmeyen, gizli/kapalı kıyası tercih etmek şeklindeki bir istihсандan da bahsedilmektedir. Bu durumda kıyasa aykırı bir hüküm vermek değil, iki kıyas arasında tercihte bulunmak söz konusudur (Zekiyüddin Şa'ban, 1990, s. 162-163).

İstihsanın; yerleşik bir hukuk kuralı ya da genel nitelikli bir nass belli bir olaya uygulanırken bu uygulamanın hukukun amacı, adalet ve hakkaniyet düşüncesi ışığında gözden geçirilmesi, olayın kendine has şartlarına uygun, hukukun genel yapısında yerini bulan farklı bir çözüm üretilerek hukukun normatif karakterinden kaynaklanan katılığıının yumuşatılması anlamına geldiği görülmektedir (Bardakoğlu, 2001, s. 339). Kaide; uygulama alanı, doğuracağı sonuçlar, hakkaniyete ne derece uygun olduğu gibi noktalar hesaba katılmadan uygulandığında isabetli bir sonuç elde edilememektedir. İşte bu sonuç, nassların yorumlanmasında ve yeni hükümler koyulmasında daima göz önünde bulundurulacak hak ve adalet ölçüsü ile yeniden değerlendirilmekte ve olumsuz durum telafi edilmektedir (Bardakoğlu, 1986, s. 130). İstihsan metodunun İslam hukuk düşüncesine önemli bir açılım sağladığı, yerleşmiş hukuk kuralları ile toplumsal gerçeklik, adalet fikri ve hukuk idesi arasında köprü kurduğu görülmektedir. Bu sebeple istihsan metodu her zaman yenilikçi ve değişim yanlısı çevrelere ilham kaynağı olmakta, fıkıh öğretisinin ve nassların sosyal gerçeklik, ortak insani değerler ve hukukun ana gayelerine uygun olarak yorumlanmasının anahtar kavramı olarak takdim edilmektedir (Bardakoğlu, 2001, s. 346).

Sözün ve öğüdün güzeline uyulmasını emreden ayetler (Kur'an-ı Kerim 7:145; 39:17-18) ile Müslümanların güzel saydığının Allah katında da güzel sayıldığını bildiren hadis, istihsanın meşruiyetine delil olarak kullanılmıştır (Bardakoğlu, 2001, s. 345). Yukarıdaki tanımda da görüldüğü gibi bazen istihsanın gerekçesini özel nitelikli bir nass da oluşturabilir. Mesela, mevcut olmayan malın (ma'dum) satışını yasaklayan Hz. Peygamber, selem akdini kendi koyduğu kuraldan istisna ederek caiz görmüştür. Elde mevcut olmayan malın satışını yasaklayan kural terk edilerek selem caiz görülmesi, genel hükümle engellenmek istenen zararın burada mevcut olmadığı ve sosyal bir ihtiyacın meşru çerçevede karşılanması gerektiği düşüncesi ile açıklanmaktadır (Bardakoğlu, 2001, s. 339-340; Şener, 1971, s. 122).

Râşid halifelerin ve bilhassa Hz. Ömer'in genel nitelikli nassları belli bir olaya tatbik ederken bu tür bir uygulamanın dinin temel amaçlarına, adalet düşüncesine, toplumun yararına uygun olup olmadığını göz önünde bulundurduğu ve gerekli hallerde genel kurala aykırı farklı bir uygulamayı hayata geçirdiğinin bir çok örneği vardır. Müellefe-i Kulûb'un

Kur'an'da belirlenmiş zekât payının kaldırılması, kıtlık zamanı hırsızlara had cezasının tatbik edilmemesi, belli durumlarda Ehl-i Kitap'tan olan kadınlarla evlenmenin yasaklanması, ekonomik şartlardaki değişme sonucu diyet miktarlarının yeniden düzenlenmesi, fetihler ve şehirleşmenin yarattığı sosyal yapıdaki değişimden dolayı birbirinin âkilesi kabul edilen yeni toplumsal sınıfların teşkil edilmesi, Irak'ın fethinden sonra Hz. Peygamber'in uygulamalarının aksine, kılıçla fethedilen arazinin ganimet olarak gazilere dağıtılmayıp haraç vergisi karşılığında bölge halkının elinde bırakılması gibi uygulamalar bu konuda ilk akla gelen örnekler olmaktadır. Aynı şekilde, esnaf ve sanatkârların emin sıfatına sahip olduğu, ellerinde bulunan müşteri mallarının zayi olmasından kusurları bulunmadıkça sorumlu tutulmamaları gerektiği asıl olmakla birlikte, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin, müşterilerin mallarına karşı suiistimallerin arttığı gerekçesiyle bu kuralı uygulamayarak esnaf ve sanatkârın zayi olan müşteri mallarını tazminle yükümlü olduklarına hükmettikleri bilinmektedir. O dönemde belli usul terimleriyle açıklanmayan bu tarz uygulamalar, bir toplumu adaletle idare etmenin tabii gereği olarak kabul görmüş, genel manada Müslümanların hukuk tasavvuruna, rey ve içtihat faaliyetine, özel olarak da istihsan ve maslahat anlayışlarına ilham kaynağı olmuştur (Bardakoğlu, 2001, s. 340; Şener, 1971, s. 116; Güler, 2009, s. 238-240; Yavuz, 2009, s. 291).

2. İstihsan Türleri

Yakın dönemde yazılmış Fıkıh usulü kitaplarında ve diğer ilgili literatürde, genellikle altı istihsan çeşidinden bahsedilmektedir. Bunlar, istihsan gerekçeleri olarak da isimlendirilebilir. Bunlar hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

2.1. Nass Sebebiyle İstihsan

Mevcut olmayan malın satışını yasaklayan Hz. Peygamber'in, selem akdini mevcut olmayan bir malın satımı mahiyetinde olduğu halde, kendi koyduğu kuraldan istisna ederek caiz kabul ettiğinden yukarıda bahsetmiştik. Bu olay nass sebebiyle istihsana örnek gösterilmektedir.

2.2. İcmâ' Sebebiyle İstihsan

Bir sanatkârla, belirli bir bedel karşılığı ayakkabı, elbise vs. yapması için anlaşmak mahiyetindeki istisnâ' sözleşmesi; ürün, sözleşme sırasında henüz mevcut olmadığı için ma'dumun satışını yasaklayan nassa aykırı olduğu halde; Müslümanlar arasında örf haline gelip, hiçbir müçtehit de buna karşı çıkmadığından bir çeşit icmâ'⁴ tahakkuk ettiği gerekçesiyle

4 Sözlükte azmetmek, bir işi yapmaya kararlı olmak; bir hususta fikir birliği etmek anlamlarına gelen icmâ' kelimesi; Fıkıh usulünde, müçtehitlerin Hz. Peygamber'in vefatı sonrası herhangi bir dönemde şer'i bir hüküm hususunda ittifak etmeleri anlamında kullanılır. İcmâ', İslam Hukuku'nun temel kaynaklarından biri olarak kabul edilir. (Zekiyüddin Şa'ban, 1990, s. 90-91.)

istihsanen caiz kabul edilmiştir. Aynı şekilde, ücret karşılığı hamamlara girmek için yapılan sözleşme de kullanılacak su, hamamda kalınacak süre vb. belirsiz olduğu için genel kurala göre geçersiz olması gerekirken, hiç kimse tarafından reddedilmeyip örf haline gelerek icmâ' tahakkuk ettiği gerekçesiyle istihsanen caiz sayılmıştır (Zeydan, 1993, s. 219-220; Zekiyüddin Şa'ban, 1990, s. 166).

2.3. Örf Sebebiyle İstihsan

Hız. Peygamber'in şartlı alışverişi yasakladığına dair genel nitelikli hadise dayanarak koyulmuş olan, sözleşmelerde akdin gereği olmadığı halde ileri sürülen şartların geçersizliği ilkesine aykırı olarak Hanefî fakihlerin çoğunluğu, sözleşmelerde örf'e uygun olarak belirlenmiş her şartın geçerli olduğuna hükmetmişlerdir. Aynı şekilde, vakfın ebedi olması gerektiği ilkesi gereği kitap vb. menkul eşyanın vakfedilmesi mümkün olmadığı halde; Hanefî hukukçusu İmam Muhammed, yaşadığı dönemde bu tür vakıfların halk arasında örf haline geldiği gerekçesiyle istihsanen caiz görmüştür (Zekiyüddin Şa'ban, 1990, s. 170; Bardakoğlu, 2001, s. 343).

2.4. Zaruret Ve İhtiyaç Sebebiyle İstihsan

Pislenen kuyuların ve havuzların suyunun tamamen boşaltılarak temizlenmesinin zorluğu göz önünde bulundurularak, belli bir miktar suyun boşaltılmasıyla temiz hale geleceği fetvası verilmiştir. Bu fetva zaruret ve ihtiyaç gerekçesiyle istihsanın dikkat çekici bir örneğidir (Zekiyüddin Şa'ban, 1990, s. 171-172; Bardakoğlu, 2001, s. 344).

2.5. Maslahat Sebebiyle İstihsan

Müzâraa akdinin, yerleşik kurala göre kira sözleşmesinde olduğu gibi taraflardan birinin ölümüyle sona ermesi gerekirken; toprak sahibinin henüz mahsul alınmadan ölmesi durumunda, emek sahibinin yararını korumak ve zararını önlemek düşüncesiyle, mahsul kaldırılınca kadar akdin devam edeceğine hükmedilmiştir. Yine vadeli satış sözleşmesinde satıcının alacağına karşılık rehin alması şartı, şartlı alışverişi men eden hadis nassına aykırı olmasına rağmen, Hanefî fakihlerin çoğunluğu tarafından satıcının menfaatini koruyucu bir işleve sahip olduğu gerekçesiyle istihsanen caiz görülmüştür. Aynı şekilde Ebu Hanife ve İmam Malik, Haşimoğulları'na zekat verilemeyeceğini ifade eden hadisler bulunmasına rağmen, dönemlerindeki Haşimoğulları'na ganimetten yeterince pay ulaşmadığını göz önünde bulundurarak, haklarını korumak amacıyla, onlara zekat verilmesine cevaz vermişlerdir (Zekiyüddin Şa'ban, 1990, s. 166-167; Bardakoğlu, 2001, s. 344). İmamlık, müezzinlik, Kur'an öğretme vb. dini hizmetlerin yerine getirilmesi karşılığında ücret alınması da, bu gibi hizmetlerin aksamaması ve halkın genel yararının korunması gerekçesiyle istihsanen caiz görülmüştür (Bardakoğlu, 2001, s. 344).

2.6. Kapalı Kıyas Sebebiyle İstihsan

Bu çeşit kıyas, biri açık öteki kapalı birbirine zıt iki ayrı kıyasın bir meseleye uygulanmasının mümkün olduğu durumlarda geçerlidir. Burada ilk akla gelen kıyasa açık kıyas, hemen akla gelmeyen üzerinde iyice düşünülünce fark edilen kıyasa ise kapalı ya da gizli kıyas adı verilmektedir. Bu durumda kapalı/gizli kıyasın açık kıyasa tercih edilmesi söz konusudur. Yırtıcı kuşların arttığı olan sulara temiz hükmü verilmesi bu tür istihšana örnek verilmektedir. Onların su artıklarının diğer yırtıcı hayvanların artıklarına kıyası açık kıyas olup, pis hükmü verilmesini gerektirir. Burada ilk bakışta akla gelmeyen kapalı kıyas ise, yırtıcı kuşların su artıklarının insanların su artıklarına kıyası olup, temiz sayılmalarını gerektirmektedir. Çünkü yırtıcı kuşlar, diğer yırtıcı hayvanlardan farklı olarak, gagaları ile suyu içmektedirler. Gagaları ise, temiz kemiktir (Zekiyüddin Şa'ban, 1990, s. 168-169; Zeydan, 1993, s. 220).

Bazı kaynaklarda aynı örneğin, kapalı kıyas sebebiyle değil zaruret ve ihtiyaç sebebiyle istihsan hususunda kullanıldığını görüyoruz. Buna göre doğan, akbaba, atmaca gibi yırtıcı kuşlar dört ayaklı, aslan, kaplan vb. diğer yırtıcı hayvanlardan farklı olarak suya havadan inmektedirler. Dolayısıyla özellikle suyun az bulunduğu çöllerde ve diğer fazlaca meskûn olmayan yerlerde bundan kaçınmanın zorluğu göz önünde bulundurularak, yırtıcı kuşların arttığı sular zaruret sebebiyle istihsanen temiz kabul edilmiştir (Zekiyüddin Şa'ban, 1990, s. 167).

Sonuç

Örf, zaruret ve maslahat sebebiyle istihsan türlerinin, sosyal realite ile ilişkili olduğu açıktır. Biz, icmâ' sebebiyle ve kapalı kıyas sebebiyle istihsan türlerinin de aslında örf ya da zaruret sebebiyle istihsan kategorisine dâhil edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. İlgili örneklerden, burada istihsanın asıl sebebinin örf ve ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen icmâ' veya kapalı kıyas sebebiyle istihsan olarak adlandırılmalarını; İslam Hukuku'nun icmâ' ve kıyas gibi iki asli kaynağına dayandırmak suretiyle, fakihler arasında hüküm kaynağı oluşu tartışma konusu olan istihsan metoduna meşruiyet sağlama çabası olarak değerlendiriyoruz.

Buraya kadar anlatılanlardan, İslam Hukuku'nda istihsan metodu vasıtasıyla toplumsal gerçeklik göz önünde bulundurularak nassın zahirine aykırı hüküm verilmesinin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Demek ki, Hz. Ömer gibi bazı sahabiler, Ebu Hanife ve İmam Malik gibi müçtehitler, hukukun toplumsal gerçeklikle uyumlu, fert ve toplum yararını gözetici bir karaktere sahip olma zorunluluğunun farkındaydılar. Bize göre onlar kendilerini öncelikle tek tek nasslarla değil, Kur'an ve Sünnet'in genel kural, ilke ve maksatlarıyla kayıtlı görüyorlardı yani lafza değil, ruha

itibar ediyorlardı. Dinde değişmez olan, genel kural, ilke ve maksatlar idi. Nassların tamamı değilse de önemli bir kısmı, söz konusu ilke ve maksatların verili bir toplumsal gerçeklikteki tezahür biçimleriydi. Toplumsal gerçeklik değiştiği zaman, ilke ve maksatların tezahür biçimleri de değişecekti. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, onlar hukukta amaç-araç (maksat-vesile) ayrımının farkındaydılar. Hukukun amaçları değişmez fakat amacı gerçekleştiren araçlar toplumsal gerçekliğe bağlı olarak değişebilirdi. Araç amacı gerçekleştirdiği müddetçe anlamlı ve geçerliydi. Dolayısıyla hukukun amacını gerçekleştirmek için vaz' edilmiş olan nass, verili bir durumda amaca hizmet etmiyorsa, ona itibar edilemezdi.

Nassın, indiği dönemin sosyal realitesini dikkate aldığını, onu temel alarak, dinin değer ve amaçlarıyla uyumlu yeni bir toplum inşa etmeyi hedeflediğini daha önce ifade etmiştik. İslam hukukçuları da aynı şekilde, kendi dönemlerinin sosyal realitesini temel alıp, vahyin değer ve ilkeleriyle uyumlu bir toplum inşa etmeye çalışmışlardır.

Sonuç olarak İslam Hukuku'nun, toplumsal gerçekliği ve zamanın ruhunu yok sayan, statik, dogmatik bir hukuk sistemi olmadığını, aksine zamanın ruhuna ve toplumun ihtiyaçlarına göre kendini güncelleyebilecek donanımına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu donanımın bileşenlerinden biri olan istihsan metodu, İslam Hukuku'nun dinamik karakterinin önemli bir göstergesi olarak dikkat çekmekte, toplumsal gerçeklikle uyumlu hüküm üretmenin kullanışlı bir aracı olarak değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- Apaydın, H. Y. (2006). *Nas. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 32. (s. 391-392). İstanbul: TDV Yayınları.
- Ayengin, T. (2016). İslam, Hukuk ve Sosyal Realite. M. Tekin (Ed.). *Fıkıh Sosyolojisi içinde* (s. 39-55). Ankara: Eskiye Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (1986). Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan Ve İstislah Görüşü. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3, 111-138.
- Bardakoğlu, A. (2001). İstihsan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 23. (s. 339-347). İstanbul: TDV Yayınları.
- Dönmez, İ. K. (1986). İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4, 23-51.
- Dönmez, İ. K. (2007). Örf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 34. (s. 87-93). İstanbul: TDV Yayınları.
- Erdoğan, M. (1994). *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. 2. Baskı.

- İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Güler, M. N. (2009). İstihsan Teorisinin Yeniden İnşâsı. *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi-3 içinde* (s. 215-251). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kobyay, M. (2012). *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Özen, Ş. (2001). İstislah. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 23. (s. 383-388). İstanbul: TDV Yayınları.
- Şener, A. (1971). *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yaman, A. (2016). Fıkıhın Mahiyeti, Özellikleri ve Toplumsal Yürürlüğüne Etki Eden Bazı Yöntemleri. M. Tekin (Ed.). *Fıkıh Sosyolojisi içinde* (s. 11-37). Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Yavuz, Y. V. (2009). Çağdaş Problemler ve İstihsan Prensibi. *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi-3 içinde* (s. 288-295). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Zekiyüddin Şa'ban. (1990). *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. İ. K. Dönmez (Çev.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zeydan, A. (1993). *Fıkıh Usulü*. R. Özcan (Çev.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.



ZOR ZAMANLARDA SÛFÎLERİN DİN VE VATAN MÜDAFAASINDAKİ ROLÜ

Nuran ÇETİN¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.
nurancetin571@gmail.com orcid.org/0000-0001-5763-9815

GİRİŞ

Sûfiler kalbî ve rûhî seyre önem verdikleri gibi, bedenî seyre de önem vermişler, İslâm'a hizmet idealiyle diyar diyar dolaşmışlardır. Mutasavvıflar, kaleme aldıkları eserleriyle, hâl ehli kişilikleriyle, yetiştirdikleri mürîdleriyle, tasavvufî faaliyetleriyle bulundukları coğrafyayı mânevi anlamda hem imâr etmişler, hem de müşkil zamanlarda önemli faaliyetler yürütmüşlerdir. Denilebilir ki sûfiler, insanın iç âlemine yönelik kalp, rûh, nefis gibi mevzûlarla ilgilenmekle birlikte, dış dünyada yaşanan sorunlardan da bîgâne kalmamışlardır.

Anadolu'nun Türkleşmesi, İslâmlaşması veya istilâ devirlerinin ardından bağımsızlaşması gibi kritik süreçlerden bahsederken, tasavvufî unsurlar üzerinde durulmadan bunların tam olarak anlaşılması mümkün değildir. Anadolu tarihine bakıldığında siyâsî, iktisâdî, ictimâî, askerî, kültürel alanlarda önemli görevler üstlenen tasavvufî kurumların, hem Türk-İslâm Medeniyeti'nin teşekkülünde hem de ülkenin sıkıntılı dönemlerinde önemli rolünün olduğu görülmektedir. Normal zamanlarda vaaz ve irşâd yoluyla faaliyetlerini yürüten sûfiler, sıkıntılı dönemlerde toplumdaki sorunların çözümüne fiilî olarak katkıda bulunmuşlardır. Devletin geçirdiği savaş gibi tehlikeli süreçlerde ise işgâlleri protesto ederek, orduya cephane ve teçhizat taşıyarak, mücâdeleye katılanları sevk ve idare ederek, askere duâ, motivasyon bakımından destek olarak, gönüllü alay ve tabur kurarak, cephede ve cephe gerisinde bilfiil savaşarak vatan savunmasında yer almışlardır.

1. ANADOLU'NUN İSLÂMLAŞMA VE TÜRKLEŞME SÜRECİNDE SÛFİLERİN ROLÜ

Türklerin, Anadolu'ya Büyük Selçuklu Devleti'nin ikinci hükümdârı Sultan Alparslan'ın (1064-1072) 463/1071 yılında kazandığı Malazgirt Zaferi'nden sonra geldiği bilinmektedir. Bu gelişmenin devamında Anadolu'nun yurt edinilmesi ile İslâmlaşma ve Türkleşme süreci hızlanmıştır. Bu sürecin ilerlemesinde Mevlânâ, Yûnus Emre ve Hacı Bektâş-ı Velî gibi mutasavvıfların yanı sıra Orta Asya'nın muhtelif bölgelerinden göç eden sûfilerin önemli rolü olmuştur. Gönüllülük esâsıyla yürütülen çabalarla Kur'ân ve Sünnet ışığında Anadolu'da Türk-İslâm Medeniyeti'nin temelleri atılmıştır. Selçuklu'dan sonra Osmanlı'da bu yöndeki gayretler devam etmiştir. Fuad Köprülü'nün deyişiyle Osmanlı Devleti'nde cebrî bir İslâmlaştırma siyâseti takip edilmemiştir.¹ Bu sürecin başarıya ulaşmasında îsâr, fütüvvet ve ahîlik gibi tasavvufî değerlerin yaşatılmasının önemli rolü olmuştur.

¹ Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994), 81.

Din, dil, ırk ayrımı gözetmeden adâlet ve hoşgörölü anlayışa sahip olması, Selçuklulardan tevârüs eden mirâsı iyi değerlendirmesi, ekonomik, kültürel ve sosyal şartlara uygun değişiklikleri gerçekleştirmesi ile Osmanlı Devleti, kısa sürede beylikten devlet hâline gelmiş, bununla da kalmayıp dünya tarihine yön veren güce ulaşmış, İslâm Kültür ve Medeniyeti'nde kalıcı izler bırakmıştır.²

Osmanlı Devleti, yükselişini sahip olduğu “İlâ-yı kelimetullâh” anlayışı ile gerçekleştirmiştir. Bu anlamda devletler fethetmek, yeni topraklar kazanmak, geniş kitlelere hükmetmek, gücü elinde bulundurmak gibi mevzûlar Osmanlı için sadece bir vasıta olarak kabul edilmiştir. Osmanlı, “İlâ-yı kelimetullâh” gayesini “İlâhi mes’uliyet” anlayışı çerçevesinde gerçekleştirmiştir.³ Bu bakış açısına sahip Osmanlı toplumunda, Âşıkpaşazâde’nin (ö.886/1481) Gâziyânî Rum (Anadolu gâzileri), Abdâlânî Rum (Anadolu dervişleri), Âhiyânî Rum (Anadolu ahîleri), Bâciyânî Rum (Anadolu bacıları) şeklinde dört gruba ayırdığı teşekkülleri ve faaliyetlerini görmek mümkündür.⁴

Bununla birlikte Anadolu’nun Türkleşme ve İslâmlaşma sürecine katkıda bulunan bazı isimler zikredilecek olursa, Osman Gazi’nin⁵ kayınpederi Ahî teşkilâtı mensûbu Şeyh Edebalî başta olmak üzere, Bursa’nın fethinde bulunan Horasan erenlerinden Şeyh Abdâl Murâd, faaliyetlerini Anadolu merkezli yürüten Hacı Bektâş-ı Velî, Buharâ’dan gelen Emîr Sultan, Yesevî dervişlerinden Geyikli Baba⁶ gibi zevât bu konuda misâl verilebilir.

Anadolu’nun İslâmlaşma sürecinde dervişler, dağ başlarında ve en ücrâ yerlerde zâviye tesis ederek, gittikleri yerleri imâr etmişler, çorak toprakları işleyerek mamûr hâle getirmişler, emniyetini sağlamışlardır. Böylece Azimli, yiğit dervişlerin çabalarıyla Anadolu’da İslâmlaşma süreci hız kazanmıştır.⁷

Anadolu’nun en ücrâ köylerindeki dervişler, hem bir asker gibi harp etmiş, hem de köylü gibi toprağı ekip biçmiştir. Gündelik hayata dâir uğraşlarının yanı sıra diğer vakitlerini zikir, ibadet ve taatle geçirmişlerdir. Dervişler kendi ellerinin emeğıyle geçinmişler, yetiştirdikleri ürünleri başkalarıyla paylaşmışlardır. Bu konuda misâl vermek gerekirse Varna’ya

2 Ziya Kazıcı, *Uçbeyliği’nde Devlet-i Aliyye’ye Osmanlı* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2007), 9-11.

3 Kazıcı, *Uçbeyliği’nde Devlet-i Aliyye’ye Osmanlı*, 12-13.

4 Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332), 205 vd.

5 Osmanlı’nın kuruluşunda gâzilik büyük öneme hâiz idi. Osman Gazi ve Orhan Gazi gibi hükümdârlara takdim edilen bu unvanın Türkçe karşılığı ise alp ya da alperen demektir. Bk. Necdet Öztürk, *Çadırdan Saraya 14-15 Yüzyıl Osmanlı Devleti Düzeni* (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2012), 151-152.

6 Ömer Lütfi Barkan, “İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Tasavvuf Kitabı*, haz. Cemil Çiftçi (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2003), 147-148; 162-163.

7 Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, 169.

bağlı Kaligra kalesi içinde bulunan Sarı Saltık Baba Türbesi dervişleri, işledikleri arazinin mahsullerinin bir kısmını devlete verdikten sonra geri kalanını o bölgenin insanlarına ikrâm etmişlerdir.⁸ Diğer yandan sûfiler, yaptıkları hayır hizmetlerinin dâimî olması için vakıflar kurmuşlardır. Tesis ettikleri tekkelerde, gelen misafirlerin yeme, içme, giyme barınma gibi ihtiyaçlarını bilâ bedel karşılamışlardır.⁹

Bütün bunlarla birlikte köy kuran dervişler olmuştur. Meselâ Horasan'dan gelen Hacı İsmâil Efendi, Lârende kazasında kendi ismiyle anılan köyü kurmuş, hem derviş, hem de kabile reisi olarak hizmet etmiştir.¹⁰ Devlet, zâviye kurulan köylere öşür tahsis ederek bu bölgeleri maddî yönden desteklemiştir. Verilen öşür ile köyün imârı ve gelen yolcuların ihtiyaçları karşılanmıştır.¹¹

Anadolu'nun İslâmlaşmasında önemli görevler üstlenen dervişlerin, ilim ehli ve toplumda itibarlı kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim boş bir köye gelen ve orayı ihyâ eden Molla Mehmed Kurdî'nin unvanıyla ilgili Ömer Lütfi Barkan şöyle anekdot zikreder: “Acem ulemâsının halledemediği müşkil bir mevzûyu adı geçen zât, takdir uyandıracak derecede çözüme kavuşturunca, ilmî meselelerin ve ulemânın kurdu anlamına gelen “Kurdî” unvanı kendisine verilmiştir. İlmî yönden üstün böyle kişinin şehirde yaşamayı değil de köyde ziraatla meşgul olmayı ve orayı imârı tercih etmesi oldukça dikkat çekicidir.”¹²

Meşâyıhdan bazıları, akraba ve yakın çevresiyle ıssız bölgelere gidip, oraları şenlendirmiş yol, köprü, camî, tekke, değirmen kurmuş, bulundukları köyleri maddî ve mânevî yönden mâmur hâle getirmişlerdir. Barkan'ın verdiği bilgiye göre Yakûb Halife akraba ve eşrâfiyla Trabzon'un Kürtün kazasında yolu camisi, tekkesi olan yetmiş üç hâneli beş köy tesis etmiştir. Barkan, akraba ve taallukâtıyla ücrâ köylere giden, tekke binâ eden, oraların imâr ve âsâyîşi ile ilgilenen çok sayıda dervişin olduğunu zikreder.¹³

Köy kurarak Anadolu'nun imârına katkı sunan dervişlere bakıldığında, bunların aynı zamanda bağlı bulundukları memleketlerin fethine iştirâk eden gâzi askerler olduğu anlaşılmaktadır. Yaptıkları hizmetlere mukâbil sûfilere fethedilen bölgelerde boş araziler tahsis edilmiştir. Bu uygulama neticesinde pek çok ıssız köyün şenlendiği görülmektedir. Nitekim Tanrı dağı yakınındaki boş ve virân bir yer olan Kümeli, Yağmuroğlu Hasan Baba Zâviyesi dervişleri tarafından bağ, bahçe, mescid, değirmen tesisi ile

8 Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, 170

9 Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, 171.

10 Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, 173.

11 Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, 173-174.

12 Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, 174.

13 Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, 175.

mamur hâle getirilmiş, böylece buralar herkesin rahatlıkla uğrayabildiği güvenli bölge olmuştur.¹⁴ Anadolu'nun hemen hemen her tarafı; gelip yerleşen, tekke inşâ eden, imâr ve âsâyişi ile ilgilenen muhâcir dervişler eliyle imâr edilmiştir. Malum olduğu üzere dağ başlarında, bayır ovalarda, تنها yerlerde, vahşi tabiatın ortasında yerleşim yeri kurmak, yeni köyler tesis etmek, ancak imânî, azimli, sâlih insanların gayretleriyle ve İlâ-yı Kelimatullâh anlayışı ile gerçekleştirilebilecek bir durumdur.¹⁵

Anadolu'nun İslâmlaşması sürecinde dinî ve millî değerlere önem veren sûfiler, bir taraftan kurdukları tekkelerle ictimâî, iktisâdî, dinî alanlarda toplumda etkili olmuşlar, diğer taraftan İslâm futuhâtını kolaylaştırmışlardır. Sûfiler tarafından ıssız dağ başlarında kurulan tekkeler, eşkiyâ vs. engel olduğu için hem askerî sevk ve idâreyi kolaylaştırmış hem de o bölgelerde ticaretin gelişmesini sağlamıştır.

2.VATAN SAVUNMASINDA SÛFİLERİN ROLÜ

Bilindiği üzere saldırı ve savaşlar karşısında ancak millî ve mânevî dayanışma rûhu ile mücadele edilebilir. Zor dönemlerde mücadelenin muvaffakiyetle sonuçlanması için din unsurunun da öne çıkartılması gerekir. İslâm tarihinde genelde müşkil zamanlarda dinî faktörlerin daha etkili olduğu görülmektedir.

Tarihte Müslümanlar, doğudan Moğol İstilâsı, batıdan Haçlı Seferleri gibi iki büyük saldırı ile karşılaşmıştır. Haçlı saldırıları öncesinde Müslümanlar, Batı'ya göre altın çağlarını yaşamaktaydı. Böyle bir dönemde Müslümanlar ilimde büyük ilerleme kaydederken, Batı dünyasında okuma yazma oranı oldukça düşük seviyedeydi. Sosyal sınıflar arasında büyük farklar vardı. Bu süreç devam ederken XI. yüzyılda binlerce insanın ölümüne sebep olan Hristiyan dünyasının, Orta Doğu'yu işgâl etme hâdisesi yaşandı. Her ne kadar Haçlı Seferleri'nin sebebi dinî gibi görünse de bunun esas gayesinin Batı Avrupa Devletleri'nin maddî çıkarlarının olduğu bilinmektedir.¹⁶

XI. yüzyıl sonlarından XIII. yüzyıl ortalarına kadar (489/1096-690/1291) İslâm dünyasına Hristiyanlar tarafından aralıklar hâlinde muhtelif nedenlerle askerî harekât düzenlenmiştir. Haç sembolizmi ile organize edilen bu saldırılara daha sonraki yıllarda "Haçlı Seferleri" denilmiştir. Haçlılar, iki asır gibi uzun zaman zarfında İslâm ülkelerini işgal etmişlerdir. Müslümanlar bu dönemde etnik kimliklerini bir tarafa bırakarak birleşmişler, büyük komutanların öncülüğünde Hristiyan Haçlı baskısını yenmeye çalışmışlardır. Fakat Hristiyan baskısının önlenmesinin

14 Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", 176.

15 Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", 177.

16 İhsan Süreyya Sırma, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 15-16.

ardından, İslâm ülkeleri XIII. yüzyılda bir başka felaket olan Moğol saldırıları ile karşılaşmıştır.¹⁷

Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında yaklaşık iki yüz yıl süren savaşımlara dâir araştırmalar, genelde Batı merkezli olduğu için, Haçlı Seferleri esnâsında sûfilerin rolü tam olarak belirlenememiştir. O döneme âid olaylar, Müslüman perspektifi ile ele alındığında ancak mutasavvıfların bu mücadeledeki yeri tespit edilebilecektir.

Haçlı Seferleri esnasında mutasavvıfların rolü her ne kadar bilinmese de Müslümanlar açısından yaşanan durumun özetle şu minvalde olduğu anlaşılmaktadır: Müslümanlar, birliklerini bozup birbirleriyle savaştıklarında, gayr-i müslimlerin bundan faydalanarak ülkelerini işgâl ettiklerini, büyük vahşet ve katliama giriştiklerini gördüler. Nûreddin Zengî (ö.569/1174) ve Salâhaddîn Eyyûbî (ö.589/1193) dönemlerinde olduğu gibi birleştiklerinde ise Haçlıları ülkelerinden çıkardıklarına şahid oldular. İki asır kadar süren, arkasında yüz binlerce ölü ve yaralı bırakan Haçlı Seferleri sadece Müslümanların değil, Hristiyan ve Yahudilerin de felaketine sebebiyet vermiştir. Bazı Avrupalılar, kendi soydaşları olan Batılıların vahşi yüzlerini gördükten sonra Müslümanların arasında hayatlarını sürdürmüşlerdir. Müslümanlarla bir arada yaşamayı tercih eden Batılılar, güvenle hayatlarına devam ederken, İspanya ve Sicilya gibi ülkelerdeki Müslümanlar, Batılıların katliamına maruz kalmıştır.¹⁸

Haçlı savaşlarından sonra Anadolu için bir başka felâket olan Moğol istilâları vuku bulmuştur. Moğollar 615/1218 yılında Otrâr hâdisesinden¹⁹ sonra, İslâm dünyasına karşı büyük saldırı hareketine girişmişlerdir. Yıllarca yaşanan zulüm ve katliamlar ile çok sayıda insan hayatını kaybetmiş, şehirlerin pek çoğu tahrip edilmiş, vahşet ve baskı Müslümanların üzerine kâbus gibi çökmüştür.

XIII. yüzyılın ilk yarısında I.Alââddin Keykubâd (ö.634/1237) döneminde (1220-1237) Anadolu Selçuklu Devleti siyâsî, askerî, ictimâî ve fikrî sahâda önemli ilerlemeler kaydetmiştir.²⁰ Onun döneminde Moğol istilâsı sebebiyle Mâverâünnehir, Hârezm, Türkistan, Horasan, İran, Azerbaycan üzerinden geçerek Anadolu'ya ulaşan ve genelde Yeseviyye tarikatına mensup "Horasan Erenleri" adı verilen mutasavvıflar, geldikleri bölgelerde dînî tasavvufî anlamda tesirli olmuşlardır.²¹

17 Özgür Türker-Serkan Ükten, "Haçlılar, Moğollar ve Ortadoğu'da Haçlı Moğol Münasebetleri", Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi 54/1 (2014): 320-321.

18 Sırma, *Haçlı Seferleri*, 156-158.

19 450 kişilik Moğol kervânının Otrar'da öldürülmesi üzerine Cengiz Han, suçluların teslimi ve malların tazminini istedi. I. Alââddin Keykubâd teklifi reddetti ve gönderilen elçileri öldürttü. Bunun üzerine Moğol orduları saldırıya başladılar. Bk. Aydın Tanerî, "Hârizmşahlar", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 228-231.

20 H. Ahmet Sevgi, "XIII. Asırda Anadolu'da Fikrî ve Tasavvufî Hareket", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (1986): 283.

21 Seyfullah Kara, *Selçukluların Dini Sertiveni* (İstanbul: Şema Yayınevi, 2006), 168.

I.Alâaddin Keykubâd'ın vefatından sonra şahsî ve idârî meziyetleri yeterli olmayan II.Gıyâseddin Keyhüsrev (1237-1247) Selçuklu saltanatına geçmiştir. Onun, yönetimi devralması birtakım iç karışıklıkları beraberinde getirmiştir. Nitekim kargaşadan ve II.Gıyâseddin Keyhüsrev'in idârî zâfiyetinden faydalanan Moğollar, Anadolu'yu işgal etmiştir. Anadolu Selçuklu Ordusu, 641/1243 yılında Köseadağ mevkiinde yapılan savaşta Moğollar karşısında mağlup olmuştur. Bu süreçten sonra Selçuklular, Moğollara bağlı beylik hâline gelmiştir.²² Tokat ve Sivas'ı savaş yapmadan alan Moğollar, Kayseri'de karşılarında Ahîler'i bulmuşlardır. Kayseri'de Debbâğlar Çarşısı civarındaki surların önünde Ahîler, Moğollara karşı on beş gün boyunca şehri kahramanca müdafaa etmişler ve ağır kayıplar verdirmişlerdir. Fakat hâdisenin seyri farklı şeklide gelişmiştir. Moğol ordusu komutanı Baycu Noyan'ın muhasarayı kaldıracağı esnada Selçukluların Kayseri Subaşıcısı Ermeni asıllı Hacok oğlu Hüsameddin, Baycu Noyan ile gizlice anlaşarak Moğolların şehre girmesinin önünü açmış Kayseri Ahîleri topluca katledilmiş ve teşkilatları dağılmıştır.²³ Moğol zulmü altındaki Anadolu insanı, yaşanan sefâlet ve kıtlıktan dolayı büyük sıkıntıya düşmüştür. Bu zor dönemde halk, hürmet ettiği mânâ erlerinin etrafında birleşmeye yönelmiştir. Nitekim Moğol kumandanı Baycu Noyan, 654/1256 yılında Konya'yı işgal etmek istediğinde bölge insanı, Mevlânâ'nın yanında yer almıştır.²⁴

Moğol saldırılarındaki mücâdelesini ile adını duyuran Necmeddin-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221)²⁵ bu zulüm karşısında takındığı tavır oldukça dikkat çekicidir. Mürîdleri fitne ateşinin son bulması için kendisinden duâ talep ettiklerinde o, mücâdele ve şehâdet makâmını tercih etmiş, Moğollarla birebir çatışmaya girmiştir. Şehâdetinin son anlarına dâir kaynaklarda şöyle bir anekdot zikredilir: Moğol askerinin saçından tutan Necmeddin-i Kübrâ, bir başka askerin kılıç darbesiyle şehid edilir. Bu esnâda hiç kimse

22 Sevgi, "XIII. Asırda Anadolu'da Fikrî ve Tasavvufî Hareket", 283.

23 Mikail Bayram, Fatma Bacı ve Bâciyân-ı Rûm: Anadolu Bacılar Teşkilatı (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2016), 63-64.

24 Sevgi, "XIII. Asırda Anadolu'da Fikrî ve Tasavvufî Hareket", 283-284.

25 Necmeddin-i Kübrâ 540/1145 yılında Hârizm'in Hive şehrinde doğdu. İlk tahsilini memleketinde tamamladıktan sonra Nişabur, Tebriz, Hemedan, İsfahan, Mekte ve İskenderiye gibi o dönemin ilim irfân merkezlerine seyahatler yaptı. Asıl adı Ahmed b.Ömer'dir. Zâhiri, bâtınî ilimlerde iyi yetişmesi hasebiyle "et-Tâmmetü'l-kübrâ" ve "Necmeddin-i Kübrâ" lakabı ile anıldı. 35 yaşına kadar ilim tahsil etti, sonradan tasavvufa yöneldi. Dizful şehrinde misafir kaldığı esnâda rahatsızlandı. Onu İsmail Kasrî'nin dergâhına götürdüler. Burada yapılan zikir merâsiminden etkilenen Necmeddin-i Kübrâ, ertesi gün İsmail Kasrî'ye intisâb etti. Seyr u sülûkunu tamamladıktan sonra Hârizm'e döndü. Dergâhındaki hizmetlerini sürdürürken, 618/1221 yılında Moğolların saldırısı sonucu şehid edildi. Usûlü'l-'aşere, Âdâbü's-şûfiye, Fevâ'ihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl adında eserleri vardır. Bk. Abdurrahman Câmî, Nefahâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri), trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2001), 563-568; Hamid Algar, "Necmeddin-i Kübrâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 500-506; Mustafa Kara, "Türkistan Işığı Necmeddin-i Kübrâ", Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması (26- 28 Mayıs 2014) (Bildiriler, 2014), 1: 99-122.

onun elini açamadığı için, askerin saçını kurtaramaz. Nihayet askerin saçını kesilmek suretiyle hedeflerine ulaşırlar. Bu olay şu ifadelerin yer aldığı beyitle dile getirilir:

Bir elden nûş edib îmân şarâbın

Bir elde perçem-i kâfir tutarlar

Şehid edilen Necmeddîn-i Kübrâ'nın na'sı, Moğol saldırıları esnasında harâb olan dergâhının hazîresine defnedilir. Sonraki yıllarda kabir ve dergâh, külliye hâline getirilir. Necmeddîn-i Kübrâ'nın türbesi Türkistan bölgesinde ziyaret edilen mekânlardan biridir.²⁶

Şehid Necmeddîn-i Kübrâ misâlinde olduğu gibi sûfiler, nefse karşı mücâdele ile savaş meydanında düşmana karşı direnmeyi birbirinden ayrı görmemişlerdir. Bunun tarihte çok sayıda misâli vardır. Bu anlamda Kâzerûniyye gibi cihâda ağırlık veren tarikatların yanı sıra,²⁷ tekke-kışla münasebeti ile dikkat çeken tarikatlar da bulunmaktadır. Nitekim Yeniçeriler ile Bektâşîler arasındaki yakın irtibât bilinmektedir. Hatta “Yeniçeri” isminin Hacı Bektâş-ı Velî tarafından verildiği rivâyet edilmektedir.²⁸ Osmanlı Devleti'nin dâimî ve ücretli ordusu Yeniçerilerin pîri olarak Hacı Bektâş-ı Velî'nin kabul edilmesi, onların Bektâşîliğe intisâplarından ziyâde söz konusu tarikatın, gazâ rûhuna önem vermesinden kaynaklanmaktadır.²⁹

Devlet ve milletin zor zamanlarında sûfiler, duâ, moral, motivasyon anlamında orduya destek vermiştir. Buna yönelik olarak tekkelerde ordunun muzafferiyeti için *Buhârî* ve *Hizbü'l-bahr* duâsı okunmuştur.³⁰ Fatih döneminde (1444-1446-1451-1481) askeri gazâyâ teşvik eden ve ordunun muzafferiyeti için duâ eden “Ordu Şeyhliği” ihdâs edilmiştir. Tanzimatla birlikte bu kaldırılmıştır. Fakat taburlarda “Tabur İmâmı”, alaylarda “Alay Müftüsü” Osmanlı Devleti'nin son dönemine kadar devam etmiştir. Mutasavvıflar ordu imâmı ve alay müftüsü olarak görev yapmalarının yanı sıra, ordu ile birlikte cihad-ı asgârî edâ niyetiyle cepheye koşmuşlardır. Meselâ Sünbüliyye tarikatından Balat Tekkesi postnişini Seyyid Hamdi Efendi (ö.1226/1811) ordu şeyhi olarak görev yaparken, Hüdâyî Âsitânesi mürşidi Abdurrahman Nesib Efendi 1243/1827 yılında ordu vâizi olarak

26 Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 563-568; Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, 32: 500-506; Kara, “Türkistan İşği Necmeddîn-i Kübrâ”, 1: 99-122.

27 Ebu İshâk Kâzerûnî'ye (ö. 426/1035) nisbet edilen tarikat, Irak'tan, Hindistan ve Trakya'ya kadar geniş sahada etkili olmuştur. Anadolu'ya muhtemelen Ebû İshâk'ın Bizans'a karşı savaş için her yıl gönderdiği müridleri vasıtasıyla girmiştir. Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 204; Hamid Algar, “Kâzerûniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 146-148.

28 Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, 206, 208.

29 Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler Devlet ve Ulemâ* (XVI. Yüzyıl) (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 331.

30 Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 730.

vazife yapmıştır.³¹ İzmir, Balpınar Bektâşî Tekkesi şeyhi Ali Ulvi Baba (ö.1954) Millî Mücadele’de tabur imâmı olarak görev üstlenmiştir.³²

XIX yüzyılın şâir seyyâh mutasavvıflarından Kâdiriyye tarikatının Müştâkiyye şubesinin kurucusu Müştâk Baba (ö.1247/1831) diğer sûfiler gibi müşkil süreçte üzerine düşen sorumluluğu ifâ etmiştir. Nitekim o, I.Napolyon’un 1212/1798’de Mısır’a saldırması üzerine, bunu defetmekle görevlendirilen Sadrazam Yûsuf Ziyâ Paşa’nın (ö.1234/1818) ordusuna katılmıştır. Bu vesîleyle bir süre Mısır, Şam ve Kudüs’te bulunmuştur.³³ Müştâk Baba’nın Nakşî, Mevlevî ve Melâmî tarikatlarına müntesib mürşidi Neş’et Efendi (ö.1222/1807) Moskova Seferi’ne çıkmış cephe ve cephe gerisinde çalışmış, gâzî olarak ülkesine dönmüştür.³⁴ Aynı dönemde Cerrâhiyye tarikatı şeyhi Mehmed Şâkir el-Halvetî (ö.1267/1850), Fransızların Mısır’dan çıkartılması için devletin gönderdiği orduya katılmıştır.³⁵ Aynı yüzyıl içinde vatan müdafaasında bulunanlardan biri de hâl ehli şâir sûfilerden Ahmed Kuddûsî (ö.1265/1849)’dir. Mezkûr şeyh, 1222/1807 ve 1225/1810 yıllarındaki Osmanlı Rus savaşlarına katılmış, cihâd için Balkan Cephesi’ne gitmiştir.³⁶ Bu dönemde Bursa Enârî Dergâhı şeyhi Halvetiyye tarikatına mensup Şerefeddin Efendi (ö.1227/1812), hayli yaşlı olmasına rağmen 250 kadar dervişi ile 1225/1810’daki Rus Harbi’ne iştirâk etmiş ve gâzî olmuştur. Aynı savaşa Eşrefzâde Dergâhı şeyhi Fahreddin Efendi 15 müridi ile katılmıştır.³⁷ Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini Hemdem Çelebi (ö.1282/1865), 1225/1810 Rus Harbi’ne katılmak üzere birçok bölgeden derviş göndermiştir.³⁸

Diğer taraftan Osmanlı hükümdârları, harp esnâsında askerin moralini ve mâneviyatını yüksek tutmak için orduyla birlikte tarikat şeyhlerini sefere götürmüşlerdir. Meselâ Kanûnî Sultan Süleyman’ın (1520-1566), Belgrad Seferi’ne (927/1521) Nakşî şeyhi Yorgancı Emîr Efendi (977/1569) de gitmiştir. Mezkûr şeyh, yolda gördüğü rüyâ ile Belgrad’ın fetih müjdesini padişaha vermiş, böylece zaferden önce orduyu moral olarak coşturmuştur.³⁹ Benzer şekilde III. Mehmed’in (1595-1603) 1004/1596’daki Eğri Seferi’ne Şemseddin Sivâsî (ö.1006/1597) katılmıştır.⁴⁰ IV. Murad’a (1623-1640) saltanat kılıcını kuşatan Aziz Mahmûd Hüdâyî (ö.1038/1628), Ferhad Paşa

31 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 729-730.

32 Necdet Tosun, *İrfân Bahçesi* (İstanbul: Erkâm Yayınları, 2014), 47.

33 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr şerh-i esmâr-ı esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2306, 1: 121.

34 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 736.

35 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 731.

36 İsmail Özmel, *Dünden Bugüne Niğdeli Şâirler* (Niğde: Niğde Valiliği Yayınları, 1990), 26; Recep Dikici, *Saçaklızâde ve Osmanlı Dönemi Maraşlı Âlimler* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 139.

37 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 730.

38 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 730.

39 Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf*, 269, 271.

40 Hasan Aksoy, “Şemseddin Sivâsî Hayatı Şahsiyeti Tarikatı Eserleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 8.

(ö.1004/1595) ile Tebriz Seferi'ne iştirâk etmiştir.⁴¹ Galata Mevlevîhânesi postnişini Âdem Dede (ö.1062/1652) II. Osman'ın (1618-1622) Hotin Seferi'ne, Sarı Abdullah Efendi (ö.1071/1660) IV.Murad'ın maiyyetinde Bağdat Seferi'ne, Muhammed Nazmi Efendi 1073/1663 yılında Ordûy-u Hümâyûn şeyhi olarak Uyvar Seferi'ne, Ömer Fânî Efendi Eğri Seferi'ne katılmıştır.⁴²

Meşayihün, vatanın müdafaasına dâir bu gayretleri Kurtuluş Savaşı mücâdelesinde de devam etti. Bilindiği üzere son dönemlerde Osmanlı Devleti'nin maddî ve mânevî yönden zayıflamaya başlamasıyla onu tümüyle parçalamak, yeni sömürgeler elde etmek, yer altı kaynaklarını kendi çıkarları için kullanmak isteyen bazı Batılı ülkeler vatani işgâle başladı. Bu zor süreçte sûfiler, Afrika, Orta Asya, Kafkasya ve Anadolu olmak üzere dört koldan bölge halkıyla birlikte mücâdele safında yer aldı.⁴³ Meselâ, Emîr Abdulkâdir el-Cezâirî (ö.1300/1883), Kuzey Afrika'da Türk Milleti'nin bağımsızlık mücâdelesini destekleyen isimlerden biri oldu. Kâdirî, Nakşî, Şâzelî ve Derkâvî tarikatlarına intisâblı Emîr Abdulkâdir el-Cezâirî, 1245/1830'da Fransızların Cezâir'i işgâli üzerine, bu ülkedeki Millî Mücadele'nin komutanlığını üstlendi ve 1832-1847 yılları arasında Fransızlara karşı savaştı. Aynı şekilde Şâzeliyye'nin kolu olan Senûsiyye tarikatı müntesipleri, 1329/1911'de İtalyanların Libya'yı işgâli üzerine Millî Mücadele'ye destek verdi. Bu dönemde Ömer Muhtâr (1862-1931) ve Şeyh Ahmed Senûsî (1873-1933) önderliğinde vatan mücadelesi için büyük gayret sarf edildi. Şeyh Ahmed Senûsî 1918 yılında Anadolu'ya gelerek, Kurtuluş Savaşı'na katıldı.⁴⁴ Mezkûr şeyh, Doğu ve Güneydoğu Anadolu illerindeki vaaz ve nasihatlarıyla Millî Mücadele'ye destek vermeleri hususunda halkı teşvik etti.⁴⁵ Bununla birlikte Ahmed Senûsî, Millî Mücadele'nin İslâm âleminde özellikle Hindistan'da taraftar kazanmasında öncü oldu.⁴⁶ Fransızlar Senegal'i işgâl ettiğinde, Ticâniyye tarikatı mensupları Millî Mücadele'nin içinde yer aldı. Söz konusu tarikatın mürşidi Şeyh Ömer (ö.1280/1864) tekkesini askerî karargâh hâline getirerek, işgâlcilere karşı mücâdele verdi.⁴⁷

41 Hasan Kâmil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 338-340.

42 Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfiler Devlet ve Ulemâ (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2007), 443.

43 Tosun, *İrfân Bahçesi*, 42.

44 Hülya Küçük, Kurtuluş Savaşı'nda Bektâşîler (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 72-73; Tosun, *İrfân Bahçesi*, 43.

45 Kadir Özköse, "Kurtuluş Savaşı'na Katılan Din Bilginleri ve Tekkeler", Somuncu Baba Dergisi 17/77 (Mart 2007), 21.

46 Kadir Özköse, "Seyyid Ahmed eş-Şerîf'in Anadolu'daki Millî Millî Mücadele'ye Katılışı ve Mustafa Kemal'i Desteklemesi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2 (2001), 326.

47 Tosun, *İrfân Bahçesi*, 43.

Orta Asya'daki sûfî direnişinde Nakşî-Müceddidî şeyhi Dükçi Îşân'ın ön safta yer aldığı görülmektedir. Mezkûr zât, Orta Asya'nın Fergana bölgesi meşâyihından biridir. Asıl adı Muhammed Ali b. Muhammed Sâbır olup, lakabı Dükçi Îşân'dır. Adı geçen zât 1316/1898 yılında Ruslara karşı başlatılan Millî Mücadele'nin önderliğini yaptı. Dükçi Îşân, yanındaki müridleriyle Rus askerlerinin karargâhına baskınlar düzenledi. Çatışmalar esnâsında Ruslar tarafından yakalanarak 12 Haziran 1316/1898'de yanındaki altı kişiyle idam edildi.⁴⁸

Kafkaslar'daki Millî Mücadele'nin de sûfî mücâhidler eliyle yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim burada öne çıkan isim Nakşî-Müceddidî mürşidi Şeyh Şâmil (1797-1871)'dir. Bilindiği üzere Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (ö.1242/1827) halîfesi İsmâil Şîrvânî (ö.1264/1847) çok sayıda hâlîfe yetiştirmiş ve Kafkaslar'ın farklı noktalarına göndermiştir. Bu anlamda onun halîfelerinden biri de Muhammed Yarâgî'dir. Mezkûr zâtın halîfesi ise Gâzîkumûkî olup, onun da halîfesi Şeyh Şâmil'dir. 1244/1829'da Kafkaslar'da Ruslara karşı mücâdelede önderlik eden Gâzîkumûkî'nin müridi Gazi Muhammed'dir. Önceleri Şeyh Şâmil, Gâzi Muhammed'in yardımcısı idi. Mücâdele esnasında Gâzi Muhammed, 1248/1832'de şehid edildi, Şeyh Şâmil ise yaralandı. Gâzi Muhammed'in yerine İmâm-ı Hamzat komutan oldu. 1250/1834'te mezkûr şahsın da şehid edilmesi üzerine Şeyh Şâmil, Kafkaslar'daki Millî Mücadele'nin komutanlığını üstlendi ve uzun yıllar Ruslara karşı vatan müdafaasının önderliğini yaptı.⁴⁹

Anadolu'da verilen vatan müdafaasında sûfîler, ilk andan itibaren mücâdelenin içinde yer aldı. Nitekim I. Dünya Savaşı'nın (1914-1918) ilk günlerinde ordunun moral ve mânevîyatını yükseltme gayesiyle Mevlevî Alayı oluşturuldu. Sultan Reşad (1909-1918), Mevlevîlerin savaşa katılmasının Osmanlı askerinde mânevî yönden tesirli olacağını düşünerek "Mücâhidîn-i Mevlevîyye Alayı"nın kurması için Konya Mevlânâ Âsitânesi şeyhi Veled Çelebi'yi (1869-1953) görevlendirdi. O da Anadolu'daki 47 Mevlevîhâne'den gönüllü dervişler toplayarak "Mevlevî Alayı"nı oluşturdu. 1026 kişiden müteşekkil Mevlevî Alayı, Veled Çelebi'nin komutasında 1333/1915 yılında, askere moral desteği vermek üzere Şam'a giderek 4.Ordu'ya katıldı.⁵⁰ 27 Mart 1915'te Şam'a ulaşan Gönüllü Mevlevî Taburu, Şam Mevlevîhânesi'nde misafir edildi. Sonrasında Tabur, Cebel-i Lübnan'da karargâhını kurdu.⁵¹ Anadolu'nun hemen her tarafından pek çok Mevlevî ve diğer gönüllü dervişler tabura

48 Tosun, *İrfân Bahçesi*, 44-45.

49 Tosun, *İrfân Bahçesi*, 45-46.

50 Tosun, *İrfân Bahçesi*, 46-47.

51 Nuri Köstüklü, Vatan Savunmasında Mevlevîhâneler (Balkan Savaşlarından Millî Mücadele'ye) (Konya: Çizgi Kitabevi, 2005), 91.

katıldı.⁵² Nitekim bunlardan biri de Kastamonu Mevlevîhânesi şeyhi Âmil Çelebi'dir. Mezkûr zât, çok sayıda dervişi ile gönüllü olarak tabura iştirâk etti.⁵³

Mevlevî Alayı'nın bir benzerini Bektâşilikte görmek mümkündür. Bektâşiyye tarikatı mensupları, I.Dünya Savaşı sırasında "Mücâhidîn-i Bektâşiyye Alayı"nı kurdu ve alay, zamanla önemli güç hâline geldi. 1333/1915 yılında kurulan ve Doğu Cephesi'ne gönderilen alaydaki asker sayısı 7000 civarına ulaştı.⁵⁴ İlgili alayı, Bektâşiliğin Çelebiyân kolu şeyhi Çelebi Cemâleddin Efendi (ö.1340/1922) kurdu ve komutayı üstlendi. Ruslara karşı Kafkas Cephesi'nde ve diğer doğu illerinde savaştı.⁵⁵ Bektâşilerin Millî Mücadele'ye katkısı Cemâleddin Efendi'nin vefatından sonra Veliyüddin Efendi ile devam etti. Sonrasında Hacı Bektâş'ta Müdâfaa-i Hukûk Cemiyeti kuruldu.⁵⁶

Sûfilerin Millî Mücadele'ye katılmalarına dâir diğer misâller şöyledir: Isparta'da 11 Haziran 1919'da Mevlevî Şeyhi Ali Dede ve beraberindekiler işgâlleri protesto etti. Bursa'da Mevlevî Dergâhı postnişini Şemseddin Efendi, Amasya'da Mevlevîhane şeyhi Cemâleddin Efendi mezkûr şehirlerin mücadelesinde öne çıkan isimler oldu.⁵⁷ Görüldüğü üzere ülkenin pek çok yerinde millî refleksin oluşmasında mutasavvıf şahsiyetlerin önemli rolü olmuştur.

Vatan müdafaasında tekkelerin de bilfiil mücâdelenin içinde yer aldığı görülmektedir. Nitekim Üsküdar'daki Özbekler Tekkesi, Kurtuluş Savaşı'nda Anadolu'ya insan ve silâh sevkiyatının yapıldığı, Millî Mücadele komutanlarının ağırlandığı, yaralıların tedavi edildiği önemli merkezlerden birdir.⁵⁸ Söz konusu tekkenin fedakâr gayretleri, Anadolu harekâtının başarısına büyük katkı sunmuştur. Özbekler Tekkesi şeyhi Atâ Efendi (ö.1936), Kurtuluş Savaşı yıllarında İstanbul'dan Anadolu'ya gidenler için mezkûr dergâhı âdetâ toplanma ve iletişim mekânı yapmıştır. Mehmed Âkif Ersoy İsmet İnönü, Fevzi Çakmak, Celâl Bayar, Ali Fuad Cebesoy, Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Hâlide Edib Adıvar gibi kişiler, Özbekler Tekkesi'ndeki gizli organize ile Anadolu'ya geçmiştir.⁵⁹ Söz konusu dergâhın şeyhi Atâ Efendi gündüzleri Üsküdar'ın çarşısında dolaşır, Anadolu'ya gidecek kimseleri bulur, dergâhta toplar, bunları on

52 Köstüklü, *Vatan Savunmasında Mevlevîhâneler*, 93.

53 Nuri Köstüklü, "Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele'de Kastamonu Mevlevî Şeyhi Âmil Çelebi ve Âilesi (1910-1923)", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 30/89 (2014), 3-4.

54 Özköse, "Kurtuluş Savaşı'na Katılan Din Bilginleri ve Tekkeler", 20.

55 Recep Çelik, *Millî Mücadele'de Din Adamları* (İstanbul: Emre Yayınları, 1999), 290; Küçük, *Kurtuluş Savaşı'nda Bektâşiler*, 100-104.

56 Çelik, *Millî Mücadele'de Din Adamları*, 294-295.

57 Köstüklü, *Vatan Savunmasında Mevlevîhâneler*, 130-131.

58 Özköse, "Kurtuluş Savaşı'na Katılan Din Bilginleri ve Tekkeler", 20.

59 Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücâhidler* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1992), 255.

beşer veya yirmişer kişilik kâfileler hâlinde gerekli emniyeti aldıktan sonra Çamlıca eteklerinden işgâl mıntıkası dışına çıkarırdı. Gündüzleri yaptığı faaliyetlerinde şeyh kisvesi ile dolaştığı için fazla dikkat çekmezdi. Geceleri ise Kuvâ-i Milliye merkezi hâline getirdiği tekkesinde sabahlara kadar sevkîyât işlerini yürütürdü. Mezkûr tekke, aynı zamanda İstanbul ile Anadolu arasındaki iletişimin sağlandığı posta teşkilatı vazîfesi de görürdü.⁶⁰ Millî Mücadele sırasında silâh ve cephâne kaçırma işlerinde Özbekler Tekkesi'nden yararlanılıyordu. Kaçırılan silâhlar, gizlice tekkeye getiriliyor, oradan Millî Güçlerin gizli karargâhına ulaştırılıyordu.⁶¹ Özbekler Tekkesi'nin sadece Kurtuluş Savaşı yıllarında değil, daha önceleri de vatan mücadelesinde katkısının olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mezkûr dergâhın şeyhi İbrahim Efendi, 1293/1876 senesi Rus Muhârebesi'nde Üsküdar'da oluşturulan "Mevâkib-i Hümayûn" adlı millî taburun kumandanlığını yürütmüştür.⁶²

Kurtuluş Savaşı yıllarında Özbekler Tekkesi gibi Hâtûniye Dergâhı da Millî Mücadele'de önemli görevler ifâ etmiştir. Bu zor dönemde Hâtûniye Dergâhı'ndan Anadolu'ya silâh ve cephâne kaçırılmıştır. Eyüpsultan Merkez Mahallesi Gümüşsuyu Caddesi üzerinde yer alan söz konusu dergâhın şeyhi Sâdeddin Ceylân Efendi (ö. 1931), yabancı askerlerin bazı silâh depolarını boşaltarak Anadolu'ya nakletmiştir. Aslında Sâdeddin Ceylân Efendi, Kâdiriyye tarikatının Âhiyye koluna bağlı olan Eyüpsultan'daki Hâkî Baba Dergâhı'nın postnişini idi. Hâtûniye Tekkesi'nin ise vekâleten şeyhliğini üstlenmişti. Mezkûr zât, İstanbul'dan Anadolu'ya silâh kaçırma işini İstanbul'daki direniş örgütü olan Mim Mim Grubu ile iletişim kurarak yürütmüştü.⁶³ Sâdeddin Ceylân'ın oğlu Nazmi Ceylân'ın (1869-1991) ifadesiyle, kaçırılan silâh ve cephâneler, Hâtûniye Dergâhı'nın içinde yer alan câminin minaresine saklanırdı. Sâdeddin Ceylân Efendi İplikhâne Hastanesi'nin imâmı olarak görev yapıyordu. Bu hastaneden temin edilen tabutlar içine silâhlar yerleştirilir, cenaze taşıymıyormuş gibi nakledilirdi.⁶⁴ Nazmi Ceylân Efendi bir defasında yakalanmış, yabancı askerler tarafından günlerce kırbaçlanmış, babası ise imâmlık vazifesinden atılmıştır.⁶⁵ Kurtuluş Savaşı'nda gösterdiği fedakârlıktan dolayı Sâdeddin Ceylân'a İstiklâl Madalyası takdim edildiğinde o, "Biz bu işi madalya almak için yapmadık. Biz derviş adamlarıdır. Bize din ve vatan yolunda

60 Küçük, Kurtuluş Savaşı'nda Bektâşiler, 80; Mısıroğlu, Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücâhidler, 256.

61 Süleyman Beyoğlu, "Millî Mücadele ve Özbekler Tekkesi", Üsküdar Sempozyumu I: 23- 25 Mayıs 2003 Bildiriler, ed. Zekeriya Kurşun vd. (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2004), 1/208.

62 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 732.

63 Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücâhidler*, 266-268.

64 Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücâhidler*, 270.

65 Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücâhidler*, 273.

vâcib olan hizmetin karşılığı olarak madalya almak yakışmaz.” diyerek bunu geri çevirmiştir.⁶⁶

Millî Mücadele’ye katkı sunan bir başka tekke ise günümüzde Ankara Hacettepe Üniversitesi kampüsü sınırları içinde yer alan ve Mehmed Âkif Ersoy Müzesi olarak kullanılan Tâceddin Dergâhı’dır. Adını Celvetî şeyhi Tâceddinzâde Mustafa Efendi’den alan söz konusu dergâh, Mehmed Âkif Ersoy başta olmak üzere Hasan Basri Cantay ve Eşref Edip gibi meşhur isimlerin meskûn mahalli idi. Söz konusu mekân, tekke olmanın ötesinde ilk İslâm Kongresi hazırlıklarının yapıldığı ve İstiklâl Marşı’nın yazıldığı o dönemin muhtelif faaliyetlerine ev sahipliği yapmıştır.⁶⁷

Millî Mücadele yıllarında, sûfi ve devlet adamı kişiliği ile tanınan Yahyâ Gâlib (Kargı) Bey’in öne çıktığı görülmektedir. Ümmî Sinân Dergâhı postnişini Yahyâ Gâlib Bey, vali vekili olarak Ankara’da göreve başladığında onun ilk yaptığı iş, İngilizlerin talebi doğrultusunda tutuklanan Türk vatandaşlarını salıvermek olmuştur. Bu sebeple kendisine “Hakan” lakabı verilmiştir.⁶⁸ Millî Mücadele’de müessir olan bir başka sûfi şahsiyet Bursalı Nakşî şeyhi Şerefeddin Dağıstânî (ö.1936)’dir. Anadolu’yu işgâl etmek üzere Bursa’ya gelen Yunan ordusunu, Şeyh Şerefeddin Dağıstânî’nin muhiblerinden oluşan “İmâm Şâmil Alayı” durdurmuştur. Bu grup, bir taraftan düşmanla çatışırken diğer taraftan Ankara’da oluşturulan Kuvâ-yi Milliye birliklerine asker temininde bulunmuştur.⁶⁹ Yunan saldırılarına direnenlerden bir başka isim, Rifâî Tekkesi şeyhi Hüseyin Efendi’dir. Adı geçen zât, elinde mavzeriyle yanındakilerle birlikte çarpışarak, ikâmet ettiği İbrahim Çelebi Mahallesi’ne Yunanlıların girmesine engel olmuş, böylece mahallenin yakılıp yıkılmasını önlemiştir.⁷⁰

Vatan müdafaasında mücadele edenlerden biri de Nakşî şeyhi Erzincanlı Terzi Baba’nın (ö.1264/1848) halifesi Mustafa Fehmî Efendi (ö.1295/1878)’dir. Mezkûr zât, Kırım Harbi’nde (1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı’nda) ileri yaşında olmasına rağmen, müridleriyle Erzincan’a giderek savaşa katılmıştır.⁷¹ Aynı şekilde Kırım Savaşı’nda Nakşî-Hâlidî şeyhi Hamzâ Nigârî (ö.1303/1886), Rus sınırını gizlice geçerek Kars’a gelmiş, bölgedeki müridleriyle Osmanlı ordusunda Ruslara karşı savaşmıştır.⁷² Vatan mücadelesinde öne çıkan bir diğer isim, Hâlidîye tarikatı mensûbu Gümüşhânevî Ahmed Ziyâeddîn Efendi (1813-1893)’dir. Trabzon yolu ile Kars’a giden 65 yaşındaki mezkûr zât, müridleriyle savaşa katılarak, askere

66 Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı’nda Sarıklı Mücâhidler*, 268.

67 Cemâl Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyet’in Mânevî Mimârları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts), 253.

68 Kâmil Erdaha, *Millî Mücadelede Vilâyetler ve Vâliler* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 247.

69 Küçük, *Kurtuluş Savaşı’nda Bektâşiler*, 70-71; Tosun, *İrfân Bahçesi*, 49.

70 Çelik, *Millî Mücadelede Din Adamları*, 86.

71 Tosun, *İrfân Bahçesi*, 49.

72 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 732.

moral vermiştir. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin yerine geçen Ömer Ziyâeddin Efendi de Osmanlı Rus Savaşı sırasında Kafkas Cephesi'nde savaşımıştır.⁷³ Bu dönemde savaşa katılan bir başka Nakşî şeyhi ise Beyzâde Hacı Ali Rızâ Efendi (ö.1295/1878)'dir. Adı geçen zât, Rus Harbi'nde Harput'ta kurulan gönüllü alaylardan birinin başına geçmiş, memleket müdafaasında bulunmuştur. Ayrıca mezkûr şeyh, Erzurum savunmasında askerin at, silâh ve diğer ihtiyaçlarını kendisi karşılayarak vatan için canıyla, malıyla mücâdele etmiştir.⁷⁴ “Şeyh İmâm Efendi” lakablı Osman Bedruddin Efendi (ö.1922) aynı savaşta Erzurum Ayazpaşa Camii'nde sabah ezanının okumuş, bölge halkını sesi ile coşturmuş, tabyaların kurulmasını sağlamıştı. Bu cesaretinden dolayı Gazi Ahmed Muhtar Paşa onu 28. Alayın Tabur İmamlığı'na tayin etmiştir. Mezkûr zâta bu sebeple “İmâm Efendi” lakabı verilmiştir. Tabur imâmlığı yapan bir başka sûfî ise Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'nin halifesi Ahmed Ziyâeddin Efendi (ö.1340/1922)'dir.⁷⁵ Bu konuda bir diğer isim ise Mısriyye tarikatından Bursa Nasûhî Tekkesi şeyhi Halil Efendi'dir. Söz konusu şeyh, Nemçe Muhârebesi'ne masraflarını kendisi karşılamak üzere asker toplamıştır.⁷⁶ Nakşî şeyhi Muhammed Ziyâüddin Nurşinî (ö.1923) I.Dünya Savaşı'na müridleriyle katılmış, Rus ve Ermenilere karşı savaşıp, çatışma esnâsında bir kolunu kaybetmiştir.⁷⁷ Anadolu'da vatan mücâdelesine katılanlardan biri de Nakşî-Hâlidî şeyhi Alvarlı Efe lakablı Muhammed Lutfî Efendi (ö.1956)'dir. Erzurum yakınlarındaki Yavi'de imâmlık yapan Alvarlı Efe, 1916 yılında Rusların, Erzurum ve çevresini işgâli akabinde katliâma girişen Ermenilere karşı, 60 kişilik askerî birlikle mücâdele etmiştir.⁷⁸

Yakın çevresinden ağır kayıplar vermesine rağmen, Rus ve Ermenilere karşı vatan mücadelesini bırakmayan sûfilerden biri de Abdülhakim Arvâsî (1865-1943)'dir. Bilindiği üzere I.Dünya Savaşı başlarında 1332/1913 yılında Ruslar, Doğu bölgelerini istilâ etmiştir. Bundan güç alan Ermeniler, Rusların yardımıyla ayaklanarak Müslüman halkın mallarını yağmalamışlar, çarşı, medrese, mektep, câmi, mescid ne varsa hepsini yakıp yıkmışlardır.⁷⁹ Bu esnâda Abdülhakim Arvâsî'nin kurduğu çoğu el yazmalardan müteşekkil 3000 kadar eserin bulunduğu kütüphane, inşâ ettiği medrese ve tekkesi de yıkılmıştır. Abdülhakim Arvâsî, bu zorlu savaş yıllarında talebe ve yakınlarından pek çoğunu kaybetmiştir.⁸⁰ O, âile efrâdı ve diğer yakınları ile civâr köylere göç etmek zorunda kalmıştır. Kısa bir

73 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 734.

74 Tosun, *İrfân Bahçesi*, 50.

75 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 735.

76 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 731.

77 Tosun, *İrfân Bahçesi*, 50.

78 Tosun, *İrfân Bahçesi*, 50-51.

79 Süleyman Kuku, Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakîm Arvâsî'nin Külliyyâtı (İstanbul: Damra Yayınları, ts), 1: 190.

80 Abdullatif Uyan, Menkıbelerle İslâm Meşhurları Ansiklopedisi (İstanbul: Berekât Yayınları, 1983), 1: 38-39.

değil; genel olarak bütün kamu hizmetlerinin karşılığı olması ya da başka bir ifadeyle alınan hizmetin her bir kişi için ayrı ayrı somut ve belirli olmayışıdır. Vergilemenin, bir üst kavram olarak, verginin dışında kapsadığı resim ve harç ise belirli ve somut bir karşılığı olması bakımından vergiden ayrılır. Örneğin pasaport almak isteyen bir kimsenin ödediği pasaport harcı da bir kamu geliridir; ancak bu harcı ödeyen kişinin, aldığı pasaport gibi belirli ve somut bir karşılık vardır.³

Verginin “cebren” toplanması yanında, kişiler için ayrı ayrı belirli ve somut bir karşılığa sahip olmayışı; devletin elinde bulunan adalet terazisinin bu konuda daha da hassas olması gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu gereklilik “vergi adaleti”dir.

Adalet kavramı somut ve maddi değil; soyut ve manevi bir kavramdır. Dolayısıyla uygulanabilmesi için “somutlaştırılması” ve “anlamlandırılması” gerekir. Bu somutlaştırma ve anlamlandırma tarih boyunca farklı fert, toplum, şart, yer ve zamanlarda farklı şekillerde tezahür ettiği için; doğal olarak adalet “göreceli” olmaktan hiçbir zaman kurtulamamıştır. Zira birer değişken karakteri gösteren din, gelenek ya da siyasi, sosyal ve ahlaki düşünceler adalet kavramının da niteliğini belirlemiştir. Bu bakımdan “kesin” ve “mutlak” bir adaletin gerçekleşmesi mümkün olmadığı gibi böyle bir vergi adaletinin gerçekleşmesi de mümkün değildir. Sonuç itibarıyla söz konusu olabilecek amaç, hiç olmazsa bazı teknik esaslara göre vergi adaletine “yaklaşmak”tır. “Adalet duygusunu sarsabilecek ayrımcı muamelelerden kaçınılması” ve “vergi yükünün vergi mükellefleri arasında dengeli bir şekilde dağıtılması”, vergi adaletine yaklaşmayı sağlayan tekniklerdendir.⁴

Bu tekniklerden ilki “vergide genellik” ilkesi, ikincisi ise “vergide eşitlik” ilkesi olarak ifade edilir. Bu iki ilkenin, vergi adaletine somut bir kimlik ve içerik kazandırdığı ifade edilebilir.⁵ Vergide genellik ve vergide eşitlik ilkeleri geleneksel vergi adaleti ilkeleridir ve vergilendirmenin genel olması eşit olmasının da ön koşuludur.⁶ Yasa hükümleri genel nitelikte olduğunda, yani kimlikleri önceden belirlenen kişilere yönelik olmayıp nesnel ölçüler belirleyerek aynı hukuki durumda bulunan herkese ayırım gözetmeksizin uygulandığında şekli ve hukuki bir eşitlik sağlanmış

3 Erginay, *Kamu Maliyesi*, s.21; M. Macit Kenanoğlu, “Vergi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.43, s.52; Canbay, *Dünyada Vergileme Anlayışındaki Değişim*, s.1; ayrıca bkz. Osman Eskicioğlu, “Modern Vergi Anlayışı ve Zekât,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1989), ss.229-230.

4 Erginay, *Kamu Maliyesi*, s.38; Mehmet Cahit Güran, “Vergilemede Adalet ve Gelir Vergisi Uygulaması,” *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22:2 (2004), ss. 244-245.

5 Erginay, *Kamu Maliyesi*, s.39; Leyla Ateş, *Vergilendirmede Eşitlik* (İstanbul: Derin Yayınları, 2006), s.7.

6 Şevki Özbilen, *Vergi Hukuku* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2013), s.90.

olur. Vergi yasalarının da başlıca özelliği, esasen genel nitelikte kurallar içermektir veya içermek olmalıdır.⁷

Vergide genellik prensibine göre bir ülkede herkes, sosyal sınıf farkı gözetilmeksizin, kendi gelir ve mallarından vergi vermekle yükümlüdür.⁸ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın "Vergi Ödevi" başlığını taşıyan 73. maddesinde "*Herkes, kamu giderlerini karşılamak üzere, malî gücüne göre, vergi ödemekle yükümlüdür. Vergi yükünün adaletli ve dengeli dağılımı, maliye politikasının sosyal amacıdır. Vergi, resim, harç ve benzeri malî yükümlülükler kanunla konulur, değiştirilir veya kaldırılır.*" denilmek suretiyle vergi adaletini sağlayan genellik ve kanunilik ilkelerine bir arada değinilmiştir.

Buna ilaveten, vergide genellik ilkesi ile yasa önünde eşitlik ilkesi hukuk devleti zemininde iç içe geçmektedir.⁹ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın "Kanun Önünde Eşitlik" başlığını taşıyan 10. maddesinde "*Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasî düşünce, felsefî inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir*" ve "*Hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınamaz*" denilmektedir.

Dolayısıyla dayanağını Türkiye Cumhuriyeti özelinde bu Anayasa maddelerinde bulan vergide genellik ve vergide eşitlik ilkelerine göre "herkes", genel olarak mali gücün dışında herhangi bir ayrıma tabi tutulmadan vergi vermekle ve kamu giderlerinden kendi üzerine düşen yükü taşımakla yükümlüdür. Kamu hizmetlerinin yararının, hiçbir sınırlama olmaksızın bütün topluma yönelik olması sebebiyle; bu yararı elde etme hak ve fırsatına sahip olan kişilerden herhangi bir kısmının vergi yükünün dışında kalması ve yükü başkalarının paylaşması en ilkel adalet duygularına bile aykırı olarak telakki edilmektedir.¹⁰

Vergilendirmenin genel olması, eşit olmasının da ön koşulu olduğuna göre; daha geniş olan vergide eşitlik prensibinin vergide genellik prensibini kapsadığı söylenebilir. Dolayısıyla vergide eşitlik prensibinin daha detaylı bir şekilde anlaşılması elzem olmaktadır.

Eşitlik genel anlamda "eşit koşullar altında bulunanlara eşit işlem yapılması"¹¹ ya da "aksini haklı kılan bir neden olmadıkça, eşitlere eşit, eşit olmayanlara eşitsizlikleri oranında eşitsiz işlem yapılması"¹² şeklinde tanımlanabilir.¹³

7 Ateş, *Vergilendirmede Eşitlik*, s.99.

8 Erginay, *Kamu Maliyesi*, s.39.

9 Özbilen, *Vergi Hukuku*, s.90.

10 Abdurrahman Akdoğan, *Kamu Maliyesi* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2009), ss.198-199.

11 Erginay, *Kamu Maliyesi*, s.45.

12 Ateş, *Vergilendirmede Eşitlik*, s.2.

13 Ayrıca bkz. Adnan Güriz, "Adalet Kavramının Belirsizliği," Adnan Güriz (ed.), *Adalet Kavramı* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2001) içinde, ss.15, 26-27.

Vergilendirmede eşitliğin bir “değişmez”i bir de “değişken”i vardır. Vergilendirmede eşitliğin değişmezi olan “hukuki eşitlik”, herkesin içeriği ne olursa olsun ortak bir hukuk düzenine eşit bağlılığını ve ırk, renk, din, servet, sosyal durum gibi nedenlerle özel bir statü ve imtiyazın reddini ifade etmenin yanında; eşit durumda bulunanlara, nimet-külfet dengesi gözetilerek haklarda ve ödevlerde eşit davranılmasını da ifade etmektedir. Burada akla gelebilecek en önemli soru tabii ki “Neye göre eşit?” sorusu olacaktır. Bu sorunun cevabı, vergilendirmede eşitliğin değişkenini ortaya koyar: Vergilendirmede eşitliğin değişkeni “mali güç”tür. Vergi yükünün adil dağılımına mali güç ölçütünden daha elverişli başka bir ölçüt olmasa gerekir. Vergi mali bir konu olduğuna göre, bu konuda benimsenecek ölçütün de mali olması kadar doğal ve gerekli bir şey yoktur. Dolayısıyla “neye göre eşit?” sorusunun cevabı “mali güce göre eşit” olmalı ve eşit mali güce sahip kişilere eşit, eşit olmayan mali güce sahip kişilere de sahip oldukları mali güce göre orantılı olarak eşitsiz vergi yüklenmelidir.¹⁴ Vergide adaletin sağlanıp sağlanamadığının ana ölçütü vergide eşitlik, alt ölçütü ise mali güçtür. Başka bir deyişle, vergilendirmede mali gücün dikkate alınması vergide eşitliğin sağlandığını; bu ise, vergi adaletinin gerçekleştiğini gösterir.¹⁵

Mali güç ölçütü kullanılarak vergilendirme yapıldığında ve mali gücü farklı olanlar için farklı oran ve miktarlarda vergi belirlendiğinde, eşitlik ya da adalete aykırı bir şey yapılmış olmaz. Aksine bu ölçüt, eşitlik ve adaletin iki farklı boyutta ortaya çıkmasını sağlar. Bunlar yatay eşitlik/adalet ve dikey eşitlik/adalettir. Eşit mali güce sahip kişilere eşit vergi yüklendiğinde, yani gelir, gider, servet ve aile durumu olarak eşit veya benzer durumda olanlara aynı miktar ve oranda vergilendirme yapıldığında eşitlik/adalet “yatay” olarak sağlanmış olur. Eşit olmayan mali güce sahip kişilere sahip oldukları mali güce göre orantılı olarak eşitsiz vergi yüklendiğinde eşitlik/adalet “dikey” olarak sağlanmış olur. Burada “denkleştirici adalet” ve “dağıtıcı adalet” ayrımı da konunun bir bütün olarak anlaşılması açısından çok önemlidir. Bu iki adalet türü, birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcıdır. Fiili eşitsizliklerin önemli olmadığı bazı konular ya da alanlar vardır ve hukukun görevi bu noktalarda kişiler arasında anlamsız ayrımlar yapmamak ve onları birbirine “denk tutmak”tır. İnsan hakları ve bireysel özgürlükler söz konusu olduğunda denkleştirici adalet devreye girer ve herhangi bir ayrıma temel teşkil etmesi mümkün ve anlamlı olmayan belli bazı durumlarına göre kişilerin farklı muameleye tabi tutulmasını engeller. Örneğin vergi hukuku söz konusu olduğunda dil,

14 Ateş, *Vergilendirmede Eşitlik*, ss.91-92; Ahmet G. Kumrulu, “Vergi Hukukunun Birkısım Anayasal Temelleri,” *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 36:1 (1979), ss.155-156; Doğan Şenyüz, “Hukuk Devleti Perspektifinden Adil Vergileme ve Vergi Afları,” *TESAM Akademi* 1:2 (2014), ss.87-89.

15 Ateş, *Vergilendirmede Eşitlik*, ss.7-8.

din, ırk, siyasi düşünce ve felsefi inanca göre bir ayırım yapılmaz ve kişiler bu açıdan birbirinde denk sayılarak vergi yükünün sayılan bu özelliklerine göre kişiler arasında dağıtılması engellenir. Yani dil, din, ırk, siyasi düşünce ve felsefi inanç söz konusu olduğunda “dağıtıcı adalet” işlevsiz bırakılır ve bunlara göre bir vergi yükü paylaşılması yapılmaz. Denkleştirici adalete göre hiç kimse verdiğinden daha çok almamalı, örneğin herhangi bir toplumsal sınıfa mensup olduğu için vergi hukukunda üstün tutulmamalıdır. Salt eşitliğe dayanan denkleştirici adaletin işlevi buraya kadardır. Orantılı bir eşitlik düşüncesinin ürünü olan dağıtıcı adalete göre ise olanakları, yetenekleri ve ihtiyaçları bakımından birbirine eşit olmayan kişilerin vergi hukukunda eşit muamele görmesi bazı durumlarda eşitliğin bozulması ile neticelenir. Bu husus, gündelik hayattan örneklenirken, her çocuğa eşit porsiyon veren annenin değil, büyük çocuğa küçüğüne oranla daha çok ve daha başka yiyecekler veren annenin adaletli olacağı; vergi hukukunda ise baş vergisinin değil kazanca göre alınan verginin vergi adaletine uygun olduğu ifade edilir. Sonuç itibarıyla geliri çok olanların ortak giderlere geliri az olanlardan daha çok katılmaları ve vergi yükünün mali güce göre dağıtılması dağıtıcı adaletin bir gereğidir. Vergi yükünün paylaşılmasında mali güç değil de herhangi bir aileye, dine, ırka veya siyasi görüşe sahip olmak gibi şeyler ölçü alındığında adalet, dağıtıcı ve denkleştirici türlerinin her ikisi bakımından bir bütün olarak ihlal edilmiş olacaktır.¹⁶

Vergi Muafiyeti

Kamusal hizmetlerin finansmanına toplumun bütün bireylerinin katılması ve hiçbir ayırım, muafiyet ve istisnaya yer verilmemesi; kamu gelirlerine olan gereksinimi azaltacak ve netice itibarıyla genel vergi oranlarının yeterince düşük tutulması gibi olumlu bir sonuç doğuracaktır.¹⁷ Vergilemenin genellik ve eşitlik prensipleri gereğince herkesin vergi vermek zorunda olmasına rağmen, herhangi bir kazancı ya da serveti olmayan veya başkalarının yardımlarıyla geçinen kimselerden dolaysız vergilerin alınması da makul ve meşru görülmemektedir. Bu yüzden

16 Bk. Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012), ss.37-40; Özbilen, *Vergi Hukuku*, s.90; Akdoğan, *Kamu Maliyesi*, s.202; Şenyüz, “Adil Vergileme,” ss.85-89; Güran, “Vergilemede Adalet,” ss.246-247; Ahmet Burçin Yereli - Ahmet Yılmaz Ata, “Vergi Adaletine Ulaşma Yöntemleri Çerçevesinde Fayda İlkesinin Teorik Açıdan Değerlendirilmesi,” *Maliye Dergisi* 161 (2011), s.23; Adnan Gerçek ve diğerleri, “Vergilemenin Anayasal Temellerinin Çeşitli Ülkeler Açısından Karşılaştırılması ve Türkiye İçin Çıkarımlar,” *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 63/1 (2014), ss.94-95; Toseef Aziz - Osamah Hussain Al Rawashdeh, “Toplumsal Adalet, Piyasa ve Devlete İslami Bir Bakış,” Lütfi Sunar (ed.), *İslam İktisadında Sosyal Adalet* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017) içinde, ss.2-3; Nami Çağan, “Demokratik Sosyal Hukuk Devletinde Vergilendirme,” *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37:1 (1980), ss.138-139, 144; Elyasa Aksoy, “Türkiye’de Gelir Üzerinden Alınan Vergilerde Uygulanan Vergi Harcamalarının Vergilendirmenin Mali Amacı Bakımından Değerlendirilmesi” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, 2017), s.20.

17 Gürhan Soğukpınar, “Vergilemede Adalet Kavramının Sosyo-Ekonomik Analizi: Türkiye Örneği” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, 2009), s.106.

genellikle vergi kanunlarında ekonomik, siyasi, idari ve sosyal nedenlere bağlı olarak muafiyet hükümlerine yer verilmektedir. Vergi muafiyeti, vergi kanunlarına göre vergi mükellefi olması öngörülen belli gerçek ve tüzel kişilerin, belli şartların mevcudiyeti halinde, kısmen veya tamamen, şartlı veya şartsız, geçici veya sürekli olarak yine kanunlarla vergilendirme kapsamı dışında tutulmalarıdır. Vergi muafiyeti ile karıştırılması mümkün ve konuyla ilgili bir kavram olan “vergi istisnası” ise, kişilerin değil, vergilendirilmesi gereken bazı konuların, kanunlarla vergi kapsamı dışında tutulmasıdır. Vergi konularının istisnada göz önüne alınan durumlarının objektif; muafiyette ise gerçek ve tüzel kişilerin göz önüne alınan durumlarının “sübjektif” bir karaktere sahip olduğuna özellikle dikkat edilmektedir.¹⁸

Bazı mükelleflerin ve vergi konularının kısmen veya tamamen vergi dışı bırakılması, ekonomik, siyasi, idari ve sosyal nedenlere dayansa da; vergi adaletinin ölçütü olan “mali güç”, vergi muafiyet ve istisnasında en ağır basan faktör olarak kabul edilebilir. Muafiyet ve istisnaların asıl amacı, ödeme gücünü dikkate almak suretiyle mali durumu vergi ödemeye uygun olmayan kişilere kolaylık sağlamak, böylece yatay ve dikey adaleti gerçekleştirmek olmalı ya da bu muafiyet ve istisnalarla mutlaka bir “kamu yararı” elde edilmelidir.¹⁹

Vergi muafiyetleri, vergi mükellefleri arasında yatay ve dikey adaleti sağlamak, toplumdaki zayıf ve muhtaç kesimleri desteklemek ya da kamu yararı elde etmek amacını gütmeyişinde, yani asıl amacından saptırıldığında, adaleti sağlamak yerine onu yaralar veya yok eder. Yanlış, yersiz ve keyfi vergi muafiyetleri “adaletsizlik” gibi olumsuz bir sonuç doğurur. Vergi muafiyeti yoluyla oluşacak bir adaletsizliği engellemek için vergi muafiyetleri doğrudan veya dolaylı genel bir yarar sağlamalı ve bu yarar, vergi muafiyetleri sonucunda devlet hazinesinin kaybedeceği tahmin edilen meblağlardan çok daha büyük olmalıdır. Buna ilaveten, vergi muafiyetleri, derin iktisadi ve sosyolojik araştırmalara dayanmalı; keyfilikten, herhangi bir grup ya da sınıfı kayırmak ve memnun etmekten kaçınılmalıdır. Zira toplum ve devlet için “somut” olumlu sonuçların elde edilemediği vergi muafiyetleri, devlet hazinesini büyük meblağlardan mahrum bırakacaktır; çünkü, keyfi, kayırmacı ve birilerinin gönlünü hoş etmeyi amaçlayan vergi muafiyetlerinin, pek çok toplumsal grup yada sınıfın bu tür muafiyetleri talep etmesini beraberinde getireceği muhakkaktır. Bu yüzden, kamu yararına hizmet etmeyen şahsi muafiyetler, ödeme gücü kriteriyle en dar çerçevede tutulmalı; dolayısıyla sadece fakirlere, özel ihtiyaç sahibi veya desteğe muhtaç kimselere yönelik olmalı; ama asla zenginlere yönelik

18 Erginay, *Kamu Maliyesi*, s.40; M. Kâmil Mutluer, *Vergi Genel Hukuku* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), s.127-128; Akdoğan, *Kamu Maliyesi*, s.154; Aksoy, *Vergi Harcamaları*, ss.6-7; Soğukpınar, *Vergilemede Adalet*, s.50.

19 Soğukpınar, *Vergilemede Adalet*, ss.50-52; Aksoy, *Vergi Harcamaları*, ss.11-12.

olmamalıdır. Muafiyette de vergi adaleti ilkesine uyulması ve adam kayırmaktan uzak durulması gerekir. Çünkü böyle hassas bir meselede adalet ilkesini çiğnemek, toplumda kin ve nefret meydana getirir; bu da toplumsal barışa zarar vererek gruplar ve sınıflar arasındaki çatışmaları sonuçları toplum ve devlet güvenliğine yansıyacak şekilde besler.²⁰

Anayasa Mahkemesi ile Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin vermiş olduğu bazı kararlar birlikte değerlendirildiğinde, “haklı bir nedenin varlığı halinde” vergi yasalarıyla eşit durumdakilere eşitsiz veya eşitsiz durumdakilere eşit işlem yapılmasının eşitlik ilkesine aykırı olmayacağı ya da başka bir ifadeyle eşitsizliği meşrulaştırabileceği anlaşılmaktadır. Buna göre, haklı yani “objektif ve makul” bir nedenle yapılan farklı muameleler meşrudur. Buna karşın sadece objektif ve makul bir nedene dayanmayan farklı muamelelerde ise eşitliği gerçek anlamda bozan bir ayrımcılık vardır. Kişilere farklı muamelede bulunmanın objektif ve makul olarak kabul edilmesi için “meşru bir amaca yönelik olması” ve “güdülen bu meşru amaç ile kullanılan araç arasında makul bir ölçülülük bulunması” gerekir. Meşru amaç “kamu yararı”dır, dolayısıyla vergi kanunlarıyla ya da başka yollarla kamu yararı dışında bir amaçla kişilere farklı muamelede bulunulduğunda bu ayrımcılık olur ve eşitlik ilkesi çiğnenmiş olur. Güdülen amaç -yani kamu yararı- ile kullanılan araç -yani vergi muafiyeti- arasında bulunması gereken “ölçülülük”ün üç unsur içerdiği/içermesi gerektiği varsayılır: 1) Elverişlilik: Alınan tedbirin ulaşılmak istenen hedefe uygun olması. Doğru kişilere uygulanan bir vergi muafiyeti kamu yararı hedefini gerçekleştirebilir. 2) Gereklilik/zorunluluk: Güdülen amaca elverişli araçlar arasından vergi muafiyetinin kamu yararını gerçekleştirmede en etkili ve verimli yöntem olması ya da söz konusu kamu yararını başka bir aracın gerçekleştirememesi. 3) Orantılılık: Araç ile ulaşılmak istenen amaç arasında yani vergi muafiyeti ve onunla ulaşılmak istenen kamu yararı arasında bir orantının bulunması.²¹

Örneğin gelişmekte olan ülkelerin kalkınmaları ya da gelişmekte olan ülkelerin gelişimlerini sürdürebilmeleri için gerekli olan yatırımların maliyetlerini düşürerek yatırımcıları ülkeye çekmek ya da teşvik etmek gibi ekonomik nedenler; vergilendirme maliyetlerinin toplanacak vergiye eşit ya da ondan daha fazla olması gibi idari nedenler; eğitimi desteklemek, aileyi ve sağlığı korumak gibi sosyal nedenler ya da siyasi nedenler²² devletin bazı vergi gelirlerinden vazgeçmek suretiyle vergi mükelleflerinden bazı kişilere muafiyet tanınması için haklı ve dolayısıyla objektif ve makul

20 İsmā'īl Muḥammed el-Burayşī, “el-İ'fāātu'd-darībiyye fi'l-fıkhī'l-İslāmī: mefhūmuhā, mecālātuhā ve āsāruhā,” *Dirasat: Shari'a and Law Sciences* 42:1 (2015), ss.269-271.

21 Bkz. Ateş, *Vergilendirmede Eşitlik*, ss.123-126; F. Nilgün Balkaya Akça, “Vergide Adalet ve Eşitlik İlkeleri Açısından Vergi Harcamaları,” *Legal Mali Hukuk Dergisi* 2:24 (2006), s.2923.

22 Aksoy, *Vergi Harcamaları*, ss.11-12.

nedenler olma potansiyeline sahiptir. Bunlar arasından, objektiflik ve makuliyet açısından belki de en belirsiz ve tartışmalı olabilecek nedenler ise “siyasi” olanlardır. Devletin, etkisi altında kaldığı baskı-çıkar gruplarına siyasi birtakım endişelerle muafiyetler tanınması mümkündür.

Devletin muafiyet yanında, istisna, indirim, farklı oran uygulama ve erteleme gibi yollarla bazı kamu gelirlerinden vazgeçmesi “vergi harcaması” olarak adlandırılmakta ve bu gelir kaybı ister istemez mali bir yük meydana getirmektedir.²³ Tahsilinden vazgeçilen vergilerin vergi harcaması olarak ifade edilmesinin en önemli sebebi, bu harcamalar sayesinde kamu ekonomisinden -yani tabiri caizse devletin ve toplumun cebinden- özel ekonomiye -yani belli kişilere- “üstü örtük” bir fon transferinin gerçekleşiyor olmasıdır.²⁴ Bu durum mükelleflerin vergi yükünde de değişiklik yapmakta, gelir dağılımını etkilemektedir. Bu anlamda vergi muafiyeti de her ne kadar “muafiyet” olarak isimlendirilip sadece muaf tutulan kişi ile ilgili bir şeymiş gibi görünse de; aslında yapılan, belli mükelleflerden toplanan verginin başkaları için “harcanması”dır. Bunun yatay ve dikey adalete aykırı olduğu aşikardır. Zira devlet gelir kaybını telafi etmek için vergi oranlarını artırma, yeni vergiler koyma ya da borçlanma yollarına başvurabilmektedir. Bu ise vergiden muaf olmayanlar üzerinde ekstra bir yük meydana gelmesine ve onların fakirleşmesine yol açabilmektedir.²⁵

Vergi Adaletinin Tarihsel Serüveni

Vergide genellik ve vergide eşitlik ilkeleri birbirinden ayrı düşünülemediği gibi, “vergilerin kanuniliği” ilkesi de bu ilkelerden ayrı düşünülemez. Zira genellik ve eşitlik ilkelerinin bir hukuk düzeninde kendine yer bulamamasının sebebi, vergilerin kanunlara değil kralların, sultanların ya da diğer idarecilerin keyiflerine göre belirlenmesidir. Bu ilkelerin anayasa ve kanunlarda kendine yer bulabilmesi bir anda gerçekleşmemiş, bunun için tarihsel bir süreçte ortaya çıkan pek çok sıkıntıya katlanılıp bedel ödenmiştir. Bu anlamda genellik, eşitlik ve kanunilik ilkelerine sahip bir hukuk düzeninin vergi adaleti açısından “zirveyi temsil ettiği” söylenebilir.

Anayasa hukuku ile birlikte vergi hukuku da gelişirken kendine metinlerde yer bulan ilk ilke “vergilerin kanuniliği”dir. Başlangıçta sadece devletin veya hükümdarın “vergi hakkı”ndan söz edilebilirken bunun karşılığında yönetilenlerin “vergilerin kanunlara dayanılarak alınması” hakkının tarihte ilk kez 1215 yılındaki meşhur İngiliz anayasa belgesi

23 Balkaya Akça, “Vergide Adalet ve Eşitlik İlkeleri Açısından Vergi Harcamaları,” s.2917; Özgür Saraç, “Vergi Harcamaları ve İktisadi Etkileri,” *Maliye Dergisi* 159 (2010), s.262.

24 Saraç, “Vergi Harcamaları,” s.263.

25 Balkaya Akça, “Vergide Adalet ve Eşitlik İlkeleri Açısından Vergi Harcamaları,” ss.2918-2919.

Büyük Özgürlük Fermanı'nda (Magna Carta Libertatum) yer aldığı ifade edilmektedir. Yönetimlere hakim olan mutlakiyetçiliğin bir yansıması olarak kralların mutlak bir vergilendirme gücüne sahip olduğu bu dönemde bazı derebeyleri buna itiraz ederek İngiliz Kralı Yurtsuz John'un vergilendirme yetkisini sınırlandırmayı başarmışlar ve vergilendirme "Magnum Concilium" olarak adlandırılan bir tür parlamentonun iznine ve rızasına bağlanmıştır. 12. Maddesinde "vergiye rıza" ve "temsilsiz vergi olmaz" ilkelerinin kabul edildiği bu ferman sayesinde, İngiltere'de krallar 1215'ten itibaren vergi almak istediklerinde parlamentoyu toplamak ve onun rızasını almak zorunda kalmışlardır. Öyle ki bu fermanın ilk parlamentonun kurulması ve demokratikleşmenin başlaması için milat olarak değerlendirilmesi de adil olmayan ve yasal dayanağı bulunmayan vergilere karşı gösterilen tepkilerin yani vergide adalet arayışlarının demokratikleşme hareketlerinin temelinde bulunduğunu göstermektedir.²⁶

İngiltere'de kralın vergilendirme gücünü gerçek anlamda sınırlandıran, parlamentonun kararı olmadan ve kanunsuz olarak kimsenin vergi ödemek zorunda olmadığını belirten belgeler ise 1628 tarihli *Petition of Rights* ve 1689 tarihli *Bill of Rights*'dir. 1775'de Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın başlamasında İngiltere'nin uyguladığı vergilerin rolü büyük olmuş ve 1776 tarihli Bağımsızlık Bildirgesi'nde "temsilsiz vergi olmaz" ilkesine yer verilmiştir. 1789 tarihli Fransız Devrimi'nin en önemli sebeplerinden birisi de kralın vergilendirme gücünü sınırsız ve keyfi kullanması olmuştur. Nitekim devrimden sonra ilan edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin 13. ve 14. maddelerinde vergide kanunilik, genellik ve eşitlik prensiplerine yer verilmiştir.²⁷

Osmanlı'da demokrasi ve onunla birlikte vergileme ilkelerinin gelişimi Batılı ülkelere göre daha geç bir tarihte, anayasal hareketlerin miladı olarak kabul edilen 1808 tarihli Sened-i İttifak'la başlamıştır. Padişahın vergilendirme gücünü sınırlandıran bu belgenin yedinci maddesine göre fukara ve reâyâ korunacak, bunların vergilendirilmesinde "hadd-i itidale riayet" edilerek ölçülü davranılacak ve vergiler belirlenirken âyanlarla

26 Kumrulu, "Vergi Hukukunun Birkısım Anayasal Temelleri," s.148; Çağan, "Demokratik Sosyal Hukuk Devletinde Vergilendirme," s.131; Coşkun Can Aktan ve diğerleri, *Vergi Zülüm ve İsyan* (Ankara: Phoenix Yayınları, 2002), s.iii; Kemal Gözler, "İngiltere'de Parlamento Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı: Malî Hukukun Anayasa Hukukundan Eskiliği Üzerine Bir Deneme," *Prof. Dr. Mualla Öncel'e Armağan* (Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 2009) içinde, c.1, ss.367, 372-373; Gerçek ve diğerleri, "Vergilemenin Anayasal Temelleri," s.84.

27 Kumrulu, "Vergi Hukukunun Birkısım Anayasal Temelleri," s.148; Çağan, "Demokratik Sosyal Hukuk Devletinde Vergilendirme," s.131; Gözler, "İngiltere'de Parlamento Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı: Malî Hukukun Anayasa Hukukundan Eskiliği Üzerine Bir Deneme," s.373; Gerçek ve diğerleri, "Vergilemenin Anayasal Temelleri," s.86.

görüülerek ortaya çıkan karara uyulacaktır.²⁸ Bu belgede iktidarın yetkilerini sınırlayan adalete uyma gerekliliğı “verginin kanuniliğı” ilkesi lehinde, halkın temsilcileri olmadıkları halde vergiler belirlenirken âyanların onayına başvurulması gerekliliğı ise “temsilsiz vergi olmaz” ilkesi lehinde atılmış bir adımdır.²⁹

1839 Tanzimat fermanında “Ahâli-i memâlikten her ferdin emlâk ve kudretine göre vergi-i münâsib tâyin olunarak kimseden ziyâde şey alınmaması” ifadesiyle herkesin mali gücüne göre vergi vermesi ve adil bir sistemin uygulanması emredilmişti. Tanzimat Fermanı ile bir şekilde çıkarları zedelenen pek çok kimse vardı. Vergi oranının gelire göre tayin edilmesi, vali, mütesellim, âyan, sarraf ve eşraf gibi “zengin zümreler” için daha fazla vergi vermenin yanında, öteden beri kendilerine tanınan muafiyetleri de kaybetmek anlamına geliyordu. Bu zümreler bu yüzden Tanzimat’ı başarısızlığa uğratmak için ellerinden geleni yapmışlar, hatta Tanzimat’ın ikinci yılında devlet nizami vergileri toplamayı başaramamıştır.³⁰

Tanzimat ile birlikte Osmanlı’da vergi alanında başlayan reform politikalarının temel hedefleri vergi adaletini gerçekleştirme yönündeydi. Vergi yükünün çiftçilerden kentli kesime, özellikle de tüccar ve sanayicilere doğru kaydırılması; keyfi ve adaletsiz uygulamalarla aşırı miktarda vergi toplayan mültezimlerin aracılığından vazgeçilmesi; ödeme gücüne göre bir vergi sistemi kurulması ve geleneksel sistemin ayrıcalıklı sınıflarının sahip olduğu muafiyetlerin kaldırılması vergi reform politikalarının temel hedefleri arasındaydı.³¹

“Ve tebaa-i saltanat-ı seniyyemin kâffesi üzerinde tarh olunacak vergi ve teklif sunûf ve mezheplerine bakılmayacak bir sûrette ahz olunmakta idiğünden” şeklindeki ifadesiyle 1856 tarihli Islahat Fermanı’nın 28. Maddesi, vergide genellik ve vergide eşitlik ilkeleri üzerinde durmuştur.³² 1876 tarihli Kânûn-ı Esâsî’nin 17. Maddesinde “Osmanlıların kâffesi huzuru kanunda ve ahvali diniye ve mezhebiyeden maada memleketin hukuk ve vezaifinde mütesavidir” ifadesiyle eşitlik ilkesi, 20. Maddesinde

28 Çağan, “Demokratik Sosyal Hukuk Devletinde Vergilendirme,” s.132; Ali Akyıldız, “Sened-i İttifak’ın İlk Tam Metni,” *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), s.220; Ali Akyıldız, “Sened-i İttifak,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.36, s.513; Kemal Gözler, *Türk Anayasa Hukuku Dersleri* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2017), s.10; Mustafa Mıynat - Barış Tunçay, “Osmanlı’dan Cumhuriyete Vergileme Anlayışındaki Değişim,” *Prof. Dr. Naci Birol MUTER’e Armağan* (Manisa, 2014), s.41.

29 Gerçek ve diğeleri, “Vergilemenin Anayasal Temelleri,” ss.87-88.

30 A. Cevad Eren, “Tanzimat,” *İslâm Ansiklopedisi*, c.11, ss.721-722; Ali Akyıldız, “Tanzimat,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.40, ss.3-4.

31 Berrin Günay - Asım Furkan Tekir, “Tanzimat Sonrası Vergi Reformlarının Anayasal Vergilendirme İlkeleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi,” *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 24:2 (2018), s.728.

32 Musa Gümüş, “Anayasal Meşrûti Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı’nın Tam Metin İncelemesi,” *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 47 (2008), s.228.

“Tekâlifî mukarrere nizamâtı mahsusasına tevfikân kâffeî tebaa beyninde herkesin kudreti nisbetinde tarh ve tevzi olunur” ifadesiyle mali güce göre vergi ilkesi ve dolayısıyla vergide genellik ve eşitlik ilkeleri, 25. ve 96. maddelerinde ise “Bir kanuna müstenit olmadıkça vergi ve rüsumat nâmi aherle hiç kimseden bir akçe alınamaz” ve “Tekâlifî Devletin hiçbirî bir kanun ile tâyin olunmadıkça vaz ve tevzi ve istihsal olunamaz” ifadeleriyle vergilerin kanuniliği ilkesi bulunmaktadır.³³ Tanzimat’ta vergileme için belirlenen temel anlayışın Anayasa hükmü altına alındığı Kânûn-ı Esâsî ile birlikte vergilemede kanunilik ilkesi düzenlenmiş, ancak II. Meşruiyet’e kadar vergileme alanındaki değişiklikler padişahın iradesiyle yürürlüğe girmeye devam etmiştir. Bu durum, vergileme yetkisinin halen padişahta olduğuna dair bir kanıt olarak yorumlanmakta ve II. Meşruiyet ile birlikte meclisin gücünün daha da artmış olması “temsilsiz vergi olmaz” ilkesini pekiştiren bir durum olarak değerlendirilmektedir.³⁴

Bundan sonraki dönem Cumhuriyet dönemidir ve vergide adalet ilkeleri o ya da bu şekilde bütün anayasalarda kendine bir şekilde yer bulmuştur. Peki Osmanlı’da 1808 tarihli Sened-i İttifak ile başlayan bu sürece nasıl gelinmiştir? Osmanlı’da vergi adaleti ne kadar sağlanabilmiş ve vergi adaleti ilkeleri kanun ve uygulamalarda kendine ne kadar yer bulabilmiştir? Osmanlı vergi sistemi nasıldır ve bu sistemde bazı kesimlere tanınan muafiyetler ve bu muafiyetler içinde seyyidlere tanınan muafiyetin konumu nedir?

Osmanlı’da Toplumsal Yapı ve Vergi Muafiyetleri

Osmanlı Devleti’nde insanlar sahip oldukları imkanlar ve çeşitli özellikleri bakımından genel olarak ikiye ayrılırdı. Bu zümrelerden biri, hükümdarın otoritesini temsil eden asker, idareci ve ulemeden oluşan “askerî” sınıf; diğeri ise bir öncekilerden özellikle de “vergi mükellefi olma” nitelikleriyle ayrılan “reâyâ” idi. Reâyânın büyük çoğunluğu bütün vergileri öder, sadece bir kısmı ise “yaptıkları bazı hizmetler karşılığında” avârız ve raiyyet rüsumu gibi bazı vergilerden muaf tutulurlardı.³⁵

Fiili olarak hizmette bulunan gerçek askerlerin dışında; müderris, imam ve müezzin gibi vazifelerine padişah beratı ile atanmış her çeşit maaşlı memur ve hizmetliler; olağanüstü yükümlülüklerden yaptıkları hizmetler karşılığında muaf tutulan tuzcu, ortakçı, madenci, derbendci gibi zümreler ile birlikte; vergilerden affedildiklerine dair padişah tarafından kendilerine muafiyetname verilmiş “bazı imtiyazlı kişiler”

33 Kumrulu, “Vergi Hukukunun Birkısım Anayasal Temelleri,” s.149; Gözler, *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*, s.16.

34 Gerçek ve diğerleri, “Vergilemenin Anayasal Temelleri,” ss.88-89.

35 Halil Sahillioğlu, “Askerî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.3, s.488; Mehmet Öz, “Reâyâ,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.34, s.490.

de askerî sınıftan sayılmakta idi.³⁶ Zikredilen bu zümrelerin aynı sosyal kategoriler olarak bir arada incelenmesinin mümkün olmadığı Ömer Lütfi Barkan tarafından haklı olarak ifade edilmektedir. Resmi görevleri olan sanatkarlarla yaya, müsellim ve voynuk gibi askerî hizmetlileri ya da gayet ağır hizmet ve mükellefiyetler altına sokularak örfi yükümlülüklerden muaf tutulan derbendci, madenci, çeltükci gibi çiftçi veya emekçi halkı bir arada mütalaa etmenin ve hepsini birden “askerî” sınıfta bir araya getirmenin keyfi olduğu görülmektedir. Barkan, bütün bu zümreler arasında milli gelire yaptıkları katkı bakımından büyük farklar bulunduğunu söyler.³⁷

Normal askerler dışında askerî sınıftan sayılanlar arasında özellikle “seyyidler” dikkat çeker. Nesepleri Hz. Peygamber’e “kızı” Hz. Fâtıma yoluyla dayanan seyyidlerin sahip oldukları imtiyaz ve muafiyetlerin temel farkı sundukları bir hizmete veya verdikleri bir emeğe değil sözde bir “soy ve kan asaletine” dayanıyor olmasıdır. Buna ek olarak, reâyâ ile askerî sınıfı oluşturan diğer bütün zümreler arasında tam bir geçişgenlik söz konusuysa seyyidler “kapalı bir sınıf”tırlar. Yani reâyâdan olan herhangi bir kişi, çalışıp gayret ederek askerî herhangi bir zümreye dahil olup vergiden muafiyet gibi ayrıcalıklar elde edebildiği gibi, vazifelerini ihmal ettiğinde ya da mesleğini bıraktığında tekrar reâyâ sınıfına dahil olmaktadır; halbuki seyyidlerin arasına girmesi doğal olarak mümkün değildir. Bir seyyidin seyyid olmak ve ilgili imtiyaz ve muafiyetleri elde etmek için çalışması gerekmediği gibi, sahip olduğu imtiyaz ve muafiyetleri kaybederek reâyâdan sayılması da mümkün değildir. Bu hususlar seyyidlerin “aristokrat” bir zümre olarak “nakîbu’l-eşrafık” gibi hususi bir teşkilata sahip olmaları, ayrı kıyafet ve merasimlere tabi tutulmaları, ulema ve halk arasında büyük bir nüfuz kazanmaları ve sonuç itibarıyla “ictimai ve siyasi bir kuvvet” olarak Osmanlı Devleti içinde önemli bir yer işgal etmeleriyle sonuçlanmıştır. Barkan, yine haklı olarak, seyyidlerin askerî sınıf içinde “kalabalık bir parazit grup ve türlü sahtekarlıklarla düzenlenmiş büyük bir menfaat tröstü olarak” imtiyazlarını devam ettirdiklerini söyler. Bu noktada müteseyyidlik yani sahte seyyidlik de ayrı bir problem olarak karşımıza çıkar. Şahitler ve uydurma bir şecere yoluyla müteseyyidlerin de aralarına katıldığı seyyidlerin miktarı gün geçtikçe artmış, sahip oldukları çeşitli vergi muafiyetleri ve imtiyazlar onları “devletin müdahale ve nizamlarına kapalı bir menfaat teşkilatı” haline getirmiştir. Her ne kadar seyyidler ile müteseyyidler arasında bir çatışma olduğu zannedilse de gerek seyyidlikleri tartışmalı olan müteseyyidlerin varlığı gerekse de müteseyyidlerin bu varlığının aslında seyyidlerin ayrıcalıklı konumlarının perçinlenmesi anlamına gelmesi, bunların bütünleşmesine ve aralarında bir “dayanışma ve direnme gücü”nün oluşmasına zemin hazırlamıştır.

36 Ömer Lütfi Barkan, “Edirne Askerî Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659),” *Türk Tarih Belgeleri Dergisi* 3:5-6 (1966), s.4; ayrıca bkz. Sahillioğlu, “Askerî,” ss.488-489.

37 Barkan, “Tereke Defterleri,” s.7.

Bunların mahkeme edilmeleri, cezalandırılmaları veya hapsedilmelerinin sadece İstanbul'daki nakıbu'l-eşrâf denilen reislerinin ya da taşrada onu temsil eden makamların elinde olması, seyyidlerin sahip olduğu en önemli ayrıcalıklardandı. Seyyidler ile müteseyyidler arasında teorik olarak bulunan ayrımın pratikte pek bir karşılığının olmadığına; yani, devletin “gerçek” seyyidlerin imtiyaz ve muafiyetlerine “dokunmaya” niyetlenmesinin, seyyidlerin yanında müteseyyidler de karşısına alması anlamına geldiğine de dikkat edilmelidir.³⁸

Mustafa Akdağ ise Osmanlı'da askerî sınıfa dahil edilerek vergi ödemekten kurtulan bazı zümrelerin aslında askerî olmadıklarına ve reâyâ sayılarak vergi vermeleri gerektiğine işaret eder. Reâyâdan oldukları halde kanunnamelerle konan hükümler ve padişahın verdiği özel beratlar ile vergi vermekten kurtulanların sayısının memleket çapında oldukça fazla olması bu açıdan pek önemlidir. Akdağ, bu şekilde vergi ödemekten muaf tutulanları “yaptıkları bazı hizmetler karşılığında vergi ödemekten kurtulanlar” ve “hiçbir karşılık olmadan doğrudan doğruya bağışlananlar” olarak ikiye ayırır. Bunlardan ilkinin bazı vergilerden muaf tutulmaları gayet meşru ve makuldür. Köprü ve yolların bakımı, boğaz ve dar geçit gibi yerlerin yol kesme ve soygunculuğa karşı korunması, madenlerin işletilmesi veya devletin ihtiyacı olan herhangi bir maddenin temini gibi işlerde devlet tarafından vazifelendirilen kişilerin ya da bir yerin sakinlerinin “vergi vermek yerine kamuya iş görmeleri” anlaşılabilir bir muafiyet nedenidir. Akdağ'a göre genel olarak tekke şeyhleri, müderrisler, imamlar, müezzinler, sipahi oğulları ve “seyyidler” ise “hiçbir karşılık olmaksızın” vergilerin bir kısmından ya da tamamından muaf tutulmuşlardı.³⁹

Akdağ'ın dikkat çektiği belki de en önemli nokta, “kafirlerden gazilerin aldıkları toprakların” devlet mülkü olarak ilan edilmesi ve bu toprakların bir üretim sermayesi olarak değerlendirilmesinde “köylü=çiftçi” denilen halk yığınlarının kullanılması ve vergi yükünün neredeyse tamamının bunların sırtına yüklenmesidir. Günümüzde tarla tapanla uğraşıp sebze ve meyve yetiştiren anlamında kullanılan çiftçi kelimesi, aslında devletin kendisine en az bir “çift” hayvanın sürebileceği kadar toprak kiraladığı emekçiyi ifade eder. Bu çiftlikler tapu resmi karşılığında çiftçi bir ailenin reisi üzerine yazılır, devlete her yıl mahsulden belli bir pay verildiği gibi her yılın Mart ayında 20 ile 50 akçe arası bir çift resmi de ödenirdi. Ayrıca adına tahsis edilmiş bir çiftliği olmasa da bir ailenin ergen bekar oğlu için 6 akçe “mücerred resmi”, evli olan için ise 12 akçe “bennak resmi” ödenirdi. Bu iki vergiye “raiyyet resmi” denilmekteydi. Devlet bu düzende vergi alacağını garanti altına alır ve çiftlik ekilmediği zaman mahrum kalacağı

38 Barkan, “Tereke Defterleri,” ss.7-8.

39 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İktisadî Tarihi* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1995), c.2, s.202.

öşürü telafi etmek ve bir anlamda da çiftçiyi cezalandırmak üzere 75 akçelik bir “çiftbozan” resmi alıyordu.⁴⁰

Akdağ’a göre neredeyse bütün kamu giderlerini verdikleri vergiler yoluyla yüklenen çiftçilerin karşısında, topluma olumlu hiçbir iş katkısında bulunmayan, sadece sultanın manevi itibarını yaygın ve canlı tutmakta pek etkili oldukları bilinen “emeksiz yiyciler” olan “mürtezika” sınıfı bulunmaktadır. Seyyidlerin de içinde olduğu bu zümreler sadece vergiden muaf tutulmakla kalmamış, “sultanlar, hem tarikat şeyhlerini isyanlar tertibinden vazgeçirmek hem de ‘velileri’ ve ‘ermişleri’ kendilerinin propagandacısı yapmak kasdıyla tekkelere köyler, paralar bağışlamışlar, medreseli ve tekkeli binlerce kişiye karşılıksız ‘vazife-cihet’ vererek mürtezika sınıfını hazine yardımıyla büyümüş” ve devlet “binlerce akçesini emeksiz geçinen bir tembeller sınıfı beslemekte heba etmiştir”. Akdağ’a göre bu bağlamda yapılan pek çok şey “toplumun çalışan sınıflarını yormuş”, yani onların sırtındaki vergi yükünü daha da artırmıştır. Onların bu ayrıcalıklı konumunun, henüz Fatih Sultan Mehmet’in son yıllarından itibaren her yıl devlet ile anlaşmazlıklara neden olduğu, çeşitli sebeplerle zaman zaman geçim kapıları daralan mürtezika ile devlet arasında özellikle de Kanuni döneminde vakıflar üzerinden sert tartışmaların ve mahkemeleşmelerin hiç eksik olmadığı da Akdağ tarafından ifade edilmektedir.⁴¹

Evlâd-ı Ali’nin maddi bakımdan en önemli ayrıcalığının vergi muafiyeti olduğu görülmektedir.⁴² Seyyidlerin elinde bulunan şecerelerin nesebe ayrıcalığı gösteren belgeler olarak değerlendirilmesi, bazı muafiyet ve ayrıcalıkları da beraberinde getiriyordu. Bu muafiyetler, hüccetlerde ya da diğer resmi devlet belgelerinde kapalı ve işaret olarak değil açıkça zikredilmekteydi. Yani muafiyetleri resmî ve kanuni idi.⁴³

Osmanlı’dan önce de evlâd-ı Ali vergiden muaf tutulmuştu. İlhanlılar Devleti’nde Gazan Mahmut Han döneminde evlâd-ı Ali’nin vergilerden muaf tutulduğu bilinmektedir. Bunun muhtemel ve belki de en önemli sebebi, onların Şiiler ile münasebetlerini kesmek ve Şiiiliğin yayılmasını önlemektir.⁴⁴ Anadolu Selçuklu Devleti dönemine ait bazı vesikalar seyidlerin “her türlü” vergi ve resimlerden muaf ve müsellemler tutulduğunu, kendilerine saltanat hazinesine ait vergilerden “nesilden nesile intikal etmek üzere ebedi bir idrar olarak” tahsisatlar bağlandığını ve

40 Akdağ, *Türkiye’nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, c.2, s.87-88.

41 Akdağ, *Türkiye’nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, c.2, ss.90-91.

42 Rüya Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), s.97.

43 Murat Sarıçık, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Nakibü’l-Eşrâfîlik Müessesesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), s.88.

44 Bertold Spuler, *İran Moğolları : siyaset, idare ve kültür: İlhanlılar devri 1220-1350*, terc. Cemal Köprülü (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957), ss.265-266; Ayhan Işık, “Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakibü’l-Eşrâfîlik Müessesesi” (yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2013), s.64.

bütün bunlar karşılığında onlardan beklenen şeyin sadece “kalp huzuruyla sultanın devletine ve ömrüne dua etmek” olduğunu göstermektedir.⁴⁵ Dualarının makbul olduğu varsayılan seyyidler “orduların manevi silahı” olarak telakki edilmekteydi.⁴⁶

Osmanlılar’da seyyidler vergi muafiyetine dair ilk resmi belge, Murat Hüdavendigar’a ait 1385 tarihli bir berattır. Babaları yeniçeriler tarafından öldürülen bazı seyyidler, “atalarının da öşür ve koyun hakkı vermediği” gerekçesiyle aynı ayrıcalığın kendilerine de tanınmasını istemişler ve padişah verdiği berat ile onların öşür ve koyun vergisinden muafiyetini teyid etmiştir.⁴⁷ Bu durum, Osman Bey ve Orhan Bey dönemlerinde de seyyidler aynı vergi muafiyetlerine sahip oldukları şeklinde yorumlanmaktadır.⁴⁸

1501 tarihli bir ahkam defteri kaydında Antalya’daki seyyidler, 1528 tarihli Bolu sancağı kanunnamesi ve yine aynı tarihli tapu tahrir defterindeki Anadolu eyaletinde yer alan bir belgede seyyidler avâriz vergisi ile mükellef tutulmadıkları görülmüştür.⁴⁹ Tarsuslu bir seyyide verilen Kanuni devrine ait 1542 tarihli bir hüccet ile yine aynı tarihte nakibüleşraf tarafından verilen ve içlerinde Urfa kadısının da bulunduğu kadılar tarafından tasdik edilen bir siyadet hüccetinde, ayrıca 1572 tarihinde Dimetoka kadısı tarafından verilen bir hüccette seyyidlerden avâriz-ı dîvâniyye ve/veya tekâlif-i örfiyye talep edilmemesi gerektiği açıkça ifade edilmektedir.⁵⁰

Vergi muafiyetleri seyyidler bir yandan yönetim, diğer yandan reâyâ ile karşı karşıya getirmiştir. Yerel yöneticilerin, kendi bölgelerinde bulunan seyyidler vergi konusundaki ayrıcalıklarını tanımama tavrı yanında, bu ayrıcalıklardan etkilenen diğer bir kesim olan reâyâ da bilhassa avâriz vergileri konusunda mahkemeye başvurarak seyyidler vergi muafiyetlerine itiraz edebiliyordu. Buna sebep olarak reâyânın seyyidler kışkırtılmasını ya da vergi gelirleri azalan yerel yöneticilerin seyyidler ayrıcalıklarını sınırlamak veya kaldırmak istemesini göstermek mümkün olduğu gibi, reâyânın bir adalet talebi ve yerel yöneticilerin bu adalet talebine karşılık vermek istemesi olarak görmek de mümkündür. Zira merkez tarafından verilen muafiyet hüccetleri, vergiden muaf olmayanlar üzerindeki yükün artması, bu ise yerel yöneticilerin işinin zorlaşması anlamına geliyordu.⁵¹

45 Bk. Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar* (Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1958), ss.55-57.

46 Sarıcık, *Nakibü'l-Eşrâflık*, s.104.

47 Friedrich Von Kraelitz, “İlk Osmanlı Padişahlarının İsdâr Etmiş Oldukları Bazı Beratlar,” *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası* 5:28 (1330), ss.244-246; Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, s.98.

48 Sarıcık, *Nakibü'l-Eşrâflık*, s.87.

49 Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, s.99.

50 Sarıcık, *Nakibü'l-Eşrâflık*, ss.88-89.

51 Bkz. Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, ss.100-102.

Nakledilen bir anekdot, seyyidlerin sahip olduğu ayrıcalıklardan, onların kendilerini veya başkalarının onları üstün görmelerinden ne kadar rahatsızlık duyulduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Buna göre, özellikle de devletin Dımaşk, Halep ve Antep vilayetlerinde yeniçeriler ile seyyidler arasındaki çatışmaların hiç eksik olmadığı, yeniçerilerin seyyidlerle alay etmeyi alışkanlık hale getirdiği, hatta Halep'te bir köpeğin başına içi boş yeşil bir karpuzun geçirildiği, sokaklara salındığı, ardından yürünerek ve bağrılarak "Seyyide yol verin!" denildiği nakledilmektedir.⁵²

Seyyidler ile reâyâ ve yerel yöneticiler arasındaki bu çekişmeler yargıya bile yansımıştır. Araştırmacılar, şeriye sicillerinde açık bir şekilde görülen bu olguya dair pek çok örnek nakletmektedir:

Örneğin 1501 tarihinde, yerel yöneticiler tarafından "diğer sıradan reâyâ gibi hizmete sürülen" ve kendilerinden "avâız" istenen Antalyalı seyyidlerin şikayeti üzerine "Âl-i Rasûl ve ehl-i berat olduklarından seyyidler diğeri reâyâ gibi görmenin doğru olmadığı" ve dolayısıyla "incitilmemeleri" ve kendilerine "zahmet verilmemesi" hükme bağlanmıştır.⁵³ 1590'da Antep'teki seyyidlerin kendilerine avâız, nüzul ve diğeri örfi yükümlülükler hususunda yapılan baskılardan rahatsız oldukları zikredilmektedir. Yine Antep'te 1595 yılında seyyidlerden bazıları atalarının avâız-ı divaniyye, rûsum-ı raiyyet ve diğeri tekâlif-i örfiyyeyi ödemedikleri gerekçesiyle bu konuda kendilerine baskı yapıldığından şikayetçi olurlar. Şikayetleri değerlendiren merkez, seyyidlerden bu vergilerin alınmaması hususunda Antep kadısına talimat verir. 1568 tarihli Defterdar Ahmed Çelebi'ye gönderilen bir hükümde ise "seyyid olmalarına rağmen reâyâ olarak yazıldıkları" şikayetinde bulunan Hacı Mansur ve Bayram'ın durumlarının araştırılması ve seyyid oldukları anlaşılırsa bu yanlışın düzeltilmesi istenir. 1634 yılında Harput'ta beylerbeyinin adamları ve sancakbeyi subaşıları tarafından tekâlif-i şâkka ödemeye zorlanan bazı seyyidler de merkeze şikayette bulunurlar. 1690 yılında Konya'daki bazı seyyidler avâız, nüzul, sürsat, rûsum-ı raiyyet vergilerinden ve maişetleri için beslediklerini yüz elli baş koyunun vergisinden muaf oldukları gerekçesiyle devlet adamlarının kendilerinden vergi talebinde bulunmasını mahkemeye taşırlar. Mardin'de de maişetleri için besledikleri yüz ellişer baş koyundan vergi istenmesi seyyidlerin âdet-i ağnâm tahsildarlarına tepki göstermesine neden olur. Bütün bu örnekler seyyidlerin sahip oldukları ayrıcalıkları sonuna kadar kullanmayı ve belki de artırmayı istediklerini gösteren örnekler olarak değerlendirilebilir.⁵⁴

52 Hasan Yüksel - M. Fatih Köksal, "Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm," Hasan Yüksel - M. Fatih Köksal (ed.), *Devhatü'n-nukabâ* (Sivas: 1998) içinde, s.15.

53 Yüksel - Köksal, "Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm," ss.10-11.

54 Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, ss.100-101.

1742, 1748, 1749, 1750 ve 1778 yıllarına ait bazı kayıtlarla ilgili olarak Mardin, Diyarbakır, Ergani, Harput, Sivas ve Antep gibi yerlerde de seyyidlerin muaf oldukları bazı vergileri ödenmeye zorlandıkları, örfi vergilerin onlardan talep edilerek seyyid olduklarına itibar edilmeyip böylece rencide edildikleri; vergi ödeyen halkın seyyidlerin de kendileri gibi vergi vermesini istedikleri, gerek şeyhü'l-İslâm fetvalarıyla gerekse devlet tarafından yapılan uyarılarla seyyidlerin bu konuda rahatsız edilmemelerinin emredildiği nakledilmektedir. Zikredilen bu kayıtlarda, seyyidlerle yerel idareciler ve reâyâ arasında çekişmelere neden olan vergilerden birisi de koyun veya keçi başına alınan “ağnâm resmi” yani küçükbaş hayvan vergisidir. Önceleri bu vergiden tamamen muaf olan seyyidler için daha sonraları bu muafiyet “150 başa kadar” şeklinde sınırlandırılmıştır. Bu konuda idarecilere gönderilen talimatlarda seyyidlerden 150 başa kadar vergi alınmaması emredilirken “maişetleri için besledikleri” ifadesi kullanılmaktadır.⁵⁵ Maişetleri dikkate alınarak seyyidlerden 150 başa kadar vergi alınmaması, ancak bu muafiyetin tanınmadığı reâyânın maişetlerinin önemsenmemesi vergi adaleti açısından üzerinde durulması gereken bir noktadır.⁵⁶

Hama Livası Kanunnamesi, Silistre Livası Kanunnamesi ve Üçüncü Mustafa devrine ait bir dilekçe üzerine verilen bir hükümde de seyyidlerin tekâlif-i örfiyye, avârız-ı dîvaniyye ve raiyyet gibi pek çok vergiden muaf tutuldukları görülmüştür. Sarıcık, reâyâ denilen “sıradan” insanların vermekle mükellef olduğu, ancak “seyyid” olarak tabir edilen imtiyazlı kimselerin vermekle mükellef olmadığı tekâlif vergilerinin oldukça fazla olduğunu ifade ederek mücerred, bennak, ispençe, arusiyye, cürüm ve cinayet, ihtisab, çift bozan, tapu, kovan ve ağıl, yaylak ve kışlak, balta, yava ve kaçgun gibi bazı örnekleri sıralamakla yetinir. Olağanüstü hallerde reâyâyâ yüklenen malî, aynî ve bedenî vergiler anlamına gelen avârız-ı divâniyye arasında ise donanma için kürek yapmak, kürekçi vermek, ot, saman, zahire tedarik etmek, kale köprü ve yollarda bedenlen çalışmak gibi örnekler zikredilmektedir. Sarıcık, Tanzimat ile kaldırılan bu vergilerden eskiden beri muaf tutulan seyyidlerin muafiyet nedeni hakkında tapu tahrir defterlerinde “sulahâdan olup ve Âli Rasul olmağın” gibi kayıtların geçtiğini belirtir.⁵⁷

55 Bk. İbrahim Özgül, “1742-1754 Yıllarında Vergi Tahsilatındaki Usulsüzlüklere Dair Bazı Tespit, Teşhis ve Tahliller: Diyarbakır Vilayeti Örneği,” *İnsan ve İnsan* 6:21 (2019), s.688; Sarıcık, *Nakibü'l-Eşrâfık*, ss.95-99; Yüksel - Köksal, “Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm,” ss.9-12. 1545-1574 yılları arasında şeyhü'l-İslâmlık yapan Ebu's-Suud Efendi'nin fetvaları, seyyidlerin bennak vergisinden muaf olduğu ancak yere müteallık olan çiftlik vergisi ile zekat olarak şer'î vergilerden sayılması gereken küçük baş hayvan vergisinden muaf olmadıkları yönündedir; bkz. Murat Sarıcık, “Ebussuud Efendi'nin Fetvalarında Seyyidler,” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2003), ss.78-81.

56 Ağnâm vergisinin reâyâ hakkında nasıl uygulandığına dair bkz. Feridun Emecen, “Ağnâm Resmi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.1, ss.478-479.

57 Sarıcık, *Nakibü'l-Eşrâfık*, ss.89-91, 101-102.

Sarıcık'ın incelediği 1681, 1756 ve 1820 tarihli kanunnameler, seyyidler ile vergiden muaf olan diğer zümreler arasındaki farkı göstermesi bakımından önemlidir. Bu kanunnamelere göre bennak ve mücerred vergilerinden muaf olan kadı, müderris, mülâzım, imam ve hatibin vergi muafiyeti “hizmet şartı”na bağlıdır, görevden ayrılımları halinde tekrar vergi mükellefi olurlar. Yine mücerred ve bennak vergilerinden muaf olan “danişmend” yani yüksek medrese talebelerinin arasından “ilimle uğraşmayıp hevâsına tabi olanlardan” bu vergiler alınmaktadır. Buna karşın seyyidlerin bu vergilerden muaf olmalarının tek şartı nakîbü'l-eşrâftan aldıkları seyyidlik hüccetlerinin ya da şecerelerinin olmasıdır.⁵⁸

Osmanlı'da Vergi İsyanları

Tabiri caizse, “herkesin bir elinin yağda, bir elinin balda” olduğu bir durum, zaman veya mekanda bazı kişilere vergi muafiyeti tanınmasına -bu adaletsizlik olsa bile- kimsenin sesinin çıkmaması mümkün olabilir. Peki Osmanlı'da bu böyle mi olmuştur? Tarihe bakıldığında bunun böyle olmadığı, vergi meselesinin Osmanlı'da pek çok sıkıntı, kargaşa veya isyanın sebebi olabildiği görülecektir.

Bunun sebebi, gerek Selçuklu ve gerekse Osmanlı döneminde uygulanan mali sistemin, vergi yükünün en büyük kısmını reâyâ üzerine yüklemiş olmasıdır. Tarıma dayalı bu ekonomilerde, mali bir darlığa düşen devletin yaptığı şey vergilerin artırılması ve yeni vergilerin konulmasıdır. Dolayısıyla en büyük vergi mükellefi grubunu oluşturan ve sürekli olarak ağır bir vergi yükü altına giren reâyâ zaman zaman isyan yolunu seçebilmiştir.⁵⁹

Osmanlı tarihinde sadece vergi nedeniyle çıkan isyanlara fazla rastlanmamaktadır. Ekonomik nedenler dışında etnik, dini ve/veya siyasi nedenlerle de bazı isyanların çıktığı görülmüştür. Ancak ekonomik nedenler dışında çıkan isyanlarda bile halkın bu isyanlara katılmasındaki belki de en önemli etken belirli dönemlerde yaşadıkları mali sıkıntılardır.⁶⁰

Kaynağını ve meşruiyetini şeriattan alan zekat, haraç ve cizye gibi vergiler “şer'î” vergiler; bunların dışında kalan vergiler ise “örfi” vergilerdir. Örfi vergilerin bir kısmı kanunnamelere dayanırken bir kısmı da kanunnamelerde yer almaksızın sadece fermanlarla tahsil edilmiştir. Devletin bizzat tahsil ettiği “tekâlif-i dîvaniyye”ler ile üst düzey yöneticilerin tahsil ettiği “tekâlif-i şâkka”ların özelliği, kanunnamelere dayanmamaları, sabit bir miktar ve orana sahip olmamaları, önceleri

58 Sarıcık, *Nakîbü'l-Eşrâfîk*, ss.94-95.

59 Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlık ve Düzenlik Kavgası: “Celâli İsyanları”* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), s.16; Coşkun Can Aktan ve diğerleri, “Osmanlı Tarihinde Vergi Zulmü ve Vergi İsyanları,” Coşkun Can Aktan ve diğerleri (ed.), *Vergi, Zulüm ve İsyan* (Ankara: Phoenix Yayınları, 2002) içinde, ss.201-202.

60 Aktan ve diğerleri, “Osmanlı Tarihinde Vergi Zulmü ve Vergi İsyanları,” s.200.

olağanüstü durumlarda alınırken zamanla süreklilik kazanmalarındır. Bu mali yükümlülükler dışında reâyâ üzerine “angarya” olarak tabir edilen birtakım bedeni yükümlülükler de yüklenmiştir.⁶¹

16. yüzyılın başlarından itibaren değişen siyasi ve sosyal koşullar beraberinde ekonomik darlığı da getirmiştir.⁶² 1519’da başlayan ve Osmanlı İmparatorluğu’nda ortaya çıkan isyanlar içinde en geniş bölgeye yayılan ve en uzun süre devam eden isyan niteliği taşıyan Celâli isyanları, toprakları ellerinden alınmış eski sipahilerin, yerel yöneticilerin haksız ve adaletsiz davranışlarından şikayet edenlerin ve kurulu düzeni beğenmeyenlerin katıldığı bir isyan olmanın yanı sıra topraksız köylülerin, geçim sıkıntısı çekenlerin ve en çok da vergi yükü altında ezilenlerin katıldığı bir isyan olma özelliğini taşımaktadır. 1525 Baba Zünnun İsyanı, 1528 Kalender Çelebi isyanı, 1598 Karayazıcı İsyanı, 1730 Patrona Halil İsyanı, 1829-1830 Atçalı Kel Mehmet İsyanı, 1841 Niş İsyanı, 1850 Vidin İsyanı, 1906-1907 Erzurum İsyanları, 1906 Kastamonu ve Sinop isyanlarının temelinde ağır vergi yükünün ve bu yükü daha da ağırlaştıran yeni vergilerin olduğu söylenebilir. İnsanları bu isyanlara katılmaya teşvik eden en önemli saik vergilemede adalet ilkesinin çiğnenmesi, geliri zaten yüksek olan üst düzey devlet memurlarının bir yandan da vergiden muaf tutulmak suretiyle zenginleşmeye devam etmeleri idi. Halbuki dikey ve yatay adalet ilkeleri gereği, geliri yüksek olanların vergiden muaf tutulmak bir tarafa daha çok vergiye tâbi olmaları gerekiyordu. Bu bağlamda nakledildiğine göre, 1903-1907 yılları arasında Kahire’de yayınlanan bir Türk gazetesinde yer alan bir mektupta halkın şikayetleri dile getiriliyor ve “vergi-i şahsî” adı altında zenginden ne alınıyorsa fakirden de alındığı, ayrıca “eşraf-ı memleket”in “imamet ve hitabet” gibi gerekçelerle kendilerini bu vergilerden muaf kıldırıkları ifade edilerek “Bunu adalet kabul eder mi?” diye soruluyordu.

63

Hem vergi gelirlerini artırmanın hem de mükelleflerin vergiye karşı olan tepkilerini azaltmanın/engellemenin maliye teorisyenlerini en çok uğraştıran meselelerden olduğu ifade edilmektedir. Bu noktada idare edenlerle idare edilenler arasında en çok tartışma, çekişme ve hatta kavga sebebi olan konulardan birisi de vergi muafiyeti olmuş; vergilemenin adil olup olmadığı meselesi ülkeleri toplumsal bunalımlara sürükleyebilmiştir. Ancak zayıflamakta olan devletlerin daha çok vergiye ihtiyaç duyması, buna karşın halkın taşıma gücü azaldıkça daha çok vergilendirilmesi

61 Aktan ve diğerleri, “Osmanlı Tarihinde Vergi Zulmü ve Vergi İsyanları,” ss.194-195.

62 Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s.14.

63 Aktan ve diğerleri, “Osmanlı Tarihinde Vergi Zulmü ve Vergi İsyanları,” ss.208-232; Ali Rıza Gökbnar, “Celali Ayaklanmalarının Maliye Tarihi Açısından Değerlendirilmesi,” *Yönetim ve Ekonomi: Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14:1 (2007), ss.18; Selçuk İpek, *Anadolu Halk Türkülerinde Vergi İsyanı* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2010), s.53.

devletlerin zayıflamasını ve çökmesini beraberinde getiren nedenler olarak gösterilmiştir.⁶⁴

Nitekim 17. yüzyılda yaşamış Osmanlı devlet adamı Koçi Bey de IV. Murad'a sunduğu risalesinde bu hususlara değinmiştir:

“... masraf artınca da vergi ziyade oldu. Vergi artınca reâyâyâ zulüm ziyade olup, âlem harab olmuştur... Bu zulme reâyâ nasıl dayansın? Bütün millet bu haksızlığı nice geçirsin?... Velhâsıl şimdiki halde reâyâ fukarasına olan zulüm hiçbir tarihte hiçbir iklimde hiçbir padişah memleketinde olmamıştır... Zulüm görenin âhı hânümanlar harab eder. Zavallıların gözyaşları dünyayı fenalığa boğar. Küfür ile dünya durur, zulüm ile durmaz.”⁶⁵

Mükelleflerin vergileme karşısındaki tutumlarının en önemli belirleyicisi, mükellefler üzerine oluşan vergi yüküdür. Vergi yükünün belirleyicisi ise konulan değişik vergiler ve bu vergilerin oranlarıdır. Vergiler ve oranları dışında, Osmanlı'da en azından 1808 tarihli Sened-i İttifak'a kadar vergilemenin temsilsiz ve tek taraflı olarak yapılması, yani halkın yeni bir vergiye ya da mevcut bir verginin artırılmasına razı olup olmadıklarına bakılmaması da vergiye gösterilen tepkilerde etkili olmuştur. Osmanlı Devleti'nde reâyânın vergi ödeme bilincini kaybederek isyanlara katılmasındaki en önemli sebeplerden birisi de vergi yükünün mükellefler arasında adaletli ve dengeli bir şekilde dağıtılmadığı kanaatinin yerleşmesidir. Vergilemede keyfi bir şekilde bazı kişi ve gruplara ayrıcalıklı davranılarak muafiyetlerin tanınması, diğer mükellefler için yeni vergiler, artırılan vergi oranları yani vergi yükünün artması ve kullanılabilen gelirlerinin azalması anlamına gelmektedir ki bu da tepkilere ve isyanlara neden olabilen bir “adaletsizlik” olarak tanımlanmaktadır.⁶⁶

Seyyidlerin “asaletinin” ve “üstünlüğünün” Hz. Peygamber'e dayandırılması, onlara tanınan vergi muafiyetinin sadece örfî vergiler söz konusu edilse bile dinî ve fikhî niteliğinden soyutlanarak ele alınmasını imkansız kılmaktadır. Yani bu muafiyet şöyle ya da böyle, doğru ya da yanlış bir şekilde dayandırıldığı dinî ve fikhî temel irdelenmeden ele alınamaz. Dolayısıyla seyyidlerin üstünlüğü anlayışının onlara sağladığı bu imtiyazın İslam hukukunda yerinin olup olmadığı tartışılmalıdır.

64 Gökbnar, “Celali Ayaklanmalarının Maliye Tarihi Açısından Değerlendirilmesi,” s.8.

65 Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, ed. Zuhuri Danişman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972), ss.46-47.

66 Coşkun Can Aktan ve diğerleri, “Vergiye Direnişin Sosyo-Psikolojik Analizi,” Coşkun Can Aktan ve diğerleri (ed.), *Vergi, Zulüm ve İsyan* (Ankara: Phoenix Yayınları, 2002) içinde, ss.118-119; Gerçek ve diğerleri, “Vergilemenin Anayasal Temelleri,” s.94; Cuma Çataloluk, “Vergi Karşısında Mükelleflerin Tutum ve Davranışları,” *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2008), s.224; Selma Demirtaş Aydoğan, “Vergi Psikolojisinin Temelleri ve Vergiye Karşı Davranışları Etkileyen Faktörlerin Değerlendirilmesi,” *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2017), s.15.

Eşitlik Prensibi ve İslam

Müslümanların ve insanların renk, ırk, soy, sop, dil, neseb veya sınıf gibi hiçbir farklılık dikkate alınmaksızın hukuk önünde eşit olduğu üzerinde fikir birliği eden İslam bilginleri, bu eşitliği ispat etmek üzere neredeyse aynı delillere başvurulur: ⁶⁷

İnsanların “topraktan” ve “bir tek nefisten” yaratılmaları, aynı anne-babanın yani Adem ve Havva’nın çocukları ve dolayısıyla “kardeş” olmaları;⁶⁸ dillerin ve renklerin farklılığının insanların birbirlerine karşı üstünlüğünün değil “Allah’ın üstünlüğünün” delillerinden olması,⁶⁹ yaratılıştan gelen üstünlük iddiasının şeytanın cennetten kovulmasına sebep olan bir “tekebbür” oluşu,⁷⁰ Kur’ân’ın insanların eşitliğini vurgulayan ayetleridir. Kur’ân ayrıca “Allah katında en üstün olanınız, takvaca en ileride olanınızdır”⁷¹ ve “Gerçek şu ki insan için çalışıp didindiğinden başkası yoktur”⁷² demek suretiyle dünyevî ve uhrevî anlamda üstünlüğün ancak çalışarak ve takva ile elde edilebileceğini göstermiş; buna ilaveten “Sura üflendiği zaman, o gün, aralarındaki soy yakınlığı fayda vermez ve birbirlerine de bir şey soramazlar”⁷³ demek suretiyle adalet ve hukuk karşısında nesebin bir ayrıcalık sebebi olamayacağını teyid etmiştir.

İnsanların eşitliği, Hz. Peygamber tarafından da ortaya konulmuş evrensel bir ilkedir. Hz. Peygamber Vedâ Hutbesi’nde “*Ey insanlar! Biliniz ki rabbiniz birdir, atanız da birdir. Bütün insanlar Âdem’den gelmiş, Âdem de topraktan yaratılmıştır. Arap’ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap’a, beyazın siyaha, siyahın da beyaza hiçbir üstünlüğü yoktur. Allah katında üstünlük ancak takvâ ile dir*”⁷⁴ buyurmuştur. Bazı kimseler, Mahzûm kabilesine mensup hırsızlık yapan bir kadına had cezasının

67 Bk. Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, (İstanbul: Hilal Yayınları, 2006), ss.382-383; İlhan Kutluer, “Müsâvat,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.32, ss.76-79; İsmail Cerrahoğlu, “Kur’ân-ı Kerim’in Öngördüğü Adalet Esasları,” *Diyanet İlmî Dergi* 29:2 (1993), ss.24-25; Muhammed Faruk Nebhan, “İslam Hukukunda Eşitlik,” terc. Servet Armağan, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 44:1-4 (2011), ss.326, 334-335; Yaşar Yiğit, “İslâm Cezâ Hukukunda Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık,” *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2:13,14,15 (1999), s.195; H. İbrahim Acar, “Hürriyet ve Eşitlik Kavramları Ekseninde Demokrasi ve İslam Konusunda Bazı Mülâhazalar,” *İslâmî Araştırmalar* 16:1 (2003), ss.83, 92-94; Ahmet Arslan, “İslam ve Demokrasi Açısından Eşitlik,” *Kutlu Doğum Sempozyumu* (Türkiye Diyanet Vakfı 1998) içinde, ss.313-316; Resul Ersöz, “Kur’ân’a Göre ‘Hakk’ ve ‘Adalet’ Kavramları Bağlamında İslâm Toplumunun İctimâî Değerleri,” *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18:2 (2016), ss.19-20; Mustafa Baş, “Güven Toplumu Oluşturmanın Temel İlkeleri (Samimiyet, Kardeşlik, Adalet ve Müsavat),” *Edebali İslâmiyat Dergisi* 1:1 (2017), ss.144-145.

68 4/en-Nisâ:1; 7/el-A râf:189; 30/er-Rûm:20; 40/el-Gâfir:67; 49/el-Hucurât:10, 13.

69 30/er-Rûm:22.

70 7/el-A râf:11-13.

71 49/ el-Hucurât:13.

72 53/en-Necm:39.

73 23/el-Mu'minûn:101.

74 Bünyamin Erul, “Vedâ Hutbesi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.42, s.592; bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, tah. Şu'ayb el- Arnâ'î ve diğerleri (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1420/1999), c.38, s.474 (no.23483).

uygulanmaması için Hz. Peygamber'e Üsame b. Zeyd'i gönderirler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, önceki milletlerin "şerif" birisi hırsızlık yaptığında onu cezalandırmadıkları, ama "zayıf" birisi hırsızlık yaptığında onu cezalandırdıkları için tarih sahnesinden silindiklerini söyleyerek "Allah'a yemin ederim ki Muhammed'in kızı Fâtıma bile hırsızlık yapsaydı mutlaka onun elini de keserdim" demiştir.⁷⁵ Bu rivayet, nesebin, en değerlisinden olduğu varsayılsa bile, hukuk önünde ayrıcalık sebebi olamayacağını açıkça göstermektedir. İnsanların ya da müslümanların hukuk önünde eşitliğine dair Sünnet'ten pek çok örnek ve delil sıralamak mümkündür, fakat makalenin sınırları buna müsaade etmeyeceğinden bu konuda Mevdûdî'nin gözünden kaçmayan⁷⁶ bir hadisi zikretmekle iktifa edelim. Hz. Peygamber "Kim Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet eder, kıblemize yönelir, namazımızı kılar ve kestiğimizi yerse, işte o müslümandır. Artık her müslümanın lehine olan onun da lehine, her müslümanın aleyhine olan onun da aleyhinedir"⁷⁷ buyurarak hak ve yükümlülüklerde müslümanlar arasında aslî bir eşitliğin bulunduğunu ilan etmiş olmaktadır.

Dünyevî ve uhrevî açıdan üstünlük elde etmeyi mümkün kılan yollara erişme bakımından bütün müslümanlar eşittir ki bu yollar "takva" ve "çalışma" başlıkları altında özetlenebilir. Seyyidlerin, Hz. Peygamber'e olan kan akrabalıkları yoluyla maddi ve manevi anlamda diğer -"sıradan"- müslümanlardan üstünlük ve ayrıcalık elde etmeleri, daha fazla hak sahibi olmaları ya da daha az yükümlülük altına girmeleri söz konusu değildir. Bu bakımdan seyyidler eşitlik ilkesi için bir istisna teşkil etmemektedirler. Hz. Peygamber'in maneviyatının kan yoluyla seyyidlere ve şeriflere geçmesi söz konusu olmayıp vakıa da bunu desteklediği gibi, Hz. Nuh ve oğlu, Hz. İbrahim ve babası ya da Hz. Yakup ile onun torunları olan İsrailoğulları arasındaki zıtlık da nesebin maddi ve manevi ayrıcalık ve üstünlük sebebi olamayacağını göstermektedir. Şu halde, konuyla derinden ilgilenen araştırmacıların da doğru bir şekilde ortaya koyduğu üzere, seyyidlerin tarih boyunca sahip olduğu -kabul edilen- manevi ve maddi ayrıcalıkların dinî ya da hukuki bir temele hiç sahip olmadığını; seyyidlerin üstün ve ayrıcalıklı olduğunun varsayılmasında İslam tarihi boyunca etkili olan siyasi, ekonomik, toplumsal ve psikolojik sebep ve şartların veya Arap ve

75 Buḥārī, *K. eḥādīsi'l-enbiyā'*, 54, s.586 (no.3475); İbn Hacer el-'Asḳalānī, *Fethu'l-bārī bi-şerḥi Şaḥīḥi'l-Buḥārī*, tah. Abdul'azīz b. 'Abdullah b. Bāz, Muhammed Fuād Abdülbakī (Beyrut: Dāru'l-Kutubī'l-İlmiyye, 1410/1989), c.6, ss.636-637.

76 Mevdûdî, *İslam'da Hükümet*, s.383.

77 Buḥārī, *K. es-şalāt*, 28 B. *faḍli istiḳbālī'l-kible*, s.69 (no.393); İbn Hacer el-'Asḳalānī, *Fethu'l-bārī*, c.1, s.655.

Orta çağ kültürü gibi pek çok faktörün etkili olduğunu kabul etmek doğru olacaktır.⁷⁸

Sorulacak tek bir soru, üzerinde durduğumuz “seyyidlerin vergi muafiyeti” meselesini çözüme kavuşturmaya yetecektir: “Hz. Peygamber, kendi çocuklarını, torunlarını ya da akrabalarını, diğer müslümanların omuzlarındaki herhangi bir maddi yükümlülükten muaf tutmuş mudur?”.

Salih Tuğ “İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı” adlı eserinde, “sadaka” ve “zekat” gibi tabirlerin müslümanların devlete ödedikleri her nevi vergiyi ifade ettiğini belirtir. Bu iki tabirin yanında, fakirlerin doyurulmasından bahseden ayetler ile “tasadduk”, “nasīb”, “hak”, “itâ” ve “nafaka” gibi tabirlerin geçtiği ayetler de -zekatın farz kılınmasından önce bile- mali bazı mükellefiyetlerin mevcudiyetini gösterdiği gibi vergi mefhumunun müslümanların zihninde yer etmesini de sağlıyordu. Böylece “Allah’a inanmanın sonucu olarak ‘bütün insanlara’ tevcih edilen vergi mükellefiyeti ‘Allah’ın emrettiği bir vecibe’ manasında vaz edilmiş bulunmaktaydı”.⁷⁹ Zekatın “genel anlamda bütün vergileri ifade etmek üzere, bugünkü deyimle vergi demek olduğunu” söyleyen Osman Eskicioğlu da Muhammed Hamidullah’ın “Gerek Hz. Peygamber gerekse halifeler devrinde, müslümanlardan tahsil edilen bütün vergiler, bu tabirle ifade edilmişlerdir” sözü ile Muhammed Ebu Zehra’nın “Bu dinî farizaya tabiri caizse ‘ictimâî vergi’ demek daha doğru olur” sözünü naklederek aralarındaki bazı farklara rağmen zekatın vergi anlamına geldiği görüşünü pekiştirir.⁸⁰

İslam hukukuna göre “âkil”, “bâliğ”, “hür” ve “nisab miktarı mala sahip olan” her müslüman vergi mükellefidir. Böyle bir kimsenin zekat vermek zorunda olduğu hususunda İslam hukukçuları ittifak ederler. Çocukluk, delilik, kölelik ve borçluluk gibi sebeplerin vergi mükellefiyetine mani olup olmadığı hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilaf dikkate alındığında, vergi mükellefiyetinde üzerinde ittifak edilen tek şartın “nisab miktarı mala sahip olmak” yani vergide adalet ve eşitliğin temel ölçütü olan “mali güç” olduğu görülür. Buna ilaveten, şunun altı özellikle çizilmelidir ki, Hz. Peygamber ile kan bağı olanların “bir vergi olan” zekattan muaf tutulduklarına ya da “nesebin” vergi mükellefiyetinde

78 Bkz. Sönmez Kutlu, “‘Ehl-i Beyt’ Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi,” *İslâmiyât* 3:3 (2000), ss.99-120; Fethi Ahmet Polat, “Seçkin Bir Soy İddiasının Kur’an Açısından Değeri (Hz. İbrahim Örneği),” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2005), s.149; Mithat Eser, “Tarihi Realite Açısından Hz. Peygamber’in Soyunun Kutsallığı Anlayışı ve Bu Anlayışın Çıkış Sebepleri,” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009), s.96-88; Ahmet Gül, *Kur’ân’da Kutsallık* (Saarbrücken: Türkiye Alim Kitapları, 2014), s.191.

79 Bkz. Salih Tuğ, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), ss.2, 16, 19-21, 27, 50-51.

80 Eskicioğlu, “Modern Vergi Anlayışı ve Zekât,” ss.226-227.

bir kriter olduğuna dair tespit edebildiğimiz herhangi bir rivayet veya görüş de mevcut değildir.⁸¹

Sonuç

Adaletsizlik, özellikle de din adına yapıldığında, bundan mağdur olan insanların dinden uzaklaşmasına neden olabilir. Osmanlı coğrafyasında yaşayan insanların giderek daha da fazla sekülerleşmesinde din adına yapılan bazı yanlışların etkisinin de bulunduğu muhakkaktır. Bu yanlışlardan biri de seyyidlere öteden beri bazı ayrıcalıklar tanınması ve bu ayrıcalıkların o ya da bu şekilde değişik rivayetlerle dini olarak temellendirilmesidir.

Kur’ân ve Sünnet, bunları çevreleyen yerel, siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel bayağı şartlardan arındırılarak okunduğunda, bütün insanlığa mâl olan “evrensel” ilkelerle karşılaşılır. Bu evrensel ilkelerden birisi de doğru anlamını “nimet-külfet dengesi” içinde bulan “eşitlik”tir. İnsanlar ve müslümanlar arasında eşitliğin bulunmadığını gösteren her türlü uygulama, kendi bağlamı içinde sadece ve en fazla “anlaşılabilir” olabilir; ama asla evrensel ve ideal değildir.

Osmanlı’nın da içinde bulunduğu İslam devletlerinin seyyidlere ayrıcalıklar tanınmasında, Kerbela’da yaşanan travma ve bunun sonucunda İslam ümmetinin üzücü bir şekilde Şii-Sünni olarak ikiye bölünmesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Başlangıçta gerçekten oradan oraya sürülerek mağduriyetler yaşayan seyyidler, suların durulmasıyla birlikte Şiiler ve Sünniler arasında tabiri caizse “paylaşılamayan” bir zümre haline gelmişlerdir. Belki de en objektif tabiriyle Hz. Peygamber’in “hatırası” olmaları, meseleye duygusal bir boyut kazandırmış; ayrıca kendilerine “sıradan” insanlar gibi davranıldığında seyyidlerin rakip devlete “kaptırılarak” siyasi olarak istismar edilebileceği korkusu daima var olmuştur.

81 Ebû Bekr Şemsu’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993), c.2, ss.162-164; Ebu’l-Hasen ‘Ali b. Muhammed b. Hâbib el-Mâverî, *el-Hâvi’l-kebîr*, tah. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd, ‘Ali Muhammed Muavvađ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1414/1994), c.3, ss.152-154; Ebû ‘Umer Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muhammed b. ‘Abdilberr, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1414/1993), c.9, ss.80-85; Ebu’l-‘Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısrî el-Karâfi, *ez-Zehîra*, tah. Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994), c.3, ss.159, 32-52; Ebu’l-Ferac Şemsuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, “eş-Şerhu’l-kebîr”, *el-Muknî*, *eş-Şerhu’l-kebîr*, *el-İnşâf fî ma rifeti’r-râcih mine’l-hilâf*, tah. ‘Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Cîze: Hicr, 1414/1993), c.6, ss.293, 298-301; Muhammed Emîn b. ‘Umer b. ‘Abdilazîz el-Huseynî ed-Dımaşkî İbn ‘Âbidîn, *Raddu’l-muhtâr ‘ale’d-Durri’l-muhtâr*, tah. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd, ‘Ali Muhammed Muavvađ (Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kutub, 1423/2003), c.3, ss.170, 173-174 vd.; Tuğ, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, s.53; Eskiocioğlu, “Modern Vergi Anlayışı ve Zekât,” ss.232-233; Mehmet Erkal, *İslâm’ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), ss.57-58, 99, 172; Mehmet Erkal, “Zekât,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.44, ss.197-199.

Genel olarak ifade edilirse, hukuk “kimin kimi ne kadar sevdiğine ve bu sevgisini nasıl gösterdiğine” karışmaz; ama bu sevginin bedeli hazineden karşılanarak halka ödettirilmemelidir. Bu anlamda, seyyidlerin tahakkuk edecek vergi borçlarını Osmanlı sultanlarının kendi şahsi hazinelerinden karşılamak yerine halkın sırtına yüklemeleri, yani onları vergiden muaf tutmaları, ne şer’î ne de örfî açıdan meşru görülebilir.

Geriye bu muafiyeti İslam hukuku açısından meşru kılması mümkün olan “kamu yararı” kalır. Kendilerine ayrıcalık tanınmadığında Osmanlı’nın seyyidleri İran’ın kucığına itmiş olacağı, bunun da iç karışıklara ve siyasi istikrarın bozulmasına ve dolayısıyla halkın maddi anlamda verdikleri vergiden daha fazla bedel ödemesi anlamına geleceği varsayıldığında, bu İslam hukuku açısından “ehven-i şerraynın tercih edilmesi” olarak görülebilir mi? Böyle bir gerekçede, “kamu yararı”nın gözetildiğini ve kamu yararının kişilere farklı muamelede bulunmayı haklı kılabilecek meşru bir amaç olduğunu kabul etmek durumundayız. Bununla birlikte, hukuki ayrıcalıklar tanımada sadece amacın değil, bu amaca ulaştıracak araçların da meşru olması gerekir. Bu açıdan bakıldığında, seyyidlere tanınan vergi muafiyeti ile iç barışı ve siyasi istikrarı koruma amacı arasında bir “ölçülülük” bulunduğunu söylemek güçtür. Bunun böyle olmadığı özellikle bu muafiyete sürekli eşlik eden vergi isyanlarından anlaşılmaktadır. Osmanlı nesebe dayalı böyle hukuksuz bir muafiyet tanımak yerine, seyyidlerin de içinde bulunduğu askerî sınıfın muafiyetlerini kaldırarak zenginlerden daha fazla, reâyâdan ise daha az vergi alsaydı ya da gerçek anlamda ödeme gücü olmayanları vergiden muaf tutsaydı, sırtını daha geniş bir halk tabanına dayamak suretiyle mutlak vergi adaletine daha çok yaklaşabilirdi.

Kaynakça

- Acar, H. İbrahim. “Hürriyet ve Eşitlik Kavramları Ekseninde Demokrasi ve İslam Konusunda Bazı Mülahazalar,” *İslâmî Araştırmalar* 16:1 (2003), ss.79-94.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Tah. Şu‘ayb el-Arnâ‘ût, ‘Âdil Murşid, Cemâl ‘Abdullaṭîf, Se‘id el-Laḥḥâm. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1420/1999.
- Akdağ, Mustafa. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: “Celâli İsyanları”*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Akdağ, Mustafa. *Türkiye’nin İktisadî ve İçtimai Tarihi*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- Akdoğan, Abdurrahman. *Kamu Maliyesi*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2009.
- Aksoy, Elyasa. “Türkiye’de Gelir Üzerinden Alınan Vergilerde Uygulanan Vergi Harcamalarının Vergilendirmenin Mali Amacı Bakımından Değerlendirilmesi,” Yüksek Lisans tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, 2017.
- Aktan, Coşkun Can - Dilek Dileyici- Özgür Saraç. “Osmanlı Tarihinde Vergi Zulumu ve Vergi İsyanları,” Coşkun Can Aktan- Dilek Dileyici- Özgür Saraç (ed.), *Vergi, Zulüm ve İsyan* (Ankara: Phoenix Yayınları, 2002) içinde, ss.193-249.
- Aktan, Coşkun Can - Dilek Dileyici- Özgür Saraç. *Vergi, Zulüm ve İsyan*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2002.
- Aktan, Coşkun Can - Dilek Dileyici- Özgür Saraç. “Vergiye Direnişin Sosyo-Psikolojik Analizi,” Coşkun Can Aktan- Dilek Dileyici- Özgür Saraç (ed.), *Vergi, Zulüm ve İsyan* (Ankara: Phoenix Yayınları, 2002) içinde, ss.117-136.
- Akyıldız, Ali. “Sened-i İttifak,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.36, ss.512-514.
- Akyıldız, Ali. “Sened-i İttifak’ın İlk Tam Metni,” *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), ss.209-222.
- Akyıldız, Ali. “Tanzimat,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.40, ss.1-10.
- Aral, Vecdi. *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012.
- Arslan, Ahmet. “İslam ve Demokrasi Açısından Eşitlik,” Ömer Turan (ed.), *İslam ve Demokrasi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999) içinde, ss.309-319.
- Ateş, Leyla. *Vergilendirmede Eşitlik*. İstanbul: Derin Yayınları, 2006.
- Azid, Toseef - Osamah Hussain Al Rawashdeh. “Toplumsal Adalet, Piyasa ve Devlete İslâmî Bir Bakış,” Lütfi Sunar (ed.), *İslam İktisadında Sosyal Adalet* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017) içinde, ss.1-22.

- Balkaya Akça, F. Nilgün. “Vergide Adalet ve Eşitlik İlkeleri Açısından Vergi Harcamaları,” *Legal Malî Hukuk Dergisi* 2:24 (2006), ss.2915-2924.
- Barkan, Ömer Lütfi. “Edirne Askerî Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659),” *Türk Tarih Belgeleri Dergisi* 3:5-6 (1966), ss.1-479.
- Baş, Mustafa. “Güven Toplumu Oluşturmanın Temel İlkeleri (Samimiyet, Kardeşlik, Adalet ve Müsavat),” *Edebali İslâmiyat Dergisi* 1:1 (2017), ss.133-147.
- el-Buhārī, Muḥammed b. İsmā‘īl. *Şahîḥ*. Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1999.
- el-Burayşî, İsmâ‘īl Muḥammed. “el-İ‘fâātu’d-darîbiyye fi’l-fikhi’l-İslâmî: mefhûmuhâ, mecâlâtuhâ ve âsâruhâ,” *Dirasat: Shari’a and Law Sciences* 42:1 (2015), ss.255-282.
- Canbay, Tülin. *Dünyada Vergileme Anlayışındaki Değişim (Antikçağdan Günümüze)*. Bursa: Dora Yayınları, 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Kur’ân-ı Kerim’in Öngördüğü Adalet Esasları,” *Diyanet İlmi Dergi* 29:2 (1993), ss.17-30.
- Çağan, Nami. “Demokratik Sosyal Hukuk Devletinde Vergilendirme,” *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37:1 (1980), ss.129-151.
- Çataloluk, Cuma. “Vergi Karşısında Mükelleflerin Tutum ve Davranışları,” *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2008), ss.213-228.
- Demirtaş Aydoğan, Selma. “Vergi Psikolojisinin Temelleri ve Vergiye Karşı Davranışları Etkileyen Faktörlerin Değerlendirilmesi,” *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2017), ss.14-22.
- Emecen, Feridun. “Ağnam Resmi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.1, ss.478-479.
- Eren, A. Cevad. “Tanzimat,” *İslâm Ansiklopedisi*, c.11, ss.709-765.
- Erginay, Akif. *Kamu Maliyesi*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1973.
- Erkal, Mehmet. *İslâm’ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Erkal, Mehmet. “Zekât,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.44, ss.197-207.
- Ersöz, Resul. “Kur’ân’a Göre ‘Hakk’ ve ‘Adalet’ Kavramları Bağlamında İslâm Toplumunun İctimâî Değerleri” *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18:2 (2016), ss.1-27.
- Erul, Bünyamin. “Vedâ Hutbesi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.42, ss.591-593.
- Eser, Mithat. “Tarihî Realite Açısından Hz. Peygamber’in Soyunun Kutsallığı Anlayışı ve Bu Anlayışın Çıkış Sebepleri,” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009), ss.83-101.
- Eskicioğlu, Osman. “Modern Vergi Anlayışı ve Zekât,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), ss.225-250.
- Gerçek, Adnan - Feride Bakar - Fulya Mercimek - Erdem Utku Çakır -

- Semih Asa. “Vergilemenin Anayasal Temellerinin Çeşitli Ülkeler Açısından Karşılaştırılması ve Türkiye İçin Çıkarımlar,” *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 63:1 (2014), ss.81-130.
- Gökbunar, Ali Rıza. “Celali Ayaklanmalarının Maliye Tarihi Açısından Değerlendirilmesi,” *Yönetim ve Ekonomi: Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14:1 (2007), ss.1-24.
- Gözler, Kemal. “İngiltere’de Parlamento Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı: Malî Hukukun Anayasa Hukukundan Eskiliği Üzerine Bir Deneme,” *Prof. Dr. Mualla Öncel’e Armağan* (Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 2009) içinde, c.1, ss.365-374.
- Gözler, Kemal. *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2017.
- Gül, Ahmet. *Kur’ân’da Kutsallık*. Saarbrücken: Türkiye Alim Kitapları, 2014.
- Gümüş, Musa. “Anayasal Meşrûî Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı’nın Tam Metin İncelemesi,” *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 47 (2008), ss.215-240.
- Günay, Berrin - Asım Furkan Tekir. “Tanzimat Sonrası Vergi Reformlarının Anayasal Vergilendirme İlkeleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi,” *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 24:2 (2018), ss.711-742.
- Güran, Mehmet Cahit. “Vergilemede Adalet ve Gelir Vergisi Uygulaması,” *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22:2 (2004), ss.243-265.
- Güriz, Adnan. “Adalet Kavramının Belirsizliği,” Adnan Güriz (ed.), *Adalet Kavramı* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2001) içinde, ss.7-37.
- Işık, Ayhan. “Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü’l-Eşrâfîlik Müessesesi,” Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2013.
- İbn ‘Abdiberr, Ebû ‘Umer Cemâluddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muḥammed b. ‘Abdiberr en-Nemerî. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1414/1993.
- İbn ‘Âbidîn, Muḥammed Emîn b. ‘Umer b. ‘Abdilazîz el-Huseynî ed-Dimaşkî. *Raddu’l-muhtâr ‘ale’d-Durri’l-muhtâr*. Tah. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd, ‘Ali Muḥammed Muavvaḍ. Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kutub, 1423/2003.
- İbn Hacer el-‘Asḳalânî. *Fethu’l-bârî bi-şerhi Şaḥîhi’l-Buḥārî*. Tah. Abdul‘azîz b. ‘Abdullah b. Bâz, Muḥammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1410/1989.
- İbn Kudâme, Ebu’l-Ferac Şemsuddîn Abdurrahmân b. Muḥammed b. Ahmed el-Makdisî. “eş-Şerḥu’l-kebîr”. *el-Mukni’, eş-Şerḥu’l-kebîr; el-İnşâf fi ma’rifeti’r-râciḥ mine’l-hilâf*. Tah. ‘Abdullâh b. Abdulmuḥsin et-Turkî, Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv. Cîze: Hicr, 1414/1993.
- İpek, Selçuk. *Anadolu Halk Türkülerinde Vergi İsyanı*. Bursa: Ekin

- Yayınevi, 2010.
- el-Karāfī, Ebu'l-‘Abbās Şihābuddīn Ahmed b. İdrīs b. Abdirrahmān el-Mıṣrī. *eż-Zeḥīra*. Tah. Muḥammed Bū Ḥubze. Beyrut: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1994.
- Kenanoğlu, M. Macit. “Vergi,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.43, ss.52-58.
- Kılıç, Rüya. *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Koçi Bey. *Koçi Bey Risalesi*. Ed. Zuhuri Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972.
- Kumrulu, Ahmet G. “Vergi Hukukunun Birkısım Anayasal Temelleri,” *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 36:1 (1979), ss.147-162.
- Kutlu, Sönmez. “‘Ehl-i Beyt’ Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi,” *İslâmiyât* 3:3 (2000), ss.99-120.
- Kutluer, İlhan. “Müsâvat,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.32, ss.76-79.
- el-Māverdı, Ebu'l-Ḥasen ‘Ali b. Muḥammed b. Ḥabīb . *el-Ḥāvi'l-kebīr*. Tah. ‘Adil Ahmed ‘Abdulmevcūd, ‘Ali Muḥammed Muavvaḍ. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1414/1994.
- Mevdûdî, Ebü'l-A‘lâ. *İslam’da Hükümet*. İstanbul: Hilal Yayınları, 2006.
- Mıynat, Mustafa - Barış Tunçay. “Osmanlı’dan Cumhuriyete Vergileme Anlayışındaki Değişim,” *Prof. Dr. Naci Birol MUTER’e Armağan* (Manisa, 2014) içinde, ss.39-53.
- Mutluer, M. Kâmil. *Vergi Genel Hukuku*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Nebhan, Muhammed Faruk. “İslam Hukukunda Eşitlik,” terc. Servet Armağan, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 44:1-4 (2011), ss.325-341.
- Öz, Mehmet. “Reâyâ,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.34, ss.490-493.
- Özbilen, Şevki. *Vergi Hukuku*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2013.
- Özgül, İbrahim. “1742-1754 Yıllarında Vergi Tahsilatındaki Usulsüzlüklere Dair Bazı Tespit, Teşhis ve Tahliller: Diyarbakır Vilayeti Örneği,” *İnsan ve İnsan* 6:21 (2019), ss.673-690.
- Polat, Fethi Ahmet. “Seçkin Bir Soy İddiasının Kur’an Açısından Değeri (Hz. İbrahim Örneği),” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2005), ss.93-152.
- Sahillioğlu, Halil. “Askerî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.3, ss.488-489.
- Saraç, Özgür. “Vergi Harcamaları ve İktisadi Etkileri,” *Maliye Dergisi* 159 (2010), ss.262-277.
- Sarıcık, Murat. “Ebussuud Efendi’nin Fetvalarında Seyyidler,” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2003), ss.63-90.

- Sarıcık, Murat. *Osmanlı İmparatorluğu 'nda Nakîbü'l-Eşrâfîlik Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Soğukpınar, Gürhan. "Vergilemede Adalet Kavramının Sosyo-Ekonomik Analizi: Türkiye Örneği," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, 2009.
- Spuler, Bertold. *İran Moğolları : siyaset, idare ve kültür: İlhanlılar devri 1220-1350*. Terc. Cemal Köprülü, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957.
- Şenyüz, Doğan. "Hukuk Devleti Perspektifinden Adil Vergileme ve Vergi Afları," *TESAM Akademi* 1:2 (2014), ss.81-96.
- Tuğ, Salih. *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Turan, Osman. *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*. Ankara : Türk Tarih Kurumu, 1958.
- Von Kraelitz, Friedrich. "İlk Osmanlı Padişahlarının İsdâr Etmiş Oldukları Bazı Beratlar," *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası* (1330), ss.242-250.
- Yereli, Ahmet Burçin - Ahmet Yılmaz Ata. "Vergi Adaletine Ulaşma Yöntemleri Çerçevesinde Fayda İlkesinin Teorik Açından Değerlendirilmesi," *Maliye Dergisi* 161 (2011), ss.21-32.
- Yiğit, Yaşar. "İslâm Cezâ Hukukunda Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık," *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 2:13,14,15 (1999), ss.195-206.
- Yüksel, Hasan - M. Fatih Köksal. "Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm," Hasan Yüksel - M. Fatih Köksal (ed.), *Devhatü'n-nukabâ* (Sivas: Dilek Matbaası, 1998) içinde, ss.1-34.



**BİR PROBLEM OLARAK ANLAM VE HAYATIN
ANLAMLANDIRILMASI:
(BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ)**

Selahattin YAKUT¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Din Psikolojisi ABD, selahattin.yakut@yobu.edu.tr (<https://orcid.org/0000-0002-3189-2123>)

1. Giriş

“Socrates: Sorgulanmamış hayat
yaşamaya değermez” (Platon 2010)

Yaşadığımız yüzyıl; iletişim, haberleşme, ulaşım, tıp, sanat, mimari gibi alanlarda değişim çağı olarak kabul edilmekle birlikte değişim sadece bu alanlarda sınırlı kalmamış, özellikle günümüz insanının duygu, düşünce, zihinsel ve bilişsel süreçleri üzerinde de kendini daha baskın olarak hissettirmiştir. Dünya teknolojik gelişmelere bağlı olarak âdeta global bir köye dönüşmüş (McLuhan ve Power 2015) ve bu süreç insani ilişkiler, insanın içsel dünyasındaki bütünlüğün sağlanması, psikolojik sağlık, mutluluk gibi alanlarda beklentilerin çok gerisinde kalmıştır. Geçmişle kıyaslanamayacak bir düzeyde konfora sahip olması çağımız insanını giderek derinleşen yalnızlık, yabancılaşma ve anlamsızlık sarmalıyla yüzleşmekten alıkoyamamış ve onu intiharı bile bir başa çıkma aracı olarak görebilecek psikopatolojik bir yapıya zorlamıştır. Dolayısıyla çağımız insanını mutsuz, huzursuz ve geleceği konusunda kaygılı olarak anlamlandırmak yanlış olmayacaktır (Şentürk ve Yakut 2014). Bu bağlamda modern insanın psikolojik yapısını şekillendiren tüm bu olumsuz duygu durumlarıyla, hayatı yaşamaya değer bulma konusunda varoluşsal bir kaygı barındıran ve pek çok psikolojik probleminde tetikleyicisi olarak konumlandırabileceğimiz “anlam” problemini ilişkilendirmek mümkün görünmektedir (Yakut 2019).

“Anlam” insanoğlunun varoluşsal doğasına atıfta bulunan ve yaşantısının her ânıyla ilişkilendirilebilecek derinliğe ve çeşitliliğe sahip bir kavramdır. “Anlamsız bir varoluş insan bilincine aykırı olduğu için olsa gerek” (Sezer 2012) insan, ontolojik olarak zihinsel dünyasında anlam üretme, iletişim ve etkileşim içerisinde bulunduğu her şeye anlam yükleme kodları taşır. Bu kodların aktif hale gelmesi doğum öncesi başlayan ve şekillenmesi hayatın tüm evrelerinde sürekli yinelenen bir süreçtir. İnsanın hayatın tüm çeşitliliği içerisinde olaylara ve nesnelere bakışını, onları değerlendirmesini ve bunlara göre duygu, düşünce ve zihinsel dünyasını şekillendirmesini diğer bir ifade ile kendini konumlandırma gerekçelerini içeren epistemolojik bir zenginliğe sahip olan “anlam”, araştırma nesnesi insan olan tüm bilim dalı yada ilmi disiplinlerde bir şekilde karşılığı bulunan ve insanın çevresine farklı pencerelerden bakabilme kabiliyetini içeren bir konudur. Diğer bir ifade ile anlam kişinin doğum öncesi çevreye duyarlılığının ortaya çıkmasıyla başlayan; aile, arkadaş grupları, görülen eğitimin kalitesi, hayattan alınan doyum, başarı ve başarısızlıklar, sahip olunan iş ve meslek, kültür, din ve maneviyat algısı (Lakoff ve Johnson 2005) ve kişiliğin inşasına da etki eden travmatik yaşam tecrübeleriyle de şekillenen (Ulu ve Bulut 2017) yaşamın her ânını olumlu ya da olumsuz

boyutta etkileme potansiyeli bulunan bir sürecin ifadesidir. Bu bakımdan anlam, insanın huzur ve mutluluğuyla direkt ilişkilendirilmeyi mümkün kılan bir potansiyel barındırmaktadır.

Hayatın yaşanmaya değer bulmanın bir ifadesi olan (Frankl 2003) ve günümüz insanının yüzleşmek zorunda kaldığı ve âdeta modern insanla özdeşleştirebileceğimiz en önemli psikososyal problemlerden birisi olarak değerlendirebileceğimiz anlam arayışı insanın varoluşsal yönüne atıfta bulunan ve ontolojik bir gereksinimin ifadesi olarak hem âni kapsayan anlık bir süreci hem de ömür boyu devam eden subjektif yönlü ve uzun soluklu bir süreci karşılar. Yaşamayı değerli kılan şey nedir sorusunun cevabı aynı zamanda hayata verilen anlamı da ifade etmektedir. Verilen cevap insanın tüm benliğini kuşatan bir derinliğe ve zenginliğe sahiptir ve de kişinin duygu, düşünce, bilişsel ve zihinsel süreçlerini, tüm değerlerini ve önemsedığı her şeyi içeren bir bakıma kişinin bir özü ve özeti gibidir. Diğer bir ifade ile insanın tüm zihinsel, duygusal, bilişsel süreçleri ve her davranışı onun anlam arayışının bir parçasıdır (Bahadır 2018).

Yapılan araştırmalarda hayatta anlamın psikolojik dayanıklılık (Parlak 2014; Usta 2018), yılmazlık (Demirbaş 2010), intihar eğilimi (Altıntop 2005), depresyon (Du vd. 2017), yalnızlık (Erpay 2017), yaşam doyumu (Taş 2011), yakın ilişkiler kurabilme (P. Güven 2015), iyimserlik ve mutluluk (Demir ve Murat 2017), öznel iyi oluş (Ok 2016), utangaçlık (Erpay 2017), benlik saygısı ve psikolojik sağlamlık (S. Şahin 2018), stres ve kaygı (Yalom 2018), pozitif kişilik (Ryff 1989), bağımlılık şiddeti ve travmatik yaşantılar (Atasaz 2018), benlik saygısı ve psikososyal uyum (Soylu 2016) gibi direkt psiko-sosyal sağlığı etkileme potansiyeli bulunan değerlerle pozitif/negatif yönde ilişkilendirilmiş olması da konunun insan açısından önemini göstermektedir. Ayrıca tüm bu veriler bireyin, ancak hayatı anlamlı kılabilirdiği ölçüde varlığını bir coşkuya dönüştürebileceğini ve hayatından coşku duyabileceğini bizlere göstermektedir (Dökmen 2000). Anlamın ve hayatı anlamlandırmanın önemini Camus’a atfedilen “hayatın anlamı en acil meseledir” sözü en bariz şekilde ifade etmektedir (Runzo ve Martin 2002).

Tüm yaşantılarıyla bir bütün olan insanın, duygu, düşünce ve davranışları arasında bir uyum, bir denge olması gerektiği (Güngör 1993) tezinden hareketle yaşama verilen anlam bir nevi insanın duygu, düşünce, davranış vb. boyutları arasında sağlanan uzlaşma ve denge olarak sembolize edilebilir. Çünkü içsel çatışma yaşayan, iletişim konusunda başarısız, psiko-sosyal problemleriyle baş edemeyen insanın yaşamında denge sağlaması ve bu bağlamda yaşamını anlamlandırarak aradığı huzur ve mutluluğu sağlayabilmesi mümkün görünmemektedir.

Hayatın anlamlandırılması konusunda ilk akla gelen ve çeşitli yönlerden birbirleriyle ilişkilendirilen kavramlardan birisi de dindir. İnsanın din ile etkileşimi çocukluk çağından başlayan, aile ve çevre etkisiyle gelişen ve şekillenen bir süreci kapsamaktadır (Armaner 1979). Dinin insanın ruh sağlığı başta olmak üzere hayatının tüm boyutlarını etkileme potansiyeli düşünüldüğünde (Yapıcı 2013) insan açısından önemi daha iyi anlaşılacaktır. Bu bağlamda dinin insan üzerinde olumlu etkiler oluşturabilmesi için önemsenmesi gereken hususlardan birisi de hiç şüphesiz din eğitiminin kalitesidir. Din eğitiminin kalitesi de din eğitimcilerinin üst düzey alan bilgisine sahip olmaları, eğitimi bilimsel metodlarla desteklemeleri, faaliyetlerinde öğrencilerin gelişim dönemi psikolojilerini göz önünde bulundurmaları gibi görevlerini önceleyen hususlar yanında psikososyal problemlerle başedebilecek psikolojik dinginliğe sahip olmalarıyla da yakından ilişkilidir. Bu bağlamda din eğitimcisinin hayatı anlamlandırma konusunda yaşayacağı bir problemin sadece kendisiyle sınırlı kalmayacağı ve bu durumun etkileşim içerisinde bulunduğu tüm öğrencilerde olumsuz olarak karşılık bulacağı büyük bir olasılık olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlamda psikolojik sağlıkla ilişkilendirebileceğimiz hayatın anlamlandırılması konusunda örneklem olarak özellikle din eğitimcisi adayları olan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin seçilmiş olması konuyu daha da önemli kılan hususlardandır.

2.Araştırmanın Amacı: İnsanın tüm yaşamını pozitif/negatif yönlü etkileme potansiyeli bulunan hayatı anlamlı bulma düzeyini çeşitli değişkenler açısından inceleme amacı taşıyan araştırmamızda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

- 1-Hayatın anlamı ve amacı cinsiyete göre değişmekte midir?
- 2- Hayatın anlamı ve amacı sınıf düzeyine göre değişmekte midir?
- 3- Hayatın anlamı ve amacı ekonomik duruma göre değişmekte midir?
- 4- Hayatın anlamı ve amacı hayat memnuniyetine göre değişmekte midir?
- 5- Hayatın anlamı ve amacı yaşantıda dini referans alma durumuna göre değişmekte midir?
- 6- Hayatın anlamı ve amacı ilahiyat fakültesini kendi isteğiyle tercih etme durumuna göre değişmekte midir?
- 7- Katılımcıların “Hayatın Anlamı ve Amacı” ölçeğinden alacakları genel puan düzeyleri nedir?

3.Yöntem: Araştırmada 2018-19 güz döneminde Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğrenimlerine devam eden ve seçkisiz olarak seçilen örneklem hayatı anlamlı bulma düzeyini çeşitli

değişkenlere göre tespit etme amacı taşıyan tarama niteliğinde betimsel (survey) model benimsenmiştir. Örneklemen seçkisiz olarak seçilmesi, bu yöntemin evreni temsil etme özelliğinin güçlü olması ve temsil konusunda diğer yöntemlerden daha yüksek bir olasılığa sahip olması anlamına gelir (Karasar 2015). Araştırmanın bağımlı değişkeni hayatı anlamlı bulma düzeyi; bağımsız değişkenleri ise “cinsiyet, sınıf, ekonomik durum, hayat memnuniyeti, yaşantıda dini referans alma, kendi isteğiyle ilahiyat tercihi” olarak belirlenmiştir.

4.Araştırma Grubunun Özellikleri:

149 kişiden oluşan ve seçkisiz olarak seçilen örneklemen yüzdeler dağılımları şu şekildedir:

4.1. Cinsiyet: % 67.79’u (101) bayan ve % 32.21’i (48) erkek

4.2. Sınıf: Örneklemen %28.86’sı (43) 4. Sınıf, %27.52’si (41) 3. Sınıf, %22.82’si (34)

2. Sınıf, %20.80’i (31) 1. sınıf

4.3.Ekonomik durum: %21.48’i (32) yüksek, %53.02’si (79) orta, %25.50’si (38) düşük

4.4.Hayat Memnuniyeti: %35.58’i (53) yüksek düzeyde menün, %43.62’si (65)

orta düzeyde memnun, %20.80’i (31) düşük düzeyde menün

4.5.Yaşantıda Dini Referans Alma: %22.15’i (33) her zaman, %30.87’si (46) çoğunlukla, %32.21’i (48) oldukça, %14.77’si (22) bazen

4.6.Kendi İsteğiyle İlahiyat Fakültesi Tercihi: %69.13’ü (103) evet, %30.87’si (46) hayır

5.Veritoplama Araçları: Araştırma verileri örnekleme uygulanan “Kişisel Bilgi Formu” ve “Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği”nden elde edilmiştir.

5.1.Kişisel Bilgi Formu: Bu form kullanılarak katılımcıların demografik özellikleri “cinsiyet, sınıf, ekonomik durum, hayat memnuniyeti, yaşantıda dini referans alma, kendi isteğiyle İlahiyat fakültesi tercihi” ile ilgili bilgiler toplanmıştır.

5.2. Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Araştırmada (C. Aydın, Kaya, ve Peker 2015) tarafından geliştirilen ve geçerlilik - güvenilirlik çalışması yapılan “Hayatın anlamı ve amacı ölçeği” kullanılmıştır. “Hayatın anlam ve amacı ölçeği”nin test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0,81; Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,91 ve 35 kişilik bir örneklem grubu üzerinde yapılan test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ise 0,74 olarak bulunmuştur.”

Elde edilen güvenilirlik katsayılarının yüksek bulunması, ölçeğin güvenilir bir ölçek olduğunun göstergesi sayılabilir. Ölçek 17 sorudan oluşan “Kesinlikle katılmıyorum” (1); “Katılmıyorum” (2); “Karasızım” (3); “Katılıyorum” (4); “ Kesinlikle Katılıyorum” (5) aşamalarından oluşan 5’li likert tipindedir ve alınabilecek puanlar 17-85 aralığındadır. Puanın yüksekliği hayatın anlamlandırma düzeyinin yüksekliğini göstermektedir. Ölçeğin güvenilirliğine yönelik tarafımızca yapılan ölçümde Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı da .78 olarak bulunmuştur. Bu katsayı değeri “0 - 40 : güvenilir değil 40 - 60 : düşük güvenilirlik, 60 - 80 : oldukça güvenilir, 80 - 100 : yüksek derecede güvenilir” (Özdamar 2010) aralığına göre ölçeğin oldukça güvenilir olduğunu göstermektedir.

6. İstatistiksel Analiz:

Verilerin analizinde SPSS 22.0 programın kullanılmıştır. Verilerin normal dağılım durumu skewness (çarpıklık) ve kurtosis (basıklık) değerleri esas alınmış (Kilne,2011) ve değerlendirme sonucunda “Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği”nin skewness (çarpıklık) ve kurtosis (basıklık) verilerinin normal dağılım (-2 / +2) (George ve Mallery, 2010) aralığında olduğu tespitinden hareketle parametrik testlerden t-testi, Pearson korelasyon, Anova ve Scheffe testi anlamlılık düzeyi $p < 0,05$ kabul edilerek uygulanmıştır. İlâveten tanımlayıcı istatistiklerden standart sapma, aritmetik ortalama ve frekans analizi kullanılmıştır.

Tablo 1: Normal dağılım değerlendirme sonuçları

	Skewness (Çarpıklık)	Kurtosis (Basıklık)
Hayatın Anlamı ve Amacı Ölçeği	-0,652	0,589

7.Bulgular: Bölümde katılımcılara uygulanan “Hayatın Anlamı ve Amacı” ölçeğinden elde edilen verilerle ilgili istatistiksel işlemlere ve bu işlemler sonucu tespit edilen bulgularla ilgili yorumlara yer verilmiştir.

1. Araştırmamanın birinci sorusu “Hayatın anlamı ve amacı cinsiyete göre değişmekte midir?” şeklindedir.

Tablo 2: Cinsiyet Değişkenine Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Puanları için t-Testi Sonuçları

	Cinsiyet	N	Ort.	SS	t	P
Hayatın Anlamı Amaç	Kadın	101	39.88	1.53	4.345	0,058
	Erkek	48	38.49	1.43		

Tablo 2’ye bakıldığında cinsiyet değişkenine göre bayan katılımcıların hayatın anlamı ve amacı ölçeğinden aldıkları puanın erkek katılımcılardan yüksek olduğu ($X=39.88$) ancak oluşan farkın istatistiksel açıdan ($t(4.345$; $p=0.058$; $p>0.05$) anlamlı olmadığı görülmektedir.

2. Araştırmanın ikinci sorusu “Hayatın anlamı ve amacı sınıf düzeyine göre değişmekte midir?” şeklindedir.

Tablo 3 : Sınıf Değişkenine Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Puanları Arasındaki Anova Testi Sonuçları

	Sınıf	N	Ort.	SS	F	P
Hayatın Anlamı Amacı	1. sınıf	31	32.01	1.78	2.897	0,056
	2. sınıf	34	31.98	1.46		
	3. sınıf	41	32.03	1.21		
	4. sınıf	43	32.32	1.34		

Tablo 3’te sınıf değişkenine göre en yüksek hayatın anlamı ve amacı puanına 1-4 aralığından 4. Sınıf düzeyindeki katılımcıların sahip olduğu ($X=32.32$), sınıf düzeyinin yükselmesine bağlı olarak hayatın anlamı ve amacı puanlarının da yükseldiği ancak oluşan farkın istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı ($f(2.897; p=0.56; p>0.05)$) görülmektedir.

3. Araştırmanın üçüncü sorusu “Hayatın anlamı ve amacı ekonomik duruma göre değişmekte midir?” şeklindedir.

Tablo 4: Ekonomik Duruma Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Puanları Arasındaki Anova Testi Sonuçları

	Sınıf	N	Ort.	SS	F	P
Hayatın Anlamı Amacı	Yüksek	32	42.01	1.78	4.897	0,063
	Orta	79	41.98	1.46		
	Düşük	38	42.03	1.21		

Tablo 4’te ekonomik durum değişkenine göre en yüksek hayatın anlamı ve amacı puanına (düşük/orta/yüksek) aralığından ekonomik durumunu orta düzey olarak ifade eden katılımcıların sahip olduğu ($X=41.98$) ancak oluşan farkın istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı ($f(4.897; p=0.063; p>0.05)$) görülmektedir.

4. Araştırmanın dördüncü sorusu “Hayatın anlamı ve amacı hayat memnuniyetine göre değişmekte midir?” şeklindedir.

Tablo 5 : Hayat Memnuniyetine Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Puanları Arasındaki Anova Testi Sonuçları

	Sınıf	N	Ort.	SS	F	P
Hayatın Anlamı Amacı	Yüksek	53	53.26	1.15	5.142	0,03
	Orta	65	49.82	1.56		
	Düşük	31	48.27	1.48		

Tablo 5’te hayat memnuniyeti değişkenine göre en yüksek hayatın anlamı ve amacı puanına (düşük/orta/yüksek) aralığından hayat memnuniyetini yüksek olarak ifade eden katılımcıların sahip olduğu ($X=53.26$), hayat memnuniyet düzeyinin yükselmesine bağlı olarak hayatın

anlamı ve amacı puanlarının da yükseldiği ve oluşan farkın istatistiksel açıdan anlamlı olduğu ($f(5.142; p=0.03; p<0.05)$) görülmektedir.

Tablo 6: Hayat memnuniyeti - Hayatın Anlamı ve Amacı Arası Korelasyon Sonucu		
Hayatın Anlamı Amacı		Hayat Memnuniyeti
	r	0,51
	P	0.02*
	Ort.	3.78

* $p < 0,05$ düzeyinde anlamlı

Önceki tabloda hayat memnuniyetinin hayatın anlamı ve amacı puanları üzerinde oluşturduğu farkın anlamlı bulunması üzerine bu farkın yönünü ve şiddetini ölçme amaçlı yapılan korelasyon analizinde tablo 6’da görüldüğü üzere hayat memnuniyeti ile hayatın anlamı ve amacı arasında ($r=0.48; p=0.04; p<0.05$) anlamlı pozitif yönlü orta düzey bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Diğer bir ifade ile hayat memnuniyetinin yükselmesi, hayatın anlamı ve amacında orta düzeyde yükselme olarak karşılık bulmaktadır. Bu tespitler korelasyon analiz sonuçları yorumlanırken; (r) 0-0,24 arası doğrusal ilişki yok; 0,25-0,49 zayıf ilişki; 0,50-0,69 arası orta düzey ilişki; 0,70-0,89 arası iyi/güçlü ilişki; 0,90 üzeri ise çok iyi/çok güçlü ilişki olduğu kabulünü (Kılıç 2018) yansıtmaktadır.

5. Araştırmanın beşinci sorusu “Hayatın anlam ve amacı, yaşantıda dini referans alma durumuna göre değişmekte midir?” şeklindedir.

Tablo 7: Yaşantıda Dini referans alma durumuna Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Puanları Arasındaki Anova Testi Sonuçları						
	Sınıf	N	Ort.	SS	F	P
Hayatın Anlamı Amacı	Her zaman	33	28.63	1.48	3.587	0,54
	Çoğunlukla	46	29.43	1.59		
	Oldukça	48	28.42	1.43		
	Bazen	22	28.32	1.39		

Tablo 7’de yaşantıda dini referans alma değişkenine göre en yüksek hayatın anlamı ve amacı puanına (bazen/oldukça/çoğunlukla/her zaman) aralığından yaşantısında dini referans alma durumunu “çoğunlukla” olarak ifade eden katılımcıların sahip olduğu ($X=29.43$) ancak oluşan farkın istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı ($f(3.587; p=0.54; p>0.05)$) görülmektedir.

6. Araştırmanın altıncı sorusu “Hayatın anlam ve amacı ilahiyat fakültesini kendi isteğiyle tercih etme durumuna göre değişmekte midir?” şeklindedir.

Tablo 8: İlahiyat Fakültesini Kendi İsteğiyle Tercih Değişkenine Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Puanları için t- Testi Sonuçları

	Cinsiyet	N	Ort.	SS	t	P
Hayatın Anlamı Amacı	Evet	103	33.29	1.57	3.213	0,071
	Hayır	46	32.81	1.63		

Tablo 8’de ilahiyat fakültesini kendi isteğiyle tercih değişkenine göre yüksek hayatın anlamı ve amacı puanına (evet/hayır) seçeneklerinden ilahiyat fakültesini kendi isteğiyle tercih etme sorusuna “evet” cevabı veren katılımcıların sahip olduğu ($X=33.29$) ancak oluşan farkın istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı ($t(3.213; p=0.071; p>0.05)$) görülmektedir.

7. Araştırmanın yedinci sorusu “Katılımcıların “Hayatın anlam ve amacı” ölçeğinden alacakları genel puan düzeyleri nedir? şeklindedir.

<i>Tablo 9: Katılımcıların Hayatın Anlamı ve Amacı Puan Ortalaması</i>			
	N	X	S
Hayatın Anlamı ve Amacı	149	4.05	6.83

Tablo 9 incelendiğinde hayatın anlamı ve amacı puan ortalamasının likert tipi ölçekte en yüksek puan olan 5 üzerinden “ (4) Katılıyorum, ile (5) Kesinlikle Katılıyorum” dereceleri arasında olduğu ($x=4.05$) görülmektedir. Bu ortalama katılımcıların yüksek düzeyde hayatın anlamı ve amacı puanına sahip olduklarını göstermektedir.

8. Tartışma

Araştırmamızda Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden seçkisiz olarak seçilen öğrencilerin hayatı anlamlı bulma puanları üzerinde “cinsiyet, sınıf, ekonomik durum, hayat memnuniyeti, yaşantıda dini referans alma, kendi isteğiyle ilahiyat fakültesi tercihi” değişkenlerinin oluşturacağı farklar incelenmiş olup bulgularla ilgili tartışmalar şu şekildedir:

8.1. Cinsiyet - Hayatın Anlamı ve Amacı: Cinsiyet değişkenine göre kadın katılımcıların hayatın anlamı ve amacı ölçeğinden aldıkları puanın erkek katılımcılardan yüksek olduğu ancak oluşan farkın istatistiksel açıdan ($t(4.345; p=0.58; p>0.05)$) anlamlı olmadığı görülmektedir. Konuyla ilgili yapılan araştırmalarda çok farklı sonuçlar çıkmıştır: (Ayten 2013) tarafından yapılan araştırmada erkek katılımcıların hayatı anlamlandırma puanlarının anlamlı şekilde yüksek olduğu; (C. Aydın 2016; 2017) ve (Kıraç 2013) tarafından yapılan araştırmalarda ise bayan katılımcıların hayatı anlamlandırma puanlarının anlamlı düzeyde yüksek olduğu görülmüştür. (Demirbaş 2010; Yüksel 2012; 2013; Baş ve Hamarta 2015; Yılmaz 2018) tarafından yapılan araştırmalarda ise bizim araştırma sonucumuzu destekler şekilde cinsiyet değişkeninin hayatın anlamı ve amacı üzerinde oluşturduğu

fark anlamlı bulunmamıştır. Bilindiği gibi cinsiyet sadece biyolojik farklılık olmanın ötesinde toplumsal bağlamda anlam derinliğine sahip bir kavramdır. Dolayısıyla araştırmalardaki cinsiyetle ilgili farklı sonuçları günümüzün her alanda yaşanan hızlı değişim ve dönüşümün cinsiyete yüklenen anlam ve roller, beklenti ve sosyal statü gibi konumlamalarda geçmişteki keskin çizgiler yerine flulaşan bir görünümün kazanması ve bu algının insanların düşünme biçimleri başta olmak üzere cinsiyetle ilgili toplumsal, kültürel, sosyal vb. tüm alanlarda karşılık bulması şeklinde değerlendirmek mümkündür. Araştırmada bayanların hayatın anlamı ve amacı puanlarının yüksekliği, bayanların duygusal yoğunluklu psikososyal yapılarının onlarda hayatı anlamlandırma eğilimlerini desteklemesi olarak; ancak cinsiyet değişkeninde oluşan farkın anlamlı olmamasını da hayatı anlamlandırmanın sadece erkek yada kadın olmakla açıklanamayacağı şeklinde değerlendirmek mümkündür.

8.2. Sınıf - Hayatın Anlamı ve Amacı: Sınıf değişkenine göre en yüksek hayatın anlamı ve amacı puanına 1-4 aralığından 4. Sınıf düzeyindeki katılımcıların sahip olduğu ($X=32.32$), sınıf düzeyinin yükselmesine bağlı olarak hayatın anlamı ve amacı puanlarının da yükseldiği ancak oluşan farkın istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı ($f(2.897; p=0.56; p>0.05)$) görülmektedir. (Reker 2005; Steger, Oishi, ve Kashdan 2009) tarafından yapılan araştırmalarda yaşın ilerlemesine bağlı olarak hayatı anlamlandırma düzeyinin yükseldiği tespit edilmiştir. Yaşın ilerlemesi aynı zamanda dolaylı olarak sınıf düzeyinin de yükselmesi anlamına geldiğinden, bu tespitin araştırma sonucumuzla örtüştüğünü söylemek mümkündür. Araştırmada sınıf düzeyinin yükselmesine bağlı olarak hayatın anlamı ve amacı puanlarının artış göstermesi, öğrencilerin yaşın ilerlemesine bağlı olarak elde ettikleri tecrübenin ve daha uzun süreli aldıkları eğitimin nicelik ve nitelik olarak hayatı anlamlandırmaya pozitif katkı bağlamında değerlendirilebilir. Fakat oluşan farkın anlamlı bulunmaması, hayatı anlamlandırma katkısını öngördüğümüz tecrübenin ve eğitimle sağlanan kazanımların göreceli olduğu ve uzun sürenin her zaman katkı olarak değerlendirilemeyeceğinin somut bir göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür.

8.3. Ekonomik durum - Hayatın Anlamı ve Amacı: Ekonomik durum değişkenine göre en yüksek hayatın anlamı ve amacı puanına (düşük/orta/yüksek) aralığından ekonomik durumunu orta düzey olarak ifade eden katılımcıların sahip olduğu ($X=41.98$) ancak oluşan farkın istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı ($f(4.897; p=0.063; p>0.05)$) görülmektedir. (Soylu 2016) tarafından yapılan araştırmada hayatın anlamlandırılması ile ekonomik durum arasında pozitif yönlü bir ilişki tespit edilmiştir. Diğer bir ifade ile ekonomik durumun yükselmesi hayatı anlamlandırma düzeyini de yükseltmiştir. Araştırmamızda ise ekonomik durumun

hayatın anlamlandırılmasını anlamlı fark oluşturacak şekilde etkilemediği görülmüştür. Ekonomik durumun yüksek olması; bireyin potansiyellerini açığa çıkarma, toplumsal statü, kişisel gelişim, kişisel bakım, eğitim, sağlık başta olmak üzere hayatın her alanında kişiye avantaj sağlayan bir unsurdur. Ancak çıkan sonuca göre insanın çok farklı kanallardan beslenen duygu ve düşünce dünyasının sadece sahip olunan ekonomik olanaklarla açıklanamayacağını söylemek mümkündür. Dolayısıyla ekonomik durum birey için hayatta pek çok kazanımın tetikleyicisidir ancak hayatın anlamlandırılması ekonomik düzeyle sınırlandırılmayacak çok zengin bir muhtevaya sahiptir.

8.4.Hayat Memnuniyeti - Hayatın Anlamı ve Amacı: Hayat memnuniyeti değişkenine göre en yüksek hayatın anlamı ve amacı puanına (düşük/orta/yüksek) aralığından hayat memnuniyetini yüksek olarak ifade eden katılımcıların sahip olduğu ($X=53.26$), hayat memnuniyet düzeyinin yükselmesine bağlı olarak hayatın anlamı ve amacı puanlarının da yükseldiği ve oluşan farkın istatistiksel açıdan anlamlı olduğu ($f(5.142; p=0.03; p<0.05)$) görülmektedir. Bu farkın yönünü ve şiddetini ölçme amaçlı yapılan korelasyon analizinde hayat memnuniyeti ile hayatın anlamı ve amacı arasında ($r=0.51; p=0.02; p<0.05$) anlamlı pozitif yönlü orta düzey bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Diğer bir ifade ile hayat memnuniyetinin yükselmesi, hayatı anlamlandırmayı da orta düzeyde yükselme olarak etkilemektedir. Hayat memnuniyeti yada memnuniyetsizliği kişinin tüm yaşamına dair olumlu yada olumsuz algısının bir göstergesidir. Algı oluşumu, uzun soluklu bir süreci ifade eder ve sonuçta bir yargıda bulunmayı gerekli kılar. Bu yargı; kişinin yaşantısındaki olumlu / olumsuz tüm tecrübelerini; psikososyal, duygusal, düşünsel tüm birikimlerini; gelişiminin her evresinin potansiyellerini; yaşadığı travmaları; içinde bulunulan çevrenin etkilerini de kapsayan zengin bir içeriğe sahiptir. Bu anlamda hayat memnuniyetinin oluşum süreciyle hayatı anlamlandırma sürecinin birbiriyle örtüşen çok yönünün bulunduğunu görmek mümkündür. Hayat memnuniyeti ile ilişkilendirilen işe bağlılık (Aydın 2019), manevi iyi oluş (Güçen 2019), umutsuzluk (Yılmaz 2018), iş/aile çatışması (Mustafayeva 2013), öz-denetim (Yakut 2019) konularıyla; öznel iyi oluş (İlhan ve Özbay 2010; M. Şahin vd. 2012), psikolojik sağlık (Kaya ve Küçük 2017) gibi hayatın anlamıyla ilişkilendirilen konuların benzer olduklarını ve birbirlerinden bağımsız düşünölemeyeceğini göstermektedir. Tüm bu veriler, genel olarak değerlendirildiğinde araştırma sonucunu daha anlaşılır kılmaktadır.

8.5. Yaşantıda Dini Referans Alma - Hayatın Anlamı ve Amacı: Yaşantıda dini referans alma değişkenine göre en yüksek hayatın anlamı ve amacı puanına (bazen/oldukça/çoğunlukla/her zaman) aralığından yaşantısında dini referans alma durumunu “çoğunlukla” olarak ifade eden

katılımcıların sahip olduğu ($X=29.43$) ancak oluşan farkın istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı ($f(3.587; p=0.54; p>0.05)$) görülmektedir. Yaşantıda dini referans alma durumu aynı zamanda öznel dindarlığın farklı bir ifadesidir. Dindarlığın diğer bir ifade ile yaşantıda dini referans almanın öznel iyi oluş (Balcı 2011), psikolojik iyi oluş (Göcen 2012), hayat memnuniyeti (Acat 2019; Yılmaz Çıtır 2016; Ayten 2013; Ayten ve Yıldız 2016; Sağır 2019) arasındaki pozitif yönlü ilişki, yaşantısında dini referans alma durumunu “çoğunlukla” olarak ifade eden katılımcıların en yüksek puana sahip olmalarını sonucunu desteklemekte ve dindarlığın bireyin psikososyal yapısı üzerindeki etkisini de göstermektedir. Bununla birlikte dindarlıkla depresyon (İlgaz 2015; H. Güven 2008) ve şiddet eğilimi (Yakut 2012) arasında tespit edilen pozitif yönlü ilişki dindarlığın subjektif yönünü ön plana çıkaran bir durum olup, araştırmada oluşan farkın anlamlı bulunmaması sonucuyla örtüşmektedir. Dinin bireysel ve sosyal hayata yansımaları olarak sembolize edebileceğimiz dindarlığın, hayatın tüm safhalarını etkileme potansiyeli olmakla birlikte yapısı itibarıyla subjektifliğe indirgenebilmesi, onun hayatı anlamlandırma gibi daha komplike bir yapıyı açıklamada yetersiz kaldığını bizlere göstermektedir.

8.6. Kendi İsteğiyle İlahiyat Fakültesi Tercihi - Hayatın Anlamı ve Amacı: İlahiyat fakültesini kendi isteğiyle tercih değişkenine göre yüksek hayatın anlamı ve amacı puanına (evet/hayır) seçeneklerinden ilahiyat fakültesini kendi isteğiyle tercih etme sorusuna “evet” cevabı veren katılımcıların daha yüksek hayatın anlamı ve amacı puanına sahip oldukları ($X=33.29$) ancak oluşan farkın istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı ($t(3.213; p=0.071; p>0.05)$) görülmektedir. İnsanların kararlarını herhangi bir baskı görmeksizin özgür olarak alabilmesi insan için son derece önemli bir kazanımdır. Bu kazanımı, gelişim evreleri içinde ebeveyn ile kurulan güvene dayalı ilişki (Bowlby 1969; 1973), çocuk yetiştirmede anne baba tutumu (Musağaoğlu ve Güre 2005) sosyal çevrenin tüm etkileşimleri bağlamında farklı yönlerden anlamlandırmak mümkündür. Karar alma sürecinde etkili faktör olarak kendilerini gösteren katılımcıların hayatı anlamlandırma düzeylerinin de diğerlerinden yüksek olması bu durumu desteklemektedir. Ancak farkın anlamlı bulunmaması, hayatı anlamlandırmada bireysel karar verebilme kazanımının ve bu süreçteki birikimin önemli olmakla birlikte hayatı anlamlandırmayı açıklamada tam anlamıyla yeterli olmadığını; hayatı anlamlandırmanın bireysel karar verebilme kazanımını da kapsayan ancak onun sınırlarını aşan daha zengin beslenme kanallarına ihtiyaç duyan bir husus olduğunu bizlere göstermektedir.

8.7. Örneklemin Hayatın Anlamı ve Amacı Konusunda Genel Düzeyi: Katılımcıların hayatın anlamı ve amacı puan ortalamasının likert tipi ölçekte en yüksek puan olan 5 üzerinden “ (4) Katılıyorum,

ile (5) Kesinlikle dereceleri arasında olduğu ($x=4.05$) görülmektedir. Bu ortalama katılımcıların yüksek düzeyde hayatın anlamı ve amacı puanına sahip olduklarını göstermektedir. Hayatı anlamlandırmak, huzur ve mutlulukla direkt ilişkilendirilebilecek bir konudur. Hayatı tatmin olacağı düzeyde anlamlandıramayan bireylerin sağlıklı bir gelişim süreci yaşamaları ve potansiyellerini en üst düzeyde açığa çıkarmaları beklenemez. Bu bağlamda insanın içsel huzurunu sağlaması, kendisiyle barışık olması, sosyal sorumluluklarını yerine getirmesi, psikolojik ve fizyolojik anlamda sağlıklı olması hayatın anlamlandırılması ölçüsünde gerçekleştirilebilecek hususlar olduğunu dile getirmek mümkündür. Bunun yanı sıra katılımcıların ileride din eğitimcisi olacakları düşünüldüğünde psikososyal yapılarının bir emaresi olarak değerlendirebileceğimiz hayatın anlamlandırma düzeylerinin önemi kendiliğinden anlaşılır. Hayatı anlamlandırma konusundaki yetersizlik, ileride psiko-sosyal problemlerle yüzleşme ve bu problemlerin üstesinden gelememe riskinin yüksek olacağı anlamına geleceği için, katılımcıların hayatı anlamlandırma düzeylerinin yüksek olması bu riski asgariye indirecektir. Diğer bir konu da bu sonucun din ağırlıklı müfredatla ilişkilendirmenin mümkün olup olmayacağıdır. Konuyu yaşantıda dini referans alma değişkeninin hayatın anlamlandırılması üzerinde anlamlı bir fark oluşturmaması sonucunu göz önünde tutarak değerlendirdiğimizde, katılımcıların yüksek hayatı anlamlandırma puanını tamamen dini ağırlıklı müfredatla ilişkilendirmenin sağlıklı bir yaklaşım olmayacağı düşünülmektedir. Literatür sonuçları dikkate alındığında din eğitiminin hayatın anlamlandırılması konusunda katkısının olduğu ancak bu katkının ileri boyutlarda olmadığı ve kısmi bir katkı olduğu görülmektedir.

9. Sonuç ve Öneriler:

Doğum öncesinden başlayan ve hayatın tamamını kapsayan bir süreci ifade eden gelişimin her döneminde farklı ihtiyaçlarla yüzleşen ve bu ihtiyaçlarında tatmin arayan insanın tüm benliğini kuşatan ve varoluşsal kodlar taşıyan ihtiyaçlarından birisi de anlam arayışıdır. İnsan her eyleminde anlamı gözeten ve anlamı huzur ve mutluluğuyla ilişkilendiren bir varlıktır. Anlamsız yada yeterince anlamlandıramadığı bir hayatın kendisine depresyon, stres, kaygı, yalnızlık ve daha ileri boyutlarda psikopatolojik problemler sarmalıyla dönüş yapacağını tecrübe etmektedir. Psikopatolojinin zirvesi olarak konumlandırabileceğimiz intihar eğilimi ve intihar girişiminin hayatın anlamlandırılmasıyla güçlü ilişkisi (Arslan, Kavuncu, ve Demirci 2018) bu tecrübenin en somut göstergesidir. İnsanın hayatını anlamlandırması özellikle günümüzde onun aile, çevre, arkadaş grupları, okul ve eğitim sürecinden bağımsız düşünülemeyecek bir konudur. Bu anlamda özellikle insanın psikososyal dünyasında kendisini güçlü bir şekilde hissettiren dinin, insanda bulacağı karşılığın pozitif

olması son derece önemlidir. Bu sürecin baş aktörlerinden birisi olarak din eğitimcilerinin olduğu düşünüldüğünde, araştırmının din eğitimcisi adayları olan ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde yapılmış olması bu anlamda ayrı bir öneme sahiptir. Zira dinin insanın psikososyal dünyasına pozitif dokunuşlar yapabilmesi; din eğitimi sürecinin kalitesi ve din eğitimcilerinin psikolojik sağlıklarıyla da yakından ilişkilidir. Hayatı yeterince anlamlı bulmayan bir din eğitimcisinin psikolojik sağlığının yüksek olması ve din eğitimi konusunda ki sorumluluğunu yerine getirmesi beklenemez.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde hayatın anlamlandırılmasını araştırma amacı taşıyan çalışmamızda “Kişisel Bilgi Formu” ve “Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği” kullanılarak elde edilen verilerin SPSS programında frekans, aritmetik ortalama, standart sapma; çarpıklık ve basıklık değerlerinin normal dağılım puan aralığında olması üzerine parametrik testlerden t-testi, Pearson korelasyon, Anova testi anlamlılık düzeyi $p < 0,05$ kabul edilerek uygulanmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1- Örneklemenin hayatın anlamı ve amacı puanları yüksek düzeydedir.

2- Örneklemenin cinsiyet, sınıf, ekonomik durum, yaşantıda dini referans alma, ilahiyat fakültesini kendi isteğiyle tercih değişkenlerinin hayatın anlamı ve amacı üzerinde oluşturduğu fark istatistiksel açıdan anlamlı bulunmamıştır.

3- Hayat memnuniyeti değişkeninin hayatın anlamı ve amacı üzerinde anlamlı fark oluşturduğu ve hayat memnuniyeti ile hayatın anlamı ve amacı arasında anlamlı pozitif orta düzey ilişki bulunduğu tespit edilmiştir.

Araştırmamızda hayat memnuniyeti ile hayatın anlamı ve amacı arasında anlamlı pozitif orta düzey ilişki tespitine bağlı olarak şu önerilerde bulunulmuştur:

1- Öğrencilere hayat memnuniyetlerini yükseltecek huzurlu bir okul iklimi oluşturulmalıdır. Bu doğrultuda öğrencilerin kişisel gelişim, araştırma-inceleme, ekonomik, sağlık, barınma gibi alanlardaki gereksinimlerinin yeterli düzeyde karşılanmasına yönelik yetkili kurumlarca gerekli çalışmalar yapılmalıdır.

2- Öğrencilere emek ve çalışmayı önceleyen, gaye ve hedef merkezli bir hayat felsefesi kazandırılmalıdır.

3- Hayat memnuniyetiyle ilişkilendirilen din başta olmak üzere tüm olguların katkılarına önyargısız şekilde açık olunması değeri kazandırılmalıdır.

4- Öğrencilerin potansiyellerini açığa çıkarmaya ve farkedilen yeteneklerini geliştirmelerine imkan verecek sosyal, sportif, kültürel

alanlarda zengin içeriğe sahip etkinlikler düzenlenmesi ve mümkün olduğunca her öğrencinin bu etkinliklerde görev ve sorumluluk almalarının sağlanması elzemdir.

Kaynakça

- ACAT, Betül. 2019. “Ergenlerde dindarlık, değerler, internet bağımlılığı ve hayat memnuniyeti ilişkisi”. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ALTUNTOP, Halit. 2005. “Dindarlık-intihar ilişkisi”. Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ARMANER, Neda. 1979. “Din Eğitiminde Psikolojinin Önemi”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23 (1): 215-20.
- ARSLAN, Mahmut, Mualla Gülnaz Kavuncu, ve Vildan Gülpınar Demirci. 2018. Gençlerin ruhsal durumu üzerine bir araştırma (intihar eğilimleri ve intihar olasılıkları). İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları.
- ATASAZ, Betül. 2018. “Erkeklerde bağımlılık şiddetinin, hayatın anlam ve amacı ve travmatik yaşantılarla ilişkisi”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYDIN, Cüneyd. 2016. İnsanın anlam arayışı ve yeni çağ inançları. Ankara: Araştırma Yayınları.
- . 2017. “Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 6 (4): 89-108. <https://doi.org/10.15869/itobiad.333802>.
- AYDIN, Cüneyd, Mevlüt Kaya, ve Hüseyin Peker. 2015. “Hayatın anlam ve amacı ölçeği: geçerlik ve güvenirlik çalışması”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 38: 39-55. <https://doi.org/10.17120/omuifd.80248>.
- AYDIN, Fulden Elif. 2019. “İşe bağlılık, dindarlık ve hayat memnuniyeti arasındaki ilişkinin incelenmesi: Avukatlar üzerine nicel bir araştırma”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYTEN, Ali. 2013. “Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 13 (1): 7-31.
- AYTEN, Ali, ve Refik Yıldız. 2016. “Dindarlık, hayat memnuniyeti ilişkisinde dini başa çıkmanın rolü nedir? Emekliler üzerine bir araştırma”. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 16 (1): 281-308.
- BAHADIR, Abdülkerim. 2018. İnsanın anlam arayışı ve din. 4. İstanbul: İnsan Yayınları.
- BALCI, Fatma. 2011. “Psikolojik öznel iyi olma hali ile dini inançlar

- arasındaki ilişki üzerine bir inceleme". Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BAŞ, Veysi, ve Erdal Hamarta. 2015. "Üniversite Öğrencilerinde Değerler ve Yaşamın Anlamı Arasındaki İlişki". Değerler Eğitimi Dergisi 13 (29): 369-91.
- BOWLBY, John. 1969. Attachment and Loss: Attachment. New York: Basic Books.
- . 1973. Attachment and Loss: Separation, Anxiety and Anger. New York: Basic Books.
- DEMİR, Ramazan, ve Mehmet Murat. 2017. "Öğretmen adaylarının mutluluk, iyimserlik, yaşam anlamı ve yaşam doyumlarının incelenmesi". OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi 7 (13): 339-78. <https://doi.org/10.26466/opus.347656>.
- DEMİR, Ramazan, ve Mehmet Murat. 2017. "Öğretmen Adaylarının Mutluluk, İyimserlik, Yaşam Anlamı ve Yaşam Doyumlarının İncelenmesi". OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi 7 (13): 347-78. <https://doi.org/10.26466/opus.347656>.
- DEMİRBAŞ, Nur. 2010. "Yaşamda anlam ve yılmazlık". Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DÖKMEN, Üstün. 2000. Varolmak gelişmek uzlaşmak. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- DU, Hongfei, Xiaoming Li, Peilian Chi, Junfeng Zhao, ve Guoxiang Zhao. 2017. "Meaning in life, resilience, and psychological well-being among children affected by parental HIV". AIDS Care 29: 1-7. <https://doi.org/10.1080/09540121.2017.1307923>.
- ERPAY, Tunahan. 2017. "Tek başına olma ve tek başına olmayı tercih etmenin yalnızlık, yaşamda anlam ve utangaçlıkla ilişkisinin incelenmesi". Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- FRANKL, Victor Emil. 2003. Duyulmayan anlam çılgılığı. Çeviren Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınları.
- GÖCEN, Gülüşan. 2012. "Şükür ve psikolojik iyi olma arasındaki ilişki üzerine bir alan araştırması". Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜGEN, Büşra. 2019. "Gebelik sürecindeki kadınlarda manevi iyi oluş ile hayat memnuniyeti ilişkisi". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜNGÖR, Erol. 1993. Değerler Psikolojisi. Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları.
- GÜVEN, Hülya. 2008. "Depresyon ve dindarlık ilişkisi". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜVEN, Pelin. 2015. "Üniversite öğrencilerde yaşamın amacı ve anlamı ile yaşam doyumu ve yakın ilişkiler". Yüksek Lisans Tezi, İzmir:

- Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İLGAZ, Abdulkadir. 2015. “Depresyon ve dindarlık ilişkisi (Kastamonu örneği)”. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İLHAN, Tahsin, ve Yaşar Özbay. 2010. “Yaşam amaçlarının ve psikolojik ihtiyaç doyumunun öznel iyi oluş üzerindeki yordayıcı rolü”. Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi 4 (34): 109-16.
- KARASAR, Niyazi. 2015. Bilimsel araştırma yöntemi. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- KAYA, Mevlüt, ve Nurettin Küçük. 2017. “İbadetler ile hayatın anlamı ve psikolojik iyi olma arasındaki ilişkinin incelenmesi”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 42: 17-43.
- KILIÇ, Selim. 2018. SPSS uygulama görüntüleri eşliğinde istatistik çözümlmeleri. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri.
- KIRAÇ, Ferdi. 2013. “Üniversite öğrencilerinde dindarlık eğilimi ve anlam duygusu”. Mukaddime, sy 7: 165-78.
- LAKOFF, George, ve Mark Johnson. 2005. Metaforlar hayat, anlam ve di. Çeviren Gökhan Yavuz Demir. 2. bs. İstanbul: İthaki.
- MCLUHAN, Marshall, ve Bruce R. Power. 2015. Global köy. İstanbul: Scala Yayıncılık.
- MUSAAĞAOĞLU, Ceren, ve Ayşe Güre. 2005. Türk Psikoloji Dergisi 20 (55): 79-94.
- MUSTAFAYEVA, Lale. 2013. “İş-aile çatışmalarının hayat memnuniyeti üzerindeki etkisi: Türkiye ve İngiltere’deki akademisyenlerin karşılaştırılması”. Doktora Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- OK, Eyyüp. 2016. “Anlam arayışı eğitim programının lise öğrencilerinin öznel iyi oluş düzeylerine etkisi”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- ÖZDAMAR, Kazım. 2010. Paket programları ile istatistiksel veri analizi-2 (çok değişkenli analizler). 7. Eskişehir: Kaan Kitabevi.
- PARLAK, Simel. 2014. “Yüksek öğrenim kredi yurtlar kurumunda barınan kız öğrencilerin yaşam anlam düzeyleri ile psikolojik dayanıklılıkları arasındaki ilişki (İstanbul örneği)”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- PLATON. 2010. Diyaloglar. Çeviren Teoman Aktürel. 7. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- REKER, Gary T. 2005. “Meaning in life of young, middle-aged, and older adults: factorial validity, age, and gender invariance of the Personal Meaning Index (PMI)”. Personality and Individual Differences, sy 38: 71-85. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2004.03.010>.
- RUNZO, Joseph, ve Nancy M. Martin. 2002. Dünya dinlerinde hayatın anlamı. Çeviren Gamze Varım. 1. İstanbul: Say Yayıncılık.

- RYFF, Carol D. 1989. "Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being". *Journal of Personality and Social Psychology* 57 (6): 1069-81. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069>.
- SAĞIR, Rukiye. 2019. "Ergenlerde dindarlık, öz denetim ve hayat memnuniyeti ilişkisi". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SEZER, Sevgi. 2012. "Yaşamın anlamı konusuna kuramsal ve psikometrik çalışmalar açısından bir bakış". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 45 (1): 209-27. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000001242.
- SOYLU, Cem. 2016. "Orta yetişkinlikte benlik saygısı, hayatın anlamı ve psikososyal uyum arasındaki ilişkiler: meme kanseri hasta örnekleme". Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- STEGER, Michael, Shigehiro Oishi, ve Todd B Kashdan. 2009. Meaning in life across the life span: Levels and correlates of meaning in life from emerging adulthood to older adulthood 4 (1): 43-52. <https://doi.org/10.1080/17439760802303127>.
- ŞAHİN, Mustafa, Betül Aydın, Serkan Volkan Sarı, Sezen Kaya, ve Pala Pala. 2012. "Öznel iyi oluşu açıklamada umut ve yaşamda anlamın rolü". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 20 (3): 827-36.
- ŞAHİN, Sümeyra. 2018. "Yaşam deneyimlerinin yetişkinlerdeki benlik saygısı, psikolojik sağlamlık ve hayata verilen anlam ile ilişkisi". Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- ŞENTÜRK, Habil, ve Selahattin Yakut. 2014. "Hayatın anlamı ve din". *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 33: 45-60.
- TAŞ, İbrahim. 2011. "Öğretmenlerde yaşamın anlamı, yaşam doyumu, sosyal karşılaştırma ve iç-dış kontrol odağının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi". Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- ULU, Mustafa, ve Meryem Berrin Bulut. 2017. "Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özelliklerinin Hexaco İle Ölçülmesi". *Bilimname* 2017 (34): 443-63. <https://doi.org/10.28949/bilimname.446527>.
- USTA, Esen Yıldırım. 2018. "Hayatın anlam algısı ve psikolojik dayanıklılık düzeyi arasındaki ilişkinin analizi (İstanbul ili, Üsküdar ilçesi, resmi liselerde görev yapan öğretmenler örneği)". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YAKUT, Selahattin. 2012. "Lise öğrencilerinde dindarlık-şiddet eğilimi ilişkisi". Yüksek Lisans Tezi, Isparta: SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- . 2019. *Yalnızlık, psiko-sosyal bir bakış*. İKSAD International Publishing House.

- YALOM, Irvin D. 2018. Varoluşçu psikoterapi. Çeviren Zeliha Babayiğit. 1. İstanbul: Pegasus Yayınları.
- YAPICI, Asım. 2013. Ruh Sağlığı ve din, psiko-sosyal uyum ve dindarlık. 2. Adana: Karahan Kitabevi.
- YILMAZ ÇİTİR, Yasemin. 2016. “Ergenlik döneminde dindarlık şükür ve hayat memnuniyeti (İstanbul Pendik örneği)”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILMAZ, Sema. 2018. “Umre İbadetinin Hayatın Anlamı ve Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22 (1): 543-70. <https://doi.org/10.18505/cuid.417623>.
- YÜKSEL, Ruşen. 2012. “Genç yetişkinlerde yaşamın anlamı”. Sakarya University Journal of Education 2 (2): 79-91.
- . 2013. “Genç yetişkinlerde aşk tutumları ve yaşamın anlamı”. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi.