

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 1300-3003

Sayı: 36

Samsun – 2014

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 1300-3003
2014 Sayı: 36

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
ISSN: 1300-3003
2014 Number: 36

Öndokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /
Owner on behalf of Öndokuz Mayıs University
Prof. Dr. Hüseyin AKAN
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Hüseyin PEKER
Dekan / Dean

Editör / Editor
Doç. Dr. Cengiz BATUK


Editör Yrd. / Editorial Assistants
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Burhanettin TATAR
Prof. Dr. Mahmut AYDIN
Prof. Dr. Osman GÜNER
Doç. Dr. Ali BOLAT
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR
Doç. Dr. Cengiz BATUK
Doç. Dr. Osman EYÜPOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Samsun, Şubat 2015

Baskı / Printing
Erol Ofset Ltd. Şti. (SN 18593)
Pazar Mah. Necati Efendi Sok. No:43/A İlkadım/Samsun
Tel: (362) 431 98 96

Bu dergi uluslararası  veri indeksi,  TÜBİTAK-ULAKBİM

Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve  ASOS Index tarafından taranmaktadır.

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ, Prof. Dr. Abdülkadir TURAN, Doç. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN, Prof. Dr. Abdullah AYDINLI, Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK, Prof. Dr. Abdullah ÖZTÜRK, Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN, Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Abdülkadir GÜNEŞ, Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, Prof. Dr. Ahmet ARSLAN, Prof. Dr. Ahmet BULUT, Doç. Dr. Ahmet ÇAYCI, Prof. Dr. Ahmet ÇOŞKUN, Prof. Dr. Ahmet KOÇ, Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL, Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU, Doç. Dr. Ali Osman KURT, Prof. Dr. Ali SARIKOYUNLU, Prof. Dr. Ali TOKSARI, Prof. Dr. Ali YILMAZ, Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Prof. Dr. Asri ÇUBUKÇU, Prof. Dr. Avni İLHAN, Prof. Dr. Bahattin KÖK, Prof. Dr. Bayraktar BAYRAKLI, Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER, Prof. Dr. Bilal SAKLAN, Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Prof. Dr. Cahit BALTACI, Prof. Dr. Celal KIRCA, Prof. Dr. Cemal TOSUN, Prof. Dr. D. Ali KAYAPINAR, Prof. Dr. Davut YAHYALI, Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL, Prof. Dr. Fahrettin ATAR, Prof. Dr. Faruk KARACA, Prof. Dr. Fazlı ARABACI, Prof. Dr. Gerald R. HAWTING, Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL, Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, Prof. Dr. H. İbrahim BULUT, Doç. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK, Prof. Dr. Halis ALBAYRAK, Prof. Dr. Halit ÜNAL, Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN, Prof. Dr. Haneifi ÖZCAN, Doç. Dr. Harun YILDIZ, Prof. Dr. Hasan AYIK, Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ, Prof. Dr. Hasan ONAT, Prof. Dr. Hasan ŞAHİN, Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLI, Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, Prof. Dr. Hulusi KILIÇ, Prof. Dr. Hulusi YAVUZ, Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr. Hüseyin ALGÜN, Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Prof. Dr. Hüseyin ELMALI, Prof. Dr. Hüseyin TURAL, Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Prof. Dr. İbrahim DÜZEN, Prof. Dr. İ. Kafi DÖNMEZ, Prof. Dr. İ. Hilmi KARSLI, Prof. Dr. İbrahim SARMIŞ, Prof. Dr. İsmail KARAÇAM, Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN, Prof. Dr. İsmail YAKIT, Prof. Dr. İsmail YİĞİT, Prof. Dr. İsmet ERSÖZ, Prof. Dr. İzzet ER, Doç. Dr. Kadir GÜRLER, Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ, Prof. Dr. Kemal YILDIZ, Doç. Dr. Latif TOKAT, Prof. Dr. Lütfülhal CEBEÇİ, Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ, Prof. Dr. M. Ali KAPAR, Doç. Dr. M. Doğan KARAÇOŞKUN, Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR, Prof. Dr. M. Saim YEPREM, Prof. Dr. M. Zeki DUMAN, Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN, Prof. Dr. M. Münir ATALAR, Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Prof. Dr. Mehmet ATALAY, Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, Prof. Dr. Mehmet ERKAL, Prof. Dr. Mehmet OKUYAN, Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Prof. Dr. Metin YURDAGÜR, Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR, Prof. Dr. Michel REEBER, Prof. Dr. Muhammed CELİK, Prof. Dr. M. Haneifi PALABIYIK, Prof. Dr. Muhittin BAĞÇEÇİ, Prof. Dr. Muhittin SERİN, Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ, Prof. Dr. Musa K. YILMAZ, Prof. Dr. Musa YILDIZ, Doç. Dr. Mustafa ALICI, Prof. Dr. Mustafa BAKTIR, Doç. Dr. Mustafa BIYIK, Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI, Prof. Dr. Mustafa FAYDA, Prof. Dr. Mustafa KARA, Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Prof. Dr. Mustafa TAHRALI, Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU, Prof. Dr. Mustafa UZUN, Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTACI, Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ, Prof. Dr. Naci OKCU, Doç. Dr. Nebi GÜMÜŞ, Doç. Dr. Necmeddin GÖKKIR, Prof. Dr. Nesimi YAZICI, Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU, Prof. Dr. Nihat BOYTAŞ, Prof. Dr. Niyazi USTA, Prof. Dr. Nurullah Prof. Dr. Nusret ÇAM, Prof. Dr. Osman ÇETİN, Prof. Dr. Osman TÜREK, Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Prof. Dr. Ramazan AYVALI, Prof. Dr. Recep KAYMAKÇAN, Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ, Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI, Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ, Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, Prof. Dr. Salih TUĞ, Doç. Dr. S. Leyla GÜRKAN, Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL, Prof. Dr. Selahattin PARLADIR, Prof. Dr. Selahattin POLAT, Doç. Dr. Selim EREN, Doç. Dr. Süleyman AKYÜREK, Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, Prof. Dr. Süleyman TİLÜCÜ, Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK, Doç. Dr. Seref BOYRAZ, Doç. Dr. Şevket TOPAL, Doç. Dr. Şevket TÜYLÜOĞLU, Doç. Dr. Şevket YAVUZ, Prof. Dr. Sinasi GÜNDÜZ, Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR, Prof. Dr. Tacettin UZUN, Prof. Dr. Talat SAKALLI, Prof. Dr. Ünver GÜNAY, Doç. Dr. Uzeyir OK, Prof. Dr. Veli ULUTÜRK, Doç. Dr. Vejdi BİLGİN, Prof. Dr. Yakup ÇİCEK, Doç. Dr. Yaşar KURT, Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ, Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU, Prof. Dr. Yusuf İŞÇİK, Prof. Dr. Yusuf KILIÇ, Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ, Prof. Dr. Yünni SEZEN, Doç. Dr. Zafer ERGİNLİ, Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER, Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK, Prof. Dr. Ziya KAZICI

Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN
Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083

e-mail: ilahiyat.dergi@omu.edu.tr web: http://dergi.ilahiyat.omu.edu.tr

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Harun YILDIZ

Hüsniye'de Mezhebî Motifler
The Sectarian Patterns in Husniyya 5-30

Doç. Dr. Ziya ŞEN

Hz. Osman Döneminde İstinsah Edilen Mushafların Akibeti
The State Of Copied Mushafs In The Period Of Osman 31-50

Yrd. Doç. Dr. Abdellah Kadir AHMED

Kültürel Kimlik ve Gençlik (İslam Toplumu Örneği)
Cultural Identity And Youth (The Case Of Muslim Society) 51-65

Yrd. Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN & Dr. Zeynep KAYA

İmam-Hatip Liselerinde Çalışan Öğretmen ve Yöneticilerin Okul İklim Algısı
ve Bu Algıya Etki Eden Faktörler (İstanbul Örneği)
*Perception of School Climate in Their Institution by School Principals and Teachers
working in Imam Hatip Schools (in the Sample of Istanbul)* 67-102

Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR

Xvi. Yüzyıl Osmanlı Fetvalarında Ahilik
The Akhi Community In Fatwas of XVI. Century 103-138

Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÖMÜRCÜ

Arapça Alıntı Kelimelerin Lezgi Dilindeki Ses Karşılıkları Üzerine
Bir Değerlendirme
*An Evaluation Of Borrowed Words In Arabic On The Sound Equivalents
In Lezgi Language* 139-165

Yrd. Doç. Dr. Cüneyd AYDIN & Ahmet GENÇ

Kur'an'ın Sunduğu Zihniyet Değişimine Karşı Bir Direniş Örneği Olarak
Kalıp Yargı ve Ön Yargılar
*The Holy Qur'an has to Offer as an Example of Resistance Against the Mentality
Change Stereotypes and Prejudices* 167-184

Kitap Tanıtım ve Değerlendirme 185-214

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN İLKELERİ

<ol style="list-style-type: none">1. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.2. OMÜİFD her yıl Mart ve Eylül aylarında yayınlanır.3. OMÜİFD'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça ve Fransızca makaleler de yayınlanabilir.4. OMÜİFD'nde telif, çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.5. OMÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.6. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.7. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir.	<p>Düzeltilme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.</p> <ol style="list-style-type: none">8. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.10. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.11. OMÜİFD yayınlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.12. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.
--	---

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAZIM İLKELERİ

<ol style="list-style-type: none">1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfayı (8.000 kelimeyi) aşmamalıdır.2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:<ol style="list-style-type: none">4.1. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (<i>italik</i>), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed.: veya haz.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (<i>italik</i>), Kütüphanesi, numarası (no.); varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.	<ol style="list-style-type: none">4.2. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (<i>italik</i>), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).4.3. Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeneyle aynı olmalıdır.4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.4.5. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.4.6. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).4.7. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırmamız (krş.), adı geçen eser (<i>age</i>), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (<i>DLA</i>), MEB İslâm Ansiklopedisi (<i>İA</i>), Kütüphane (Ktp.), numara (no.), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s.).
--	---

HÜSNIYE'DE MEZHEBÎ MOTİFLER*

HARUN YILDIZ**

The Sectarian Patterns in Husniyya

Abstract: Husniyya is still a reading source among the Alawi-Bektashi communities in some regions although not much, such as Buyruk, Vilâyat-nâme, Kumru and Futuwatnâme. There is serious role of Safawid propaganda in Anatolia in occurrence of Husniyya such as some other Alawi-Bektashi classics. Husniyya had been written by aim to spread Shiism rather than Qizilbashism from Safavid supporters.

* Bu makale, Sakarya Üniversitesi ile Türkiye Diyanet Vakfı ve Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı'nın birlikte düzenlemiş olduğu *Uluslararası Alevî-Bektaşî Klasikleri Sempozyumu* (Sakarya: 08-09 Kasım 2014)'nda yazar tarafından sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilerek geliştirilmiş olan şeklidir.

** Prof. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD [hyildiz@omu.edu.tr]

Husniyya defends some creeds of Shia against her adversaries from tongue a concubine who is called Husniyya and who grew up near İmam Ca'fer es-Sâdik and contents the debates of her with Sunnite and Mu'tazilite scholars in the period of Harun Rashid Abbasid Caliph (d. 193/809). It is a defense and polemics work in this sense. Although it has been related to Abû'l-Fütûh ar-Razî (d. 552/1157) who one of Shii/İmamî scholars, its author hasn't been known.

It dealt with mostly subjects such as belief-unbelief, prophet, innocence of the imams, ahl al-bayt, İmam Ali, the superiority of Ali to other caliphs in every sides, Gadir-i Hum and Kırtas events and injustices to ahl al-bayt in Islamic history. In this article, Husniyya has been evaluated in the context of the sectarian patterns, particularly Shiite/İmami patterns.

Keywords: Husniyya, Ahl al-Bayt, Sunni-Shia Controversies, İmamah.



Öz: Hüsniye, ülkemizde yaşayan Alevî/Bektaşî çevreler arasında Buyruk, Vilâyet-nâme, Kumru ve Fütüvvetnâme kadar olmasa da, bazı yörelerde hâlâ okunan bir kaynaktır. Hüsniye'nin ortaya çıkışında, diğer bazı Alevî/Bektaşî klasiklerinde olduğu gibi, Anadolu'da yapılan Safevî propagandasının ciddi bir rolü vardır. Eser, içerik olarak incelendiğinde, Safevî taraftarları tarafından Anadolu'da kızılbaşlıktan ziyade, Şîliği yaymak amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır.

Hüsniye, daha çok Şîliğe ait bir takım inançları, on iki imamlardan biri olan Ca'fer es-Sâdik'ın yanında yetişmiş olduğu anlaşılan Hüsniye isimli bir cariyenin dilinden hasımlarına karşı savunmakta ve onun Abbasi halifesi Harun Reşid (193/809) döneminde, önde gelen Sünnî ve Mu'tezilî alimlerle yaptığı münazarayı içermektedir. Bu anlamda eser, savunu ve polemik türüne ait bir örnektir. Eser, her ne kadar Şîî/İmâmî alimlerden Ebû'l-Fütûh er-Râzî (552/1157)'ye nispet edilse de, aslında yazarı tam olarak belli değildir.

Eserde daha çok iman-küfür, peygamber, imamların masumiyeti ve Ehl-i Beyt, Hz. Ali'nin Peygamber'in vâsisi ve imam oluşu, imamet in ondan sonra onun evlatlarına geçeceği, yine Hz. Ali'nin her bakımdan diğer halifelere üstünlüğü, Gadir-i Hum ve Kırtas hadisesi ile İslam tarihinde Ehl-i Beyt'e reva görülen haksızlıklar gibi konular üzerinde durulmaktadır. Bu çalışmada, Hüsniye, daha çok mezhebî motifler, özellikle de Şîî/İmâmî motifler çerçevesinde ele alınmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Hüsniye, Ehl-i Beyt, Sünnîlik-Şîîlik Tartışmaları, İmamet.



Giriş

XV. ve XVI. yüzyıllardan itibaren ülkemizdeki Alevî/Bektaşî topluluklar arasında Vilâyet-nâme, Buyruk, Fütüvvetnâme ve Kumru gibi bazı yazılı kaynaklar ortaya çıkmış ve böylece kitabî bir kültür, oluşmaya başlamıştır. İşte bu süreçte ortaya çıkan eserlerden biri de, Hüsniye'dir. Hüsniye'nin ortaya çıkışında, diğer bazı Alevî/Bektaşî klasiklerinde olduğu gibi, Anadolu'da yapılan Safevî propagandasının ciddi bir rolü vardır. Eser, içerik olarak incelendiğinde, Safevî taraftarları tarafından Anadolu'da kızılbaşlıktan ziyade, Şîliği yaymak, hatta Anadolu'da yaşayan Alevî ve Bektaşî grupları Şîleştirmek amacıyla yazıldığı anlaşılır.¹ Bu yüzden Osmanlı-Safevî çekişmesinin yaşandığı süreçte Erdebil tekkesine bağlı olan kızılbaş ocaklarına propaganda amaçlı olarak gönderilmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki, Alevî/Bektaşî çevrelerdeki Ehl-i Bey'ten bahseden her kaynağı sahiplenme alışkanlığından olsa gerek, Alevîlikle doğrudan ilgisi olmamasına rağmen sahiplenilmiş ve okunmuştur.

7

OMÜİFD

Alevîlik-Sünnîlik tartışmalarının yoğun bir şekilde yaşandığı bir ortamda yazıldığı anlaşılan Hüsniye, bu tartışmaların takip ettiği seyri göstermesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Hüsniye, daha çok Şîliğe ait bir takım inançları, on iki imamlardan biri olan Ca'fer es-Sâdık'ın yanında yetişmiş olduğu anlaşılan Hüsniye isimli bir köle/cariyenin dilinden hasımlarına karşı savunmakta ve onun Abbasi halifesi Harun Reşid (193/809) döneminde, önde gelen Sünnî ve Mu'tezilî alimlerle yaptığı münazarayı içermektedir. Bu anlamda eser, bir savunuyu ve polemik türü eserdir. Eser, her ne kadar Şîî/İmâmî alimlerden Ebû'l-Fütûh er-Râzî (552/1157)'ye nispet edilse de, eserin aidiyeti noktasında tartışmalar devam etmekte olup aslında kim tarafından, hangi tarihte yazıldığı tam olarak belli değildir. Bununla birlikte muhtevanın

¹ Nitekim bunun en önemli göstergelerinden biri, Hüsniye nüshalarında mut'a nikahına (ücretli geçici nikah) yer verilmiş olmasıdır. Böyle bir nikah anlayışı, Anadolu'da yaşayan Alevî ve Bektaşîlere uymayan, onlara yabancı gelen bir anlayış tarzıdır. Bu yüzden olsa gerek, eserin ülkemizde yapılan son baskılarında bu bölümün olmadığı, eserden tümüyle çıkarıldığı görülmektedir.

incelenmesi ve eserde geçen şahısların yaşadıkları dönemlerin karşılaştırılması neticesinde, ismi bilinmeyen bir müellif tarafından Safevîler devrinde kaleme alındığı anlaşılır.² Şîî inançlarını desteklemek ve buna karşılık Sünnî düşüncenin bazı temel kabullerini çürütmek amacıyla kaleme alındığı anlaşılan eser, daha çok tarihsel bir roman tarzında yazılmıştır.

Eserde kurgulanan senaryoya göre, Abbasî halifelerinden Harun er-Reşîd döneminde (170-193/786-809) Bağdat'ta İmam Ca'fer es-Sâdık'ın müridi olan zengin bir tacir, haksızlığa uğrayarak bütün serveti elinden alınır ve yanında yalnızca küçük yaşta yanına aldığı cariyesinden başka kimse kalmaz. Cariyesinin ismi, Hüsniyye'dir ve ona bu isim, eşsiz bir güzelliğe sahip olduğu için verilmiştir. Hüsniyye, yirmi yaşına kadar Ca'fer es-Sâdık'ın hizmetinde bulunarak ondan dersler almış ve bu sayede dinî ilimlerde geniş bir bilgiye sahip olmuştur. Efendisinin içinde

8
OMÜİFD

bulduğu mali sıkıntıdan kurtulması amacıyla da Harun Reşîd'in huzurunda, İmam Ebû Yûsuf (158/774), İmam Şâfiî (204/819) ve gerçekte hayali bir kişi olduğu anlaşılan Basralı İbrahim b. Halid el-Avnî gibi dönemin tanınan alimleriyle münazara yapar, bu çerçevede onlarla iman-küfür, hidayet-dalâlet, peygamber ve imamların masumiyeti, Hz. Ali'nin Peygamber'in vâsîsi ve ümmetin imamı oluşu, ondan sonra imâmetin onun evlatlarına geçeceği, yine Ali'nin diğer halifelere göre her bakımdan üstünlüğü, Gadîr-i Hum ve kırtâs hadisesi gibi konular ile halku'l-Kur'an ve ru'yetullah problemi, yetmiş üç fırka meselesi, Hz. Fatma'nın babasının mirasından mahrum bırakılması ve Ehl-i Bey'te reva görülen zulümler gibi konuları tartışır, görüşlerine dayanak olarak Kur'an'dan pek çok ayeti örnek olarak getirir ve sonuçta onları mağlup eder. Bunun

² Eserin hayali bir senaryonun ürünü olduğunu çağdaş bazı Şîî müellifler de kabul etmektedirler. Bkz., Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, (Nşr. Hasan el-Emîn), Beyrut, 1406/1986, V, 409; Fatih Usluer-Sıdika Demirsöz, "Risâle-i Hüsniye", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, IV, Ank., 2012, s. 69-70; ayrıca esere Osmanlılar döneminde bir reddiye yazmış olan Ahmed Feyzî Çorûmî (1327/1909), Hüsniye'nin Şah İsmail'den sonra kaleme alındığını belirtmektedir. Bkz., Sayın Dalkıran, *Ahmed Feyzi Çorûmî'nin el-Feyzu'r-Rabbânî'si Işığında Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şi'î Akâdesine Tenkidleri*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İst. 2000, s. 22.

üzerine Harun Reşid ile vezirinin takdirini kazanan Hüsniyye, değerli hediyelerle birlikte 3.000 altın verilerek ödüllendirilir; böylece efendisi, maddi sıkıntılarından kurtulur. Hüsniye ile beraber önce Mekke ve Medine'ye, ardından İmam Rıza'nın yanına giderek hizmetinde bulunurlar. Bu şekilde, Cafer es-Sâdık'ın yanında yetişmiş olan bir kölenin sahip olduğu bilgi ve kültür düzeyinin ne kadar mükemmel olduğu ve Ehl-i Bey'ti takip edenlerin görüş ve düşüncelerinin ne kadar haklı olduğu mesajı verilir.

Ülkemizde yaşayan Alevîler arasında çok tanınan bir eser olan Hüsniye'de ilginç olan şey, münazara esnasında diğer alimlerin ileri sürdüğü düşünce ve itirazların oldukça kısa tutulmasına karşılık, Hüsniye'nin onları mağlup etmesine uygun bir ortam ve tablonun çizilmesidir. Böylece Hüsniye'nin dinsel bir misyon ile görevlendirilmiş olabileceği izlenimi verilmekte ve adeta Şîlik'teki mehdi tasavvurunun bir benzeri ortaya çıkmaktadır. Eserde ele alınan konuların tamamı, Şîi telakkilerin doğruluğunu kanıtlayacak tarzda işlenmiştir. Ayrıca, konuların tartışma üslubu içinde verilerek sade bir dille anlatılması, esere okuyucu açısından sürükleyici bir nitelik kazandırmıştır.³

9
OMÜİFD

Müellifine aidiyet probleminin yanı sıra, bilimsel açıdan da pek çok yanlışlık ve tutarsızlığa sahip olduğu anlaşılan⁴ eserde daha çok iman-küfür, peygamber ve imamların masumiyeti, hilafet ve imamet meselesi ile bu çerçevede Hz. Ali'nin Peygamber'in vâsisi ve imam oluşu, imametın ondan sonra onun evlatlarına geçeceği, yine Hz. Ali'nin her bakımdan diğer halifelere üstünlüğü, Gadîr-i Hum ve Kırtas hadiseleri, mübahale ayeti, ru'yetullah, mut'a nikahının meşruiyeti ile İslam tarihinde Ehl-i Bey'te reva görülen haksızlıklar gibi kelimadan ilk dönem İslam tarihine, tefsirden fıkhıya kadar pek çok konu üzerinde durulmaktadır.

³ İlyas Üzüm, "Hüsniyye", *DİA*, XIX, İst. 1999, s. 34.

⁴ Eserde görülen yanlışlık ve tutarsızlıklar için bkz., Harun Yıldız, "Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış", *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, XXX, Ank., 2004, s. 340; Üzüm, 34-35.

Eserdeki konulara bakıldığında bunların Şîliğin, özellikle Oniki imam Şîliği (İsnâaşeriyye)'nin en temel argümanlarından oluştuğu, bu yüzden eserin de tamamıyla On iki imam Şîliği esas alınarak yazıldığı anlaşılır. Usluer'in de ifade ettiği gibi, "Elbette Mut'a nikahı veya bazı kelimelerin tartışmaları gibi konular, Alevilik'le doğrudan ilgili olmasa da bunların dışında kalan İslam Tarihi ve özellikle Ehl-i Beyt hakkındaki açıklamalar, Alevilik'le doğrudan ilişkilidir ve eserin Alevilerce okunmasının nedeni bizce bu bölümlerdir".⁵

Orijinali Arapça olan eser, 958/1551 yılında İbrahim b. Veliyyullah Esterâbâdî tarafından hac dönüşü Şam'da bulunmuş, İran'a getirilerek aynı yıl Şah Tahmasb adına, yine aynı kişi tarafından Farsça'ya çevrilmiştir. Bu tercümenin İran'da muhtelif baskıları yapılmış olup Muhammed Rânâ Bağdâdî tarafından Arapça ve Farsça bilmeyen bazı muhibbânın isteği üzerine, 1270/1853 tarihinde Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiştir.⁶ Ardından, ülkemizde esere yönelik bazı reddiyeler yazılmıştır. Bu reddiyelerden biri, Osmanlıların son dönemlerinde müderris ve şer'iyye mahkemelerinde çalışmış bir Osmanlı alimi olan Ahmed Feyzî Çorûmî (1327/1909) tarafından kaleme alınan ve 1297/1880 tarihinde neşredilen *el-Feyzû'r-Rabbânî fi Ebâtî'l-Îrânî* adlı eser; bir diğeri ise, Yenikapı Mevlevîhânesi postnişinlerinden Mevlevî şeyhi olan Salâhuddin Osman b. Nâsır Sanduklu Efendi (1301/1884) tarafından yazılan ve 1295/1878 tarihinde İstanbul'da neşredilen *Tezkiye-i Ehl-i Beyt*

10

OMÜİFD

⁵ Usluer-Demirsöz, 71.

⁶ Muhsin el-Emîn, V, 409; Usluer-Demirsöz, 68; Üzüm, 35; eserin Türkçe'ye çevrildiği tarihi Usluer ile Demirsöz, 1274/1858 olarak vermektedirler. Bkz., Usluer-Demirsöz, 68; ayrıca, ülkemizde Hüsniye'nin el yazma nüshaları, Milli Kütüphane (Yazma Eserler Bölümü, Nr. 264, 4950) başta olmak üzere değişik kütüphanelerde bulunmaktadır; yine, eserin ülkemizde değişik baskıları yapılmıştır. Örnek olarak, *Hüsniye*, (Haz. Sefer Aytekin), Emek Basım-Yayımları Evi, Ank. 1955; *Tam Hakiki Hüsniye* (Haz. Hasan Ayyıldız), Ayyıldız Yay., İst. Trz.; *Tam Hüsniye*, (Haz. Adil Ali Atalay), Can Yay. İst. 1995; *Hüsniye*, (Haz. Ali Toprak), Ant Yay., İst. 1997.

adlı eserdir. Ayrıca, Harputlu İshak Efendi ile Nakşibendî şeyhi olan Hasan Hilmi Efendi'nin de esere yönelik reddiyeleri vardır.⁷

Bu çalışmamızda biz, Hüsniye'yi daha çok mezhebî motifler, özellikle de eserde öne çıkarılan bu Şii/İmâmî motifler çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Burada, konular arasında önceliği, tarihsel anlamda da oldukça önemli olan Ehl-i Beyt ve imamet meselesine verelim.

A)Ehl-i Beyt ve İmamet Meselesi:

Hüsniye'de öne çıkan mezhebî motifler içinde en çok göze çarpanı, Ehl-i Beyt konusu ile bununla bağlantılı olarak ele alınan imamet meselesidir. Ehl-i Beyt meselesine verilen önem ve önceliği, eserin giriş kısmında görmemiz mümkündür. Şöyle ki,

"Peygamberi ve masum imamları bizlere gönderdiği için minnet duyduğumuz; bağışladığı doğruluk ve imanla bizleri kötü hareketlerden, batıl düşüncelerden kurtaran Allah'a hamd ve şükürler olsun.

Allah'ın rahmeti ve selamı peygamberlerin sonuncusu ve efendisi Hz. Muhammed'e, onun ev halkı Ehl-i Beyt'e, evlatlarına ve kıyamete kadar ona inanan insanlara olsun. Allah'ın laneti, göklerin ve yerlerin ağırlığına onların düşmanlarına olsun".⁸

Hüsniye, kendisine sorulan sorulara yönelik ilk cevap olarak inancını açıklarken *"Son Peygamber Hz. Muhammed'in ve onun Ehl-i Beyt'inin dininden ve mezhebindenim"* ⁹ diyerek bu durumu özellikle vurgular. Kitapta ifade edilen tartışmalara bir bütün olarak bakıldığında, Hüsniye'nin temel hedefinin kendisinin benimsemiş olduğu "Ehl-i Beyt yolu"nun hak yol olduğunu kanıtlamaya çalışmak olduğu anlaşılır. Öyle ki bu noktada "kurtuluşa eren fırka" konseptinin Ehl-i Beyt merkezli bir biçimde Şiîlik özelinde vurgulandığı özellikle görülür.

⁷ Hüsniye'ye yönelik olarak yazılan reddiye ve yapılan tenkitler için bkz., Murat Han Aksoy, *Şii Paradigmanın Oluşum Sürecinde "Hüsniye'nin Yeri ve Önemi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2010, s. 83-100.

⁸ *Hüsniye*, (Haz. Ali Toprak), Ant Yay., İst. 1997, s. 13.

⁹ *Hüsniye*, s. 15; *Tam Hakiki Hüsniye*, (Haz.Hasan Ayyıldız), Ayyıldız Yay, İst., Trz., s. 6.

Ehl-i Beyt, Arapça bir kavram olarak “ev halkı”, “hane halkı” gibi anlamlara gelmektedir. İslam kültür ve siyaset tarihinde ise, Hz. Peygamber’in ailesi ve soyu anlamında kullanılmaktadır. Kur’an-ı Kerîm’de üç yerde geçen¹⁰ Ehl-i Beyt kavramının pek çok hadiste de kullanıldığı görülür.¹¹ Sünnî düşüncede sadece Hz. Peygamber’in ev halkı, özellikle hanımlarını ifade eden bu kavram, Şîî düşüncede ise daha geniş boyutlara sahip olup Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hasan ve Hüseyin ile aynı soydan gelen ve imam kabul edilen dokuz kişiden ibaret olarak algılanır, hatta onların neslini de içine alır.¹² Şîîliğin ana felsefesinin de Ehl-i Beyt üzerine kurulu olduğu görülür ve on iki imamlar, sadece Hz. Ali ile Fatma’nın evliliğinden dünyaya gelenlerin soyu ile sınırlandırılır.

Hüsniye, Ehl-i Beyt merkezli düşünce yapısını, özellikle Kur’an’da geçen “*Ey Ehl-i Beyt! Allah, sizden her türlü pisliği, suçu gidermek ve sizi tertemiz bir hale getirmek ister*” şeklindeki ayeti¹³ temel bir referans kaynağı olarak alıp şekillendirir ve özellikle şu soruyu sorar:

12

OMÜİFD

¹⁰ Bunların birinde Hz. İbrahim’in (Hûd (11), 73); birinde Hz. Musa’nın (Kasas (28), 12); birinde de Hz. Peygamber’in ailesi (Ahzâb (33), 33) ifade edilmektedir. Bunların içinde yalnızca Hz. Musa ile ilgili olan ayette Hz. Musa’nın ailesi ve ev halkı kastedilirken, diğer ayetlerde Hz. İbrahim ile Hz. Peygamber’in hanımları kastedilmektedir. Bkz., Yusuf Açikel, *Kur’an ve Hadisler Işığında Geçmişten Günümüze Ehl-i Beyt*, Nobel Yayın Dağıtım, Ank., 2009, s. 69-103; Bahaüddin Varol, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, Şamil Yay., İst. 2002, s. 40-46; M. Sait Hatiboğlu, “İslâm’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, *AÜİFD.*, XXIII, Ank. 1980, s. 137-140; M. Zeki Duman, “Kur’an-ı Kerîm’de Ehl-i Beyt”, *EÜİFD.*, XI, Kayseri, 2001, s. 37-58; Sönmez Kutlu, “Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi”, *İslâmiyât*, III/3, Ank. 2000, s. 103-108; Mustafa Öz, “Ehl-i Beyt”, *DİA*, X, İst. 1994, s. 498.

¹¹ Ehl-i Beyt kavramı, hadislerde önemli ölçüde Peygamber’in hanımları başta olmak üzere ev halkı anlamında kullanıldığı gibi, O’nun yakın akrabalarını ve hatta akrabalık bağı olmayan Selmân-ı Fârisî gibi sahabeleri de içine alacak şekilde kullanılmıştır. Bkz., Açikel, 133-300; Varol, 47-54; Öz, 498.

¹² Bkz., Harun Yıldız, “Ehl-i Beyt İnanışının Anadolu Alevîleri Üzerindeki İzdüşümleri”, *Marife Der.*, IV/3, Konya, 2004, s. 301-305.

¹³ Kur’an, Ahzâb (33), 33; ilgili ayet için bkz., *Hüsniye*, s. 72; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 92-93; ayrıca, ilgili ayetin Hüsniye’nin değişik yerlerinde ifade edildiği görülür.

“Bu ayete göre her zaman Peygamber’in dostu ve arkadaşı olan, temizlik ve ismetlerine şahadet buyrulmuş olan kimselere mi uymalıyız, başkalarına mı uymalıyız?”.¹⁴

Ayrıca Hüsniye, “De ki, size verdiklerime karşılık sizden hiçbir şey istemiyorum. Sadece yakınlarıma sevgi istiyorum” şeklindeki ayeti de¹⁵ bazan referans olarak kullanır. Ardından, Ehl-i Beyt’in önemini şu ifadelerle dile getirir:

“Peygamberimizin ev halkı olan Ehl-i Beyt, İslam dinine ilişkin mükemmel bilgileriyle; inanç dünyasına ait delilleriyle; İslam şariatını ezbere bilmeleri ile; müslümanlara yaptıkları önderlikle tanınırlar. Onlara Peygamber’in halifesi ve yardımcısı olma, Kur’an’ı yorumlama ve Allah’ın alimleri olma görevleri verilmiştir”.¹⁶

Hüsniye’ye göre, bu yüzden Ehl-i Beyt’in sözleri, Allah’ın sözleri olup bunlar, inanç ve ibadet noktasında kesin bağlayıcı bir niteliğe sahiptir. Zira onlar, bizzat Hz. Peygamber’in yanında yetişmiş ve onun terbiyesini almışlardır. Nakletmiş oldukları değişik hadis ve rivayetler, doğrudan doğruya Peygamber kaynaklıdır. Bu yüzden Ehl-i Beyt’in Hz. Peygamber’in yanındaki yeri, sahabenin tamamından daha önemli ve değerlidir.¹⁷

Ehl-i Beyt ile birlikte imamet meselesi, Anadolu Alevîliği’nden ziyade Şîîliğin temel konularından biri olup dinin aslına dair olan, doğrudan inançla ilgili bir konu olarak kabul edilir. Öyle ki Şîîlik’te iman, ancak imama inanmakla kemale erer, tamamlanmış olur. Şîîler’e göre imam, hem din, hem de dünya işlerinde peygamberin vekili olarak onun yolunun takipçisi gibi kabul edilir. İmameti nassa dayandıran Şîa’ya göre imam, sadece dünyevi bir saltanat ve iktidar sahibi olan kişi değil, aynı zamanda insanların en faziletlisi olup ilahi bazı ilimlere de sahip olan en

¹⁴ Hüsniye, s. 72; Tam Hakiki Hüsniye, s. 92-93.

¹⁵ Kur’an, Şûra, (42), 23; ilgili ayet için bkz., Hüsniye, s. 98-99; Tam Hakiki Hüsniye, s. 139.

¹⁶ Hüsniye, s. 79-80; Tam Hakiki Hüsniye, s. 104.

¹⁷ Hüsniye, s. 99; Tam Hakiki Hüsniye, s. 140.

kamil insandır. Bu özelliklerinin yanında imamlar da, peygamberler gibi mucize gösterirler.

Şia'ya göre Allah ile insan arasında bir makamın olması zorunludur; zorunlu olan bu makam, nübüvvet yani peygamberlik makamıdır. Son peygamberden sonra ilahi hükümleri koruyacak olan bir makam gerekli olmaktadır ki bu da, imamet makamıdır. Bu noktada nasıl peygamberi Allah seçiyorsa, imamı da Allah seçer; Hz. Peygamber'den sonra imamet hakkı, nas ve vasiyet yolu ile Hz. Ali ile evladının hakkıdır.¹⁸ Bu anlamda Şîi imamet anlayışı açısından Ehl-i Beyt kavramı, çok belirleyici bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca, Şîilik'te nübüvvet-imamet birliktelik ve sürekliliği ortaya çıkmakta olup Hüsniye'de de peygamberlerle imamlar aynı kategoride değerlendirilmiştir.¹⁹

Hüsniye'ye göre dinin ve manevi değerlerin ayakta durması ve yıpranmaması için imamet kurumu ve bir imamın varlığı zorunludur.²⁰ Öyle ki bu noktada o, en fazla tartışmış olduğu İbrahim Halid'e hitaben şu savunmayı yapar:

“Peygamberlerin tümünün Allah'ın emriyle vâsi ve halife tayin ettiklerini kabul ediyorsun da, bütün peygamberlerin en şerefli olan peygamberimiz, dini ve şeriatı korumak ve geliştirmek için neden yardımcı ve halife seçmemiş acaba? Allah'ın emri gereği ümmetine

¹⁸ Şîi imamet anlayışı ile ilgili olarak bkz., Kummî, *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye (Şii İmamiyye'nin İnanç Esasları)*, (Çev. E. Ruhi Fiğlalı), AÜİF Yay., Ank., 1978, s. 107-108; E. Ruhi Fiğlalı, *İmâmiyye Şiastı*, Selçuk Yay., Ank., 1984, s. 209-217; Abdülbâki Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîilik*, Der Yay. İst., 1997, s. 302-330; Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, (Çev. Mehmet Yolcu), Kitâbiyât Yay., Ank., 2005, s. 76-138; M. Hüseyin Tabatabâî, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şia*, (Çev. Kadir Akaras, Abbas Akyüz), Kevser Yay., İst., 2005, s. 169-215; Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yay., İst., 2000, s. 129-152; Metin Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru (4. ve 5. Asırlar)*, İlähiyât Yay., Ank., 2007, s. 35-152; Nasîruddin Tûsî, “İmâmet Risalesi”, (Çev. Hasan Onat), AÜİFD., XXXV, Ank., 1996, s. 179-191; Hasan Onat, “Şîi İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, AÜİFD., XXXII, Ank., 1992, s. 89-110.

¹⁹ Peygamberlerle imamların aynı kategoride masum olarak görülmesi ile ilgili bkz., *Hüsniye*, s. 43-53; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 48-65.

²⁰ *Hüsniye*, s. 81-82; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 109.

vasiyette bulunması gerekirken, vasiyet etmeyip dünyadan ayrılmasını nasıl açıklayabilirsin?".²¹

Yine Hüsniye, "Allah, nasıl peygamberini seçer ve tayin ederse, onun yardımcısını ve halifesini de seçer ve tayin eder. Şimdiye kadar hiçbir peygamberin yardımcısı ümmeti tarafından seçilmemiştir. Keza hiçbir peygamber de kendine yardımcı ve halife seçmeden bu dünyadan gitmemiştir" görüşüyle bu kanaatini destekler.²²

Ayrıca Hz. Peygamber, Allah'ın emri üzerine Gadîr-i Hum'da müslümanların şahitliğinde kendinden sonra müslümanlara halife ve imam olacak kişileri seçip tayin etmiştir. Bu halifeler, masum olan on iki imamlardır. Bu masum imamların tümü, temiz ve günahsız olup hem mucize, hem de velâyet sahibidirler. Onlar, metafizik meseleler başta olmak üzere bütün ilimleri bilirler. Dost ve düşman olan herkes, onların ilimlerine, iyiliklerine, cesaretlerine, kerametlerine ve peygamberin yakınları olduklarına inanırlar.²³ Hüsniye'nin işaret ettiği bu konular, süreç içerisinde geleneksel Alevîliğin temel inançları haline gelmişlerdir.

Eser dikkatli bir şekilde incelendiğinde, daha çok imamet ve hilâfet meselelerine ağırlık verildiği görülecektir. Hüsniye'de, Ehl-i Beyt anlayışına paralel olarak, imamların masumiyeti, tevellâ-teberrâ anlayışı, hilâfetin onların hakkı oluşu ve az da olsa, mehdilik gibi konular ele alınır. Hüsniye'ye göre peygamberler, imamlar ve veliler, masum olup günahlardan arınmışlardır. Çocukluklarından peygamberliklerine kadar hepsinin, günahlardan uzak temiz bir hayat sürmeleri, zorunludur. Çünkü peygamberler ve imamlar, ilahi sırrın saklayıcılarıdır. Bundan dolayı onların yüce Allah tarafından reddedilen ve kovulan Şeytan'a uymaları düşünülemeyeceği gibi, onlardan şeytani davranış ve uygulamalar da çıkamaz. Eğer onlardan şeytani davranışlar çıksaydı, kendilerine inananların onlara duydukları sevgi, bir süre sonra nefrete

²¹ *Hüsniye*, s. 82; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 109-110.

²² *Hüsniye*, s. 75; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 96-97.

²³ *Hüsniye*, s. 75; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 97-98.

dönüşür ve artık onlara itaat etmez duruma gelirlerdi.²⁴ Hüsniye'ye göre hem Hz. Ali'yi, hem de on iki imamları seven kişi, cennetlidir.²⁵

Peygamberlerde bulunan saflık, masumluk ve günahlardan arınmışlık gibi niteliklerin imamlarda da bulunması zorunludur. Hüsniye'ye göre hem ilahi emirler, hem de mantıksal deliller, bunu açıkça ispatlamaktadır. Örnek olarak Kur'an'daki "Allah, İbrahim peygambere "seni insanlara imam yapacağım" diye buyurunca, İbrahim "benim zürriyetimden imamete layık olanları da imam et" diye niyaz etti" şeklindeki ayet²⁶, bunun bir örneğidir.

Hüsniye, bu çerçevede içerisinde, yukarıda ifade edildiği gibi, Ehl-i Beyt yolu olan Şîliğin kurtuluşa eren fırka olduğunu da ifade eder. Ona göre Ehl-i Beyt ve onun izleyicileri, doğru yolda olanlardır. Bu düşüncesini Hz. Peygamber'e atfedilen şu hadise dayandırır:

16 OMÜİFD "Benim ümmetim, benden sonra yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. O fırkalardan biri kurtulacaktır. Ötekiler, cehennemlidir".

Allah'ın elçisine, hangi fırkanın kurtulacağı sorulduğunda ise şu cevabı verdi:

"Kurtulacak fırka, Allah'ın kitabı Kur'an'ın ve Ehl-i Beyt'immin yolunda olanlardır".²⁷

Bu noktada Hüsniye, Hz. Peygamber'in şu sözünü de düşüncesine dayanak olarak ifade eder: "Benim Ehl-i Beyt'immin hali, Nuh'un gemisinin haline benzer. Kim gemiye binerse kurtulur. Kim ona muhalefet ederse boğulur".²⁸

²⁴ Hüsniye, s. 43; Tam Hakiki Hüsniye, s. 48-49.

²⁵ Hüsniye, s. 22.

²⁶ Kur'an, Bakara, (2), 124; ilgili ayet için bkz., Hüsniye, s. 52-53; Tam Hakiki Hüsniye, s. 63-64.

²⁷ Hüsniye, s. 50; Tam Hakiki Hüsniye, s. 60-61.

²⁸ Hüsniye, s. 51; Tam Hakiki Hüsniye, s. 61.

B)Halifelik Meselesi ve Hz. Ali'nin Üstünlüğü:

Hüsniye'de Ehl-i Beyt konusu ile yakından ilişkili bir şekilde tartışılan bir diğer konu, halifelik meselesi ve Hz. Ali'nin üstünlüğüdür. Bu noktada Hüsniye'ye sorulan "Allah'ın Peygamberi Hz. Muhammed'in ilk halifesi kimdir?" sorusuna Hüsniye, "Halifelik, ilk iman edenin hakkıdır" diyerek²⁹ burada, Hz. Ali'nin üstünlüğüne işaret etmiştir.

Hüsniye, ayrıca, Hz. Muhammed'in çevresindekilere şöyle dediğini aktarır: "Sizler, benim en yakın arkadaşlarım olarak da biliniz ki yüce Allah, beni ve Ali'yi aynı nurdan yarattı".³⁰ Burada, Anadolu Alevîliği'ni ciddi anlamda etkilemiş ve Alevî çevreler tarafından yüzyıllardır kabul gören bir inanış gündeme gelmektedir ki o da, Hz. Adem'den bu yana gelen "ilahi nur"un ikiye ayrılması ve bu nurdan hem Hz. Muhammed'in, hem de Hz. Ali'nin meydana gelmesidir. Alevî teolojisine göre Hz. Muhammed ve Hz. Ali, aynı "nur"dan yaratılmışlardır. Bundan dolayıdır ki Hz. Muhammed, nübüvveti; Hz. Ali ise, velâyeti temsil eder.³¹ Yine bu yüzden nefeslerde "Muhammed Ali" ile "Ali Muhammed" ifadeleri sık sık kullanılır.

Eserde Hz. Ali'nin üstünlüğü, değişik rivayetlerle sürekli vurgulanıp desteklenir.³² Bu noktada Hz. Peygamber'in "*Şunu biliniz ki, ben nasıl bütün peygamberlerin en üstünüysem, Ali de halife ve imamların en üstünüdür*", "*Ali'nin Hendek savaşında vurduğu kılıcın bir darbesi, tüm insanların ve cinlerin ibadetini eşittir*" gibi sözleri başta olmak üzere pek çok ifadesi örnek olarak verilir.³³

Bu noktada Hz. Peygamber'in "*Her kim Adem'in ilmini, Nuh'un takvasını, İbrahim'in sabrını, Musa'nın heybetini ve İsa'nın ibadetini görmek*

²⁹ Hüsniye, s. 18; Tam Hakiki Hüsniye, s. 10.

³⁰ Hüsniye, s. 21; Tam Hakiki Hüsniye, s. 14.

³¹ Bkz., Erdebili Şeyh Safî ve Buyruğu, (Haz. Mehmet Yaman), Ufuk Matbaası, İst., 1994, s. 135-137.

³² Bkz., Hüsniye, s. 18-24; Tam Hakiki Hüsniye, s.10-20.

³³ Hüsniye, s. 22-23; Tam Hakiki Hüsniye, s. 16, 18.

isterse, *Ebû Talib'in oğlu Ali'ye baksın*" şeklinde sözler söylediği de ifade edilir.³⁴

Hüsniye, burada önce Peygamberin yardımcısı, vasisi ve halifesinin özelliklerini sıralayarak bu özelliklerin ancak Hz. Ali'de bulunduğu işaret eder. Bu özelliklerin bir kısmı, Hüsniye'nin dilinden şöyle ifade edilir:

"İmam, Hz. İbrahim Peygamberin neslinden olmalı; babaları ve ecdadı asla puta tapmamış olmalı; temiz doğmuş, iman ve inancı tam, marifet ve ilim sahibi olmalı; ilahi dünyadan haber alabilmeli; güzel ahlaklı ve edepli olmalı; dünyanın başlangıcı ve sonu hakkında bilgili, sabırlı ve itaatkâr olmalı; şüpheden kaçmalı; iyi ve cesur olmalı; bilgisi ve masumiyeti, temizliği, hikmeti, arınmışlığı ile tanınmış olmalı; kafirler, zalimler, ikiyüzlüler ve zulmediciler onun heybetinden ve azametinden korkmalı; sahip olduğu her şeyi Allah yolunda harcamalı; Kur'an-ı Kerim'in yorumu zor ayetlerini rahatça yorumlayabilmeli, ayetlerin hakiki anlamlarını bilmeli; her zaman yoksul ve düşkün durumda olanların dertlerini dinlemeli; geçmiş ve gelecek hakkında insanlara haber vermeli; Allah'ı ve Peygamberi canından çok sevmeli".³⁵

Yine Hz. Peygamber, *Gadîr-i Hum* olayında da³⁶ Hz. Ali'nin üstünlüğüne temas etmiştir. Şöyle ki;

"Ben kimin efendisi isem Ali de onun efendisidir. Ya rab, Ali'ye bağlanana dostluk göster, düşmanlık edene düşmanlık et. Ona yardım

³⁴ *Hüsniye*, s. 80; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 107; ayrıca bu söz, Celâleddin Süyûtî'nin el-Leâlî'l-Mesnûa isimli eserinde de geçmektedir. Bkz., *el-Leâlî'l-Mesnûa fi Ehâdisi'l-Mevdûa*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996, I, 325.

³⁵ *Hüsniye*, s. 83-84; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 112-113.

³⁶ Gadîr-i Hum meselesinin eserde ele alınışı ile ilgili bkz., *Hüsniye*, s. 85-86; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 115-116; ayrıca, Gadîr-i Hum olayı ile ilgili olarak bkz., Adnan Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, Beyan Yay., İst., 1996, s. 19-42; Hayati Aydın, *Gadîrihum*, Şa-to Yay., İst., 2001, s. 17-71; Cemal Sofuoğlu, "Gadîr-i Hum Meselesi", *AÜİFD.*, XXVI, Ank., 1983, s. 461-470; Fırlalı, "Gadîr-i Hum", *DİA*, XIII, İst., 1996, s. 279-280.

edene yardım et, ona hor bakana hor bak. Her kim ona zulmederse ona lanet et ya Rab".³⁷

Hüsniye, bu noktada Şîliğin imamet konusundaki klasik delillerinden biri olan *Kırtas hadisesine* değinir ve çevresindekilere özellikle, "buna karşı koyan, kalem ve kağıt getirmeyen ve buna engel olan kimdi?" diye sorar. Ayrıca, diğer alimlerin olayla ilgili eleştirilerinden hareketle, "ümmetini bu kadar çok düşünen bir peygamber, peygamberliğinin ne önemli işlevlerinden biri olan vasiyet etmeyi nasıl ihmal eder?" der.³⁸

Kırtas hadisesi, esasında İslam tarihinin bazı kaynaklarında geçen ve buna göre Hz. Peygamber'in ölümünün yaklaştığı bir anda hasta yatağında gerçekleşen bir hadisedir. Buna göre Hz. Peygamber, "Size bir yazı yazdırayım ki, ardından ihtilafa, sapıklığa düşmeyiniz" diyerek yanında bulunanlardan kağıt ve kalem ister. Bunun üzerine orada bulunanlar arasında ihtilaf baş gösterir, Hz. Peygamber'in eşi olan Zeynep binti Cahş, "Rasulullah'ın isteğini yerine getirin" derse de, başta Hz. Ömer olmak üzere bazı kişiler, 'Peygamber'in bu sözlerinin geçirmekte olduğu hastalığın şiddetinden kaynaklanabileceğini, Allah'ın kitabı ile Peygamber'in sünnetinin kendilerine yeteceğini' söylerler. Tartışmalar daha da artınca Hz. Peygamber'in canı sıkılır ve onlara "Artık yanımdan uzaklaşın, benim yanımda tartışmak doğru olmaz" diye buyurur.³⁹

Hz. Peygamber sonrası hilâfet tartışmalarının anlatıldığı kısımda da ana başlıklarıyla Hüsniye, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin çoğunun onun cenazesini kaldırmak yerine Hz. Ebu Bekir'i halifeliğe getirme telaşına düştüklerini, o esnada sadece Hz. Ali ile yakınlarının Hz. Peygamber'i defnettiğini ifade eder. Ayrıca, Hz. Ali'nin zorla ve hile ile gerçekleşen bir sürecin sonunda Hz. Ebu Bekir'e biat edilmesine karşı sabır gösterdiğini, bu süreçte sahabeden on iki kişinin Ebu Bekir'i

³⁷ *Hüsniye*, s. 85-86; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 116-117.

³⁸ *Hüsniye*, s. 87-88; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 119-120.

³⁹ Bkz., Gölpınarlı, 49-52; Fığlalı, *İmâmîyye Şîası*, s. 17-22; Bozan, 81-83.

öldürmek istediğini, ancak Hz. Ali'nin bunu engellediğini anlatır. Hüsniye, Hz. Ali'nin böyle davranmasına gerekçe olarak "... Allah, susmamı emretmemiş olsaydı, yeryüzünde tek bir kafir bile bırakmazdım" sözleriyle⁴⁰ Hz. Peygamber'in kendisine böyle anlarda sabır göstermesini telkin ettiğini ifade eder.

Yine bu süreçte Hüsniye, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in kendisine daha önce "Ey Ali! Benim ümmetim benden sonra sana zulmedecek, sözlerinde durmayacaktır. Ey Ali! Biz seninle Musa ve Harun gibiyiz. Nasıl ki İsrail oğulları Harun'u bırakıp öküze taptılar, benim ümmetim de seni bırakıp başkalarına uyacaklar" dediğini⁴¹; ayrıca manidardır ki, Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e tüm bu gelişmelerden dolayı "... Gözümde ölü bir sinekten fazla bir değer yoktur" dediğini belirtir.⁴²

Bu noktada Hz. Ebu Bekir'le ilgili olarak, Hüsniye'nin klasik Şîî görüşlere sahip olduğu ve onları yansıttığı görülür. Geleneksel Sünnî anlayışın tersine Hüsniye'ye göre, Hz. Ebu Bekir'in Hz. Muhammed'e gelecek kötülükleri uzaklaştırmaya yetecek gücü yoktu. Ayrıca Ebu Bekir, din düşmanlarıyla asla savaşmayıp İslam'ın zaferi için yürütülen savaşların hiçbirinde bulunmamış ve bu savaşlardan kaçmıştı.⁴³ Yine Hüsniye'ye göre Hz. Ebu Bekir'in imanı tam olsaydı, hicret esnasında korkmaz, hatta korkmasına gerek kalmazdı. Çünkü yüce Allah, Peygamberini koruduğu gibi onu da korur ve yılanın sokmasına izin vermezdi. O'nun mağaradaki üzüntülü ve kederli halinin sebebi, günahlı olmasıydı ve huzurunun olmaması da, imanının zayıflığına işaret etmekteydi.⁴⁴

Tüm bu halifelik ile ilgili tartışmalardan hareketle eserde, hem Hüsniye'nin, hem de Şîa'nın sahabeler ile ilgili bazı görüş ve

⁴⁰ *Hüsniye*, s. 92; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 129.

⁴¹ *Hüsniye*, s. 94; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 132.

⁴² *Hüsniye*, s. 92; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 129; ayrıca, Hüsniye'de Hz. Peygamber sonrası hilâfet tartışmaları ile ilgili olarak bkz., *Hüsniye*, s. 89-99; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 123-140.

⁴³ *Hüsniye*, s. 57-58; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 70.

⁴⁴ *Hüsniye*, s. 59, 62; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 73, 77.

kanaatlerinin ortaya çıktığı görülür. Burada Hüsniye, klasik Şîliğin/On iki imam Şîası'nın anlayış ve kanaatlerini yansıtıyor görünmektedir.⁴⁵

C) *Kur'an-ı Kerîm'in Kadîm ya da Hâdis Oluşu:*

Hüsniye'de ele alınan konulardan biri de, Kur'an'ın kadîm olup olmadığı meselesidir. Esasen bu tartışma, Abbasiler devrinde yaşanan mihne hadiselerine kadar gitmekte olup bu dönemde yaşanan tartışmalarla yakından ilgili gözükmektedir. Hüsniye'nin bu meselede klasik Şî görüşleri, hatta bu konuda Şîliğe esin kaynağı olan Mu'tezilî fikirleri yansıttığı görülmektedir.

Hüsniye'ye göre Sünnî düşünürlerin ifade ettiği gibi, Allah'ın kelamının kadîm (başlangıcı olmayan) bir kelam olması mümkün değildir. Çünkü hem Peygamberin Ehl-i Beyt'inin, hem de akıl sahiplerinin tümünün nezdinde Allah'ın kelamı olan Kur'an, "sahifeler üzerine yazılan satırlardır" diye kabul edilmektedir. Yüce Allah'ın gücü, harfler ile sesleri herhangi bir cisimde canlandırmaya yeter ve Allah'ın zâtına "konuşan" denilmesi de bu inanca dayanır. Ayrıca, Yüce Allah'ın emir ve yasakları, "yeni (hâdis)" olan şeylere yönelik olup bazı şeylerin yapılması, bazı şeylerin de yapılmaması için emir vermek, eski söz konusu olduğunda mantıksızdır.⁴⁶

Bu noktada Hüsniye, görüşünü temellendirmek için ayrıca, 'Kur'an, kadîm bir şey olsaydı, Kur'an'da isimleri geçen insanların da kadîm olmaları gerekirdi' demektedir. Nitekim bunların arasında peygamberler, evliyalar, başka iyi insanlar, kafirler, kötü ve zalimler de vardır. Hüsniye, 'Şimdi bu durumda, onların hepsinin kadîm olduğunu mu söyleyeceğiz?' demektedir.⁴⁷

⁴⁵ On iki imam Şîası'nın sahabeye bakışı ile ilgili olarak bkz., M. Salih Arı, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, Düşün Yay., İst., 2011, s. 91-535; Cemal Sofuoğlu, "Şia'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri", *AÜİFD.*, XXV, Ank., 1981, s. 533-538.

⁴⁶ *Hüsniye*, s. 66; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 82-83.

⁴⁷ *Hüsniye*, s. 67; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 84.

Hüsniye, ayrıca şu argümanı ileri sürer: “Yüce Allah, hiçbir kötülüğün yaratıcısı değildir. Ondan gelen işler, kesinlikle bir maksada ve bir hikmete yöneliktir. Allah, kullarının yapamayacağı işleri teklif buyurmaz. Kullarını emirlerini yerine getirmeleri için zorlamaz, bunu onların tercihlerine bırakır. İnsanların hayırlı fiillerini ve ibadetlerini sevapla ödüllendirir; buna karşılık kötü davranışlarını cezalandırır. Yüce Allah’ın emirleri ve yasakları kadîm değil hâdistir, yani sonradan ortaya konulmuştur. Çünkü emir ve yasakların uygulanacağı kullar olmaksızın emir ve yasak konulması imkansızdır”.⁴⁸

D)Hayır ve Şer (Kaza ve Kader) Meselesi:

Bu meselede Hüsniye, tartıştığı Sünnî alimlere karşı, yine önemli ölçüde Şîi argümanları kullanarak konuyu açıklar. Burada, soru ve sorun şudur: “*Hayır ve şer, Allah’tan mıdır? yoksa ‘hayır’ Allah’tan, ‘şer’ insanın nefsinden mi kaynaklanır?*”. Hüsniye, İbrahim Hâlid’in “Bizim inancımıza göre hayır ve şer, fayda ve zarar, günah, zulüm, küfür gibi şeyler, Allah’ın kaza ve kaderi ile olup rızası ile değildir. Çünkü Hz. Adem ile şeytan, su ile ateş, cennet ile cehennem, ölmek ile dirilmek, sağlık ile hastalık, iman ile küfür, itaat ile isyan, sevgi ile düşmanlık, İbrahim ile Nemrud, Musa ile Firavun, Hz. Muhammed ile Ebu Cehil, kafir ile Müslüman, hep Allah tarafından yaratılmıştır. Allah, bunların hepsini kaza ve kadere bağlamıştır” şeklinde ifade ettiği görüşlerini eleştirir ve şöyle der: “... Hem hükmedip hem de verdiği hükümde rızası bulunmayan bir hakim, ancak aciz ve riyakâr bir hakim olabilir. Sen de böyle söyleyerek yüce Allah’a acizlik, riya ve başarısızlık isnad etmiş oluyorsun. Halbuki o mukaddes, bu sıfatlardan çok uzaktır. Ey İbrahim, bil ki senden önce böyle düşünenler kendi kabahatlerini örtmek için hayır ve şerri, kaza ve kadere bağlamışlardır”.⁴⁹

Hüsniye, Bakara suresinin 7. ayeti olan “Allah, onların hem kalplerini, hem de kulaklarını mühürledi ve gözlerinin üzerine de bir

⁴⁸ Hüsniye, s. 74; Tam Hakiki Hüsniye, s. 96.

⁴⁹ Hüsniye, s. 28-29; Tam Hakiki Hüsniye, s. 26; ayrıca ilgili ayetlerin Hüsniye tarafından yorumlanması için bkz., Hüsniye, s. 29-39; Tam Hakiki Hüsniye, s. 26-43.

perde çekti ki artık onlar, Hakkı kabul etmezler” ayetinin yorumunda “Yüce Allah, mü’minlere bağışladığı lütuf, uyarı, kudret, kuvvet, akıl ve buna benzer şeyleri kafirlere de bağışlamıştır. Böyle olmasaydı kafirler Allah’a, “Ey yaratıcı, sen bizim göz kulaklarımızı mühürleyip bizi gerçeği görmek yeteneğinden mahrum bıraktın, biz de kafir olduk” dediklerinde Allah’ın onlara hak vermesi gerekirdi” diyerek⁵⁰ ortaya çıkan kaderci anlayışı eleştirmektedir.

Yine bu çerçevede Hüsniye, “Eğer Yüce Allah, kafirin küfrünü kafirde yaratmış olsaydı, kafirler bu davranışlarıyla Allah’a kayıtsız şartsız itaat etmiş olurlardı. Çünkü madem onların öyle olmasını Allah istemiştir, küfürleri Allah’ın emrini yerine getirmekten başka bir şey değildir” ifadeleriyle⁵¹ yine kaderci anlayışı eleştirerek burada, özgürlükçü bir anlayışı öne çıkarır. Sünnî alimlerin ifade ettiği anlayışı “kaderci” olmakla niteleyen Hüsniye, bu çarpık anlayışın Ümeyye oğullarının uydurduğu bir mezhep olduğunu da özellikle vurgular.⁵²

Hüsniye’nin bu noktada görüşlerini temellendirmek için mantıksal bazı delil ve argümanlar kullandığı görülür. Şöyle ki, bir an için insanın kendi eylemlerinden sorumlu olmadığını kabul etmemiz durumunda, yürümek, yemek, içmek, oturmak, alışveriş yapmak gibi kendi iradesine bırakılmış eylemlerle; nabız ve kas hareketleri gibi irade dışı zorunlu eylemler arasında fark olmaması gerektiği görüşündedir. Hüsniye, aksine bunlar arasında ciddi bir fark olduğunu belirterek, ilk gruptaki fiillerin insanın kendi iradesiyle; diğerlerinin ise, gayr-i iradi olarak meydana geldiğini ve bu fiillerin kişiye yüklediği sorumluluğun da farklı olduğunu belirtir. Buradan hareketle ihtiyari (iradi) fiillerde kişinin yaptığı hareketlere yönelik güç ve kudret sahibi olduğunu, dolayısıyla sorumlu olduğunu; gayr-i iradi fiillerde ise sorumlu olamayacağını ifade eder.⁵³

⁵⁰ Hüsniye, s. 31; Tam Hakiki Hüsniye, s. 29-30.

⁵¹ Hüsniye, s. 35; Tam Hakiki Hüsniye, s. 38.

⁵² Hüsniye, s. 37, 41; Tam Hakiki Hüsniye, s. 40, 46-47.

⁵³ Hüsniye, s. 37-38; Tam Hakiki Hüsniye, s. 41.

Hüsniye, ayrıca görüşlerine Kur'an ve hadislerden de dayanak getirmektedir. Onun dayandığı temel referanslardan biri, Kur'an'daki "Sana gelen her iyilik, Allah'tandır, sana gelen her kötülük de kendindedir" ayetidir.⁵⁴ Bu tartışmada o, Hz. Peygamber'in "Kadere inanıp boyun eğenler, İslam ümmetinin mecusileridir. Hasta olurlarsa hallerini sormayınız, ölünce namazlarını kılmayınız ve karşılaşınca selam vermeyiniz" şeklindeki hadisini de⁵⁵ delil olarak gösterir. Ayrıca, bu noktada kadere inananların kimler olduğu sorusuna karşılık, Hz. Peygamber'in "Hem kötülük yapıp, hem de bu fiillerin sorumlusu olarak Allah'ı gösterenlerdir. Allah, yapacağımız kötülükleri ezelde yazmış çizmiş diyenlerdir" şeklinde cevap verdiğini ifade eder.⁵⁶

Hüsniye, hayır ya da şer her şeyi Allah'ın takdir ve iradesine bağlayan bu kaderci anlayışın temelinde Hz. Peygamber'in Ehl-i Bey'tine zulüm ve kötülük yapanların suçlarını örtme ve gizleme amacının olabileceğini düşünür.⁵⁷ Nitekim ona göre Allah, kullarının küfrün ve batılın yoluna girmelerine razı değildir. Bu noktada inkar, doğru yoldan çıkma ve zulüm gibi kötülükler, Allah'ın takdirinin dışında olup Yüce Allah, asla bu gibi kötülükleri dilemez.⁵⁸

Hüsniye'nin bu tartışmada özellikle Eş'arî ve Cebri görüşlere karşılık genel anlamda Şîî, hatta Mu'tezilî görüşleri dile getirdiği görülmektedir. Bu durum, Mu'tezile'nin inanç ilkeleri noktasında, özellikle de beş esasın içinde bulunan adalet ilkesiyle⁵⁹, On iki imam Şîası'nı pek çok yönden etkilemesinden kaynaklanmaktadır.

⁵⁴ Kur'an, Nisâ, (4), 79; ilgili ayet için bkz., *Hüsniye*, s. 39; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 44.

⁵⁵ *Hüsniye*, s. 39; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 43-44.

⁵⁶ *Hüsniye*, s. 39; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 43-44.

⁵⁷ *Hüsniye*, s. 51; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 61-62.

⁵⁸ *Hüsniye*, s. 75; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 96.

⁵⁹ Mu'tezile'nin görüşleri için bkz., W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Deveri*, (Çev. E. Ruhi Fiğlalı), Birleşik Yay., İst., 1998, s. 286-299; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aktileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2013, s. 236-240; Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2008, s. 574; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İst., 2002, s. 164-168.

E) Ru'yetullah (Allah'ın Görülmesi) Meselesi:

Ruyetullah meselesi, kelami bir mesele olup Allah'ın sıfatları konusu ile de yakından ilgili olan bir meseledir. Hüsniye, daha önceki pek çok meselede olduğu gibi, burada da daha çok Şîî görüşler ekseninde düşüncelerini ifade etmektedir. Bu yüzden Allah'ı hiçbir insanın çıplak gözle göremeyeceği düşüncesindedir.⁶⁰

Hüsniye, bu konuda önce dinî referanslarını ortaya koyar ve bu amaçla İbrahim Halid'e hitaben, "Unutma ki Yüce Allah, Hz. Musa'ya "Ey Musa, beni ebediyyen göremezsin" diye buyurmuştur. Bu, Allah'ın dünyada da, ahirette de görülemeyeceği manasına gelir. Allah'a onca yakın olmasına ve hatta onunla konuşabilmesine rağmen, Hz. Musa gibi büyük peygamberler bile Allah'ı görmeye kadir olmadığına göre, sıradan insanların onu görebileceğini nasıl düşünebiliriz?" der.⁶¹ Hüsniye, Allah'ı dünyada değil de ahirette görmek mümkün olsaydı, Hz. Musa'ya "Beni dünyada göremezsin" diye buyururdu. Oysa Allah'ın, bunun yerine "Beni ebediyyen göremezsin" diye buyurmasıyla O'nun ne bu dünyada, ne de ahirette görülemeyeceğini ileri sürmektedir.⁶²

Ayrıca, mantıksal gerekçelerini de ortaya koyar. Şöyle ki; Hüsniye'ye göre bir şeyi görebilmenin üç şartı vardır. Bunlar, görme organının sağlam olması; ortamın elverişli olması ve görececek kişinin görmeye istekli olması, sıkılgan olmamasıdır. Yaşadığımız dünyevi ortamda bu şartlar mevcut olduğu halde Yüce Allah görünmüyorsa, Hüsniye'ye göre, bunda bir hikmet aramak gerekir. Buradan Allah'ın görünmesinin imkansız olduğu sonucu ortaya çıkar.⁶³

Hüsniye, yine mantıksal gerekçelerini ortaya koymaya devam ederek "yine Allah'ı görmek, ancak onun zâtının cisim ya da cevher olmasıyla mümkün olabilirdi. Halbuki yüce yaratıcının cisim ya da cevher gibi maddi bir varlığa sahip olduğu düşünülemez; çünkü bütün

⁶⁰ Hüsniye, s. 75; Tam Hakiki Hüsniye, s. 96.

⁶¹ Hüsniye, s. 104; Tam Hakiki Hüsniye, s. 147-148.

⁶² Hüsniye, s. 106; Tam Hakiki Hüsniye, s. 151.

⁶³ Bkz., Hüsniye, s. 104; Tam Hakiki Hüsniye, s. 147-148.

varlıklar sonradan olmadır, ezeli olan yani başlangıcı bulunmayan yegâne zât, Allah'ın zâtıdır. Ayrıca, görülecek bir şeyin niteliğinin ve şeklinin olması gerekir. Oysa bir şekli ve niteliği olan her şey, doğası gereği sonradan meydana gelmiş olmak zorundadır ve ezeli olması mümkün değildir" demektedir.⁶⁴

F)Hz. Peygamber'in Mirası Meselesi:

Hz. Peygamber'in mirası meselesi, onun ölümünden sonra arkasından bırakıp bırakmadığı tartışmasına dayalı olan Fedek arazisi ile ilgili bir meseledir. Hüsnîye, bu arazinin Hz. Peygamber'in şahsi malı olduğu düşüncesinde olup bu yüzden tartıştığı Sünnî alimleri eleştirir. Ona göre Hz. Ebu Bekir'in bu araziye Hz. Fatma'nın elinden alması, doğru bir uygulama olmayıp bu hadise, ayrı bir kötülük/zulüm örneğidir. Hüsnîye, Hz. Ebu Bekir'in bu meselede söylemiş olduğu "Biz peygamberlerin mirası olmaz; geride bıraktığımız şeyler, sadakadır" hadisini hiç kimsenin duymadığını söyleyip bunun uydurma olduğu ve uyduranların da, Hz. Ebu Bekir ile kızı Ayşe olduğu kanaatindedir.⁶⁵ Hüsnîye, bunun yanında söz konusu hadisin, Hz. Süleyman'ın Davud'a mirasçı olması⁶⁶ ve yine Hz. Zekeriyâ'nın mirasını aktarabilmek için Allah'tan erkek evlat istemesi⁶⁷ gibi ayetlerden hareketle Kur'an'a da aykırı olduğu düşüncesinde olup⁶⁸ sonuçta bunun, Peygambere iftira olduğunu söylemektedir.⁶⁹

Hüsnîye, ayrıca Hz. Peygamber'in kızına zulmetmenin, onun Ehl-i Beyt'inden olan Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in şahitliklerini kabul etmemenin de büyük ve açık bir inançsızlık olduğu düşüncesindedir.⁷⁰

⁶⁴ Hüsnîye, s. 104-105; Tam Hakiki Hüsnîye, s. 148.

⁶⁵ Hüsnîye, s. 109; Tam Hakiki Hüsnîye, s. 163; ayrıca, ilgili hadis rivayeti için bkz., Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Nşr., Ş. Kurt), İst., 1981, 4/ 210, 5/23, 82; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, İst., 1981, 2/1378, 1379; Tirmizî, *es-Sünen*, İst., 1981, 4/158.

⁶⁶ Kur'an, Neml, (27), 16.

⁶⁷ Kur'an, Meryem, (19), 5-6.

⁶⁸ Hüsnîye, s. 113; Tam Hakiki Hüsnîye, s. 170-171.

⁶⁹ Hüsnîye, s. 114; Tam Hakiki Hüsnîye, s. 172.

⁷⁰ Hüsnîye, s. 110; Tam Hakiki Hüsnîye, s. 166.

Bu şekilde Hüsniye'nin Peygamberlerin arkalarından miras bıraktıklarını hem ayet ve hadislerle dayanarak, hem de mantıksal bazı delillerle açıkladığı görülmektedir.

G)Diğer Bazı Motifler:

Hüsniye'de yukarıda geçen mezhebî motiflerin dışında *mut'a nikahı* (*ücretli geçici nikah*) ve *tavşan eti* gibi başka motifler de kullanılmaktadır. Bunlardan öncelikle *mut'a nikahı*, On iki imam Şîası'nı Sünnî mezheplerden ayıran önemli fikhî farklardan biridir. *Mut'a nikahı*, on iki imam Şîası'nda dinî bir hüküm gibi savunulur. Onun Sünnîlik'te olduğu gibi, Hz. Peygamber tarafından veda haccında nesh edildiği kabul edilmez. Tam tersine meşruiyeti, Kur'an'a dayandırılır.⁷¹

Hüsniye, bu yüzden *mut'a nikahı*nı Sünnî alimlere karşı savunurken işte bu çerçevede içerisinde hareket eder ve *mut'a nikahı*nun ilahi bir emirle helal olduğu, uygulanmasında sevap bulunduğu ve onun yasaklanmasına dair herhangi bir ayet ya da hadis bulunmadığı görüşündedir.⁷² Ne var ki, Hüsniye'nin ülkemizdeki son baskılarında *mut'a nikahı* ile ilgili bölümün eserden çıkarıldığı dikkat çekmektedir. Bunda Anadolu Alevîlerinin, *mut'a nikahı*nı benimsememelerinin etkisi açıkça görülür. Esasen, bu anlayış, Anadolu'daki Alevî ve Bektaşî çevrelere uzak, onların fikir, kültür ve geleneklerine aykırı, yabancı bir anlayıştır.

*Mut'a nikahı*nun yanında *tavşan eti*, Hüsniye'de bir yerde geçmektedir. Şöyle ki bununla ilgili olarak Hüsniye, İbrahim Halid'e cevap verip bazı haramlardan bahsederken, “doğru yolda olanlar, istihazeli (adet gören) tavşanın etini helal bilmezler” diyerek konuya temas eder.⁷³ Nitekim *tavşan eti*, Caferîlik'te eti yasak olan hayvanlardan biridir.

⁷¹ Şîilerin bu konuda temel dayanakları şu ayaftır: “... O halde onlardan ne kadar yararlandınızsa, ona karşılık kesilen ücretlerini bir hak olarak verin”. Nisâ, (4), 24.

⁷² Bkz., *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 151-160; *Tam Hüsniye*, (Haz. Adil Ali Atalay Vaktidolu), Can Yay., İst., 1998, s. 151-159.

⁷³ *Hüsniye*, s. 76; *Tam Hakiki Hüsniye*, s. 99.

Sonuç

Hüsniye, ülkemizdeki Alevî-Bektaşî çevreler tarafından yıllardan beri bilinen ve okunan yazılı kaynaklardan biridir. Özellikle sözlü/şifahi kültür geleneğini benimseyen kırsal çevrelerde yaşayan konar-göçer Türkmen toplulukları arasında ortaya çıkmış olan Anadolu Alevîliği için yazılı kaynaklar, bu noktada daha bir önem kazanmaktadır. Alevîlik-Sünnîlik tartışmalarının yoğun bir şekilde yaşandığı bir ortamda yazıldığı anlaşılan Hüsniye, bu tartışmaların takip ettiği seyri göstermesi açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Eser, bu süreçte Şîî inançlarını desteklemek ve buna karşılık Sünnî düşüncenin bazı temel kabullerini çürütmek amacıyla kaleme alınmıştır.

Hüsniye'nin pek çok mezhebî motifi içinde barındırdığı görülmektedir. Bunlar, Ehl-i Beyt ve imamet meselesi, Halifelik meselesi ve Hz. Ali'nin üstünlüğü, Kur'an-ı Kerîm'in kadîm ya da hâdis oluşu, hayır ve şer (kaza ve kader) meselesi, ru'yetullah meselesi ve Hz. Peygamber'in mirası, mut'a nikahı ile tavşan eti gibi konuları kapsamakta ve bunları, Şîî/İmâmî bir bakış açısı ile okuyucuya sunmaktadır.

Ülkemizde yaşayan Alevî/Bektaşî grupları Şîîleştirmek amacıyla yazıldığı anlaşılan eser, özellikle Ehl-i Beyt'i öne çıkarmasından dolayı, doğrudan Alevîlikle ilgisi olmamasına rağmen sahiplenilmiş ve okunmuştur. Hüsniye gibi eserler üzerinden bu süreç hızlandırılmaya çalışılmış, ancak Alevî/Bektaşî çevreler, kendi tarihsel ve kültürel farklılıklarını korumak çabasından olsa gerek, Şîîlik'ten söz konusu unsurları almalarına rağmen, bunları olduğu gibi benimsemeyip asli mahiyetlerinden çıkararak kendi yapılarına uygun daha farklı ve özgün anlayışlar geliştirmişlerdir.

Kaynakça

- Açıkel Yusuf, Kur'an ve Hadisler Işığında Geçmişten Günümüze Ehl-i Beyt, Nobel Yayın Dağıtım, Ank., 2009.
- Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, (Çev. Mehmet Yolcu), Kitâbiyât Yay., Ank., 2005.
- Aksoy, Murat Han, *Şii Paradigmanın Oluşum Sürecinde "Hüsniye"nin Yeri ve Önemi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2010.
- Arı, M. Salih, *İmâmiyye Şiâsi Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, Düşün Yay., İst., 2011.
- Aydın, Hayati, *Gadîrihum*, Şa-to Yay., İst., 2001.
- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2013.
- Bozan, Metin, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru (4. ve 5. Asırlar)*, İlahiyât Yay., Ank., 2007.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed, (256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, (Nşr., Ş. Kurt), İst., 1981.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İst., 2002.
- Dalkıran, Sayın, *Ahmed Feyzi Çorûmî'nin el-Feyzu'r-Rabbânî'si Işığında Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şi'î Akîdesine Tenkidleri*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İst. 2000.
- Demircan, Adnan, Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı, Beyan Yay., İst., 1996.
- Duman, M. Zeki, "Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i Beyt", *EÜİFD.*, XI, Kayseri, 2001, (ss. 37-58).
- Erdebilli Şeyh Safî ve Buyruğu*, (Haz. Mehmet Yaman), Ufuk Matbaası, İst., 1994.
- Fiğlalı, E. Ruhi, *İmâmiyye Şiâsi*, Selçuk Yay., Ank., 1984.
- _____ *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2008.
- _____ "Gadîr-i Hum", *DİA*, XIII, İst., 1996, (ss. 279-280).
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*, Der Yay. İst., 1997.
- Hatiboğlu, M. Sait, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", *AÜİFD.*, XXIII, Ank. 1980, s. 137-140 (ss. 121-213).
- Hüsniye (İslam Tarihinde Alevi-Sünni Tartışmaları)*, (Ali Toprak), Ant Yay., İst. 1997.
- Hüsniye*, (Haz ve yay. Sefer Aytekin), Emek Basım-Yayım evi, Ank., 1955.
- Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yay., İst., 2000.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *Risâletu'l-İtikâdâtî'l-İmâmiyye (Şii İmamiyye'nin İnanç Esasları)*, (Çev. E. Ruhi Fiğlalı), AÜİF Yay., Ank., 1978.
- Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât*, III/3, Ank. 2000, s. 103-108 (ss. 99-120).

- Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, (Nşr. Hasan el-Emîn), Beyrut, 1406/1986.
- Müslim, Ebû'l-Huseyin, (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, İst., 1981.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, (279/892), *es-Sünen*, İst., 1981.
- Tûsî, Nasîruddin, "İmâmet Risalesi", (Çev. Hasan Onat), *AÜİFD.*, XXXV, Ank., 1996, (ss. 179-191).
- Onat, Hasan, "Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *AÜİFD.*, XXXII, Ank., 1992, (ss. 89-110).
- Öz, Mustafa, "Ehl-i Beyt", *DİA*, X, İst. 1994, s. 498 (ss. 498-501).
- Sofuoğlu, Cemal, "Şia'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri", *AÜİFD*, XXV, Ank., 1981, (ss. 533-538).
- _____ "Gadir-i Hum Meselesi", *AÜİFD.*, XXVI, Ank., 1983, (ss. 461-470).
- Süyûtî, Celâleddîn, *el-Leâli'l-Mesnûa fî Ehâdisi'l-Mevdûa*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1996.
- Tabatabâî, M. Hüseyin, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şia*, (Çev. Kadir Akaras, Abbas Akyüz), Kevser Yay., İst., 2005.
- Tam Hakiki Hüsniye* (Haz. Hasan Ayyıldız), Ayyıldız Yay., İst. Trz.
- Tam Hüsniye*, (Haz. Adil Ali Atalay Vaktidolu), Can Yay., İst., 1998.
- Usluer, Fatih-Sıdika Demirsöz, "Risâle-i Hüsniye", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, IV, Ank., 2012, s. 69-70 (ss. 67-121).
- Üzüm, İlyas, "Hüsniyye", *DİA*, XIX, İst. 1999, (ss. 34-35).
- Varol, Bahaüddin, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, Şamil Yay., İst. 2002.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. E. Ruhi Fığlalı), Birleşik Yay., İst., 1998.
- Yıldız, Harun, "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış", *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, XXX, Ank., 2004, s. 340 (ss. 323-359).
- _____ "Ehl-i Beyt İnanışının Anadolu Alevileri Üzerindeki İzdüşümleri", *Marife Der.*, IV/3, Konya, 2004, s. 301-305 (ss. 297-317).



HZ. OSMAN DÖNEMİNDE İSTİNSAH EDİLEN MUSHAFLARIN AKİBETİ

ZİYA ŞEN*

The State of Copied Mushafs in the Period of Osman

Abstract: Huzeyfe bin el-Yemân reported the gravity of the situation to the caliph after the turmoil emerged during the Armenia and Azarbaijan military expedition occurred during the period of Uthman. After that the Mushafs were copied and sent to different towns. According to the information in the general, the places where the mushafs copied during the Period of Uthman were sent were as follows; 1. Medinah, 2. Mecca, 3. Kûfe 4. Basra 5. Damascus. Apart from this, it is stated that a copy of the mushafs was also sent to Egypt, Yemen, Kairoun, Cordoba, Bahrain, al-Jazirah and Homs.

Keywords: Qur'an, Mushaf, Copy, Sending, City.



* Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD [ziyasen@hotmail.com]

Öz: Hz. Osman döneminde meydana gelen Ermenistan ve Âzerbaycan seferi esnasında ortaya çıkan kargaşadan sonra Huzeyfe b. el-Yemân durumun vehametini halifeye bildirdi. Bundan sonra Mushaflar çoğaltıldı ve farklı beldelere gönderildi. Kaynakların genelindeki bilgilere göre Hz. Osman zamanında çoğaltılan bu mushafların gönderildiği yerler şunlardır: 1. Medine, 2. Mekke, 3. Kûfe 4. Basra 5. Şam. Ayrıca bunun dışında Mısır, Yemen, Kayravan, Kurtuba, Bahreyn, el-Cezîre ve Humus'a da birer mushaf gönderildiğine dair bilgiler zikredilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Mushaf, Çoğaltma, Gönderme, Şehir.



Giriş

Hz. Osman'ın hususi nüshasına "Mushaf-ı Osman" denildiği gibi, diğer bazı önemli İslâm merkezlerine gönderilen nüshalar onun tarafından gönderildiği için, onlara da "Mushaf-ı Osman" denilmiştir.¹

32

OMÜİFD

Burada ilk olarak Hz. Osman'ın h. 35'de kendisinin şehid edilirken okuduğu ve üzerinde kan izleri bulunan mushafının önemi daha sonra bu mushafın Medine Mushaf'ından farkı son olarak da bazı şehirlere gönderilen Mushaflar² konusu ele alınacaktır.

Öncelikle şu hususu belirtmek gerekir; Emeviler Hz. Osman'ın okurken şehit edildiği ve üzerine kanının damladığı mushafı propaganda vasıtası yapmaktadırlar. Üzerinde kan lekesi olan mushaf bu yüzden değer taşıyordu. Böyle olunca, herhangi eski bir mushafın üzerine kan damlatıp, 'Hz. Osman'ın mushafı budur' diye ortaya mushaflar çıkarılmıştı. Bundan dolayı, bu mushaflardan hangisinin Hz. Osman'ın İmam mushafı olduğunu seçmek ve belirlemek zorlaşmıştır.³ Bazıları da bu konuyu istismar ederek, ellerindeki mushaf'ın güya Hz. Osman (r.a.) şehid edilirken okuduğu mushaf olduğuna inandırmak için, eski bazı mushaflara kan lekesi sürmüşlerdir. Bugün kütüphanelerde üzerine kan

¹ Osman Keskiöglü, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 136.

² Bunlara Mesâhif-i Emsâr da denir.

³ Keskiöglü, *age.*, s. 136; İsmet Ersöz, *Kur'ân Tarihi*, İstanbul 1996, s. 135.

sürülmüş pek çok mushaf vardır.⁴ Kütüphanelerde muhafaza edilmekte olan eski mushaflardan bazıları muhtemelen bu ilk nüshalardan veya en azından onlardan yazılanlardan istinsah edilmiştir.⁵

Burada mushaf tarihi açısından önem arz eden bir hususu ele almak istiyoruz ki o da Medine Mushafı ile Osman mushafı arasındaki ilişkidir. Hz. Osman, istinsah edilen mushaflardan birini Medine halkı için bırakmış ve Zeyd b. Sâbit'i de bunu okutmak üzere görevlendirmişti. Sonraki döneme ait bazı kaynaklarda onun bir mushafı da kendisi için ayırdığı nakledilmektedir. Buna göre h. 35'de Hz. Osman şehid edildiği esnada kendisine ayırdığı o mushafı okumaktaydı. Kendisinden akan kanın bir kısmı Bakara sûresinin 2/137. âyeti⁶ üzerine damlamıştı.⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Sa'd'ın "*Tabakat*"'ı hariç Hz. Osman'ın, çoğaltılan resmi mushaflardan birini kendisi için alıkoyduğuna dair ilk döneme ait kaynaklarda açık bir ifade yer almamaktadır. Bu durum, Hz. Osman'ın şehid edildiği sırada okumakta olduğu nüsha, Medine nüshası olabilir mi? sorusunu akla getirmektedir.⁸ Hz. Osman'ın imam mushafının Medinelilere tahsis edilen mushaftan bazı kelimelerin yazımında farklılık gösterdiği de nakledilmektedir.⁹ Bu durumda iki

⁴ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Çeşitli İslâm Merkezlerine Gönderilen Mushaflar ve Müslümanların Kur'an'a Verdikleri Önem*, Makâlât, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1994, s. 101-114. (Bu makalenin çevirisi için bkz. Muhittin Akgül, Usûl İslâm Araştırmaları, Sayı: 7, Ocak-Haziran 2007, s. 169-186, s. 13)

⁵ Tayyar Altıkuş, *Hz. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerîf (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası)*, İstanbul 2007, s. 36.

⁶ Âyet-i kerîme şu şekildedir: "فسيكفيهم الله": "Onlara karşı Allah sana yeter".

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut trs. III, 73-74; Mustafa Altındağ, *İstanbul Topkapı Mushafı Hz. Osman'a mı Aittir?*, Marife, yıl: 2, sayı: 1, bahar: 2002, s. 56.

⁸ Altındağ, *agm.*, s. 57.

⁹ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, (Thk. Mubbiddîn Abdüsseccân Vâiz), Beyrut 1995, s. 245-250; Sâlim, Abdülaziz, *Advâ Alâ Mushafı Osmân b. Affân*, İskenderiyye trs., s. 19. Bu farklılıkların örneği konusunda bkz. İbn Ebî Dâvûd, *age.*, s. 253-280; ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd, el-Mukni' fi Resmî Mesâhifi'l-Emsâr, (Thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî), Kahire trs. s. 106-117; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*, Beyrut 1987, II, 406, 425, 440, 613 (Bennâ, "el-Mersûm" başlığı altında Mushaflar arasında yer alan tüm bu farklılıkları zikretmiştir); Sâlim, *age.*, s. 19. Bu arada şehirlere gönderilen Mushaflar arasında bazı

mushaf arasındaki bu farklılıklar, Hz. Osman'ın şehid edildiği sırada okumakta olduğu mushafın Medinelilere tahsis edilen Mushaf olmadığını göstermektedir.¹⁰

Hz. Osman'ın heyet tarafından yazılan mushaflardan birini kendisi için alıkoymadığını iddia edenlere göre Hz. Osman'ın şehid edildiği esnada yanında bulunan mushaf, halifenin kendi eliyle istinsah ettiği özel mushafıdır.¹¹ İbn Kesir'e göre bazı seyyahların Hz. Osman'ın şehid edildiği esnada okumakta olduğu mushafı bizzat kendisinin istinsah ettiğini zikretmeleri de bu iddiayı doğrulamaktadır.

Diğer taraftan şayet Hz. Osman kendisi için bir mushaf yazmışsa, bunun resmi mushafların istinsahından sonra olabileceği belirtilmektedir. Çünkü resmi mushaflar yazıldıktan sonra Hz. Osman daha önce yazılan bütün özel mushafları imha ettirmişti. Başkalarının mushafını imha ettirirken Hz. Osman'ın kendisinin mushafına dokunulmamış olması düşünülemez. Ancak birinci el kaynaklarda bu konuda herhangi bir bilgi yer almadığı için, söz konusu mushafı Hz. Osman'ın kendi eliyle istinsah etmiş olabileceğinin uzak bir ihtimal olduğu da belirtilmektedir.¹²

Kaynaklarda geçen "Hz. Osman Mushaf yazdı"¹³ şeklindeki ifadelerin, mecazi bir anlam ifade ettiği ve bu mushafı Hz. Osman'ın yazdığı şekilde anlaşılması gerektiği ifade edilmektedir. Bu tarz ifadeler şöyle anlaşılmalıdır: Hz. Osman'ın teşkil ettiği heyet ilk önce tek bir mushaf yazmış, daha sonra farklı beldelere gönderilmek üzere bu nüshadan farklı sayıda nüshalar istinsah edilmişti. Hz. Osman'ın kendisi

yazım farklılıklarının olduğunu da belirtmek gerekir. Bu konuda bkz. Ahmed Aliyyü'l-İmam, *Kur'ân'ın 10 Kıraati*, (Variant Readings Of The Qur'an, Terc. Süleyman Gündüz), İnkilâb Basım Yayın, İstanbul 2010, s. 127-129. (Konu başlığı şu şekildedir: "Şehirlere Gönderilen Nüshalar Arasındaki Farklar"). A'zami, bu Mushaflar arasındaki yazım farklılıklarının sadece 12 yerde olduğunu ifade eder. Muhammed Mustafa el-A'zami, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi*, (Terc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 141.

¹⁰ Altundağ, *agm.*, s. 57.

¹¹ Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmail b. Ömer b. Kesir, , *Fedâilu'l-Kur'ân*, (Thk. Ebu İsmail el-Huveynî el-Eserî) Kahire 1416, s. 89-90; Sâlim, *age.*, s. 19; Altundağ, *agm.*, s. 57.

¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Altundağ, *agm.*, s. 57.

¹³ Mesela bkz. İbn Kesir, *age.*, s. 78

için alıkoyduğu mushaf da işte heyetin yazmış olduğu o ilk nüshadır. Buna “*imam*” adının verilmesi de, onun Hz. Osman’ın kendi eliyle değil heyet tarafından yazılan resmi bir nüsha olduğunu gösterir. Yani Hz. Osman, kendisi için ayırıp okuduğu mushafı kendisi istinsah etmemiş veya bunu heyete Medine halkı için yazdırmamıştı. Bu mushaf heyet tarafından yazılan resmi nüshalardan halife için tahsis edilmiş olanıdır.¹⁴

Yukarıda anlatılanları özetlemek gerekirse, Hz. Osman kendisi için ne bir mushaf istinsah etmiş ne de ettirmişti. Heyetin yazdığı ilk nüsha onun adına Medine’de muhafaza edilmişti. Ancak Medine Mushafı denilen mushaf bu değildir.

Bu mushafın ön plana çıkması, Hz. Osman’ın şehid edildiği esnada bu mushafı okumakta olduğu ve kanının da bu mushaf üzerine damlamış olması sebebiyledir. Yukarıda da ifade edildiği üzere bunda özellikle Emevilerin propagandasının etkisi büyüktür. Aralarında bazı ufak tefek farklılıklar olsa da güvenilirlik açısından bu mushafın diğer şehirlere gönderilen mushaflardan hiçbir farkı yoktur.¹⁵

Şimdi de şehirlere gönderilen Mushaflar ve bunların akıbetleri konusuna geçmek istiyoruz. Burada öncelikle Medine Mushafını ele almaya çalışacağız.

1. Medine Mushafı

İbn Şebbe (ö. 262/876)’nin Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe’den rivayet ettiğine göre Hz. Osman, mushafı istinsah ettikten sonra bir nüshayı Mescid-i Nebevi’ye koydurmuş ve sabah namazı vaktinde onun okunmasını emretmişti.¹⁶ Buradan anlaşıldığına göre bu mushaf Ravza-i Mutahhara’da korunuyordu. Ömer Rıza Doğrul’un kaydettiğine göre Mevlâna Şibli (ö. 1857/1914) 1329/1911 “*Tehzîbu’l-Ahlâk*” mecmuasında Medine’ye gönderilen bu nüshanın h. 735 yılına kadar orada

¹⁴ Altundağ, *agm.*, s. 58.

¹⁵ Altundağ, *agm.*, s. 58.

¹⁶ Nûreddîn Ali b. Ahmed, *Vefâu’l-Vefâ bi Ahbâri Dâri’l-Mustafâ*, (Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), Beyrut 1393/1971, II, 667.

görüldüğünü belirtir. Onun ifadelerine göre bu mushafın üzerinde şunlar yazıyordu: “Rasûlullah’ın ashabından bir topluluğun icması budur. Bu ashab arasında Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Zübeyr ve Sa’d b. el-Âs vardı.” Nüshada ayrıca toplama işinde görev alan diğer ashabın isimleri de yazılıydı.¹⁷

Muhammed Zâhid el-Kevseri (ö. 1952)’ye göre bu nüsha, I. Dünya Savaşı (1914-1918)’na kadar Medine-i Münevvere’de muhafaza edilmiş, savaş esnasında zayi olmaması için kıymetli eserlerle birlikte o da (muhtemelen İstanbul’da) muhafaza altına alınmış ve savaş bittikten sonra yine oraya iade edilmişti.¹⁸ 1930’da Bolşeviklerin Rusyasından kaçtıktan sonra yakın ve uzak Şark’ta dolaşırken Kur’ân’a dair epey araştırma yapıp bunları Hindistan’da neşreden Musa Carullah Bigiyef (ö. 1369/1949), Medine Mushafının Ravza-i Mutahhara’da korunduğunu bizzat kendisinin gördüğünü söyler.¹⁹

36

OMÜİFD

Diğer taraftan Kevseri’nin ve Musa Carullah’ın Medine’de iken I. Dünya Savaşı münasebetiyle İstanbul’a getirilip daha sonra tekrar Medine’ye gönderildiğini ifade ettikleri Medine nüshasının, Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushaflardan birisi değil de, daha sonraki dönemlerde ana mushaflardan çoğaltılan bir mushaf olmasının daha muhtemel gözüktüğü de ifade edilmektedir.²⁰

İsmail Hakkı İzmirli ise bu mushafın erken bir tarihte zayi olduğunu ifade eder. Ona göre Medine Mushafı Yezid b. Muaviye zamanındaki Harre Vak’asında (63/683) zayi olmuştur.²¹

¹⁷ Ömer Rıza Doğrul, *Kur’ân Nedir*, İstanbul 1345/1927, s. 65.

¹⁸ el-Kevserî, *age.*, s. 12. Ayrıca bkz. Ğânim Gaddûrî el-Hamed, *Resmu’l-Mushaf*, yy. 1982.

¹⁹ Keskiöğlü, *age.*, s. 134. Keskiöğlü’nun naklettiği bu bilginin kaynağını Musa Carullah’ın *Târîhu’l-Kur’ân ve’l-Mesâhif* (el-Matbaatü’l-İslâmiyye, Petersburg, 1323/1905) adlı eserinde tespit edemediğimizi belirtmek isteriz. Ancak bu bilginin onun başka bir eserinden alınmış olma ihtimali de söz konusu olabilir. Bu sebepten biz söz konusu bilginin doğruluğunu varsaymak durumundayız.

²⁰ Altundağ, *agm.*, s. 64.

²¹ İsmail Hakkı İzmirli, *Târîh-i Kur’ân*, İstanbul 1956, s. 13.

Görüldüğü üzere bu mushafın ne zaman zayi olduğuna dair en erken tarih İzmirli'ye aittir. Ravza'da korunan Medine Mushafı, Mevlâna Şibli'ye göre 735'e kadar orada muhafaza edilmiştir. Kevseri'ye ve Musa Carullah'a göre I. Dünya savaşına kadar orada korunmuştur. Bazılarına göre ise bu tarihlere kadar korunan bu mushaf Hz. Osman döneminde oraya gönderilen mushaf olmayıp daha sonraki tarihlerde çoğaltılan bir mushaftır.

Burada bir hususu belirtmek istiyoruz: Kaynaklarda Medine'ye Mescid-i Nebevî'ye dönem dönem farklı kişiler tarafından değişik mushafların gönderildiği üzerinde durulmaktadır. Mesela, Muharriz b. Sabit'in babasından yaptığı rivayete göre Haccac b. Yusuf (ö. 95/714) mushafı yazdıktan sonra bunları farklı şehirlere göndermişti. Bunlardan birisini de Medine'ye yollamıştı. Hz. Osman'ın akrabaları bunu hoş karşılamayınca onlara şöyle denilmiş: "O halde siz de Hz. Osman'ın mushafını çıkarıp okuyun". Akabinde onlar, Hz. Osman'ın mushafının kendisi şehid edildiği gün zarar gördüğünü söylediler. Muharriz, Hz. Osman'ın mushafının torunu Halid b. Amr b. Osman'a intikal ettiği bilgisinin kendisine ulaştığını söyler.²² Bu konuda İbn Kuteybe Hz. Osman'ın odasında şehid edildiği esnada okuduğu Mushafın, oğlu Halid'in yanındaki mushaf olduğunu, daha sonra onun evlatlarına intikal eden bu mushafın ortadan kaldırıldığını ve Şam'ın ileri gelen alimlerinin bunun Tûs şehrinde olduğunu söylediklerini kaydeder.²³

Mehdi Billâh (ö. 169/785) halife olunca o da Medine'ye bir mushaf göndermişti. Bazılarına göre şu an Medine'de okunan mushaf Mehdi'nin gönderdiği işte bu mushaftır. Bundan sonra Haccac'ın Medine'ye gönderdiği mushaf ortadan kaldırılmıştır.²⁴

²² Sâlim, *age.*, s. 32-33.

²³ Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafa*, Beyrut 1419, II, 200.

²⁴ İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, yy. trs. I, 8; Semhûdî, Nüreddîn Ali b. Ahmed, *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafa*, (Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), Beyrut 1393/1971, II, 667.

Bu konudaki benzer bir rivayeti de İbn Zübâle nakletmektedir. İbn Zübâle'nin Malik b. Enes'den rivayet ettiğine göre Haccac ana şehirlere mushaflar gönderdi, onlardan büyük bir tanesini de Medine'ye yolladı. Bu bakımdan Haccac, Hz. Osman'dan sonra şehirlere mushaf gönderen ilk kişidir. Onun Medine'ye gönderdiği bu mushaf bir sandukanın içerisinde bulunuyor ve Perşembe ve Cuma günleri sabah namazından sonra açılıp okunuyordu. Daha sonra Halife Mehdî de Medine'ye bir mushaf gönderdi. Bunun üzerine Haccac'ın gönderdiği mushaf sandığa kaldırıldı ve Mehdî Billâh'ın gönderdiği mushaftan okunmaya devam edildi.²⁵

12. asırda İbn Neccâr Mescid-i Nebevî'yi ziyaret eder ve bu konuda bir kitap yazar, kitabına da "ed-Durru's-Semine fi Tarihi'l-Medine" adını verir. Bu kitabında Mescid-i Nebevî'deki mushaflar için de bir bölüm ayırır. Burada yukarıda İbn Zübâle'den nakledilen hususları tekrarlar ve sonra şöyle der: "Günümüzde Mervan kapısının yanındaki maksurede²⁶ toplu halde var olduğu söylene de söz konusu bu mushafların çoğu zamanla ortadan kalkmıştır veya yaprakları dağılmıştır".²⁷

Bunlardan başka, Hz. Peygamber'in makamının arkasında büyük bir kürsünün içerisinde Mısır'dan getirilen bir mushafın varlığından da bahsedilmektedir. Endülüslü Arap seyyahı Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr (ö. 614/1217), 580/1184 senesinde hac yaptığı esnada Medine'ye uğramış ve Ravza-i Mutahhara'daki Ravza-i Sağire ile Resûlullah'ın kabri arasına düşen genişçe bir yerde Hz. Osman'ın şehirlere gönderdiği dört mushaftan birinin bulunduğunu kaydetmiştir. Bunun çok büyük bir mushaf olduğunu ve kapalı bir vaziyette korunduğunu ifade etmiştir.²⁸ Ancak İbn Cübeyr, bunun Medine nüshası

²⁵ İbn Şebbe, *age.*, I, 8; Semhûdî, *age.*, II, 668; el-Müneccid, *age.*, s. 46.

²⁶ Camilerde, parmaklıklarla çevrilmiş olup padişahın namaz kıldığı yerdir. Buraya hünkâr mahfili de denir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mustafa Çetinaslan, *Hünkâr Mahfillerinin Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Osmanlı Dönemi Örnekleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 29/2013, s. 61-74.

²⁷ el-Müneccid, *age.*, s. 46.

²⁸ Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed el-Kinânî el-Belensî b. Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr*, Beyrut trs., s. 171; Semhûdî, *age.*, II, 668; el-Müneccid, *age.*, s. 46.

mı yoksa diğer şehirlerden birine ait bir nüsha mı olduğunu belirtmemektedir. Sadece Mısır'dan getirilen bir Mushaf olduğunu söylemektedir. Mısır'dan getirilen bu mushaf, Hz. Osman'ın gönderdiği mushafardan birisi olduğu tahmin edilmektedir. Yoksa Osman'ın şehid edildiği esnada okuduğu mushaf değildir.

2. Mekke Mushafı

İbn Cübeyr (ö. 614/1217), Mekke'ye gönderilen Osman mushafını Kâbe'deki dolabından çıkarıldığı bir sırada Mekke'de gördüğünden bahsetmektedir. Onun kaydına göre Mekke'de el-Kubbetu'l-Abbasiyye'de bir dolabın içerisinde dört halifeden (ki bunun Hz. Osman olduğu ifade edilmektedir) birine ait, Zeyd b. Sabit'in hattıyla Hz. Peygamber'in vefatından 18 sene sonra istinsah edilmiş bir mushafın varlığından bahsedilmektedir. Bunun varaklarının çoğu noksan vaziyettedir. Kubbe sahibi olan Mütevellî'nin verdiği bilgiye göre Mekkeliler kıtlık ve kuraklık zamanlarında Kâbe'nin kapısını açarak bu mushafı çıkarırlar, onu Makam-ı İbrahim'e mübarek eşige koyarlar, başları açık bir vaziyette onun etrafında toplanırlar, Allah'a yalvararak dua ederler, onu ve Makam-ı İbrahim'i aracı kılarak onunla tevessülde bulunurlarmış. Onlar daha oradan ayrılmadan Allah'ın rahmeti onlara gelirmiş.²⁹ İbn Battûta (ö. 770/1368) da mushafı Mekke ziyareti esnasında Harem-i Şerif'teki bir sanduka içerisinde gördüğünü ifade etmekte, onun Peygamberimizin vefatından 18 sene sonra istinsah edildiğini, insanların kıtlık dönemlerinde onun aracılığıyla Allah'a yalvardıklarını söylemekte ve İbn Cübeyr'in anlattıklarını tekrarlamaktadır.³⁰

Görüldüğü üzere burada Mekke Mushafı'nın ne zaman zayi olduğu konusunda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Sadece bu mushafın varlığı ve niteliği konusunda bilgi verilmektedir.

²⁹ Şerefeddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim et-Tancî el-Levâtî, *Rihletü İbn Battûta*, Beyrut 2010, I, 128; İbn Cübeyr, *age.*, s. 80-81. Ayrıca bkz. el-Müneccid, *age.*, s. 48.

³⁰ İbn Battûta, *age.*, I, 128.

Şimdi de ulaşabildiğimiz kaynaklardan hareketle bu mushafın görüldüğü ve yok olduğu tarihleri kronolojik olarak zikretmek istiyoruz.

İsmail Hakkı İzmirli'ye göre Mekke Mushafı h. 70 senesinde zayi olmuştur.³¹

Ebu'l-Kasım et-Tüçîbî es-Sebtî (ö. 730/1330) bu mushafı h. 696 senesinde Şevval ayında Mekke'de Kubbetü'l-Yehudiyye'de gördüğünü belirtir. Onun Mekkelilerden naklen anlattığına göre bu mushaf, Hz. Osman'ın kendi eliyle yazdığı nüshadır. Tüçîbî, bu mushafı, İbn Cübeyr'in Zeyd b. Sabit'in yazdığı mushaflardan biri olarak gördüğünü kaydettikten sonra, Zeyd'in istinsah heyetinde yer alan kişilerden birisi olduğu için bunun mümkün olduğunu belirtir. Yine onun ifadelerine göre mushafın yazısının bir kısmı doğal afetler sebebiyle silinmiş, bazı varaklara sonraki döneme ait yazıyla ilavelerde bulunulmuştur. Mesela, Doğu bölgesinde Tüçîbî'nin asrına kadar adet olduğu üzere "fâ" harfinin üzerine bir nokta konuyordu. Mushafta ayrıca "Ribâ" kelimesi vav ve elif ile yazılmıştır. Surelerin başında eski hat ile ayet sayıları kaydedilmiştir. Kapağına sonraki döneme ait yazıyla "Hz. Peygamber'in vefatından 18 sene sonra yazılmıştır" kaydı düşülmüştür. Mushafın hattı Kûfi hatta benzemektedir. Bakara suresinin 2/137. âyetinin yazılı olduğu varak üzerinde kan izleri vardır.³² Tüçîbî'nin Mekke Mushafı ile ilgili bu tanımlamaları, bu mushafın Hz. Osman tarafından istinsah ettirilen mushaflardan herhangi biri veya Zeyd b. Sabit'in istinsah ettiği mushaflardan birisi olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü Hz. Osman mushafları hareke, süsleme, tezhib, aşr işaretleri, noktalama işaretleri ve sureler arası ayırıcı işaretleri içermemektedir.³³ Semhudi (ö. 911/1506)'ye göre de Medine'deki mushafta olduğu gibi bugün Kahire ve Mekke'de bulunan mushaflar üzerinde de kan izleri vardır. Bunlardan

³¹ İzmirli, *age.*, s. 13.

³² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, Ankara 2004, s. 106.

³³ Altundağ, *agm.*, s. 66; Maşalı, *age.*, s. 107.

bazısı kasıtlı olarak, söz konusu mushafın Osman'a ait zannedilsin diye konulmuştur.³⁴

Ömer Rıza Doğrul'un Mevlana Şibli'den kaydettiğine göre de Mekke'deki nüsha h. 735 senesinde yani 8. asırda görülmüştür.³⁵

Abdülaziz Sâlim'in belirttiğine göre ise h. 8./m. 14. asra kadar bu mushaf hakkında bilgilere sahibiz. Buna ilaveten Abdülaziz Sâlim, Mekke Mushafı'nın, Endülüs mushafının aynısı olmasının mümkün olmadığı söyledikten sonra bunun h. 911 senesinde vefat eden Semhûdi dönemine kadar orada korunduğunu belirtir.³⁶

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, kaynaklarda Mekke Mushafı'nın h. 70, h. 696, h. 735 ve h. 911 tarihlerine kadar muhafaza edildiğine dair bilgiler yer almaktadır. Doğrusu rivayetler arasındaki bu zaman farkı (1. asır ile 7-8 veya 9. asır arasındaki zaman farkı) oldukça düşündürücüdür. Bu da rivayetler arasındaki çelişkinin açık bir göstergesidir. Ancak biz rivayetlerin genelinden hareketle bu mushafın Hz. Osman'ın oraya gönderdiği mushaflardan değil, onlardan çoğaltılan bir mushaf olduğu ve 7. asrın sonuna veya 8. asra kadar korunduğunu söyleyebiliriz.

41

OMÜİFD

3. Kûfe Mushafı

İbn Battûta ve İbn Cübeyr gibi seyyahların hakkında herhangi bir bilgi vermedikleri Kûfe'ye gönderilen bu mushaf Abdülaziz Sâlim'e göre, Ali b. Ebî Talib ve Muaviye b. Ebî Sufyân arasında meydana gelen hadiselerin akabinde buradaki şiddetli siyasi çalkantılar esnasında zayi olmuştur.³⁷

İsmail Hakkı İzmirli'ye göre ise Muhtar es-Sakafî'nin valiliği zamanında (131/748) zayi olmuştur.³⁸

³⁴ Semhûdi, *age.*, II, 669.

³⁵ Doğrul, *age.*, s. 65.

³⁶ Sâlim, *age.*, s. 49.

³⁷ Sâlim, *age.*, s. 48.

³⁸ İzmirli, *age.*, s. 13.

Muhammed Zâhid el-Kevserî'ye göre bu mushaf, bilinmeyen bir tarihte muhtemelen Abbasiler döneminde (750-1258) veya Şâtubî'nin öğrencisi kıraat ve tefsir âlimi Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 643/1245)³⁹ zamanında Trablus'a yakın bir yerleşim yeri olan Suriye'nin kazası Tartus'ta⁴⁰ muhafaza edilen, daha sonra da Humus Kalesi'ne nakledilen mushaftır. "*el-Hakikat ve'l-Mecâz*" adlı eserinde Humus ve Mısır gibi yerlerde görmüş olduğu tarihi eserlerden ve kıymetli mushaflardan bahseden en-Nablûsî (ö. 1143/1730) de, 1100/1688 yılında Kudüs'e yaptığı seyahatinde bu mushaftan bahsetmektedir. Ona göre bu mushaf, I. Dünya Savaşına kadar belirtilen yerde muhafaza edilmiş, daha sonra buradaki yetkililer onu Osmanlı Devletinin başkenti olan İstanbul'a getirmişlerdir.⁴¹

Sonuç olarak bu mushaf hakkında herhangi bir bilgi vermemişlerdir. Bu mushaf Hz. Ali ve Muaviye zamanındaki olayların akabinde veya Muhtar zamanında zayi olmuştur. Bir başka görüşe göre bu mushaf Abbasiler döneminde veya es-Sehavî zamanında yahut h. 1100'de görülmüş, I. Dünya savaşından sonra da İstanbul'a getirtilmiştir. Mushafın daha sonraki durumu hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Ancak kaynakların genelinden hareketle bu mushafın h. II. asrın başlarında ortadan kaybolduğunu söyleyebiliriz.

4. Basra Mushafı

İbn Battûta 8. asırda Basra'yı ziyareti hakkında bilgiler verirken burada bulunan mushaf konusunda da bazı bilgiler sunmuştur. İbn Battûta'ya göre bu mushaf Basra'daki mescidlerin en güzellerinden olan Emîru'l-Mu'minîn Hz. Ali Mescidi'nde bulunan ve Hz. Osman'ın şehit olduğu esnada okumakta olduğu mushaftır. Bu nüsha h. 8. asırda "*فسيفيكيهم الله*"⁴² ayeti üzerinde yer alan kan lekeleri ile görülmüştür. Ancak mushafın

³⁹ Tayyar Altıkulaç, "*Sehâvî*", DİA, c. 36, sf. 311-313, İstanbul 2009.

⁴⁰ Osman Keskiöğlü Tartus'u sehven Tarsus olarak vermiştir. Keskiöğlü, *age.*, s. 134.

⁴¹ Abdülganî b. İsmail en-Nablûsî, *el-Hakikat ve'l-Mecâz fi'r-Rihleti İlä Bilâdi's-Şâm ve Mısır ve Hicaz*, Mısır 1986, sf. 32-33.

⁴² Bakara 2/137.

üzerindeki kan lekelerinin Hz. Osman'a ait olduğu zannedilsin diye sonradan konulmuş olma ihtimalinden de bahsedilir.⁴³

Abdulaziz Sâlim, İbn Battûta'nın bu mushafın Hz. Osman'ın Basra'ya veya Kûfe'ye gönderdiği mushaf olduğunu, sonra onun Semerkand'a daha sonra da Taşkent'e intikal ettiğini ve Taşkent mushafı⁴⁴ olarak bilinen mushafın da bu olduğunu söyler.⁴⁵ Abdulaziz'e göre üzerinde kan lekeleri olan bu mushafın iddia edildiği gibi Medine Mushafı olması uzak bir ihtimaldir.⁴⁶

Emeviler bu nüshayı bir süre muhafaza etmişlerdir. Ömer Rıza Doğrul'un Mevlâna Şibli'den kaydına göre daha sonra bilinmeyen bir tarihte İspanya'nın Endülüs eyaletinin bir şehri olan Kurtuba'ya gittiklerinde bu nüshayı da yanlarına alıp götürmüşlerdir. İspanya'da İslâm hâkimiyetinin bitişi üzerine bu nüsha Fas'a getirilmiş ve uzun zaman burada kalmıştır.⁴⁷

Bir başka görüşe göre de 279-289 (892-902) yılları arasında hilafette bulunan Abbasi halifelerinden Mu'tezid Billah ve daha sonra I. Abdurrahman devrinde (1318-1337), Merînîler'den Ebü'l-Hasan, Tlemsen'i fethettiklerinde bu nüshayı almışlardır. Ebu'l-Hasan'ın vefatı üzerine bu nüsha Portekiz'e götürülmüş, orada bir tâcir tarafından satın

⁴³ İbn Battûta, *age.*, I, 170. Ayrıca bkz. Sâlim, *age.*, s. 26; el-Müneccid, *age.*, s. 47.

⁴⁴ Taşkent Eski Eserler Müzesi'nde bulunan bu mushaf nüshası ile İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan mushaf nüshalarının mevcut en eski mushaf nüshaları olarak şöhret bulduğu belirtilmektedir. Tayyar Altıkulaç, *Hz. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerîf (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası)*, s. 36. Şu anda Taşkent'te Eski Eserler Müzesi'nde metal bir sandık içinde muhafaza edilmekte olan Mushaf'ın, genellikle Hz. Osman'ın mushaflarından biri olduğuna inanıldığı ve hatta şehid edildiği sırada bu nüshayı okuduğu kanaatinin yaygın olduğu ifade edilmektedir. Altıkulaç, *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerîf (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Nüshası)*, İstanbul 2007, I, 80.

⁴⁵ Sâlim, *age.* s. 49. Osman Keskioglu'na göre ise Basra Mushafı denilen Mushaf aslında Basra Mushafı olmayıp ya Hz. Osman mushafıdır veya Rusya'daki mushaf Hz. Osman mushafıdır. Keskioglu, *age.*, s. 137.

⁴⁶ Sâlim, *Edvâ Ala Mushaf*, s. 27.

⁴⁷ Doğrul, *age.*, s. 65-66.

alınarak Fas'a getirilmiş ve orada devlet hazinesinde uzun bir süre muhafaza edilmiştir. Eserin ondan sonra ne olduğu belli değildir.⁴⁸

Sonuç olarak h. 8. asırda görülen bu mushaf, Basra'dan sonra Semerkant'a sonra da Taşkent'e intikal etmiştir. Taşkent mushafı denilen Mushaf da budur. Emeviler, mushafı bir süre korumuşlar daha sonra Kurtuba'ya sonra da Fas'a götürmüşlerdir. Bir başka görüşe göre de 645'den sonra Portekiz'e götürüldükten sonra tekrar Fas'a götürülmüştür. Anlatılanlardan hareketle bu nüsha hakkında sonraki rivayetlerin çok çeşitli olduğunu ve bazı bilgilerin birbiri ile çelişki arz edici mahiyette olduğunu söylememiz mümkündür.

5. Şam Mushafı

Bu mushaf konusundaki en eski bilgileri büyük tarihçi Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî (ö. 282/895) verir. Sıffîn Savaşı'nda Iraklılar Hz. Ali'nin yanında, Şamlılar da Muaviye'nin yanında yer alırlar. Bu savaşta Amr b. el-Âs'ın teklifi ile Şamlılar Kur'ân hakemliğine başvuruya çağırılırlar ve onlar bunu mızrak ucuna asılan mushaflar ile dillendirirler. O, Şamlıların Sıffîn Savaşında "Büyük Şam Mushafı"nı mızrakların ucuna bağladıklarını ve onun 5 kişi tarafından taşındığını söyler. Bu asılan mushafların Şam Mushafı olduğu nakledilir.⁴⁹

Dımaşk Emiri Atabek Tuğtekin Abbasi halifelerinden Müstazhir Billah'ın hilafeti zamanında h. 492'de Osman mushafı Doğu Taberiyye (Dımaşk, Beytülmakdis ve Akka şehirleri arasında bir yerleşim birimidir)'den Dımaşk'a nakledince insanlar onu karşılamak için sokağa çıkarlar. O, bu mushafı caminin maksuresindeki dolaba yerleştirir.⁵⁰ Bu konuda benzer bilgileri aktaran İbn Kesir (ö. 774/1373)'e göre, Osman Mushaflarının en meşhuru Şam/Dımaşk Camii'nde olanıdır. Bu mushaf Taberiyye'de iken yaklaşık olarak 518/1124'de Şam'a nakledilmiştir. İbn

⁴⁸ Doğrul, *age.*, s. 66; Keskiöglü, *age.*, s. 135.

⁴⁹ ed-Dîneverî, Ebu Hanife Ahmed b. Davud, *el-Ahbâru't-Tvâl*, Leiden 1888, sf. 186-200.

⁵⁰ Ez-Zehabi, Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhirü ve'l-A'lâm*, Beyrut 1987, 35/29. Ayrıca bkz. el-Müneccid, *age.*, s. 45. Ayrıca bkz. Doğrul, *age.*, s. 65; Keskiöglü, *age.*, s. 135.

Kesir, bu mushafın çok değerli olduğunu, açık ve güzel bir hat ile deve derisine yazıldığını söyler.⁵¹

İbn Cübeyr, 580/1184'de Dımaşk Camii'ne uğrar. Burada mihrabda bulunan maksurenin doğu rüknunda, içinde istinsah faaliyeti sonrası Hz. Osman'ın Şam'a gönderdiği mushafın bulunduğu bir sanduka ile karşılaşır. Onun anlattığına göre sandukada bulunan bu mushaf namaz sonralarında açılır, ziyaretçiler ona dokunur, onu öperler ve bu şekilde ona saygılarını gösterirlerdi. Bu sebepten camide izdiham yaşanırdı.⁵²

Bunlara ilaveten seyyah Şafîî âlimi ve *Kitâbü'l-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât* adlı eserin yazarı Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr el-Herevi (ö. 611/1215)'nin ve İbn Fadlullah el-Umevî (8. asır)'nin Hz. Osman'ın hattı ile yazılan mushafı Dımaşk Camii'nde gördüklerinden bahsedilmektedir.⁵³ Ebu'l-Kâsım es-Sebtî (ö. 730/1330) de, 657/1258'de Dımaşk'taki Benî Ümeyye (Dımaşk) Camii/Şam Camii'nin maksuresinde Hz. Osman tarafından buraya gönderilen mushafı gördüğünü söyler.⁵⁴

İbn Battûta'nın anlattığına göre, Beni Ümeyye Camii olarak da bilinen Dımaşk Camii'nin doğu köşesinde kible tarafında büyük bir maksure ve bunun doğu köşesinde mihrabın karşısında büyük bir dolap, bunun içerisinde de Hz. Osman'ın Şam'a gönderdiği mushaf vardı. Bu dolap her hafta Cuma namazdan sonra açılırdı. Cemaat bu mushafı öpmek için izdiham oluşturmazdı. O esnada, orada borçlulara alacaklıları tarafından borçlarını ödeyeceklerine dair yemin ettirilirdi.⁵⁵ 9. asırda (820'de) Şam'ı ziyaret eden Halil b. Şahin ez-Zahiri de bu konuda İbn Battûta'nın söylediklerini aktarır.⁵⁶

İbnü'l-Cezeri (ö. 833/1429)'nin de gördüğü bu mushaf, Şam'da Mescidü'd-Tevbe'de korunmuş sonra Ümeyye/Emeviyye Camii'ne

⁵¹ İbn Kesir, *age.*, s. 89. Ayrıca bkz. Ersöz, *age.*, s. 137.

⁵² İbn Cübeyr, *age.*, s. 242; el-Müneccid, *age.*, s. 45.

⁵³ Zehebi, *Tarihul İslam*, 44/494.

⁵⁴ Doğrul, *age.*, s. 65.

⁵⁵ İbn Battûta, *age.*, I, 84; el-Müneccid, *age.*, s. 45.

⁵⁶ el-Müneccid, *age.*, s. 45.

nakledilmiştir. İbnü'l-Cezeri, Mısır'da Mesahif-i Emsar'dan birini daha gördüğünü söyler.⁵⁷

İbn Tûlûn, h. 10. asırda bu mushafın hala Dımaşk'ta olduğunu belirtir. Ona göre, Yavuz Sultan Selim, h. 922'de Şam'a girdiğinde, Ramazan ayının 17. Gecesinde Emevi Camii'ni ziyaret eder ve oradaki Osman mushafından kıraatte bulunur.⁵⁸

Lala Mustafa Paşa'nın h. 982 tarihli Vakfiyesinde kaydedildiğine göre; Humus arazisinde "Vakfü Mushafi Seyyidinâ Osman" diye bir kayda rastlanır. Buradan da o tarihte Mushaf-ı Osman Vakfı diye bir vakfın varlığı anlaşılır.⁵⁹ Humus'taki bu mushafın Şam Mushafından farklı olduğunu burada belirtmemiz gerekir. Zira Abdulganî b. İsmail en-Nablusî (ö. 1143/1731)'ye göre Şam Mushafı Emevi Camii'ndedir. Bunu Şam'a bizzat Hz. Osman göndermiştir. Camide maksurede bir dolap içerisinde olan bu mushaf Kûfî hatla yazılmıştır. Bunun hattı ve varakları Humus kalesindeki gibi daha yenidir. Varaklarında kopma ve parçalanma yoktur.⁶⁰

1329'da *Tehzibu'l-Ahlak* adlı eserini yayınlayan ve bir seyahat için İstanbul'a gelen Mevlânâ Şiblî en-Numanî (ö. 1332/1914), burada iken Şam Mushafının korunduğunu öğrenir ve daha sonra Sultan II. Abdülhamid (1918) döneminde Şam Camii'nde çıkan bir yangında bu nüshanın yandığını söyler.⁶¹

Kevseri ise adeta söylenenleri özetler mahiyette şu bilgileri verir: Şam bölgesine gönderilen mushaf, önce Taberiyye'ye daha sonra Dımaşk'a getirilir ve İbnü'l-Cezerî zamanında Tevbe Mescidi'nde muhafaza edilir. I. Dünya savaşına kadar Emevî Camisindeki Hatip

⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr*, yy, trs., II, 264.

⁵⁸ el-Gazzî, Necmeddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kevâkibü's-Sâira bi-Ayâni'l- Mieti'l-Âşira*, neş. Halil el-Mansur, Beyrut, 1997, II, s.89.

⁵⁹ Keskiöğlü, *age.*, s. 135.

⁶⁰ en-Nablûsî, *el-Hakikat ve'l-Mecâz fi'r-Rihleti İlä Bilâdi's-Şâm ve Mısır ve Hicaz*, s. 33.

⁶¹ Doğrul, *age.*, s. 65; Keskiöğlü, *age.*, s. 135-136.

odasında korunur ve daha sonra İstanbul'a getirilir. Yüzyılımızın meşhur âlimlerinden Şam'lı Şeyh Abdülhakim el-Efgânî'ye, I. Dünya savaşıdan bir süre önce ve kendisinin vefatından da birkaç sene evvel, Şam'da bulunan bu mushafı yazıldığı şekliyle yazması kendisine ilham edilir. Sanki o, bu mushafın buradan başka bir yere nakledileceğini hissetmiş gibidir. O da bizzat kendi el yazısıyla bu mushafın aynısını yazar. Abdülhakim'in yazdığı bu nüsha, Şam'da günümüze kadar bazı dostlarının yanında hâlâ muhafaza edilmektedir.⁶²

Netice olarak şöyle denilebilir: Bu mushafın tarihi Sıffin Savaşına kadar gider. Mushaf h. V. Asrın sonları veya h. VI. Asrın başlarında Taberiyye'den Dimaşk'a nakledilir. İbnü'l-Cezeri'nin de gördüğü bu mushaf, önce Şam'da Mescidü'd-Tevbe'de korunur sonra Ümeyye/Emeviyye Camii'ne nakledilir. İbn Kesir h. 518'de, İbn Cübeyr h. 580'de, Ebu'l-Kâsım es-Sebtî h. 657'de ve İbn Tûlûn h. 10. asırda bu mushafı görürler. Mevlânâ Şiblî en-Numanî'ye göre Sultan II. Abdülhamid devrinde Şam Camii'nde çıkan bir yangında bu mushaf da yanar.

47
OMÜİFD

Değişik tarihlerde farklı seyyah ve ilim adamları tarafından Şam'da görülen bu mushafın yazım şekli ve diğer özellikleri hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yer almadığı için bu mushaf; 1. Hz. Osman'ın Şam'a gönderdiği mushaf olabilir. 2. Haccac (ö. 95/714) veya Mehdî Billâh (ö. 169/785)'ın gönderdiği mushaf olabilir. 3. Ana mushaflardan istinsah edilmiş başka bir nüsha da olabilir. Ancak bunun tespiti şu an için mümkün değildir.⁶³

Sonuç

Emeviler, üzerinde kan izleri bulunan Hz. Osman mushafını siyasi çıkarları için kullandıklarından, o dönemde pek çok mushafa kan lekesi sürülmüş ve bunun Hz. Osman şehid edilirken okuduğu mushaf olduğu iddia edilmiştir.

⁶² el-Kevserî, *age.*, s. 12. Ayrıca bkz. Keskiöğlü, *age.*, s. 136.

⁶³ Altundağ, *agm.*, s. 65.

H. Osman'ın şehid edilirken okuduğu mushaf ile Medine'de bıraktığı ve Zeyd b. Sabit'i de okutması için görevlendirdiği mushafın aynı olmadığı düşünülmektedir. H. Osman'ın kendisi için bir mushaf tahsis etmediği de tespit edilmiştir. İstinsah heyeti mushafı çoğaltmaya başlamadan önce bir mushaf yazmıştı. Daha sonra bu mushaftan diğer beldelere gönderilecek olan mushafı çoğaltıldı. İşte H. Osman'ın şehid edilirken okuduğu ve üzerinde kan lekeleri olan mushafın, heyet tarafından yazılan ilk mushaf nüshası olduğu kanaati hakimdir.

Medine nüshasının I. Dünya savaşına kadar Ravza-i Mutahhara'da korunduğu tahmin edilmektedir. Ancak bu nüshanın H. Osman dönemine değil de daha sonraki bir döneme ait olduğu düşünülmektedir. Diğer taraftan Medine Mushafı'nın h. 683'de Harre olayında veya h. 735 yılında zayı olduğu da ifade edilmektedir. Medine'ye farklı dönemlerde Haccac ve Mehdi Billah gibi değişik şahıslar tarafından mushafı gönderilmiştir.

48

OMÜİFD

Mekke'ye H. Peygamber'in vefatından 18 sene sonra istinsah edilen bir mushafın gönderildiği tespit edilmiştir. Mekkeliler sıkıntılı dönemlerinde bu mushafı aracı kılarak Allah'a yalvarmışlardır. Mekke Mushafı olarak bilinen mushaf, işte bu mushaftan çoğaltılıp 7 veya 8. asra kadar korunan mushaftır.

Kûfe Mushafı konusunda seyyahlar herhangi bir bilgi vermemektedirler. Bu mushafın h. II. asrın başlarında ortadan kaybolduğu tahmin edilmektedir.

İbn Battûta Basra'da Emîru'l-Mü'minîn H. Ali Mescidi'nde üzerinde kan izleri olan bir mushafın varlığından bahsetmektedir. Diğer taraftan mushafa bu kan lekelerinin sonradan sürüldüğü de tahmin edilmektedir. Bugün Taşkent Mushafı olarak bilinen mushaf da işte bu mushaftır. Bu mushafın sonraki dönemlerde Fas'a veya Buhara'ya nakledildiği ifade edilmektedir. Ancak bu mushafın akibetinin ne olduğu konusunda sağlıklı bilgilere ulaşılamamaktadır.

Şam Mushafı ise h. VI. Asrın başlarında Doğu Taberiyye'den Şam Emevî Camii'ne nakledilmiş ve orada uzun yıllar muhafaza edilmiştir. Daha sonra orada çıkan bir yangında bu mushafın da yandığı tahmin edilmektedir.

92/711 yılında fethedilen Kurtuba'ya Hz. Osman'ın bir mushaf göndermiş olması mümkün gözükmemektedir. Zira o sırada Kurtuba İslâm'ın ana şehirleri arasında yer almamaktaydı.

Netice olarak Hz. Osman Mushaflarının şu anda nerede olduğu veya bazılarının günümüze ulaşmış ulaşmadığı meselesi, Kur'ân tarihi içerisinde hala çözümlenememiş en önemli problemlerden birisidir. Dolayısıyla yangınlar, savaşlar vb. doğal afetler sebebiyle kayboldukları düşünülen bu mushaflar hakkında kesin bir şey söyleme imkânımız da yoktur. Bu durumun İslâm dünyası için büyük bir eksiklik olduğunu üzümlere ifade etmemiz gerekir. Ancak Kur'ân-ı Kerim'in korunmuşluğu açısından bunun fazla bir öneminin olmadığı kanaatindeyiz. Zira tarih boyunca hem yazı hem de ezber yöntemiyle muhafaza edilen Kur'ân'ın korunmuşluğu hususunda Müslümanların herhangi bir şüphesi olmamıştır.

Kaynaklar

- Aliyyü'l-İmam, Ahmed, *Kur'ân'ın 10 Kıraati*, (Variant Readings Of The Qur'an, Terc. Süleyman Gündüz), İstanbul 2010.
- Altıkulaç, Tayyar, "*Sehâvî*", *DİA*, c. 36, sf. 311-313, İstanbul 2009.
- Altıkulaç, Tayyar, *Hz. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerîf (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası)*, İstanbul 2007.
- Altıkulaç, Tayyar, *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerîf (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Nüshası)*, İstanbul 2007.
- Altundağ, Mustafa, "İstanbul Topkapı Mushafı Hz. Osman'a mı Aittir?", *Marife*, yıl: 2, sayı: 1, bahar: 2002.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâ'i'l-Beşer*, Beyrut 1987.
- Çetinaslan, Mustafa, "Hünkâr Mahfillerinin Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Osmanlı Dönemi Örnekleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 29/2013.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'ân Nedir*, İstanbul 1345/1927.

- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd, *el-Mukni' fi Resmi Mesâhifi'l-Emsâr*, (Thk. Muhammed Sâdik Kamhâvî), Kahire trs.
- ed-Dîneverî, Ebu Hanife Ahmed b. Davud, *el-Ahbâru't-Trvâl*, Leiden 1888.
- el-A'zami, Muhammed Mustafa, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi*, (Terc. Ömer Türker), İstanbul 2006.
- el-Hamed, Ğânim Gaddûrî, *Resmu'l-Mushaf*, yy. 1982.
- el-Gazzî, Necmeddin Muhammed b. Muhammed, *el-Kevâkibü's-Sâira bi-Ayâni'l-Mieti'l-Âşira*, neş. Halil el-Mansur, Beyrut, 1997
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Çeşitli İslâm Merkezlerine Gönderilen Mushaf ve Müslümanların Kur'ân'a Verdikleri Önem*, Makâlât, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1994, s. 101-114. (Çev. Muhittin Akgül, Usûl İslâm Araştırmaları, Sayı: 7, Ocak-Haziran 2007, s. 169-186)
- en-Nablûsî, Abdulganî b. İsmail, *el-Hakikat ve'l-Mecâz fi'r-Rihleti İlâ Bilâdi'ş-Şâm ve Mısır ve Hicaz*, Mısır 1986.
- Ersöz, İsmet, *Kur'ân Tarihi*, İstanbul 1996.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, yy. trs.
- İbn Battûta, Şerefeddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim et-Tancî el-Levâtî, *Rihletü İbn Battûta*, Beyrut 2010.
- 50 İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kiraâti'l-Aşr*,
OMÜİFD yy, trs
- İbn Cübeyr, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed el-Kinânî el-Belensî, *Rihletü İbn Cübeyr*, Beyrut trs.
- İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, (Thk. Mubbiddîn Abdüssecân Vâiz), Beyrut 1995.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmail b. Ömer, *Fedâilu'l-Kur'ân*, (Thk. Ebu İsmail el-Huveynî el-Eserî), Kahire 1416.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut trs.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevere*, yy. trs.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Târih-i Kur'ân*, İstanbul 1956.
- Keskioğlu, Osman, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, Ankara 1993.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, Ankara 2004.
- Müneccid, Selaheddîn, *Dirâsât fi Târîhi Hattî'l-Arabi*, Beyrut 1972.
- Sâlim, Abdülaziz, *Advâ Alâ Mushafi Osmân b. Affân*, İskenderiyye trs.
- Semhûdî, Nüreddîn Ali b. Ahmed, *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, (Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), Beyrut 1393/1971.
- Ez-Zehabî, Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhirü ve'l-A'lâm*, Beyrut 1987.



CULTURAL IDENTITY AND YOUTH (THE CASE OF MUSLIM SOCIETY)*

ABDELLAH KEDIR AHMED**

Kültürel Kimlik ve Gençlik (İslam Toplumu Örneği)

Abstract: Preservation of social and personal identity keeps people understand and identify each other more and more. We need youth understand their cultural heritage in order to discover their identity. Among the essential human heritage, history stands corner stone of presenting the beautiful past in order to build best future. Nations share many historical values which help their relationship remain in positive attitude. Reformers mainly use historical relations as best instrument to tackle social and political problems.

* Bu çalışma, 16-18 Mayıs 2014'te Samsun'da yapılan "Gençlik ve Kültürel Mirasımız" adlı uluslararası sempozyumda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş biçimidir.

** Yrd. Doç. Dr., Alfurkan Univ. College, Ethiopia. Ondokuz Mayıs University, Turkey

This paper, traces some core points of cultural identity especially of Muslim youth who are in threat of misguiding to a harmful outlook and ideologies, because of the absence of good understanding of their real identity. The significance of Islamic history and its contribution to human civilization are highlighted here together with the role of educational process in cultivating conscious and tolerant generation.

The paper has also focused on common heritage of Muslims to emphasize the importance of peaceful co-existence among them instead of continuous dispute and unrest which is resulting the worst political clashes and devastating what formers had built.

Keywords: Culture, Youth, Cultural identity, Cultural history, Intangible heritage



Öz: Bireysel ve sosyal kimliğin korunması, insanları daha iyi anlamaya ve birbirlerini daha iyi tanımalarına imkan sağlar. Bizim gençlerin kimliklerini keşfetmek için onları, kültürel mirasını tanımamız gerekir. İnsanlık mirasının içinde, tarih, daha iyi bir gelecek inşa etmek için şanlı geçmişi koruma görevinin köşe taşı oluşturur. Uluslar, ilişkilerinin olumlu bir şekilde devam etmesine yardımcı olacak pek çok tarihi değerleri paylaşırlar. Reformlar da temel olarak sosyal ve siyasi sorunlarla baş etmek için en iyi araç olarak tarihi ilişkileri kullanırlar. Bu makale, gerçek kimliklerinin doğru anlaşılması yoksunluğu çeken, özellikle zararlı bir yola ve ideolojilere kayma tehlikesi içinde olan Müslüman gençliğin tarihi kimliklerinin temel noktalarını ele almaya çalışmaktadır. Burada, İslam tarihinin önemi ve insanlık medeniyetine olan katkısıyla birlikte şuurlu ve toleranslı bir neslin ortaya çıkmasındaki eğitim süreçlerinin rolüne vurgu yapılacaktır. Aynı zamanda makale, öncükilerin inşa ettikleri en kötü siyasi çatışmalar ve yıkımlarla sonuçlanan ve süregelen çatışma ve huzursuzluklar yerine, barışçıl birlikteliğin önemini vurgulamak için Müslümanların ortak mirasına vurgu yapacaktır

Anahtar Kelimeler: Kültür, Gençlik, Kültürel Kimlik, Kültürel Tarih, Manevi Miras



Introduction

Preservation of cultural identity is a decisive force in a society. It gives individuals a greater sense of shared citizenship¹. It also enables to answer the questions: what connects people with and distinguishes them

FOOT NOTES

1 . C Brown (2001) Understanding International Relations. Hampshire, Palgrave

from others, what different things can they share to others and what shapes their identity. Cultural identity could be understood by giving possible answers to the above questions.

Young people have to be given the chance to discover and develop their own identity through their interaction with others and educational processes and activities those take place in and out of school. When people from different variety of nations and nationalities and cultures come together, different values and lifestyles clash and raise questions about differences and similarities. By facing those questions and dealing with answers, with careful guidance of teachers, youth has the chance to grow developed social and personal identity. Hence cultural identity and cross-cultural communication amongst diverse groups promotes positive youth development and social cohesion.

Erik Erikson (1902 -1994) in his work on the theory of Psychosocial Development which still stands as one of the best researches in this subject shows that, our Ego identities(sense of self)develops through social interactions². Erikson's work on identity is therefore of great influence in today's world in which technology is in some aspects, the driving force to identity crises among the youth. In this alarming situation, there is vital need of preserving our cultural identities especially among the youth.

Among the important values to be taught as a heritage, is nation's history. Every nation has its own historical values to be preserved and kept as a heritage. The effective mechanism to do so is educational process which involves historical heritage in its plan, aiming at cultivating mind of young generation with values left by forefathers.

This paper tries to put light on the importance of history in cultural identity and the role of education in empowering cultural identity. The emphasis has been made on historical heritage and its basic knowledge as the core factor of social and cultural identity.

2. Erik H. Erikson Autobiographic Notes on the Identity Crisis Page 730 of 730-759

I. Personal And Social Identity

Identity as stated by Stuart Hall, (1990)³ is what distinguishes us from others and makes us the same as others. This definition puts a strong emphasis on 'others' suggesting that we cannot know much about our own identity without seeing it in contrast to other people around us. We develop our own identity by comparing ourselves to others. Through this comparison, we learn whom we want to be similar to and whom we want to distance ourselves from. The development of identity can hence be seen to take two roads:

On one side, we look at ourselves in contrast to others and define what makes us unique, where we differ from other individuals, where we are special. This is the personal meaning of identity. On the other side, we are 'social animals' and need to relate ourselves to others and share with groups, opinions and things we have in common. This is the social meaning of identity.

54

OMÜİFD

Personal identity consists of all the unique characteristics that a person is. Either he consciously aware of, or knows them unconsciously. It means all the things that distinguish us as an individual from other individuals even though we share some of them with others as human beings. This can be our believes, our adherences to particular outlook our finger prints, our voice, our drawing talent, the way we talk, our behavior, our personal principles and values, the things we like or do not like (desire and hobbies), our physical characteristics etc. Our uniqueness emerges not necessarily from the uniqueness of every single aspect but from the unique combination of all of them together. This individual combination of characteristics forms the basis for our own self-respect and for our own understanding of whom we are.

Social identity means the part of our identity that we shape through identifying with or differentiating from certain social groups. A 'social group' in this regard means people who interact with each other, accept

3. Stuart Hall,(1990) Cultural identity and diaspora p.223

certain rules as members of the group and share a common identity. It is therefore more than a simple collection of individuals, such as people waiting at a bus stop. The members of a social group mostly share common interests or values. Personal and social identities are not in contradiction; they are interdependent. Individuals together make the collective and the collective has an influence on the individuals.

II. Importance Of Culture In Identity Formation

Culture is defined as the "Advanced Development of Human Powers: Development of body, mind and spirit by training and experience".⁴ It is an important factor in shaping identity⁵. Some critics of cultural identity argue that the preservation of cultural identity, being based upon difference, is a decisive force in society, and that cosmopolitanism gives individuals a greater sense of shared citizenship⁶. When considering practical association in international society, states may share an inherent part of their 'make up' that gives common ground and an alternative means of identifying with each other. Nations provide the framework for culture identities called external cultural reality, which influences the unique internal cultural realities of the individuals within the nation. When looking at cultural diversity, we reflect on topics such as tolerance, living together, how to fight discrimination, racism and ethno phobia...etc. But first, we should all take a step back and challenge ourselves. Intercultural learning helps in looking at the other, the different and the diverse, but we can only really see the other, when we first look at the self. Who am I? What is my identity and personal culture? What do I like or not like? When do I feel good, when do I feel bad? How do I cope with things?. It is essential for people to be aware about themselves in order to share with other cultures and not only nationalities, who are they? But also how can they interact and share.

4. The Exford Adranced Learn's Dictionary p.210

5. Pratt, Nicola (2005). "Identity, Culture and Democratization

6 The Limits of Nationalism by Chaim Gans ISBN 978-0-521-00467-1 ISBN 0521004675

III. Education And Cultural Identity

Cultural identity develops through educational process and research; the process of exploration and questioning about one's culture in order to understand the implications of membership in a society. During this stage, a person will begin to question why people hold their culture and compare it to the culture of others. This stage is characterized by growing awareness in social and political activities and a desire to learn more about culture. This can be expressed by asking family members questions about heritage, visiting museums, reading of relevant cultural sources, enrolling in school activities, or attendance at cultural events. Education moreover, stands vital means of understanding cultural diversity.

Methodology of teaching history in general education is most of the time influenced by standing political situations. This phenomenon affects our youth in having good background of history. Because of colonization, so many colonized nations and people lost original sources of their real history. The exploration of historical sources and inculcating it in the curriculum should be the main task of scholars who deal with educational planning particularly history and Historiography.⁷ Historiography should be their basic research methodology to correct the distorted facts, they should have highlight the neglected events and moreover, find methodology that attaches new generation to the past. It is also important in education process bringing culture and history together to achieve the preservation of heritage. Good education combined with cultural identity equips youth with the right attitude, freedom and confidence to face the cultural crisis.

⁷ a- The principles, theory, and history of historical writing

b-The writing of history; especially: the writing of history based on the critical examination of sources, the selection of particulars from the authentic materials, and the synthesis of particulars into a narrative that will stand the test of critical methods (Concise Dictionary of Oxford.)

IV. Culture And History

History often combines the approaches of anthropology and history to look at popular cultural traditions and cultural interpretations of historical experience. It examines the records and narrative descriptions of past knowledge, customs, and arts of a group of people. Its subject matter encompasses the continuum of events occurring in succession leading from the past to the present and even into the future pertaining to a culture. Cultural history records and interprets past events involving human beings through the social, cultural, and the arts that a group favors. Jacob Burckhardt helped in founding cultural history as a discipline. He studied and interpreted the record of human societies by denoting the various distinctive ways of living built up by a group of people under consideration⁸. Cultural history involves the aggregate of past cultural activity, such as ceremony, class in practices, and the interaction with locales.

As indicated in the introduction, every nation has its own historical values to be preserved and kept as a heritage through educational process aiming at cultivating mind of young generation with what ancestors left as cultural and historical values.

UNESCO, in its study of (2001), divided cultural heritages in to two broad categories as tangible and intangible heritage. Accordingly, Cultural heritage is the legacy of physical artifacts (tangible) and also (intangible) attributes of a group or society that are inherited from past generations, maintained in the present and bestowed for the benefit of future generations..⁹

Tangible heritage includes buildings and historic places, monuments, artifacts, etc., which are considered worthy of preservation for the future. These include objects significant to the archaeology, architecture, science or technology of a specific culture. Objects are

8 Jacob Burckhardt:Historian Of Civilization ,Essay originally published in Contemporary Review, November 1997, Vol. 271, Issue 1582, pp. 250-256

9 » Unesco Office in Cairo » Culture (official site)

important to the study of human history because they provide a concrete basis for ideas, and can validate them. Their preservation demonstrates recognition of the necessity of the past and of the things that tell its story. Preserved objects also validate memories and draw people and give them a literal way of touching the past. Intensive care should be taken of places and things might be damaged by the hands of tourists, the required pre condition must be fulfilled to display them, and other risks of making an object known and available should be in account.

Intangible heritage includes believes, languages, folklore, songs, music, drama, skills, annual festivals, crafts, and the other parts of culture that can be recorded but cannot be touched and interacted with, without a vehicle for the culture. These cultural vehicles are called "Human Treasures. According to the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, the intangible cultural heritage (ICH) – or living heritage – is the mainspring of humanity's cultural diversity and its maintenance guarantees continuing creativity.

58

OMÜİFD

V.History As A Common Heritage Of Muslim Societies

We can never deal with culture without history. It enables to know how and where people were together. In this regard, we realize a phenomenon governing human society today. That is classification of our world into two biggest religions, Islam and Christianity; although the general tendency of the majority of western scholars seems to neglect this factor in order not to see the world in this prospect.

According to the CIA's (World Fact book, July 2012), out of almost 7Bln. of world population, 54.7% is the three great world religions, sharing 23.2% Muslim and 31.5% Christian with very less but historically important, Jewish 0.2%. These three religions have common name as 'Ibrahmic Religion'. They have common historical background and common general messages, although their adherences today differ in many fundamental interpretations.

In a specific level, 1.5 billion Muslims have common specific phenomenon and common specific historical and cultural backgrounds. Our youths should have general knowledge of this fact and aware of what all Muslims at least historically share. However, Islamic History is most of the time taught merely in primary level as a brief life history of the Prophet S.A.W.

The emphasis should be done on some critical points:- First, Islam as all Muslims' identity, must be clearly taught. Islam naturally is not a religion of particular race or nation. Allah S.T says: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَفَّاهُ لِلنَّاسِ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ الَّتِي كَانَتْ تَنزِيلًا وَإِنَّا لَنَرَاهُ فِئْتَنًا عَظِيمًا *And We have not sent you except comprehensively to mankind as a bringer of good tidings and a warner. But most of the people do not know". Al-saba: 28.*

Socond, Even though the Arabs represent the host and the first society to embrace and promote Islam, the majority of today's Muslims are non-Arab. Among 57 countries which are members of *Organization of Islamic Cooperation* ¹⁰(OIC), only 20 are Arabs the rest 37 countries are non-Arabs. These 57 countries have many common historical and cultural elements to share and Exchange, the most important is their history.

Third, Both political and cultural history of Muslims is directly related to the cultural identity of Muslims. But most of educational institutions of Muslim countries do not give good attention to this part of their heritage. All of these 57 mentioned countries and other Muslim communities all over the world, refer as their back history to the prophet Muhammad (s.a.w). Hence, 14 century's cultural and political history concerns all of them.

¹⁰ Organization of Islamic Cooperation (OIC), an international organization consisting of 57 member states. The organization states that it is "the collective voice of the Muslim world" and works to "safeguard and protect the interests of the Muslim world in the spirit of promoting international peace and harmony". The collapse of the Ottoman Empire and the Caliphate after World War I left a vacuum for a pan-Islamic institution. Losing the Six-Day War in 1967 provided the incentive needed. Leaders of Muslim nations met in Rabat to establish the OIC on 25 September 1969.[official web site of OIC]

[1]**Politically**, the seven main consecutive Muslim dynasties passed, hosting and leading the the unified Ummah.They are:

- a)23 years of **prophet hood era** (610-633), in *Madina al- munaawwara*,
- b)30 years of **Righteous Khalifs**(633-663) in *Madinah al- munaawwarah*,
- c)91 years **Omayyad dynasty** (663-750), based at *Damamascus*,
- d)524 years of **Abbasid dynasty** (750-1258), based at *Baghdad*,
- e)7 centuries of **Andalus kingdom**. *Beside of Omayyad daynasty,Andlus was conquered and established civilized daynasty between(711-1492)based at gortuba algharnata.c.7 centuries.*

f)259 years of **Mamluk’s dynasty** (1258-1517) based at *Cairo*, &

g)5 centuries of **Ottoman Empire** (1517-1923) , based at *Istanbul*.

Which are the direct consecutive successors of power (caliphates).

[2]**Culturally**, Muslims have rich history of both Religious and scientific heritage.

a) Muslims’ traditional and main sources and guides of their belief are the Holy Quran and the prophet’s practical teachings of 23 years of his lifetime (sunna). These teachings of Islam continuously developed and transferred in both orally and documentedly. The significant scholars preserved this traditions carefully and transmitted to succeeding generatin.

This heritage belongs to all Muslims, but scarcely have they paid attention to give and grow generations with good knowledge of their common history as Muslims. Rather young Muslim of today is tends to not seing at his historical heritage. Globalization in some aspect has done and still doing a lot to push them toward losing their cultural identity.

b) The youngsters have to remember their great and the glorious heritage by surveying what Islam had contributed to the world's civilization, education, culture and to scientific development. It is worthy to do a brief review of the contribution of Islam to civilization in the following Paragraphs by only mentioning few examples of **History of science in Muslim societies**.

➤Trigonometry, Sine, Tangent, Co-Tangent were developed by scholar, **Muhammad bin Moosaa Al-Khawaarizmi** (c. 780 – c. 850) in his

work known as *Hisaab-Al Jab-Wal Muqaabala* (The Calculation of Integration and Equation) in the 8th century CE. His work was translated from Arabic into Latin and until the 16th century CE, it was Europe's main textbook on the subject.

➤ Al-Khawaarizmi is considered to be one of the founders of *Algebra*. The word 'logarithm' or 'Algorizm' is taken from his name or the name of the town Khwaarizm (Kheva), in what is now Uzbekistan, where he was born. The use of zero was adopted by him, that was devised in India some centuries earlier, a numeral of fundamental importance, leading up to the so-called arithmetic of positions and the decimal system. His pioneering work on the system of numerals is well known as "Algorithm," or "Algorizm." In addition to introducing the Arabic numerals, he developed several arithmetical procedures, including operations on fractions. Another great mathematician was the Persian **Umar ibn Ibrāhīm al-Khayyām Nīshāpūrī** (18 May 1048 – 4 December 1131; who offered to the world geometric and algebraic solutions of the second degree. Naseeruddeen wrote the treatise on quadrilateral trigonometry, as well as plain and spherical geometry.

➤ **Ibn Haitham**, born in 965 CE was the first to explain that all vision was made possible because of refraction of light rays. The work of Ibn Haitham was repeated and expanded upon by Persian Kamal-Uddin Al Farisi (died 1329 CE) who observed the path of rays of light in the interior of a glass sphere in order to examine the refraction of sunlight in rain drips. This led him to an explanation of the genesis of primary and secondary rainbows.¹¹

➤ The invention of the pendulum and the presentation of a water clock to Emperor Charlemagne by Haaron Ar-Rasheed is well known and famous history. The great historian Gibbons wrote in his *'Decline and Fall of the Roman Empire'* (Volume 5) that the science of chemistry owes its origin and improvements to the Muslims. In the Science of mechanics

11. (Optometry Today, publication of the Association of Optometrists, England, march 28, 1987), Professor Hirschberg

Moosaa bin Shaakir namely **Abū Ja‘far, Muḥammad ibn Mūsā ibn Shākīr** (before 803 – February 873), described one hundred pieces of mechanical equipment in his book of artifices. Other outstanding Muslim treatises included *Al Kitaab Fi Ma`rifat Al-Hiya Al-Handasiyyah* (The Book of the Knowledge of Ingenious Geometrical Contrivances) by Abul Fiaz bin Al Raz and *Kitaab Meezanal-Hikmah* (The Book of Balance and Wisdom) by Al-Khazini. He also did work on accurate weighing, and determination of the specific gravity of substances. Camera Obscura was invented by Ibn Haytham in 1038CE.

➤ **Qaadhi Abu Bakr** had developed the theory of relativity in the 8th century CE. in terms of time and space by means of mathematical equations and astrophysics. Imagine, Einstein was not even born in the Western world, who propounded the same theory of relativity much later in the 20th centuryCE.

62

OMÜİFD

➤ As far as geography was concerned, Muslim scientists established that the world was round in the 9th century CE, and **the first map of the globe** was made during the Caliphate of **Ma'moon**.

➤ **Paper Making** was among the earliest skills attained by the Muslims. As early as the 8th century CE, high quality paper was being manufactured in Samarqand. Egypt was known to have its first paper mill in the year 900 CE. The earliest Arabic manuscript written on paper that has been discovered is the Ghareeb Al Hadeeth by Abu 'Ubayed, dated 837 CE. It can be seen in Holland preserved in the library at the University of Leyden.

➤ Spain was an industrial center and one of the wealthiest and most thickly populated among the European countries under Islamic rule. Muslims were leading in weaving wool, producing silk, pottery, jewelry, leather and perfume industry. In the Middle Ages, world trade was commanded by Muslims and **Baghdad Bukhaara and Samarqand** remained centers for world fairs until the 16th century CE. The Bayt Al-Hikmah at Cairo contained two million books, the library at Tripoli

contained some three million, but this library was burned down by the Christians during the first Crusade.

➤ In the area of Medicine, **the necessity of medication included in the original doctrines of the prophet (S.A.W)**. He urged people to "take medicines for their diseases"¹², as people at that time were reluctant to do so. He also said, "God created no illness, except that He has established for it a cure, except for old age."¹³ **Ibn Sina** (d. 1037), better known to the West as Avicenna, was perhaps the greatest physician until the modern era. His famous book, *Al-Qanun fi al-Tibb*, remained a standard textbook even in Europe, for over 700 years. Ibn Sina's work is still studied and built upon in the East. Muslim scholars used human cadavers to study anatomy and physiology and to help their students understand how body functions. This empirical study enabled surgery to develop very quickly.

➤ **Al-Razi**(Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya' **al-Razi**), born in the Iranian City of Rayy in 865 (251 H) , (d. 932)...is known in the West as Rhazes, the famous physician and scientist. He was one of the greatest physicians in the world in the middle ages. He stressed empirical observation and clinical medicine and was unrivalled as a diagnostician. He also wrote a treatise on hygiene in hospitals.

➤ **Abul-Qasim Az-Zahrawi Abu al-Qasim** Khalaf ibn al-Abbas **Al-Zahrawi** (936–1013), was a very famous surgeon in the eleventh century, known in Europe for his work, *Concession* or "Kitab al-Tasrif".

These are only few examples from the Muslims heritage to the current world. It reflects the richest and un forgotable share of islamic civilaization to human history.The youngers have to be taught this heritage so that they preserve their identity and contribute further to development and betterment of their societis and human civilization at large.

12 Ibn Abdilbarr, *Al-tamhiid* 5/584

13 Ahmad bin Hanbal. *Al-Musnad* 4/278

Conclusion

Preservation of social and personal identity keeps people understand and identify each other more and more. We need youth understand their cultural heritage in order to discover their identity. Among the essential human heritage, history stands corner stone of presenting the beautiful past in order to build best future. Nations share many historical values which help their relationship remain in positive attitude. Reformers mainly use historical relations as best instrument to tackle social and political problems.

This paper, traces some core points of cultural identity especially of Muslim youth who are in threat of misguiding to a harmful outlook and ideologies, because of the absence of good understanding of their real identity. The significance of Islamic history and its contribution to human civilization are highlighted here together with the role of educational process in cultivating conscious and tolerant generation.

The paper has also focused on common heritage of Muslims to emphasize the importance of peaceful co existence among them instead of continuous dispute and unrest which is resulting the worst political clashes and devastating what formers had built.

Laslty, I advice the researchers of anthropology to focus on investigating and reasoning out how and why the significant Muslim scholars contribution to the human civilization collapsed or reverse? And what will be the right way of bringing young people to be aware of their identity and share their effort for common understanding and readiness to cooperate with cultural heritage preservation

References

- A . Hourani, A History of the Arab Peoples, Faber & Faber, London, 1991
 Ahmad bin Hanbal. Al-Musnad, Baghdad 1968
 Al- Bukhari, Al jami Al saheeh, Damascus 1976
 B. Brend, Islamic Art, British Museum Press, London, 1991
 C Brown Understanding International Relations. Hampshire, (2001)
 Erik H. Erikson Autobiographic Notes on the Identity Crisis, 1970

- F. Macdonald, *The World of Islam up to the 1500's*, Collins Educational, London, 1991
- Gad Barzilai, *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities* University of Michigan Press, 2003.
- Gutas, Dimitri *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society*. Routledge. (1998-07-23). p. 133
- Hall, S., & Du Gay, *Questions of cultural identity*. London: P. (1996). Sage
- Holliday, Adrian (May 2010). "Complexity in cultural identity". *Language and Intercultural Communication*
- Ibn Abdilbarr, *Al-tamhiid* Cairo 1982
- J Child, *The Rise of Islam*, Heinemann, Oxford, 1991
- P. Bargley & H Bourdillon, *Medieval Islam*, Hodder & Stoughton, 1993
- P. Mantin & R Mantin, *The Islamic World*, CUP, Cambridge, 1993
- Singh, C. L "New media and cultural identity". *China Media Research* . (2010). 6 (1): 86.
- Stewart, Edward C., & Bennet, Milton J. *American cultural patterns: A cross-cultural perspective* (Rev. ed.). Yarmouth, ME: Intercultural Press. (1991).
- The Decline and Fall of the Roman Empire*, Vol. 1-5 Paperback – January 1, 2004
- Tice, Terrence N. "Cultural Identity", *The Education Digest*, May 1999



İMAM-HATİP LİSELERİNDE ÇALIŞAN ÖĞRETMEN VE YÖNETİCİLERİN OKUL İKLİM ALGISI VE BU ALGIYA ETKİ EDEN FAKTÖRLER (İSTANBUL ÖRNEĞİ)*

GÜLÜŞAN GÖCEN **

ZEYNEP KAYA ***

Perception of School Climate in Their Institution by School Principals
and Teachers working in Imam Hatip Schools
(in the Sample of Istanbul)

Abstract: The goal of this study is to determine school climate perceptions of Imam Hatip School principals and teachers in Istanbul and to develop solution suggestion according to the data obtained. The data collection tool that was used in the research OCDQ consisted of 64 items and 8 dimensions. The sample of the study covers 271 school principals and teachers; sample of % 45 females and % 55 males. The age range of the sample was between 21 and 62. The mean age was 38 years old. In analyses, the relations between school climate perception and independent variables like sex, age, marital status, educational status and the current task in the school were examined. Accordingly it is seen that sex, marital status, and age affect perception of

* Bu makale 23-24 Kasım 2013'te İstanbul'da düzenlenen "100. Yılında İmam Hatip Okulları Uluslararası Sempozyumu"nda sunulmuş "İstanbul İli Örneğinde İmam Hatip Okullarında Okul İklimi" adlı tebliğden geliştirilerek hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi ABD, [gulusan.gocen@istanbul.edu.tr]

*** Dr., Kazım Karabekir İ.H.L Meslek Dersleri Öğretmeni, [zeynepnevzatoglu@gmail.com]

school climate. Generally in imam hatip schools, factors of school climate like "indulgence, closer control, work extraversion, moral and sincerity" are more effective on the school climate.

Keywords: Organizational Climate, School Climate, Imam Hatip Schools, Principals and Teachers of Imam Hatip School.



Öz: Bu çalışmanın amacı, İstanbul'daki imam hatip liselerindeki öğretmen ve yöneticilerinin okul iklimi algılarını belirlemek ve elde edilen verilere göre çözüm önerileri geliştirmektir. Araştırmada veri toplama aracı olarak 64 maddeden ve 8 boyuttan oluşan "Okul İklimi Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırmaya imam hatip liselerinde öğretmen ya da yönetici olarak çalışan % 55'i erkek, % 45'i kadın, 21-62 yaş (M=38) arasında değişen 271 kişi katılmıştır. Cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu, mesleki kıdem, okulda bulunulan görev gibi değişkenlerin okul çalışanlarının okul iklimi algısını etkileyip etkilemediği incelenmiş ve cinsiyetin, medeni durumun ve yaşın okul iklimi algısında farklılık oluşturduğu görülmektedir. "Anlayış Gösterme", "Yakından Kontrol", "İşe dönüklük", "Moral" ve "Samimiyet" boyutlarının sırasıyla imam hatip okullarındaki okul iklimi üzerinde en etkili faktörler olduğu tespit edilmiştir

Anahtar Kelimeler: Örgütsel İklim, Okul İklimi, İmam Hatip Liseleri, İmam Hatip Lisesi Okul Yöneticileri ve Öğretmenleri.



Giriş

Bireylerin eğitim hakkı, eğitim verme hakkı gibi temel istek ve ihtiyaçlarının karşılanması, toplumsal sorunların çözülmesi konusundaki zorunluluk, insanı diğer toplum üyeleri ile işbirliği yapmaya, birlikte çalışmaya zorlamıştır. Bu zorlamanın doğal sonucu olarak da toplumda "okul" gibi örgütler ortaya çıkmıştır.¹

Günlük hayatta "belirli amaçlar doğrultusunda kişilerin bir araya gelerek ya da bir yönetim amacı çerçevesinde insanların çabaları sonucunda oluşan onların aralarındaki yetki ve iletişim ilişkilerine göre

¹ İ. Karacaoğlu, *İlköğretim Okullarında Görev Yapmakta Olan Öğretmenlerin Okul İklimi Algıları İle Kaynaştırmaya İlişkin Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s.1.

şekillenen ve aynı zamanda da içindeki insanların kişiliğini belirleyebilen yapı olan farklı iş ve hizmet alanındaki örgütlerle” sıklıkla karşı karşıya geliriz.² Çünkü günlük yaşantımız içerisinde insan-insan ilişkilerinin kapladığı yer kadar insan ve kurumlar arası ilişkiler de insanın hayatının işleyişi ve devamı konusunda önemli bir yer tutmaktadır. İnsanlara ait bireysel farklılıkların insan ve kurumlar arası ilişkilere yansımaları gayet doğaldır ki kurumları da oluşturan insandır. İnsan ve kurumlar arasında yaşanan bu etkileşim süreci içerisinde değişik tutum, davranış ve kişilik yapılarına sahip bireylerin katkısı ve o örgüte özgü bir atmosferin oluşması, kendini oluşturan bireylerin farklılığıyla kendine has yapısı arasında varolan doğru orantı da herkesçe zaman zaman yaşanmış bir gerçektir. Bu hava bireylerin davranışlarını, algılama biçimine göre *olumlu* ya da *olumsuz* olarak değişebilmektedir. Makalemizin de özünü oluşturan işte bu oluşun atmosferin literatürdeki karşılığı “*örgüt/kurum iklimi*” olarak kendine yer bulmaktadır.³

Örgüt iklimi; bir örgütü diğerinden farklı kılan, kendine özgü kişilik yapısı ve örgüte giren kişilerin bu kişilikle karşılaştıklarında hissettikleri duyguların bütünü olarak tanımlanabilir.⁴ Aynı zamanda da örgüte ilişkin olarak iş görenler tarafından algılanan, onların tutum ve davranışlarını etkileyen, bir örgütün önemli ortak özelliklerinin algılanma biçimi olarak da ele almak mümkündür.⁵ Son elli yıldır örgüt kuramcıları, yönetim bilimciler, davranış bilimciler ve uygulamacılar

² N. Güçlü, “Örgüt Kültürü”, *Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2003, 6, s. 147.

³ Karacaoğlu, “İlköğretim Okullarında Görev...”, s.1

⁴ W. K. Hoy, & J. Hannum, “Middle School Climate: An Empirical Assessment of Organizational Health and Student Achievement”. *Educational Administration Quarterly*, 1997, sayı: 33, ss.290-311; W. K. Hoy & C. W. Miskel, *Educational Administration*. Mc Graw-Hill, NewYork, 1996.

⁵ S. Özdemir, F. Sezgin, H. Şirin, E. Karip ve S. Erkan, “İlköğretim Okulu Öğrencilerinin Okul İklimine İlişkin Algularını Yordayan Değişkenlerin İncelenmesi”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2010, c.38, s.214; Korkmaz, M. “İlköğretim Okullarında Örgütsel İklim ve Örgüt Sağlığının Örgütsel Bağlılık Üzerindeki Etkisi”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 2011, 17(1), s.120.

arasında oldukça ilgi görmeye başlamış bir araştırma konusu olmuştur.⁶ Bu sebeple örgüt ikliminin tanımı, boyutları ve örgütün ürününe etkisi konularında pek çok araştırma ve yayın bulunmaktadır. Eğitim ve psikoloji gibi sosyal bilim alanında yapılan araştırmalarda ise örgüt iklimi konusunun eğitim kurumları içerisinde dönüşerek “okul iklimi” özel alanını oluşturduğu görülmektedir.⁷

Bir örgütsel yapı olarak okul, kendine has yapısı olan sosyal bir sistemdir ve bu sebeple kendine ait çalışanları, yöneticileri, öğrencileri, ilkeleri ve amaçları ve içindeki sistematığı gereği bir iklime/atmosfere sahip sosyal bir yapıdır.⁸ Burada “iklim” derken kabaca kastedilen ise; öğretmenlerin okulda yaptıkları çalışmalar gibi tüm insanî unsurların oluşturduğu bir çevredir.⁹ İklim örgütsel atmosferi değerlendirmekten ziyade, tanımlamaya veya ona karşı duygusal tepki göstermeyle ilişkilidir.¹⁰ Hem çalışanların davranışları üzerinde hem de çalışanların genel olarak okulun iklimi üzerinde etki bırakması bakımından ele alındığında okul iklimi, öğretmenlerin çalışmak istedikleri ortama ilişkin algıları bir başlık altında toplayan eğitim için oldukça önemli bir kavram, okulun kişiliğidir. Farklı isimlendirmelerle okuldaki hava, okul atmosferi, okul karakteri ya da ideolojisi gibi tanımlamalarla ele alınsa da, okul ortamı ile ilgili tüm çalışmalar genellikle “okul iklimi” şemsiye kavramı altında toplanmaktadır.¹¹

Yurtdışında yapılan çalışmalara bakıldığında okul ikliminin bir çok faktörle birlikte uzun süreçli araştırmalara konu olduğu görülmektedir.¹²

⁶ M. Şişman. *Örgüt Kültürü*. Anadolu Üniversitesi Basımevi, Eskişehir,1994.

⁷ S. Doğan, “Lise Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Adıyaman, 2012, 5(10), s. 57.

⁸ L. T. Wei, *Organizational Climate and Effectiveness in Junior-Middle Schools in P. R. China* (Unpublished Master’s Thesis). University of Regina, Canada 2003.

⁹ Doğan, “Lise Öğrencilerinin...”, s.57.

¹⁰ Korkmaz, M. “İlköğretim Okullarında Örgütsel...”, s.122.

¹¹ W. K. Hoy, *Organizational Climate and Culture: A Conceptual Analysis of The School Workplace*. *Journal of Educational and Psychological Consultation*, 1990, 1(2), ss.150.

¹² J. Cohen, A. Fege & T. Pickeral. “Measuring and Improving School Climate: A Strategy That Recognizes, Honors and Promotes Social, Emotional and Civic Learning The Foundation For Love, Work And Engaged Citizenry”. *Teachers College Record*.

Ülkemizdeki çalışmalar daha çok öğretmen ve yönetici çerçevesinde yoğunlaşırken yurtdışındaki çalışmalarda okul iklimi, öğrencilerin, velilerin okul çalışanlarının okul hayatı ile ilgili sosyal, duygusal, etik ve akademik bakış açısıyla farklı örneklerde ele alınmıştır.¹³ Türkiye’de ise daha çok ilköğretim okullarında okul ikliminin analiz edildiği çalışmaların olduğu görülmektedir.¹⁴ Kendine has yapısı ve çalışanları da dâhil olmak üzere kamuoyunda kendine has bir bakış açısı olan imam hatip okullarının okul iklimi ile ilgili bizim tespit edebildiğimiz bir çalışma yoktur. Bu noktada, bu kavramının ele alınarak incelenmesi ve özellikle toplum içindeki yapısı, bulunduğu yeri, işleyişi bakımından her zaman ilgi odağı olmuş imam hatip okulu öğretmen ve yöneticilerinin, okul iklimine ilişkin algılarının demografik değişkenlere göre analiz edilmesi amaçlanmaktadır. Türkiye’de en çok tartışılan ve gündemde sıcak tutulan ama bir o kadar da rağbet gören eğitim ve kültür ortamını oluşturan öğretmen ve yöneticilerin gözüyle imam hatip okullarının içinde yaşanan okul ikliminin ne olduğu bu şekilde ortaya çıkarılmak istenmektedir.

Okul İklimi Nedir?

Her bireyin bir kişiliği olduğu gibi her okulun da kendine ait kişiliği yani bir iklimi vardır. Dışarıdan gözlemlenecek özellikler olabildiği gibi okul

Commentary, 2009a. <http://www.tcrecord.org/library/abstract.asp?contentid=15698>, 08.01.2015; J. Cohen, E. M. McCabe, N. M. Michelli & T. Pickeral, "School Climate: Research, Policy, Teacher Education and Practice". Teachers College Record, 2009b, 11(1), ss.180-213.

¹³ P. M. Brown, M. W. Corrigan & A. Higgins-D’Alessandro, *Handbook of Prosocial Education*. Blue Ridge Summit, PA: Rowman and Littlefield Publishing Group 2012.

¹⁴ İ. Baykal, *İlköğretim Okullarının Örgüt İkliminin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2007; T. Gedikoğlu, ve F. Tahaoğlu, "İlköğretim Okullarının Örgüt İklimi: Gaziantep İli Şahinbey ve Şehitkamil İlçeleri Örneği". *Milli Eğitim*, 2010, 39(186); H. Kavgacı, *İlköğretimde Örgütsel İklim ve Okul-Aile İlişkileri* (Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara 2010; T. Özden, *İlköğretim Okullarında Çalışan Öğretmenlerin Okullarındaki İletişim İklimine Yönelik Algıları* (Yüksek Lisans Tezi). Mersin Üniversitesi, Mersin 2009; A. Tok, *İlköğretim Okullarındaki Örgüt İklimine İlişkin Öğretmen Algıları* (Yüksek Lisans Tezi). Yeditepe Üniversitesi, İstanbul, 2006.

iklimi, çalışanların davranışlarını etkileyen, okuldaki psikolojik ortamı yansıtan iç özellikleri de kapsayan bir yapıya sahiptir.¹⁵ Uluslararası Okul İklimi Konseyi (2007)'ne göre olumlu okul iklimi kavramının içini dolduran şeyler okul hayatını şekillendiren deneyimler, kurallar, hedefler, değerler, kişilerarası ilişkiler, öğrenme ve öğretme etkinlikleri ve yönetim yapısıdır.¹⁶ Buradan da anlaşıldığı üzere okul iklimi, okul sistemi içerisindeki bireylerin tutumları, duyguları ve davranışlarıyla ilişkili birçok faktörlerden meydana gelir ve öğrenciler, öğretmenler ve yöneticiler arasında etkileşimin biçimini belirleyen, yazılı olmayan inançlar, değerler ve tutumları kapsar.¹⁷ Buna göre okul iklimi içerden ve dışarıdan gözlenebilen bir okulu diğerinden ayıran ve okulun her bir üyesinin davranışını etkileyen, okul içi çevreyle ilgili tüm niteliklerdir demek mümkündür.

72

OMÜİFD

Okulun iklimini kendine özgü kılmada en etkili öge, okuldaki bireylerin ilişkileri, kültürleri ve etkileşimleridir. Bu durum nelerin değerli olduğunu, nelerin değersiz bulunduğunu ya da okulda nasıl hareket edileceğinin genel çerçevesini oluşturur. Bunun sonucunda o kurumda bulunanlar arasında ortak algılanan bazı değerler oluşur ki bu değerlerin yaşanması esnasında hissedilen/algılanan o kuruma yönelik olumlu ya da olumsuz düşünce, hissiyat ve yorumlar "okul iklimi"ni oluşturur.¹⁸

Elbette ki okullardaki iklimin oluşturulmasında her birey önemli bir aktördür fakat temel görev okul yöneticilerine düşmektedir. Marshall'a

¹⁵ A. Thapa, J. Cohen, S. Guffey, A. Higgins-D'Alessandro, "A Review of School Climate Research", *Review of Educational Research Season*, 2013, <http://rer.aera.net>, erişim tarihi: 06.01.2015; C. Şentürk, M. Sağnak, "İlköğretim Okulu Müdürlerinin Liderlik Davranışları İle Okul İklimi Arasındaki İlişki". *Journal of Turkish Educational Sciences*, 2012, 10(1), s. 31.

¹⁶ The National School Climate Council, <http://www.schoolclimate.org/climate/documents/policy/sc-brief-v3.pdf>, erişim tarihi: 06.01.2015

¹⁷ T. Çalık, T. Kurt, C. Çalık, "Güvenli Okulun Oluşturulmasında Okul İklimi: Kavramsal Bir Çözümleme". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 2011, 1(4), s. 77.

¹⁸ Cohen, McCabe, Michelli & Pickeral, "School Climate: Research..."; Karacaoğlu, *İlköğretim Okullarında Görev...*, s.114.

(2003) göre araştırmalar okul ikliminin okul içinde bulunan bireyleri farklı yönlerde etkilediğini göstermektedir.¹⁹ Okul yöneticileri, etkili bir okul kültürü ve örgüt iklimi oluşturarak öğretmenlerin iş doyumunu ve motivasyonunu artırabilir ve sağlıklı bir okul ikliminin gelişmesine katkıda bulunabilir.²⁰ Eğitim örgütlerinde, açık iklimin hüküm sürmesi, okulun etkililiğini artırdığı gibi öğretmenlerin iş doyumunu da yükseltir.²¹ Etkili bir iletişim kurabilen yönetici okulda sağlıklı iklim oluşturulmasına katkı sağlar.²²

Genel olarak okul iklimi, okuldaki tüm insanların, okulun çalışma ortamı hakkında paylaştıkları algılarına işaret eden bir terimdir. Özellikle bireylerin görev yaptıkları örgütlerini algılama biçimlerinin, onların örgütteki davranış biçimlerini ve performanslarını etkileyen önemli bir etken olması²³ bu konuyu ele almanın önemini artırır. Bu sebeple okul iklimi araştırmaları önemlidir. Çünkü bu araştırmalardan elde edilen veriler öğrenciler, öğretmenler ve yöneticiler arasında hedeflenen davranışlara ilişkin normların belirlenmesinde, okulun tüm aktörleri arasındaki kaliteli, doyurucu ve kabul edilebilir davranış parametrelerinin oluşturulmasında, okulun saygınlığı ve eğitimin

¹⁹ M. L. Marshall, "Examining School Climate: Defining Factors and Educational Influences Center For Research on School Safety, School Climate and Classroom Management", *Georgia State University*, 2003, <http://education.gsu.edu/schoolsafety>, 05.01.2015.

²⁰ Şentürk & Sağnak, "İlköğretim Okulu Müdürlerinin...", s.3; M Clifford, R. Menon, C. Condon & C. Hornung "Measuring School Climate for Gauging Principal Performance: A Review of the Validity and Reliability of Publicly Accessible Measures". 2012. *American Institute for Research*, :www.air.org/focusarea/education/index.cfm?fa=viewContent&content_id=1869. 05.01.2015

²¹ D. L. Taylor & A. Tashakkori, "Decision Participation and School Climate As Predictors of Job Satisfaction and Teacher's Sense of Efficacy", *Journal of Experimental Education*, 1995, 63(3), 217-227; E. B. Bucak, "Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesinde Örgüt İklimi: "Yönetimde Ast-Üst İlişkisi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, Muğla, 2002, 7, s.10-27.

²² Taş, S., *İlköğretim Okulu Müdürlerinin Etkili İletişimi İle Okul İklimi Arasındaki İlişki*, S. D.Ü. Teknik Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü, Isparta 2009. <http://oc.eab.org.tr/egtconf/pdfkitap/pdf/531.pdf>, 12.09.2014, s.7.

²³ T. Çalık, T. Kurt, "Okul İklimi Ölçeğinin (OİÖ) Geliştirilmesi", *Eğitim ve Bilim Dergisi*, 2010, 35 s.3.

kalitesinin artırılması için bireysel ve kurumsal sorumlulukların belirlenmesinde kullanılabileceğinden okul iklimi çalışmaları üzerinde önemle durulması gereken bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴

Okul /Örgüt İkliminin Ölçülmesi

Örgüt içindeki kişi ve grupların ilişkilerinin bir ürünü ve okuldaki ilişkilerin kalitesi olarak tanımlanan okul iklimi, kişilerarası, örgütsel ve öğretimsel boyutları içine alan çok boyutlu bir kavramdır.²⁵ Fakat bu genel ifadenin nasıl ölçüleceği konusunda farklı görüşler söz konusudur. Okullarda örgüt ikliminin en yaygın tanımı ve ölçümü ilk kez bu alanda çalışma yapan Halpin ve Croft (1963) tarafından okullarda öğretmen-öğretmen ve öğretmen-müdür arasındaki etkileşimin önemli boyutlarını belirlemeye yönelik çalışmaya aittir.²⁶ “Örgütsel İklim Betimleme Anketi – ÖİBA-” adlı bir ölçme aracı geliştirmişlerdir.

74 Okul ikliminin tanımlanmasına ve ölçülmesine ilişkin ilk
OMÜİFD çalışmalarda, öğretmen-öğretmen ve öğretmen-yönetici etkileşiminin önemli boyutlarının belirlenmesi şeklinde bir yaklaşım benimsenmiştir.²⁷ Bu sebeple okul iklimini araştıran bazı araştırmacılar öğretmenlerin ilişkileri ve okul müdürünün liderlik stilleri üzerine bazı araştırmacılar ise okuldaki öğrencilerin ilişkileri üzerine odaklanmıştır.²⁸

ÖİBA’da okul iklimi; (1) öğretmen grubu davranışları ve (2) müdür davranışları, olmak üzere iki ayrı grupta incelenmiş ve sekiz alt boyut belirlenmiştir. Bu alt boyutlar şöyle sıralanmıştır: Öğretmen Grubu

²⁴ Çalık ve diğer, “Güvenli Okulun Oluşturulmasında...”, s.79.

²⁵ Marshall, “Examining School Climate...”, s.2

²⁶ A. W. Halpin & D. B. Croft, *The Organizational Climate of Schools*. Midwest Administration Center, Chicago, 1963. akt. Özdemir ve diğer, “İlköğretim Okulu Öğrencilerinin Okul İklimine...”, s.214.

²⁷ Özdemir ve ark, “İlköğretim Okulu Öğrencilerinin Okul İklimine...”, s.214.

²⁸ Faster, D. & Lopez, D. “School Climate and Assessment”. in Dary, T. & Pickeral, T. (ed) (2013). *School Climate Practices for Implementation and Sustainability. A School Climate Practice Brief, Number 1*, New York, 2013, National School Climate Center. <http://www.ijvs.org/files/Publications/School-Climate-Practice-Briefs-for-Implementation-and-sustainability-2013.pdf>; 05.01.2015; Çalık & Kurt, “Okul İklimi Ölçeği...”, s. 2.

Davranışları: (1) çözüme, (2) engelleme, (3) moral, (4) samimiyet. Yönetici Davranışları: (5) yüksekte bakma, (6) yakın kontrol, (7) kendini işe verme, (8) anlayış gösterme. Halpin ve Croft 'un (1966) dördü öğretmen, dördü yönetici olmak üzere oluşturduğu sekiz alt boyutu kısaca şöyle açıklamak mümkündür.²⁹



Araştırmada saptanan örgütsel iklim tipleri ise şöyle isimlendirilmiştir: (1) açık, (2) bağımsız, (3) kontrollü, (4) samimi, (5) babacan, (6) kapalı. Böylece ölçekte, okul müdürü ve öğretmenlerin davranışları, açık iklimden kapalıya doğru giden bir yapıda değerlendirilmiştir. Açık iklimde öğretmen ve okul müdürünün ilişkileri destekleyici, samimi, ilgili iken kapalı iklimde samimiyetsizlik, oyun oynama ve ilgisiz davranış ile karakterize edilmiştir.

İmam Hatip Okulları ve Okul İklimi

İmam hatip okulları açıldığı günlerden beri bu okulların nasıl eğitim vereceği, varlığı ve gerekliliği, mezunların durumu gibi konular sürekli

²⁹ Halpin & Croft, *The Organizational Climate....*,

tartışma konusu olmuştur.³⁰ İmam hatip okulları öncelikle milli eğitim sistemine bağlı eğitim kurumlarıdır fakat bu okullar, toplumun dinî hassasiyetlerini karşılama, ahlakî farkındalığı ve yaşantısı yüksek düzey öğrenciler yetiştirmesi yönünde önemli misyonlar yüklenmiştir. Bunun yanı sıra toplumun bir diğer genel beklentisi de din eğitiminin yanı sıra, seküler ilimlerde de kaliteli bir eğitim vermesidir. Toplumun bu beklentilerinin karşılanması ise öğrencilere her anlamda örnek öğretmen ve yöneticilerinin bu okulda bulunduğuna dair genel olumlu algıya dayanmaktadır.³¹

Bu olumlu algının nasıl oluştuğuna bakmak istersek Türkiye'nin modernleşme tecrübesine kadar inmemiz gerekir. Cumhuriyetin ilk yıllarında her ne kadar dindar nesil yetiştirilmesi hedeflenmemiş olsa da daha sonradan kurulan imam hatip okullarının bu amaca hizmet etmek üzere kurulduğuna dair algı bugün de toplumun çoğunluğu tarafından paylaşılmaktadır.³² Bunun arkasında yatan ise Aşlamacı'ya (2014) göre imam hatip okullarının bir okul modeli olarak kuruluş felsefesinin temelinde "geleneksel" ve "modern" referanslar arasında uyum bulma çabasının olmasıdır.³³ Bu da araştırmamızda okul iklimi araştırılan imam hatip okullarının bir kez daha bu özelliğinden dolayı incelenmeye değer olduğunu göstermektedir.

Genel algıya göre, imam hatip okullarının yetiştirdiği insanlar toplumda olumlu bir imaja sahiptir. Mayıs 2012 sonlarında yürürlüğe giren ve kamuoyunda 4+4+4 olarak bilinen zorunlu eğitim sistemiyle birlikte bu okullar tekrar yoğun bir ilgi görmüş ve tekrar siyasi ve hukuki alanda tartışmalara konu olmuştur. Buna rağmen bu okullar toplumun

³⁰ R. Kaymakcan, İ. Aşlamacı, "İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme", *Değerler Eğitimi Dergisi*, İstanbul, 2011, 9(22), s. 72.

³¹ E. Özense, M. H. Akın, M. A. Aydemir, *Türkiye'de İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatipliler Algısı*, TİMAV, İstanbul 2012, s.49.

³² R. Çakır, İ. Bozan, B. Talu, *İmam Hatip Liseleri Efsaneler ve Gerçekler*, TESEV Yayınları, İstanbul, 2004, s.17

³³ İ. Aşlamacı, "Türkiye'nin İslam Eğitim Modeli: İmam-Hatip Okulları ve Temel Özellikler", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2014, 9(5), s.268.

önemli bir kesimi için hâlâ bir ihtiyaç olarak görülmekte ve din eğitimi konusunda en önemli alternatif kurum olarak kabul edilmektedir. Müfredatı, öğrencileri ve velileri bakımından birçok çalışma da ele alınan imam hatip okullarının öğretmenleri ve yöneticileri bakımından ve genel olarak okul iklimi açısından yeterince ele alınmadığı gözlenmiş ve bu çalışmada da bu boşluk doldurulmak istenmiştir. Çünkü toplum için siyasi, psikolojik, sosyolojik, kültürel hatta kaynağının medreselere dayandırılması bakımından tarihi referanslara sahip olan bu okulların çalışanlarının bu genel bakış açısından etkilenip etkilenmedikleri, bunu bu kadar anlam yüklenen öğrencileri velileri ve dört duvarıyla içindeki yaşadıkları okullarda nasıl bir havanın olduğu araştırılması gereken bir husustur.

Konu, Amaç ve Hipotezler

Bu çalışmanın amacı, okul iklimi başlığı altında imam hatip okullarının çalışma ortamını tasvir etmektir. Bu maksatla, hem öğretmen-öğretmen ilişkisi hem öğretmen-yönetici ilişkisi iki boyutlu olarak ele alınacaktır. İmam hatip okullarındaki öğretmenlerin kendi aralarındaki sosyal etkileşimi, okul ile ilgili görevleri yerine getirme sorumluluğunu ve okul yöneticilerin kendilerine karşı tutumunu, okul iklimi bağlamında ortaya çıkarmak bu çalışmanın amaçlarından biridir. Diğer taraftan, imam hatip okul yöneticilerinin, kurumu yönetirken öğretmenlere karşı tutumlarını, kişilerarası, örgütsel ve eğitimsel olarak kurdukları işbirliğini tespit etmek de amaçlanmaktadır.

İstanbul ili örneğinden yola çıkılarak bu araştırmada, imam hatip okullarındaki okul iklimini tespit etmek ve okul iklimi algısının öğretmen ve okul yöneticilerinin bakış açısına göre değişip değişmediği belirlenmek istenmektedir. Özellikle uzun bir aradan sonra yeniden açılan ortaokul kısımlarıyla birlikte yoğun talep gören bu okullardaki çalışma ortamının bilinmesi, öğretmenler ve okul yöneticileri arasındaki ilişkiler hakkında fikir sahibi olmamıza imkân tanıyacaktır. Bundan dolayı araştırmada “*İmam hatip okullarında çalışan öğretmen ve yöneticilerin okul iklimine yönelik algıları nedir?*” sorusu empirik veriler ışığında

cevaplandırılmak istenmektedir. Araştırma soruları ve muhtemel ilişkileri gösteren model çerçevesinde, şu hipotez ve alt hipotezler belirlenmiştir:

(H₁) Katılımcıların demografik özelliklerine göre (cinsiyet, yaş ve medeni durum) okul iklimi algısı farklılık göstermektedir: (H_{1a}) Kadınlarda okul iklimi algısı erkeklere göre daha yüksektir. (H_{1b}) Yaşla birlikte okul iklimi algısı olumlu yönde artmaktadır. (H_{1c}) Evlilerin bekârlara göre okul iklimi daha yüksektir. (H_{1d}) Okul öğretmen ve yöneticilerin eğitim durumu yükseldikçe, okul iklimi algısında farklıklar vardır. Yüksek lisans mezunları lisans mezunlarına göre daha yüksek okul iklimine sahiptir. (H_{1e}) Okulda bulunan görev türüne göre okul ikliminde farklılaşma vardır. Öğretmenlerin yöneticilere göre okul iklimi daha yüksektir. (H_{1f}) Mesleki kıdem arttıkça okul iklimi de yükselmektedir. (H₂) Okul iklimi algısı ve okul iklimi algısı alt boyutları arasında anlamlı ilişkiler vardır: (H_{2a}) Okul iklimi algısı ile alt boyutları olan; “anlayış gösterme”, “işe dönüklük”, “samimiyet” ve “moral” arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler vardır. (H_{2b}) Okul iklimi algısı ile alt boyutları olan; “yakından kontrol”, “çözülme”, “yüksekten bakma” ve “engelleme” arasında ise negatif yönde anlamlı ilişkiler vardır.

Yöntem

Katılımcılar

Araştırma, İstanbul’un farklı ilçelerinde bulunan üst, orta ve alt kesimi temsil eden toplam on okulda (Gaziosmanpaşa Anadolu İmam Hatip Lisesi, Esatpaşa Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Kadıköy Anadolu İmam Hatip Lisesi, Avcılar Anadolu İmam Hatip Lisesi, Güngören Anadolu İmam Hatip Lisesi, Kazım Karabekir Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Silivri Selimpaşa Anadolu İmam Hatip Lisesi, Maltepe Anadolu İmam Hatip Lisesi, Tuzla Halil Türkan Anadolu İmam Hatip Lisesi, Bayrampaşa Anadolu İmam Hatip Lisesi) gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın örneklemini oluşturan imam hatip yönetici ve öğretmenlerinin demografik özelliklerine bakıldığında araştırmaya %55’i

erkek, % 45'i kadın olmak üzere 2013 yılı İstanbul ilinde yaşayan ve imam hatip okullarında çalışan %33'ü yönetici, %25'i meslek dersleri ve % 42,1'i branş öğretmeni olan, yaş aralığı 21-62 arasında değişen (M= 38) toplam 271 kişi katılmıştır. Katılımcıların %73.1'i evli olup, harcama durumu konusunda "rahat" harcama yaptığını söyleyenler örneklemin %14.4'ünü oluştururken, %79'u "düşünerek" harcama yaptığını, %11,1'i ise temel ihtiyaçlarının dışında zor harcama yaptığını ifade etmiştir. Ankete katılan öğretmen ve idarecilerin % 78,6'sını lisans eğitimi alanlar, %21,4'ünü ise lisansüstü eğitim almış olanlar oluşturmaktadır. Mesleki kıdemlerine bakıldığında ise örneklemin; % 37.6'sı (1-10 yıl), % 38'i (10-20 yıl), % 24'ü (21 yıl ve üzeri) hizmet yılına sahiptir.

Katılımcılardan cevaplamalarında objektif olmalarını ve samimi cevaplar vermelerini sağlamak amacıyla doğrudan okul isimlerini yazmaları istenmemiş, bunun yerine okulun bulunduğu yer ile ilgili olarak değerlendirmelerde bulunmaları istenmiştir. Okulunun yerini, şehrin *çok gelişmiş* bir yerinde olduğunu belirtenler %15, şehrin *gelişmiş* bir yerinde olduğunu belirtenler %26, şehrin *gelişmekte olan* bir yerinde olduğunu belirtenler %43.2, şehrin *az gelişmiş* bir yerinde olduğunu belirtenler %16'dır.

Veri Toplama Aracı

Okul İklimi Belirleme Ölçeği (OCDQ): Öğretmenlerin okul iklimi algılarını belirlemek için Halpin ve Croft tarafından geliştirilen bir ölçektir. OCDQ, altmış dört sorudan oluşan, dördü öğretmen grubu ve dördü de yönetici davranışlarını ölçen toplam sekiz alt boyutu olan, Likert tipi bir ölçektir. İlk 33 soru öğretmen grubu davranışlarına ve sonraki sorular ise yönetici davranışlarına yöneliktir.³⁴

Ölçek, Peker (1978) tarafından orta dereceli okullarda görevli öğretmenlerin ve yöneticilerin çalıştıkları okulların örgütsel iklimini saptamak amacıyla hazırlanan doktora tezi çalışmasında ve Paknadel

³⁴ Ö. Peker. "Okullarda Örgütsel Havanın Çözümlemesinde Bir Yöntem", *Amme İdaresi Dergisi*, 1993, 26(4), s.28.

(1988) tarafından ilkokullarda görevli müdür ve öğretmenlerin iş doyumu arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla yapılan araştırma çerçevesinde iki kez Türkçe'ye uyarlanmıştır.³⁵ Paknadel (1988) de, OCDQ aracını İngilizce 'den Türkçe'ye çevirisini yapmış daha sonra yapılan çeviriyi İngiliz Dili ve Edebiyatı uzmanları ile Yönetim Bilimi uzmanlarıyla tartışmış ve dilimize uyarlayarak ilgili araştırmasında kullanmıştır. Ölçeğin güvenilirliğinin bir ölçütü olarak kabul edilen ölçeğin toplam Cronbach Alpha iç tutarlık katsayısı, (.86), yönetici davranışı boyutları için (.87), öğretmen grubu davranışı boyutları için ise (.66) olarak bulunmuştur. Bu çalışmada Paknadel'in araştırmasında kullandığı Örgütsel İklimi Betimleme Anketi (OCDQ) kullanılmıştır ve ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlık katsayısı, (.76) olarak tespit edilmiştir.

Verilerin Toplanması ve Analizi

80

OMÜİFD

Ölçekte beş madde tersten, diğerleri ise doğrudan puanlanmıştır. Ölçek maddelerinin cevap seçenekleri "çok seyrek, bazen, sık sık, hemen hemen her zaman" seçeneklerinden oluşmaktadır. Katılımcılar kendilerine göre en uygun olan seçeneği işaretlemişlerdir. Her bir alt boyut için puanlama yapılırken o alt boyuta ait tüm maddelere verilen puanlar toplanmış ve o alt boyuttaki madde sayısına bölünmüştür. Öğretmen ve yönetici davranışlarının ilk ikisi olumsuz, son ikisi ise olumlu davranışlardır. OCDQ'de 15, 16, 33, 41 ve 42. maddeler tersten, diğerleri doğrudan puanlanmıştır. Ters beş maddede puanlama tam tersinden yapılmaktadır. Her bir alt boyut için puanlama yapılırken o alt boyuta ait tüm maddelere verilen puanlar toplanmış ve o alt boyuttaki madde sayısına bölünmüştür.

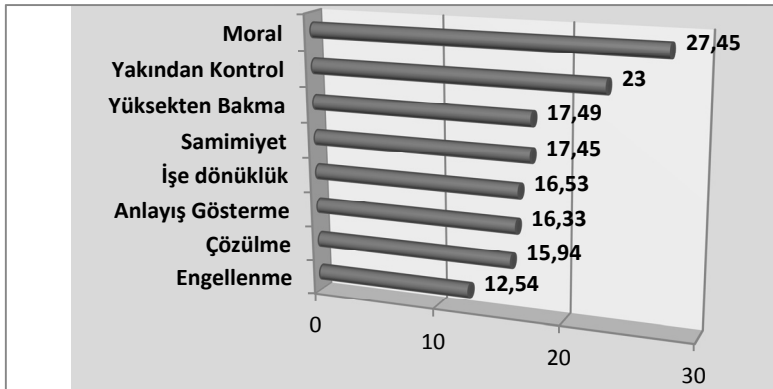
Analiz işlemlerinin yapıldığı anket formundan 30'u geri gelmeme, doldurulmama, 15'i büyük oranda eksik doldurulma, nedenleriyle

³⁵ A. C. Paknadel. *Örgütsel İklim ve İş Doyumu*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1988; A. Dağlı, *İlköğretim Okullarının Örgüt İklimi -Adana ve Gaziantep İlleri Örneği-* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996; Karacaoğlu, "İlköğretim Okullarında Görev Yapmakta...", s.86.

değerlendirme dışı bırakıldığından 271 anket işleme alınmıştır. Analiz işlemlerinde sürekli değişken ile süreksiz değişkenler arasındaki ilişkinin tespitinde t-testi, ANOVA, bu testte anlamlı sonuçlar çıktığında hangi grupların ortalaması arasında farkın oluştuğunu saptamak için kullanılan Tukey HSD çoklu karşılaştırma testi ve sürekli değişkenler arasındaki ilişkinin tespitinde ise Pearson Korelasyon analizi kullanılmıştır.

Bulgular

Örneklemin Okul İklimi Algısı Nasıldır?



Grafik-1: Örneklemin Okul İklimi Algısını Gösteren Aritmetik Ortalamaları

Örneklemin okul iklimi algılarının profilini çıkarmak amacıyla tutum ve davranışların göstergesi olan ortalama puanlar grafik halinde gösterilmiştir. Grafik 1’de yer alan ortalama puanlardan hareketle “Örneklemin genel okul iklimi algısı nasıldır? Okul iklimi algısı içerisinde hangi özellikler öne çıkmaktadır?” gibi sorulara cevap vermek mümkün olacaktır.

Buna göre ilk sırada mesleki motivasyonu ifade eden “Moral” alt boyutu ($X= 27,45$) gelmektedir. Bunu takiben yönetici davranış boyutlarından genel okul disiplinin içinde çalışanların işlerini yaparken bireysel özgürlük içinde hareket etmelerine imkân bulabilmeyi içeren “Yakından Kontrol” alt boyutu ($X= 23,00$) ve yöneticiler ve öğretmenler arasında psikolojik uzaklığın olmadığı iletişimin açık ve yöneticilerin

örnek davranışlar sergilediği “*Yüksekten Bakma*” alt boyutunun ($X= 17,49$) geldiği görülmektedir.

Daha sonra sırasıyla öğretmen davranışlarından “*Samimiyet*” alt boyutu ($X= 17,45$), “*İşe dönüklük*” alt boyutu ($X= 16,53$) ve “*Anlayış Gösterme*” alt boyutu ($X= 16,33$) yer almaktadır. En altta ise okul iklimi algısını olumsuz yöne ele alan “*Çözülme*” alt boyutu ($X= 15,94$) ve son olarak “*Engellenme*” alt boyutu ($X= 12,54$) geldiği görülmektedir. Buradan anlamaktayız ki imam hatip okullarındaki öğretmen ve yöneticiler en önce mesleki yeterlilik ve motivasyonu okul iklimini sıcak estirecek unsur olarak görmektedir. Kendi iş alanı içerisinde özgür olmayı istemesi de yöneticiler de dâhil öğretmenlerin hareket alanının darlaşmasını okul iklimine en büyük engel olarak gördükleri anlamına gelmektedir. Açık iletişim, samimiyet ise bunları takip eden okul iklimini en çok etkileyen diğer unsurlar olarak görülmektedir.

82

OMÜİFD

Cinsiyete Göre Okul İklimi Algısı

İmam Hatip okullarındaki okul iklimi algısı üzerinde etkili olan faktörler içerisinde cinsiyetin etkisini tespit etmek üzere “*kadınların mı yoksa erkeklerin mi okul iklimi algısıyla ilgili ortalaması daha yüksektir?*” sorusuna *t*-testi ile cevap aranmıştır. Tablo 1’de verilen bulgulara göre, *okul iklimi algısında cinsiyetin farklılık oluşturduğu* görülmektedir.

Tablo.1. Kadınlar ve Erkeklerle Göre Okul İklimi Algısı (t-testi)								
(Boyutlar)	Cinsiyet	N	X	Ss	t	sd	F	p
Okul İklimi	Erkek	148	150,39	18,692	2,293	163	4,223	,019
	Kadın	123	144,42	13,506	2,378			
Engellenme	Erkek	148	13,00	3,313	2,758	244	7,419	,005
	Kadın	123	11,97	2,343	2,865			
İşe dönüklük	Erkek	148	17,02	4,543	1,976	249	1,509	,047
	Kadın	123	15,96	3,899	1,997			
Anlayış Gösterme	Erkek	148	17,28	6,631	2,822	251	1,953	,005
	Kadın	123	15,19	4,738	2,914			
Moral	Erkek	148	28,33	6,383	2,732	253	3,186	,004
	Kadın	123	26,36	4,743	2,817			

Buna göre erkeklerin ($X=150,39$) kadınlara ($X=144,42$) göre daha yüksek yani daha olumlu bir okul iklimi algısına sahip olduğu ($t = 2,378$, $p < .019$), “Engellenme” boyutunda da erkeklerin ($X=13,00$) kadınlara ($X=11,97$) göre daha yüksek ortalamaya sahip olarak anlamlı bir farklılık oluşturduğu görülmektedir ($t = -2,758$, $p < .05$). Benzer şekilde hem “Moral” boyutunda erkeklerin ($X=28,33$) kadınlara ($X=26,36$) göre daha yüksek ortalama sağladığı ($t = 2,817$, $p < .05$) hem de yönetici davranışları alt boyutlarından “İşe dönüklük” boyutunda da erkeklerin ($X=17,02$) kadınlara ($X = 15,96$) göre ($t = 1,997$, $p < .047$) daha yüksek ortalama ile farklılık ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Buna ilaveten “Anlayış Gösterme”de de yine erkeklerin ($X=17,28$) kadınlara ($X=15,19$) göre daha yüksek ortalama sağladıkları tespit edilmiştir ($t = -1,901$, $p < .51$). Bu sonuçlara dayanarak “Kadınlarda okul iklimi algısı erkeklere göre daha yüksektir” şeklindeki hipotezimizin doğrulanmadığı anlaşılmaktadır.

Yaş ile Okul İklimi İlişkisi

Okul iklimi algısıyla ilgili bulgulara bakıldığında yaşın önemli bir faktör olduğu görülmektedir. Bu araştırmada da genel olarak okul ikliminin yaşla birlikte artıp artmayacağını tespit etmek üzere açık uçlu olarak sorulan yaş, sürekli bir değişken olarak ele alınmış ve okul iklimi algısı ve alt boyutlarıyla arasındaki ilişki korelasyon analizi ile incelenmiştir. Elde edilen bulgulara göre yaşla okul iklimi arasında istatistikî açıdan anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir ($r = ,030$, $p > .01$).

Tablo 2. Yaş ile Okul İklimi İlişkisi										
	Okul İklimi	Çözülme	Engellenme	Moral	Samimiyet	Yüksekten Bakma	Yakından Kontrol	İşedönüklük	Anlayış	Gösterme
YAŞ	,030	-,173**	,013	,137*	,025	,092	-,077	,103	,116	

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed). * Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

Tablo 2'e bakıldığında yaşla "Çözülme"nin diğer okul iklimi algısı alt boyutlarına göre en yüksek ancak istatistikî olarak çok güçlü olmayan ve negatif ilişki içinde olduğu görülmektedir ($r = ,173, p < .01$). Yine grafiğe bakıldığında "Moral" alt boyutunun da çok güçlü olmayan fakat pozitif yönde istatistikî olarak anlamlı bir ilişki kurduğu görülmektedir ($r = ,184, p < .05$). Buna göre "Yaşla birlikte okul iklimi algısı olumlu yönde artmaktadır" şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Medenî Duruma Göre Okul İklimi Algısı

Bireyin medeni durumu çoğu araştırmacı tarafından kişinin tutum ve davranışlarında ağırlıklı bir faktör olarak öne sürülmektedir. Araştırmamızda da "okul iklimi algısında imam hatip öğretmen ve yöneticilerinin arasında bekârların mı, evlilerin mi daha yüksek ortalamaya sahip olduğu" sorusu cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

84

OMÜİFD

	Medeni Durum	N	X	Ss	t	sd	F	p
Okul İklimi	Evli	122	175,02	18,74	1,46	163	7,55	,067
	Bekâr	43	170,55	11,32	1,84			

Tablo 3'e bakıldığında, bekâr ve evli grupları arasında, okul iklimi algısı ortalamaları bakımından fark olduğu; evlilerin okul iklimi ortalamasının ($X= 175,02$) bekârlara ($X= 170,55$) göre daha yüksek olmasına rağmen bunun istatistikî açıdan anlamlı bir farklılığa işaret etmediği görülmektedir ($t= 1,84; p < .067$). Bu bulguya göre araştırmamızın "Evlilerin, bekârlara göre okul iklimi algısı daha yüksektir" şeklindeki hipotezi desteklenmemiştir.

Eğitim Düzeyine Göre Okul İklimi Algısı

Bireyin eğitim durumunun, değerlendirmeye alınan tüm bağımlı değişkenlerde anlamlı farklılıklara yol açtığı görülmektedir. Bu araştırmada, "İmam hatip okulu öğretmen ve yöneticilerinin okul iklimi algısı,

eğitim düzeylerine göre farklılık göstermekte midir?" sorusu araştırılmıştır. Katılımcılardan gelen cevapların lisans ve lisansüstü eğitim olarak iki grupta toplanmasından dolayı analiz olarak t-testi kullanılmıştır.

Eğitim Durumu		N	X	Ss	t	sd	p
Okul İklimi	Lisansüstü	58	152,66	16,34	-2,245	163	,028
	Lisans	213	146,07	16,71	-2,220		
Anlayış	Lisansüstü	58	18,56	7,87	-2,531	251	,002
	Lisans	213	15,72	5,12	-3,198		
Yüksekten bakma	Lisansüstü	58	16,35	2,99	2,711	204	,025
	Lisans	213	17,84	4,25	2,257		

Tablo 4'te verilen bulgulara göre, bireyin eğitim durumunun genel olarak okul iklimi algısında fark oluşturduğu, lisansüstü eğitime sahip olanların ($X= 152,66$) lisans eğitimine sahip olanlara ($X= 146,07$) göre okul iklimi algısının daha yüksek yani olumlu olduğu görülmektedir ($t = -2,245$; $p < ,05$). Yönetici davranışları arasında yer alan yüksekten bakma ve anlayış gösterme alt boyutlarında da kişinin eğitim durumunun farklılık oluşturduğu görülmektedir. Buna göre lisans eğitimine sahip olanların ($X= 17,84$) lisansüstü eğitime sahip olanlara ($X= 16,35$) ($t = 2,711$; $p < ,025$) göre okul ikliminin yöneticilere yönelik "Yüksekten Bakma" algısının daha yüksek olduğu yani yöneticileri bu konuda rahatsız edici bulmadıkları anlaşılmaktadır. Buna karşın "Anlayış Gösterme" alt boyutunda ise lisansüstü eğitime sahip olanların ($X= 18,56$; $t = -2,531$; $p < ,002$) lisans eğitimine sahip olanlara ($X= 15,72$) göre daha yüksek ortalamaya sahip oldukları bu konuda da lisans mezunu olanların, lisansüstü eğitilmiş olanlara göre yöneticileri bu boyutta yeterli görmedikleri anlaşılmaktadır. Bu bulgudan hareket ederek "Okul öğretmen ve yöneticilerin eğitim durumu yükseldikçe, okul iklimi algısında farklıklar vardır. Yüksek lisans mezunları lisans mezunlarına göre daha yüksek okul iklimine sahiptir" şeklindeki hipotezimizin doğrulandığı görülmektedir.

Okulda Bulunulan Göreve Göre Okul İklimindeki Farklılıklar

Araştırmamızda da okulda yönetici, branş ve meslek dersleri öğretmeni olmanın bireyin okul iklimi eğilimine etki ettiği görülmektedir. Bursalıoğlu'na (2000) göre, yöneticilerin sahip oldukları özellikler ve değer sistemleri, içinde yer aldıkları örgütün değer sistemi ile örtüşmelidir.³⁶ Okul yönetimi, okulu etkileyen değer ve davranışları okul yararına uzlaştırıp dengelemek durumundadır.³⁷ İmam hatip okulları gibi üzerine farklı sorumluluklar alan ve toplumun kendisinden farklı beklentileri olan okulların yöneticisi olmak ise ayrı bir zorluk taşımaktadır. Yöneticinin sahip olduğu değerler, bulunduğu kurum içindeki tavır, tutum ve davranışları belirlemektedir.

Tablo 5'e göre *okul iklimi* algısının okulda bulunulan göreve göre değiştiği görülmektedir. Bulgulara göre; imam hatip okullarında görev yapan yöneticiler ($X = 156.12$) branş öğretmenlerine ($X = 145.26$) ve meslek dersleri öğretmenlerine ($X = 139.00$) göre daha yüksek yani daha olumlu bir okul iklimi algısına sahiptir ($F = 16,74$; $p < ,000$). Okul ikliminin öğretmen davranışları alt boyutlarından "*Çözülme*" boyutunda meslek dersleri ($X = 16.56$) ve branş öğretmenleri ($X = 16.43$), yöneticilere ($X = 14.83$) göre daha yüksek ortalamalara sahip olarak anlamlı bir farklılık oluşturmaktadır ($F = 4,180$; $p < ,016$). "*Engellenme*" boyutunda yine yöneticilerin ($X = 15.94$) meslek dersleri öğretmenleri ($X = 13.56$) ve branş öğretmenlerine ($X = 12.11$) göre farklılık oluşturduğu görülmektedir ($F = 7,345$; $p < ,001$). Benzer şekilde; "*Moral*" alt boyutunda da yöneticilerin ($X = 29.31$) meslek dersleri öğretmenleri ($X = 26.09$) branş öğretmenlerine ($X = 26.74$) göre farklılık oluşturduğu görülmektedir ($F = 7,273$; $p < ,001$).

³⁶ Z. Bursalıoğlu, *Okul Yönetiminde Yeni Yapı ve Davranış*. Pegem A, Ankara 2000.

³⁷ S.Turan, D. Aktan, "Okul Hayatında Var Olan ve Olması Düşünülen Sosyal Değerler", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2008, 6 (2), s.231.

Tablo 5. Okulda Bulunan Göreve Göre Okul İklimi Algısı (ANOVA, Tukey HSD)							
Okulda Bulunulan Görev		N	X	Ss	F	p	
Okul İklimi	a)Yönetici	89	156,12	15,60	16,74	,000	a-b,c
	b)Meslek Dersleri Öğt.	82	139,00	16,10			
	c)Branş Öğretmeni	100	145,26	14,69			
Çözülme	a)Yönetici	89	14,83	3,82	4,180	,016	b-a, c-a
	b) Meslek Dersleri Öğt.	82	16,56	4,00			
	c)Branş Öğretmeni	100	16,43	4,42			
Engellenme	a)Yönetici	89	15,94	4,19	7,345	,001	a-b,c
	b) Meslek Dersleri Öğt.	82	13,56	3,27			
	c)Branş Öğretmeni	100	12,11	2,42			
Moral	a)Yönetici	89	29,31	5,72	7,273	,001	a-b,c
	b) Meslek Dersleri Öğt.	82	26,09	4,77			
	c)Branş Öğretmeni	100	26,74	6,05			
Yakından Kontrol	a)Yönetici	89	25,27	4,33	16,542	,000	a-b,c
	b) Meslek Dersleri Öğt.	82	21,29	4,48			
	c)Branş Öğretmeni	100	22,18	4,48			
İşe dönüklük	a)Yönetici	89	18,53	3,46	16,682	,000	a-b,c
	b) Meslek Dersleri Öğt.	82	14,85	4,56			
	c)Branş Öğretmeni	100	15,97	4,11			
Anlayış Gösterme	a)Yönetici	89	19,28	6,29	20,67	,000	a-b,c
	b) Meslek Dersleri Öğt.	82	13,63	4,81			
	c)Branş Öğretmeni	100	15,55	5,26			

87

OMÜİFD

Yönetici davranışları alt boyutlarından “Yakından Kontrol” boyutuna bakıldığında da yöneticilerin ($X= 25.27$) meslek dersleri öğretmenleri ($X= 14.85$) ve branş öğretmenlerine ($X= 22.18$) göre daha yüksek ortalamaya sahip olduğu ve bunun istatistikî açıdan anlamlı farklılık oluşturduğu görülmektedir ($F= 16.542$; $p<.000$). Aynı şekilde “İşe dönüklük” boyutunda da yine yöneticilerin ($X=18.53$) okul iklimi algısının meslek dersleri öğretmenlerine ($X=14.85$) ve branş öğretmenlerine ($X=15.97$) göre daha yüksek olduğu ($F= 16,682$; $p < ,000$); aynı zamanda da yöneticilerin

($X=19.28$) “Anlayış gösterme” boyutunda da okul iklimi algısının meslek dersleri öğretmenlerine ($X=13.63$) ve branş öğretmenlerine ($X=15.55$) göre ortalamasının daha yüksek olduğu ($F= 20,67$; $p <,000$) ve istatistikî açıdan anlamlı farklılık oluşturduğu gözlenmektedir. Buna göre “Okulda bulunan görev türüne göre okul ikliminde farklılaşma vardır. Öğretmenlerin yöneticilere göre okul iklimi daha yüksektir.” şeklindeki hipotezimizin doğrulanmadığı ortaya çıkmıştır.

Mesleki Kıdeme Göre Okul İklimi Algısındaki Farklılıklar

Okulda meslekî açıdan daha fazla tecrübeye sahip öğretmen ve yöneticilerin çalıştıkları okulun ortamına dair algısı ile mesleğinde daha az tecrübeye sahip çalışanların iklim algısının değişip değişmediğini anlamak ve katılımcıların meslekî kıdemine göre okul iklimi algısında farklılık olup olmadığını tespit etmek üzere ANOVA (Tukey HSD) yapılmıştır.

88

OMÜİFD

Tablo 6. Mesleki Kıdeme Göre Okul İklimindeki Farklılıklar (ANOVA, Tukey HSD)							
Mesleki Kıdem		N	X	Ss	F	p	
Okul İklimi	a)1-10 yıl	102	147,90	12,63	,933	,446	----
	b)11-20 yıl	103	145,22	19,98			
	c) 21 yıl ve üzeri	66	151,35	17,13			
Çözülme	a)1-10 yıl	102	16,72	4,10	3,353	,011	a-c
	b)11-20 yıl	103	15,86	4,48			
	c) 21 yıl ve üzeri	66	14,75	3,480			
Moral	a)1-10 yıl	102	26,87	5,34	3,857	,005	c-a
	b)11-20 yıl	103	27,15	6,56			
	c) 21 yıl ve üzeri	66	28,91	4,89			
Yakından Kontrol	a)1-10 yıl	102	22,96	4,26	42,774	,028	c- a, b
	b)11-20 yıl	103	22,06	4,97			
	c) 21 yıl ve üzeri	66	24,56	4,68			

Tablo 6'daki bulgulara göre mesleki kıdeme göre okul iklimi algı ortalaması en yüksek grup ($X= 151,35$) ile 21 yıl ve üzeri mesleki kıdeme sahip olanlardır fakat bu istatistikî açıdan anlamlı bir farklılık oluşturmamıştır. Bulgulara göre “Çözülme” alt boyutunda 1- 10 yıl arası mesleki kıdeme sahip olanlar ($X= 16,72$), 21 yıl ve üzeri mesleki kıdeme sahip olanlara ($X= 14,75$) göre ($F= 3,353$; $p <,011$); “Moral” boyutunda ise

21 yıl ve üzeri mesleki kıdeme sahip olanlar ($X= 28,91$), 1-10 yıl arası mesleki kıdeme sahip olanlara göre ($X= 26,87$) daha yüksek ortalamayla istatistikî açıdan anlamlı bir fark oluşturmuşlardır ($F= 3,857$; $p< ,005$). Yönetici davranışlarından “*Yakından Kontrol*” alt boyutunda da 21 yıl ve üzeri mesleki kıdeme sahip olanların ($X= 24,56$), 11-20 yıl arası mesleki kıdeme sahip olanlar ($X= 22,06$) ile 1-10 yıl arası mesleki kıdeme sahip olanlara ($X= 26,87$) göre daha yüksek ortalamaya sahip oldukları yani daha olumlu okul iklimi eğiliminde oldukları görülmektedir ($F= 3,857$; $p< ,005$). Bu bulgulara göre “*Mesleki kıdem arttıkça, okul iklimi de yükselmektedir.*” şeklindeki hipotezimizin doğrulandığı görülmektedir.

Okul İklimi Algısı ile Alt Boyutlarının İlişkisi

Araştırmada “*Okul iklimi algısı ve alt boyutlarıyla olan ilişkileri nasıldır?*” sorusunu analiz etmek üzere korelasyon analizi yapılmış ve aralarındaki ilişki düzeyine bakılmıştır.

		9	8	7	6	5	4	3	2	1
1.Okul İklimi	r	,731* *	,668**	,718**	,162*	,418* *	,571* *	,184 *	,06 7	-
2. Çözülme	r	-,069	-,250**	,185**	,305* *	,271* *	-,341* *	,143 *	-	
3. Engellenme	r	,068	-,024	,056	,189* *	-,072	-,303* *	-		
4. Moral	r	,274* *	,354**	,263**	,001	,541* *	-			
5. Samimiyet	r	,156*	,215**	,220**	-,150*	-				
6. Yüksekten Bakma	r	-,125	-,293**	-,204**	-					
7. Yakından Kontrol	r	,523* *	,714**	-						
8. İşe dönüklük	r	,584* *	-							
9. Anlayış Gösterme	r									

** $p<,01$ * $p<,05$ düzeylerinde anlamlıdır.

Tablo 7’de de görüldüğü gibi, pozitif yönde istatistikî olarak anlamlı en yüksek ilişki düzeyi *okul iklimi* algısı ile alt boyutlarından “*anlayış gösterme*” arasındadır ($r = ,731, p < .01$). Onu sırasıyla “*yakından kontrol*” ($r = ,718, p < .01$), “*işe dönüklük*” ($r = ,668, p < .01$) “*moral*” ($r = ,418, p < .01$) ve beşinci olarak “*samimiyet*” alt boyutu ($r = ,418, p < .01$) takip etmektedir. Buna göre “*Okul iklimi algısı ile alt boyutları olan; “anlayış gösterme”, “işe dönüklük”, “samimiyet” ve “moral” arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler vardır.”* şeklindeki hipotezimizin doğrulandığı görülmektedir. Diğer taraftan en düşük ilişki gösteren iki alt boyut ise “*yüksekten bakma*” ($r = ,162, p < .01$) ve “*engellenme*” ($r = ,184, p < .01$) alt boyutlarıdır. “*Çözülme*” alt boyutuyla okul iklimi arasında ise herhangi bir ilişki tespit edilememiştir. Buradan da anlaşılmaktadır ki “*Okul iklimi algısı ile alt boyutları olan; “yakından kontrol”, “çözülme”, “yüksekten bakma” ve “engelleme” arasında ise negatif yönde anlamlı ilişkiler vardır.”* şeklindeki hipotezimizin ise kısmen doğrulandığını söylemek mümkündür.

90

OMÜİFD Tartışma ve Sonuç

Genelde örgüt iklimi ve özelde okul iklimini ele alan çalışmalar içinde bu araştırma özellikle imam hatip okullarını temel alarak bu okullarda görev yapan yönetici ve öğretmenlerin içinde oldukları okul iklimi algılarını konu edinmiştir. Bu sebeple bu çalışmanın amacı, imam hatip okullarında görev yapan öğretmen ve yöneticilerin okul iklimi algılarını ve buna etki eden değişkenleri ele alarak bunların okul iklimine hangi yönde ve ne düzeyde etki ettiğini tespit etmek böylece bu okulların okul iklimi çerçevesini anlamaktır.

Araştırma bulgularında demografik değişkenlerin imam hatip yönetici ve öğretmenlerinden oluşan katılımcıların okul ikliminde farklılık oluşturup oluşturmadığına baktığımızda, cinsiyetin, medeni durumun ve yaşın okul iklimi algısını değiştirdiği görülmektedir.

Erkekler kadınlara göre daha yüksek yani daha olumlu okul iklimi algısına sahiptir. Buna paralel olarak, erkeklerin *engellenme* boyutunda kadınlara fark oluşturması da erkeklerin kadınlara göre; daha çok

gereksiz iş yoğunluğundan şikâyetçi ve okul ortamının üretimden uzak amaçsız bir ortam olduğu düşüncesine sahip olduklarını göstermektedir. Erkeklerin “Moral” boyutunda fark oluşturarak kadın çalışanlara göre daha fazla iş motivasyonuna sahip oldukları, aynı şekilde erkeklerin hem “İşe dönüklük” boyutunda oluşturdukları farkla kadın çalışanlara göre okul yöneticilerini daha fazla harekete geçirici ve örnek olarak gördükleri, hem de “Anlayış gösterme” boyutunda da fark oluşturarak yöneticileri daha fazlasıyla duyarlı ve öğretmenlerin sorunlarını dinlemede yeterli gördükleri anlaşılmaktadır. İmam hatip okullarında çalışan erkeklerin kadınlara göre daha iyimser bir okul iklimi algısına sahip olduğu söylenebilir.

Kadınların okullardaki bireyselleşmeden ve angarya evrak işlerden daha çok şikâyet ettikleri, kadınlar arasında okul çalışanlarının yeterince okulu yansıtacak çalışmalar yapmadığı düşüncesinin daha baskın olduğu, yönetici davranışlarıyla ilgili olarak da okul yöneticilerinin daha çok öncü ve enerjik olmasını ve insani ilişkilerini daha iyi bir şekilde yürütmelerini bekledikleri bu sonuçlara bakılarak söylenebilir. Benzer konuları ele alan ama farklı sonuçlar çıkaran araştırmalar da mevcuttur. Örneğin Ekşi (2006) ve Karacaoğlu (2008) çalışmalarında kadınların örgüt iklimi algısının “Samimiyet” alt boyutunda³⁸, Karataş (2008) ise “Engelleme” boyutunda erkeklerden daha olumlu olduğu sonucunu bulmuşlardır.³⁹ Diğer taraftan Tanrıverdi (2008) ve Baykara (2009) ise okul iklimini algılamaya yönelik alt boyutlarda cinsiyet değişkeni açısından bir farklılık bulamamıştır.⁴⁰

³⁸ F. Ekşi, *Rehber Öğretmenlerin Okul İklimi Algıları İle Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2006.

³⁹ S. Karataş, *Okul Müdürlerinin Etkililiği ve Okul İklimi (İstanbul Fatih ve Eminönü İlçeleri Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

⁴⁰ M. Tanrıverdi, *Ortaöğretim Okulu Yöneticilerinin Öğretmenler Tarafından Algılanan Çatışma Yönetimi Stilleri İle Öğretmenlerin Okul İklimi Algıları Arasındaki İlişki (Bursa İli Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008; E. Baykara, *Öğretmen ve Yöneticilerin Okul İklimine İlişkin Algıları İle Toplam Kaliteye İlişkin*

Bireyin medeni durumunun da okul iklimi üzerinde etkili olduğu, evlilerin bekârlara göre daha yüksek ve olumlu bir okul iklimi eğilimi içinde oldukları görülmüştür. Bunda evli olan insanların hayatlarındaki düzeni koruma istek ve eğilimin okula bakış açılarını da etkilemesiyle açıklamak mümkündür. Ayrıca bu durum evlilerin özel yaşamlarındaki yoğunlukla beraber okul hayatlarıyla beklentilerini daha aza indirmeleri ya da bekâr olanların okul ortamına daha fazla vakit ayırabilmelerinden kaynaklı önem ve beklenti düzeylerinin daha çok olmasıyla da açıklanabilir.

Okul iklimi ve yaş arasındaki ilişkinin, okul ikliminin bir olumlu bir olumsuz alt boyutu ile öne çıktığı görülmektedir. Araştırma sonuçlarına göre, yaş ile “Çözülme” arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin olması manidardır. Buna göre imam hatip okulu öğretmen ve yöneticilerinin yaşının büyüdükçe, okul ortamında çalışan insanların birbirinden kopuk iş gördüklerine dair algının da azaldığı, yaşın küçülmesiyle bu algının arttığı söylenebilir. Bunu da okul ortamında uzun yıllar birlikte çalışmanın getirdiği sıcak ortam ve iş tecrübesiyle, çalışanların birbirini tanımasıyla ilişkilendirmek mümkündür ki bu sonuç mesleki kıdem ve okul iklimi arasında da aynı şekilde görülmektedir. 1 ve 10 yıl arası mesleki kıdeme sahip olanlar, 21 yıl ve üzeri mesleki kıdeme sahip olanlara göre okul ortamındaki çalışanların amaç birlikteliği ve birbiriyle uyumunu yetersiz görmektedir. Yine araştırmamıza göre yaş arttıkça aynı zamanda moral, yani iş yapma azmi ve sevinci artmakta, yaş küçüldükçe çalışma ortamına dair olumlu algı düşmektedir. Aynı sonuç mesleki kıdem ve okul iklimi algısında da göze çarpmaktadır. 21 yıl ve üzeri mesleki kıdeme sahip olanlar, 1 ve 10 yıl arası mesleki kıdeme sahip olanlara göre, çalışanların arasında mesleki ilişkilerin varlığından daha memnun ve daha fazla sosyal iş doyumuna sahip gözükmektedir.

Mesleki kıdem artışı, yönetici davranışlarından “Yakından kontrol” alt boyutunda da fark oluşturmaktadır. Buna göre 21 yıl ve üzeri mesleki

Tutumları Arasındaki İlişki (Üsküdar Örneği), (Yüksek Lisans Tezi), Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.

kıdeme sahip olanların kendilerinden daha az mesleki kıdeme sahip olanlara göre, imam hatip okulu yöneticilerinin yakından kontrolünü yetersiz buldukları, yöneticileri istişareye kapalı olarak algıladıkları anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Karaman (2011) da araştırmasında 11 ve üzeri yıl okulda çalışanların 0-5 yılları ile 6-10 yılları okulda çalışanlara göre öğretmenlerin daha çok çalışma işbirliği ve *amaç birliğinde* buldukları düşüncesinin hâkim olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca şiddetin görüldüğü okullarda çalışan öğretmenler arasında, o okulda çalışma sürelerine göre 11 ve üzeri yılları okulda çalışanların, 0-5 yılları ile 6-10 yılları okulda çalışanlara göre okul iklimini daha olumlu algıladıkları ifade edilmiştir. Bu veri, mevcut makalenin konusu olan çalışmada ortaya çıkan okuldaki hizmet süresinin artmasıyla okul iklimi algısının arttığı yönündeki bulguyu destekler mahiyettedir.⁴¹

İmam hatip okullarında çalışan öğretmen ve yöneticilerin eğitim düzeyi yükseldikçe, olumlu okul iklimi algısına dair ortalamaların yükseldiği görülmektedir. Fakat lisansüstü eğitimine sahip olanların okul yöneticilerini okul çalışanlarıyla belli bir psikolojik yakınlığı sağlayamadığı, kurumsal davranmadığı, problemleri profesyonel ve kurumsal değil, daha çok bireysel ve insani ilişkilerle çözmeye eğilimli gördüklerini de bu sonuçlara bakarak söylemek mümkündür. Lisans eğitimine sahip olanlar için ise okul yöneticileri sözle değil, davranışlarla örnek olmada yeterli görülmemekte, yönetici-öğretmen arasındaki özel ve genel problemlerin anlaşılması ve ifade edilmesinde yöneticiler çok duyarlı bulunmamaktadır.

Okulda bulunan görev türüne göre de çalışanların hissettikleri okul iklimi algısı değişmektedir. İmam hatip okulu yöneticileri, branş öğretmenlerine ve meslek dersleri öğretmenlerine göre daha olumlu bir okul iklimi algısına sahiptir. Yöneticiler “Çözülme”, “Engellenme”, “Moral”, “Yakından kontrol”, “İşe dönüklük”, “Anlayış gösterme” boyutlarında meslek dersleri ve branş öğretmenlerine göre fark

⁴¹ Ö. Karaman, *İlköğretim Okullarında Şiddetin Yaygınlığı: Okul İklimi, Okul Kültürü Ve Fiziksel Özellikler*, (Yüksek Lisans Tezi), Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2011, s.94.

oluşturmaktadır. Buna göre; yöneticiler okul ortamında birbiriyle koordineli çalışmalarının azlığından, işe odaklı bir grubun oluşturulamayıpından ve okulda var olan angarya iş ve bürokrasiden diğer tüm öğretmenlere göre daha fazla şikâyetçiyken; okul ortamındaki iş motivasyonundan öğretmenlere göre daha memnun gözükmektedir. İlginç sonuçlardan biri de yöneticilerin, kendilerini de değerlendirdikleri yönetici davranışları alt boyutlarından biri olan *yakından kontrol* boyutunda meslek dersleri öğretmenleri ve branş öğretmenlerine göre kendilerinin daha az kontrolde bulduklarını ifade etmeleridir. Yöneticilerin kendilerini iş buyurucu ve karar merci olarak görüp görmediklerini ifade eden “*İşe dönüklük*” ve “*Anlayış gösterme*” alt boyutlarında da yöneticilerin okul iklimi algısı imam hatip okulu öğretmenlerine göre daha olumludur. Yöneticiler kendilerini daha duyarlı, çalışanlarına karşı ilgili ve sorunlarına çözüm arayışında, okul çalışanlarının önünde motivasyonu güçlü tutan, model davranışlar sergilemede daha yeterli bireyler olarak görmektedirler.

Araştırmaya katılan imam hatip okullardaki şu an yaşanan mevcut havaya genel olarak bakıldığında ise okul iklimi algısı üzerinde “*Anlayış Gösterme*”, “*Yakından Kontrol*”, “*İşe dönüklük*”, “*Moral*” ve “*Samimiyet*” boyutlarının öne çıktığını görüyoruz. Bu da imam hatip okullarında okul ikliminin bu faktörler üzerinden beslendiğini göstermektedir. Okul ikliminin olumlu algılanmasını artıran boyutların yönetici davranışlarıyla pozitif, anlamlı ve yüksek düzeyde ilişkili çıkması, okul iklimine etki eden faktör olarak özellikle yönetici ve çalışanlar ilişkisine dikkat çekmektedir. İmam hatip çalışanları hatta yöneticileri de yöneticilerin insani ilişkiler konusunda duyarlı olmasının, çalışanlarıyla hemhal olmasının ve bir lider olarak başı çekmesinin okul iklimi algısını artıracığı konusunda hemfikirdirler. Karadağ ve ark. (2008) benzer çalışmada düşük ve yüksek örgüt iklimi puanı belirlenmiş olan iki ilköğretim okulunda görevli öğretmenler karşılaştırılmış ve samimi bir atmosferin var olduğu bir iklimde sahip eğitim kurumunda, yüksek okul

iklimi puanı ve okul etkinliği arasında yüksek ve pozitif korelasyon tespit edilmiştir.⁴²

Öğretmenler, iyi çalışma ortamları olan, örgütün amaçları ile kendi amaçlarının örtüştüğü okullarda çalışmayı tercih ederler ki sağlıklı okul da içinde işbirlikçi ve destekleyici ilişkilerin, makul bir düzeyde çatışmanın ve yüksek moralin olduğu yerlerdir.⁴³ Okul çalışanlarının gayretli ve profesyonel çalışmaları o ortamın değerini yükseltmekte, bir kurum olarak insanların çalıştıkları kuruma bağlılık ve saygılarını artırmaktadır. Buna ek olarak, öğretmen davranış boyutlarından “Moral” ve “Samimiyet” alt boyutunun okul iklimiyle pozitif ve anlamlı ilişki göstermesi de bunların okul iklimi algısına etki eden önemli etkenler olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmayla, insan ilişkilerinin yoğun olarak yaşandığı örgütler olan okullarda, okul yöneticilerinin, insan ilişkileri becerilerine de sahip olmasının önemi ortaya çıkmıştır. Etkili bir iletişim kurabilen yönetici, okulda sağlıklı iklim oluşturulmasına katkı sağlar. Okul içerisinde kurallar ya da yapılacak etkinliklerin öğrenciler ve öğretmenlerle birlikte belirlenmesi, onların istek ve düşüncelerinin yeterince dikkate alınması okullarda daha olumlu bir atmosferin oluşmasına katkı sağlayacaktır. Bu araştırmada okul iklimini en çok etkileyen faktör olarak ortaya çıkan *Anlayış gösterme*'nin öğretmenlere “insanca” davranmayı ifade eden; insan ilişkileri açısından daha fazlasını yapmaya çalışan bir yönetici davranışını gösterdiği düşünülürse öğretmenler ve yöneticiler için okul iklimi algısında belirleyici olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.⁴⁴ Bunu destekler şekilde Sweetland ve Hoy da okulların farklı türde iklim yapılarına sahip olmalarına neden olan etmenlerin başında, kurumdaki

⁴² E. Karadağ, N. Baloğlu, T. Korkmaz ve N. Çalışkan, “Eğitim Kurumlarında Örgüt İklimi ve Örgüt Etkinlik Algısı Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2008, 9 (3), s.63-71.

⁴³ Korkmaz, “İlköğretim Okullarında Örgütsel.....”, s.135

⁴⁴ Peker, “Okullarda Örgütsel Havanın...”, s.28.

bireyler arasındaki mevcut ilişkilerin kalitesinin geldiğini öne sürmektedir.⁴⁵

Burada dikkate alınması gereken hususlardan biri de okul yöneticisinin uyguladığı liderlik stilidir ki Tanrıverdi (2008) *anlayış gösterme* alt boyutunun 11 ve üzeri yıllarda çalışan öğretmenlerde diğer öğretmenlere göre daha yüksek olmasını, aynı okulda bulunma süresi fazla olan öğretmenlerin, uzun zamandır birlikte oldukları yöneticilerini insan ilişkileri açısından daha iyisini yapmaya uğraşan kişiler olarak görmelerine bağlamaktadır.⁴⁶ Fakat aksi yönde sonuçlar veren çalışmalarda vardır. Örneğin Akar (2006) bu araştırmalardan farklı olarak okuldaki kıdem değişkenine göre, okul ikliminde yönetici davranışlarını oluşturan “Yüksekten bakma”, “Yakından kontrol”, “İşe dönüklük”, “Anlayış gösterme” boyutlarına ilişkin algıları arasında anlamlı bir fark bulmamıştır.⁴⁷ Benzer şekilde Baykara (2009) da “Samimiyet”, “Yüksekten bakma”, “Yakından kontrol” ve “Anlayış gösterme” alt boyutları ile katılımçıların okuldaki çalışma süresi arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığını, “Çözülme” alt boyutunda 5 yıl ve altı çalışma süresine sahip olanlara göre 6-10 yıl çalışma süresi olanların lehine, “Moral” alt boyutunda ise 6-10 yıl çalışma süresine sahip olanlara göre 16-20 yıl çalışma süresi olanların lehine anlamlı ilişkilerin olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁴⁸ Araştırma sonuçlarındaki bu farklılıklar çalışılan okul türü, kıdem, okulda çalışma süresinin değişik sınıflandırılmasından kaynaklanmış olması mümkündür.

Yapılan araştırmalarda ve önerilen modellerde, genelde okul yöneticilerinin yeterliklerini artırma çabaları gözlenmektedir. Fakat

⁴⁵ S. R., Sweetland, & W. K. Hoy, “School Characteristics and Educational Outcomes: Toward An Organizational Model Of Student Achievement In Middle Schools”, *Educational Administration Quarterly*, 2000. 36(5), s.705.

⁴⁶ Tanrıverdi, “Ortaöğretim Okulu Yöneticilerinin Öğretmenler Tarafından Algılanan Çalışma...”

⁴⁷ A. Akar, *İlköğretim Okullarında Öğretmen Algılarına Göre Yöneticilerin, Yöneticilik Becerilerinin Örgüt İklimine Katkısı -Ankara İli Örneği-*. (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2006.

⁴⁸ Baykara, “Öğretmen ve Yöneticilerin Okul İklimine İlişkin..”

Cemaloğlu'na (2005) göre okul yöneticilerinin, öğretmenler arasından seçilmesi ve atanması uygulaması biçim değiştirerek devam etmektedir ve okul yöneticilerinin, eskiye ait çözüm yollarını kullanarak geleceğin sorunlarıyla baş etmeleri imkânsızdır.⁴⁹ Uluğ'da (1988) araştırmasında Anadolu Liseleri (AL) ve İHL'nde yaptığı araştırmasında her iki okul öğretmenlerinin de müdürlerini önderlik niteliklerini taşıma bakımından yeterli görmedikleri özellikle AL öğretmenlerinin, İHL öğretmenlerine göre kendi müdürlerini, önderlik davranışlarına ilişkin yeterlik düzeyleri açısından daha düşük düzeyde algıladıklarını tespit etmiştir.⁵⁰ Ayrıca Uyar'a (1989) göre imam hatip okulu yöneticileri etrafında sempatik bir hava da meydana getirememektedir ve imam hatip okullarında meslek dersleri öğretmenleri ile kültür dersleri öğretmenleri koordineli bir şekilde çalışmamaktadır.⁵¹

Okul iklimi, okulun kişiliği olarak düşünülebilir. Onu başka okullardan ayırt eden iç özelliklerin bütünüdür ve okuldaki tüm ilişkiler, kişilik yapıları ve yönetim üzerinde etkide bulunur ve bunlardan etkilenir. Araştırma sonuçlarında ortaya çıkan farklılıkların aslında her okulun kendine has ikliminin olmasından ve her okulun kendi iklimine göre daha farklı boyutlarda incelenmesi gereğinden kaynaklandığı düşünülebilir. Bir eğitim kurumu olmanın yanı sıra toplumda bulunduğu karşılık ile imam hatip okulları diğer eğitim kurumlarından ayrılmaktadır. Zira Türkiye'de imam hatip okullarına atfedilen değer ve nitelikler ortak bir tanımlayan olarak hemen her kesimden insanın neredeyse üzerinde ittifak ettiği "olumlu bir imaja" sahiptir.⁵² Yalnızca

⁴⁹ N. Cemaloğlu, "Türkiye'de Okul Yöneticisi Yetiştirme ve İstihdamı: Var Olan Durum, Gelecekteki Olası Gelişmeler ve Sorunlar", *G.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara 2005, 25 (2), s.265.

⁵⁰ F. Ulu, *Anadolu ve İmam-Hatip Liseleri Müdürlerinin Önderlik Davranışları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988.

⁵¹ M. Uyar, *Yönetim Fonksiyonları Açısından İmam-Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1989

⁵² Özensel ve ark., *Türkiye'de İmam Hatip Lisesi...*s.147.

dinî ve ahlâkî eğitimiyle öne çıkmamış aynı zamanda Türkiye’de önemli akademik başarıları da yakalayabilmiş kurumlardan olan bu okulların kendine ait bir tarzı ve kimliği vardır ve kamuoyunun nezdinde de bu şekilde algılanmaktadır.

Bu sebeple okul öğretmenleri ve yöneticilerinin de parçası olduğu okul ikliminin bu okullarda daha çok olumlu olması ve bunun da hem çalışanlarca hem de onları gözlemleyen öğrenciler ve velilerce görülebilmesi gerekir. İleriki çalışmalarda özellikle imam hatip okullarında okulun kurumsal yapısında ve ikliminde kendilerinin de payı olduğu öğrenci veli ve diğer çalışanlarının da katıldığı araştırmalar yapılabilir. Ayrıca örgütsel sağlık ve örgütsel bağlılık yapılarıyla birlikte daha derin analizlerin yapılması da konuyla ilgili önemli veriler sağlayacaktır. Okuldaki davranış biçimlerinin daha iyi analiz edilebilmesi ve eğitim-öğretim faaliyetlerinin daha etkili şekilde yürütülebilmesi için özellikle imam hatip okullarında okul ikliminin nasıl algılandığına ve nelerin bu atmosferin etkilediğine yönelik nitel ve nicel çalışmaların daha çok yönlendirilmesi gerekir.

98

OMÜİFD

Kaynakça

- Akar, A. İlköğretim Okullarında Öğretmen Algılarına Göre Yöneticilerin, Yöneticilik Becerilerinin Örgüt İklimine Katkısı -Ankara İli Örneği-, (Yüksek Lisans Tezi), Gazi Ü. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2006.
- Thapa, A., Cohen, J., Guffey, S., Higgins - D’Alessandro, A., “A Review of School Climate Research”, *Review of Educational Research Season*, 2013, <http://rer.aera.net>, erişim tarihi: 06.01.2015.
- Altun, S. A., Kirkit, G. “Okul Yöneticilerinin Basındaki İmajı”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 2005, 41, ss. 25-46.
- Aşlamacı, İ. “Türkiye’nin İslam Eğitim Modeli: İmam-Hatip Okulları ve Temel Özellikleri”, *International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, 2014, 9(5), ss. 265-278.
- Baykal, İ. İlköğretim Okullarının Örgüt İkliminin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi, (Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007.
- Baykara, E. Öğretmen ve Yöneticilerin Okul İklimine İlişkin Algıları İle Toplam Kaliteye İlişkin Tutumları Arasındaki İlişki (Üsküdar Örneği), (Yüksek

- Lisans Tezi), Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
- Bucak, E. B. "Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesinde Örgüt İklimi: "Yönetimde Ast Üst İlişkisi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, 2002, 7, ss.10-27.
- Bursalıoğlu, Z., *Okul Yönetiminde Yeni Yapı ve Davranış*. Pegem A, Ankara, 2000.
- Brown, P. M., Corrigan, M. W., & Higgins-D'Alessandro, A. (2012). *Handbook Of Prosocial Education*. Blue Ridge Summit, Rowman and Littlefield Publishing, PA.
- Cemaloğlu, N., "Türkiye'de Okul Yöneticisi Yetiştirme ve İstihdamı: Var Olan Durum, Gelecekteki Olası Gelişmeler ve Sorunlar", *G.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2005, 25(2), ss.249-274.
- Clifford, M., Menon, R. Condon, C. & Hornung, C., "Measuring School Climate For Gauging Principal Performance: A Review of The Validity And Reliability Of Publicly Accessible Measures". American Institute For Research, 2012. :www.air.org/focusarea/education/index.cfm?fa=viewContent&content_id=1869.05.01.2015.
- Cohen, J., Fege, A., & Pickeral, T., "Measuring And Improving School Climate: A Strategy That Recognizes, Honors And Promotes Social, Emotional and Civic Learning The Foundation For Love, Work And Engaged Citizenry". Teachers College Record. Commentary, 2009a, from <http://www.tcrecord.org/library/abstract.asp?contentid=15698>, 08.01.2015.
- Cohen, J., McCabe, E. M., Michelli, N. M., & Pickeral, T. "School Climate: Research, Policy, Teacher Education and Practice. Teachers College Record, 2009b, 11(1), ss.180-213.
- Çakır, R., Bozan, İ., Talu, B. İmam Hatip Liseleri Efsaneler ve Gerçekler, TESEV Yayınları, İstanbul, 2004.
- Çalık, T., Kurt, T., "Okul İklimi Ölçeğinin (OİÖ) Geliştirilmesi". *Eğitim ve Bilim Dergisi*, 2010, 35, ss.167-180.
- Çalık, T., Kurt, T., Çalık, C., "Güvenli Okulun Oluşturulmasında Okul İklimi: Kavramsal Bir Çözümleme". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 2011, 1(4), ss.74-85.
- Dağlı, A., *İlköğretim Okullarının Örgüt İklimi (Adana ve Gaziantep İlleri Örneği)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), H. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996.
- Doğan, S., "Lise Öğrencilerinin Okul İklimi Algıları", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012, 5(10), ss.55-92.

- Ekşi, F. Rehber Öğretmenlerin Okul İklimi Algıları İle Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2006.
- Faster, D. & Lopez, D. "School Climate and Assessment". in Dary, T. & Pickeral, T. (ed). School Climate Practices for Implementation and Sustainability. A School Climate Practice Brief, Number 1, New York, 2013, National School Climate Center. <http://www.ijvs.org/files/Publications/School-Climate-Practice-Briefs-for-Implementation-and-sustainability-2013.pdf>, 05.01.2015.
- Gedikoğlu, T., Tahaoglu, F., "İlköğretim Okullarının Örgüt İklimi: Gaziantep İli Şahinbey ve Şehitkamil İlçeleri Örneği". Milli Eğitim, 2010, 39(186), ss.38-55.
- Güçlü, N. "Örgüt Kültürü". Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2003, 6, ss.147-159.
- Halpin, A. W., & Croft, D. B. The Organizational Climate of Schools. Midwest Administration Center, Chicago, 1963.
- Halpin, A. W., Theory And Research in Administration. Macmillan, NewYork, 1966.
- Hoy, W. K., & Miskel, C. W., Educational Administration. McGraw-Hill, NewYork, 1996.
- OMÜİFD Hoy, W. K., & Feldman, J. A. "Organizational Health: The Concept and Its Measure". Journal of Research and Development in Education, 1987, sayı: 20, ss. 30-38.
- Hoy, W. K. "Organizational Climate and Culture: A Conceptual Analysis of The School Workplace". Journal of Educational and Psychological Consultation, 1990, 1(2), ss.149-168.
- Hoy, W. K., & Hannum, J. "Middle School Climate: An Empirical Assessment of Organizational Health And Student Achievement". Educational Administration Quarterly, 1997, sayı: 33, ss.290-311.
- Karacaoğlu, İ., İlköğretim Okullarında Görev Yapmakta Olan Öğretmenlerin Okul İklimi Algıları İle Kaynaştırmaya İlişkin Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.
- Karadağ, E., Baloğlu, N., Korkmaz T. ve Çalışkan N., "Eğitim Kurumlarında Örgüt İklimi ve Örgüt Etkinlik Algısı Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi", Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi, 2008, 9 (3), ss.63-71.
- Karaman, Ö., İlköğretim Okullarında Şiddetin Yaygınlığı: Okul İklimi, Okul Kültürü ve Fiziksel Özellikler, (Yüksek Lisans Tezi), Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2011.

- Karataş, S., Okul Müdürlerinin Etkililiği ve Okul İklimi (İstanbul Fatih ve Eminönü İlçeleri Örneği), (Yüksek Lisans Tezi), Yeditepe Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.
- Kavgacı, H., İlköğretimde Örgütsel İklim ve Okul-Aile İlişkileri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.
- Kaymakcan, R., Aşlamacı, İ., "İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme", Değerler Eğitimi Dergisi, 2011, 9 (22), ss. 71-101.
- Koç, A., "İmam Hatip Meslek Dersi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma", C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, XIII (2), ss. 131-174.
- Korkmaz, M. "İlköğretim Okullarında Örgütsel İklim ve Örgüt Sağlığının Örgütsel Bağlılık Üzerindeki Etkisi". Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi, 2011,17(1), ss.117-139.
- Marshall, M. L., "Examining School Climate: Defining Factors and Educational Influences Center For Research On School Safety, School Climate and Classroom Management", Georgia State University, 2003, <http://education.gsu.edu/schoolsafety/>, 03. 09. 2014.
- Özden, T., İlköğretim Okullarında Çalışan Öğretmenlerin Okullarındaki İletişim İklimine Yönelik Algıları (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mersin Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin, 2009.
- Özdemir, S., Sezgin, F., Şirin, H., Karip, E. ve Erkan, S. "İlköğretim Okulu Öğrencilerinin Okul İklimine İlişkin Algılarını Yordayan Değişkenlerin İncelenmesi", H.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi, 2010, 38, ss. 213-224.
- Özensel, E., Akın, M. H., Aydemir, M. A. Türkiye'de İmam Hatip Lisesi ve İmam Hatipliler Algısı, TİMAV, İstanbul, 2012.
- Paknadel, C., Örgütsel İklim ve İş Doyumu, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988.
- Peker, Ö. "Okullarda Örgütsel Havanın Çözülmesinde Bir Yöntem", Amme İdaresi Dergisi, 1993, 26(4), ss.21-43.
- Sweetland, S. R., & Hoy, W. K. (2000). "School Characteristics and Educational Outcomes: Toward An Organizational Model of Student Achievement in Middle Schools", Educational Administration Quarterly, 36(5), ss.703-729.
- Şentürk, C., Sağnak, M., "İlköğretim Okulu Müdürlerinin Liderlik Davranışları İle Okul İklimi Arasındaki İlişki". Journal of Turkish Educational Sciences, 2012, 10(1), ss. 29-47.
- Şişman, M., Örgüt Kültürü. Anadolu Üniversitesi Basımevi, Eskişehir, 1994.
- Tanrıverdi, M., Ortaöğretim Okulu Yöneticilerinin Öğretmenler Tarafından Algılanan Çatışma Yönetimi Stilleri İle Öğretmenlerin Okul İklimi Algıları Arasındaki İlişki (Bursa İli Örneği), (Yüksek Lisans Tezi), Yeditepe Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

- Taylor, D. L. & Tashakkori, A. "Decision Participation and School Climate As Predictors of Job Satisfaction and Teacher's Sense of Efficacy", *Journal of Experimental Education*, 1995, 63(3), ss.217-227.
- Taş, S., İlköğretim Okulu Müdürlerinin Etkili İletişimi İle Okul İklimi Arasındaki İlişki, S.D.Ü. Teknik Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü, Isparta 2009. <http://oc.eab.org.tr/egtconf/pdfkitap/pdf/531.pdf>, erişim tarihi: 12.09.2014.
- Turan, S. Aktan, D. "Okul Hayatında Var Olan ve Olması Düşünülen Sosyal Değerler", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2008, 6 (2), ss.227-259.
- Tok, A., İlköğretim Okullarındaki Örgüt İklimine İlişkin Öğretmen Algıları, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yeditepe Üniversitesi, İstanbul 2006.
- Wei, L. T. Organizational Climate and Effectiveness in Junior-Middle Schools in P. R. China (Unpublished master's thesis). University of Regina, Canada, 2003.
- Uluğ, F., Anadolu ve İmam-Hatip Liseleri Müdürlerinin Önderlik Davranışları, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), H. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988.
- 102 Uyar, M., Yönetim Fonksiyonları Açısından İmam-Hatip Liselerinin
OMÜİFD Değerlendirilmesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1989.



XVI. YÜZYIL

OSMANLI FETVALARINDA AHİLİK*

AHMET İNANIR*

The Akhi Community in Fatwas of XVI. Century

Abstract: In the Ottoman Empire, Shaykh al-Islām authority was the ultimate authority where all social segments from administrators to tradesmen sought solutions to religious-legal problems they encountered. In general, fatwas were about problematic areas and exceptional cases. That is to say, not cooperation and solidarity, but conflicts of the ahis subjected to the fatwas. The akhies engaged in production and trade subjected to fatwas, though to a limited degree. It can be concluded from fatwa in this period, akhies were playing a central role in religious, social and economic life. Akhi community played a major role not only in how Anatolia accepted Islam but also how

* Bu çalışma 19-20 Eylül 2012 tarihleri arasında Kırşehir’de düzenlenen II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu’nda “Şeyhülislam İbn Kemal’in Fetvalarında Ahilikle İlgili Hukuki Sorunlar ve Çözümleri” adlı bildirinin tashih edilmiş ve daha da geliştirilmiş halidir.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD [ahmet.inanir52@gop.edu.tr].

Islamic principles and rules affected commercial and social life. Various Akhies lodges would compete with each other in order to walk at forefront of the parade to gain social status during the official ceremonies. Ebussuud tried to limit Akhies in the Ahl all Sun-nah line and the government in the religious-legal legitimacy frame, while they are struggling with Akhies, by using his fatwas.

Keywords: Ebussuud, Fatwa, Akhi Community, Flag, Ceremony.



Öz: Osmanlı'da şeyhülislamlık, yöneticisinden esnafına bütün toplumsal kesimlerin karşılaştıkları dini-hukuki sorunlara çözüm arandığı son mercidir. Fetvalar genellikle sorunlu alanlar ve istisnai durumlarla ilgilidir. Buna göre ahîlerin birbirleriyle yardım ve dayanışması değil, kavgaları fetvaya konu olmaktadır. Üretim ve ticaretle uğraşan ahîler sınırlı da olsa fetvalara konu olmuştur. Fetvalara yansıdığı kadarıyla ahîlerin bu dönemde dini, içtimai ve iktisadi hayatın merkezinde olduğu anlaşılmaktadır. Ahîlerin Anadolu'nun İslamlaşmasının yanı sıra İslam'ın gerek ticaret gerekse ictimâî hayatla ilgili emir ve tavsiyelerinin en üst seviyede yaşanmasına öncülük ettiği söylenebilir. Ahîlerin resmi törenlerde tören geçişi esnasında protokolde en önde yürümek amacıyla kendi aralarında öldürmeye kadar varan mücadelelere rastlanmaktadır. Ebussuûd, fetvalarıyla ahîlerin Ehl-i sünnet çizgisinde, devletin de onlarla münasebetlerinde dini-hukuki meşruiyet çerçevesinde kalmasına katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebussuûd, Fetva, Ahîlik, Alem, Tören.



Giriş

Osmanlı Devleti insan unsuru, kültür ve coğrafya bakımından kendisinden önceki Türk-İslâm devletlerinin bir devamı olduğundan diğer Türk devletlerinde olduğu gibi hukuk bakımından Hanefi mezhebine bağlı kalmıştır. Müteahhirin dönemi Hanefi fakihleri klasik hukuk çalışmaları yanında, bir de günlük hayatın sorunlarına çözüm üreten fetvaları içeren fetâvâ türünde eserler telif etmişlerdir. Osmanlı müftüleri bu eserlerden de istifade ederek güncel sorunlara fetvalar vermişlerdir. Bu fetvalar Osmanlı fakihleri tarafından önemsenmiş ve mecmûalar şeklinde derlenmiştir. Bu sayede klasik fıkıh kitaplarının yanı

sıra fetva mecmûaları literatürel bir tür olarak ortaya çıkmıştır. Bu fetva mecmûaları medreselerde öğretim amacıyla okutulan klasik fıkıh kitapları yanında yargılama faaliyetleri esnasında tatbik edilecek müdevven bir kanun olmadığı dönemlerde hâkimlerin yararlandığı bilgi ve yürürlük kaynağı olmuşlardır¹. Bu durum Osmanlı hukuk pratiğinin oluşmasında fetvanın etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Günümüzde Osmanlı dönemi fetva mecmûaları genel anlamda antropoloji, sosyal tarih ve özelde hukuk tarihi araştırmaları açısından oldukça zengin bir malzeme sunmaktadır. Nitekim fetva mecmûaları incelendiğinde, fetvaların ibadetler dâhil hayatın bütün alanlarını kapsadığı görülmektedir.² Özellikle yöneticiler kanunnameler düzenlerken, savaş, barış ve iç isyanlar³ gibi devlet ve millet hayatında yapacakları önemli iş ve icraatlarda halkın kabulünü kolaylaştırmak ve etkinliğini artırmak gayesiyle dini-hukuki meşruiyete önem vermişler, daima dönemin etkin ve yetkin hukukçularının fetvalarına müracaat etmişlerdir⁴. Örneğin Yavuz Sultan Selim ve Kanuni'nin kendi dönemlerinde İran'la yapılacak savaşla ilgili başta İbn Kemal ve Ebusuûd olmak üzere birçok yetkin hukukçudan fetva aldıkları görülmektedir⁵.

¹ İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 58a; Ebusuûd, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, (Müstensih Velî b. Yusuf), İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187, vr.142a-b; Fahrettin Atar, "İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1985), s. 46; Ahmet İnanur, "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 64.

² Fetvaların çeşitli açıdan önemi ve faydaları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Şahin, "İslam Hukukunda Fetva Usulü", *Basılmamış Doktora Tezi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun 2002.

³ İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef., 3548, vr. 45a-47b.

⁴ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebusuûd Efendi'nin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, Şûle Yay., 1998; Ahmet İnanur, *Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat*, İstanbul, OSAV Yay., 2011.

⁵ İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş*, vr. 45a-b; Düzdağ, s. 173 vd.; Şehabettin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *İÜEFTE*, XVII/22, 1968, s. 53-55; Pehlül Düzenli, "Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebusuûd Efendi ve Fetvaları", *Doktora Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal

Ekonomi sistemleri tabîi olarak içinde geliştikleri toplumların inanç ve kültürel değerlerinin izlerini taşırlar. Bu itibarla üretimden tüketime müslümanların taraf olduğu her türlü ekonomik faaliyet, helal ve haram gibi dini değerlerden bağımsız değildir. Dolayısıyla ticarî faaliyetlerle ilgili birtakım soru ve sorunlar fetvaların önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Bunları icra eden esnafın gerek kendi aralarında gerekse işyerleriyle ilgili çeşitli sorunlar yaşaması ve herkes gibi fetva makamından konuyla ilgili dini ve hukuki çözüm araması söz konusudur. Bu sebeple bir esnaf örgütü ahilik de çeşitli yönlerden fetvalara konu olmuştur.

Ahi teşkilatı devletin yarı-resmî bir kurumu olmakla birlikte özerk bir yapıya sahiptir. Esnaf içerisinde ortaya çıkabilecek ihtilaflar, davalar teşkilat içerisinde halledilir, mahkemeye nadiren başvurulurdu⁶. Bu nedenle doğrudan esnafın iç işleyişiyle ilgili fetvalara pek rastlanmamaktadır. Ahiler, ocak disiplini dini hükümlerin üstünde bir hukuk olarak kabul etmemekle beraber, onların bu yolu pek kullanmak ve kullandırmak istemediği, buna teşebbüs edenleri engellemeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Ancak bu durum bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi Ahi birliklerinin devletin resmî yargı organlarından tamamen bağımsız (şer'î mahkeme)⁷ Türk töresinden kaynağını alan "teâmül hukuku"na bağlı ayrı bir hukuk sistemine sahip olduğu anlamına gelmez. Çünkü Ahiler hâkimin (kadı) idaresi altındaydı. Zaten bu olgu devlet denetiminin varlığını göstermektedir. Üretilen ve piyasaya arz edilen ürünler hâkimin bilgisi dâhilindeydi⁸. Yukarıdaki fetvadan da

106
OMÜİFD

Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 145 vd.; Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, İstanbul, Vadi Yay., 2002, s. 138; Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, İstanbul, Beyan Yay., 2002, s. 167-170; İnanır, "Osmanlı'da İslâm Hukuku", s. 38.

⁶ İmdi ma'lum ola ki: bir gayet müşkil bir mesele zuhûr eyledik de ol müşkil mesele ocakta olan ahi baba ve kethüdâ ve yiğitbaşı ya fekke yahut tekyenîşin olan azizler hal itmeğe kadir olmaz ise kadı efendiye varup müşkillerinin hal iyleye...Olur olmaz şeyden ötürü mahkemeye, beğlere ve ağalar kapusuna varacak olur ise ...katli vacip olur... (Yıldırım, *a.g.e.*, s. 64)

⁷ Güllülü, *a.g.e.*, s. 116 vd.

⁸ Ahmet Tabakoğlu, Ahilik ve İş Ahlakı, *İĞİAD İş Ahlakı Sempozyumu*, 2008, s. 45.

anlaşılacağı üzere şeyhülislâmdan konuyla ilgili fetva alınmış o da meseleyi şer'î mahkeme hâkimine intikal ettirmiş ve sorunun nasıl çözüleceğini etraflıca belirtmiştir. Muharebede birçok kimse ölmesine rağmen kısas cezasından bahsedilmemiş olması, olayın daha sona ermemiş olması gibi cezayla ilgili bazı şartların tam olarak oluşmamasından kaynaklandığı söylenebilir.

Son dönemlerde düzenlenen sempozyum ve paneller sayesinde ahilik teşkilatıyla ilgili oldukça önemli ve zengin bir literatür oluşmuştur. Ne var ki konuyla ilgili çalışmaların daha çok tarih, fütüvvetname ve seyahatname kaynaklı bilgilerden beslendiği anlaşılmaktadır. Araştırmalarımız esnasında maalesef fetvalarda ahilik başlığı altında yapılmış bir çalışmaya henüz rastlayamadık. Biz de çalışmamızda bu eksikliği fark ederek çeşitli sebeplerle gözden kaçtığını düşündüğümüz fetvalarda ahiliği araştırmaya çalıştık. Her ne kadar ahilik teşkilatı çoğu meseleleri daha çok kendi iç bünyesinde halleden dini ve sosyal bir kurum olsa da kendi aralarında halledemedikleri bazı sorunlar da bulunmaktadır. Bu sorunların fetvaya konu olması gerektiği varsayımından hareket ettik. Çalışmaya ilk olarak ahî literatüründen ahilik kavram ve terimlerini tespit etmekle başladık. Daha sonra ilgili fetva mecmûalarında bu kavramları taradık. Buralarda tespit ettiğimiz fetvalardan hareketle bu dönem ahi teşkilatı ve buna bağlı birliklerin fetvaya konu olan hukuki sorunlarını ve çözümlerini tespit ettik. Ancak fetvalar çok geniş bir literatür olduğundan araştırmamızı XVI. Yüzyıl Osmanlı şeyhülislamlarından bu yüzyılı temsil ettiğini düşündüğümüz özellikle de Ebussuûd Efendi fetva mecmûalarıyla sınırlandırdık. Ayrıca başta İbn Kemal olmak üzere diğer şeyhülislamların fetvalarından da istifade ettik. Böylece XVI. yüzyılda Osmanlı fetva literatürüne yansıdığı kadarıyla ahilerin karşılaştığı hukuki sorunlar ve çözümleri zengin tarihi bilgiler ışığında inceleyerek ahilik literatürüne bir nebze de olsa katkıda bulunmayı amaçladık.

Bu girişten sonra çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde ilk olarak XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde fetvanın yeri ve

günümüz sosyal tarih araştırmaları bakımından kaynak değerini, ardından ise fetvalarda ahilikle ilgili sorunlar ve çözümlerini ele aldık.

1. XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Fetvanın Yeri ve Günümüz Sosyal Tarih Araştırmaları Bakımından Kaynak Değeri

“Yiğit, delikanlı” anlamındaki fetâ kelimesinden gelen “fetva” (fütyâ, çoğulu fetâvâ, fetâvî) sözlükte “herhangi bir olayın hükmünü açıklayan veya hükmünü koyan, güçlükleri çözen kuvvetli cevap” anlamındadır.⁹

Fıkıh terimi olarak fetva ise fakih bir kişinin sorulan fikhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm demektir. Örfte ise, sorulan dini sorulara müftüler tarafından verilen cevaptır. Fikhî bir meselenin hükmünü fetvaya yetkili kişilerden sormaya “istiftâ” (suâl), fetvayı isteyene “müsteftî” (sâil), böyle bir meselenin hükmünü sözlü veya yazılı olarak açıklamaya “iftâ”, verdiği fetva ile hükmü açıklayana da “müftî” denir¹⁰.

OMÜİFD

Müftüye sorulan sorular sözlü veya yazılı olabilir¹¹. Yazılı sorulan sorulara müftü usûlen yazılı cevap verir. Yazılı fetvalarda genellikle başta besmele ve hamdele ile başlanır ve cevabın sonunda, “Allah-ü a’lem ve billahi’t-tevfik” gibi ibareler eklenir. İstanbul yazma eserler kütüphanelerinde bu şekilde verilmiş Osmanlı şeyhülislâmlarına ait yüzlerce otantik fetva bulunmaktadır¹². Ebussuûd’un fetvalarında soru kısımları genellikle daha tafsilatlı olup her şey anlatıldıktan sonra olur mu? diye sorulur. Cevapların uzunluğu ve kısalığı şeyhülislamdan şeyhülislama değişebilir. Mesela İbn Kemal kısa cevaplı fetvalarıyla

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Dâr-u Sadr, t.y., XV, s. 145-148; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmîyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul, Bilmen Kitabevi, 1967, I, 246.

¹⁰ Atar, “Fetva”, *DİA*, 1995, XII, s. 486-487; “İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı”, s. 19 vd.; İnanır, “İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Osmanlı’da İslâm Hukuku”, s. 62.

¹¹ Veli b. Yûsuf, Ebussuûd Efendi’nin yazılı fetvâlarının yanında sözlü fetvâlarını da nakletmiştir. Bazı fetvâların sonunda “işkâl olundukda Mevlânâ Hazretleri bi’l-müşâfehe böyle buyurdular”, “bi’l-müşâfehe takrîr buyurdular” kayıtlarına yer vermiştir. (Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 104a, 141a); Düzenli, *a.g.e.*, s. 79.

¹² Şükrü Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, III, 5 (2005), s. 258 vd.

meşhur olmuştur¹³. Ebussuûd'un cevapları ise İbn Kemal'in fetvalarıyla karşılaştırıldığında hem soru hem de cevap kısımları daha tafsilatlıdır. Bu yönüyle Ebussuûd fetvaları sosyal tarih araştırmacıları için daha zengin malzemeler içerdiği söylenebilir.

Ebussuûd'un fetvaları incelendiğinde fetvalar; teorik hukuki faraziyelerin değil, toplumun yüzleştiği dini ve hukuki aktüel gerçekliğe tekabül eden olguların çözümlenmesi olarak karşımıza çıkar. Gerek yönetici olsun gerekse sıradan bir tebaa olsun yaptıkları veya yapacakları neredeyse her türlü önemli iş ve işlemlerde fetva alma ihtiyacı duymuşlar ve zamanın müftüsü yani şeyhülislama müracaat ederek lehte¹⁴ ve aleyhte¹⁵ fetva çıkartmaya çalışmışlardır. Osmanlı'da sultan da dâhil herkes fetvalara karşı hürmet göstermek zorundadır. Çünkü fetvalara saygısızlık sürgün cezası gibi ta'zir cezalarının yanı sıra kişiyi dinden çıkarır ve bu kimseler Müslüman mezarlığına gömülemezler¹⁶.

Osmanlı hukuk sisteminde dönemin şeyhülislâmının fetvasının bir anlamda bugünkü Yargıtay kararlarının işlevini gördüğü söylenebilir¹⁷. Bu sebeple hâkimler kararlarında hem fetvayı hem de kanunu göz önünde bulundurmamak zorundadırlar. Öyleki bir hâkimin fetvayı dikkate almaması ta'zir ve azl sebebidir¹⁸. Fetvanın bu etkinliğine bağlı olarak

¹³ Ârifi Hüseyin Çelebi'nin bunu ifade eden, "İmâm-ı dîn ü millet a'nî müftî / Ki yoktur ana benzer ehl-i âdem/ Şu denlü ihtisâr eyler cevâbı / 'Olur', 'olmaz' yazar vallâhu a'lem" kıtası İbn Kemal'in de hoşuna gitmiştir. (Bkz. Lâtîfî, *Tezkire-i Lâtîfî*, Dersaadet, İkdâm Matbaası, 1314, s. 236-237); Şükrü Özen, "Kemalpaşâde'nin Fikhî Görüşleri", *DİA.*, XXV, 2002, s. 242.

¹⁴ Mesele: Zeyd fetvası muradınca çıkmadığı ecliden (için) Amr'a, Zeyd "var fetvanın ez suyunu iç" dese şer'an ne lazım olur? Cevap: Tecdid-i iman lazım olur. (İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 24b); Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 112a.

¹⁵ Mesele: Zeyd hâşâ" ben tanrıyla beraberim" deyüb küfrüne fetvâ-yı şerif eylediklerinde Zeyd "fetvâya ne itibar ulemâ yalan söyler" dese, Zeyd'e ne lazım olur? Cevap: Öyle söyleyeni fetva hakkında eğlemek cehdendir hemen katletmek lazımdır. (Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 222b).

¹⁶ Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 225b; İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Dârü'l-Mesnevi, 118, vr. 22a-b, 23b-24a, 26a; *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 75b, 93a.

¹⁷ Halil Cin ve Ahmet Akgündüz, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul, Timaş Yay., 1990, I, s. 143.

¹⁸ Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 21a, 105a; 120a-b.

davalı ve davacıların şeyhülislam ve müftülerden bolca fetva alarak mahkemelere getirdiği ve bunun kadıları yargı faaliyeti esnasında kimi zaman bunalttığı anlaşılmaktadır¹⁹. Örneğin Zenbilli Ali Efendi müsteftilerin çokluğundan dolayı soruları zenbille çekip cevaplandırıldığı için “Zenbilli” lakabıyla meşhur olmuştur. İbn Kemal de soruları mümkün olan en kısa ifadelerle hızlı bir şekilde cevaplayarak fetva işlerini yetiştirmeye çalışmıştır. Ebussuûd’un da günlük çok sayıda fetva verdiği rivayet edilmiştir. Hatta bir defasında fetva işlerinin yoğunluğundan şikâyet ederek Mevleviyyet makamları, Dâhil ve Hâric medreselerin silsileleri tertip ve telhis hususu gibi bürokratik işlerin kendilerine tevdi edilmesine “fetvâ iştiğali vaktimizi isti’âb ederken bu bârı dahi üzerimize tahmîl bize cevrdır” diyerek serzenişte bulunmuştur²⁰. Elbette müftüler bu işleri yaparken tek başlarına değildi. Kendilerine bu işlerde yardımcı olan çeşitli personeller görevlendirilmiştir. Bu müessese çeşitli değişimlerle beraber Osmanlı’nın yıkılışına kadar devam etmiştir.

110
OMÜİFD

Şeyhülislam fetvaları ilgili konuda devletin resmi görüşünü yansıtması, bir hukuk kitabına bakacak bilgisi olmayan kadılar için başvuru kaynağı olması ve halkın ihtiyaçlarına cevap vermesi gibi çeşitli saiklerle mecmûalar halinde derlenmiştir²¹. Derlemeler yapılırken çoğu defa bir mecmûanın tek bir şeyhülişlâma ait olmasına dikkat edilmemiş, başka şeyhülişlâmaların fetvaları da aynı mecmûada yer almıştır. Osmanlı tarihinde görev yapmış 129 şeyhülislamın ancak çok azının fetva mecmûaları yayınlanmıştır. Diğer şeyhülislamların verdiği fetvaların akıbeti tam olarak bilinmemektedir. Bunda, pek azı müstesna, günümüz bilim camiasının önemli bir kısmının böyle bir kaynağın varlığından bile haberdar olmamasının büyük rolü olduğu söylenebilir. Şeyhülişlâm fetvalarının hali böyle olmakla beraber taşrada görev yapan müftülerin verdiği fetvaların akıbeti hakkında bilgi de son derece azdır.

¹⁹ Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 142a-b; İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 17a

²⁰ Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyan fi Kavânîn-i Âl-i Osman*, Haz. Sevim İlgüzel, Ankara, TTK Yay., 1998, s. 200; Düzenli, *a.g.e.*, s. 16.

²¹ İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 2b, 58a.

Fetvalar genellikle fıkıh kitaplarında olduğu gibi temizlik (kitabü't-taharet), namaz (kitabü's-salât), evlilik (kitabü'n-nikâh), alış-veriş (kitabü'l-bey') ve vakıf (kitabü'l-vakf) gibi hukukun ve hayatın her alanıyla ilgilidir²². İşte araştırma konumuz olan ahilik, nadir de olsa fetvalara yansıyan alanlardan biridir.

Fetvaya konu olan hususlar, genellikle hakkında farklı görüşlerin bulunduğu ihtilaflı meselelerle ilgilidir. Hayatın normal akışı içinde karşılaşılan sorunlar fetvada yer alır. Örneğin Osmanlı'da namaz kıyanlar değil daha çok kılmayanlar fetvaya yansır. Yine aynı şekilde ahilerin sosyal yardım ve dayanışmaya sağladıkları katkılar çok fazla fetvalarda yer almaz, ancak karşılaştıkları sorunlar konu olur.

Fetvaların olgular için verilmiş dini hükümler olduğu düşünüldüğünde, fetva mecmûalarının tarihi bir belge niteliği taşıdığı görülür. Dolayısıyla Osmanlı fetva mecmûaları hukuk sosyolojisi bakımından Türk, Arap, Boşnak, Ermeni, Yunan, Bulgar ve Sırp gibi bütün eski Osmanlı Devleti unsurları için paha biçilemez değerinde bir kaynaktır. Çünkü bu mecmûalar Osmanlı resmi tarihçilerinin yansıttığı gerçekliğin ötesinde sokağın gerçek gündemini yansıtır. Bu kaynaklardan hareketle her hangi bir zaman diliminde Osmanlı toplumunu ana damarlar yanında kılcal damarlarına kadar tanıma imkânı vermektedir.

Fetvanın ve fetva makamının Osmanlı devlet ve toplum hayatındaki önemi dikkate alındığında, sosyal tarih ve hukuk tarihi açısından çok mühim bir kaynağın görmezden gelindiği adeta yok olmaya mahkûm edildiği anlaşılmaktadır. Sırf bu sebeple o dönemlerle ilgili yapılan çalışmalar bu yönüyle eksik kalmaktadır.²³

2.Osmanlı'da Dini ve Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik

Ahi kelimesi Arapça "kardeşim" manasına gelmektedir. Ayrıca, yiğitlik, kahramanlık ve cömertlik gibi anlamları olan Türkçe "Akı" kelimesinden

²² İnanır, Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat.

²³ Özen, "Fetva Literatürü", s. 1.

geldiği de iddia edilmektedir²⁴. Terim olarak ahîlik ise Anadolu'da XIII. yüzyılda kurulup belli kurallarla işlemiş; birbirini seven, birbirine saygı duyan, yardım eden, fakiri gözeten, yoksulu barındıran, işi, çalışmayı bir ibadet sayan; din, ahlâk ve meslek kurallarına, toplum çıkarlarına sıkı sıkıya bağlı esnaf ve sanatkârlar birliğini ifade eder²⁵. Bu birlik Kur'ân ve sünnete dayanan ilkeleriyle²⁶, her devirde İslâmî-tasavvufî düşünce ve hayat telakkisinin içinde yer almıştır²⁷.

İlk asırlardan itibaren İslâm'ın yayılmasına paralel olarak Suriye, Irak, İran, Türkistan, Semerkant, Endülüs, Kuzey Afrika ve Mısır'da esnaf ve sanatkârlar arasında mensuplarına civanmerd, ayyâr (ayyârân), fetâ (fityan) gibi isimlerle fütüvvet teşkilatının yaygın olduğu bilinmektedir²⁸.

Ahiliğin Anadolu'da kurulmasında da fütüvvet teşkilatının büyük tesiri olduğu söylenebilir. Nitekim Abbasî Halifesi Nâsır Lidinillah (575622 / 1180-1225) siyasî ve sosyal durumu gittikçe bozulan devlet otoritesinin yeniden kurulmasında ve içtimaî huzurun sağlanmasında fütüvvet birliklerinden yararlanmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu amaçla o, dönemin fetâlarının başkanı ya da şeyhi konumunda bulunan Abdülcebbar'ın elinden 1182 yılında fütüvvet giysisi giymek suretiyle fütüvvete girmiştir. Daha sonra Halife, fütüvveti düzene sokarak başkanlığını eline almış ve böylece siyasal erkini güçlendirmeye

²⁴ Kaşkarlı Mahmud, *Divanü Lüğati't-Türk*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., 1986, 2. Baskı, I, s. 90; Ziya Kazıcı, "Ahîlik", *DİA*, 1988, I, s. 540-541.

²⁵ Ferhat Erarı, "Ahîlik ve Ahîlik Kültürünün İktisadî Hayatımızdaki Anlam ve Önemi", *II. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, KBY., 1999, s. 118.

²⁶ 1471 tarihli Ahi şeceranesinde şer'î şerif ve emr-i padişahiye itaat etmeyenlerin tecdid-i iman ve tecdid-i nikah etmeleri gerektiği inatları halinde katl edileceği fetvası yer almaktadır. (Bkz. Seyfi Yıldırım, "Bazı Ahi Şecere-nâmelerinin Muhtevaları ve Tarihi Değerleri", *Yüksek Lisans Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, s. 51, 70).

²⁷ Mehmet Demirci, "Ahîlikte Tasavvufî Boyut: Fütüvvet", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1992) Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, s. 84; Kazıcı, I, s. 540; Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet", *DİA*, 1996, XIII, s. 262-263; Saffet Sancaklı, "Ahilik Ahlâkının Oluşumunda Hadislerin Etkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar, 1 (2010), s. 3.

²⁸ Ünver Günay, "Dinî Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1998), s. 70.

çalışmıştır. Bu tavrının bir uzantısı olarak kendisini fütüvvet lideri olarak kabul etmeyen diğer fütüvvet birliklerini fütüvvetle ilgili sayılmayacağı gerekçesiyle tasfiyeye çalışmıştır²⁹. Resmileşen fütüvvet teşkilatı halifelğe destek olma yolundaki etkisini kısa zamanda göstermiş, bazı hükümdârlar kendiliğinden Bağdat'a gelerek Halife Nâsır'ın elinden şalvar giymiş ve kâse içmişlerdir. Selçuklu Devleti hükümdârı I. İzzeddin Keykâvus da Halife Nâsır'la temasa geçenler arasında bulunmaktadır. Yine aynı şekilde Gıyâseddin Keyhusrev de Halifeyle temas kurarak; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Evhadüddîn-i Kirmanî ve Anadolu'da Ahîliğin kurucusu Ahî Evran namıyla bilinen İran'ın Hoy şehrinde doğan Şeyh Nasîrüddin Mahmûd el-Hoyî (ö.1262) gibi büyük mürşid ve mutasavvıfları Anadolu'ya davet etmiştir. Alâeddin Keykubad zamanında meşhur mutasavvıf Şehâbeddin Sühreverdi'nin Anadolu'ya gelmesiyle birlikte Anadolu'da Ahi teşkilâtlanması önemli bir aşama kaydetmiştir³⁰.

Ahi Evran özellikle I. Alâeddin Keykubad'ın büyük destek ve yardımıyla, bir taraftan İslâmî-tasavvufî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zaviyelerde şeyh mürid ilişkilerini, diğer taraftan iş yerlerinde usta, kalfa ve çırak münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadî hayatı düzenleyen Ahîliğin Anadolu'da kurulup gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Kısa zamanda Anadolu'nun her köşesine hızla yayılan bu teşkilât siyasi, sosyal ve iktisadî açıdan büyük bir güce ulaşmıştır³¹. Hatta dönemin hükümdarları I. İzzeddin Keykâvus ve I.

²⁹ İsmet Kayaoğlu, "Halife en-Nasır'ın Fütüvvete Girişi ve Bir Fütüvvet Buyrultusu", *AÜİFD*, XXV, (1981), Ankara, s. 221-229; Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Devletinin İlk Asırlarında Toplumun Dini Yapısına Ahilik Açısından Bir bakış Denemesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6) 1999, Sayı, s. 51; Kazıcı, a.g.m., I, s. 540; Sabahattin Güllülü, *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*, İstanbul, Ötüken Yay, 1977, I. Basım, 35.

³⁰ Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya, y.y., 1991, s. 81; Günay, a.g.e., s. 71.

³¹ Kadir Arıcı, "Bir Sivil Toplum Kuruluşu Olarak Anadolu Ahîliği (Ahîyan-ı Rum)", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, KBY., 1999, s. 38; Kazıcı, a.y.

Alâeddin Keykubad da aynı gerekçeyle fütüvvet teşkilâtına girme gereği duymuşlardır³².

Bu dönemde daha önceleri siyasi iktidara rakip olabilecek bağımsız bir güç görünümünde olan ahi birliklerinin iki şekilde kontrol edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi lehlerine yapılan arazi vakıfları ile tekke ve zaviyeler inşa edilmek suretiyle ekonomik yönden bağımlı kılınmak, diğeri ise yöneticilerin şedd kuşanarak doğrudan birliklere girmesi ve yönlendirmesi şeklinde olmuştur³³. Osmanlı devletinde de aynı siyasetin devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Kemal bir eserinde kendi dönemindeki sultan-şeyh ilişkilerini sorgulayarak, dönemin devlet erkânının kendi dünyevî makamlarının devamı için dua etsinler diye bazı şeyhleri koruduklarını, bu şeyhlerin de maddi imkânlardan yararlanmak için onların yanından ayrılmadıklarını iddia etmektedir³⁴.

114

OMÜİFD

Ahi birlikleri bilhassa XIII. yüzyılda devlet otoritesinin iyice zayıfladığı Moğol istilâsı sırasında yerel otorite merkezleri olarak ön plana çıkmış, Anadolu'da asayiş ve belediyeçilik gibi birçok görevi yerine getirmiştir. Özellikle Tokat ve Sivas'ı ele geçiren Moğollar'a karşı Kayseri'yi başarıyla savunmuşlardır³⁵.

Ahiler Osmanlı devletinin kuruluş yıllarında büyük rol oynamışlardır. Hatta denebilir ki merkezi otoritenin kuruluşu sırasında oluşan devlet kadrolarının neredeyse tamamı Ahi liderlerinden meydana gelmiştir³⁶. Örneğin bir Ahi şeyhi olan Şeyh Edebalı Osmanlı Devleti'nin kurucusu olan Osman Gazi'ye kızını vermiş ve onunla akrabalık bağı

³² İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye*, (Çev. M. Öztürk), Ankara, y.y., 1996, I, s. 176-178, 248-251; Sarnkaya, *a.g.m.*, s. 52.

³³ Sarnkaya, *a.g.m.*, s. 50; Güllülü, *a.g.e.*, s. 49.

³⁴ İbn Kemal, *Risaletü'l-Münire*, y.y., Cemal Matbaası, 1308, s. 46.

³⁵ Kazıcı, a.y.; Güllülü, *a.g.e.*, s. 88; Günay, *a.g.m.*, s. 74; Bayram, *a.g.e.*, s. 73-127; Halil İnalçık, *Osmanlı Devleti'nin Doğuşu Meselesi, Söğütten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, Derleyen Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara, y.y., 2000, s.227-232.

³⁶ Âşık Paşazâde, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1332, s. 39-40.

kurmuştur³⁷. Orhan Gazi ise ahilikte bir ünvan olan “İhtiyârüddin” lakabını almıştır. Yine Sultan I. Murad şedd kuşanmış ve ahilikten fetihlerde askerî bir güç olarak faydalanmıştır. Ayrıca Düzmece Mustafa olayında da Bursa'yı ona karşı savunmuşlardır. Özellikle Fâtih devrinden itibaren Ahîlik siyasî bir güç olmaktan çıkarak esnaf birliklerinin idarî işlerini düzenleyen bir teşkilat halini almaya başlamıştır³⁸.

Ahiliğe giriş şerbet içmek (şürb), şedd veya peştemal kuşanmak, şalvar giymekle gerçekleşmektedir. Bu dönemde, teşkilâta ilk defa girenlere yiğit veya çırak adı verilir, Ahilik ise daha sonra kazanılmaktadır. Ahiliğin esasları, ahlâkî ve ticarî kaideleri fütüvvetnâme adı verilen nizamnamelerde yazılıdır. Teşkilata girecek kimse ilk önce bu kitaplarda belirtilen dinî ve ahlâkî emirlere uymak zorundadır. Fütüvvetnâmelere göre, teşkilât mensuplarında bulunması gereken vasıflar vefa, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, ihvana nasihat, onları doğru yola sevk etme, affedici olma ve tövbedir. Şarap içme, zina, yalan, gybet ve hile gibi davranışlar ise meslekten atılmayı gerektiren sebeplerdir³⁹.

Büyük şehirlerde çeşitli gruplar halinde teşkilâtlanan ahîlerin her birinin müstakil bir zaviyesi varken küçük şehirlerde ise muhtelif meslek gruplarından tek bir birlikle temsil edilmekteydiler. Bu birlikler mesleklere ait problemleri halletmekte ve devlet ile olan münasebetleri düzenlemekteydiler. Mal ve kalite kontrolü, fiyat tespiti bu birliklerin aslî göreviydi. Ancak esnafın bütün işlerine Ahîlerin baktığı anlamına gelmez. Zira Ahîler başta “ihtisap” müessesesi olmak üzere devletin denetimi ve kontrolü altındaydı. Bunların başında şeyh, halife veya nakibler, bütün esnafın en üst makamında ise şeyhül-meşâyih bulunuyordu. Ayrıca mesleğin geleceği açısından çırakların yetiştirilmesine de çok büyük önem veriliyordu. Ahîlerin toplantı yeri ve

³⁷ Âşık Paşazâde, *a.g.e.*, s. 6.

³⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul, y.y., 1953, s. 275; Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik*, Ankara, TTK Yay., 1997, 2. Baskı, s. 50 vd.; Kazıcı, *a.g.m.*, I, s. 540; Güllülü, *a.g.e.*, s. 103.

³⁹ Kazıcı, a.y.

konuk evi olarak kullandıkları Ahî zaviyelerine işçi ve çıraklardan başka öğretmenler, müderrisler, kadılar, hatipler, vâizler, emirler yani bölgenin faziletli, saygın ve ulu kişileri de devam ederdi⁴⁰.

Ahilik teşkilatı Bizans localarına bağlı Rum ve Ermeni ustaların elinde ve tekelinde bulunan sanat ve ticaret faaliyetlerine Türk esnaf ve sanatkârların da katılımlarını sağlamış, gayri müslim tüccarlara karşı Türklerin Anadolu'da şehir ekonomisine hâkim olmalarına ve hâkimiyetlerini yaygınlaştırmalarına yardımcı olmuştur. Bu sayede Türk esnaf ve sanatkârları iktisadî hayatta söz sahibi olurken diğerleri giderek zayıflamıştır⁴¹.

Ahilikle ilgili kısa bilgilerden sonra şimdi fetvalarda ahilikle ilgili sorunlar ve hukukî çözümleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

3. Fetvalarda Ahilikle İlgili Sorunlar ve Hukukî Çözümleri

3.1. Ahilikte Meslek Pîrleri

Fütüvvetnameler fütüvvet teşkilatının âdâb, töre ve kaidelerini didaktik bir tarzda açıklayan ve üyelerinin el kitabı hüviyetindeki eserlerdir⁴². Bu eserlerde yer alan bilgiye göre fütüvvet ehli, fütüvvetin Hz. Adem'den (a.s.) başlayıp peygamberler silsilesi yoluyla Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar hemen her birini hayatlarında uğraşmış oldukları işlere göre birer sanat pîri, birer "ilk usta" olarak kabul etmişlerdir. Silsile Hz. Ali'den Hz. Muhammed ve Allah'a veya Hz. Muhammed'den Hz. Adem ve Allah'a ulaşır⁴³. Hz. Adem çiftçi, Hz. Şit hallac, Hz. İdris terzi, Hz. Nuh tüccar ve gemici, Hz. İbrahim marangoz, Hz. İsmail avcı, Hz. İshak ve Musa çoban, Hz. Davut zırhçı, Hz. Süleyman örücü, Hz. Lokman hekim, Hz. Yunus balıkçı, Hz. İsa seyyah, Hz. Muhammed bahçıvan ve tüccarların

⁴⁰ Çağatay, *a.g.e.*, s. 92; Yıldırım, *a.g.e.*, s. 69; Kazıcı, *a.y.*; Günay, *a.g.m.*, s. 73; Sancaklı, *a.g.m.*, s. 4; Ahmet Kal'a, *İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları 1*, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., 1998, s. 69.

⁴¹ Güllülü, *a.g.e.*, s. 92.

⁴² M.Fuad Köprülü, "Anadolu Selçuklularının Yerli Kaynakları", *Belleten*, 7 (1947), s 445-446.

⁴³ Sankaya, *a.g.m.*, s. 58.

pîri olarak kabul edilir. Bunlar arasında Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed ulü'l-azm peygamber olup “dört pîr” olarak diğerlerinden ayrı bir yeri vardır⁴⁴.

Önceki dönemlerde olduğu gibi Osmanlı döneminde de esnaf birliklerinin idare tarzına çok büyük önem verilmiştir. Ahi birlikleri aşağıdan yukarıya doğru, bütün kademeleri birbirine bağlanmış, dışa kapalı, disiplinli bir meslek birliği olduğundan, bu birlik içinde gelişen sanat da bir sır olarak kuşaktan kuşağa titizlikle aktarılmaktadır. Bunun içindir ki Ahi ahlakı gereğince hüdâi perver (kendi kendine yetişmiş) olmayıp “pîr perver” olmak gerekmektedir. Yani bir üstattan el almadan veya üstadın rehberliği olmadan bir sanata sahip olmak caiz olmayıp bir üstattan sanatın sırlarını öğrenmek ahlaki bir zorunluluktur⁴⁵. Bu durum Ebussuûd’a bir soru olarak yöneltmiştir. Fetva şöyledir:

Zeyd esnâ-yı kelimada “hüdâi perver değil pîr perverim” diyen Zeyd’e ne lâzım olur? el-Cevab: Murâdı sonradan tehzib-i ahlak ettim demek olıcak küfür lâzım olmaz. Ebussuûd⁴⁶.

Görüldüğü üzere fetvasında Ebussuûd, pîr perver olmayı da kişinin ahlakını güzelleştirme çabası olarak nitelendirmektedir. Ebussuûd, bir pîre bağlı olmaktan temel maksadın özürsüz ve helal mal üretmek olduğunu, bunlara dikkat edildiği takdirde pîrin olmazsa olmaz bir şart olmadığını belirtmektedir. Bu da Osmanlı Ahisi’nin iş ahlakını oluşturmak ve geliştirmek amacıyla mensuplarına gerekli değerler eğitimi verdiği anlamına gelir. Ahlâkın temelinde insan, dolayısıyla emek olduğu düşünüldüğünde kaliteli ürünün ve güvenilir iş ortamının ancak yüksek iş ahlakına sahip kimseler tarafından gerçekleştirileceği gerçeğinin ahilerce yüzyıllar önce bilindiği ve uygulandığı görülür. Buradan hareketle Ahi ahlakında doğruluk, ekonomik hayatın olmazsa

⁴⁴ Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1288, s. 81; Çağatay, *a.g.e.*, s. 161; Güllülü, *a.g.e.*, s. 107-108; Sarıkaya, *a.g.m.*, s. 63.

⁴⁵ Osman Nuri Ergin, *Mecelle-yi Umûr-u Belediye*, İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, t.y. I, s. 559; Güllülü, *a.g.e.*, s. 108.

⁴⁶ Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 226a.

olmazdır. Bu da eşyanın ancak bilinen bir şekilde üretilmesi ve belirli bir fiyata satılması anlamına gelmektedir⁴⁷. Bu nedenle Ahilik kurumunda bireye sadece mesleki bilgiler değil aynı zamanda dinî, ahlakî ve toplumsal bilgiler de verilmiştir. Bu itibarla Osmanlı'da esnaf birlik başkanlarının son derece önemli bir konumu vardır. Bu o kadar önemli bir husustur ki bazı Osmanlı esnafı, esnaf birliğinin pîri bulunmadığı hallerde imal ettiği ürünün helal gıda kapsamında olup olmadığından şüpheye bile düşmekte ve bunu fetvaya konu etmektedir:

Zeyd-i helvacı "bizim pîrimiz yoktur yediğimiz haramdır, bunu telif etsene" dese ona ne lâzım olur? el-Cevab: Pîr lâzım değildir, balı yağı helal olup özürsüz bey'u şira' ederse helaldir. Ebussuûd⁴⁸.

Ancak Ebussuûd Efendi fetvasında dinî açıdan pîrin olmazsa olmaz bir şart olmadığını, üretilen ürünün meşru şeylerden özürsüz bir şekilde yapılmasının helal olması için yeterli olduğunu ifade etmektedir. Kanaatimizce halkın pîr noksanlığını fetvaya konu yapması, kamu vicdanında Osmanlı'da ahiliğin helal maldan sağlam ürün üretme, yani bir anlamda kalite kontrol ve helal gıda sertifikası veren bir kurum görevi de yaptığını göstermektedir.

Ahilik teşkilatında sanat erbabı içinde en dürüst ve en çok saygı değer olan, muhtemelen yaşça da önde bulunan bir üstat, teşkilâtın reisi olup kendisine şeyh, ahi veya nakib deniliyordu. Ahilerin kendi aralarında bir reis seçiliyor ve buna Ahi Baba adı veriliyordu. Anadolu, Rumeli, Bosna ve Kırım gibi Osmanlı coğrafyasındaki Ahi Babalar, genellikle Kırşehir'deki Ahi Evran Tekkesi'nde bulunan şeyhe bağlıydılar ve Ahi Babalar bir anlamda onların çeşitli illerdeki vekilleriydi⁴⁹. Ahi Evran Zâviyedârının zenaat mensupları üzerinde bir tarikat şeyhi kadar nüfuzu

⁴⁷ İbrahim Durak- Atilla Yücel, "Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Etkileri ve Günümüze Yansımaları", *Süleyman Demirel Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, X, 2 (2010), s. 161.

⁴⁸ Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 222b.

⁴⁹ Çağatay, *a.g.e.*, s. 180; Ekrem Erdem, *Ahilik, Ahlakla Kalitenin Buluştuğu Bir Örgütlenme Modeli*, Kayseri, Kayseri Esnaf ve Sanatkarlar Birliği, 2004, 2. Baskı, s. 15; Ergin, *a.g.e.*, I, s. 537-539; Sankaya, *a.g.m.*, s. 58.

vardı. Bir de esnaf arasındaki inzibatı temin eden ve “yiğitbaşı” yahut “server” denilen ikinci bir reis bulunuyordu. Ahi Baba, kethudâ, üstâd, yiğitbaşı ve halifelerin icazet ve inabetlerinin verilmesi, ayrıca yolsuzluğu sabit olan Ahi Babasının azledilip yerine başkasının tayin edilmesi de öteden beri Ahi Evran Zaviyesi şeyhi tarafından yapılmaktaydı. Bu amaçla yapılan törenler sonunda Ahi Evran Zaviyesi’nin masraflarında kullanılmak üzere berât-ı pâdişâhî ile aidat ödenmekteydi. Ancak zaman zaman bu aidatı ödemek istemeyen ve Ahi Evran Zaviyesi’nin atama yetkisini gasp eden kimseler de bulunmaktaydı. Buna karşılık Ahi Evran Tekkesi Zâviyedârının yetkisini aşarak hakkı olmayan ücret istediğine dair çeşitli şikâyetler ve bunlara ait tarihi vesikalar da bulunmaktadır⁵⁰.

Her mesleği bir pîrle ilişkilendirme anlayışı, meşru ve meşru olmayan her sanata yansımıştır. Berberlerin pîri de Selman-ı Farisi’dir. Meşru bir şekilde çalışan berberlere değil de kabzadan yukarı sakal kesen berberlere iyi gözle bakılmamış ve kınanmıştır. Bütün Müslüman coğrafyada olduğu gibi Osmanlı’da da sakal, dindarlığın alameti olarak görülmektedir. Bu anlayışın bir sonucu olarak sakal kesen berberlerin pîrinin Ebu Cehil ve şeytan olduğu iddia edilmiştir:

Zeyd sakalı traş eden ve kırkan berberin üstadı “İblis ve Ebu Cehil’dir” dese, Zeyd’e ne lâzım olur? el-Cevab: Ebu Cehil olduğu malum değildir ama evvelki haktır, her fi’l-i nâmeşrû ol öğretir. Ebussuûd⁵¹.

İbn Kemal döneminde, sakal tıraşı yapan berberlere ücret verilip verilmeyeceği veya verilen ücretin helal olup olmadığı sorgulanmıştır. İbn Kemal, akdin konusu meşru olmadığı gerekçesiyle sakalı kabzadan eksik kestirmek karşılığında berbere verilen ücretin haram olduğunu belirtmektedir⁵².

⁵⁰ Saffet Sarıkaya, *XIII-XIV. Asırlardaki Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 2002, s. 60; İlhan Şahin, *Osmanlı Devrinde Ahi Evran Zaviyesinin Hususiyetine Dâir Bazı Mülâhazalar ve Vesikalar; Ahilik ve Esnaf*, Ankara, İstanbul Esnaf ve Sanatkârlar Dernekleri Birliği Yay., 1982, s. 168-169; Kal’a, *a.g.e.*, s. 333-334.

⁵¹ Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 184b; Düздаğ, *a.g.e.*, s.296.

⁵² İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 61b.

Kısaca Ahi meslek pîrlerinin Osmanlı'da sahip olduğu bu etkin güç, beraberinde devletin Ahi başkanlarını belirleme ihtiyacı duymasına sebep olmuştur.

3.2. Ahi Birliklerinin Başına Ahi, Nakib ve Şeyhin Atanması

XIII-XV. yüzyıl Anadolu'sunda Moğol istilası sebebiyle güçlü bir merkezi otorite olmadığından Ahiler, zanaatın dışında şehirlerin yönetimine de mahalli bir otorite olarak hâkimdiler. Ancak Fatih Sultan Mehmet'le birlikte merkezîleşme eğilimi gösteren Osmanlı devleti, daha bu dönemde ahilerin siyasi etkinliğini azaltarak şehirlerde sadece bir esnaf lonca teşkilatına dönüştürmeye çalışmıştır⁵³. Bu amaçla bazı ahilerin elindeki vakıf ve mülklerin bir kısmının nesh edildiği veya tımara çevrildiği bilinmektedir⁵⁴. Buna rağmen doğrudan ve dolaylı bir şekilde ahilerin etkin olduğu vakıflar incelendiğinde XV. yüzyılın sonlarında (1476-1500) hala ahilerin toplum içindeki etki ve nüfuzu artarak devam ettiği görülür. Ayrıca bunların, şehir merkezleri yanında en ücra köy ve mezraalarda bile faaliyette buldukları, buralarda sadece zâviyeler değil, aynı zamanda cami, mescid, türbe ve medrese gibi vakıflar kurdukları ve bunları idare ettikleri dikkate alındığında sahip oldukları güç daha iyi anlaşılır. Bunda Fatih'in sağlığında ses çıkaramayan muhalefet unsurlarının II. Bayezid'in etrafında toplanarak eski haklarının iade edilmesini sağlamaları etkili olmuştur. Nitekim 1483 tarihli vakıf defterindeki kayıtlardan da bu durum açıkça görülmektedir. Böylelikle toplum içindeki nüfuzlu yerel unsurların güçlerinin kırılmasına yönelik merkezî politikanın bu dönemde, sonuçlandırılmadığı söylenebilir⁵⁵.

Yavuz Sultan Selim dönemine gelindiğinde mevcut siyasi ve sosyal şartlar altında adeta kendi içinde özerk bir kurum hüviyetinde olan ahilik teşkilatının özerkliği kaldırılarak resmi görevli tayin etme gereği

⁵³ Kazıcı, *a.g.m.*, I, s. 541; Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul, y.y., 2003, s.158.

⁵⁴ Doğan Yörük, "XV. Yüzyılda Karaman Topraklarında Ahiler ve Ahi Vakıfları", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (20) 2008, s. 667.

⁵⁵ İnalçık, *Klâsik Çağ*, s.35; Yörük, *a.g.m.*, s. 679-680.

duyulmuştur. Bu dönemde Osmanlı yönetimi, aynı zamanda bir şeyh ve devlet başkanı sıfatına sahip olan Türk asıllı Şah İsmail liderliğindeki Safevi devletinin siyasi ve ideolojik tehdidi altındaydı. Şah İsmail, İran'da siyasi birliği sağlayarak halkını rahata kavuşturan imar faaliyetleri gerçekleştirmiş ve II. Bayezid'in yaşlılığını fırsat bilerek Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu yoksulluğu ve otorite zayıflığını değerlendirmeye çalışmıştır. Ayrıca kendisinin Hz. Peygamber (sav) soyundan geldiğini ileri sürerek halkın, Peygamber ve Ehl-i Bey'te olan sevgisinden yararlanmaya çalışmıştır. Nitekim fütüvvet zincirinin Hz. Muhammed'den Hz. Ali'ye geçtiği ve ona da Hz. Cebrail vasıtasıyla verildiğine inanılmaktadır. On iki imama yapılan atıflar ve şecerelerinin Hz. Ali'ye bağlanması gibi inançlar ahilik ile Şii-batini inancın birtakım ortak yönlerini göstermektedir⁵⁶. Dolayısıyla Şah İsmail'in, propagandacıları (dâî) vasıtasıyla bunu istismar etmemiş olması düşünülemez. Bazı ahilerin ideolojik ve iktisadi sebeplerin de etkisiyle Osmanlı'dan daha çok Safevî tarafına meylettikleri söylenebilir. Yönetimin bu alandaki merkezileşme siyasetinde dış tehdidin etkili bir unsur olduğu söylenebilir. Osmanlı yönetimi ahilerin özerk gücünü kırmak amacıyla önce cebeci ve topçu gibi bazı üretim kollarına bağlı birlikler askerileştirmiş, bunun dışında kalan Ahi reislerinin tayin yetkisi ise Ahi Evran Zaviyesi'ne vermiştir. Ahilik teşkilatı bu sayede doğrudan devlet tarafından atanan "Esnaf Şeyhleri" veya "Ahi Baba"lar ve "Kethüda"larla yönetilmeye başlanmıştır. Ayrıca tespit edilen ham madde ve ma'mûl eşya fiyatlarının onayı, kadıların yetkisine bağlanmış, uygulamadaki aksaklıkları denetim yetkisi ise "muhtesiplere" verilmiştir. Böylece bu birlikler bağımsız esnaf birliği olmaktan çıkmıştır⁵⁷ Ahi birliklerinin yönetimine yapılan bu müdahaleler öteden beri özerkliğe alışmış Ahiler tarafından hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Kur'an ve

⁵⁶ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1918, s. 237-239.

⁵⁷ Güllülü, *a.g.e.*, s. 123 vd.; Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, İstanbul, Gerçek Yay., 1969, II, s. 279; M. Fatih Köksal, *Ahi Evran ve Ahilik*, Kırşehir, Kırşehir Valiliği Kültür Hizmeti Yay., 2008, 2. Baskı, s. 113.

sünnette böyle bir makam olup olmadığı dönemin şeyhülislamı Sa'di Çelebi'ye⁵⁸ sorularak onlardan fetva istenmiştir. Aslında soru soran kimsenin bu sorunun cevabını bildiği ancak en üst hiyerarşik dini makam olan şeyhülislandan fetva alarak yönetimin bu tasarrufunun meşruiyetini tartışılır hale getirmek istediği anlaşılmaktadır. Ayrıca ayet ve hadislerden sorulan bir soruya Sa'di Çelebi'nin Hanefi mezhebi çerçevesinde cevap vermesi Osmanlı hukukçularının sorunları ele alış biçimini yani fetvâ usulünü yansıtmaya bakımından da dikkat çekicidir. Fetva şu şekildedir:

Zeyd "ehl-i hırfete ahî, nakîb veya şeyh nasbetmek Allah'ın buyruğu ve Peygamberin sünneti değildir. Eğer Allah'ın buyruğu ve Peygamberin sünneti ise avretim üç talak benden boş olsun" dese, şer'an Zeyd'in avretine talak vaki olur mu? Cevap: Cevazına Eimme-yi Hanefiyye'den rivayet yoktur, elfaz-ı küfürden sakınmak gerekir⁵⁹.

Fetvada da görüleceği üzere Şeyhülislam Sa'di Çelebi meslek kuruluşlarının başına ahî, nakîb veya şeyh atamanın cevazına Eimme-yi Hanefiyye'den rivayet bulunmadığını ifade etmiştir. Bu döneme kadar Hanefi fakihlerinin konuyla ilgili fetvalarının olmaması bu kurumun meşru olmadığını ortaya koymamaktadır. Zira daha önce ifade edildiği üzere Abbasi Halifesi Nâsır fütüvvet kurumuna girmiş ve daha sonra da başına geçerek çeşitli düzenlemeler yapmıştır. Bu yeni durum karşısında fakihler, önceleri şer'an pek tasvip etmedikleri fütüvveti daha sonra meşru bir kurum olarak kabul etmişlerdir⁶⁰. Bu bilgilerden ahiliğin temelinde Bâtîni etkiler bulunduğu ve Sünnî esaslara bağlı olduğu ölçüde fukahanın onayını aldığı anlaşılmaktadır.

Ahilik teşkilatını devletleştirmenin bir sonucu olarak eskiden çok büyük itibarı olan Ahiler, tayinle göreve gelmeye başlayınca itibarlarını kaybettiler. Örneğin yiğitbaşı "iğdişbaşı" diyerek alaya alınmaya

⁵⁸ İbn Kemal, *Mecma'ul-Mesâilî's-Şer'îyye fî Ullûmi'd-Dîniyye*, İstanbul Üniv. Merkez Ktp., Nadir Eserler-Türkçe, 6253, vr. 58a-b.

⁵⁹ İbn Kemal, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Ef., 2835, vr. 53a.

⁶⁰ Güllülü, *a.g.e.*, s. 32, 35.

başlanmış, teşkilatın yöneticileri ile üyeleri arasındaki güven, sevgi ve saygı bağları zamanla kopmaya başlayınca birlik de kendiliğinden gücünü kaybetmiştir⁶¹. Böylece devlet, şehirlerde tüzelkişilik ve bağımsız bir ekonomik güç bırakmamıştır.

3.3. Ahilikte Törenler

İbn Kemal ve Ebussuûd fetvaları incelendiğinde XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Ahilerin de ister istemez taraf olduğu raks ve deverânın meşru olup olmadığı tartışmaları ana gündem maddelerinden biridir⁶². Bu zamanda musiki ve raks o kadar yaygındır ki, başlıca tarikatlara dolayısıyla Ahilere de girmiştir. Gündüz çalışan ahiler akşamları çeşitli oyun ve eğlenceyle vakit geçirmektedirler. Bunda tarikat etkisinin yanı sıra eski Türk töresinin de etkisi olduğu söylenebilir⁶³. XIV. Yüzyılda İbn Batûta'nın müşahedelerine göre Denizli ve Bursa Ahilerinin ritüelleri arasında raks ve sema da yer almaktadır⁶⁴. Ahi zaviyeleri esnaf birlikleri olmaları yanında tarikat tekkeleri gibi fonksiyonlar icra etmiştir. Özellikle Halvetilik ve Kadirilik buralarda etkili olmuş ve zaviyelerinde Kadiri zikri yapılagelmiştir. Hatta tasavvuf ve tarikatlarla bu içiçelik, bazı araştırmacıları Ahiliği bir tarikat olarak değerlendirmeye sevk etmiştir⁶⁵.

Ahilerin de icra ettiği Kadiri zikri önce kuûdî yani oturarak daha sonra da kıyâmî yani ayakta icra edilmektedir. Ayakta sağ ve sol tarafa ilerlemek sureti ile yapılan zikirler "devrânî zikir" denilir⁶⁶. Bu dönemde Şeyhülislamlar raks ve deverânın helal olduğunu iddia edenleri apaçık sapıklık ve küfürle nitelendirmiş, yaptıkları zikri de kâfirlerin horon tepmelerine benzeterek devlete, onları siyaseten katle kadar varan yetki vermişlerdir. Onlara göre raks ve deverânın helal olduğunu

⁶¹ Yusuf Ekinci, *Ahîlik*, Ankara, y.y., 1989, 2. Baskı, s. 117.

⁶² Ebussuûd, *a.g.e.*, Esad Ef., 3697, vr. 15b.

⁶³ Günay, *a.g.m.*, s. 74.

⁶⁴ İbn Batuta, *İbn Batuta Seyahatnâmesinden Seçmeler*, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul, MEB Yay., 1971, s. 15 vd.

⁶⁵ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 68-69; Demirci, *a.g.m.*, s. 83; Günay, *a.g.m.*, s. 72.

⁶⁶ M. Necmettin Bardakçı, "Sûfîlerin Zikir Yöntemlerinin Âdâb-Erkân Bağlamında Tasavvuf Kültürüne Katkıları", *Araştırmalar - İnsan Bilimleri Araştırmaları*, 17 (2007), s. 31.

söyleyen şeyhlerin elini öpmek ve meclislerinde hazır bulunmak doğru değildir. Bunlara ne selam verilir, ne de selamları alınır. Bunlara salih kimseler de denmez. Bunlar ehl-i sünnet olmayıp, cami gibi mahallerde bu görüşü savunan kimselerin men edilmesi ve ısrarı hâlinde ise cezalandırılmaları gerekir⁶⁷. Bu gibi fetvalar karşısında kendisi de bir din görevlisi olan vâiz efendi, göreve başladığından beri salınıp zikretmenin helal olduğunu anlattığını şimdi durup dururken neyin değiştiğini anlayamadığı ifade etmektedir⁶⁸. Ahi zaviyelerinde yıllardır bu zikri icra

⁶⁷ Tâife-i sūfiyyenin muktedalarından Zeyd-i vâiz cāmilerde kürsilere çıkub ala meleinnas çağırub halaka-i zikirde ibadet niyyetine raks ve deveran etmek helaldır ve bunun hilli âyetler hadisle sabitdir *فانكروا الله قياما وعودا و على جنوبهم* âyetinin manası Allah teâlâ Hazretini zikre dün her halde demektir. Raks dahi hal-i kıyamda dahildir deyüb ve dahi *من يشبه من يقوم فيهم* hadisi mucebince haval-i arşda deveran eden melaikete teşebbühdür ve dahi Hazreti Rasûlullâh salellallahu aleyhi ve sellem raks etmiştir hatta mübarek ridası arkasından düşmüştür ve dahi ashab-ı kibardan ve meşayihî izamdan İmâm Şâfi'î ve İmâm Gazali ve anın emsali kimesnelerden sadır olub ila yevmina haza deveran oluna gelmiştir.... el-Cevab: Ol âyet-i kerimede raksın cevazına kat'an işaret yoktur ol ef'âl-i kabihanın hilline anın ile mütemessik oluna. Tecdîd-i imân ve tecdîd-i nikâh lâzımdır zira ana kelimullah manasın tahrif edüb kendi heva-i nefesine tabi etmiş ve ol hadis-i mezkûr sahîhdır lakin Benî Adem etdüğü file teşbih etmek memur değildir. Amma şimdiki zamana sūfileri etdikleri raks fi'l-hakika kâfirlerin horon depmesidir ve bunların fiilleri kefereye teşebbühdür ve Rasul hazretine raks isnad etmek küfürdür. Zira raks ef'âl-i sūfehâdır enbiyadan birine sehfen isnad etmek küfür idüğü kütüb-i fetâvada mesturdur ve ashab-ı kibardan bu fiil-i kabihin suduruna kavî-i kezibdir ve iftiradır ve İmâm Şâfi'î'den sadır olduğu sahîh değildir, hiçbir müctehid raksa helal dememiştir mesail-i ictihadiyyede müctehidden gayri İmâm Gazzali ve anın emsali kimesnelerin kavillerine itimad cayız değildir. Maa haza İmâm Gazzali herkese mübah görmemiştir ve bu mekûle tesvilat ve tezvirat ile teşaydun edüb halka va'z eden kimesneler dal ve mudillerdir. Bi icma'i'l-müctehidin tekfir olunmuşdur. Eşedd-i Ta'zîr ile ve habisle men lâzımdır. Eğer memnu olmayub ulemâ, ehl-i zevkin esrarlarına muttali değildir demek iddası üzerine ol fi'l-i şenia ısrar ederlerse zındıktır elbette katl olunmak vacibdir. Ba'de'l-ahz tevbesi makbul değildir. Neuzu billahi teâlâ min zalik. (Ebussuûd, *a.g.m.*, vr. 231a; Düздаğ, s. 135-136); İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Dârü'l-Mesnevi, 118, vr. 63a; *Risaletü'l-Mümire*, s. 9, 31vd.

⁶⁸ Zeyd-i vâize deseler ki "sūfiyyün halka olup oturub dahi başlarını salıp ve çalkanı çalkanı cehriyle ibadet diye zikrullah ettiklerinde, müftü fetvasında şer'ile haram olan abes fiile ibadet diyecek kâfir olurlar" demiştir. İmdi sen "bu şer'î fetvaya ne dersin kabul eder misin?" dediklerinde mezkûr vâiz, "ben bu fetvayı kabul etmezim ve siz dahi kabul etmeyin ve kürsiye çıktığımdan bu vechile salınıp zikir etmek helaldir dedim... Bu sözle ben bu fiilden ferâgat etmezem ben bu sözü söylerim, safası olan kabul etsin kabul etmeyen kendi bilir?" diye cevap verse... Cevap: Gayret-i dini olan ehl-i İslâm'a ol deccâlî eşedd-i hakaret ile kürsüden indirip, döve döve camiden

eden mevcut şeyh, ahi ve nakiblerin de benzer tepkiler gösterdiği İbn Kemal ve Ebussuûd'un fetvalarından anlaşılmaktadır. Hatta bazı vali ve hakimlerin bunları görevden almayarak idare ettiği görülür. Ebussuûd bu görevlilerin yerine şeriata tam bağlı yetkililerin atanması gerektiğini ifade etmektedir⁶⁹. Çünkü bu dönem Osmanlı Devleti'nin İran'dan gelen etkili Şî-Bâtınî tehlike karşısında teyakkuzda bulunduğu bir zaman dilimidir. İdeolojik yakınlık sebebiyle İran'dan etkilenen Ahiler, Sünnî fukahâ'nın tepkisiyle karşılaşmışlardır. Ahiler raks ve deverân gibi şer'an meşruluğu tartışmalı konular vesile edilerek dini ve hukuki yönden baskı altına alınmış, ısrar edenlerin görevden alınmalarına yasal çerçeve kazandırılarak devletin bunlar üzerinde kontrolü sağlanmıştır⁷⁰. Böylece Ahilerin Sünnî esaslara bağlı kalmaları amaçlanmış, İran'a taraf olan Ahi ehli de yasal takibe alınarak yerlerine resmi görevliler atanmıştır.

Akkoyunlular döneminde İran'da çok etkili bir tarikat olan Halvetiler, Safeviler döneminde oralarda barınamayıp Anadolu ve Mısır'a kaçmak zorunda kalmıştır. Osmanlı devleti de Safevilerin Şîlik propagandasına karşı bu durumdan istifade etmek amacıyla sistemlerinde "Ehli Beyt" sevgisine özel önem verdiklerinden dolayı Halveti tarikatını ideolojik bir denge unsuru olarak özellikle desteklemiştir⁷¹. Bu siyaset fetvalarla da meşruiyeti sağlamlaştırılmıştır.

çıkarmak gerektir, gaza-yı ekberdir." (İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Dârü'l-Mesnevi, 118, vr. 26b-27a).

⁶⁹ Raks ve devran eden tâîfeyi vâliler ve hâkimler men' etmek üzerine vâcib midir? *el-Cevab: Vâcibdir vazîfeleri emr-i ma'rûf ve nehy-i münkerdir etmeyecek bir imâmet eder müteşerri' kimse nasb olunmak lâzımdır. Ebussuûd, a.g.e., vr. 233b; Fatih ktp. Ali Emiri, Şer'iyye 80, vr. 276; Düzdağ, a.g.e., s. 137.*

⁷⁰ İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Dârü'l-Mesnevi, 118, vr. 29a; Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul, y.y., 1969, s. 255; Günay, *a.g.m.*, s. 76.

⁷¹ Halveti tarikinde olan dervişler sultanımın duacılarıdır, ihtiyarlarıyla "hu, hu" derler kalkmak dönmek şer'an helal midir ve haram mıdır? Şeyhlerimiz akvâlidir zira şeyhler birbirine muhalif oldular, hemen sultanımın ilm-i muhit olduğu "ma hüve'l-hak" ne ise beyan oluna. Helal ise haram diyen kâfir olur mu? Tecdid-i iman ve tecdid-i nikah lazım olur mu? Haram ise helal diyen kâfir olur mu? Tecdid-i iman ve tecdid-i nikah lazım olur mu? Cevap: Haramdır, ama haramlığını inkâr eden tekfir olunmaz. (İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 79b-80a); Tahsin Yazıcı, "Fetihten Sonra

Ahilik kurumuna girme ve burada yetişme belirli aşamalar aşılarak çeşitli törenler yapılarak gerçekleşir. Fütüvvetnâmelerde bu törenler hakkında geniş bilgiler yer alır. Ahilik kurumunda meslekî yetiştirmeye ilgili olarak çıraklık töreni (yol atası ve yol kardeşi edinme, kalfalık töreni (yol sahibi olma), ustalık töreni (icazet) gerçekleştirilir⁷². Fetvalardan anlaşıldığı kadarıyla ahilerin bunların dışında meslekle ilgili olmayan örneğin yeni Müslüman olanlara yapılan ihtida merasimleri gibi dini ya da kültürel gündemlerle ilgili törenlere katıldıkları görülür. Bu törenler neredeyse bütün devlet erkânı ve halkın katılımıyla yapılır. Evliya Çelebi 1638 yılında IV. Murat (1623-1640)'ın önünde, Alay Köşkü yanından geçmek suretiyle üç gün süren geçit resminden bahsetmektedir. Ahilerin taşıdıkları alemler ve aralarındaki rekabetler, kavgalar, padişahın önünden geçerken ne gibi hüner, marifet veya sanat eseri gösterdikleri, ne gibi bir tavır ve durumda ve neler söyleyerek geçtikleri anlatılmakta ve bunlardan yüz sınıfın sancakları bulunduğu bildirilmektedir⁷³. Bu törenlerde tören geçişi esnasında protokolde en önde yürümek o meslek kolunun gücünü ve itibarını yansıtmaktadır. Dolayısıyla törenlere katılan her bir ahi meslek kolu en önde yürümek istemektedir. Bağlı oldukları meslek kuruluşunun pîri adına taşıdıkları sancağı da buna gerekçe yapmaktadırlar. Örneğin Hz. Muhammed'in alemini taşıyan ekmeğçilerle Hz. Şit alemini taşıyan cüllah yani dokuyucular birlikleri arasında böyle bir protokol krizinin varlığı fetvalara yansımıştır:

Hz. Risâletin alemi Abbasilerin elinde olup ehl-i hırfetden bazı kimseler alemi çekip bazı husus için bir yere çıkar oldukta, cüllah tâifesi, "Şit Peygamber (a.s.) alemini çekeriz" (diye) önünce yürümek isteseler ellerinden gelir mi? Yoksa Hz. Rasûl'ün alemini çeken önünce mi

İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sünbül Sinan ve Merkez Efendi", *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, 2 (1956), İstanbul, s. 87.

⁷² Çağatay, *a.g.e.*, s. 137-139; Yıldırım, *a.g.e.*, s. 17 vd.

⁷³ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Haz. Reşad Ekrem Koçu, İstanbul, Semih Lütfi Kitabevi, 1951, I, s. 105-175; Çağatay, *a.g.e.*, s. 120.

yürümek gerektir? Cevap: Cümle ehl-i İslâm'ın ellerinde olan alemler hep Hz. Rasûl alemleridir, onların alemlerinin kimseye ihtisası yoktur⁷⁴.

Ekmekçiler ahîsinin kadîmü'l-eyyâmından Rasulullah (sav) alemi olsa, önünce ulemâ ve sâdât yürür olsa, “nasrun minellah” âyeti olsa ve yeşil pervâzı olsa bir cem'iyette bir taraftan zikrolan alem gelip ve bir taraftan cüllahlar Şit Peygamber (a.s.) alemin getirip beraber yürümek isteyip zikrolan ahî önünce yürümeğe komayıp alemdârı ve alemi yıkıp “nasrun minellah” ayetini ayak altına alıp çiğneyip tahfif etseler şer'an ne lâzım olur? Cevap: Ta'zir ve istiğfar gerektir⁷⁵.

Bu dönemde ahi meslek birliklerinin taşıdıkları alemleri Hz. Peygamber'in alemi⁷⁶ olarak kabul etmeyen bazı kimseler bulunmaktadır. Bir “ihtida” töreninde sancaktarı yere serip üzerinde “Allah'tan yardım ve yakın bir fetih”⁷⁷ yazan sancağı da yere sererek çiğnedikleri görülmektedir⁷⁸. Ekmekçiler ahîsinin taşımış olduğu Peygamber alemine muhtemelen cüllah (dokuyucular) birliğine mensup ahiler tarafından dil uzatılarak, ekmekçiler birliği ahilerini kafir ve eşlerinden boşanmış kimseler olduğunu iddia edilmektedir. Hukuken dayanaksız bu itham iddia sahibinin hem yasal olarak ta'zir cezası -hapis cezasından sürgüne kadar varan yaptırımlar- hem de dinen kişiyi dinden çıkarma sonucunu doğurmuştur. Bu fetvada dikkat çeken bir konu da Hz. Peygamber

⁷⁴ İbn Kemal, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, Atf Ef., 2835, vr. 52b.

⁷⁵ Bir ahînin elinde bir alem olsa halkın ol aleme itikadı Peygamber alemidir diye olsa alemde “nasrun minellah” âyeti yazılmış olsa Zeyd, “bu alem Rasûlüllah alemi değildir ol alemin önünce yürüyüp izzet eden kimsenin kendi kâfir, avretleri boştur” dese, şer'an Zeyd'e ne lâzım olur? Cevap: Ta'zir ve tecdîd-i iman gerektir. (İbn Kemal, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, Atf Ef., 2835, vr. 52b vr. 52b) Ekmekçiler ahîsinin elinde kadîmden bir alem olsa yeşil pervazlı “nasrun minellah” ayeti yazılmış olsa mâ tekaddemden halkın itikadı zikrolan alem Rasûlullah alemi olmak üzere olsa kâfirin müslüman olması cemiyetinde zikrolan sancak önünce ulemâ ve sâdât yürür olsa, Zeyd, “bu alem Rasûlullah alemi değildir ol cemiyete varan dahi onun önünce yürüyen dahi kendileri kâfir, avratları boştur” dese şer'an Zeyd'e ne lâzım olur? Cevap: Ta'zir ve tecdîd-i iman gerektir. (İbn Kemal, *Mecma'ul-Mesâilî's-Şer'iyye fi Ulûmi'd-Dîniyye*, vr. 54b-55a-b).

⁷⁶ Hz. Muhammed (sav) alem-i şerifi Ahi Evran Şeyh Mahmud hazretlerine havale kıldığı iddia edilmektedir. (Bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 68).

⁷⁷ Sâf Sûresi (61), 13

⁷⁸ Tahsin Özcan, *Fetvalar Işığında Osmanlı Esnaftı*, İstanbul, Kitabevi Yay., 2003, s. 113.

aleminin Abbasilerin elinde bulunduğu iddiasıdır ki bu da bize bazı Osmanlı ahilerinin ahiliğin töre ve törenlerini Abbasilerle ilişkilendirdiğini göstermektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere Abbasi halifesi Nâsır Lidinillah, fütüvvete girerek başkanlığa kadar yükselmiş ve bu kurumda çeşitli düzenlemeler yapmıştır. Dolayısıyla ahilikte var olan çeşitli alemlerin Abbasilerden izler taşıdığı ve bunun da esnaflar tarafından bilindiği anlaşılmaktadır. Bu bilgiler ahiliğin Arap fütüvvet geleneğinin Türk kültürüne uyarlanmış kendine mahsus özgün bir kurum olduğunu göstermektedir.

İbn Kemal alemler arasında ayırım yapılmaması gerektiğini, aslında bütün alemlerin Hz. Muhammed'in alemi olduğunu belirterek sorunu çözmeye çalışmaktadır. İbn Kemal döneminde sözlü bir şekilde yapılan bu tartışmalar Ebussuûd Efendi döneminde de devam etmiş, hatta yerini birbirlerini öldürmeye kadar varan şiddete bırakmıştır:

Bir kasabada olan cüllahlar debbağlar ile nizâ edip “kâfir müslüman oldukça şehir donanmasında biz tekaddüm ederiz. Zira Hz. Şît (a.s) bizim pîrimizdir.” deseler. Debbağlar “Hz. Âdem’a (a.s), Hz. Cibril (a.s) evvela debagat ta’lim eylemiştir. Biz sizden mukaddem yürürüz, san’atımız da mukaddemdir.” deseler. Bu husus için muharebe olup nice nefis katl olmuş olsa. Halen dahi nizaları fasl olmuş olmasa hangisi mukaddem evlâdir? *el-Cevab*: Hâkim iki tâifenin a’yânını cem edip cemiyet-i cahiline nasihat ile nehy edip mabeynleri müslimler ise ıslah edip inat ederler ise, ta’zir-i şedidden sonra zindana ilkâ edip tevbeleri zâhir olunca itlâk etmek lâzımdır⁷⁹.

Ebussuûd kavga eden ahi birliklerini “cemiyet-i cahilin” yani cahil kimseler topluluğu olarak nitelendirmektedir⁸⁰. O, hâkimlerin öncelikle bu birliklere bir daha kavga yapmamaları konusunda nasihat etmelerini,

⁷⁹ Düzdağ, *a.g.e.*, s., 259; Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 186a; Bayezid Umûmî Ktp. 2757, 271 a.

⁸⁰ Çobanoğlu fütüvvetnâmesin bu durum şu şekilde anlatılmaktadır: Fütüvvet ehli tayifesi çok batıl işe meşğul olup fâsit izzete mağrur oldular ve dalalet yoluna kendilerine sebil kıldılar... (Çağatay, *a.g.e.*, s. 159).

muharebe edenler Müslümanlar ise barıştırması aksi takdirde hapis cezası da dâhil sert yaptırımlar uygulanması gerektiğini ifade etmiştir.

Fetvalardan anlaşıldığı kadarıyla cüllah esnaf birliğinin hem ekmekçiler hem de debbağlarla geçit töreninde protokol önceliği sorunu yaşadığı anlaşılmaktadır. Cüllahlar, ekmekçiler birliğinin “Hz. Peygamber alemi” taşıdıkları iddiasını reddetmektedir. Onlara göre peygamber alemi Abbasilerin elinde olup Ekmekçilerin alemi gerçek peygamber alemi değildir. Onlar debbağlara ise Hz. Şit peygamberin alemini taşıdıkları için geçit töreninde önde yürüme önceliğini iddia etmektedir. Bu durum pîrlerin silsile içindeki yerinin protokol sıralamasında belirleyici olduğunu göstermektedir. Debbağlar ise her ne kadar pîrleri Ahi Evran ise de deri tabaklamayı Hz. Cebrail’in (a.s) Hz. Adem’e, onun da Hz Muhammed’e (s.a.v.), onun da Ahi Evran’a öğrettiğini bu sebeple alemlerinin Hz. Şit aleminden üstün olduğunu dolayısıyla geçit töreninde önde yürüme önceliğinin kendilerine ait olduğunu iddia etmektedirler⁸¹. Literatürde debbağların pîri olarak Ahi Evran yer alırken fetvada bizzat debbağların kendi pîrlerinin Hz. Adem olduğunu ifade etmeleri rekabetin boyutunu göstermesi açısından ilginçtir. Ayrıca mesleklerin pîri olarak özellikle peygamberlerin seçildiği bir düşünce ikliminde insanlık tarihi kadar eski debbağlığın pîri olarak XIII. yüzyılda yaşamış Ahi Evran’ın zikredilmesi de dikkat çekici bir durumdur.⁸² Bu tercihte diğer bütün Ahi tekkelerinin kendisine bağlı Kırşehir Ahi Evran Zaviyesi’nin debbağlıkta haklı bir üne sahip kendi kurucu şeyhine pîrler arasında yer vermek suretiyle şereflendirmeyi ve bu yolla zaviyelerinin diğer zaviyeler arasındaki konumunu güçlendirmeyi amaçlamış olabileceği akla gelmektedir. Nitekim bir ahi seçerenâmesinde “Hz. Muhammed’in mucizâtına ve kerametine ve

⁸¹ Fütüvvetnamede yer alan menkıbeye göre Hz. Peygamber’in her peygamberden birer yadigar kaldığını Hz. Adem’den de debağat edip elbise yaptığını ve Bedir harbinde gösterdiği kahramanlıklardan dolayı debbağlık sanatının Hz Peygamber tarafından Ahi Evran’a başlatıldığı iddia edilmektedir. (Yıldırım, *a.g.e.*, s. 13).

⁸² Debbağlık sanatı Hz. Cebrail’in Hz. Adem’e, onun da Hz. Muhammed’e öğrettiği, ondan da Ahi Evran’a geçtiği iddia edilmektedir. (Yıldırım, *a.g.e.*, s. 71).

Sultan Ahi Evran Şeyh Mahmud'un debbağlık sanatını inkâr edenler murdar ve ahmaktır." ifadesi yer almaktadır. Ayrıca debbağlara dil uzatıp mesleği tahkir edenlerin başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere fıkıh kitaplarını inkar etmiş sayılacağından katledilmesi gerekir. Eğer katledilmez ise tecdid-i iman ve tecdid-i nikah gerekmektedir⁸³. Bu ifadelerden Ahi Evran'ı debbağların pîri olarak kabul etmeyen dolayısıyla Kırşehir ahi tekkesinin diğer tekkeler üzerindeki manevi otoritesini tanımayan bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu kimselerin debbağların pîri olarak Hz. Âdem'i kabul etmeleri de ihtimal dahilindedir. Halife Nâsır'ın kendi fütüvvet başkanlığını kabul etmeyenleri fütüvvet ehli kabul etmemesi gibi Ahi Evran Tekkesi de kendi otoritesini kabul etmeyenleri reddetmektedir.

Söz konusu fetvalara rağmen alem mücadelesinin yüzyıllarca devam etmesi kendi üst otoritesini tanımayan ve fetva gereğince hareket etmeyen bazı ahilerin bulunduğu ve bu durum Kırşehir Ahi Evran Zaviyesini yasal haklarını takip etmeye yönelttiği anlaşılmaktadır.

130
OMÜİFD

Bu dönem Osmanlı'da dokumacılık başta gelen meslek dalları arasında bulunduğu cüllah birliklerinin diğer birliklerden daha etkin ve güçlü olduğu ve pîrleri olan Hz. Şit'in (a.s.) peygamberler silsilesindeki konumunu dikkate almadan bunu protokole yansıtmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Cüllahların gerek ekmekçiler ile gerek ise debbağlarla yaşadığı protokol sorunu, bu esnada gösterdikleri hırçın tavırlar kamuoyu nezdinde gözden düşmelerine sebebiyet verdiği fetvalara da yansımıştır:

Zeyd debbağlar cüllahlardan nîk değil ise avratım üç talâk boş olsun dese, Amr aksi için talâk-ı selaseye şart eylese hangisinin avratına talak vâki olur? Cevab: İkinin bile boş değildir her birinin bir cihetden fazileti vardır. Ebussuûd⁸⁴.

⁸³ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 21, 70; M. Fatih Köksal, "Kırşehir Müzesinde Ahi Seçerenâmeleri", *II. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu- Bildiriler 13 Ekim 2006*, Kırşehir, A. E. Ü. Ahilik Kültürü Araştırma Merkezi Yay., 2007, s. 320 vd.

⁸⁴ Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 186a.

Ebussuûd her bir meslek kolunun farklı yönlerden birbirlerine faziletleri olduğunu ifade etmiştir. Ancak bütün alemlerin Hz. Peygamber alemi olduğu yaklaşımı protokol sorununu halletmemiş uzun süre esnaf birliklerinin mücadelesine sebep olmuştur. Ahi meslek birlikleri bu konuda her kesimi tatmin edici bir anlaşma sağlayamamış olacak ki benzer sürtüşmelerin XVII. yüzyılda da devam ettiğine dair çeşitli tarihi vesikalar bulunmaktadır⁸⁵.

3.4. Ahilerde Dinî Yaşam

Astı üste sevgi, saygı ve itaatle bağlayarak mutlak bir otorite sağlayan Ahiler, Anadolu ve Balkanların İslamlaşmasında öncü rol oynadıkları söylenebilir. Devlet yetkililerinin gayri müslimlerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelere Ahiler gönderdiği bilinmektedir⁸⁶. Meslek birliklerinin adeta birbirleriyle yarışarak ihtida törenlerinde yer almaya çalışmaları Anadolu'nun İslamlaşmasında bu birliğin önemli rol oynadığını göstermektedir. Osmanlı'da bazı Hıristiyan ve Yahudi tebeanın gördüğü iyi örnekler karşısında kendiliğinden Müslüman olduğu anlaşılmaktadır. Bunu hem ilan etmek hem de daha da özendirmek amacıyla ihtida törenleri düzenlendiği fetvalardan anlaşıldığı gibi Avrupalı seyyahlar tarafından da ifade edilmiştir⁸⁷.

Ahilik kurumunda çalışanların yetiştirilmesine büyük önem verilmiştir. Bu sebeple akşamları zaviyelerde toplanılıp dini ve ahlaki eğitici çalışmalar yapılırdı. Usta, kalfa ve çıraklar arasında hiyerarşik örtülü bir kontrol mekanizması vardı. Fetvalara yansıdığı kadarıyla bu kontrolün sadece kurum içerisinde değil sosyal hayatın düzenlenmesinde de etkin bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.⁸⁸

⁸⁵ Evliya Çelebi, *a.g.e.*, I, s. 105-175.

⁸⁶ Çağatay, *a.g.e.*, s. 246.

⁸⁷ Gülgün Üçel-Aybet, *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*, İstanbul, İletişim yay., 2003, s. 313-323.

⁸⁸ Durak- Yücel, s. 157; Eker Gülin Öğüt, "İletişimde Yüklendiği Fonksiyonla Türk Kültürü İçinde Esnaf Dükkanlarındaki Levhalarda Ahilik Gelenekleri", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara, KBY., 1999), s. 113.

Ahiler, günlük hayatta dinin emir ve buyruklarının yaşanmasında topluma öncülük etmekte “emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani-l münker” emrini yerine getirmeye çalışmaktadır:

Ehl-i hirefden bir hırfete kethüda olan Zeyd salat-ı vakit oldukda reis olduğu taifeden târik-i salat ve cemaat olanlarına geliniz cemaat ile salatı eda edip ba'dehû kesbe müracaat ediniz ve illa bizim hırfetimize dâhil olmanız demeye şer'an kadir olur mu? el-Cevab: Olur berhudâr olsun. Ebussuûd⁸⁹.

Fetvadadan da anlaşılacağı üzere Ebussuûd Efendi ahi birliklerinin reislerine aynı iş kolunda çalışan esnafları ilgili iş kolunun birliğine bağlama ve onları cemaatle namaz kılmaya davet etme yetkisini büyük bir memnuniyetle tanımıştır.

3.5.Ahilerin Haftalık Tatilleri

132
OMÜİFD

İslam toplumlarında Cuma günü diğer günlere göre farklı bir yeri vardır. Bu günü manevi arınma zamanı olarak değerlendirmeye çalışırlar. Cuma günü dahi olsa çalışmanın gerekliliğine inanan, çalışmamayı güne tapmak olarak değerlendiren ve dolayısıyla kâfir olarak niteleyen kimselerin bulunduğu görülmektedir.

Bir hırfet ehlinden Zeyd, Cuma gün ıyd-i mü'minindir iş işlemeziz dedikte Amr, (kâfir misiz) güne taparsız Cuma gün ekmek (yemez misiz) niçin işlemezsiz dese, Amr'a ne lâzım olur? *el-Cevab*: Eğer Zeyd ıyd-i mü'minindir deyû iş işlemeyip Cuma namazına ve guslüne ve sâir levâzımına mübâşeret ederiz deyip Amr tafsil-i mezbûru âdet-i küfürden dedi ise Amr'a küfür lâzımdır. Eğer Zeyd'in murâdı ıyd gibi yeriz içeriz sohbet ve temâşâ ve işret ederiz demek olup Amr ol fi'li kefere ef'âline teşbih etti ise isabet etmiş olur⁹⁰.

⁸⁹ Ebussuûd, İsmihan Sultan, 241, vr. 27a; Fatih ktp. Ali Emirî, Şer'iyye, 80, vr. 26b; Düzdağ, a.g.e., 91-92.

⁹⁰ Ebussuûd, a.g.e., vr. 16a; İsmihan Sultan, 241, vr. 23a; Fatih ktp. Ali Emirî, Şer'iyye, 80, vr. 23b; Düzdağ, a.g.e., s. 185-186.

3.6. Ahilerin Üretimden Kaynaklanan Sorunları

Fetvalarda ahilerin üretim yaparken karşılaştığı az da olsa bazı sorunlar yer almaktadır. Bunlardan birisi de kıyıları mezbelelik denizden alınan su ile pişen ekmeğin caiz olup olmadığıyla ilgilidir. Ebussuûd bir hukukçu olarak ekmeğin renk, koku ve tadının değişmesi gibi somut delillere göre hüküm vermektedir:

Zeyd-i ekmekçi deryâ kenarından su alıp ekmek pişirse, deryâ kenarı mezbele olsa caiz olur mu? *el-Cevab*: Evsâf-ı selâsenin birinde tağyîr var ise olmaz. Ebussuûd el-fakîr⁹¹.

Fetvalara yansıyan bir başka sorun da debbağlarla ilgilidir. Derileri temizlerken kullanılan suyun kirlendiği iddia edilmektedir. Ebussuûd, akan büyük suyun derileri temizlemekle fıkhîta ma'ruf olan büyük su, akıcı su ilkesinden hareketle fıkhîten kirli sayılmayacağını ifade etmiştir:

Kadîmü'l-eyyâmdan debbağlar azîm bir mâ-i cârîde deri temizlene gelseler hâlen bazı kimseler suyu murdâr edersiz deyû men'e kâdir olurlar mı? *el-Cevab*: Mâ-i azîm olacak murdâr olmaz. Ebussuûd⁹².

Sonuç

Fetvalar daha çok sorunlu alanlarla ilgili olduğundan bizim tespitlerimiz tarihi bilgilerin, fütüvvetnamelerdeki kuralların ve seyahatnamelerdeki genel ahi algısının dışında kalan sorunlu durumlarla ilgilidir. Bu sebeple yapılan araştırma neticesinde XVI. yüzyıl Osmanlı fetva literatüründe ahilikle ilgili sınırlı sayıda fetvaya rastlanmıştır. Bunda ahilerin kendi aralarında ortaya çıkan ihtilafları, mümkün olduğunca kendi iç disiplin hukuku içerisinde halletmesinin önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı esnafının meşru ya da gayr-i meşru her mesleği bir pîre ilişkilendirme anlayışına son derece önem verdiği hatta o esnada pîri olmayan helvacı esnafının ürettiği ürünün helal gıda kapsamında olup olmadığından şüphelendiği görülmektedir. Ebussuûd, bir pîre bağı

⁹¹ Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 2b; İsmihan Sultan, 241, vr. 2a.

⁹² Ebussuûd, *a.g.e.*, vr. 2b; Esad Ef., 914, vr. 1a.

olmaktan temel maksadın özürsüz ve helal mal üretmek olduğunu, bunlara dikkat edildiği takdirde pîrin olmazsa olmaz bir şart olmadığını belirtmektedir. Ebussuûd, “pîr perver” olmayı da kişinin ahlakını güzelleştirme çabası olarak nitelendirmektedir.

Bu dönemde ahiler, Osmanlı merasim protokolünün ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Çeşitli vesilelerle yapılan törenlerde cüllahların ekmekçiler ve debbağlarla protokol mücadelesi yaptıkları görülmektedir. Ahiler arasındaki bu sorunun cüllahların pîrleri sebebiyle ekonomik ve sosyal hayattaki ağırlığını protokole yansıtamamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Cüllahlar, geçit töreninde daha önde olabilmek için ekmekçilerin taşıdığı Hz. Muhammed (sav) aleminin Abbasilerin elinde olduğunu iddia etmektedir ki bu da ahiliğin bazı yönleriyle Abbasilerden etkilendiğini ortaya koymaktadır. Debbağlar da protokolde cüllahlardan önde olabilmek amacıyla pîrlerinin Hz. Adem olduğunu belirtmişlerdir. Bu durum Ahi Evran’ı pîr olarak tanımama anlamında değildir. Meslek pîrlerinin pîrler arasındaki konumunu protokol önceliğinde belirleyici kılmaya çalışan ahiler, kendi aralarında anlaşıp bunu sistemlerinde bir kural olarak yerleştiremediklerinden yüzyılı aşkın bir süre benzer sorunlarla mücadele etmişlerdir. Ebussuûd bu açıdan onların bir kısmını “cemiyet-i câhilin” olarak nitelendirmektedir. Neticede bütün alemlerin eşit olduğu şeklindeki şeyhülislam fetvalarının da bu sorunu çözmekte onlara pek yardımcı olmadığı söylenebilir.

Ahilerin Anadolu’nun İslamlaşmasının yanı sıra İslam’ın gerek ticaret gerekse ictimâî hayatla ilgili emir ve tavsiyelerinin en üst seviyede yaşanmasına öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Ahilerin tasavvufi yönüyle hem dini-manevi hem de esnaf birliklerinin başı olmak hasebiyle maddi imkânları elinde bulunduran potansiyel bağımsız bir güç görünümünde bulunması ve her zaman da siyasi otoriteyle uyumlu olmayabilmeleri yöneticileri şartlara bağlı olarak çeşitli tedbirler almaya yöneltmiştir. Bu dönemde var olan İran tehdidinin de bunda etkili olduğu söylenebilir. Bu dönemde resmi ahi ataması yapılarak teşkilat doğrudan

devletleştirilmiştir. Bunun bir sonucu olarak eskiden çok büyük itibarı olan Ahiler, tayinle göreve gelmeye başlayınca eski itibarlarını kaybetmişlerdir.

Ebussuûd'un raks ve deverân ile zikrin meşru olmadığına dair onlarca fetvası bulunmaktadır. Öteden beri Osmanlı Ahi zaviyelerinde raks ve deveranla zikir yapıldığı dikkate alındığında Ahilerin, bu dönemde raks ve deveran gibi şer'an meşruluğu tartışmalı konular vesile edilerek dini ve hukuki yönden de baskı altına alındığı anlaşılmaktadır. Köklü bir geleneğe sahip Ahi zaviyelerinde yıllardır deveranla zikir icra eden Ahi Babalar doğal olarak bu yeni durumu kabullenmekte zorlanmış, fetvaya itiraz etmişlerdir. Bu da onların görevden uzaklaştırılmalarına gerekçe olmuştur. Uygulamada bazı vali ve hâkimlerin fetvanın gereği olarak görevden uzaklaştırmada isteksiz davrandığı da fetvalara yansımıştır. Ancak devlet yetkililerin bu gibi tedbirlerle Ehl-i Beyt sevgisi ve vurgusu gibi ideolojik sebeplerle İran'ın Şîî propagandasından etkilenen Ahilerin, Osmanlı-Safevî harbi esnasında oluşturacağı muhtemel bir tehdidi bertaraf etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Zikredilen tedbirler sayesinde Ahilik daha da Sünnî bir karaktere bürünmüş ve merkezi otoriteyle uyumlu hale gelmiştir.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, İstanbul, OSAV Yay., 1999.
- Arıcı, Kadir, "Bir Sivil Toplum Kuruluşu Olarak Anadolu Ahiliği (Ahiyan-ı Rum)", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, KBY, 1999.
- Atar, Fahrettin, "Fetva", *DİA*, İstanbul, 1995.
- "İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1985), ss. 19-48.
- Âşık Paşazâde, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.
- Bardakçı, M. Necmettin, "Sûfilerin Zikir Yöntemlerinin Âdâb-Erkân Bağlamında Tasavvuf Kültürüne Katkıları", *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, 17, (2007), ss. 15-38.
- Bayram, Mikail, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya, y.y., 1991.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye İktisat Tarihi*, İstanbul, Gerçek Yay., 1969.
- Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukuku İslâmîye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul, Bilmen Kitabevi, 1967.

- Cin, H.-Akgündüz, A., *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul: Timaş Yay., 1990.
- Çağatay, N., *Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik*, Ankara: TTK Yay., 1997.
- Demirci M., "Ahilikte Tasavvufî Boyut: Fütüvvet", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, (1992), İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., ss. 83-90
- Durak, İbrahim-Yücel, Atilla, "Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Etkileri ve Günümüze Yansımaları", *Süleyman Demirel Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, X, 2 (2010), ss. 151-168.
- Düzenli, Pehlül "Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları", *Doktora Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul: Şûle Yay., 1998.
- Ebussuûd, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187.
- Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 241.
- Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef., 914.
- Fatih Ktp. Ali Emiri, Şer'iyeye, 80
- Bayezid Umûmî Ktp. 2757
- Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Haz. Reşad Ekrem Koçu, İstanbul, Semih Lütfi Kitabevi, 1951.
- Ekinci, Yusuf, *Ahilik*, 2. Baskı, Ankara: y.y. 1989.
- OMÜİFD Ekinci, Mustafa, *Anadolu Alevîliği'nin Tarihsel Arka Planı*, İstanbul, Beyan Yay., 2002.
- Erarı, Ferhat, "Ahilik ve Ahilik Kültürünün İktisadî Hayatımızdaki Anlam ve Önemi", (1999) *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, KBY.
- Erdem, Ekrem, *Ahilik, Ahlakla Kalitenin Buluştuğu Bir Örgütlenme Modeli*, Kayseri, Kayseri Esnaf ve Sanatkarlar Birliği, 2. Baskı, 2004.
- Ergin, Osman Nuri, *Mecelle-yi Umûr-u Belediye*, İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, t.y..
- Gölpınarlı A., *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul, 1953.
- 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar, İstanbul, y.y., 1969.
- Güllülü, Sabahattin, *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*, İstanbul, Ötügen Yay, I. Basım, 1977.
- Günay, Ünver, Dinî Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10, Kayseri, 1998, ss. 69-77.
- Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyan fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, Haz. Sevim İlgüzel, Ankara, TTK Yay., 1998.
- İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye*, (Çev. M. Öztürk), Ankara, y.y., 1996.
- İbn Batuta, *İbn Batuta Seyahatnâmesinden Seçmeler*, (Haz. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul, MEB Yay., 1971.
- İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş*, Süleymaniye Ktp., Esad Ef., 3548, vr. 45a-47b.
- Risaletü'l-Münire*, y.y., Cemal Matbaası, 1308.

- Mecmûatü'l-Fetva*, Slm. Ktp., Atif Ef., 2835.
- Fetâvâ-yı İbn Kemal, Dârü'l-Mesnevi*, 118.
- Fetâvây-ı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967.
- Tevârih-i Âl-i Osman: IX. Defter*, Millet Ktp., Ali Emirî (Tarih), 29.
- Mecma'ul-Mesâilî's-Şer'iyye fî Ulûmi'd-Dîniyye*, İstanbul Üniv. Merkez Ktp., Nadir Eserler-Türkçe, 6253.
- İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Dâr-u Sadr, t.y.
- İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ 1300-1600*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul, y.y., 2003.
- Osmanlı Devleti'nin Doğuşu Meselesi, *Söğütten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, Derleyen Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara, y.y., 2000.
- İnanır, A., *Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat*, İstanbul: Osav Yay., 2011.
- "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", *Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Kal'a, Ahmet, *İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları-1*, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., 1998.
- Kaşkarlı M., *Divan-u Lüğati't-Türk*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1986.
- Kayaoglu, İsmet, "Halife en-Nasır'ın Fütüvvete Girişi ve Bir Fütüvvet Buyruktusu", *AÜİFD*, XXV, (1981), Ankara, ss. 221-227.
- Kazıcı, Z., "Ahilik", *DİA*, İstanbul, 1988.
- Köksal, M. Fatih, "Kırşehir Müzesinde Ahi Şecerenâmeleri", *II. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu- Bildiriler 13 Ekim 2006*, Kırşehir, A. E. Ü. Ahilik Kültürü Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 2007, ss. 317-318.
- Ahi Evran ve Ahilik*, Kırşehir, Kırşehir Valiliği Kültür Hizmeti Yay., 2. Baskı 2008.
- Köprülü, M.F. "Anadolu Selçuklularının Yerli Kaynakları", *Belleten*, c.VII, (1947), S. 27, ss. 379-458.
- Lâtîfî, *Tezkire-i Latîfî*, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1314.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvet", *DİA*, 1996.
- Özcan, Tahsin, *Fetvalar Işığında Osmanlı Esnafı*, İstanbul, Kitabevi Yay., 2003.
- Özen, Ş., "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5 (2005).
- "Kemal pazâde'nin Fıkhî Görüşleri", *DİA*, 2002.
- Öğüt, Eker Gülin, "İletişimde Yüklendiği Fonksiyonla Türk Kültürü İçinde Esnaf Dükkanlarındaki Levhalarda Ahilik Gelenepleri", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, KBY., 1999.
- Tabakoğlu, "Ahmet, Ahilik ve İş Ahlakı", *İGİAD İş Ahlakı Sempozyumu*, 2008.
- Tekindağ, Ş. "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *İÜEFTE*, XVII/22 (1968), ss. 49-78.
- Sancaklı, Saffet "Ahilik Ahlâkının Oluşumunda Hadislerin Etkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar , 1 (2010).

- Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1288.
- Sarıkaya, S. "Osmanlı Devletinin İlk Asırlarında Toplumun Dini Yapısına Ahilik Açısından Bir bakış Denemesi", *Süleyman Demirel Üniv., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, 1999, ss. 49-67.
- XIII-XIV. Asırlardaki Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 2002.
- Savaş, Saim, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, İstanbul, Vadi Yay., 2002.
- Şahin, İlhan, *Osmanlı Devrinde Ahi Evran Zaviyesinin Hususiyetine Dâir Bazı Mülâhazalar ve Vesikalar; Ahilik ve Esnaf*, Ankara, İstanbul Esnaf ve Sanatkârlar Dernekleri Birliği Yay., 1982.
- Şahin, Osman, "İslam Hukukunda Fetva Usulü", *Basılmamış Doktora Tezi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun 2002
- Uzunçarşılı, İ. H, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: TTK Yay., 1988.
- Üçel-Aybet, Gülgün, *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*, İstanbul, İletişim Yay., 2003.
- Yazıcı, Tahsin, "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sümbül Sinan ve Merkez Efendi", *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, 2, (1956) İstanbul, ss. 104-113.
- Yıldırım, S. "Bazı Ahi Şeçere-nâmelerinin Muhtevaları ve Tarihi Değerleri", *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1994.
- Yörük, Doğan, "XV. Yüzyılda Karaman Topraklarında Ahiler ve Ahi Vakıfları", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20, 2008, ss. 665-684.



ARAPÇA ALINTI KELİMELERİN LEZGİ DİLİNDEKİ SES KARŞILIKLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AHMET KÖMÜRCÜ*

An Evaluation of Borrowed Words in Arabic on the Sound Equivalents in Lezgi Language

Abstract: Languages have relations with each other and they are also influenced by each other like people. It is certain that there is no pure language composed of only their own words and there is no country whose people speak only one language as well. Language of Lezgi is naturally influenced from other local languages because it is one of the languages in Dagestan region and there are many local languages spoken in this area. As a result of this influence, there are many Arabic words quoted by language of lezgi and these words are still actively used. In this article, after the historical relations between Arabian and lezgis described, brief information is given about lezgis and their language, and then the sound evolution of Arabic words quoted by language of lezgi are examined. While doing this, historical process, period of transition and the way of transition are also taken into consideration.

* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD
[ahmet.komurcu@amasya.edu.tr].

Key words: Lezgis, Language of lezgi, quoted Arabic words, phonetic changes



Öz: Diller tıpkı insanlar gibi birbirleri ile ilişki içerisinde olup birbirlerinden etkilenmektedirler. Dünyada tek bir dilin konuşulduğu ülke bulunamayacağı gibi başka dillerden kelime almadan, sadece kendi kelimelerinden oluşan saf bir dilin olmayacağı da muhakkaktır. Lezgi dilinin, çok sayıda dilin konuşulduğu Dağıstan dillerinden olması hasebiyle diğer diller ile kelime alış-verişinde bulunması gayet tabidir. Bu alış-veriş neticesinde Lezgi dilinde Arapçadan geçen çok sayıda kelime bulunmakta ve bunlar hâlâ canlı bir şekilde kullanılmaktadır. Makalede, Lezgilerin Araplar ile ilişkisinin tarihi seyri anlatıldıktan sonra Lezgiler ve dilleri hakkında kısa bilgi verilmiş, sonrasında da Lezgi yazı dilindeki Arapça alıntı kelimelerde görülen ses değişimleri incelenmiştir. Bu yapılırken, tarihî süreç, geçiş dönemleri ve geçiş yolları dikkate alınmıştır. .

Anahtar Kelimeler: Lezgi dili, Lezgi dili, Arapça alıntı kelimeler, ses karşılığı.



Giriş

İnsan ilişkilerinin temeli dile dayanır. Dil sayesinde insanlar kültürel, sosyal, siyasal ve ekonomik ilişkilere girdiği gibi milletler de çevresindeki milletlerle dil vasıtasıyla ilişkiye geçer ve iletişim kurarlar. Bunun neticesi olarak, birbirlerinden etkilenir, sözcük alır, sözcük verirler.

Lezgi dili sözlü ifade biçiminden yazılı ifade biçimine doğru tarihi seyri içerisinde sadece kendi iç bünyesinde değişiklikler yaşamamıştır. Bunun yanında komşu dillerle de etkileşime girmiştir. Aralarında kök birliği bulunmayan dillerde gözlemlenen çok eski ödünçleme ilişkileri ve yapı benzerlikleri, bu etkileşimin varlığını ortaya koymaktadır¹.

Dillerdeki alıntı kelimeler, ilişkide olduğu dilden doğrudan alınabildiği gibi yazı dilinin gelişmesine paralel olarak başka dillerin yardımı ve vasıtasıyla da alınabilmektedir. Örneğin; Lezgi dilinde kullanılan Arapça asıllı *Əfzəl* (*Efzel*) “daha faziletli, efdal” (Ar. أَفْضَلٌ) kelimesinin fonetik yapısı Azerbaycan dilindeki kullanılan şekle

¹ Semih Tezcan, “En Eski Türk Dili ve Yazını”, *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, Ankara, 1978, s. 271.

benzemektedir.² Lezgi diline uygun ses değişmesi gerçekleşseydi bu kelime “Afzal” şeklinde olmalıydı. Bu bize, ödünçlemenin dolaylı yoldan, başka dil vasıtasıyla da olabileceğini göstermektedir.

I. Lezgi-Arap İlişkilerinin Sosyokültürel Boyutu

Dağıstan’ın güney ve Azerbaycan’ın kuzey doğu bölgesinde yoğun olarak yaşayan Lezgilerin Araplar ile olan ilişkilerinin Hz. Ömer döneminde başladığı anlaşılmaktadır. Zira Lezgilerin yaşadığı bölgenin önemli bir şehri olan Derbent bir görüşe göre 23/644 yılında ‘Abdurrahmân b. Rebî’a³ diğer görüşe göre de 32/652-53 yılında Selmân b. Rebî’a⁴ tarafından fethedilmiştir.

Fetih sonrasında bazı müslüman Arap gruplarının Dağıstan’da kalarak buraya yerleşmeleriyle İslamiyet, Dağıstan bölgesinde 8. yüzyıldan itibaren yayılmış ve Lezgilerin bir kısmı sekizinci yüzyılda müslüman olmaya başlamıştır.⁵ Lezgiler, diğer Kafkasya halklarına nisbeten İslâmiyet’in gereklerini yerine getirmede çok azimli ve gayretlidir. Bir Rus yetkilisinin Kafkasya’dan Moskova’ya gönderdiği raporda şöyle denilmektedir; “Çerkesler Muhammed peygamberin dinindedir, fakat dine pek önem vermezler. Hele Lezgi ve Çeçenler’de olduğu gibi, hiç şeriat tutkunu değildir”.⁶

18 ve 19. asırlarda Arapça ve İslâmî ilimlerin öğrenimi, Dağıstan’da çok revaçtaydı. 1928 yılına kadar yaklaşık kırk civarındaki Dağıstan milletlerinin ortak edebi dili Arapçaydı. Âlimler eserlerini Arapça veya Osmanlıca olarak kaleme almaktaydılar. Dini duygu ve dini hayat, Dağıstan’da çok kuvvetliydi.⁷ Bunun en güzel örneği, Lezgi âlimi Muhammed Yarağî’dir. O, Nakşibendi tarikatının Dağıstan’a gelmesinde

² Bk. *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati*, AMİA Nesimi Adına Dilcilik Enstitüsü Yayını, Bakü, 2006, c. II, s. 67.

³ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Heyet)*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1992, c. II, s.87.

⁴ Ziya Musa Bunyatov, “Dağıstan” *DİA*, Ankara, 1993, c. VIII, s.170; Ahmet Önkal, “Bâhilî Abdurrahman b. Rebîa”, *DİA*, İstanbul, 1991, c. IV, s. 485.

⁵ Harry Walsh, *Ibero-Caucasian. Muslim peoples: A World Ethnographic Survey*, Connecticut, 1978, s. 177.

⁶ Ali Kasumov, Hasan Kasumov, *Çerkes Soykırımı XIX. Yüzyıl Kurtuluş Savaşı Tarihi*, Ankara, 1995, s. 32.

⁷ Ahmet Kömürcü, “Lezgi Âlimi Muhammed Yarağî’nin Kafkasya Bağımsızlık Mücadelesindeki Rolü”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S. 33, Mayıs-Temmuz 2007, s.168.

ve yayılmasında büyük katkı sağlamıştır. 1772 yılında Yukarı Yarağ köyünde doğan M. Yarağî, eğitimine dört yaşlarında babasının medresesinde başlamış, bölgenin önemli medreseleri olan Ahtı ve Sogratlı medreselerinde okuyarak, yirmi sekiz yaşında icazet almıştır. Medreselerde öğrenci okutan Yarağî, 1821-1925 yıllarında Dağıstan'ın bağımsızlık, ilim ve kültür tarihinde çok önemli yer alan Cemaleddîn Gazi Kumuk, Gazi Muhammed, Şeyh Şamil ve Abdullah el-Kadarî gibi şahsiyetlere hocalık yaptı. Arapçayı çok iyi bilen Yarağî'nin Arapça kaleme aldığı, 1116 beyitten oluşan "Kasîdetü't-Tâiyyeti'l-Kübrâ" ve 210 beyitten oluşan "Kasîdetü't-Tâiyyeti's-Sugrâ" isimli iki kasidesi vardır.⁸ Yarağî'nin bütün eğitim ve öğretimini Dağıstan'da ikmal etmesi, akabinde eserlerini Arapça yazması, Lezgilerin İslamiyet ve Arapça ile kuvvetli münasebetini ortaya koymaktadır. Dağıstan halkı, -o cümleden Lezgiler- 70 yıl komünist idaresinde ve ateizm baskısı altında kalmış olmasına rağmen, bugün dahi dini değerlere sınımsız bağlıdır.

142
OMÜİFD

İslamiyet Kafkasya halklarının toplumsal yapıları üzerinde çok çeşitli tesirler bırakmış ve değişmeye sebep olmuştur. Batı Kafkasya'da aristokrasinin zayıflamasına ve toplumsal tabakalar arasında eşitlik düşüncesinin gelişmesine sebep olan İslâmiyet, 19. yüzyılda Rusya'nın Kafkasları işgal etmesini de yıllarca geciktirmiş ve Kafkasya halkları arasında birlik ve dayanışma oluşturulmasına vesile olmuştur. Ruslara karşı "etnik kimlik" özelliği kazanan İslâmiyet sayesinde Kafkasya halkları "Birleşik Kafkasya" ideali etrafında toplanmışlardır.⁹

Lezgiler, Dağıstan'ın en köklü milletlerindendir ve asırlardır aynı topraklarda yaşamaktadır. 18. yüzyıldan itibaren feodal bir yapıya sahip olan Lezgiler, 20. Yüzyılın başlarına kadar bu yapıyı sürdürdüler. Toplum, beyler, özgür köylüler ve köleler şeklinde tabakaya sahipti. Sovyetler Birliği'nin hâkimiyetine geçtikten sonra tarım sektöründe Kolhoz ismiyle örgütlenen birlikler olarak yapılandılar. Kolhozlarda hayvancılık çiftçilik ve bahçe işlerinde çalıştılar. Sanat alanında ise daha

⁸ Bkz. Ahmet Kömürcü, *Lezgi Âlimi Muhammed Yarağî'nin Kafkasya Bağımsızlık Mücadelesindeki Rolü*, s.167-171.

⁹ Ufuk Tavkul, "İslamiyetin XIX. Yüzyılda Kafkasya Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri", *Kırım Dergisi*, S. 7(25,), 1998, s. 46.

çok halıcılık, dokuma, resim, deri ve yün işlemeciliği ile halı, çanta, çorap ve mezar taşı süslemesiyle meşgul oldular.¹⁰

Mûsiki, bilim ve edebiyat alanında da önemli ilerlemeler kaydettiler. Kelâm âlimi Korkurlu Sait, tasavvuf şairi Etim Emin, Azerice yazar tarihçi Hasan Alkadarî, şair Seyfullah Çobanzade, şair Emin Arslan, şair Hacı Ahtî, Dağıstan'ın millî şairi Süleyman Stalski, Kuruglu Tahir Âlimov, Alibeg Fatahov ve Şah Emir Maradov Lezgilerin en önemli âlim, şair ve yazarları arasında yer almaktadır.

II. Lezgiler, Lezgi Dili ve Arapça İle Etkileşimi

Lezgiler, çoğunluğu Dağıstan'ın güneydoğusu ile Azerbaycan'ın kuzeydoğusu başta olmak üzere Rusya Federasyonu'nun çeşitli şehirleriyle Türkiye'nin İzmir ve Balıkesir şehirlerinde ikamet etmektedir.

Lezgilerin, Rusya Federasyonu İstatistik Kurumu 2010 yılı verilerine göre 473 bin 722'si Rusya'da,¹¹ Azerbaycan Devlet İstatistik Kurumu 2009 yılı kayıtlarına göre 180 bin 300'ü Azerbaycan'da¹² yaşamaktadır.

143

Çoğunluğu Sünnî ve Şafi'î mezhebinden¹³ olsa da çok az bir kısmı Şii¹⁴ olan Lezgiler, kendi dilleri olan Lezgi dilinin yanı sıra Rusça ve Azericeyi de kullanmaktadırlar.

OMÜİFD

Lezgi dili, Kuzey Kafkas dillerinden Dağıstan dilleri gurubuna girmektedir. Yirmi altı dilden oluşan Dağıstan dillerinin on tanesini Güney Dağıstan (Lezgi gurubu) dilleri oluşturmaktadır. Bu diller: Lezgi, Tabasaran, Rutul, Ağul, Arçı, Krız, Buduh, Udin, Hinalug dilleridir.¹⁵ Lezgi Dili'nin Küri, Kuba ve Ahtı olmak üzere üç ana lehçesi bulunmaktadır.¹⁶ Bu diller ailesinde sesler kalın olup telaffuzları çok zordur. Lezgi dilinde kırk beş harf vardır. Onlardan on bir tanesi sesli

¹⁰ Boris Vvedensky, Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya, 8 Aralık 1958, c. X, s. 256.

¹¹ http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-01.pdf 22.10.2014

¹² <http://www.stat.gov.az/source/demography/ap/> 16.10.2014

¹³ Muharrem Yıldız, *Dünden Bugüne Kafkasya*, İzmir, 2006, s. 46; *Büyük Larousse Ansiklopedisi*, "Lezgiler", Milliyet Yayınları, c. XIV, s.7461-7462.

¹⁴ Davut Dursun, "Lezgiler", *DİA*, İstanbul, 2003, c. XXVII, s. 169.

¹⁵ B.B. Halibov, *Lezgi Dillerinin Fonetik Karşılaştırılması*, Moskova, 1980, s.79.

¹⁶ Dursun, *a.g.m.*, c. XXVII, s. 170.

otuz üçü sessizdir. “b” harfi ise Rusçada olduğu gibi sesleri yumuşatmak için kullanılmaktadır.

1917 yılı Bolşevik inkılâbından önce Arapçadan çok faydalanan ve Arap alfabesini kullanan Lezgiler, 1928 yılından itibaren Latin alfabesini, 1938 yılından sonra ise Rus (Kril) alfabesini kullanmışlardır.¹⁷ Günümüzde Dağıstan Lezgileri Kril alfabesini, Azerbaycan Lezgileri ise Latin alfabesini kullanmaktadırlar.

Günümüzde Lezgi dilinde kültürel ve edebi eserler kaleme alınmakta, gazete-dergi, radyo ve televizyonlarda kullanılmaktadır.¹⁸ Lezgi dili, Dağıstan’da orta öğretim okulları ile üniversitelerde okutulmaktadır. Lezgilerin sözlü ve yazılı folklorunda, tiyatrosunda ve müziğinde canlı olarak hayatiyetini devam ettirmektedir.

Lezgi dilinin Arapça ile alışveriş içinde olması kaçınılmaz olmuştur. Bölgenin diğer dillerinde olduğu gibi Lezgi dilinde de çok sayıda Arapça alıntı kelime vardır ve bunlar tabii olarak ses ve anlam bakımından kaynak dillerdeki şekillerine göre az veya çok değişmiştir. Lezgi diline geçen Arapça kelimelerdeki ses değişmelerinin her zaman ve her kelimedede veya seste sistemli olarak gerçekleşmediği görülür. Meselâ; Arapça kelimelerin çoğunda, üstünlü sesler Lezgi dilinde /a/ ünlüsü ile karşılanmıştır. *Азан* (*Azan*) “Ezan” (Ar. أَذَانٌ), *Давам* (*Davam*) “Devam” (Ar. دَوَامٌ), *Жаваб* (*Javab*) “cevap” (Ar. جَوَابٌ), *Салам* (*Salam*) “Selam” (Ar. سَلَامٌ) vb. Bazı kelimelerde ise /e/ ünlüsüne dönüşmüştür *Хелвет* (*Xelvet*) “Halvet, yalnız” (Ar. خَلْوَةٌ): *Эфзел* (*Efzel*) “daha faziletli, efdal” (Ar. أَفْضَلٌ), *Делил* (*Delil*) “Delil, rehber” (Ar. دَلِيلٌ), *Беден* (*Beden*) “Beden” (Ar. بَدَنٌ). Aslında normal olarak üstünlü seslerin /a/ sesine dönüşmesi beklenirdi. Çok az da olsa bazı Arapça alıntı kelimelerde buna benzer systemsiz gibi görülen ses değişmeleri vardır.

Bu kelimelerin Azerbaycan dilinde de aynı sesle kullanıldığını görülmektedir. Bu, Arapça alıntı kelimelerin farklı dönemlerde Lezgi diline geçtiğini ve bu geçişin dolaylı olarak ilişki içerisinde olduğu diğer diller –Osmanlıca, Azerbaycan dili ve Farsça- vasıtasıyla gerçekleştiğini göstermektedir.

¹⁷ R.İ. Gaydarov, S.M. Mirzehanov, G.R. Ramaldanov, *Lezgi çal* 6-7, Mahaçkala, 1992, s. 3.

¹⁸ *Komünist Gazetesi* 4 Haziran 1987, s.4.

Lezgi diline geçen söz konusu alıntı kelimelerdeki ses değişmelerini doğru yorumlayabilmek için onların geçiş dönemlerini ve geçiş yollarını tespit etmek gerekmektedir. Alıntı kelimelerde görülen bu ve buna benzer ses olaylarına dayanarak söz konusu kelimelerin farklı dönemlerde Lezgi diline geçtiğini söyleyebiliriz.

Arapça alıntı kelimelerin Lezgi diline Türkçe ve Farsçanın aracılığının henüz söz konusu olmadığı çok daha eski dönemlerde girmeye başladığı söylenebilir. Lezgi dilinde görülen Arapça alıntı kelimeler, VII. yüzyılda ilk Arap akınlarının başlamasıyla birlikte girmiş olmalı. Bu, yazı dili ile değil, konuşma dili yoluyla gerçekleşmiştir. Çünkü Arap akınlarının Dağıstan'a ulaştığı yıllarda, Lezgiler yazı diline sahip değildi.

Bölgenin tarihine ve Arapça alıntı kelimelere bakıldığında bu geçişin üç dönemde gerçekleştiği söylenebilir.

1. Dağıstan'ın Arap akınlarına maruz kaldığı, İslâmiyet'in yayılmaya başladığı ilk dönem (VII-XI. yy.); Arapça alıntı kelimelerin bir başka dil vasıtasıyla değil, Araplardan herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duyulmadan alındığı dönemdir.

2. Selçukluların Dağıstan'a girdikleri yıllardan itibaren İlhanlı, Altınorda, Timurlular, Şirvanşahlar ve Osmanlı Devletinin hüküm sürdüğü ikinci dönem (XI-XVII. yy.). Arap tesirinin doğrudan söz konusu olmadığı dönemdir. Bu dönemde alınan Arapça kelimeler ilim dili olarak kitaplar yoluyla alınmış olabilir. Osmanlıca ve Azerbaycan Türkçesinin buna katkı sağladığı kuvvetle muhtemeldir.

3. Dağıstan'da Safevî hâkimiyetinin hüküm sürdüğü üçüncü dönem (XVII-XIX. yy.). Arapça alıntı kelimelere Azerbaycan Türkçesi ve Farsçanın katkısının olabileceği dönemdir. Arapça ilmi kitaplar ve Osmanlıca, Azerice ve Farsça edebi eserler yoluyla bu katkı gerçekleşmiştir.

Bu çalışmada kullanılan sözcükler M.M. Gaciyev'in "Rusko-Lezginski Slovar"¹⁹ (Rusça-Lezgice Sözlük) eseri taranarak elde edilmiştir.

¹⁹ M.M. Gaciyev, *Rusko-Lezginski Slovar*, Mahackala, 1950.

Örneklendirilen Arapça alıntı kelimeler, Kril alfabesiyle verildikten sonra Latince okunuşu ve Lezgi dilindeki anlamı ifade edilmiş, daha sonra da Arapça karşılıkları verilmiştir.

III. Arapçadan Lezgi Diline Geçen Kelimelerdeki Ses Değişimleri

1) Arapça Alıntı Kelimelerdeki /ح / ه / غ / Ünsüzleri

Arapçadan alınan kelimelerdeki /ح / ه / غ / ünsüzleri Latince / Q / ünsüzü ile karşılanmıştır.

Гьал (Qal) "Hâl, durum" (Ar. حَالٌ),

Гьурия (Quriye) "Hürriyet, özgürlük" (Ar. حُرِّيَّةٌ),

Гьакъикъат (Qakikat) "Hakikat, gerçek" (Ar. حَقِيقَةٌ),

Гьарарат (Qararat) "Hararet, sıcaklık" (Ar. حَرَارَةٌ),

Гьасил (Qasil) "Hasıl olmak" (Ar. حَاصِلٌ),

Игътияж (İqtiyej) "İhtiyaç" (Ar. اِحْتِيَاجٌ),

Игътияят (İqtiyet) "İhtiyat, yedek" (Ar. اِحْتِيَاظٌ),

Легъзе (Leqze) "Lahza, an, kısa bir süre" (Ar. لَحْظَةٌ),

Магърум (Maqrum) "Mahrum, yasaklanmış" (Ar. مَحْرُومٌ),

Сабъгъ хийр (Sabvq xiyr), "günaydın" (Ar. صَبَاحُ الْخَيْرِ),

Гажет (Qajet) "ihtiyaç" (Ar. حَاجَةٌ),

Гьалал (Qalal) "helal" (Ar. حَالَالٌ),

Гьарам (Qaram) "haram" (Ar. حَرَامٌ),

Реъим (Reqim) "rahim, merhametli" (Ar. رَحِيمٌ),

Рубъгъ (Ruq) "ruh" (Ar. رُوحٌ),

Рубъгъани (Rиьгъани) "ruhani, dîni" (Ar. رُوحَانِيٌّ),

Гьахъ (Qax) "hak, gerçek" (Ar. حَقٌّ),

- Гъая (Qaye) “haya, edep” (Ar. حَيَاءُ),
- Рейгъан (Reyqan) “reyhan” (Ar. رِيحَانٌ),
- Гъаким (Qakim) “hâkim” (Ar. حَاكِمٌ),
- Гъукумат (Qukumat) “hükümet” (Ar. حُكُومَةٌ),
- Казгъул (Kaqlul) “sürme” (Ar. مِخْلَلٌ),
- Силагъ (Silaq) “silah” (Ar. سِلَاحٌ),
- Гъайван (Qayvan) “hayvan” (Ar. حَيَوَانٌ),
- Гъашарат (Qaşarat) “haşerat” (Ar. حَشَرَاتٌ),
- Гъалва (Qalva) “helva” (Ar. حَلْوَى),
- Гъамбал (Qambal) “hamal” (Ar. حَمَالٌ),
- Гъарф (Qarf) “harf” (Ar. حَرْفٌ),
- Имтигъан (İmtiqvan) “imtihan” (Ar. اِمْتِحَانٌ),
- Гъасрет (Qasret) “hasret” (Ar. حَسْرَةٌ),
- Магъир (Maqir) “mahir, becerikli” (Ar. مَاهِرٌ),
- Гъава (Qava) “hava” (Ar. هَوَاءٌ),
- Жигъет (Jiqbet) “cihet, taraf” (Ar. جِهَةٌ),
- Машгъур (Maşqur) “meşhur, ünlü” (Ar. مَشْهُورٌ),
- Фагъум (Faqumit) “anlayış” (Ar. فَهْمٌ),
- Жегъл (Jeql), “cahil” (Ar. حَاحِلٌ),
- Иншаллагъ (İnşallaq) “İnşallah, Allah izin verirse” (Ar. إِنْ شَاءَ اللَّهُ),
- Мезгъеб (Mezqeb) “mezhep” (Ar. مَذْهَبٌ),
- Щагъид (Şaqid) “Şâhit” (Ar. شَاحِدٌ),
- Сегъер (Seqer) “seher” (Ar. سَهَرٌ),

- Гьужум (Qıjım), “hücum” (Ar. هُجُومُ),
 Гьайьат (Qayāt) “Heybet, saygı ile karışık korku” (Ar. هَيْبَةٌ),
 Гьевес (Qevēs) “Gözü başka şey görmeme, heves, çılgınlık” (Ar. هَوَسٌ),
 Гьис (Qis) “his, duygu” (Ar. حِسٌّ),
 Гьерекат (Qerekat) “hareket” (Ar. حَرَكَةٌ),
 Гьурмет (Qıurmet) “Saygı, kutsallık” (Ar. حُرْمَةٌ),
 Гьамам (Qatam) “hamam” (Ar. حَمَّامٌ),
 Гьейри (Qeyri) “Gayri” (Ar. غَيْرٌ),
 Гьараз (Qaraz) “Kasıt” (Ar. غَرَضٌ),
 Гьурьбат (Qurbat) “Garip” (Ar. غُرْبَةٌ),
 Маишгьул (Maşgul) “meşgul” (Ar. مَشْغُولٌ),
 Гьалат (Галат) “hata, kusur” (Ar. غَلَطٌ),
 Магъара (Maqara) “İn, mağara” (Ar. مَعَارَاةٌ),
 Магъле (Maqlē) “mahalle” (Ar. مَحَلَّةٌ)

148

OMÜİFD

2) Arapça Alıntı Kelimelerdeki / ج / Ünsüzü

Arapçadan alınan kelimelerdeki / ج / ünsüzü / J / ünsüzü ile karşılanmıştır.

- Ажайиб (Ajayib) “acayip” (Ar. عَجَائِبُ),
 Жаваб (Javab) “cevap” (Ar. جَوَابٌ),
 Желб (Jelb) “çekmek” (Ar. جَلَبٌ),
 Жем (Jem) “çoğul” (Ar. جَمْعٌ),
 Жигьет (Jiqbet) “cihet, taraf” (Ar. جِهَةٌ),
 Жинс (Jins) “cins. tür” (Ar. جِنْسٌ),

- Игътияж (İqtiyej)* “ihtiyaç” (Ar. اِحْتِيَاجُ),
Мажбур (Majbur) “mecbur, zaruri” (Ar. مَجْبُورٌ),
Нетижа (Netija) “netice, sonuç” (Ar. نَتِيحَةٌ),
Тажуб (Tажуб) “şaşıрма, taccüp” (Ar. تَعَجُّبٌ),
Гажет (Qajet) “hacet, ihtiyaç” (Ar. حَاجَةٌ),
Жаназа (Janaza) “cenaze” (Ar. جَنَازَةٌ),
Жасад (Jasad) “ceset” (Ar. جَسَدٌ),
Жеъеннем (Jeennem) “cehennem” (Ar. جَهَنَّمَ),
Жегъл (Jeql) “cehalet” (Ar. جَهْلٌ),
Жуъмя (Jumye) “Cuma” (Ar. جُمُعَةٌ),
Важиб (Vajib) “vacip, gerekli” (Ar. وَاجِبٌ),
Межлис (Mejlis) “meclis” (Ar. مَجْلِسٌ),
Жерме (Jerme) “ceza” (Ar. جَزَاءٌ),
Жиб (Jib) “cep” (Ar. جَيْبٌ),
Гьужум (Qujum) “hücum, saldırı” (Ar. هُجُومٌ),
Жасус (Jasus) “casus” (Ar. جَاسُوسٌ),
Жилд (Jild) “cilt, deri” (Ar. جِلْدٌ),
Тажир (Tajir) “tacir, iş adamı” (Ar. تَاجِرٌ),
Жаннам (Jallat) “cellat” (Ar. جَالِدٌ),
Таржума (Tarjuma) “tercüme, çeviri” (Ar. تَرْجُمَةٌ),
Ажиз (Ajiz) “Âciz” (Ar. عَاجِزٌ)

3)Arapça Alıntı Kelimelerdeki / ظ / ض / ز / ذ / Ünsüzleri

Lezgi diline Arapçadan gelen kelimelerdeki / ظ / ض / ز / ذ / ünsüzleri / Z / ünsüzü ile karşılanmıştır.

- Эзият (Eziyet) "Eziyet" (Ar. أُذِيَّةُ),*
Зерре (Zerre) "Zerre" (Ar. ذَرَّةُ),
Изин (İzin) "İzin" (Ar. إِذْنُ),
Азан (Azan) "Ezan" (Ar. أَذَانُ),
Азаб (Azab) "Azap" (Ar. عَذَابُ),
Мезгьеб (Mezhep) "Mezhep" (Ar. مَذْهَبُ),
Лезет (Lezet) "Lezzet" (Ar. لَذَّةُ),
Азият (Aziyet) "Çile, meşakkat, eziyet" (Ar. أُذِيَّةُ),
Зигъин (Ziqin) "Zihin" (Ar. ذَهْنُ),
Хазина (Xazina) "Hazine" (Ar. خَزَائِنَةٌ),
Зиярат (Ziyerat) "Ziyaret" (Ar. زِيَارَةٌ),
Лазим (Lazim) "Lâzım" (Ar. لَازِمٌ),
Залзала (Zalzala) "Deprem" (Ar. زَلْزَلَةٌ),
Жаназа (Janaza) "Tabut, cenaze işlemleri" (Ar. جَنَازَةٌ),
Закат (Zakat) "Zekat" (Ar. زَكَاةُ),
Азиз (Aziz) "Azizi" (Ar. عَزِيزٌ),
Зейтун (Zeytun) "Zeytin" (Ar. زَيْتُونُ),
Заман (Zaman) "Zaman" (Ar. زَمَانٌ),
Везир (Vezir) "Vezir" (Ar. وَزِيرٌ),
Гъараз (Qaraz) "Hedef, amaç," (Ar. غَرَضٌ),

- Гъазур (Qazur) “Hazır” (Ar. حَاضِرٌ),
 Зарар (Zarar) “Zarar” (Ar. ضَرَرٌ),
 Зарб (Zarb) “Vurma, darb” (Ar. ضَرْبٌ),
 Зид (Zid) “Zıt” (Ar. حِدٌّ),
 Рази (Razi) “Razı, hoşnut” (Ar. رَاضٍ),
 Тавази (Tavazi) “Tevazu” (Ar. تَوَاضَعٌ),
 Эфзел (Efzel) “Daha iyi, daha faziletli” (Ar. أَفْضَلُ),
 Заруф (Zaruf) “Zarif” (Ar. ظَرِيفٌ),
 Зулумат (Zulumat) “Zulmet, zifiri karanlık” (Ar. ظُلُمَاتٌ),
 Назар (Nazar) “Nazar, bakış” (Ar. نَظَرٌ),
 Низам (Nizam) “Düzen, nizam” (Ar. نِظَامٌ),
 Мазлум (Mazlum) “Mazlum, zulme uğramış” (Ar. مَظْلُومٌ),
 Везифа (Vezifa) “Görev, vazife” (Ar. وَظِيفَةٌ),
 Назир (Nazir) “Bakan” (Ar. نَازِرٌ)

4) Arapça Alıntı Kelimelerdeki / ق / Ünsüzü

Arapçadan Lezgi diline giren kelimelerdeki /ق/ ünsüzü genellikle /K/ ünsüzü ile karşılanmıştır.

- Гъакъикъат (Qakikat) “hakikat, gerçək” (Ar. حَقِيقَةٌ),
 Макъам (Makam) “Makam” (Ar. مَقَامٌ),
 Кагъул (Kaquul) “Sürme” (Ar. كَحْلٌ),
 Къелем (Kelem) “Kalem” (Ar. قَلَمٌ),
 Катил (Katil) “Kâtil” (Ar. قَاتِلٌ),
 Къимет (Kimet) “Kıymet, değer” (Ar. قِيَمَةٌ),

Къиса (Kisa) “Hikâye, kıssa” (Ar. قِصَّةُ),

Фекъи (Feki) “Fakîh, İslam Hukukçusu” (Ar. فِقْيَةٌ),

Къасаб (Kasab) “Kasap” (Ar. قَصَّابٌ),

Декъикъа (Dekika) “Dakîka” (Ar. دَقِيقَةٌ),

Лукма (Lukma) “Lokma” (Ar. لُقْمَةٌ),

Birkaç kelimedede ise /X/²⁰ harfi tarafından karşılanmıştır.

Гъахъ (Qax) “hak, gerçek” (Ar. حَقٌّ),

Лайих (Layix) “Layık, münasip” (Ar. لَائِقٌ),

Партахал (Partaxal) “Portakal” (Ar. بَيْتُغَالٌ),

Сандух (Sandux) “Sandık” (Ar. صُنْدُوقٌ).

152 5)Arapça Alıntı Kelimelerdeki /خ/ Harfi

OMÜİFD

Arapça alıntı kelimelerdeki /خ/ harfi Lezgi dilinde /X/ harfi ile karşılanmıştır.

Хабар (Xabar) “Haber” (Ar. خَبْرٌ),

Хазина (Xazina) “Hazine” (Ar. خَزِينَةٌ),

Хсуси (Xsusi) “Hususi, özel” (Ar. خُصُوصِيٌّ),

Махлукъат (Maxlukat) “Mahlûkât” (Ar. مَخْلُوقَاتٌ),

Ихлас (İxlas) “İhlas” (Ar. إِخْلَاصٌ),

Халикъ (Xalik) “Yaratıcı” (Ar. خَالِقٌ).

6)Arapça Alıntı Kelimelerdeki Üstünlü Sesler

Arapça kelimelerin çoğunda, üstünlü sesler Lezgi dilinde /A/ ünlüsü ile karşılanmıştır.

²⁰ (X) harfi Kril ve Azerbaycan alfabelerinde yer almaktadır. Boğaz harflerinden olup Arap alfabesindeki (خ) harfi gibi boğaz hırlatılarak telaffuz edilmektedir.

- Ақъали (Aqali)* “Millet, toplum” (Ar. أَهْلِي),
Азият (Aziyet) “Çile, meşakkat” (Ar. أَذِيَّةُ),
Ада авун (Ada avun) “Yerine getirmek” (Ar. أَدَاءُ),
Азан (Azan) “Ezan” (Ar. أَذَانٌ),
Адават (Adavat) “Adavet” (Ar. عَدَاوَةٌ),
Давам (Davam) “Devam” (Ar. دَوَامٌ),
Жаваб (Javab) “cevap” (Ar. جَوَابٌ),
Салам (Salam) “Selam” (Ar. سَلَامٌ),
Табдил (Табдил) “Tebdil, değişme” (Ar. تَبْدِيلٌ),
Залзала (Zalzala) “Deprem, zelzele” (Ar. زَلْزَلَةٌ),
Ваба (Vaba) “Veba” (Ar. وَبَاءٌ),
Дава (Dava) “İlaç, deva” (Ar. دَوَاءٌ),
Басарат (Basarat) “Basiret” (Ar. بَصِيرَةٌ),
Вафат (Vafat) “Vefat” (Ar. وَفَاةٌ),
Жасад (Jasad) “Ceset” (Ar. جَسَدٌ),
Закат (Zakat) “Zekât” (Ar. زَكَاةٌ),
Саваб (Savab) “Sevap” (Ar. ثَوَابٌ),
Тавакул (Tavakul) “Tevekkül” (Ar. تَوَكُّلٌ),
Таврат (Tavrat) “Tevrat” (Ar. تَوْرَاتٌ),
Макъам (Makam) “Makam” (Ar. مَعَامٌ),
Кабъул (Kaql) “Sürme” (Ar. كَحْلٌ),
Саласа (Salasa) “Üç” (Ar. ثَلَاثَةٌ),
Кабаб (Kabab) “Kebab” (Ar. كَبَابٌ),

Таржума (Tarjuma) “Tercüme, çeviri” (Ar. تَرْجُومَةٌ)

Bu kelimelerin yanında, Arapça kelimelerin bir kısmında üstünlü sesler ince /e/ ünlüsüne dönüşmüştür.

Эфзел (Efzel) “daha faziletli, efdal” (Ar. أَفْضَلُ),

Эмин (Emin) “emin, güvenilir” (Ar. أَمِينٌ),

Эбед (Ebed) “ebedi, sonsuz” (Ar. أَبَدِي),

Евел заман (Evel zaman) “evvel, önce” (Ar. أَوَّلُ زَمَانٍ),

Делил (Delil) “Delil, rehber” (Ar. دَلِيلٌ),

Беден (Beden) “Beden” (Ar. بَدَنٌ),

Шейх (Şeyx) “Şeyh” (Ar. شَيْخٌ),

Шерик (Şerik) “Şerik, ortak” (Ar. شَرِيكٌ),

Нефес (Nefes) “Nefes, soluk” (Ar. نَفَسٌ),

Гъевес (Qeves) “İstek, heves, Gözü başka bir şey görmeme” (Ar. هَوَسٌ),

Къелем (Kelem) “Kalem” (Ar. قَلَمٌ),

Медреса (Medresa) “Okul, medrese” (Ar. مَدْرَسَةٌ),

Келима (Kelima) “Kelime” (Ar. كَلِمَةٌ),

Эдебият (Edebiyat) “Edebiyat” (Ar. أَدَبِيَّاتٌ)

Az olsa da /i/ ünlüsüne dönüştüğü de olmuştur.

Кирагъ (Kırağ) “Çirkin, kötü, kerih” (Ar. كَرِيهَةٌ)

7) Arapça Alıntı Kelimelerdeki Ötreli Sesler

Arapça kelimelerdeki ötreli sesler Lezgi dilinde genellikle /U/ ünlüsü ile karşılanmıştır:

Уьмуьр (Umur) “ömür, hayat” (Ar. عُمْرٌ),

Гьурьбат (Qurbat) “Garip” (Ar. غُرْبَةٌ),

Зулумат (*Zulumat*) “Zulmet, zifiri karanlık” (Ar. ظُلُمَاتُ),

Къуват (*Kuvat*) “Güç” (Ar. قُوَاتُ),

Къабулун (*Kabulun*) “Kabul” (Ar. قَبُولُ),

Магълуб (*Maqlub*) “Mağlup” (Ar. مَغْلُوبٌ),

Магърум (*Maqrum*) “Mahrum, engellenmiş” (Ar. مَحْرُومٌ),

Мажбур (*Majbur*) “Zorunlu, mecbur” (Ar. مَجْبُورٌ),

Малум (*Malum*) “Bilinen, malum” (Ar. مَعْلُومٌ),

Махлукъат (*Mahlukat*) “Mahlukat” (Ar. مَخْلُوقَاتُ),

Махсус (*Maxsus*) “Özel, mahsus” (Ar. مَخْصُوصٌ),

Маишгьул (*Maşgul*) “Meşgul” (Ar. مَشْغُولٌ),

Мумкун (*Mumkun*) “Mümkün” (Ar. مُمَكِّنٌ),

Маишгьур (*Maşqur*) “Ünlü, meşhur” (Ar. مَشْهُورٌ),

Суал (*Sual*) “Soru” (Ar. سُؤَالٌ),

Умуми (*Umumi*) “Genel” (Ar. عُمُومِي),

Мазлум (*Mazlum*) “Mazlum, zulme uğramış” (Ar. مَظْلُومٌ),

Дуьа (*Dua*) “Dua” (Ar. دُعَاءٌ),

Мунафикъ (*Munafik*) “Münafık” (Ar. مُنَافِقٌ),

Рубъ (*Ruq*) “Ruh” (Ar. رُوحٌ).

Şu iki kelimedede ise ötreli ses herhangi bir harfle karşılanmamıştır.

Хсуси (*Xsusi*) “Hususi, özel” (Ar. حُصُوصِي),

Флан (*Flan*) “Falan, falancı” (Ar. فَلَانٌ).

8) Arapça Alıntı Kelimelerdeki /I/ ve /İ/ Ünlüleri

Arapça kelimelerdeki /I/ ve /İ/ ünlüsü, bazı kelimelerde ilerleyici veya gerileyici ünlü benzeşmeleri sonucunda kalınlaşarak /u/ olmuştur.

Заруф (Zaruf) “zarif, şık, alımlı” (Ar. ظریف),

Залум (Zalum) “zâlim” (Ar. ظالم),

Фалуж (Faluğ) “felçli” (Ar. فالج),²¹

Усбат (Usbat) “ispat” (Ar. إثبات),

Гъазур (Qazur) “Hazır” (Ar. حاضر).

9) Arapça Alıntı Kelimelerde / ع / ve / ء /

Arapça alıntı kelimelerdeki hemze ve ‘ayn, Lezgi dilinde çeşitli şekillerde gelişmiştir.

a) / ع / ve / ء / tamamen düşen ‘aynlı veya hemzeli kelimeler

Lezgi diline geçen Arapça kelimelerden bazılarında hemze ve ‘ayn düşmüştür. ‘ayn harfleri üzerindeki /u/e/a/i/ sesleri üzerindeki hareketlerin sesleridir.

156

OMÜİFD

Уьмуьр (Umur) “Ömür, yaşam” (Ar. عُمْر),

Ибрет (İbret) “İbret” (Ar. عِبْرَةٌ),

Имарат (İmarat) “İmâret, yapı” (Ar. عِمَارَةٌ),

Маишат (Maişat) “Yaşam, geçim” (Ar. مَعِيشَةٌ),

Малуьм (Malum) “Bilinen” (Ar. مَعْلُومٌ),

Мана (Mana) “Mana, anlam” (Ar. مَعْنَى),

Тайин (Tayin) “Tayin, atama” (Ar. تَعْيِينَ),

Тариф (Tarif) “Tanım” (Ar. تَعْرِيفٌ),

Умуьми (Umumi) “Genel” (Ar. عُمُومِي),

Ибадат (İbadat) “İbadet” (Ar. عِبَادَةٌ),

Азаб (Azab) “Azap” (Ar. عَذَابٌ),

²¹ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul, 1995 s. 672; “Meflûç” kelimesi de felçli anlamında kullanılmaktadır.

- Шаруат* (Şariat) “Şeriat” (Ar. شَرِيعَةٌ),
Азиз (aziz) “İzzetli” (Ar. عَزِيزٌ),
Адалат (Adalat) “Adalet, hak” (Ar. عَدَالَةٌ),
Адет (Adet) “Sayı” (Ar. عَدَدٌ),
Табиуат (Tabiat) “Doğa, tabiat” (Ar. طَبِيعَةٌ),
Шаир (Şair) “Şair” (Ar. شَاعِرٌ),
Илим (İlim) “İlim” (Ar. عِلْمٌ),
Марифат (Marifat) “Marifet, bilgi” (Ar. مَعْرِفَةٌ),
Талим (Talim) “Eğitim, öğretim” (Ar. تَعْلِيمٌ),
Малуат (Malumat) “Bilgi” (Ar. مَعْلُومَاتٌ),
Алаат (Alamat) “İşaret, alamet” (Ar. عِلَامَةٌ),
Гъавгъа (Qavga) “Kavga, kargaşa” (Ar. صَبُوضَاءٌ),
Гъава (Qava) “Hava” (Ar. هَوَاءٌ),
Файда (Fayda) “Fayda” (Ar. فَايْدَةٌ),
Шей (Şey) “Şey” (Ar. شَيْءٌ),
Вабa (Vaba) “Veba” (Ar. وَبَاءٌ),
Дува (Dua) “Dua” (Ar. دُعَاءٌ),
Гъая (Qaye) “Haya, edep” (Ar. حَيَاءٌ),
Хама (Hata) “Yanlış, hata” (Ar. خَطَأٌ),
Бине (Bine) “Yapı, bina” (Ar. بِنَاءٌ),

b) / ɛ / veya / ɛ / nin / y / ünsüzüne dönüştüğü ‘aynı veya hemzeli kelimeler

Bir kısım Arapça alıntı kelimedeki ‘ayn ve hemzeler / y / ünsüzüne dönüşmüştür:

Ажайиб (*Ajayib*) “Acayip” (Ar. عَجَائِبُ),

Файда (*Fayda*) “Fayda” (Ar. فَايِدَةٌ),

Бидят (*Bidyet*) “Bidat” (Ar. بِدْعَةٌ),

Жуьмя (*Jumye*) “Cuma” (Ar. جُمُعَةٌ),

Кябе (*Kyabe*) “Kabe” (Ar. كَعْبَةٌ),

Йсир (*Ysir*) “Esir” (Ar. أَسِيرٌ),

Санайи (*Sanayi*) “Sanayi” (Ar. صِنَاعِي),

Тям (*Tyem*) “Yemek” (Ar. طَعَامٌ),

Зайиф (*Zayif*) “Zayıf” (Ar. ضَعِيفٌ),

Лайих (*Layix*) “Layık, münasip” (Ar. لَائِقٌ),

Майил (*Mayil*) “Meyletme” (Ar. مَيْلٌ)

158

OMÜİFD

c) Ğ harfi hazfedilen kelime

Жем (*Jem*) “Çoğul” (Ar. جَمْعٌ),

Тажуб (*Tajub*) “Şaşkınlık taaccüp” (Ar. تَعَجُّبٌ)

d) Ğ harfi / İ / ve / E / ünlüsüne dönüşen ‘aynly kelime

Ими (*İmi*) “Amca, emmi” (Ar. عَمُّ),

Эме (*Eme*) “Hala” (Ar. عَمَّةٌ), Эмур (*Etir*) “Koku” (Ar. عَطْرٌ)

10) Арапча Алıntı Kelimelerde Uzun Ünlülerin Kısılması

Арапча алıntı келимелердеки узун үнлүлөр Леъги дилде кысалмыштыр.

Инад (*İnad*) “İnat” (Ar. عِنَادٌ),

Катил (*Katil*) “Katil” (Ar. قَاتِلٌ),

Малумат (*Malumat*) “Bilgi” (Ar. مَعْلُومَاتٌ),

Эмин (*Emin*) “Emin, güvenilir” (Ar. أَمِينٌ),

Давам (Davam) “Devam” (Ar. دَوَامٌ),

Мазлум (Mazlum) “Mazlum, zulme uğramış” (Ar. مَظْلُومٌ),

Жаназа (Janaza) “Cenaze” (Ar. جَنَازَةٌ)

11) Ünlü Düşmesi

Хусу (Xsusi) “Hususi, özel” (Ar. خُصُوصِي),

Сагъб (Saqb) “Sahip” (Ar. صَاحِبٌ),

Жерме (Jerme) “Ceza” (Ar. جَزَاءٌ),

Магъле (Maqle) “Mahalle” (Ar. مَحَلَّةٌ),

Флан (Flan) “Falan, kimse” (Ar. فُلَانٌ)

12) Ünsüz Düşmesi

/y/ düşmesi

Къимет (Kvimet) “Kıymet, değer” (Ar. قِيَمَةٌ)

Kelime Sonlarındaki /t/ ünsüzünün düşmesi

Alıntı kelime sonlarındaki /t/ ünsüzleri bazı kelimelerde düşmüştür.

Хазина (Xazina) “Hazine” (Ar. خَزِينَةٌ),

Зерре (Zerre) “Zerre” (Ar. ذَرَّةٌ),

Къиса (Kisa) “Hikaye, kıssa” (Ar. قِصَّةٌ),

Залзала (Zalzala) “Deprem” (Ar. زَلْزَلَةٌ),

Жерме (Jerme) “Ceza” (Ar. جَزَاءٌ),

Везифа (Vezifa) “Vazife, görev” (Ar. وظيفَةٌ),

Декъикъа (Dekika) “Dakika” (Ar. دَقِيقَةٌ),

Лукма (Lukma) “Lokma” (Ar. لُقْمَةٌ)

/h/ Düşmesi

Фекъи (Feki) “Fakih, İslam Hukukçusu” (Ar. فَقِيهٌ),

Баракалла (*Barakalla*) “Allah mübarek etsin” (بَارَكَ اللهُ),

Жеьеннем (*Jeennem*) “Cehennem” (جَهَنَّمَ),

13) İkiz Ünsüzlerin Tekleşmesi

Гьурия (*Quriye*) “Hürriyet” (Ar. حُرِّيَّةٌ),

Эзият (*Eziyet*) “Eziyet” (Ar. أَذِيَّةٌ),

Кьуват (*Kuvat*) “Kuvvet” (Ar. قُوَّةٌ),

Кьиса (*Kisa*) “Hikâye, kıssa” (Ar. قِصَّةٌ),

Тажуб (*Tajub*) “Şaşkınlık, taaccüb” (Ar. تَعَجُّبٌ),

Мейит (*Meyit*) “Ölü” (Ar. مَيِّتٌ),

Ният (*Niyat*) “Niyet” (Ar. نِيَّةٌ),

Тавакул (*Tavakul*) “Tevekkül” (Ar. تَوَكُّلٌ),

Весият (*Vesiyat*) “Vasiyet” (Ar. وَصِيَّةٌ),

Лезет (*Lezet*) “Lezzet” (Ar. لَذَّةٌ),

Кьасаб (*Kasab*) “Kasap” (Ar. قِصَابٌ),

Гьамбал (*Qambal*) “Hamal” (Ar. حَمْلٌ),

Эдебият (*Edebiyat*) “Edebiyat” (Ar. أَدَبِيَّاتٌ)

14) Ünlü Türemesi

Уьмуьр (*Umur*) “Ömür” (Ar. عُمُرٌ),

Изин (*İzin*) “İzin” (Ar. إِذْنٌ),

Фагьум (*Faqum*) “Anlayış” (Ar. فَهْمٌ),

Фикир (*Fikir*) “Fikir, düşünce” (Ar. فِكْرٌ),

Шикил (*Şikil*) “Şekil” (Ar. شَكْلٌ),

Зикур (*Zikur*) “Zikir” (Ar. ذِكْرٌ),

- Рубкун* (*Rukun*) “Rükün” (Ar. رُكُونُ),
Шукур (*Şukur*) “Şükür” (Ar. شُكْرُ),
Хийир (*Xiyir*) “Hayırlı” (Ar. حَيْرٌ),
Этир (*Etir*) “Koku” (Ar. عَطْرٌ),
Девир (*Devir*) “Devir” (Ar. دَوْرٌ),
Илим (*İlim*) “İlim” (Ar. عِلْمٌ),
Шиир (*Şiir*) “Şiir” (Ar. شِعْرٌ),
Айиб (*Ayib*) “Ayıp” (Ar. عَيْبٌ),
Зулум (*Zulum*) “Zulüm” (Ar. ظُلْمٌ),
Уьзур (*Uzur*) “Özür” (Ar. عُدْرٌ)

15)Diğer Ünlü Değişmeleri

161

Kelimelerde çok daha az görülen ses değişmeleri ise şunlardır.

OMÜFD

Yuvarlaklaşma

Sınırlı sayıdaki kelime rastlanan bu olay, dudak ünsüzlerinde görülür:

i, ı > u değişmesi

Мумкун (*Mumkun*) “Mümkün” (Ar. مُمَكِنٌ)

Düzleşme

ü, u > a değişmesi

Тафават (*Tafavat*) “Farklılık, dereceleme” (Ar. تَفَاوُتٌ),

Партахал (*Partaxal*) “Portakal” (Ar. بُرْتُقَالٌ)

Darlaşma

a > i değişmesi

Хийир (*Xiyir*) “İyi dilek, hayır dua” (Ar. حَيْرٌ)

e > i değişmesi

Кирагь (*Kiraq*) “Kerih, çirkin” (Ar. كَرِيهٌ)

Genişleme

i > a değişmesi

Машмаш (*Maşmaş*) “Kayısı” (Ar. مَشْمَشٌ),

Кирагъ (*Kırağ*) “Kerih, çirkin” (Ar. كَرِيهٌ)

16)Diğer Ünsüz Değişmeleri

b>p Değişmesi

Тешнигъ (*Teşniğ*) “Benzeme” (Ar. تَشْبِيهٌ),

Пехил (*Pexil*) “Haset eden” (Ar. بَحِيلٌ),

Партахал (*Partaxal*) “Portakal” (Ar. بَرْتَقَالٌ)

Sonuç

Lezgi dilinin tarihten gelme kültürel etkileşimi neticesinde Arapça ile alışveriş içinde olması kaçınılmaz olmuştur. Yapılan araştırmalar neticesinde, Arapça kelimelerin Lezgi diline geçiş yaparken, Lezgi dilinin fonetik yapısına uygun ses ve harf değişimine uğradığı görülmektedir.

162
OMÜİFD

Bölgenin tarihine ve Arapça alıntı kelimelere bakıldığında, Arapçadan Lezgi diline geçen kelimelerin üç dönemde yoğunlaştığı görülmektedir. Bunlar, Dağıstan’ın Arap akınlarına maruz kaldığı, İslamiyet’in yayılmaya başladığı ilk dönem (VII-XI. yy.); Selçukluların Dağıstan'a girdikleri yıllardan itibaren İlhanlı, Altınorda, Timurlar, Şirvanşahlar ve Osmanlı Devletinin hüküm sürdüğü ikinci dönem (XI-XVII. yy.) ve Dağıstan'da Safevî hâkimiyetinin hüküm sürdüğü üçüncü dönemdir (XVII-XIX. yy.).

Arapça alıntı kelimelerin, birinci dönemde konuşma diliyle sözlü olarak doğrudan Araplardan, ikinci dönemde Arapça yazılı kitaplar vasıtasıyla, üçüncü dönemde ise hem Arapça yazılı eserler hem de Osmanlıca, Azerice ve Farsça edebi eserler vasıtasıyla Lezgi diline geçmiş oldukları görülmektedir.

Hem Lezgi hem de Azericedeki Arapça alıntı kelimelerdeki fonetik değişmelerden hareketle, Lezgi diline geçen bazı alıntı kelimelerin Azerbaycan dili yoluyla dolaylı geçiş yaptığı anlaşılmaktadır.

Tablo 1: Arapça Alıntı Kelimelerdeki Harflerin Lezgi Dilindeki Ses Karşılıkları

Sıra No	Arapça Harfler	Lezgi Dilindeki Ses Karşılığı	Örnekler
1	ح ه غ	Q	Магърум (Mağrum) "Mahrum, yasaklanmış" (Ar. مَحْرُومٌ), Гъава (Q̄ava) "hava" (Ar. هَوَاءٌ), Маишгъул (Maşgūl) "meşgul" (Ar. مَشْغُولٌ),
2	ج	J	Жаваб (Javab) "cevap" (Ar. جَوَابٌ),
3	ذ ظ ض ز	Z	Зерре (Zerre) "Zerre" (Ar. ذَرَّةٌ), Заруф (Zaruf) "Zarif" (Ar. ظَرِيفٌ), Зарар (Zarar) "Zarar" (Ar. ضَرَرٌ), Зейтун (Zeytun) "Zeytin" (Ar. زَيْتُونٌ),
4	ق	K	Къелем (Kelem) "Kalem" (Ar. قَلَمٌ),
5	خ	X	Ихлас (İhlas) "İhlas" (Ar. إِخْلَاصٌ),
6	ع ء	Y	Бидят (Bidayet) "Bidat" (Ar. بِدْعَةٌ), Файда (Fayda) "Fayda" (Ar. فَايْدَةٌ),
7	ع	İ E	Ими (İmi) "Amca, emmi" (Ar. عَمٌّ), Эме (Eme) "Hala" (Ar. عَمَّةٌ),
	ب	P	Тешипгъ (Teşpiğ) "Benzeme" (Ar. تَشْبِيهٌ),
8	ع ء	Hazfedilmiş	Шариат (Şariat) "Şeriat" (Ar. شَرِيعَةٌ), Жем (Jem) "Çoğul" (Ar. جَمْعٌ), Дува (Dua) "Dua" (Ar. دُعَاءٌ),
9	ي	Hazfedilmiş	Къимет (K̄imet) "K̄iymet, değer" (Ar. قِيَمَةٌ),
11	د،ة	Hazfedilmiş	Декъикъа (Dekika) "Dakika" (Ar. دَقِيقَةٌ),
12	ه،ه	Hazfedilmiş	Жеъеннем (Jeennem) "Cehennem" (Ar. جَهَنَّمَ),

163

OMÜİFD

Tablo 2: Arapça Alıntı Kelimelerdeki Harekelerin Lezgi Dilindeki Ses Karşılıkları

Sıra No	Arapça Harekeler	Lezgi Dilindeki Ses Karşılığı	Örnekler
1	Fetha	A İ	Залзала (Zalzala) "Deprem, zelzele" (Ar. زَلْزَلَةٌ), Хийир (Xiyir) "İyi dilek, hayır dua" (Ar. خَيْرٌ),
2	Damme	U A	Мумкун (Mumkun) "Mümkün" (Ar. مُمكِنٌ), Тафават (Tafavat) "Farklılık, dereceleme" (Ar. تَفَاوُتٌ),
3	Kesra	İ U A	Мунафикъ (Munafik) "Münafık" (Ar. مُنَافِقٌ), Залум (Zalum) "zâlim" (Ar. ظَالِمٌ), Маишмаш (Maşmaş) "Kayısı" (Ar. مَشْمَشٌ),

Tablo 3: Arapça Alıntı Kelimelerdeki Ünlü/Ünsüzlerin Lezgi Dilindeki Ses Karşılıkları

Sıra	Arapça Kelimelerdeki Ünlü/Ünsüz	Lezgi Dilindeki Ses Karşılığı	Örnekler
1	Uzun ünlü ا و ي	Kısa ünlü	<i>Камил (Katil) "Kâtil" (Ar. قَاتِلٌ),</i> <i>Малумат (Malumat) "Bilgi" (Ar. مَعْلُومَاتٌ),</i> <i>Эмин (Emin) "Emin, güvenilir" (Ar. أَمِينٌ),</i>
2	Ünlü sesler (Harekeler)	Hazfedilmiş	<i>Сагъб (Sagb) "Sahip" (Ar. صَاحِبٌ),</i> <i>Флан (Flan) "Falan, kimse" (Ar. فُلَانٌ)</i>
3	İkiz ünsüzler (Şedde)	Tek ünsüz	<i>Къуса (Kisa) "Hikâye, kıssa" (Ar. قِصَّةٌ),</i> <i>Меум (Meyit) "Ölü" (Ar. مَيْتٌ),</i>
4	Ünsüz	Ünlü türemesi	<i>Зикур (Zikur) "Zikir" (Ar. ذِكْرٌ),</i> <i>Рубкун (Rukun) "Rükün" (Ar. رُكْنٌ),</i>

164

OMÜİFD

Kaynakça

Tezcan, Semih, "En Eski Türk Dili ve Yazını", *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, Ankara, 1978.

Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati, AMİA Nesimi Adına Dilcilik Enstitüsü Yayını, Bakü, 2006.

Buniyatov, Ziya Musa, "Dağıstan" *DİA*, Ankara, 1993, c. VIII, s.170;

Büyük Larousse Ansiklopedisi, "Lezgiler", Milliyet Yayınları.

Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Heyet), Çağ Yayınları, İstanbul, 1992.

Dursun, Davut, "Lezgiler", *DİA*, İstanbul, 2003.

Gacıyev, M.M., *Rusko-Lezginski Slovar*, Mahackala, 1950.

Gaydarov, R.İ., Mirzehanov, S.M., Ramaldanov, G.R., *Lezgi çal 6-7*, Mahaçkala, 1992.

Halibov, B.B., *Lezgi Dillerinin Fonetik Karşılaştırılması*, Moskova, 1980.

Harry Walsh, *Ibero-Caucasian. Muslim peoples: A World Ethnographic Survey*, Connecticut, 1978.

Kasumov, Ali, Kasumov, Hasan, *Çerkes soykırımı XIX. Yüzyıl Kurtuluş Savaşı Tarihi*, Ankara, 1995.

Komünist Gazetesi 4 Haziran 1987.

Kömürcü, Ahmet, "Lezgi Âlimi Muhammed Yarağı'nın Kafkasya Bağımsızlık Mücadelesindeki Rolü", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S. 33, Mayıs-Temmuz 2007.

Muğçalı, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul, 1995.

Önkal, Ahmet "Bâhilî Abdurrahman b. Rebîa", *DİA*, İstanbul, 1991.

Tavkul, Ufuk, "İslamiyetin XIX. Yüzyılda Kafkasya Halklarının Toplumsal Yapılarına Tesirleri", *Kırım Dergisi*, S. 7(25,), 1998.

Vvedensky, Boris, Bolşaya Sovetskaya Ensiklopediya, 8 Aralık 1958.

Yıldız, Muharrem, *Dünden Bugüne Kafkasya*, İzmir, 2006.

http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-01.pdf 22.10.2014

<http://www.stat.gov.az/source/demography/ap/> 16.10.2014



KUR'AN'IN SUNDUĞU ZİHNİYET DEĞİŞİMİNE KARŞI BİR DİRENİŞ ÖRNEĞİ OLARAK KALIP YARGI VE ÖN YARGILAR

CÜNEYD AYDIN*
AHMET GENÇ**

The Holy Qur'an has to Offer as an Example of Resistance Against the
Mentality Change Stereotypes and Prejudices

Abstract: When historical process is examined, it is observed that human beings are in a constant change in every aspect. However, with the change, the resistance against change occurs. Two of the concepts that bring out the resistance against change in the individual and social areas are prejudices and stereotypes that are subjects of social psychology. When the change in the religious field that affects human being in individual and social sense and the resistance against this change occurs, we come across stereotypes and prejudices concepts again. In this article, the stereotypes and prejudices concepts against generally to religion privately to Islamic religion, their effects on religion and their results will be discussed.

Keywords: Stereotypes, Prejudices, Change, Religion.



* OMÜSBE, Din Psikolojisi ABD [cuneydiavare@mynet.com.tr].

** OMÜSBE, Eğitim Bilimleri ABD [ahmtgnc@gmail.com]

Öz: Tarihsel süreç incelendiğinde insanoğlunun her yönüyle sürekli bir değişim içerisinde olduğu görülmektedir. Ancak değişimle birlikte değişime karşı direnç de ortaya çıkmaktadır. Bireysel ve sosyal alandaki değişime karşı direnci ortaya çıkaran kavramlardan ikisi, sosyal psikolojinin de konusu olan, kalıp yargı ve ön yargı kavramlarıdır. İnsanı bireysel ve sosyal anlamda etkileyen din alanındaki değişim ve bu değişime karşı direnç söz konusu olduğunda da yine kalıp yargı ve ön yargı kavramları karşımıza çıkmaktadır. Bu makalede, genel olarak dinin, özel olarak ise İslam dininin sunduğu değişime karşı direnci oluşturan kalıp yargı ve ön yargı kavramları, bunların dine etkileri ve sonuçları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kalıp yargılar, Ön yargılar, Değişim, Din.



Giriş

İnsanoğlu, tarihinden bu yana sürekli olarak zihinsel bir değişim içerisinde. Kültür, ekonomi, göç, coğrafya, sanayi ve teknoloji gibi birtakım faktörler de bu değişimde önemli rol oynamaktadırlar. Önemli bir diğer faktör ise, dindir. İnsanlık kadar eski bir geçmişe sahip din, tarihten günümüze, insanoğlunun zihinsel değişimi üzerindeki etkisini sürdürmektedir.¹ Weber de, dinin önemli bir toplumsal değişim faktörü olduğunu ifade etmektedir.² Din bu değişimi meydana getirirken, ilk olarak toplumun zihniyetini hedef almaktadır. Çünkü zihinlerde meydana gelecek değişimler, doğrudan veya dolaylı olarak bireylerin yaşamlarına, birbirleriyle ve Tanrı ile olan ilişkilerine de yansıtacaktır. Bu da, toplum yaşamında uzun vadede köklü bir değişiklik anlamına gelmektedir.

Görüldüğü üzere din, mensuplarının zihniyetlerini ve yaşam biçimlerini bir şekilde etki altına alabilmektedir.³ Çünkü din, ferdi ve sosyal yönleri bulunan, düşünce ve uygulama bakımından sistemleşmiş, müntesiplerine bir hayat felsefesi sunan ve onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan önemli bir kurumdur.⁴ Ne var ki, dinin hedeflediği bu

¹ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 12.

² Okumuş, *age*, s. 32.

³ Okumuş, *age*, s. 68.

⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 5.

zihniyet değişimi her zaman ve hedeflendiği şekilde tüm toplum üzerinde gerçekleşmemektedir. Bu noktada, İslam peygamberinin getirdiği dinî zihniyet yapısını içselleştirip yaşamına uygulayanlar/müminler olduğu gibi, ona karşı tavır alıp direnenler/inkâr edenler de olmuştur.

Sosyo-psikolojik açıdan bakıldığında, insanların yaşamları boyunca geliştirdikleri zihniyet yapısını değiştirmek oldukça zordur. İnsanlar zaman içerisinde oluşturdukları zihniyet yapılarını hemen değiştirmemekte ve hatta değiştirme teşebbüsünde bulunan her ne veya kim olursa olsun karşı dirence/savunmaya geçebilmektedirler. Tam da burada, sosyo-psikolojik kavramlardan olan kalıp yargı ve ön yargı kavramları kendini göstermektedir. Bu kavramlar, Kur'an'da, dine karşı inkâr tutumu içinde olanların özellikleri arasında gözükmektedir.

Buradan hareketle çalışmanın temel amacı, İslam'ın geldiği toplumdaki bireylere sunduğu zihniyet değişimini ve bu değişime karşı direnenleri bazı ayet örnekleriyle ele alıp incelemek; o dönemde ve günümüzde yaşayan bazı insanların veya toplulukların Kur'an'a /İslam'a karşı direnç göstermelerinin sebeplerini bahsi geçen kavramları esas alarak tartışmaktır. Buna göre sırasıyla, kalıp yargı ve ön yargı kavramları incelenecek ve Kur'an ayetleri ışığında bu iki kavramın dinle olan ilişkisi üzerinde durulacaktır.

1. Kalıp Yargı ve Ön Yargılar

Burada sosyo-psikolojik bir kavram olan kalıp yargılar, tutumların bir türü olarak incelenecektir. Buna göre, kalıplaşmış tutum(lar), bir bakıma belirli gruplar hakkında sahip olunan bilgilerin bir özetidir. Şu halde birey, kalıplaşmış tutumları sayesinde, diğer gruplar hakkında özet bir bilgiye sahip olarak çevresini kendi gözünde bir düzene sokar ve tepkilerini önceden ayarlayabilir.⁵

⁵ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınları, (10. basım), İstanbul 1999, s. 124.

Tarihsel olarak, 18. yüzyılın sonunda Kuzey Amerikalı gazeteci Walter Lippman tarafından ilk defa kullanılan “kalıp yargı” (stereotip) kavramı,⁶ sosyal psikolojinin en eski konularından biridir. Konuyla ilgili çalışmalar ABD’de başlamış olup farklı grupların birbirlerine ilişkin görüşlerinin belirlenerek olumsuz görüşlerin değiştirilmesi amaçlanmıştır.⁷ İlk zamanlar sosyal-psikolojinin konuları arasında yer alan bu kavram, daha sonraki yıllarda sosyolojinin araştırma konuları arasına girmiştir. Günümüzde ise, söz konusu kavram “stereotipleştirme” olarak da ifade edilmektedir ve anlam olarak halen rutin, katı ve tekrarlanan davranışları tanımlamak için etolog ve klinik psikologlar tarafından kullanılmaktadır.⁸

“Etimolojik olarak, “stereos” ve “typos” sözcüklerinin birleşmesinden meydana gelen ve Türkçe’ye “kalıp yargı” olarak çevrilen stereotip kelimesi “sert karakterli” veya “katı iz taşıyan” demektir”.⁹ Kalıpyargılar, belirli bir objeye ya da gruba ilişkin bilgi boşluklarını dolduran, böylece onlar hakkında karar vermeyi kolaylaştıran, önceden oluşturulmuş birtakım izlenimler veya atflar bütünü olarak zihnimizde oluşturduğumuz imgelerdir. Bu imgeler tıpkı dış dünyadaki objelerin gerçek özellikleri gibi rol oynarlar. Özellikle yeni olgu, obje ya da grup ile

⁶ Gordon Marshall, *Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, çev.: Osman Akınay, Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 579’dan aktaran Yasemin Apalı, “Sosyolojik Açıdan Kadınlara İlgili Kalıpyargılar”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, sayı: 26, s. 51.

⁷ Şengül Coşgun, *Kültürlerarası İletişim Sürecinde Kalıp Düşüncelerin ve Önyargıların Rolü*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, s. 28.

⁸ Hacer Harlak, *Önyargılar. Psikososyal Bir İnceleme*, Sistem Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 42’den aktaran Şehnaz Işık, “Kültürlerarası İletişim Bağlamında Cumhuriyet Üniversitesindeki Gençlerin Almanlara Yönelik Kalıp Yargıları”, *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, cilt: 36, sayı: 2, s. 164.

⁹ Asım Yapıcı, *Gençlerde Dini Kalıp Yargıları*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2002, s. 21’den aktaran Apalı, “a.g.m.”, s. 51; ayrıca bk. Olca Sürgevil, “Farklılık Kavramına ve Farklılıkların Yönetimine Temel Oluşturan Sosyo-Psikolojik Kuramlar ve Yaklaşımlar”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2008, cilt: 11, sayı: 20 ss.111-124; Baki Karabayev ve Ömer F. Tutkun, “Türk Cumhuriyetlerinden Gelen Öğrencilerin Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşlarına Karşı Taşıdıkları Kalıp Yargıları”, *Biliş*, 2001, sayı: 18, ss. 1-26.

karşılaştığımızda, onlarla ilgili bilgimiz bu tür imgeler ışığında biçimlenir. Böylece kalıp yargılarımız yoluyla, yeni olguyu/grubu gerçekte olduğu gibi ya da gerçek özellikleriyle değil, düşünce eğilimlerimize göre algılarız.¹⁰ Bu bağlamda, konuyla ilgili diğer bazı çalışmalarda yer alan ve kalıp yargı anlamında kullanılan “kalıp düşünce” ve “kalıp tutum” gibi ifadeler de çalışmamızda kalıp yargı kavramı içerisinde ele alınacaktır.

Ayrıca bazı çalışmalarda kalıp yargı kavramıyla karıştırılan ve onunla aynı anlamda kullanılan “ön yargı” kavramının bu çalışmada kalıp yargı kavramıyla ilgili olarak ele alınacağını ancak tamamen aynı anlamda kullanılmayacağını belirtmek gerekir. Buna göre; ön yargı, muhakeme etmeden konum alış anlamına gelir. Ön yargı akıl öncesidir, rasyonel bir teste tabi tutmadan yapılan bir tercihtir ve rasyonel olmayan sezgiler ve içgüdüler ile belirlenir.¹¹ Her tür usavurumsal işlemde önce gelen ön yargılar üç değişik biçimde kendini gösterir: 1) Gelişigüzel bir gelişmenin ve büyümenin sonucu olarak ortaya çıkabilir, 2) Bazen tecrit, dışlama ve hakların inkârına götürebilir, 3) ve sonuçta ön yargı küçük görmeye, reddetmeye götürür; bu da insan hissiyatının bir biçimidir.¹² Daha çok sosyal öğrenme yoluyla edinilen ön yargılar çok küçük yaşlarda aile içinde öğrenilmeye başlar.¹³ Yukarıdaki bilgilerden yola çıkarak kalıp yargı kavramının bilişsel düzeyde; ön yargı kavramının ise, kısmen kişinin bilişsel farkındalığından uzak işlediği söylenebilir.

Ön yargı ifadesinin kalıp yargı ile arasındaki farka gelince; kalıp yargı (stereotip) tıpkı bir kalıp, bir klişe gibi algı, bellek ve temsilleri etkileyen bir bakış çerçevesi iken; ön yargı ise, deneyimden önce, olay

¹⁰ Melek Göregenli, “Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* içinde, ed.: Kenan Çayır, Müge Ayan Ceyhan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 23.

¹¹ Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, çev.: Ömer Baldık, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 92’den aktaran İbrahim Gürses, “Önyargının Nedenleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: 14, sayı: 1, ss. 144-145.

¹² G. W. Allport, “The Religious Context of Prejudice”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1966, sayı: 6, s. 448’den aktaran Gürses, “a.g.m.”, s. 145.

¹³ Gürses, “a.g.m.”, s. 149.

öncesi duruma dayalı bir yargı olarak kanaatleri etkileyen bir hareket noktasıdır. Bir başka deyişle, kalıp yargı algı düzleminde yer alırken, bir sonraki aşamada ortaya çıkan ön yargı, kavram oluşumuyla alakalıdır. Bu anlamda kalıp yargı, ön yargıyı bir tür taşıma, ona destek olma, zemin hazırlama işlevi görür.¹⁴ Ayrıca, kalıp yargılar her zaman olumsuz olmayabilir ama olumsuz olan kalıp yargılar, ön yargıların oluşumunda etki etmektedir.¹⁵ Şu halde, kalıp yargıların daha çok olumsuz olanlarını ön yargı kavramıyla isimlendirebiliriz.

Diğer yandan, kalıp yargılar insanlar tarafından genellikle grup içindekilerle dışındakileri ayırmak, kendilerini bir sosyal gruba ait hissetmek ve benlik saygılarını arttırmak için kullanılır. Yani farklı gruplara üye olan bireyler birbirleriyle karşılaştıklarında, kendi gruplarının diğer gruplardan daha üstün olduğu düşüncesine kapılırlar ve buna göre hareket ederler. Bunun nedeni ise temelde, insanın kendini olumlu değerlendirme isteğidir.¹⁶ Bireyin kendini olumlu değerlendirebilmesi için, kendisini başkalarıyla kıyaslayıp, onlardan daha iyi olduğuna karar vermesi, yani insanların başkalarından iyi olabilmesi için, onları göreceli olarak daha kötü veya değersiz görmesi gerekir.¹⁷ İşte bu durum, insanların kalıp yargı olgusunu kullanmasının temel nedeni sayılabilir. Bir diğer nedeni ise, kişi için, her yeni tutum objesi veya karşılaşılan kimse ile ilgili olarak baştan yeni bir öğrenme sürecinden geçme yerine kişiye bazı eğilim ve beklentileri kullanma olanağı sağlayarak onun işini kolaylaştırır ve davranışlarına düzen ve tutarlılık kazandırır.¹⁸

Elbette bu aşamada kalıp yargı kavramının özelliklerinden de bahsetmekte fayda vardır. Buna göre; geniş insan gruplarına yönelik

¹⁴ Harlak, *a.g.e.*, ss. 42-43'den aktaran Gürses, "a.g.m.", ss. 152-153.

¹⁵ Göregenli, "a.g.m.", s. 23.

¹⁶ Harlak, *a.g.e.*, s. 70'den aktaran Coşgun, *a.g.t.*, s. 32.

¹⁷ Nuran Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplararası Süreçler*, İmge Kitabevi, Ankara 1998, s. 248'den aktaran Coşgun, *a.g.t.*, s. 32.

¹⁸ Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınları, İstanbul 1985, ss. 102-103'den aktaran Coşgun, *a.g.t.*, s. 29.

kalıp yargılar değişime karşı oldukça dirençlidirler. Bu tür yargıların değişimleri, ancak sosyal, politik ve ekonomik değişimlere bir cevap olarak meydana gelir. Fakat bu değişim çok yavaş olur.¹⁹ Bununla birlikte, kalıp yargı, bir grubun üyelerine yönelik sabit, aşırı basitleştirilmiş ve genelleştirilmiş, genellikle ön yargılı bir kanı, bir grubun tüm üyelerinin paylaştığı düşünülen olumlu veya olumsuz özellikleri taşıyan bilişsel bir şemadır. Genellikle toplumdan, gelenek ve göreneklerden ya da kişisel eğilimlerimizden meydana gelir ve basmakalıp değer yargıları biçiminde inanışlar yaratırlar.²⁰ Öte yandan, kalıp yargılar, sadece gruplara karşı değil bireyin bizzat kendi düşüncelerine karşı da olabilir. Yani bireyin kendi düşünceleri de aslında zamanla kalıplaşmakta ve değişime direnmektedir.²¹

Ayrıca kalıp yargılar, farklı toplumlar hakkında olabileceği gibi aynı toplum içerisinde farklı değerlere sahip çeşitli gruplar veya bölgeler hakkında da olabilir. Bu durum, “halkın bir grup hakkındaki inancı, bir grubun başka bir grup hakkındaki duygusallaşmış, basitleşmiş ve çoğunlukla karikatürize edilmiş tecrübeyle çok az değişmiş olan inancı”²² şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, birey ait olduğu grubu yüceltirken, diğer grupları aşağılayıcı ve dışlayıcı bir tutum içerisine girer ve bu tutumunu dini, tarihi, siyasi ve sosyokültürel gerekçelerle kuvvetlendirir.²³ Kalıp yargıların temelini oluşturan ve sosyal dünyayı “bizler” ve “onlar” olarak ayıran bu sürecin sonunda ise birey, diğer grup üyelerini kendi grup üyelerine göre daha benzer algılar.²⁴ Tüm bunlardan sonra kalıp yargı kavramının özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

¹⁹ Işık, “a.g.m.”, s. 165.

²⁰ Ömer F. Tutkun ve Mustafa Koç, “Mesleklere Atfedilen Kalıp Yargılar”, *Ankara University, Journal of Faculty of Educational Sciences*, 2008, cilt: 41, sayı: 1, ss. 261-262.

²¹ Kağıtçıbaşı, *a.g.e.*, s. 133.

²² Sezgin Kızılcıkel ve Yaşar Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, Atilla Kitabevi, Ankara 1994, s. 52’den aktaran Apalı, “a.g.m.”, s. 51.

²³ Yapıcı, “İçimizdeki Öteki: Kimlik ve Önyargı Kısacasında Sünni-Alevi İlişkileri”, *Dem Dergi*, yıl: 2 sayı: 6, s. 54.

²⁴ Pınar Demirel, *Annesi Çalışan ve Çalışmayan Öğrencilerde Toplumsal Cinsiyet Kalıp yargılarının Yetkinlik ve sevecenlik Algısı Temelinde İncelenmesi*, Yüksek lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 4.

- a. Ortaya çıkıp gelişmesinde kültürel, politik, tarihsel etkenler rol oynar,
- b. Küçük yaşlarda gelişmeye başlar,
- c. Başkalarından edinilen kulaktan dolma bilgilerle beslenir ve bireye gerçeği tanımlamada yardım eder,
- d. Dolayısıyla akılcı olmaktan çok duygusal nitelik taşır,
- e. Kolay değişmeyip zaman içerisinde durağanlaşır.²⁵

Kalıp yargı kavramıyla yakından ilgili olan ön yargı kavramının bazı özelliklerine yer vermek gerekirse; ön yargıların temel özelliği, akılcı ve gerçekçi olmamaları ile değişmeye karşı dirençli oluşlarıdır. Bu nedenle ön yargılı ya da tümenden reddedici tavır içinde olanlar, gerçekler hakkında bir inceleme yapmadan bir yargıya sahip olurlar ve

174

söylenenleri, kimin söylediği ışığında değerlendirirler.²⁶

OMÜİFD

Ön yargının önemli bir diğer özelliği ise, gerçekçi olmayan, genellikle öğrenilen ilk bilgilere göre üzerinde fazla düşünülmeden, acele ve yüzeysel bir şekilde oluşturulmuş görüşlerden meydana gelmesidir. Ön yargıya dönüşen görüşler, bazen tek bir bireyin veya topluluğun küçük bir kesiminin davranış ve düşüncesinden yola çıkılarak üretilir ve o bireyin ait olduğu tüm topluluğa mal edilir. Ötekini temsil edecek derecede gerçek deneyimlere dayanmayabilirler. Bazen gerçeklere dayansalar da oluşumlarında duygusal yön, heyecan ve dürtüler ağır basabilmektedir.²⁷

Denilebilir ki, kalıp yargı ve ön yargılar bilişsel ve duygusal süreçler de olsalar algı, yargı ve davranışları etkiledikleri için önemli sonuçlara yol açmaktadırlar. İnsanların kategorik düşünmelerinin sonucu olduğu

²⁵ Kağıtçıbaşı, *a.g.e.*, s. 133.

²⁶ Yücel Şimşek ve Yahya Altınkurt, "Endüstri Meslek Liselerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Okul Müdürlerinin İletişim Becerilerine İlişkin Görüşleri", *Uluslar arası Hakemli Sosyal Bilimler e-Dergisi*, 2009, sayı: 17, s. 3.

²⁷ Süleyman Yıldız, "Türk ve Alman Toplumlarında Kültürel İlişkiler, İmgeler ve Medya", *Milli Folklor*, 2006, sayı: 72, s. 39.

için değişime karşı oldukça dirençlidirler. Herhangi bir kişiyle ilgili edinilen bilgi, o kişinin ait olduğu toplumsal gruba ilişkin kalıp yargı ve ön yargıya uyumlu veya uyumsuz olabilir. Bu durumda genellikle uyumlu olan bilgiler hatırlanırken uyumsuz olanlar ise hatırlanmayacaktır. Yapılan çeşitli araştırmalar, insanların bazı durumlarda kalıp yargı ve ön yargıya uygun bilgileri anımsamakla kalmayıp edinecekleri yeni bilgilerin de bu yargılardan kaynaklanan beklentileri doğrular biçimde olmasını seçtiklerini göstermiştir.²⁸ Burada sosyal bir algıda seçicilikten bahsetmek mümkündür. Yani, birey edinebileceği birçok yeni bilgi arasından sadece kalıp düşüncelerine uygun olanları seçecektir. Zihninde oluşturduğu şemalar gereği, kalıp yargılarına uygun olmayan verileri eleyecektir. Uygun verilerle beslenen, aynı zamanda kendisini çürütecek verilerden uzak tutulan kalıp yargılar giderek daha fazla güçlenecek ve değişimi daha da zor hale gelecektir.

Dinin kalıp yargı ve ön yargı ilişkisini inceleyen çalışmalara bakıldığında, dinin bu kavramlarla ilişkisi çift yönlüdür. Yani, din bir yandan ön yargı ve kalıp yargıları oluşturabilme özelliğine sahipken diğer yandan da onları parçalayabilme gücüne sahiptir.²⁹ Ancak mevcut çalışmada dinin sadece ön yargı ve kalıp yargıları meydana getirebilme özelliği üzerinde durulacaktır.

2. Kalıp Yargı ve Ön Yargı İle Din İlişkisi

Yukarıda da ifade edildiği gibi, genel olarak dinler/inanç sistemleri, diğer dini guruplara bağlı olan insanları kendilerinden uzak tutmayı müntesiplerine tavsiye etmektedir. Bu sebeple dinin, sıklıkla ön yargı ve kalıp yargıların olası bir nedeni olduğu ileri sürülmektedir.³⁰ İncelendiğinde Kur'an'da geniş şekilde ele alınan konulardan birinin de, sosyal kalıp yargılar olduğu görülecektir. Çünkü kalıp yargı ve ön yargıların dini tebliğe karşı direnme ve savunma mekanizmaları, grup ve

²⁸ Hortaçsu, *a.g.e.*, ss. 254-255'den aktaran Coşgun, *a.g.t.*, s. 44.

²⁹ Gürses, "a.g.m.", s. 161.

³⁰ Fatma Gül Cirhinlioğlu, "Dini Yönelimler ve Önyargı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 2010, cilt: 7, sayı: 1, s. 1368.

cemaat psikolojisi gibi daha birçok konuya zemin hazırladığı söylenebilir.³¹ Söz gelimi, eğer birey kendi inancına ön yargılı bir şekilde bağlıysa başka hangi inançla karşılaşırsa karşılaşsın, değişmeme yönünde bir direnç sergileyebilmektedir.³² Kur'an'dan örnekler verilecek olursa, ön yargı ve kalıp yargılar inkâr edenlerin ruhsal problemlerinin bir uzantısı olarak görülebilir. Bu tür yargılara sahip kişiler için Kur'an "inatçı", "ısrar eden, ayak direten" gibi ifadeler kullanır.³³

Yukarıdaki ifadeleri açıklar nitelikte Kur'an'dan şu ayetler örnek olarak gösterilebilir: *Sizler, benim kulluk ettiğime kulluk etmezsiniz.* (Kafirun, 109/3); *Yemin olsun ki, sen kendilerine her türlü ayeti (mucizeyi) getirsen, yine de onlar (inatlarından) sana uyup kiblene dönmezler...* (Bakara, 2/145). Bu ve benzeri ayet-i kerimelerinden de anlaşılacağı gibi kâfirlerin, kendilerini dine davet eden İslam peygamberine karşı gösterdikleri tepkilerin, aslında ön yargı ve kalıp yargılarından kaynaklandığı söylenebilir.³⁴ Bu düşünceye paralel olarak Ateş, kendi inançlarında yargılarından dolayı direten müşriklerin Kur'an'ın söylediklerini anlama ve algılama becerilerinin engellendiğini ve bundan dolayı da onların inanç, düşünce ve davranışlarını değiştirmediklerini ifade etmektedir.³⁵

Bunların yanı sıra, Kur'an'da değişime engel olan eylemler anlatılırken, genellikle bu tavrın arkasında kibir ve ön yargı olduğu, ayetler bağlamında rahatlıkla gözlemlenmektedir. Nitekim Şuayb peygamberin hidayet daveti karşısında insanların *söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz*³⁶ şeklinde bir tepki göstermeleri, bir tür ön yargı belirtisidir. Burada kast edilen zihinsel olarak bir anlayamama değil, sahip oldukları yargılardan dolayı "söyleneni anlamak istememe" durumudur. Zira

³¹ Ali Yılmaz, "Kur'an'a Göre İnkârın Psikolojik Tezahürleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 20, s. 94.

³² Arif Tekin, *Bilinmeyen Yönleriyle Kur'an*, (Kur'an'ın Kökeni 2), Berfin Yayınları, İstanbul 2013, s. 13.

³³ Yılmaz, "a.g.m.", ss. 120–121.

³⁴ Yılmaz, "a.g.m.", s. 121.

³⁵ Süleyman Ateş, "Önyargı ve İslam", (17.08.2000), <http://sufizmveinsan.com/aksam/onyargi.html>, (22. 05. 2014).

³⁶ Hûd, 11/91.

müşriklerin Kur'an'da yer alan; *Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz kılıftır, kulaklarımızda ağırlık, seninle aramızda perde vardır. Elinden geleni yap, biz de elimizden geleni yapıyoruz*³⁷ şeklindeki sözleriyle, açık bir şekilde değişime karşı direndiklerini göstermektedirler.³⁸

Sonuç olarak denilebilir ki, müşrikler İslam peygamberinin getirdiği mesaja karşı birtakım ön yargı ve kalıp yargılara sahiptiler. Bundan dolayı onlar kendilerine iletilen mesajı anlamak için değil, reddetmek için dinliyorlardı.³⁹ İşte bu yüzden sahip oldukları eski inançlarını sorgulamıyor, kendi inançlarının dışında kalan her inanca karşı çıkıyorlardı.

Şimdi bu açıklamalardan hareketle diyebiliriz ki, geldiği toplumdaki bireylere yeni bir düşünce/yaşam tarzı benimsetmeyi hedefleyen ve bunun gayretini gösteren İslam peygamberine ve onun sunduklarına karşı, o devirde yaşayan ve daha çok putperestliğe inananlar, değişik sebeplerden ötürü peygambere dolayısıyla dine karşı kalıp yargılar oluşturmaya başlamış ve zamanla onların bu yargıları durağanlaşmıştır. Aslında yıllar boyunca İslam'ın hedeflediği zihniyet değişiminin putperestler üzerinde istenilen düzeyde gerçekleşmemesinin en temel nedenlerinden birisi de bu olsa gerektir.

Nihayetinde İslam, büyük oranda yeni bir yaşam tarzı sunmakta idi ve dönemin bir grup bireyleri için bu pek kabul edilir bir durum değildi. Çünkü yeni gelen, eskiye doğrudan müdahale ediyordu ve doğal olarak değişime karşı bir direnç oluşmasına yol açıyordu. Örneğin, tek olan Allah'a inanmaktansa değişik putlara veya onlar aracılığıyla⁴⁰ Allah ile

³⁷ Fussilet, 41/5.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 8'den aktaran Ramazan Biçer, "Matürîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: VIII / 1, ss. 46-47.

³⁹ Ateş, "a.g.m.", (17.08.2000), <http://sufizmveinsan.com/aksam/onyargi.html>, (22. 05. 2014).

⁴⁰ Konuyla ilgili ayet için bk. Zümer, 39/3.

irtibat kurulabileceğine inanan putperestler⁴¹, Kur'an'ın sunduğu tevhit⁴² inancına direnç göstermiş ve zamanla bu dirençlerini karşı tarafa fiziki zarar verecek boyutlara taşımışlardır.

Ön yargı ve kalıp yargıların dinle ilişkisine kısaca değinildikten sonra, bu noktadan itibaren her iki kavramın değişim kavramıyla olan negatif yönlü ilişkisi bazı ayetler eşliğinde ele alınacaktır. Kanaatimizce bu şekilde, Kur'an'ın indiği dönemde İslam'ı kabul etmeyen insanların gerekçeleri daha iyi anlaşılacak ve dolayısıyla Kur'an üzerinde düşünmek isteyenlere de farklı bir bakış açısı kazandırabilecektir.

Ayetlerin ön yargı ve kalıp yargıların özelliklerine göre ayrıldığı bu bölümde belirtilmesi gereken şudur ki, her bir ayette birkaç özellik bir arada görülebilmektedir. Ayetler ön yargı ve kalıp yargıların özelliklerine göre gruplandırılırken ayette geçen ağırlıklı görüş veya özellik dikkate alınmıştır. Buna göre ayetler ön yargı ve kalıp yargıların daha önce bahsedilen özelliklerine göre şu şekilde gruplandırılmıştır:

a) Tümden reddedicilik:

➤ “Yanlarındakini tasdik etmek üzere onlara Allah katından bir kitap gelince, daha önceleri inanmayanlara karşı onunla yardım isteyip durdukları halde, o tanıdıkları kendilerine gelince, bu sefer kendileri onu inkâr ettiler. İşte bundan dolayı Allah'ın laneti kâfirleredir” (Bakara, 2/89).

➤ “Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları, ayetlerimizi anlamaktan uzak tutacağım. Onlar ki, bütün ayetlerimizi görseler de onlara iman etmezler. Doğru yolu görseler de o yolu tutup gitmezler. Eğer sapıklık yolunu görürlerse tutar onu izlerler. Çünkü onlar ayetlerimizi inkâr etmeyi âdet edinmişler ve onlardan hep gafil olagelmüşlerdir” (A'raf, 7/146).

⁴¹ Daha geniş bilgi için bk. İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, ss. 52-56.

⁴² İlgili ayetler için bk. İhlâs, 112/1-4.

b) Grupları birbirinden ayırmak ve sorgulamadan kabul:

➤ “O kâfirlerin meseli sade bir çağırma veya bağırmanın başkasını duymaz bir kulakla haykıranın hâline benzer, sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, akıl da etmezler” (Bakara, 2/171).

➤ “And olsun ki, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık; onların kalpleri vardır ama anlamazlar; gözleri vardır ama görmezler; kulakları vardır ama işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha sapıktırlar. İşte bunlar gafillerdir.” (A’raf, 7/179).

➤ “Kur'an okuduğun zaman seninle, ahirete inanmayanların arasına gizli bir perde çekeriz. Kâlplerine, onu anlamalarına engel olacak kabuklar, kulaklarına da bir ağırlık koyarız. Kur'an'da yalnız Rabbi'ni andığın zaman (tevhit inancından hoşlanmadıkları için) arkalarına dönüp kaçarlar.” (İsrâ, 17/45–46).

c) Değişime karşı direnç ve durağanlık:

➤ “Asla (ummasın)! Çünkü o, bizim ayetlerimize karşı alabildiğine inatçıdır.” (Müddesir, 74/16).⁴³

➤ “Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da onlar için ayındır. İman etmezler” (Bakara, 2/6).

➤ “Allah, rızıkını tutacak olursa size rızık verecek kimdir? Doğrusu onlar azgınlık ve nefret içinde direnmektedirler” (Mülk Suresi, 67/21).

d) Toplumsal etki, gelenek ve görenekler:

➤ “Hayır! Sadece “Biz babalarımızı bu din üzerinde bulduk, biz de onların izinde gidiyoruz” dediler” (Şûrâ, 42/22).

➤ “Onlara ‘Allah’ın indirdiğine ve Resul’e gelin’ denildiği vakit ‘Babalarımızı üzerinde bulduğumuz yol bize yeter’ derler. Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi?” (Maide, 5/104).

⁴³ Benzer ayetler için bk. Kehf, 69/57; En'am, 55/25.

➤ “Onlara: ‘Allah’ın indirdiğine uyun.’ dediği vakit de: ‘Yok, atalarımızı neyin üzerinde bulduysak ona uyarız’ dediler. Ya ataları bir şeye akıl erdiremez ve doğruyu seçemez idiysele de mi onlara uyacaklar?” (Bakara, 2/170).

➤ “Onlar bir kötülük yaptıkları zaman: ‘Babalarımızı bu yolda bulduk, bunu bize Allah emretti’ derler. De ki: Allah kötülüğü emretmez. Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?” (A’raf, 7/78).

Yukarıdaki ayetlere ve onların benzerlerine bakıldığında İslam Peygamberinin getirdiği zihniyet değişimine karşı direnenlerin olduğu görülecektir. Örneğin, daha önce atalarının dinine karşı (olumlu) bir tutum oluşturan putperest bireyler, sonradan değişime öncülük etmek için gelen dine karşı olumsuz tutum geliştirerek -ki kalıp yargıların olumsuz olarak da ortaya çıkacağı bilinmektedir⁴⁴ direnmektedirler. Kur’an incelendiğinde, İslam’ın sunduğu zihniyet değişimine direnenlerin farklı nedenleri olduğu görülebilir ancak bu çalışmada üzerinde duracağımız daha çok kalıplaşmış yargılar ve ön yargılar hususu olacaktır.

Yaşadığı dönemde İslam peygamberinin neredeyse tüm çabası, yeniye karşı bir şekilde direnenlerin dirençlerini değişimin lehine ortadan kaldırmaktı. Ne var ki, kalıp yargı ve ön yargıların özelliklerinden de bahsederken üzerinde durulduğu gibi, bu türden bazı tutumlar durağandır ve değişime karşı oldukça dirençlidirler. Hatta denebilir ki, bir konuda hiçbir görüşü ve dolayısıyla tutumu olmayan birisine görüş aşlamak ve o kişide tutum oluşturmak zor değildir, ancak kişinin tutumunu farklı yönde değiştirmek oldukça zordur. Çünkü birey, bir önceki tutumunu değiştirmemek için direnecektir.⁴⁵ İşte İslam peygamberinin ve sonrasında İslam’ın karşısında duran önemli sorunlardan birisi de bu olmuştur.

⁴⁴ Daha geniş bilgi için bk. Kağıtçıbaşı, *a.g.e.*, ss. 124–134.

⁴⁵ Kağıtçıbaşı, *a.g.e.*, s. 181.

Sonuç ve Öneriler

Hız. Muhammed, kendisiyle birlikte önceki inançları ve doğal olarak neredeyse tüm bir yaşam tarzına karşı oluşturulmuş zihin yapısını (yeni dine uyumlu olanlar hariç) ve tutumları değiştirmek üzere yeni bir dinle/yaşam tarzıyla içinde bulunduğu toplum bireylerini değiştirmek için işe koyulmuştur. Ne var ki, bireylerin yeni durumla karşılaşmadan önceki yaşamlarında oluşturdukları zihin yapıları ve bazı tutumları sanıldığı gibi kolay değişmemiştir. Psiko-sosyal kavramlardan olan kalıp yargı ve ön yargılar bu durumun en önemli gerekçeleri arasında gösterilebilir. Sözü edilen kavramların, bireylerin ve toplumun/grubun zihniyet yapısının değişimini engellediği söylenebilir. Böylece, değişim ile bireylerde oluşan kalıp yargı ve ön yargılar arasında ters yönlü bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Yani, kalıp yargılar arttıkça ve durağanlaştıkça değişim azalmakta ve bazen de gerçekleşmemektedir.

Diğer yandan, değişim hayatın hemen her alanında gerçekleşen bir durumdur ve bazen kendiliğinden bazen de zorlamayla; bazen hızlı ve bazen de yavaş gerçekleşebilir. Ancak, şu da bir gerçektir ki, değişime direnmek de değişimle birlikte var olan bir olgudur. İşte Kur'an, indiği toplumda bir (dinî) zihniyet değişimini ön görmekteydi ve İslam peygamberinin gösterdiği tüm çabalar da bu amaç içindi. Ancak değişime karşı bir direnç, her değişim çabasıyla birlikte geldiğinden, İslam peygamberi ve onun kazandırmaya çalıştığı zihniyet yapısının da karşısında kendini göstermiştir. Bu direncin temel sebeplerinden birisi de, vurgulanmaya çalışıldığı üzere, kalıp yargı ve ön yargı kavramlarıdır.

Sonuç itibarıyla, değişimin biraz daha rahat ve çabuk olması, toplumdaki bireylerin kalıp yargılarının azlığına ve karşı tarafı anlamaya çalışmalarına bağlıdır. Bunun için de bireylerin veya farklı grupların bilgi birikimlerini artırmaları, dolayısıyla kalıplaşmış zihin şemalarını yenilemeleri gerekmektedir. Toplumu ileri taşıyabilecek ve bir arada yaşamayı daha mümkün kılacak değişimler o zaman gerçekleşebilecektir.

Bakıldığında İslam peygamberinin yaşadığı sıkıntılar, o dönemde yaşayan bireylerin zihin şemalarını yenilemek istememelerinden kaynaklanmaktadır. Şu halde, Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için, kalıp yargı ve ön yargı kavramları ile bunların insan hayatına yansımalarının nasıl olabileceğini bilmek faydalı olacaktır. Sonuçta inanmak, bir inancı reddetmek veya kendi inancını başka bir inanca karşı korumak bireyin önce iç dünyasında, zihninde gerçekleşmekte ve kendine yakın bulunduğu diğerleriyle birleşerek de topluma yayılmaktadır. İşte bu tür kavramların bilinmesi, Kur'an'ın gerçekleştirmeye çalıştığı zihin değişiminin ve ona karşı olan bir grubun/topluluğun direnme sebeplerinin, dolayısıyla İslam dininin sunduğu değişime karşı direnen bireylerin zihin yapılarının anlaşılmasında önemli katkılar sağlayacaktır.

Böylece, ister Müslüman isterse başka dinden olsun, Kur'an'ı okuyan ve anlamaya çalışan bireyler göreceklendir ki, Kur'an'da bahsi geçen ve yanlış şeylere inanan putperestler ve diğer din mensupları (ehl-i kitap) aslında anlamakta zorlanan veya düşün(e)meyen insanlar değildirler. Belki daha çok bazı sosyo-psikolojik nedenlerden (kalıp yargı, ön yargı gibi) Kur'an'ın sunduğu zihniyet değişimine direnen kişilerdirler. Nitekim İslam peygamberinin karşısında durup diğerlerine liderlik edenler bildiğimiz kadarıyla zeki ve akıllı kimselerdi. Aksi halde, binlerce insanı nasıl yönlendirebilirlerdi? Ancak zeki ve akıllı da olsalar, hemen her birey gibi onlar da kalıp yargı ve ön yargılara sahip olabilirler. İşte İslam peygamberi tarafından kendilerine sunulan zihniyet değişimini kabul etmemelerinin ve karşı direnç göstermelerinin önemli sebeplerinden birisi de bu olsa gerektir. Şu halde, günümüzde İslam'ı başka inanç mensuplarına sunarken, öncelikle onların birtakım kalıp yargı ve ön yargılara sahip olabileceğini bilmek ve buna göre hareket etmek daha uygun bir yol olarak görünmektedir.

Kaynakça

- Apalı, Yasemin. "Sosyolojik Açıdan Kadınlarla İlgili Kalıpyargılar", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı: 26, Yıl: 2011/1, ss. 49-64.
- Ateş, Süleyman. "Önyargı ve İslam", <http://sufizmveinsan.com/aksam/onyargi.html>, (21. 09. 2014).
- Aydın, Mehmet S. Din Felsefesi. Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.
- Biçer, Ramazan. "Matüridi'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Yıl: 2004, Cilt: VIII / 1, ss. 41-59.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. "Dini Yönelimler ve Önyargı", Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi. Cilt: 7, Sayı: 1, Yıl: 2010, ss. 1367-1384.
- Coşgun, Şengül. Kültürlerarası İletişim Sürecinde Kalıp Düşüncelerin ve Önyargıların Rolü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.
- Demirel, Pınar. Annesi Çalışan ve Çalışmayan Öğrencilerde Toplumsal Cinsiyet Kalıp Yargılarının Yetkinlik ve Sevecenlik Algısı Temelinde İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Göregenli, Melek. "Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık", Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar içinde, (ed. Kenan Çayır, Müge Ayan Ceyhan), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, ss. 17-27.
- Gürses, İbrahim. "Önyargının Nedenleri", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cilt: 14, Sayı: 1, Yıl: 2005, ss. 143-161.
- Işık, Şehnaz. "Kültürlerarası İletişim Bağlamında Cumhuriyet Üniversitesindeki Gençlerin Almanlara Yönelik Kalıp Yargıları", CÜ Sosyal Bilimler Dergisi. Cilt: 36, Sayı: 2, Yıl: 2012, ss. 159-191.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. Yeni İnsan ve İnsanlar. Evrim Yayınları, (10. basım), İstanbul 1999.
- Karabayev, Baki ve Tutkun, Ömer F. "Türk Cumhuriyetlerinden Gelen Öğrencilerin Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşlarına Karşı Taşıdıkları Kalıp Yargılar", Bilig. Sayı: 18, Yıl: 2001, ss. 1-26.
- Okumuş, Ejder. Toplumsal Değişme ve Din. İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Sarıçam, İbrahim. Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.
- Sürgevil, Olca. "Farklılık Kavramına ve Farklılıkların Yönetimine Temel Oluşturan Sosyo-psikolojik Kuramlar ve Yaklaşımlar", Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Cilt: 11, Sayı: 20, Yıl: 2008, ss. 111-124.

- Şimşek, Yücel ve Altınkurt, Yahya. "Endüstri Meslek Liselerinde Görev Yapan Öğretmenlerin Okul Müdürlerinin İletişim Becerilerine İlişkin Görüşleri", Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi. Sayı: 17, Yıl: 2009, ss. 1-16.
- Tekin, Arif. Bilinmeyen Yönleriyle Kur'an. (Kur'an'ın Kökeni 2), Berfin Yayınları, İstanbul 2013.
- Tutkun, Ömer F. ve Koç, Mustafa. "Mesleklere Atfedilen Kalıp Yargılar", Ankara University, Journal of Faculty of Educational Sciences. Cilt: 41, Sayı: 1, Yıl: 2008, ss. 255-273.
- Yapıcı, Asım. "İçimizdeki Öteki: Kimlik ve Önyargı Kısacasında Sünni-Alevi İlişkileri", DEM DERGİ. Sayı: 6, Yıl: 2, ss. 52-59.
- Yıldız, Süleyman. "Türk ve Alman Toplumlarında Kültürel İlişkiler, İmgeler ve Medya", Milli Folklor. Sayı: 72, Yıl: 2006, ss. 37-46.
- Yılmaz, Ali. "Kur'an'a Göre İnkârın Psikolojik Tezahürleri", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı: 20, Yıl: 2003, ss. 88-125.



KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRME

BATI YAKASINDAN DOĞUYA BAKMAK:
JANE DAMMEN MCAULIFFE VE KUR'AN'IN HİRİSTİYANLARI

Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis
Jane Dammen McAuliffe, Cambridge: Cambridge University Press, 1991,
340 s.

Batılıların genel olarak doğulu toplumlara özel de ise Müslümanlara yönelik çalışmaları, *oryantalizm* adı verilen kavramsal bir karşılıkla literatüre geçmiştir. Temelde sömürge faaliyetlerinin bir uzantısı olarak politik ve ticari zemine yaslanan bu oluşum, kaçınılmaz olarak söz konusu toplumların kutsal metinlerinin de dikkate alınması sonucunu doğurdu. İlk başlarda oryantalistlerin Kur'an üzerindeki çalışmaları, çoğunlukla söz konusu metnin yazılması, derlenmesi ve kronolojisi meselesine yönelikti. Bu, bir anlamda Batıda 18. yüzyıldan sonra Kitabı Mukaddes'e uygulanan eleştiri yöntemlerinin (*Biblical Criticism*) Kur'an metnine uyarlanması anlamına geliyordu. Müslüman geleneğin kriterlerinin çoğunlukla göz ardı edildiği bu çalışmalarda, Batılı ilim çevrelerinin vardıkları bazı sonuçlar Müslümanlar için birçok açıdan kırıcı olmuştur.

Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra dönemin özel şartlarının ortaya çıkardığı hoşgörü (*tolerance*) ve dinsel çoğulculuk (*religious pluralism*) kavramlarının dinler arası iletişimde önemli bir yer edinmesiyle, Batıdaki Kur'an merkezli çalışmaların seyrinde önemli

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi,
2014, sayı: 36, ss. 185-214.

değişiklikler yaşandı. Bu bağlamda 20. yüzyılın ikinci yarısı hem Batı dünyasında hem de İslam dünyasında *ötekini* anlama noktasında temel kaynaklara inmenin yoğun olduğu bir dönem olmuştur. Böylece kutsal metinler içerisinde dinsel çoğulculuk ve hoşgörünün izlerini bulmaya yönelik çabalar, dışlayıcılık (*exclusivizm*), kapsayıcılık (*inclusivizm*) ve çoğulculuk (*pluralism*) kavramları ekseninde yeniden değerlendirilmeye başlandı. Özellikle *Wilfred Cantwell Smith* (ö. 2000)'ün dinsel gelenekleri incelerken kullandığı *fenomenolojik* yöntem, Batılı ilim çevrelerinin Kur'an araştırmalarında da yer edindi. Klasik oryantalist bakışın ötesinde dinleri, sadece kutsal kitapların teorik tartışmaları bağlamında araştırmakla yetinmeyen Smith, bununla birlikte inananların bu öğretilerle nasıl etkileşime geçtiklerini de inceleme konusu yapmıştır. Böylece hem dinsel çeşitliliğin imkânları daha da netleştirilmiş olacaktı hem de kutsal metinlerin özellikle Kur'an'ın diğer dinler hakkındaki pasajlarının tefsir tarihindeki uzantıları ve pratik tezahürleri hakkında karşılaştırmalı malumat sahibi olunacaktı.

Bu kısa açıklamalar yazımız açısından önemlidir. Zira bu yazıya konu olan *Kur'an'ın Hıristiyanları* (Qur'anic Christians) adlı eserinde Jane Dammen McAuliffe, Smith'in yolunu takip ederek geleneğin (özelde İslam tefsir geleneğinin) önemini keşfetmiş gözükmektedir. Ona göre birike geldiği kadarıyla İslami geleneğin Kur'an'ı anlama biçimleri herhangi bir neslin İslami dünya görüşünü (*Weltanschauung*) anlamak için bir pencere açmaktadır (s. 27). Doğal olarak böyle bir görüşün, sadece Kur'an'ın metninin yorumlanmasını değil, onun İslam tefsir geleneği içerisinde anlaşılma ve yorumlanmasını da hesaba kattığı söylenebilir. McAuliffe'e göre bir kutsal kitabın bulunduğu yerin önemi, sadece metnin kendisinde değil, daha sonraki metinsel ve yorumsal gelenek tarafından onun kullanılışındadır (s. 28).

Bu yazı genel ve özel olmak üzere iki yönlü amaca sahiptir. İlki, yukarıda söylediklerimizden hareketle gerçekten de McAuliffe, dışarıdan bakan birisi olarak İslam tefsir geleneğine nasıl yaklaşmaktadır? Daha açık bir ifadeyle onun, Kur'an ayetlerinin tefsir geleneğindeki

izdüşümlerini ele alırken Müslüman geleneğin hassasiyetlerini dikkate aldığı söylenebilir mi? Yazının amacının daha özel yönü ise McAuliffe'in Toronto Üniversitesi'nde 1984 yılında doktora tezi olarak sunduğu ve sonradan *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Kur'an'ın Hıristiyanları: Klasik ve Modern Tefsirin Bir Analizi) ismiyle yayınlanan eserinin bir değerlendirmesini yapmaktır. Zira söz konusu eser, Kur'an'da Hıristiyanlarla ilgili hoşgörüyü referans olarak gösterilen bir takım ayetlerin tefsir tarihindeki yorumlanma biçimlerini konu edinmektedir. Bu bağlamda yazar, söz konusu ayetler ekseninde İslam toplumlarındaki dini hoşgörünün imkânlarını araştırmakta ve Müslüman geleneğin bu ayetler çerçevesinde nasıl şekillendiğini göstermeye çalışmaktadır. Buna göre McAuliffe, Kur'an'da Hıristiyanlara yönelik olumlu ifadeler içeren ayetlerin analizinde Müslüman müfessirlerle hangi noktalarda uzlaşmakta veya onları hangi açılardan eleştirmektedir?

İlk başlarda eserin adı okuyucuda belirsiz çağrışımlar bıraksa da basit bir dikkatle yazarın bu isimlendirmeyi özellikle tercih ettiğini anlamak hiç de zor olmayacaktır. McAuliffe'e göre Kur'an tefsir geleneği, genel olarak iki tür Hıristiyan grubundan bahseder. Yazarın ifadesiyle söylersek birincisi, *Biblikal Hıristiyanlardır*. Bunlar teslise inanan, kanonik İncillerin çizdiği inanç konularını yaşam tarzı haline getiren Hıristiyanlardır. İkincisi ise, İnciller dışında gerçek İsa'ya, Tanrı'nın bir parçası olarak değil bir peygamber olarak inanan, ona indirilen İncil'de müjdelenen son peygamberi kabul eden, Hz. İbrahim'den beri devam eden dini geleneğin bir parçası olan ve bu yüzden Kur'an'da *çift mükâfatla* müjdelenmiş gerçek Hıristiyanlar, yani *Kur'an'ın Hıristiyanlarıdır*. Kur'an'ın duygu yüklü ifadesine göre *Kur'an'ın Nasrânîleridir* (s. 287).

Kur'an'ın Hıristiyanları isimli bu eserin temel amacının, İslam tefsir geleneği üzerinden Müslüman toplumlarda nesiller boyunca varlıklarını devam ettirmiş Hıristiyanların statüsü sorununu araştırmak olduğu söylenebilir. Sözü edilen statü ise dini hoşgörü bağlamında bir değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Böylece Taberî'den Tabatabâî'ye kadar İslam tefsir geleneğinde Hıristiyanlar ekseninde gayri Müslimlere

yönelik bakışın temel ilkeleri irdelenmeye çalışılmıştır. Bu yüzden McAuliffe, İslam dünyasındaki entelektüel çevreler tarafından, Müslüman dini hoşgörünün kanıtı olarak sıklıkla referans gösterilen Kur'anî pasajların bir kısmıyla ilgilenmekle yetinmiştir. Bunlar sırasıyla Bakara suresi 62; Al-i İmran suresi 55 ve 199; Maide suresi 66 ve 82-83; Kasas suresi 52-55 ve Hadid suresi 27. ayetlerdir. Sözü edilen ayetler, eser boyunca 10. yüzyıldan modern döneme kadar toplam on müfessirin görüşleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bunlar tarihsel sıralamaya göre Taberî (310/923), Tûsî (460/1067), Zemahşerî (538/1144), Ebu'l Futûh er-Râzi (552/1192), İbnu'l Cevzî (597/1201), Fahreddin Râzi (606/1210), İbn Kesir (774/1373), Kâşânî (988/1580), Reşid Rıza (m. 1935) ve Tabatabâî (m. 1982)'dir.

Açıkçası yazarın, söz konusu müfessirleri seçerken Müslüman toplumun genel kanaatlerini yansıtmak gibi bir amaca yaslandığı görülebilir. Zira inceleme konusu yapılan müfessirler tefsir tarihindeki çeşitliliği yansıtır. Hem rivayet hem dirayet hem de Şii tefsir ekollerinin zirve isimleri burada ele alınırken modern tefsirin en önemli isimleri de ihmal edilmemiştir. Yine tefsirler arasında Mu'tezile ve Sünni gelenek de dikkate alınmıştır. Buna göre yazarın seçtiği müfessirler arasında şöyle bir sınıflandırma yapmak çeşitliliği göstermesi bakımından açıklayıcı olabilir: Tûsî, Ebu'l Futûh er-Râzi, Kâşânî ve Tabatabâî, Şii Tefsir ekolünü temsil ederken; Zemahşerî mu'tezile; Fahreddin Râzi ise mu'tezile karşıtı Eş'arî kelamını temsil etmektedir. Diğer taraftan İbnu'l Cevzî ve İbn Kesir, Hambeli fıkının görüşlerini yansıtırken; Muhammed Abduh ve Reşid Rıza da modern tefsir ekolünün en önemli temsilcilerinden ikisi olarak eserde yer almışlardır. Taberî ise tefsirinde aktardığı rivayetlerle, kendisinden sonra gelen müfessirlerin görüşlerini etkileme noktasında bir rivayet müfessiri olarak özellikle seçilmiştir.

Yazarın yukarıdaki ayet grupları bağlamında söz konusu müfessirlerin görüşlerini irdelerken temel problem olarak şu sorularının cevabını aradığı söylenebilir: Bu ayetler gerçekten Müslüman dini

hoşgörü hakkındaki iddialar için ispatlayıcı metinler midir? Ayrıca bu metinler üzerinde yapılan yorumlar, İslam tefsir tarihinin geniş sahası içerisinde doğrulanmış kurtuluş iddialarını Hıristiyanlar için garanti ediyor mu? (s. 8). Hıristiyan teriminin ve algısının Müslüman dünyada anlaşılma biçimi, gerçek Hıristiyanların kendilerini nasıl gördükleriyle örtüşüyor mu?(s. 9-10). Zira McAuliffe, Kur'an'ın tefsir geleneğinde yukarıda aktardığımız temel tezleri destekleyecek yeteri derecede kaynak bulmayı umut etmektedir.

Eserin İçeriğine Yön Veren Ön Kabuller ve Teolojik Tartışmalar

Burada eserin başından sonuna kadar yazarın bir şekilde dile getirdiği; söz konusu ayetleri ve müfessirleri incelerken sürekli vurguladığı bir takım ön kabulleri ve değerlendirmeleri aktaracağız. Çünkü McAuliffe'in dile getirdiği bu iddialar ve değerlendirmeler ayetlerin kendi zihninde uyandırdığı imaları ifşa etmektedir. Dolayısıyla bu ön kabullerin tespiti, yazarın zihin dünyası hakkında da bize bir takım ipuçları sunacaktır. Bu bağlamda eserde tartışılan ayetler yorumları ayrı bir başlık altında değerlendirilmek yerine eserin içeriğini belirleyen ön kabuller çerçevesinde ele alınacaktır.

1. Kur'an'ın Sınırlı Bir Yorumu Olarak Tefsir Geleneği

Sonda söyleyeceğimizi başta söylersek, açıkçası yazar, söz konusu ayetlerin Müslüman dini hoşgörüsünün referansları olarak görülmesi hususunda yeterince ikna olmuş gözükmemektedir. Diğer bir ifadeyle yazarın, Kur'anî bağlamı yönlendiren (ona göre, *sınırlayan*) rivayetlerin nesilden nesile aktarımına yol açan metodoloji ve bu metodolojinin tefsir geleneğinde nasıl baskın olduğu konusunda şüpheleri vardır. Aslında bu şüphe, eserin başından sonuna kadar inceleme konusu yapılan hemen her ayetin yorumunda kendini okuyucuya hissettirmektedir.

Öte yandan eserin ana bağlamı yazarın, Kur'an'ın tefsiri yorumunun birlik ve uyum içerisinde devam ettiği iddiasında yatmaktadır. Birikerek geldiği kadarıyla McAuliffe'nin ifade ettiği bu gelenek, Müslüman toplum içerisinde herhangi bir neslin İslami dünya görüşüne

(Weltanschauung) bakmak için bize bir pencere açmaktadır (s. 27). Zira yazar için, Kur'anî yorumsal ilkelerin belirli sınırlılığı içinde gelişmiş olan klasik ve modern tefsir, İslami literatürün uyumlu ve kendine mahsus istikrarlı yapısını yansıtmaktadır (s. 28). Yazarın hem olumlu hem de olumsuz olarak nitelendirdiği geleneğin bu uyumu, nesilden nesile aktararak Müslüman toplumun bakış açısını da etkilemiştir. Belki de bu yüzden McAuliffe, Müslüman tefsir geleneğini bir tür *tefsir zanaatkârları loncası* olarak nitelendirirken; bu lonca tarafından belirlenmiş yorumsal ilkelerin zamanla geleneksel Müslüman dünya görüşünün ilgilerini yansıttığını ifade etmeye çalışıyordu (s. 291). Bu düşünceleriyle o, müfessirlerin Müslüman dünyayı birçok bakımdan şekillendirdiğini ve Müslüman geleneğin, müfessirlerin kişisel bakış açıları tarafından sınırlandırıldığını da ima ediyordu.

190
OMÜİFD

Zannımızca yazarın böyle bir düşünceye sahip olmasındaki temel etmen, tefsir geleneğini birbirini taklit eden ve yeni bir şey söylemek yerine eski söylemleri geliştiren bir yapı olarak görmesidir. Bu bağlamda aykırı görüşler, söz konusu uyumun baskısı altında çoğunlukla geleneğin dışına itilmiştir. Doğal olarak geleneksel İslami paradigmanın dili, hâkim bir unsur olarak Kur'an'ın yorumlanma biçimlerinde kendini derinden hissettirmiştir. McAuliffe'e göre inceleme konusu yapılan ayetlerde hem Şii hem de Sünni müfessirlerin uyumlu birlikteliği bunu doğrulamaktadır. Ayrıca Taberî'den başlayarak modern döneme kadar müfessirlerin çalışmaları söz konusu uyumun örnekleriyle doludur (s. 285-286). Bu yüzden eser, Hıristiyanlara karşı hoşgörü için pozitif kanıt olarak gösterilen yedi ayet bağlamında ortaya çıkan yorumların birlikteliğini göstermeye çalışmaktadır.

Yazar bu hususta Taberî'ye özel bir önem atfeder. Zira Taberî'nin bahsi geçen ayetlerin yorumunda kendi anlayış biçimini, bazı parantezler ve açıklamalar şeklinde metin aralarına yerleştirmesi, daha sonraki tefsir geleneğinde kalıplaşmış yorumlama biçimlerinin oluşmasına sebep olmuştur. McAuliffe, bunu örneklendirmek için Bakara suresi 62. ayetin

yorumunu dikkatimize sunmaktadır.¹ Şöyle ki ayette *İman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiiler* şeklinde dört inanç grubundan bahsedilmektedir. Yazarın tartıştığı nokta, ayette geçen *men âmene billâhi ve'l-yeumi'l-âhir* (Allah'a ve ahiret gününe iman edenler) ifadeleridir. Onun cevabını aradığı soru şudur: Gerçekte bu ifade, kendi başına bağımsız bir nitelik midir yoksa yukarıda zikredilen dört inanç grubunun ilahi mükâfatı elde etmesi için sahip olmaları gereken nitelikler midir? McAuliffe göre Taberî, ayette geçen *men âmene* (iman eden) ifadesinden önce *minhum* (onlardan) kelimesini yerleştirerek bu sorunu çözmeye çalışmıştır. Böylelikle ifadenin diğerlerinden bağımsız olarak anlaşılmasının da önüne geçilmiştir. Diğer taraftan yazara göre böyle bir anlama hemen hemen hiçbir Hıristiyan inancının ve davranışının ilahi kriterleri karşılayamayacağı anlamına da gelmektedir. Diğer müfessirler de Taberî'nin belirlediği sınırları aşan daha kapsayıcı bir bağlamı tercih etmediler. Böylece ayet böyle bir sınır belirlemediği halde onlar, spesifik sınırlar belirlediler (s. 126-127).

Diğer taraftan yazar, böyle bir anlama biçiminin tefsir geleneğinde kabul görmesini iki temel sebebe bağlar. Birincisi, saf dini inancın bir sonucu olarak Allah'ın son peygamberini kabul etmeye olanak tanıyan bozulmamış bir vahye (Kur'an) olan bağlılıktır. İkincisi ise, bu tarz bir bakış açısının Selman Farisi'nin hayat hikâyesi üzerinden belli bir sebebi nüzûle dayandırılmış olmasıdır. Doğal olarak böyle bir hikâyeden yola çıkan müfessirler, Bakara suresinin 62. ayetinin sadece Müslüman olanlar ve son peygamberi kabul edenleri içerdiğini ifade ettiler. Bu bağlamda Hıristiyanlara yapılan övgü de neticede son peygambere iman etmeyi içermektedir. Daha geniş bağlamsal değerlendirmeler bu sınırlamayı aşamamıştır. Dolayısıyla İslam tefsir geleneğinde bu ayetin yorumu, *kendini Hıristiyan hissedeni* kitleleri içermemektedir. Yine klasik fıkıh da bu sınırlar içerisinde gelişmiştir (s. 127).

¹ Ayetin yalın meali şöyledir: "Şüphesiz İman Edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiilerden Allah'a ve ahiret gününe inanan ve Salih amel işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır. Onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır."

Açıkçası McAuliffe'in kısaca aktardığımız yaklaşımını kabul etmek mümkün değildir. Zira burada, bir takım ön kabullerden hareket etmek suretiyle bilinçli bir şekilde müfessirler tarafından ayete spesifik bir sınır çizilmemiştir. Daha ziyade –bir sınır kabul edilecekse eğer-bu sınırın bizzat ayetin gramatik yapısından kaynaklandığı görülebilir. Ayette geçen ifadelerle bakıldığında bu rahatlıkla görülecektir. Çünkü *innellezîne âmenû* (iman edenler) ifadesiyle başlayan ayet, diğer üç grubu da (*ve'lezîne hâdû ve'sâbiinne ve'nnasârâ*) saydıktan sonra *men âmene billâhi* diye devam eder. Buradaki *men* ismi mevsulünün kendisinden önceki gruplara atfedilmesi Arapça kaideleri açısından en uygun olanıdır. Şayet *men âmene billâhi ve'l-yevmi'l âhiri* (Allah'a ve Ahiret gününe inananlar) ayrı bir grup olarak değerlendirilseydi o zaman ibarede geçen *men* yerine, başta olduğu gibi *veellezîne âmenû* ifadesinin veya bir atf harfinin gelmesi daha uygun olurdu. Çünkü önceki grupların bağlantıları *vav* atfıyla devam etmiştir. Öte yandan *men âmene* ibaresi cümle içerisinde şarttır. Sonra gelen *felehüm ecruhum* (onlar için mükâfat vardır) ifadesi ise bu şartın cevabıdır. Cevapla birlikte bu şart cümlesi de ayetin başında mübteda olan *inne* kelimesinin haberi olur.² O halde ayette geçen *men âmene* ifadesiyle başlayan cümleyi bağımsız bir cümle olarak düşünmek doğru bir çeviri olarak kabul edilemez. İşte bu ve benzeri yorumlardan yola çıkarak müfessirlerimizin *men âmene* ibaresinden önce *minhum* (onlardan) ifadesini yerleştirmeleri daha isabetli görülmektedir. Yine de İslam tefsir geleneğinin bu çerçevedeki yorumların dini hoşgörüye herhangi bir zarar vermediğini eklemekte fayda var.

Benzer bir örnek de Mâide suresi 66. ayetin yorumunda aktarılmıştır.³ Buna göre, ayette geçen “eğer Tevrat'ı, İncil'i ve Rableri tarafından kendilerini indirileni doğru bir şekilde uygulamış olsalardı...”

² Zemaşşeri, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve 'uyûni'l-Ekâvi'l fi Vucûhi't-Te'vîl*, I, Beyrut:Dâru'l-Ma'rife, ty., ss. 285-286; İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Beyrut: Müessesetü't-Târih, I, ty. ss. 520-521.

³ Ayetin yalın meali şöyledir: “Şayet onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rableri katından kendilerine indirileni gereğince uygulasalardı elbette üstlerinden ve altlarından (rızkılar) yiyeceklerdi. Onlardan orta yolu tutan bir zümre vardır. Ama onların birçoğunun yaptığı ne kötüdür.”

ifadesini Taberî, “Hz. Muhammed’e indirilen Kur’an’ın hükümleriyle amel etmiş olsalardı...” cümlesini ekleyerek anlamıştır.⁴ Yazara göre Taberî’nin bu açıklayıcı pasajı daha sonra gelen müfessirler tarafından da benimsenmiştir. Doğal olarak onun açıklayıcı yorumu, ayetin değişik anlaşılma biçimlerini sınırladı ve yüzyıllar boyunca müfessirler, bu sınırlamadan kendilerini kurtaramadılar. McAuliffe’e göre, Taberî’nin ayetin yorumuna eklediği bu sınırlama bir an için dikkate alınmadığında *değişik anlama biçimleri* kendini gösterecektir (s. 180-181). Açıkçası yazar, böyle bir görüşü ortaya atarken *değişik anlama biçimlerinin* neler olduğu konusunda örnekler sunmuş olsaydı, onun tam olarak nasıl bir eleştiri getirmek istediği daha rahat anlaşılabilirdi.

Aynı tartışma yazar tarafından Ali İmran suresi 55. ayet çerçevesinde de ele alınmıştır.⁵ Buradaki temel tartışma da ayette geçen *ellezine’t-Tebe’ûke* (sana uyanlar) ifadesidir. Klasik tefsir geleneği söz konusu ifadeyi, İslam kelimesinin geniş kapsamı içerisinde değerlendirerek, İsa’nın takipçilerinin ona gerçekten “inanırlar” olduğunu söylemişlerdir. Yazara göre Taberî’den başlayarak devam eden tefsir geleneği, ısrarlı bir şekilde İsa’yı takip edenleri ve ona uyanları Hıristiyanlar olarak değil, Müslümanlar olarak nitelendirdiler (s. 158). Zira Taberî, bu kimseler için *mü’minûn* ifadesini kullanır.⁶ Sonraki müfessirler de aynı yaklaşımı devam ettirdiler.

2. Sebebi Nüzûl’ün Baskısı Altında Gelişen Bir Gelenek Olarak Tefsir

McAuliffe’in eser boyunca üzerinde durduğu hususlardan birisi de ayetlerin belli bağlamlara göre nazil olması meselesidir. O, özellikle Bakara 62. ayetin yorumsal aktarımında Selman Farisî’nin hayat hikâyesini tefsirlerden uzun uzadıya aktarırken İslam tefsir geleneğinde Sebebi Nüzûl’ün kayda değer etkisini ve gücünü fark etmiş gibi

⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vili âyi’l-Kur’an*, IV, Beyrut: Dâru’l-Fikir, 2005, s. 375.

⁵ Ayetin yalın meali şöyledir: “ O vakit Allah, Ey İsa! Seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim, seni inkar edenlerden kurtararak temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamete kadar kafirlerin üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz banadır. Ayrılığa düştüğünüz konularda aranızda ben hükmedeceğim.”

⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, s. 359.

gözüküyor. Yazar, Müslümanların Hıristiyanlara yönelik yaklaşımlarının pratik hayattaki tezahürlerini göstermek için özellikle üç şahsiyet üzerinde yer yer durmuştur. Tarihsel olaylarla bağlantılı olarak yaşamlarından kesitler aktarılan bu şahsiyetlerin olumlu bir imaja sahip olmaları, tefsir geleneğinde Hıristiyanlara yönelik bakışın yönü hakkında bir takım ipuçları sunmaktadır. Zira Selman Farisi, sonradan Müslüman olmuş bir Hıristiyan olarak; Bahira ve Necâşi ise İslam'a sempati besleyen şahsiyetler olarak tefsir literatüründe yer edinmişlerdir. Yazara göre buradaki temel sorun, ayetlerin anlaşılmasına yön veren tarihsel hadiselerin zamanla ayetin lafızlarını sınırlandırmasıdır. Örneğin Mâide suresi 82-83. ayetlerde geçen⁷ “Biz Hıristiyanlarız...” (*İnnâ Nasârâ*) ifadesinin yorumunda müfessirler, birçok rivayet aktarmış olmalarına rağmen, çoğunlukla bu rivayetler Necâşi üzerinde odaklanır. Dolayısıyla McAuliffe'e göre müfessirler, emeklerini tarihsel ve coğrafi olarak sınırlı bir gruba yönelik detaylarda harcadılar (s. 237).

194

OMÜİFD

İnnâ nasârâ ifadesinin, tefsir tarihinde çoğunlukla sebebi nüzule bağlı rivayetler esas alınarak Hıristiyanların tamamı değil, onlar içerisinden kısmi bir grup olarak anlaşıldığı doğrudur. Bu grubun ise Necâşi ve arkadaşları olduğu söylenmiştir. Yorumların muhtelif olmasına karşın *Hıristiyanlardan özel bir grup* vurgusu, tefsir geleneğinde hâkim unsurdur.⁸ Öyle ki Kâşânî, “Müslümanları öldüren, şehirleri yıkan ve camileri tahrip eden Hıristiyanların sayısı Yahudilerden hiç de az değildir” diyerek sınırlı bir Hıristiyan algısının daha tutarlı olduğunu düşünmektedir (s. 211). Ancak farklı yaklaşımlardan da bahsedilebilir. Örneğin Reşid Rıza, Müslümanların Hıristiyanlarla ilişkilerini sadece Necâşi ile sınırlamamış

⁷ Ayetlerin yalın meali şöyledir: “İman edenlere düşmanlık etmede insanların en katısının kesinlikle Yahudiler ve müşrikler olduğunu görürsün. Yine sevgi bakımından en yakınının da *biz Hıristiyanlarız* diyenler olduğunu görürsün. Çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır. Onlar büyüklük de taslamazlar. Peygambere indirileni duyduklarında hakkı tanımalarından dolayı gözlerinden yaşlar aktığını görürsün. Onlar, *Rabbimiz! İnanadık. Bizi şahitlerle bir yaz derler.*”

⁸ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, ss. 3-4; Muhammed İbn el-Hasan el-Tûsî, *Tibyân*, www.altafisir.com/tafasir (5/82. ayetin tefsiri); Zemahşerî, *Keşşâf*, I, s. 237; İbnu'l Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, I, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2010, ss. 274-275.

ondan sonra da inançsal ilişkilerin devam ettiğini söyleyerek ayetin ifade ettiği bağlamı genişletmiştir.⁹ Belki de bu hususta en ilginç yorum Tabatabâî'nin açıklamalarıdır. Ona göre burada Hıristiyanlara yapılan atıf, onların İslam'ın çağrısına daha yakın durmalarıdır. Zira onlar için ya iman ya da cizye şartı vardı. İkisinden birisini seçmek suretiyle Müslümanlara daha yakın olmuşlardır. Fakat aynı çağrı, Yahudilere de yapılmasına karşın onlar, -çok azı hariç- ne cizye verdiler ne de iman ettiler. Tarih Hıristiyanların İslam'ın bu iki yönlü çağrısına iki türlü cevap verdiklerini göstermektedir. Müşriklere gelince, onlar sadece iman etmekle yükümlüdürler.¹⁰

McAuliffe, Müslüman tefsir geleneğinin bu ayet bağlamında ortaya koydukları yorumları iki açıdan değerlendirerek eleştirir. Birincisi, Müslüman müfessirlerin Hıristiyan dostluğunu din değiştirme üzerinden temellendirmeleridir. Bu da doğal olarak Hıristiyanlardan küçük bir grubun övüldüğü anlamına gelir.. Ayette Hıristiyanların Müslümanlara daha yakın olduğuna dair ifade, küçük bir gruba tahsis edildiği için daha önceki ayetlerdeki Hıristiyanlara yönelik övgüler de yalnızca bu küçük grup için kullanılmıştır. Bu bağlamda söz konusu ayetler üzerinde detaylı incelemeler, Necâşi ve taifesi gibi tarihsel ve coğrafi olarak sınırlı bir grubun üzerinde harcanmıştır. Öte yandan Habeşistanlı Hıristiyanların Müslümanlara yaptıkları yardımlar da teolojik tartışmalar arasında önemsiz bir detaya dönüştürülmüştür (s. 237). İkincisi, Hıristiyanların bu kısmi övgüsü çoğunlukla Yahudilerin azarlanması ve eleştirilmesinin peşinden gelmiştir. Hatta Fahreddin Râzî bu ayetin başlıca amacının Müslüman-Yahudi gerilimi olduğunu söyler.¹¹ McAuliffe'e göre bu müfessirlerden bir kaç, Yahudilerin katı kınanmasını Hıristiyanların sınırlı övgüsüyle kombine etmişlerdir. Bu çalışmadaki diğer ayetlerin analizlerinde açık bir örneği tekrarlayarak bunu yapmışlardır. Bu

⁹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menar*, VII, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty., ss. 4-6.

¹⁰ Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Çev. Vahdetin İnce, İstanbul: Kevser Yayıncılık, VI, 2001, s. 105.

¹¹ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb/Tefsiru'l-Kebîr*, Suat Yıldırım ve diğerleri (çev.), IX, Ankara: Akçağ Yayınları, 1988-1995, s. 185.

bağlamda Hıristiyan faziletleri, Yahudi ahlaksızlığı ile art arda dizilmiştir (s. 237-238). Yazar bu eleştirileri yaparken tüm tefsir geleneğinin sebebi nüzûlle kendisini sınırlandırdığını ifade etmemektedir. Çünkü bu konuda Taberî ve İbn Kesir'in dar bir okumaya karşı isteksiz olduklarını da belirtmektedir. Yine Kasas Suresinin 52-55. ayetlerinin yorumunda da tarihsel arka planla bağlantılı olarak müfessirlerin, çoğunlukla özel bir kitleyi kastettiklerini söyleyen yazar, bu noktada Fahreddin Râzî ve Tabatabâî'yi istisna göstermiştir. Onlar genel kanaatin aksine bu ayetlerin tüm Ehli Kitap için geçerli olabileceğini söylemişlerdir (s. 257).

Ancak burada eleştirilmesi gereken nokta, tefsir geleneğinde sebebi nüzûlün Kur'an lafızlarını sınırlaması meselesidir. Ayetlerin iniş sebebi, lafızların illa da o sebebe göre yorumlanmasını gerekli kılmaz. Tefsir ilminde *lafzın umumiliği sebebin hususiliği* şeklindeki genel kanaat bunu ifade etmektedir. Öte yandan Kur'an ayetlerinin sadece bir kısmının sebebi nüzûlünün bulunması, bu söylediklerimizi desteklemektedir. Bu çerçevede ayetlerin nüzûlüne etki eden belli tarihsel bağlamlar, Kur'an lafızlarının ifade etmek istediği anlamların daha da anlaşılabilir olmasına yarar. Yoksa sebebi nüzûlün sınırları içerisine ayetler hapsedilmiş olsaydı, söz konusu ayetlerden genel hükümler çıkarmak mümkün olmazdı.

3. Yahudi-Müslüman Gerilimi Arasında Hıristiyanlar

Esere yön veren temel tespitlerden bir diğeri de İslam tefsir geleneğinde Hıristiyanlara yeterli derecede yer verilmediğidir. McAuliffe'e göre, birçok kimse uzun yıllar boyunca doğulu Hıristiyanlar hakkında tefsirlerde doyurucu bilgiler bulmayı isteyebilir. Basit bir şekilde söylemek gerekirse bu mümkün değildir. Zira Müslüman müfessirler, Taberî'den modern döneme kadar genel anlamda Hıristiyanların sosyal ve politik yaşamlarıyla ilgilenmediler (s. 36). Her ne kadar Hıristiyanlar Hz. Muhammed'in zamanından beri Müslüman toplumların yaşamında her zaman bir şekilde var olmuş olmalarına rağmen, doğulu Hıristiyanların yaşamları Müslümanların ilgisini pek çekmedi. Daha çok onlar, Müslüman-Yahudi gerilimin arasında kendilerine yer buldular.

Örneğin Mâide suresi 82-83. ayetlerin açık ifadeleri, Yahudi azarlaması üzerinden Hıristiyanların övülmesine odaklanmıştır. Böylece Hıristiyanlar bir kıyaslamanın gereği olarak ayette kendine yer edinmiştir. Fahreddin Râzî'ye göre bu ayetlerin başlıca amacı Müslüman-Yahudi gerilimidir. Bu iki millet arasındaki farkı belirtmekten maksat, Yahudilerin Hz. Muhammed'e vermiş oldukları keder ve üzüntüyü hafifletmektir.¹² Dolayısıyla Müslüman müfessirlerin bir kısmı Yahudilerin katı kınanmasını Hıristiyanlığın sınırlı övgüsüyle kombine etmişlerdir (s. 237).

Bu nokta dikkate değerdir. Zira Müslüman tefsir geleneğinde Hıristiyanlar hiçbir zaman bütünüyle övgüye değer bulunmamışlardır. Onların inançlarındaki bir takım problemler (örneğin teslis ve İsa'nın doğası sorunu), müfessirler tarafından teolojik düzeyde her zaman eleştirilmiştir. Dolayısıyla Hıristiyanların sınırlı faziletleri, Yahudi ahlaksızlığı ile art arda dizilmiştir. Yazarın burada eleştirdiği nokta, bu tür Hıristiyan övgülerinin daha derli toplu Hıristiyanlık bilgisini gerekli kıldığıdır. Bazı müfessirler bunun farkına vardıkları için teolojik düzeyde araştırmalar yaptılar. Örneğin İbn Kesir'in Hıristiyan pasifizmine yaptığı referans, Petrus İncili'ndeki pasajlara dayanır.¹³ Benzer şekilde Taberî de İsa'nın bazı havarilerinin yaptıkları deniz yolculuğunun bilgisine sahiptir. McAuliffe'e göre yine de Hıristiyanlar hakkındaki yanlış bilgiler az değildir (s. 238).

Diğer taraftan manastır hayatının ortaya çıkışıyla Hıristiyanlıkta somutlaştığı biçimiyle çileciliğin övülüşü, müfessirler için daha da problematiktir. Zira Hz. Muhammed'in manastır hayatını yasaklaması, Hıristiyan çileciliğinde herhangi bir pozitif değer kabul edilmesi üzerinde gölge oluşturmaktadır. Bu yüzden müfessirler, bilhassa İbnu'l Cevzî, keşişlerin ve rahiplerin bekâr kalmalarıyla değil, ilimleriyle övülmüş olduğunu belirtmiştir.¹⁴ Fahreddin Râzî de Hıristiyan

¹² Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, s. 184.

¹³ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985, 3, ss. 158-159.

¹⁴ İbnu'l Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, I, s. 575.

ruhbanlığının dünyadan el etek çekişlerini, Yahudi tamahkârlığı ve kibirliliği üzerinden temellendirmiştir.¹⁵ Böylece Yahudilerle karşılaştırma Hıristiyanların avantajına dönüşmüştür. Ayrıca daha fazla *bilgi*, daha fazla *bağlılık* ve daha fazla *alçakgönüllülük* açısından yapılan Hıristiyanlığın övgüsü, tüm tefsiri araştırmaların özet sonuçlarıdır (s. 238). Yine de McAuliffe'e göre, bu tür bir Hıristiyanlık algısı ve ilahi dinlerin devamlılığı açısından yapılan değerlendirmeler dolayısıyla Hıristiyanlık, hiçbir zaman bir ara dönemden öteye geçemedi (s. 290). Söz konusu övgüler de ancak Hz. Muhammed'e kadar olan dönemi kapsar şekilde anlaşılmıştır. Bu anlamda tefsir geleneğinin övdüğü Hıristiyanlık, Allah'ın gerçek dininin son oluşumuna ve tamamlanmasına giden bir ara yol kabul edilmiştir. Sonraki dönem Hıristiyanların tefsir tarihinde ihmal edilmesinin sebeplerini de burada aramak gerekir.

4. Kur'an'ın Şartlı Övgüsü Altında Hıristiyanlar

198
OMÜİFD

Bu bakımdan tefsirlerde Hıristiyanlığa dair övgüler ilahi dine (*İslam*) hizmet ettiği ölçüde bir anlam ifade etmiştir. Yazara göre Hıristiyanlar *ehli kitap* olarak nitelendirilen ilahi bir övgüye sahiptiler. Ancak bu övgü, Hz. Muhammed'i ve ona indirilen ayetleri kabul etme şartına bağlanmıştır. Bu, İslam'a duyulan derin saygının ve İslam'ın tek din olduğu şeklindeki inanışların bir uzantısı olarak anlaşılmalıdır. Elbette Hz. Muhammed öncesi *Kur'an'ın Müslümanları* statüsünün yalnızca bir erdem olduğu akılda tutulmalıdır (s. 258). Dolayısıyla böyle bir anlama biçimi Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştlük gibi dinlerden dönüp Müslüman olanların şahsiyetlerinde modelleştirilmiştir. Yüzyıllar boyunca tefsir geleneği, bu dönüşüm hikâyelerinin etkisiyle geliştir (s. 177). Örneğin Necâşi, Abdullah b. Selam ve Selman Farisî gibi şahsiyetler, söz konusu dönüşümlerin temsili figürleri olarak yüzyıllar boyunca nesilden nesile aktarıldı. Bu ilkeler ve hikâyelerden hareket eden tefsir geleneği, ilahi ödül için belirlenmiş bir takım kriterlere Hıristiyanların uymasını zorunlu kılan yorumlar yaptılar. McAuliffe'e göre Kasas suresi

¹⁵ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VIII, s. 185.

52-55. ayetlerde geçen¹⁶ *gerçekte ondan önce biz Müslümandık* (İnnâ künnâ min kablihî Müslimîn) ifadesi, bu hususta Müslüman müfessirlere bir fırsat vermiştir. Açıkçası onlar, bu ve benzeri ifadelerden yola çıkarak, daha önceki peygamberleri ve kutsal kitapları *İslam* dairesi içerisinde kabul etmek suretiyle *İslam* kavramının alanını genişlettiler ve kendilerine yönelik bir imaya dönüştürdüler (s. 258). Böyle bir düşünce de müfessirleri, önceki kutsal kitaplarda Hz. Muhammed'in peygamberliğinin müjdelendiği pasajlara yöneltti. Bu bağlamda İncillerde Hz. Muhammed'in gelişinin müjdelendiği pasajlar arandı. Birçok rivayetlerle bu düşünce desteklendi.

Yazarın eleştirdiği diğer bir nokta, müfessirlerin Hıristiyanlar arasında ayırım yapmak için Kur'an'a yaklaştıkları gerçeğidir. Onlar, Hıristiyanları İsa'nın gerçek dinini tahrif edenler ve onu kabul edenler olarak iki gruba ayırdılar. Bu ayrımı yaparken temel referans olarak Allah'ın son vahyi olan Kur'an arasında bağlantı kurdular ve bunu *İslam* olarak nitelendirdiler. Böylece Hıristiyan toplum eşit olmayan iki öge arasında değerlendirildi ve bölündü (s. 286). Kısaca tefsir geleneğinde iki tür Hıristiyan algısı oluştu: *Biblikal Hıristiyanlar* ve *Kur'an'ın Hıristiyanları*. Birinci grup genel olarak tefsir tarihinde hep yerilirken ve eleştirilirken ikinci grup her zaman övülmüştür. Onların diğerlerine oranla övülmelerinin sebebi, gerçek İsa'nın takipçileri olarak kabul edilmelerindedir. Kur'an'ın övdüğü nitelikler ve ahiret için söz verilmiş *çift mükâfat* (61/Kasas/54) onların olacaktır. Zira onlar, aynı isimle nitelendirilen diğer Hıristiyanların dogmatik sapkınlıklarından kendilerini korudular. Yine onlar, Hz. Muhammed'in gelişini bekleyen; bu yüzden de iki peygamber arasında ayırım yapmayan kimselerdirler. Bir öncekini (İsa) inançlı bir şekilde takip ederlerken; bir sonrakinin (Muhammed) gelişini beklemektedirler. Yazara göre, tefsir tarihi bu genel kanaatlerle doludur. Bunları desteklemek için de Selman Farisi'nin

¹⁶ Ayetlerin yalın meali şöyledir: "Kendilerine daha önce kitap verdiklerimiz var ya işte onlar, ona da inanırlar. Kur'an kendilerine okunduğunda *ona inandık, şüphesiz o Rabbimizden gelen gerçektir. Şüphesiz biz ondan önce de müslümandık* derler...."

Müslüman olması örneği nesilden nesile aktarılmıştır. Aynı serüven, din değiştirmenin bir zorunluluk olduğu noktasında kullanılmıştır (s. 287).

Burada yazarın eleştirdiği iki yön bulunmaktadır. Birincisi, Kur'an'ın övdüğü ve tefsir geleneğinin idealleştirdiği bu tür Hıristiyanlar (*Kur'an'ın Hıristiyanları*) artık kendilerini Hıristiyan olarak nitelendiren toplumlarda yaşamamaktadırlar (s. 287). Dolayısıyla bu övgülere mazhar olanlar İsa ile Muhammed'in peygamberliği arasında yaşamış küçük bir gruptu. Bugün artık böyle bir topluluktan bahsedilemez. Yazarın ikinci eleştirisi ise müfessirlerin Mekke merkezli bir Hıristiyanlık algısıyla hareket ettiğidir. Onlar, Habeşistan, Bizans ve Arabistan Yarımadası'nda birkaç yerdeki Hıristiyan inanışlarıyla kendilerini sınırlandırdılar. İlk dönemlerde İslam dünyasının sınırları dolayısıyla bu anlaşılabilir bir durumdur. Ancak daha sonraki müfessirler, yaygın olarak kendilerini bu çemberle sınırlandırdılar. Yüzyıllar boyunca Müslüman hegemonyasındaki Hıristiyanların statülerinin ve inancın değişmesine/çeşitlenmesine rağmen, bu değişim tefsir geleneğinde kendisine yer bulamadı. Bu yüzden de Kur'an'da Hıristiyanlardan bahseden ayetlerin yorumunda tefsir tarihinde belirgin bir değişiklik yaşanmadı. Dahası müfessirler, genel olarak Hıristiyanları anlamada teorik seviyede kaldılar ve değişen zamanın-mekânın gerçeklerinden bağımsız; sadece teolojik ve ahlaki konular üzerinde hüküm vermek için Hıristiyanlara yöneldiler (s. 288). Bu yüzden de Hıristiyanların sosyal yaşamları tefsir geleneği için fazla bir anlam ifade etmedi.

Sonuç

Batıda Kur'an üzerine yapılan çalışmaların hiçbirisi İsa ve Hıristiyanlıkla ilgili ayetler kadar dikkat çekici olmamıştır. Gerçekten de söz konusu ayetler ve bu ayetlerin açıklanmasında yardımcı bir unsur olarak kullanılan rivayetler, Batılı ilim çevrelerinin her zaman ilgisini çekmiştir. Fakat onlar, bunu yaparken çalışmalarını çoğunlukla kutsal metnin sorgulaması üzerinden yürütmüşlerdir. Doğal olarak Kur'an'ın gerçekliği ve kronolojisi sorunu, Batılı ilim çevrelerinin en fazla eser verdiği alanlar haline gelmiştir.

Bu yazıya konu olan Jane Dammen McAuliffe'in *Kur'an'ın Hıristiyanları* adlı eseri, Kur'an'daki Hıristiyanlarla ilgili ayetleri bizzat Kur'an metni üzerinden değil; onun yorumlandığı tefsir geleneği üzerinden anlamaya çalışması bakımından önceki çalışmalardan kendini ayırmıştır. Onun çalışması, Kur'an'da Hıristiyanlara yönelik olumlu imalar içeren; bu yüzden de Müslüman toplumlarda dini hoşgörüyü referans gösterilen yedi ayet grubunun, farklı dönemlerde yaşamış on müfessir tarafından nasıl yorumlandığını sorgulamaktadır. McAuliffe'in eser boyunca vardığı sonuçlar, eser hakkında bir takım değerlendirmeler yapmamızı gerekli kılmaktadır:

İlk olarak eser, İslam geleneğine tepeden bakan genel oryantalist bakışın aksine, söz konusu geleneğin kendine ait yöntemlerine saygı duyarak onu anlamaya çalışması bakımından bir övgüyü hak etmektedir. Zira eser boyunca yazarın en önemli başarılarından birisi, müfessirlerin Kur'an metnine yönelik ilgilerini yansıtabilmesinde yatmaktadır. Açıkçası o, inceleme konusu yapılan tefsirlerden aktarma yaparken – birkaç istisnayı görmezlikten gelirse eğer- oldukça hassas ve becerikli davranmıştır. Bu bağlamda tefsir geleneğinin uyumunu yansıtmak için müfessir görüşlerinin, tarihsel sıraya göre verilmesi de eserin kayda değer yöntemlerinden birisidir. İkincisi yazarın, müfessirler hakkında ana kaynaklara başvurması ve değerlendirmelerini özellikle bu kaynaklar üzerinden yürütmesi, eserin güçlü bir kaynakçaya yaslandığını göstermektedir. Diğer taraftan tüm kitap boyunca, İslam literatürüne ait kavramların gerek dipnotlarla gerekse metin içerisinde çeşitli açıklamalarla sunulması, Batılı okuyucular için bir kolaylık sağlamaktadır. Üçüncüsü, yazarın Müslüman tefsir geleneğini bir bütün olarak anlamaya çalışması ve hiçbir müfessirin kendisinden öncekilerin katkısı olmadan anlaşılacaklarına yönelik açıklamaları, eserin diğer bir olumlu tarafı olarak kabul edilebilir. Buna rağmen McAuliffe'in eser boyunca dile getirdiği; fakat kanaatimizce onun, tefsir geleneğini tam olarak kavrayamamasının göstergeleri olarak kabul edilebilecek bazı noktaların da burada belirtilmesi gerekmektedir. Buna göre;

Yazar, Kur'an'da Hıristiyanlara yönelik ayetleri sadece yedi pasajla değerlendirerek, diğer ayet gruplarını göz ardı ettiği için sınırlı bir anlamaya kendini mahkûm etmiştir. Hâlbuki müfessirlerin görüşlerini Hıristiyanlarla ilgili farklı bağlamlarla okumak, değişik anlama biçimlerinin ortaya çıkmasına olanak tanıyabilirdi. Ayrıca müfessirlerin yorumlarına etki eden siyasi ve sosyal atmosferin eser boyunca dikkate alınmaması, söz konusu yorumlardaki arka planın gözden kaçmasına sebep olmuştur. Örneğin Haçlı seferlerinin Müslüman toplumlar üzerindeki derin etkisi, sadece dini literatüre tesir etmemiş, aynı zamanda sanattan edebiyata kadar birçok alanda kayda değer izler bırakmıştır. Öte yandan yazarın, önemli bir Kur'an ilmi olan sebebi nüzulü tam anladığı da söylenemez. Zira müfessirler, sebebi nüzulü ayetlerin anlamını sınırlandırmak için değil, Kur'an metnlerinin hangi koşullarda nazil olduğunu keşfetmek için dikkate almışlardır. Zaten eser boyunca incelenen ayetlerin büyük kısmının Necâşi ve birkaç grup hakkında indiğine dair rivayetlere rağmen müfessirler, bu ayetlerin anlamlarının genel kabul edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Bunların yanında McAuliffe, Müslüman müfessirleri Hıristiyanların sosyal yaşamlarıyla ilgilenmeyerek, onları sadece teolojik tartışmalarla değerlendirdikleri noktasında eleştirmektedir. Ancak kendisi de söz konusu teolojik tartışma ve eleştirilerin doğru ya da yanlış olduğunu sınama yoluna gitmemiştir. Zira benzer tartışmalar, Hıristiyan dünyasında da var olan tartışmalardı. Bunun yerine tefsir geleneğindeki kemikleşen yorumları sadece dini hoşgörü açısından değerlendirmiştir. Belki de bu yüzden İslam toplumlarında yüzyıllardır var olan hoşgörü uygulamalarına vurgu yapmamıştır.

Tüm bu övgülerin ve eleştirilerin ötesinde McAuliffe, Müslüman tefsir geleneğini kendi kaynaklarından hareketle okumaya ve anlamaya çalışmaktadır. Bu yönüyle o, Batıda benzer çalışmalar için umut vaat etmektedir.

ASIM DURAN

[ARŞ. GÖR., OMÜ SOSYAL BİLİMLER ENST]

Hakkâri’de Bir Sempozyum Ardından “Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu”

Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 2-3 Mayıs 2014 tarihleri arasında Hakkâri’de düzenlenen “Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu” 2 Mayıs 2014 Cuma günü saat 09.00’da İlahiyat Fakültesi dekan yardımcısı Yrd. Doç. Dr. Şemsettin Kırış’ın açılış konuşmasıyla başladı. Kırış, ilk başta sempozyumun amacı hakkında kısa bilgiler verdikten sonra, kadının ailede, sosyal hayatta karşılaştığı güçlüklerle değinerek ülkemizde belki de en çok konuşulan, gündemdeki yerini koruyan, tartışılan konulardan birinin bu olduğunu ifade etti. Kırış, daha sonra kadına şiddet, tecavüz, töre cinayeti ve çocuk gelinler başlığı altında medyada çıkan haberlerin İlahiyat akademisyenlerini doğrudan ilgilendiren bir muhtevaya sahip olduğuna dikkat çekti. İçinde İslam dininden bazı kabullerin de var olduğu “geleneksel aile yaklaşımı” aldığı eleştirilerle kamuoyunda yıpranırken, İslam dininin kadın ve aile ile ilgili temel kabullerinin ve karşılaşılması muhtemel sorunlara çözüm önerilerinin kaynaklara dayalı olarak bilinmesi ve anlaşılmasının önemli olduğunu belirtti. Daha sonra tebliğlerin sunulduğu oturumlara geçildi.

Başkanlığını Ertan Özensel’in yaptığı “Aile ve Eğitim” başlıklı 1. Oturum’da aile danışmanı Zekeriya Erdim, aile kurmak için yapılması gerekenleri sıralayarak bunun için nasıl hazırlıklar yapılması gerektiğini ve aile kurmaya vesile olacak araçların neler olduğu üzerinde durdu. Bu bağlamda aile kurumuna geçişi, uygulama örnek ve öykülerle ifade edip, çeşitli çözüm önerileri getirmeye çalıştı. Memduh Gezici de ailede erkeğin görev ve sorumlulukları üzerinde durarak, bu gaye doğrultusunda ailenin temellerini oluşturan anne ve babanın konumlarını, Kur’an-ı Kerim’in bu husustaki yaklaşımlarını esas alarak, ortaya koydu. Erzincan Üniversitesi’nden Adem Dölek de, İslâm dinin evlilik ve aile kurumu konusuna bakışı ve nasıl bir aile kurulması

gerektiği üzerinde durdu. Dölek, İslâmî geleneklere göre aile kurumu içerisinde anne olarak kadının rolünün önemini belirterek iyi bir toplumun temelini iyi bir aile, iyi bir ailenin temelini de anneden yani kadından meydana geldiğini belirtti. Dölek, esas amaç olarak İslâm'ın şartlarına uygun bir şekilde kurulan ailede annenin rol ve görevlerini tespit ederek çeşitli çözüm önerileri sunmaya çalıştı. Hüseyin Çelik ise, İslamiyet öncesi, İslamiyet'in doğuş ve yayılış dönemleri ile günümüze kadar olan süreçte kadına biçilen değer üzerinde durarak çeşitli çözüm önerileri sundu. Oturumun son konuşmacısı Saliha Erdim de, iyi bir aile kurmak için yapılması gerekenleri belirtip kurulan bu aile yapısının nasıl korunması gerektiği hakkında bazı fikirler sunarak kimi önerilerde bulundu.

Metin Yasa'nın başkanlığını yaptığı "Aile ve Eğitim" başlıklı 2. Oturum'un ilk konuşmacısı Adem Efe, Isparta Huzurevi'nde yaşayan kadınların özellikle yaşlı kadınların kendileri, yöneticiler ve aile çevreleriyle derinlemesine mülakatlar yapılarak nicel ve nitel yöntemle sorunların saptandığı çalışmasını sundu. Efe, bu araştırma sonuçlarına göre bir takım sonuç ve öneriler dile getirmeye çalıştı. M. Zeki Aydın ahlak eğitiminin insanlığın daha iyi yetişmesindeki önemini ifade ederek ahlakî olarak yetişmiş bireylerin oluşturduğu aile kurumu ve bu kurumların yetiştirdiği yeni nesillerin nasıl olması gerektiği üzerinde durdu. Ayrıca çocuk yetiştirmede ailelerin karşılaştıkları bazı zorluklar belirtilip, bunlara karşı kimi çözüm önerileri sundu. Nejdet Durak, insan haklarının neliği üzerinde durarak, bu hakların önemine ilişkin sağlanmış genel mutabakata rağmen başta kadın hakları konusunda olmak üzere, ortaya konulan sözleşmelerde kültürel ve dini farklılıklar dolayısıyla tam bir uzlaşının tesis edilemediği gözlemlendiğini belirtti. Durak, insan hakları konusunda kendi kültürümüzden, dini değerlerimizden kaynağını alan yeni bir söylem üretmenin önemini belirterek çeşitli öneriler sunmaya çalıştı. Abdulkerim Seber, Nisa suresinin 34 ve 35. âyetlerdeki lafız ve kavramların kadına şiddet bağlamında siyak-sıbak içerisinde ele alınması üzerinde durdu. Bu âyetleri kendi bağlamı içinde ele aldığımızda kadına şiddetin

uygulanmaması gerektiğini anlamamızın mümkün olduğunu belirten Seber, ilgili âyetlerin bağlamından koparılmadan ve âyetlerde geçen kavramların tahrif edilmeden doğru bir şekilde anlaşılması gerektiğini vurguladı. Ramazan Diler ise, insanın biyolojik gelişimi yanında tamamen insana dönüşmesinin kültürlenme ile mümkün olacağını belirtti. Kültürlenme aşamasının en önemli aktörünün anne olduğunu belirten Diler, annenin, çocuğun doğmadan önce ve doğduktan sonra fizyolojik ihtiyaçlarının yanında sevmeye, sevilme, güven duyma, inanma, bağlanma vb. psikolojik ihtiyaçlarını da giderdiğini ifade etti. Anne ile çocuk arasındaki bu doğal öğrenme süreci kendiliğinden anneye öğretmenlik misyonu yüklemektedir. Dolayısıyla Diler, konuşmasının amacının, annenin bu rolünün neligi üzerinde durmak olduğunu ifade ederek çeşitli çözüm önerileri ve tavsiyeler dile getirmeye çalıştı. Ayrıca Ali Akpınar da “Aile Sorunlarına Kur’anî Çözümler” başlıklı tebliğiyle sempozyuma katkıda bulundu.

Toplum ve Kadın başlıklı 3. Oturum ise M. Zeki Aydın başkanlığında toplandı. Konuşmacılardan Hayrettin Bulan, Şefkat-Der isimli derneğin faaliyetlerini ve özellikle mağdur kadınlar için yapılanların neler olduğunu aktardı. Nihat Korkmaz, “Sorumsuz Özgürlük ve Ayrışma Kültürünün Sosyal Sonuçları” isimli tebliğiyle ailenin, çocuklar ve birbirleri üzerindeki etkilerini saptayarak özgürlükler konusunda bazı sonuç önerileri sunmaya çalıştı. Yine Şefkat-Der üyesi ve kadın hakları aktivisti Ayşe Tükrükçü, kendi yaşam hikayesinden bazı örnekler vererek, kendi isteği dışında genelevinde çalışmak durumunda bırakılan bir kadının yaşadıklarını aktararak, kadınların “cinsel bir köle” konumuna nasıl düşürüldüğü üzerinde durdu. Sibel Üresin ise toplum içinde kadının rolü ve misyonu hakkında genel bilgiler ortaya koyarak, özellikle günümüzde kadın kimliği üzerinde ortaya çıkmış popülist sistemlerin yanlış ve aldatıcı olduğunu belirtti. Üresin, bu paralelde kadın haklarına değinerek bu hakların korunmasına dair gerekçeleri Kur’an ve hadislerden örneklerle destekleyerek bazı sonuç önerileri sundu.

3 Mayıs 2014 Cumartesi günü saat 09.00'da başlayan "Değerler Bağlamında Kadın" isimli 4. Oturum'un başkanlığını ise Ergün Yıldırım yaptı. Konuşmacılardan Metin Yasa, teolojik ve felsefi verilerin yanında, mitolojik bilginin bile kadın ile erkeği bir bütün olarak algıladığını ifade etti. Nitekim Yasa, kadın ve doğası ile ilgili sorunlara yeniden işaret etmeye, üretilen çözüm önerilerine yer vermeye, olası ise yeni çözümler üretmeye yönelik felsefi çabalara gereksinim olduğunu vurguladı. Dolayısıyla Yasa, kadını kendisi yapan kimi bireysel özelliklerin öne çıkarılması, öte yandan kadının bu bireysel özelliklerinin olumlu yönde geliştirilmesi doğrultusunda bazı çözüm önerileri sundu. M. Emin Sular ve Mehmet Solmazzem, Kur'an, İncil ve Tevrat'a göre kadın ve aile olgusuna değinerek, bu üç kutsal kitabın mezkûr konulara aynı şekilde önem attediklerini belirttiler. Her ne kadar kimi yönlerden farklılıklar olsa da bu üç kaynağın konunun önemine işaret ettiklerini dile getirdiler.

206

OMÜİFD

Zeynep Kantarcı, dünyada kurulan ilk kadın teşkilatı olma ünvanına sahip olan Bacıyan-ı Rûm adlı kurumun önemi üzerinde durdu. Anadolu'da kurulan Bacıyan-ı Rûm isimli kurumun; kadının emeği, çalışması, becerisi, yaratıcılığı, hayâsı ve terbiyesi ile kadının elinin değdiği her şeyin güzelleştiğinin en güzel örneği olduğunu ifade etti. Dolayısıyla Kantarcı, bu kurumun kadınlara birçok konuda katkı sağladığı ve günümüzdeki benzer kurumlara örnek teşkil edebileceğini savundu. Shawish Murad, Kur'an ve Sünnete Göre "Kadınlara İyi Geçinmek" ve Macid Hac Muhammed "Kadının Özgürleşmesi' Söylemini Eleştiren Batılı Düşünürler" adlı Arapça tebliğleriyle sempozyuma katkı sağladılar. Tecelli Karasu, "modern tarz"ın baskın olduğu dünyada kadının yaşadığı sorunlar bağlamında aile ve değerleri üzerinde konuştu. Karasu, toplumu ve özellikle aileyi bir arada tutan İslami değerlerden yoksunluğun neden olduğu problemleri belirterek bu problemleri güncel olaylar bağlamında tartışmaya açtı. Bununla birlikte içinde bulunduğumuz toplumun değerini temel teşkil eden Kur'an ve Sünnetten de örneklere yer vererek, ailelerin yaşadıkları bunalımlara kimi çözüm önerileri getirmeye çalıştı.

“Güncel Sorunlar Işığında Kadın ve Aile” üst başlıklı 5. ve son oturumun başkanlığını Memduh Gezici yaptı. Konuşmacılardan Ergün Yıldırım aile konusunu sosyal teori açısından tartışmaya açtı. Özellikle modernizmin aile yorumu üzerinde duran Yıldırım, ailenin modern realiteleri ile önerilen hakikatleri arasında büyük çelişkilerin olduğunu ifade etti. Ertan Özensel, namus kavramı üzerinde durarak Türkiye’deki namus algısının nasıl olduğunu belirtti. Özellikle namus cinayetleri ve farklı çevrelerin namus konusuna bakışı üzerinde duran Özensel, öznel yargılardan ve namus cinayetleri konusunda sahip olunan genel kanaatlerden yola çıkılarak yapılan değerlendirmelerden kaçınmak gerektiğini ifade etti. Dolayısıyla sorunun anlaşılması ile çözümlenmesi konusunda büyük bir çaba harcanması gerektiğini ifade eden Özensel toplumsal gerekçelerin iyi anlaşılabilmesi ve bazı olguların diğerlerine oranla daha fazla öncelenmesi gerektiğini belirtti. Şemsettin Kırış, İslam’ın muhsan kavramıyla tanımlamaya çalıştığı namus ve iffet gibi değerlerin öneminden bahsederek, günümüz aile değerlerini zedeleyen aldatma, boşanma gibi olumsuzlukların çözümüne ilişkin bazı önerilerde bulundu. Kırış, özellikle “aldatma boşanma nedeni olmamalıdır” ifadesi üzerinden kimi değerlendirmeler yaparak, nikâh ve iffetini korumanın bir hayat tarzı olması gerektiğini ifade etti. Kırış, ayet ve hadislerde geçen muhsan kavramının irdelenmesinin İslam’ın iffet ve aile kavramlarına bakışının daha berrak ve anlaşılır olmasına vesile olacağını belirtti. Yıldız Ramazanoğlu, Türk sinemasının bazı filmlerini esas alarak, Türk sinemasında kadına verilen değeri, kadının toplumdaki rolünü tartışmaya açtı. Bu amaç doğrultusunda gerek toplumun gerekse film yönetmenlerinin kadın için “mühendisliğe soyunması” noktası üzerine bazı teşhisler yaptı ve kimi çözüm önerileri sunmaya çalıştı. Hamdi Kalyoncu, psikiyatr bilimi ve din üzerindeki ilişkiden hareketle insanın sadece bilgi sahibi bir varlık olmadığı aynı zaman da duygu sahibi bir varlık olduğunu ortaya koymaya çalıştı. Kalyoncu, insanın iyi veya kötüye yönelmesinin bilgiyle değil duygularla alakalı olduğu fikri üzerinde durdu. Dolayısıyla Kalyoncu, sevgiden yoksun bireylerin

yetişmesi konusunda yapılması gerekenler ve aileye düşen görevlerin neler olduğu üzerinde durdu.

Ayrıca Musa Kaval “*Kadına Uygulanan Şiddetin Çözümüne Dair Yaklaşım Problemi*”, İslam Musayev “*Günümüz Aile, Aile Değerlerimiz ve Din Eğitimi*”, Bedir Sala “*Değişen Aile Yapısı ve Kadının Toplumsal Rolü*”, Saim Gündoğan “*Ahlak Felsefesi Bağlamında Kadın ve Aile*”, Yusuf Tan ise “*İnsan Hakları Bağlamında Türkiye’de Kadın ve Aile Sorunları*” başlıklı tebliğleriyle sempozyuma katkıda bulunmuşlardır.

Yurt içinden çeşitli üniversitelerden ve bazı sivil toplum kuruluşlarından yaklaşık kırk bildirinin sunulduğu iki günlük sempozyum programımızda derinlikli kimi konular tartışılmış ve çözüm önerileri geliştirilmeye çalışılmıştır. Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu kapanış konuşmalarının ve sonuç bildirgesinin tartışıldığı son oturumla sona ermiştir. Emeği geçen herkese teşekkür eder, özellikle her türlü imkânlarıyla bize desteklerini esirgemeyen başta Hakkâri Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Ebubekir Ceylan’a ve diğer çalışanlara ayrıca İlahiyat Fakültesinin değerli çalışanlarına sonsuz teşekkürlerimizi sunar ve kutlarız.

YUSUF TAN

[ARŞ. GÖR. HAKKARİ ÜNİV. İLAHİYAT FAK.]



el-Cüveynî’de Klasik Kelam Tartışmaları -el-Akîdetü’n-Nizâmiyye Örneği-, Fethi Kerim KAZANÇ, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014, 464 s.

Kelam ilmi; Allah Teâlâ’nın zâtından, sıfatlarından; nübüvvet ve risâlete ait meselelerden; mebd’ ve meâd bakımından yaratılmışların hallerinden İslam esaslarına göre bahseden bir disiplin olarak tarif edilmiştir. Kelâm, itikâdî meseleleri incelerken, muhaliflerin öne sürebileceği muhtemel itirazları ve argümanları tartışır, onları aklî ve naklî delillerle çürütüp reddetmeye çalışır.

Klasik kelam kaynakları, itikâdî meseleleri teşkil eden konuları üç temel esas (usûl-i selâse) şeklinde ele almıştır. Bunlar ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konularıdır. Kazanç’ın; tanıtımını yapmaya çalıştığımız bu eserde kelam ilminin omurgasını ve iskeletini oluşturan bu esasları ve onlarla ilintili itikâdî problemleri tartışmakla bize klasik kelamın çerçevesini, mantıksal yapısını ve özelliklerini çözümleyebilmemiz için, daha bütüncül ve kapsamlı bir bakış açısı sunduğu görülmektedir.

Daha önce Eş’arilik üzerine yaptığı muhtelif çalışmalarla tanınan yazar, bu eseri kaleme almasındaki amacını şu sözleriyle özetlemektedir: “Çalışmamızda *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye* üzerinden, klasik kelamın temel meselelerini ve dönemin birincil derecede ön plana çıkan tartışma mevzularını tanıtmayı, öte yandan Cüveynî’nin kelam alanında, özellikle Ehl-i Sünnet içindeki yerini, ehemmiyetini ve ilmi erkini tespit etmeyi hedeflemekteyiz. Çünkü bu eser, Cüveynî’nin ahir ömründe kaleme aldığı son eseri olduğu için, bütün birikimlerini, düşüncelerini ve fikirlerindeki değişikliklerin ve dönüşümlerin yansımalarını bu risalede görmek ve tespit etmek mümkündür. Bu eseri tanıtma ve analiz etme çabası üzerinden klasik kelamın hemen hemen bütün tartışma konularını ve akîdevî sorunları ele alış mantığını daha iyi görmemiz kolaylaşacaktır” (s. 8).

Klasik kelimada tartışılan konuları büyük ölçüde ihtiva eden bu eser, Giriş, Altı Bölüm ve Sonuç kısmından oluşmaktadır. Yazar, Giriş kısmında genel olarak Cüveynî'nin (ö. 478/1085) kelim ilmindeki yeri ile *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'nin içeriği ve kelâmî açıdan taşıdığı önemden bahsetmektedir. Yazara göre, Ortaçağ İslam dünyasının önde gelen Eş'ari kelamcısı Cüveynî'nin son eserinde ele aldığı temel kelâmî konuların tanıtımı, izahı ve tespiti; dönemin ilmi, toplumsal ve kültürel panoramasının ve tablosunun anlaşılmasına ve çözümlenmesine katkı sağlayacaktır. Zira bu eser ile genelde Eş'ari kelamcılarında, özelde ise Cüveynî'de ön plana çıkan o dönemin tartışma konularını, kelamcıların bu tartışmalarda kullandıkları argümanları yakından görmek ve saptamak mümkün olacaktır (ss. 11-40).

el-Akîdetü'n-Nizâmiyye'de Bilgi Teorisi başlığı altındaki Birinci Bölümde, bilginin mahiyeti ve hakikati ile nazar ve hükümleri üzerinde duran yazarın, bu kuramı, Cüveynî'nin diğer eserlerine de başvurmak suretiyle, son derece ayrıntılı bir biçimde ele aldığı ve zenginleştirdiği görülmektedir. Yazar, genel olarak el-Cüveynî'nin epistemik anlayışında beşerî bilginin zorunlu, bedîhî ve kesbî olmak üzere üç kısımda değerlendirilebileceğini ortaya koymuştur. Yazar, din kaidesinde bilinmesi gereken hususları epistemolojik açıdan nazar kavramı ile ilişkilendirmekte ve nazari bilgiyi ise; aklî imkân, imkânsızlık ve vâcip kavramlarının tanımlarını ve özelliklerini mantıksal açıdan takdim ederek açıklamaktadır (ss. 41-85).

el-Akîdetü'n-Nizâmiyye'de Allah-Alem İlişkisi konusunu irdeleyen yazar, bu bölümde kelim ilminin en zengin içeriğine sahip, en önemli konusu olan, âlem anlayışı, uluhiyet tasavvuru ve Allah'ın sıfatları meselelerini ele alıp tartışmıştır. Yazar, cevher-araz metafiziği, âlemin hâdis ve mümkün oluşu, belirleyici bir fail ve sebep olarak Allah'ın varlığının ispatı ve yaratıcıyı bilmenin imkânı gibi konular etrafında el-Cüveynî ve diğer düşünürler tarafından serdedilen görüşleri analiz etmeye çalışmıştır.

Yazara göre, Cüveynî, dış âlem ve onun yapı taşlarından hareketle Allah'ın varlığını kozmolojik delille ispatlamaya çalışmaktadır. Cüveynî'nin geliştirip ortaya koyduğu bu delilde dikkati çeken nokta, delilin, kelim ilminde mütekaddimîn döneminde karşılaşılmayan bir yolla ilk defa muhassıs, müreccih, müessir, cisim, atom, cevher, araz, cüz, hareket ve sükûn, birleşme (ictimâ') ve ayrılma (iftirâk) gibi bir dizi kavramın; hudûs ve imkân, mümkün ve vâcip terimleriyle iç içe giydirilerek işlenmesi ve geliştirilmiş olmasıdır (ss. 87-193).

Yazar, Üçüncü Bölüm'de Allah-İnsan ilişkisi başlığı altında teolojik antropoloji ile teklif ve imkânı üzerinde durmuştur. Yazar, Cüveynî'nin teolojik antropoloji meselesine yaklaşımını kulun kudreti ve makdur üzerindeki etkisi ile kesp nazariyesi ve sorumluluk açısından ele aldığını ortaya koymaktadır. Teklif ve imkânı meselesini de; teklife muhatap olacak öznenin akıl sahibi oluşu, emredilen şeyin, özünde gerçekleştirilebilecek surette mümkün oluşu, husûn ve kubhun mahiyeti, vucûb, sevap ve 'ıkâb kavramları gibi bir takım başlıklar altında ele almış gözükmektedir. Yazar, bu arada Cüveynî'nin *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*'de kula güç yetiremeyen bir şeyi yüklemeyi reddettiğini tespit etmiştir. Yazar tarafından konunun geniş bir şekilde ele alınmış olması, meselenin daha anlaşılır hale gelmesini sağlamıştır. (ss. 195-263).

Yazar, *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*'de Nübüvvet ve Mucize başlıklı Dördüncü Bölüm'de, nübüvvet müessesesinin imkânı ve ispatı; tabiat, nedensellik ve olağanüstü olaylar ile Hz. Peygamber'in peygamberliğinin izahı ve ispatı gibi meseleleri ele almıştır. Yazara göre nübüvvet konusu, bir yandan husûn-kubuh problemiyle, diğer yandan ise salah-aslah meselesiyle yakından ilgilidir. Yazar konuyu, İslâm düşünce tarihinde Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Mu'tezile tarafından savunulan üç temel yaklaşım bağlamında ele alır. Yazara göre, kelim ekollerinin bu konuda farklı görüşlere ve yaklaşımlara sahip olmaları, onların ulûhiyet anlayışları ile de doğrudan alakalı bir husustur. Ayrıca yazar, bu bölümde mucize, keramet ve sihir hakkında açıklayıcı bilgiler vermekte, bunların mahiyet itibarıyla birbirinden farklılıklarını ve nedensellik

kavramıyla olan ilişkilerini tek tek ortaya koymaya çalışmaktadır. Yazara göre el-Cüveynî, dış âlemden meydana gelen, her zaman cereyan eden olaylarla ve harikulade hadiselerle nedensellik anlayışı arasında yakın bir ilişki görmekte, fakat olgu ve nesnelere arasında hiçbir zorunlu ve sabit bir bağ bulunmadığını, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin, etki üretme türünden bir alaka değil, bir yan yanalık, ardıcılık ve peşi peşinelik münasebeti olduğunu ifade etmektedir (ss. 265-325).

el-Akîdetü'n-Nizâmiyye'de Eskatoloji başlığını taşıyan Beşinci Bölüm'de, özellikle yeniden yaratma ve diriliş; kabir azabı, münker ve nekir, cennet, cehennem, sırat ve mizan; şefaât; ecel ve rızıklar; iman ve mahiyeti ile tövbe ve kabul şartları gibi klasik kelimelerin kitaplarında sem'îyyât bahisleri çerçevesinde ele alınan meseleler analiz edilmektedir.

Yazarın tespitlerine göre Cüveynî, akâid esaslarını, aklen kavranıp sem'î olarak bilinmesinin takdiri mümkün olmayanlar; sem'î olarak bilinip aklen idrâki takdir edilemeyenler veya düşünülemeyenler; hem sem'î hem de aklî olarak idrâki mümkün olanlar olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. İşte böyle bir bölümlenme el-Cüveynî'nin akîdevî esaslara yaklaşım yöntemini belirlemektedir. (ss. 327-370).

el-Cüveynî'de Politik Teoloji ve İmamet başlıklı Altıncı Bölüm'de, imamet ve devlet başkanlığı; imamet seçimi ve itâat; imamet meşruluğu; imamet tertibi ve faziletin öncelenmesi; imamet mahiyeti ve işlevi ile imamet şartlarını içeren meseleler üzerinde durulmuştur. Ayrıca yazarın bu bölümde dört halifenin hilafetini, Muaviye döneminde ortaya çıkan hadiseleri ve Ehli-i Sünnet ve Sia'nın bu konular hakkındaki görüşlerini de ele almış olması, diğer bir ifadeyle, tarihi ve siyasi meseleler ile bu meseleler sonucunda ortaya çıkan fikri çalkantıları irdelemiş olması, kanaatimizce, İslam ümmeti arasındaki en büyük anlaşmazlık olan imamet meselesi tartışmalarına önemli katkılar sunmaktadır. Yazara göre Şi'î kelimeler, imamet nas ve tayinle tespit edildiği kanaatindedirler. Onlara göre imamet, ilâhî adalet ve ilâhî lütufla ilgili çok temel bir itikâd konusu olup, bu kadar önemli bir mesele insanların içtihatlarına bırakılamazdı. Sia'nın, imameti Allah üzerine

vâcip sayan görüşüne karşı Ehl-i Sünnet kelimcileri, imamet konusunu akâid esaslarından biri olarak kabul etmezler; bilakis bu meseleyi âmmenin seçimiyle ilgili görüp umumun yararına ait bir mesele olarak değerlendirirler. (ss. 371-431).

Yazar, Sonuç kısmında ise *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*'de yer alan sistematik akîdevî meseleler ile ilgili olarak elde edilen bulgular, ulaşılan sonuçlar ve yapılan tespitleri kelim ilmi açısından değerlendirmeye tabi tutmuş ve böylece kelim tarihinde *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*'nin yeri ve önemine vurgu yapmıştır. (ss. 433-437).

Bu eserde dikkatimizi çeken en önemli hususlardan birisi de, klasik kelim konularının siyak-sibak açısından birbirini tamamlayıcı ve bütünleştirici bir sistematikte ortaya konulmuş olmasıdır. Bölüm başlık ve içeriklerinden de anlaşıldığı gibi eser, nazar ve epistemoloji mevzûu ile başlamakta, ulûhiyet, nübüvvet ve sem'iyât bahisleriyle devam etmekte, imamet meselesiyle son bulmaktadır. Böylece eser, klâsik kelimanın temel itikâdî meselelerini bize topluca sunmaktadır.

Yazar, kitapta üzerinde durduğu konuları detaylı ve mukayeseli bir şekilde ele almaktadır. Kelim alanındaki en temel mevzuları, evvelâ Cüveynî'nin önceki eserlerinde ele aldığı görüşleriyle, daha sonra Eş'arilik ekolünün önde gelen âlimlerin görüşleriyle ve daha ziyade fikren birçok konuda Eş'arilerin muarızları konumunda olan Mu'tezile mezhebiyle mukayese ederek tartışmıştır.

Yazarın bütün akîdevî meseleleri objektif bir biçimde ele alması ve mukayese etmesi bilimsel açıdan bu esere ayrı bir değer kazandırmıştır. Bu yönüyle eser, Kelim alanında akademik araştırma yapanlar için geniş ufuklar açacaktır. Çünkü çalışmalarda kelâmî mezheplerin görüşlerine mukayeseli bir biçimde yer verme, konunun daha anlaşılır ve daha akademik bir düzeyde tartışılıp analiz edilmesine yardımcı olacaktır.

Yazarın Arapça'ya olan vukûfiyeti, kelim ilminin aslı kaynaklarından yapılan alıntıların anlaşılır bir şekilde Türkçe'ye aktarılmasını ve değerlendirilmesini sağlamıştır. Bu çalışmada,

araştırılmaya esas alınmış el-Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinin metninin tümünün tercümesini serpiştirilmiş bir vaziyette bulmak mümkündür. Alıntı yaptığı tercüme metinlerde şerh düşmesi gereken yerleri ihmal etmeyişi de, derin ve dakik akîdevî meselelerin daha kolay anlaşılmasını ve içselleştirilmesini sağlamıştır. Ayrıca, kelâmî istilahları müradifleri ve felsefi kullanımları ile beraber vermeye özen göstermiş olması da, eserle ilgili belirtmemiz gereken bir başka dikkate değer noktadır.

Yazar, eserini kaleme alırken üslûp açısından sade, anlaşılır ve akıcı bir dil kullanmıştır. Bu sayede anlaşılması zor olan *dakîku'l-Kelam* meselelerinin, okuyucu tarafından kolayca anlaşılacak şekilde okunması sağlanmıştır. Bu yönüyle de eser, akademik çalışma yapanlarla beraber her düzeydeki öğrenciler ve bu disipline ilgi duyanlar için Kelam alanında bir ders kitabı olarak okunabilecek mahiyette kaynak bir eser hüviyetini haizdir.

214
OMÜİFD

Sonuç olarak, Fethi Kerim Kazanç'ın, kısaca tanıtmaya çalıştığımız *el-Cüveynî'de Klasik Kelam Tartışmaları -el-Akîdetü'n-Nizâmiyye Örneği-* isimli eseri, akîdevî ve kelâmî konulara meraklı olanlar, Kelam alanında bilgi sahibi olmak isteyenler ve akademik çalışmalar yapanlar için geniş ufuklar açabilecek ve klasik kelamın temel konularını tek bir kaynaktan bütüncül olarak görme ve değerlendirme fırsatı yakalamalarını sağlayacağı kanaatindeyiz.

ENES ER

[ARŞ. GÖR., OMÜ SOSYAL BİLİMLER ENST]

