

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 1300-3003

Sayı: 29

Samsun – 2010

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 1300-3003
2010 Sayı: 29

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
DIVINITY FACULTY JOURNAL
ISSN: 1300-3003
2010 Number: 29

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

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Dekan / Dean

Editör / Editor
Yrd. 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. Mustafa KÖYLÜ
Prof. Dr. Osman GÜNER
Prof. Dr. Yılmaz CAN
Yrd. Doç. Dr. Ali BOLAT
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Samsun, Aralık 2010

Baskı / Printing
Ceylan Ofset
Tel: (362) 431 14 44

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ, Prof. Dr. Abdülbaki 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. Abdülbaki GÜNEŞ, Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, Prof. Dr. Ahmet ARSLAN,
Prof. Dr. Ahmet BULUT, Doç. Dr. Ahmet ÇAYCI, Prof. Dr. Ahmet ÇOŞKUN, Doç. Dr. Ahmet KOÇ, Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL,
Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL, Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU, Prof. Dr. Ali SARIKOYUNLU,
Prof. Dr. Ali TOKSARI, Prof. Dr. Ali YILMAZ, Prof. Dr. Asrı ÇUBUKÇU, Prof. Dr. Avni İLHAN, Prof. Dr. Bahattin KÖK,
Prof. Dr. Bayraktar BAYRAKLI, Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER, Prof. Dr. Bilal SARLAN, 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. Ekrem SARIKİOĞLU, Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL, Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ, Prof. Dr. Fahrettin ATAR,
Prof. Dr. Faruk KARACA, Prof. Dr. Fazlı ARABACI, Prof. Dr. Gerald R. HAWTING, Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL,
Doç. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Prof. Dr. Halis ALBAYRAK, Prof. Dr. Halit ÜNAL, Prof. Dr. Hamdi
DÖNDÜREN, Prof. Dr. Hamza AKTAN, Prof. Dr. Hanefi ÖZCAN, Doç. Dr. Hasan AYIK, Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ, Prof. Dr. Hasan
ONAT, Prof. Dr. Hasan ŞAHİN, Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ, 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 ELMALLI,
Prof. Dr. Hüseyin TURAL, Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Prof. Dr. İbrahim DÜZEN, Prof. Dr. İbrahim Kafı DÖNMEZ,
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. Kemal ÜÇÜNÇÜ, Doç. Dr. Latif TOKAT, Prof. Dr. Lütfullah
CEBECİ, Prof. Dr. M. Ali KAPAR, Doç. Dr. M. Doğan KARAÇOŞKUN, Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR, Prof. Dr. M. Kemal ATIK, Prof.
Dr. M. Orhan ÜNER, Prof. Dr. M. Saim YEPREM, Prof. Dr. M. Zeki DUMAN, Prof. Dr. M. Münir ATALAR, Prof. Dr. Mehmet ATALAY,
Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, Prof. Dr. Mehmet ERKAL, Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Prof. Dr. Metin YURDA-
GÜR, Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR, Prof. Dr. Michel REEBER, Prof. Dr. Muhammed ÇELİK,
Prof. Dr. Muhittin BAĞCECİ, Prof. Dr. Muhittin SERİN, Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ, Prof. Dr. Musa K. YILMAZ,
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Prof. Dr. Mustafa BAKTIR, Doç. Dr. Mustafa BIYIK, Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI, Prof. Dr. Mustafa FAYDA,
Prof. Dr. Mustafa KARA, Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Prof. Dr. Mustafa TAHRALI, Prof. Dr. Mustafa UZUN,
Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTACI, Prof. Dr. Mustafa ÜNVER, 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. Nusret ÇAM, Prof. Dr. Orhan ÇEKER, Prof. Dr. Osman ÇETİN, Prof. Dr. Osman TÜRER,
Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Prof. Dr. Ramazan AYVALI, Prof. Dr. Recep KAYMAKÇAN,
Prof. Dr. Recep KAYMAKÇAN, Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI, Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ, Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Prof.
Dr. Salih TUĞ, Prof. Dr. Samim AĞGÖNÜL, Prof. Dr. Selahattin PARLADIR, Prof. Dr. Selahattin POLAT,
Prof. Dr. Süleyman ATEŞ, Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ, Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK,
Doç. Dr. Şeref BOYRAZ, Doç. Dr. Şevket TOPAL, Doç. Dr. Şevket YAVUZ, Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Prof. Dr. Tacettin UZUN,
Prof. Dr. Talat SAKALLI, Prof. Dr. Ünver GÜNAY, Doç. Dr. Üzeyir OK, Prof. Dr. Veli ULUTÜRK, Doç. Dr. Vejdî BİLGİN,
Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ, Prof. Dr. Yusuf İŞİGİK, 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

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

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN

Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083

e-mail: deditor@samsunilahiyat.com **web:** http://dergi.samsunilahiyat.com

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ – Arş. Gör. İbrahim TURAN
Ruh AB-Türkiye İlişkilerinde Din Faktörü: Tehdit mi Yoksa Fırsat mı?
*Religion Factor in the Relationship Between EU and Turkey:
is it a Threat or a Chance?* 5-34

Doç. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ
Arapça Öğretiminde Başvurulacak Bazı Yöntem ve Teknikler:
Pedagojik Bir Değerlendirme 35-53
*Some Methods and Techniques in Teaching of Arabic Language
A Pedagogical Analysis*

Doç. Dr. Erkan PERŞEMBE
F.Almanya'nın Baden-Württemberg Eyaletinde Eğitim Sistemi
ve Türk Göçmen Çocuklarının Eğitim Sorunları 55-80
*The Educational System of Baden-Wurttemberg State of Germany
and the Educational Problems Faced by Turkish Immigrant Children*

Doç. Dr. İsrail BALCI
Hz. Peygamber'in Savaşlarında İlahi Yardım 81-135
Divine Assistance in Prophet Muhammad's Wars

Doç. Dr. Ali Rıza GÜL
Dinin İşlevleri ve İnsan Hakları Ekseninde Devlet Eliyle Din Öğretimi 137-177
*An Approach to the Religion Education Problem From
the Perspective of the Functions of Religion and Human Rights*

Yrd. Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Cem Dergisi'nin Bakış Açısıyla Kerbelâ 179-224
Karbala as Reflected in the Journal of Cem

İÇİNDEKİLER

Yrd. Doç. Dr. Muhittin DÜZENLİ
Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri:
İbn Ebî Hâtîm'in İlel Adlı Eseri Özelinde 225-250
*The Hidden Defect Works from Point of Text Critique
in the Context of Ibn Ebi Hatim's İlâl*

Yrd. Doç. Dr. Süleyman TURAN
Alexander Duff ve Hıristiyan Tarihinin İlk Misyon Kürsüsü 251-268
Alexander Duff and the First Mission Chair in the History of Christianity

Saliha TÜRCAN
Ferrâ'nın Kıraatlere Yaklaşım Tarzı ve Yöntemleri 269-292
al-Farrâ's Approaches to the Qur'an Qıraah

Ulrike el-KHAMIS- Çev. Arş. Gör. Hayrunnisa ÇAKMAKÇI
Şiiliğin Şampiyonu Olarak Hüsrev Perviz? Edinburgh Kraliyet Müzesinde-
ki Erken Dönem Safevi Minyatür Resmine Yakından Bir Bakış 293-312
*Khusrau Parviz as Champion of Shi'ism? A Closer Look at an
Early Safavid Miniature Painting in the Royal Museum of Edinburgh*

Kitap Tanıtım ve Değerlendirmeleri

Arş. Gör. Sümeyye AYDIN
Mehmet ALTAN, *Kent Dindarlığı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010, 187 s. 313-318

Arş. Gör. Merve SEYİS
İbrahim SARMIŞ, *Hz. İsa ve Mesih İnancı*, İstanbul: Düşün Yayıncılık,
2010, 322 s. 319-323

AB-TÜRKİYE İLİŞKİLERİNDE DİN FAKTÖRÜ: TEHDİT Mİ YOKSA FIRSAT MI?

MUSTAFA KÖYLÜ*

İBRAHİM TURAN**

Religion Factor in the Relationship Between EU and Turkey: is it a Threat or a Chance?

Abstract: Although the relationship between Turkey and the European Countries goes back to the midst of Nineteen Centuries, with the application of Turkey to the European Union in 1959, it has gained a new dimension. While some European countries have argued that EU has a Christian tradition and cultural background, therefore, Turkey should not be accepted as a member of the EU, others have discussed that since Europe is multi-national, multi-religious and multi-cultural society, it has to include Turkey to the Union. This article analyses the “religion factor” in this process, and concludes that religion factor is not a threat but a chance for the EU countries.

Key Words: European Union, Islam, Islamophobia, Turks, Turkey.

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı [mkoylu@omu.edu.tr].

** Araş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı [ibrahim-turan55@hotmail.com].



Özet: Her ne kadar Türkiye ile Avrupa ülkeleri arasındaki ilişkiler on dokuzuncu asrın ortalarına kadar gitse de, Türkiye'nin 1959 yılında Avrupa Birliğine başvurusuyla, AB-Türkiye ilişkileri yeni bir boyut kazanmıştır. Bazı Avrupa ülkeleri AB'nin Hıristiyan bir geleneğe ve kültüre sahip olduğunu, bu yüzden de Türkiye'nin AB üyesi olarak kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürerken, diğer bazı AB ülkeleri de AB'nin çok uluslu, çok dinli ve çok kültürlü bir toplum olmasından dolayı, Türkiye'nin de Birliğe üye olması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu makale, bu süreçteki "din faktörünü" ele almakta ve dinin AB ülkeleri için bir tehdit unsuru olmayıp, aksine bir şans olduğunu ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Avrupa Birliği, İslam, İslamofobia, Türkler, Türkiye.



Giriş

Her ne kadar Türkiye'nin batılılaşma çabaları, Tanzimat dönemine kadar gitse de 1959 tarihinde Türkiye'nin Avrupa Birliği (AB)'ne tam üyelik müracaatında bulunmasıyla farklı bir ivme kazanmıştır. İlgili tarihte tam üyelik başvurusu ile başlayan AB-Türkiye ilişkileri, zaman içerisinde bazı faktörlerin de etkisiyle ya çok yavaşlamış ya da tamamen kesilme noktasına gelmiştir. Örneğin 70'li yıllardaki petrol krizi AB-Türkiye ilişkilerinde, Türkiye'nin taahhütlerini yerine getirememesine neden olurken, 1980 ihtilali de ilişkilerin askıya alınmasına neden olmuştur. Ancak tüm bu iniş çıkışlara rağmen, AB ile olan ilişkiler 1983 yılından itibaren kesintisiz devam etmiş, 1999 yılında aday ülke ilan edilmesiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Bununla beraber, taraflar arasında en ciddi gelişme 3 Ekim 2005'te Türkiye ile müzakerelerin başlatılması olmuştur.

Türkiye'nin tam üyelik müzakerelerine başlamasının ardından ekonomik ve siyasi alanlarda gösterdiği başarılı performans, yakın dönemde tam üyelik şartlarını yerine getiremeyeceği inancını taşıyan çevrelerde bazı tedirginliklerin yaşanmasına neden olurken, bu süreçte resmi müzakerelere başlıklarının yanında bazı gizli başlıklar da söz konusu olmaya başlamıştır. Ayrıca bazı aşırı sağ ve Hıristiyan çevreler, Avrupa kamuoyunda Türkiye'nin üyeliği konusu ile ilgili çeşitli endişe ve sorgulamaların ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. İleri sürülen argümanların başında

ise, AB'nin tarihsel Hıristiyan mirasına dayandığı ve Türkiye'nin bu birliğin içine girmesi durumunda, Avrupa'nın bu tarihsel mirasına zarar getireceği, dolayısıyla ekonomik ve siyasi birliğin dışında, ileride düşünülen kültürel birliğin sağlanamayacağı düşüncesi gelmektedir. Bu çevrelere göre, Türkiye ne tarihsel, ne kültürel ne de dinsel olarak Avrupalı değildir. Bu nedenle Türkiye AB üyesi olmamalıdır.

İşte bu makalede, AB-Türkiye arasındaki ilişkileri bağlamında üç konu ele alınacaktır. İlk olarak, genel anlamda günümüz İslam-Batı ilişkilerine değinilecek, ikinci olarak, Türkiye'nin sosyo-ekonomik, politik ve jeostratejik konumuna ilişkin değerlendirmelere yer verilecek, üçüncü ve son olarak da, makalenin esas konusunu teşkil eden, Türkiye'nin dini ve kültürel kimliğine ilişkin değerlendirmeler incelenecektir.

A. Günümüz İslam-Batı İlişkileri

Ünlü tarihçi Edward Gibbon, son yarım asırdaki İslam-Batı ilişkilerini dikkate alarak, günümüz Avrupalı politikacıların sıkça kullandığı ve polemik konusu olan şu sözleri sarf ediyor: "Muhtemelen Oxford okullarında Kur'an tefsiri okutulacak ve onun kürsüleri, sünnetli insanlarına Muhammed'in vahyinin kutsallığını ve gerçekliğini anlatacaktır."¹ Her ne kadar bu ifadeler gerçeği yansıtmasa da, Batının Müslümanlara karşı duruşunu göstermesi açısından önemlidir. Aslında bu durum, tarih boyunca devam eden İslam-Batı ilişkilerinde, Batının İslam'a karşı bilinçaltında sahip olduğu düşüncüyü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Günümüzde Avrupa'nın, tarihinin hiçbir döneminde görmediği kadar Müslüman bir nüfusla birlikte yaşadığı bir gerçektir. Nitekim bugün 15,9 milyonu (% 3,2) Avrupa Birliği ülkelerinde olmak üzere Avrupa'da toplam 53,7 milyon (% 7,9) Müslüman yaşamaktadır.² Oysa 1950'de Avrupa'da toplam Müslüman nüfusu 800,000 idi. Her yıl Avrupa'ya çoğu Müslüman ülkelerden olmak üzere yaklaşık bir milyon kişi göç etmekte-

¹ Bkz. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London: Allen Lane The Penguin Press, 1994, s. 336.

² Bkz. http://www.refdag.nl/nieuws/europa_telt_ruim_53 mln_muslims_1_213007 (11.10.2010)

dir. Avrupalı Müslümanların doğum oranları da Avrupalılara göre tam üç kat daha fazladır. Sosyal bilimcilere göre, eğer bu trend böyle devam ederse, 2050 yılında Avrupa'daki Müslümanların, toplam nüfusun % 20'sini oluşturacağı tahmin edilmektedir.³ Elbette bu durum sadece Müslümanların doğum oranının artmasının bir sonucu olmayıp, aynı zamanda Avrupa ülkelerindeki nüfus oranının da düşmesinden kaynaklanacaktır. Bu gelişmeyi *The Economist* dergisi şu şekilde dile getirmektedir: Avrupa'nın birçok yerinde mahalli gazeteler, 'Pierre' ve 'Charles' gibi isimlerin ölüm haberlerini duyururken, 'Musa' ve 'Fatih'lerin de doğum haberlerinden bahsetmektedir."⁴

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Doğu'dan Batı'ya göç eden çok sayıda Müslüman göçmen vasıtasıyla Avrupalılar ilk kez bu kadar yoğun bir Müslüman kitle ile yüz yüze gelerek Müslümanları keşfetmeye başlamışlardır.⁵ Ne yazık ki, bu yüzleşme büyük oranda "göç" kavramıyla olduğundan, daha ilk günlerden itibaren olumsuz bir Müslüman imajı Avrupa'ya damgasını vurmuştur. Zira göç eden yoksul ve eğitimsiz Müslümanlar, endüstrileşmiş Avrupa ülkelerinin en fakir bölgelerine yerleşmiş ve buralarda gettolar oluşturmaya başlamışlardır. Ancak ne zaman ki, Avrupa'nın merkezine ve zengin bölgelerine doğru gelmeye başladılar, işte esas tartışmalar da bu noktada başlamıştır. Nilüfer Göle'nin de belirttiği gibi, o güne kadar yok sayılan İslam ya da Müs-

8

OMÜİFD

³ Neill Nugent, "The EU's Response to Turkey's Membership Application: Not Just a Weighing of Costs and Benefits", *European Integration*, vol: 24, no: 4, September 2007, s. 489; Adrian Michaels, "Muslim Europe: The Demographic Time Bomb Transforming Our Continent", *Telegraph*, 08.08.2009.

⁴ *The Economist*, 5 February 2004.

⁵ Özellikle II. Dünya Savaşından sonra sömürge ülkelerden batıya doğru yaşanan göç dalgası –ki Kıbrıs, Pakistan, Hindistan gibi ülkelerden İngiltere'ye; Türkiye'den Almanya'ya; Cezayir, Tunus Fas gibi ülkelerden Fransa'ya yapılan göçler- özellikle Batı Avrupa'da Müslüman nüfusun gittikçe artan bir sayıya ulaşmasına neden olmuştur. Yapılan araştırmalar bu artışın önümüzdeki yıllarda da devam edeceğini göstermektedir. Bkz. Ömer Taşpınar, "Europe's Muslim Street", *Brooking Institution*, March 2003, http://www.brookings.edu/opinions/2003/03middleeast_taspinar.aspx (10.10.2010); Rainer Muenz, "Migration Information Source: Europe: Population and Migration in 2005", *Migration Policy Institute*, <http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?id=402> (11.10.2010)

lümanlar, artık sokak aralarından çıkıp Avrupa'nın kamusal hayatının merkezine girmiştir. Zira artık, yeni kuşaklar üniversitelerde, kafelerde ve daha birçok yerde, Avrupalılarla aynı ortamı paylaşmaktadırlar.⁶ Bu ise, İslam'ın Avrupa'daki varlığını artık yok sayılamaz bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Son dönemlerde İslam-Batı ilişkilerini olumsuz yönde etkileyen en önemli olaylardan birisi de hiç şüphesiz, 11 Eylül olayı ve akabinde yaşanan diğer bazı terör olayları olmuştur.⁷ Zaten öteden beri sistemi tehdit eden bir unsur olarak görülen Müslümanlar, abartılı bir şekilde daha da büyük bir tehlike unsuru olarak görülmeye başlanmışlardır. Böylece ortaya sadece ekonomik bir "dışlayıcılık" değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel anlamda dışlayıcılığı da içine alan yeni bir ırkçılık çıkmıştır: Bu ırkçılık, Müslümanların Avrupa kültürüne entegre olma yeteneğini inkar eden kültürel farklılıklar üzerine temellendirilmiş yeni bir anlayıştır. Hatta üçüncü nesil Müslüman çocukları bile tehlikeli bir unsur olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu durumu pek çok ülkenin lideri seçim kampanyalarında kendi halklarına karşı kullanmışlardır. Bu "Müslüman kartı" normal Avrupalıların desteğini kazanmak adına bu gibi parti ve liderleri için güçlü bir kazanım olmuştur.⁸

Müslümanlara karşı olan bu şüpheli yaklaşım kısa sürede tüm Avrupa ülkelerinde bir "İslamofobi" yaratılmak suretiyle düşmanlığa çevrilirken, çoğu Avrupalı için İslam şiddet ve terörle ilişkilendirilmiş, İslam'ın şiddet ve terör dini, Müslümanların da terörist olduğu telkin edilmeye başlanmıştır.⁹ Böylece Müslümanlar birer düşman olarak nite-

⁶ Nilüfer Göle, *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*, çev. Ali Berktaş, Metis Yayınları, İstanbul 2009, ss. 93-100.

⁷ 11 Mart 2004 tarihinde Madrid'te yolcu trenlerine bombalı saldırı düzenlenmesi ve 07 Temmuz 2005 tarihinde Londra metrosunun bombalanması, 11 Eylül olayının ardından yaşanan en önemli bombalama olaylarıdır.

⁸ Burak Erdenir, "The Future of Europe: Islamophobia?", *Turkish Policy Quarterly*, vol: 4, no: 3, 2005, s. 33.

⁹ Batı dünyasında oluşturulan İslamofobi, İslam ve Müslümanlar hakkında özel bir kurulum inşa etmektedir. Buna göre, Batı iyi ve güzel olanı, buna karşılık Doğu ise kötü ve eskiyi ya da geri kalmışlığı temsil etmektedir. Bu ik dünya arasında uzlaşmaz farklı-

lendirilir olmuşlardır. Afganistan, Irak ve İran'da meydana gelen olaylarda öne çıkan isimler, Avrupa'da Müslümanların temsilcileri olarak algılanmışlardır. Hatta teröre karşı yapılan savaş, bazı Avrupalılar tarafından din ve kültürlerin çatışması olarak kabul edilmiştir. Dahası, bu tehlikeli durum, bazı Avrupalı devlet adamları tarafından da tabii olarak sunulmuştur. Örneğin İtalya Başbakanı Berlusconi, "Batı kültürü İslam kültüründen daha üstündür" diyebilmiştir. *European Monitoring Center on Racism and Xenophobia* raporuna göre, 11 Eylül'den sonra Müslümanlar orta derecede düşmanlıkların hedefi olmuş ve pek çok fiziki ve sözel saldırılara maruz kalmışlardır.¹⁰ Cami ve İslamî merkezlerle başörtüsü takan kadınlar hedef olmuşlar ve pek çok Avrupa ülkesinde Müslümanlara karşı açık bir şekilde tavır alınmıştır.¹¹

Acaba Avrupa'nın Müslümanlara karşı bu yaklaşımı ne derece doğrudur? Ya da bu yaklaşım AB'nin demokrasi ve insan hakları gibi evrensel nitelikli temel değerleriyle ne kadar uyumaktadır? Her şeyden önce Avrupa'nın Müslümanlara karşı yaklaşımı çok açık bir şekilde kültürel çoğulculuk, farklılıklara karşı tolerans ve birlikte yaşama ilkeleriyle taban tabana zıtlık içermektedir. Zira Müslüman göçmenlerin içinde yaşadıkları siyasi kültüre entegre olmaları şartıyla, yaşadıkları ülkelerin vatandaşları gibi tüm haklara sahip olması beklenirken, maalesef onlar ya tamamen

lıklar bulunmakla birlikte derin çelişkiler de mevcuttur. Anti-İslamizm düşüncesine dayalı olan bu kurgulama dinlerin ve kültürlerin bir arada yaşayabileceği gerçeğini gözardı etmekle birlikte zımnen de bir medeniyetler savaşını öngörmektedir. İslamofobi hakkında geniş bilgi için bkz. Kadir Canatan ve Özcan Hıdır (Ed), *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, Eskiye Yay., İstanbul 2007; Gabriele Marranci, "Multiculturalism, Islam and the Clash of Civilisations Theory: Rethinking Islamophobia", *Culture and Religion*, vol: 5, no: 1, 2004, ss.105-117; Chris Allen, "Islamophobia and its Consequences", ss. 144-167, *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, Eds: Samir Amghar, Amel Boubekeur and Michael Emerson, Center for European Policy Studies, Brussels, 2007.

¹⁰ Christopher Allen and Jorgen Nielsen, *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*, European Monitoring Center on Racism and Xenophobia (2002), s. 47.

¹¹ Tufyal Choudhury, "Muslim and Discrimination", ss. 77-106, *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, Eds: Samir Amghar, Amel Boubekeur and Michael Emerson, Center for European Policy Studies, Brussels, 2007.

dışlanmakta ya da pek çok Avrupa ülkesinde olduğu gibi, asimile edilmeye çalışılmaktadır.

Müslümanların bugün, Avrupa ülkeleriyle entegrasyon sorunu yaşadıkları bir gerçektir. Acaba bu entegrasyon sorununun gerçek nedeni onların sahip oldukları dinin kendisi mi, yoksa kendi yaşam tarzları mıdır? Bazı Avrupalılar bunun nedenini İslam Dininde ararken bazıları İslam'dan ziyade Müslümanların buna neden olduğu kanaatindedir. Yaşanan sorunun kaynağı olarak İslam'ı görenler, İslam dininin tolerans, kadın-erkek eşitliği, demokrasi, insan hakları, vatandaşlık ve sekülerleşme gibi liberal değerlerle ve kurumlarla uyumunu ileri sürmektedirler. Maalesef İslam ülkelerinde yaşanan bir takım olaylar da batıların bu tezine destek sağlamaktadır. Meseleye entegrasyon açısından bakılacak olursa, farklı din mensupları ile bir arada yaşamak Müslümanlar için yeni bir söylem ve tecrübe alanı değildir. Zira Müslümanlar İslam tarihi boyunca bir arada yaşama tecrübesine ve huzur içinde birlikte yaşamayı başarmış bir medeniyete sahiptir. Hatta Müslümanlar idare ettikleri yerlerde çoğu zaman çoğunluk değil azınlık olarak bulunmuş olmalarına rağmen yine de barış ortamının tesisinde herhangi bir sorun yaşanmamıştır. Bu da Müslümanların, kendi kutsal kitaplarının öğretileri çerçevesinde, gayri Müslimlerle herhangi bir sorun yaşamadan ve zorluk çekmeden yaşayabilecekleri anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İslam'ın modern batı değerleri ile uyumu söz konusu olduğunda, Müslümanların tarihi tecrübesinin buna imkan tanıdığı bilinmelidir.¹² İkinci olarak, sorunun kaynağını İslam'dan ziyade Müslümanlar olarak gören bazı Batılı ilim adamları da vardır. Örneğin Bernard Lewis şöyle yazmaktadır: "Eğer İslam, özgürlüğe, bilimsel ve ekonomik gelişmelere bir engelse, o zaman İslam toplumu geçmişte bu üç alanda nasıl öncü olmuştur, hatta bu başarı Müslümanların bugünkünden çok daha fazla inançlarının kaynaklarına ve telkinine yakın oldukları dönemlerde olmuştur." Lewis, Müslümanla-

¹² Yasin Aktay, *European Values and the Muslim World: Turkish Cases at the European Court of Human Rights*, *Global Change, Peace and Security*, vol: 20, no: 1, February 2008, s. 103-104.

rın Avrupa'da yaşadıkları uyum sorununa yönelik olarak şu ilginç ve çarpıcı tespitte bulunmaktadır: "Sorun İslam'ın Müslümanlara ne yaptığı değil, Müslümanların İslam'a ne yaptığıdır?"¹³ Gerçekten de meseleye biraz da bu açıdan bakılırsa, aslında sorunun bizatihi İslam'ın kendisinden değil, İslam adına, Müslümanların yaptıkları akıl almaz tutum ve davranışlardan kaynaklandığı görülecektir. Dolayısıyla esas sorun, İslami değerlerin Batılı değerlerle uyuşup uyuşmadığı değil, Müslümanların yaşam tarzlarının gerçek İslami değerlerle uyuşup uyuşmadığıdır. Diğer bir ifadeyle, bir din olarak İslam'ın Batı değerleriyle uyuşup uyuşmadığı çok fazla tartışılmamaktadır. Zira olaya objektif olarak bakıldığında, pek çok İslami değer Batı değerleriyle uyduğu, hatta Batı değerlerinden de daha ileri bir boyutta olduğu görülecektir.¹⁴ Dolayısıyla burada sorgulanan daha çok, Müslümanların dininden ziyade, kültürel yaşam tarzlarıdır. Bu yüzden Batıda gerçek anlamda dini bir dışlamadan söz edilemez. Bu *İslamofobi*'den daha çok *Müslümanfobi*'dir. Din (İslam dini) Müslümanları farklı yapan unsurlardan sadece birisidir, ancak dışlamanın özünde esas itibarıyla, Müslümanların sahip oldukları kültürel, ekonomik, sosyal ve siyasi nedenler yatmaktadır.

12

OMÜİFD

Avrupa ülkelerindeki göçmen Müslümanların çocuklarına bakıldığında, bunların önceki nesle göre, akademik ve mesleki hayatta daha başarılı oldukları ve yaşadıkları ülkelerde daha kolay bir şekilde sosyalleşebildikleri görülmektedir. Sonuç olarak bu entegrasyon durumunu, Tarık Ramazan, *To be a European Muslim* isimli kitabında, Müslümanların Avrupa ülkeleriyle kolay bir şekilde uyum sağlayabileceklerini ve onların "aynı zamanda hem tam olarak Müslüman hem de tam olarak Batılı" olabileceklerini ileri sürmektedir.¹⁵ Artık Avrupa, bazı köktenci Müslümanların ileri sürdüğü gibi, *dar-ul-harb* olarak kabul edilmemektedir. Çünkü burada milyonlarca Müslüman yaşamaktadır. Bunun yerine Tarık Ramadan yeni bir öneri ortaya koymaktadır: *dar-ul şahade*, (tanıklık ülke-

¹³ Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, New York: Oxford University Press, 2002, s.156.

¹⁴ Bkz. Mustafa Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, DEM Yay., İstanbul 2010, ss.171-202.

¹⁵ Erdenir, *a.g.m.*, s. 37.

si). Zira bu ülkelerde Müslümanlar kendi inançlarını tam olarak yaşayabilmekte ve içinde buldukları ülkelerin siyasi ve sosyal hayatına tam olarak katılabilmektedirler. Böylece Müslümanlar, kendi inançlarını Yahudi-Hıristiyan ya da seküler değerler üzerine inşa edilmiş bir toplumda yaşayabilecekler ve aynı zamanda içinde buldukları ülkelerin siyasi ve sosyal hayatına entegre olabileceklerdir.

Elbette yukarıda ifade edilen hususlardan, Batı toplumlarında İslam'ın ve Müslümanların hiçbir tehdit unsuru olarak algılanmadığı gibi bir sonuç ortaya çıkmamalıdır. Türban ve giyim tarzı başta olmak üzere¹⁶, bazı Müslüman gruplar tarafından iddia edilen sosyal hakların artırılması isteği ve İslami fundamentalizmden kaynaklandığı öne sürülen terör korkusu gibi nedenler, bu tehdit unsurlarının başında gelmektedir. Özellikle terör söz konusu olduğunda, halen pek çok Avrupalı bu konudan ciddi olarak endişe duymaktadır. Zira Avrupa terör uzmanları, Avrupalı Müslümanların % 1-2'sinin bir çeşit terör eylemlerine ya da fanatik eylemlere katılabileceğini öngörmektedirler. Bunu Müslümanların mevcut sayısına göre değerlendirdiğimizde karşımıza 250-500 bin kişi çıkmaktadır ki, bu sayı da Avrupalıları son derece rahatsız etmekte ve korkutmaktadır. 11 Eylül saldırısına katılan teröristlerin bir şekilde Avrupa ülkeleriyle ilişkilerinin oluşu ve 11 Eylülden beri Avrupa ülkelerinin tutukladığı terörist ya da şüphelilerini oranı ABD'den 20 kat fazla olması da Avrupalıların bu korkusunu bir bakıma haklı çıkarmaktadır. Ancak böyle bir oluşumun gerçek nedeni, ne dini öğretileri ne de sahip oldukları dini değerleridir. Bunun gerçek nedeni, ekonomik, siyasi ve sosyal haklardan mahrum bırakılan yoksul Müslümanların, sosyal ve siyasi açıdan radikal grupların hedef kitlesi haline gelmeleridir. Oysa Alman ve Fransız otoritelere göre, Avrupalı Müslüman teröristlerin çok az bir kısmı, Avrupa ülkelerine gelmeden önce kendi ülkelerinde fanatik eylemlere meyilli idiler.¹⁷

¹⁶ Valerie Amiraux, "The Headscarf Question: What is Really Issue?", ss. 124-143, *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, Eds: Samir Amghar, Amel Boubekeur and Michael Emerson, Center for European Policy Studies, Brussels, 2007.

¹⁷ Erdenir, *a.g.m.*, s. 39-40.

AB ülkelerinin Müslümanlara karşı olumsuz tavırlarının bir başka nedeni de Müslümanların şimdi olmasa bile en azından gelecekte siyasi olarak önemli bir yer işgal edeceği korkusudur. Her ne kadar Müslümanlar şu an siyasi açıdan aktif olmasalar bile, gelecekte AB ülkelerinde önemli bir rol oynayacaklardır. AB uzmanı Erdenir'e göre, bugün AB ülkelerindeki Müslüman göçmenlerin durumu 1950'lerdeki ABD zencilerini andırmaktadır. Nasıl ki o günlerde zenciler toplam nüfusun sadece % 10'unu oluşturmasına rağmen, 50-60 sene sonra ABD'nin siyasi hayatında önemli bir rol oynadıysa, aynı durum gelecekte Müslümanlar için de geçerlidir. Bunun da en önemli nedeni Avrupa nüfusunun gittikçe yaşlanıp azalması, Müslüman nüfusun da gençleşerek artması gösterilmektedir.¹⁸

Şimdiye kadar çok kısa olarak, herhangi bir millet ve ülke ayrımı yapmaksızın genel olarak İslam-Batı ilişkilerini ele almaya çalıştık. Elbette yukarıda ortaya konulmaya çalışılan durum, AB-Türkiye ilişkileri açısından da aynıdır. Zira günümüzde Avrupa'daki Müslümanların sayısının önemli bir kısmını Türkler oluşturmaktadır. Bilindiği üzere, 50 yılı aşkın bir süredir Türkiye'nin AB'ye üyelik süreci devam etmektedir. Dolayısıyla nasıl ki, İslam'la ilgili olarak Avrupa için tek seslilikten bahsetmek mümkün değilse, Türkiye'nin AB'ye üyeliği konusunda da AB ülkeleri arasında tek bir seslilikten bahsetmek mümkün değildir.¹⁹ Siyasi ve kültürel köklerini, tarihinin Hıristiyan mirasından alan Avrupa'nın Türkiye ile ilgili söyleyeceği her sözde ve alacağı her kararda dinin az ya da çok belirleyici bir unsur olabileceği gözden ırak tutulmamalıdır. Ancak

¹⁸ Birleşmiş Milletler raporuna göre eğer AB ülkeleri 2050 yılına kadar her yıl 1,4 milyon göçmen almazsa (ki şu an yıllık olarak yaklaşık 850,000'dir), Avrupa'nın nüfusunun 375 milyondan (2000), 311 milyona düşeceği (2050) öngörülmektedir. Bkz. Erdenir, *a.g.m.*, s. 41.

¹⁹ Türkiye'nin AB üyeliği konusunda batıda ortak bir fikir hakim olmadığı gibi Türkiye'de de bu konuda ortak bir düşünce hakim değildir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa Acar, *Avrupa Birliği ve Türkiye: Bir Ekonomik ve Siyasal Analiz*, Orion Yayınları, Ankara 2006, ss. 247-257; Mustafa Acar, "Avrupa Birliği Üyeliği'ne Tepkiler: Türkiye'nin Daha İyi Bir Alternatifi Var mı?", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, cilt: 2, sayı: 2, ss. 75-91; Paul Kubicek, "The Earthquake, the European Union and Political Reform in Turkey", *Mediterranean Politics*, vol: 7, no: 1, ss. 1-18.

bu süreçte dinin tek başına belirleyici bir unsur olduğunu söylemek de doğru bir yaklaşım değildir. Türkiye'nin sosyo-ekonomik, politik ve jeostratejik konumuna ilişkin değerlendirmeler de bu süreçte aktif rol oynamaktadır. Dolayısıyla burada sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için, kısaca da olsa Türkiye'nin bu konumuna işaret edilerek, ardından dinsel temelli değerlendirmelere yer vermek daha doğru olacaktır.

B. Türkiye'nin Sosyo-Ekonomik, Politik ve Jeostratejik Konumuna İlişkin Değerlendirmeler

Geçmişten günümüze kadar yaşanan İslam-Batı ilişkileri, Türkiye'nin AB'ye üyelik sürecine önemli derece etki etmekle birlikte tek başına karar verici ve belirleyici bir faktör değildir. Dini ve kültürel değerlerin yanı sıra Türkiye'nin sosyo-ekonomik, politik ve jeostratejik konumu da bu süreçte önemli roller oynamaktadır. Ancak bu süreçte konuya farklı açılardan yaklaşıldığı da bir gerçektir. Bu nedenle biz burada tarafsız ve objektif bir değerlendirme yapabilmek adına meseleyi olumlu ve olumsuz bakış açıları açısından ele alarak değerlendirmeye çalışacağız.

Olumlu Değerlendirmeler: Türkiye'nin üyeliğine olumlu yaklaşan ülkeler, bunu dört temel başlık altında değerlendirmektedirler. Bunlardan birincisi, Türkiye pazarının büyüklüğüdür. Türkiye 71 milyon nüfusa sahip bir ülkedir. Aynı zamanda Türkiye, AB'nin en büyük ticari ortaklarından birisi olmakla birlikte, AB üyesi ülkelerle yaptığı ticaret hacmi de her geçen yıl artarak devam etmektedir. AET ile yapılan Ankara Antlaşmasının (1963) ardından, 1965 yılında Türkiye ile Topluluk arasındaki ticaret hacmi 529 milyon dolar iken, bu rakam 2000 yılında 40,6 milyar dolar seviyesine,²⁰ 2007 yılında ise 100 milyar euro (yaklaşık 140 milyar dolar) seviyesine ulaşmıştır.²¹ Dolayısıyla Türkiye'nin AB'ye üyeliği, ikili ticari ilişkilerin gelişmesine önemli katkı sağlayacaktır.

²⁰ Mustafa Acar, "Sihirli Anahtar Terminatöre Karşı: Avrupa Birliği Nedir, Ne Değildir?", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 1, 2001, s. 116.

²¹ Bkz. <http://www.abgs.gov.tr/index.php?p=41500&l=1> (23.02.2009)

İkincisi, Türkiye'nin mevcut işgücü potansiyelidir. Türkiye büyük ve genç bir işgücü potansiyeline sahiptir. Nüfusunun % 50'si 29 yaş altındadır.²² Buna karşılık Avrupa'nın nüfusu ise gittikçe yaşlanmaktadır. Avrupa Komisyonunun 2005 yılı raporuna göre, AB'nin nüfusunun 2005-2025 yılları arasında ortalama % 2 oranında artacağı ve 65 yaş üstü nüfusun % 52,3 oranında olacağı tahmin edilmektedir. Bu da çocukların ve yaşlıların oranının 2005'ten 2030'a kadar geçen süre içinde % 49'dan % 66'ya çıkacağı anlamına gelmektedir.²³ Dolayısıyla Türkiye'den Avrupa'ya gidecek işgücü, hem çalışan personel sağlama konusunda hem de Avrupa'nın ekonomik kalkınmasını devam ettirme açısından hayati bir önem taşıyabilecektir. Nitekim Alman Hıristiyan Demokrat Birlik Partisinden, eski Federal Almanya Savunma Bakanı Volker Rühe, 2004 yılında, Türk-Alman Forumu'nda yaptığı bir konuşmada, Avrupa'nın 10-15 yıl sonra eğitilmiş, genç Türk insanına ihtiyacı olacağını, AB'ye üye olduktan sonra Türklerin Avrupa'yı istila edeceği fikrine katılmadığını belirtmiştir.²⁴ Kaldı ki, Türkiye'nin üyeliği müzakerelere başlama tarihinden en az on yıl sonra gerçekleşecektir. Ayrıca Türkiye AB'ye tam üye olsa bile, işçilerin hareketliliği için en az yedi yıllık bir sınırlama öngörülmektedir. Bu da işçilerin serbest dolaşımı için en az on yedi yıllık bir zamanın geçmesi anlamına gelmektedir ki, bu durum Türklerin Avrupa'yı istila edeceği fikrinin yanlış ve taraflı olduğunun kanıtı olmakla birlikte, Rühe'yi de haklı çıkarmaktadır.

Üçüncüsü, Türkiye'nin jeopolitik konumudur. Türkiye, Balkanlar'a, Ortadoğu'ya, Kafkaslara ve Orta Asya'ya yakın bir konumda bulunmaktadır. Her ne kadar AB'nin, Türkiye'nin üyeliği ile bu bölgenin sorunlarından kaçınması çok zor olsa da, sağlam ve kararlı bir Türkiye, sınırındaki diğer ülkelerle AB arasında önemli bir köprü görevi görebilir. Ayrıca

²² Türkiye'de 2009 yılı verilerine nüfusun % 50'si 28,8 yaş ve altında, % 67'si 15-64 yaşları arasında bulunmaktadır. http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?tb_id=39&ust_id=11 (15.10.2010)

²³ Nugent, *a.g.m.*, s. 484.

²⁴ Volker Rühe'nin Türk-Alman Forumu'nda yaptığı konuşma, "CDU'lu Volker Rühe: '15 yıl sonra eğitilmiş Türkleri almak için yalvaracağız'", 12.11.2004 tarihli *ABHaber.com internet sitesi*, <http://www.abhaber.com/haber.php?id=1741> (27.02.2009)

petrol zengini ülkelere komşu olması itibarıyla Türkiye, bölgesinde gaz ve petrol konusunda transit ülke konumundadır. AB'nin, *2008-2009 Yılı Genişleme Stratejisi ve Temel Güçlükler Raporu*'nda da Türkiye'nin bu konumuna dikkat çekilmiştir. Türkiye'nin jeostratejik konumu, AB'nin enerji güvenliğinde Türkiye'ye hayati bir rol vermektedir. Bu nedenle AB-Türkiye arasında, enerji alanında yakın işbirliği önemli bir yere sahiptir. Ayrıca 2008 yılı içerisinde Türkiye'nin iyi komşuluk ilişkileri ve bölge barışı çerçevesinde attığı adımlara da raporda yer verilmiştir. Özellikle Rusya-Gürcistan Savaşı ve sonrasında Türkiye'nin kurulmasını teklif ettiği Kafkasya Platformu, Türkiye Cumhurbaşkanı'nın Ermenistan ziyareti ve Suriye-İsrail arasında yürütülen dolaylı görüşmelerde arabulucu olması²⁵, Türkiye'nin bölgede barıştan yana yapıcı bir rol oynadığını göstermesi bakımından önemli gelişmelerdir.

Dördüncüsü, stratejik konumuna bağlı olarak sahip olduğu askeri kapasitesidir. Bilindiği gibi Avrupa'nın güvenlik ve savunma kolunu NATO (North Atlantic Treaty Organization) oluşturmaktadır. Türkiye de NATO'nun bir üyesi olup, AB'nin güvenlik ve savunma politikasına önemli katkı sağlayacak güçlü bir askeri yapıya sahiptir. Ulusal bütçesinden ayırdığı % 7,2'lik savunma harcaması, oran olarak pek çok AB ülkesinden daha fazladır. Ayrıca Türkiye, 800 bin askeriyle, Avrupa NATO güçlerinin % 27'sini oluşturmaktadır.²⁶ Bu durum da AB için önemli bir avantaj olarak görülmektedir.

Olumsuz Değerlendirmeler: AB içerisinde, sosyo-ekonomik, politik ve jeostratejik açılardan Türkiye'nin üyeliğine olumlu yaklaşanlar olduğu gibi karşı çıkan ülkelerin de olduğu bir vakiydir. İlgili açılardan Türkiye'nin üyeliğine karşı olanların çekinceleri genel olarak dört noktada ele alınabilir. Bu temel çekincelerden birincisi, Türkiye'nin AB üyeliğine yeterli derecede adapte olup olamayacağı endişesidir. Kopenhag Kriterleri çer-

²⁵ Commission of The European Communities, *Enlargement Strategy and Main Challenges 2008-2009*, Brussels, 5.11.2008, [http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/press_corner/key-documents/reports_nov_2008_\(04.01.2009\)](http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/press_corner/key-documents/reports_nov_2008_(04.01.2009))

²⁶ Nugent, *a.g.m.*, s.484-485.

çevesinde, bir ülkenin AB üyesi olabilmesi için üç grup temel kriteri karşılaması gerekmektedir. Bunlar; temelinde insan haklarına saygı olan sağlam ve demokratik bir sistemi gerekli kılan siyasi kriterler, ekonomik kriterler ve başvuru sahibi ülkenin, AB'nin hukukunu ve politikalarını üstlenebilme kabiliyetidir.²⁷ Bu bakımdan bazı AB ülkelerinde Türkiye'nin bu kriterleri yerine getiremeyeceği yönünde bir düşünce hâkimdir.

İkincisi, Türkiye, katılım şartlarını yerine getirirse bile, onun üyeliğinin AB'nin hazmetme kapasitesi açısından hala bir problem olacağı yönündeki argümandır.²⁸ Türkiye'nin nüfusunun fazlalığı, ekonomik az gelişmişliği ve Müslüman bir ülke oluşu üye ülkeler üzerinde bir çekince meydana getirmektedir.²⁹ Bu çekince, AB-Türkiye arasındaki müzakere çerçevesinin üçüncü maddesinde de açıkça belirtilmiştir.³⁰ Daha önce de ifade edildiği gibi, üyelik sürecini tamamladıktan sonra Türklerin Avrupa'ya göç ederek yerleşmeleri ve mevcut işsizlik oranlarını daha da arttırmalarına yönelik kaygılar, bazı üye ülkeleri ciddi olarak endişelendirmektedir.³¹ Nitekim Alman basını, işsizlik ve göç konusunu çok önceleri,

18

OMÜİFD

²⁷ 21-22 Haziran 1993 tarihinde Kopenhag'da yapılan AB Devlet ve Hükümet Başkanları Zirvesi'nin sonuç bildirgesinde AB'nin merkezi ve doğu Avrupa ülkelerine doğru genişlemesi kabul edilmiş, aynı zamanda adaylık için başvuran ülkelerin tam üyeliğe kabul edilmeden önce karşılaması gereken "Kriterler" de belirtilmiştir. Zirve sonuç Bildirgesi için bkz. *European Council in Copenhagen, 21-22 June 1993 Conclusions of the Presidency*, http://www.europarl.europa.eu/summits/copenhagen/co_en.pdf (15.10.2010)

²⁸ Nugent, *a.g.m.*, s. 486.

²⁹ *Turkey in Europe: More than a Promise?* Report of the Independent Commission on Turkey, September 2004, s. 19

³⁰ Müzakere Çerçeve Belgesinin 3. maddesinde "... 1993 Kopenhag Zirvesinin Sonuç Bildirgesi uyarınca, Birliğin, Avrupa bütünleşmesine ilişkin ivmesini koruyarak Türkiye'yi absorbe etme kapasitesi, hem Birliğin, hem de Türkiye'nin genel çıkarı açısından önemli bir mülahazadır. Komisyon, müzakere sürecinde bu kapasiteyi, bu üyelik koşulunun gerçekleşip gerçekleşmediğine ilişkin Konsey tarafından yapılacak değerlendirmeye esas teşkil etmek üzere, Ekim 2004 tarihli Türkiye'nin Üyelik Perspektifinden Kaynaklanan Hususlar Hakkında Raporda (Etki Raporu) ortaya konan tüm konuları kapsayacak şekilde izler." denilmektedir. Bkz. DPT, *Türkiye için Müzakere Çerçeve Belgesi ve Diğer İlgili Belgeler*, Ankara 2005, s. 3. www.dpt.gov.tr/DocObjects/Download/980/Türkiye%20İçin%20Müzakere.pdf (03.03.2009)

³¹ Türklerin AB ülkeleri içindeki oranı şu anda % 12 iken, bu oranın 2015'te % 14,4'e, 2025'te % 15,5'e ve 2050'de ise % 17,7'ye yükseleceği tahmin edilmektedir. *Turkey in Europe: More than a Promise?* s. 33-34.

1989 yılında Türkiye'nin tam üyelik başvurusu AB tarafından reddedildiğinde gündeme getirmiştir. Göç konusunda farklı tahminler olmakla birlikte, Türkiye'nin topluluğa girmesiyle Anadolu'dan en az 2,7 milyon Türkün daha AB ülkelerine göç edeceği tahmin edilmektedir. Her ne kadar bu oran AB ülkelerinin toplam nüfusu içinde çok önemli bir yer tutmasa bile (% 0,5), hâlihazırda çok sayıda Türkü misafir eden bazı ülkeler için ciddi sorun olabileceği öngörülmektedir. Türklerin şu an toplam AB ülkelerinin (28 ülke itibariyle) nüfusuna oranla % 12'sini oluşturmasına rağmen bu oranın 2015'te % 14,4'e, 2025'te 15,5'e, 2050 yılında ise, % 17,7'ye yükseleceği tahmin edilmektedir.³²

Üçüncüsü, Türkiye'nin AB bütçesinden alacağı mali yardımlardır. Zira Türkiye'nin, 2015 yılında AB'ye tam üye olacağı varsayımından hareketle yapılan hesaplamalara göre Türkiye, AB fonlarından (Yapısal Fonlar ve Ortak Tarım Politikası) önemli ölçüde yardım alacaktır. Örneğin, Derviş ve arkadaşlarının yaptığı hesaplamalara göre,³³ 2015 yılında AB'ye tam üye olduğu varsayıldığında, Türkiye'ye GSYİH'sının % 4'ü kadar yapısal fon tahsisi yapılacaktır. Bu da, yaklaşık sekiz milyar Euro'dur. Ayrıca Türkiye'ye Ortak Tarım Politikası gereği, dokuz milyar Euro daha verileceği ve buna diğer fonların da eklendiği varsayıldığında, AB'nin Türkiye'ye yıllık yaklaşık olarak 20 milyar Euro tutarında bir yardım yapması gerekecektir. Buna karşılık Türkiye de GSYİH'sının % 1,25'i oranında AB bütçesine katkıda bulunacaktır. 2004 yılı rakamlarına göre, bu oran yaklaşık 2 milyar Euro'ya tekabül etmektedir.³⁴ Yani, Türkiye'nin AB bütçesinden alacağı katkı yaklaşık 18 milyar Euro'dur. Başka

³² Turkey in Europe: More than a Promise? s. 33, tablo 1.

³³ Hesaplama yapılırken Türkiye'nin 2004 yılı GSYİH'sı dikkate alınmıştır. Bu rakam 2004 yılında 241 milyar euro olarak hesaplanmıştır. DPT, *Türkiye'nin Üyeliğinin AB'ye Muhtemel Etkileri*, <http://ekutup.dpt.gov.tr/ab/uyelik/etki/olasi.pdf> (23.02.2009)

³⁴ Kemal Derviş, Daniel Gros, Michael Emerson ve Sinan Ülgen. *Çağdaş Türkiye'nin Avrupa Dönüşümü*, Çev: Entra Dil Hizmetleri, Ekonomi ve Dış Politika Forumu, Doğan Kitapçılık, İstanbul 2004, s. 96.

bir kaynakta bu rakamın, 2015 yılı için 14-25 milyar Euro arasında değişebileceği tahmin edilmektedir.³⁵

Dördüncüsü, Türkiye'nin içinde bulunduğu coğrafya da farklı bir rahatsızlık unsuru olarak göze çarpmaktadır. Nitekim Fransa ve Almanya, Müslüman bölgedeki istikrarsızlıklar nedeniyle, AB'nin sınırlarının İran, Irak ve Suriye'ye kadar uzanmasından rahatsızlık duymakta ve bu nedenle de Türkiye'nin üyeliğine sıcak bakmamaktadırlar. Görüldüğü üzere, Türkiye'nin İslami kimliği ve bulunduğu Ortadoğu coğrafyası, hem güvenlik hem de kültürel farklılık açısından Avrupa Birliği ülkelerinin bazılarını ürkütmektedir.

C. Kültürel ve Dini Kimliği İle İlgili Değerlendirmeler

Türkiye'nin üyelik süreci bağlamında, bir "Avrupa Birliği" düşüncesi kadar "Avrupa Kimliği" de tartışılmaktadır. Özellikle Türkiye'nin müzakere sürecine başlamasıyla bu tartışmalar daha da belirginleşmiştir. Türkiye'nin kültürel farklılığı ve bunun yanında Müslüman bir ülke olması, birçok AB ülkesi için olumsuz bir faktör olarak algılanmaktadır. Biz burada konu ile ilgili olumlu ve olumsuz değerlendirmelere yer vererek, konu hakkında kendi düşüncelerimizi de ortaya koymaya çalışacağız.

Olumlu Değerlendirmeler: Türkiye'nin AB'ye tam üyeliği üzerine kaleme alınan bir bağımsız komisyon raporunda, Türkiye'nin birliğe dahil edilmesinin önemli fırsatlar sunacağı ileri sürülmektedir. Bu komisyon raporuna göre, Türkiye'nin birliğe üye olarak kabulü her şeyden önce topluluğun kapalı bir "Hıristiyan Kulübü" olmadığını kanıtlamış olacaktır. Böylece birliğin tabiatının, her türlü farklılığı destekleyen, özgürlük, demokrasi, hukuk ve insan haklarına saygı gibi ortak değerlere bağlı, kapsayıcı ve toleranslı bir topluluk olduğu açıkça ortaya konulmuş olacaktır. Yine böyle bir kabul, bir taraftan "Medeniyetler Çatışması" tezini savu-

³⁵ Konrad Lammers, "The EU and Turkey-Economic Effects of Turkey's Membership", *Intereconomics*, vol: 41, no: 5, September 2006, s. 285; Ayrıca farklı kaynaklarda farklı hesaplamalara da rastlanmaktadır. Bkz. Emine Bilgili, "Türkiye'nin Üyeliğinin Avrupa Birliği Bütçesine Muhtemel Etkisi", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 2, Yıl: 2006, s. 76.

nan kişilerin, diğer taraftan da fanatik Müslüman grupların dışlayıcı ve düşmanca tavırlarını boşa çıkararak, Batı ile İslam dünyası arasında gelecekte paha biçilmez bir rol oynayacaktır.³⁶

Ayrıca, her ne kadar Türkiye'deki laiklik uygulamalarına bazı itirazlar ileri sürülse de aslında ülkenin bu siyasal ve hukuki yapısı da AB-Türkiye ilişkileri açısından önemli bir durumdur. Zira İslam ülkeleri arasında tek laik ülke Türkiye'dir. Komisyon, 2009 yılında yayınladığı ikinci raporunda Türkiye'nin bu laik yapısına vurgu yapmış ve ülkede yapılan kamuoyu yoklamalarında, nüfusun sadece % 10 gibi küçük bir kısmının şeriat yasalarına göre yaşamak istediğinin tespit edildiğini belirtmiştir.³⁷ Tüm bu modern ve çağdaş gelişmelerin bir sonucu olarak, Türkiye'nin başarılı bir şekilde AB'ye üye olması, İslam'ın demokrasiyle uyuşabileceğinin de bir kanıtı olacağı gibi, dini inanç ve geleneklerle modern toplumların kabul ettiği evrensel prensiplerin uyuştuğunu da diğer İslam ülkelerine göstermiş olacaktır.³⁸

Son olarak, Türkiye'nin üyeliği, diğer İslam ülkeleri ile daha yakın ilişkiler kurmak isteyen AB'nin etkisinin yayılmasına hizmet edebilirken, "ılımlı İslam"ı da cesaretlendirmiş olacaktır. Bu, sadece AB'nin Ortadoğu ülkeleriyle değil aynı zamanda kendi içinde barındırdığı Müslüman toplumla da hoşgörüyü dayalı çokkültürlü bir barış ortamının tesisi açısından önemli bir açılım olacaktır.³⁹ Ayrıca, insan hakları ve azınlıkların korunmasını temel ilke olarak benimsemiş bir AB'nin, savunduğu bu değerler bağlamında kendisiyle de barışık olduğunu göstermesi bakımından Türkiye'nin üyeliği önemli bir göstergedir.

Olumsuz Değerlendirmeler: Her ne kadar bağımsız Komisyon raporunda Türkiye'nin dini ve kültürel kimliği bir engel ya da tehdit olarak değil, aksine bir fırsat olarak değerlendirilse de, Türkiye'nin üyeliğini bu açıdan

³⁶ Turkey in Europe: More than a Promise?, s. 16.

³⁷ *Avrupa'da Türkiye: Kısır Döngüyü Kırmak*, Bağımsız Türkiye Komisyonu İkinci Raporu, Eylül 2009, s. 36.

³⁸ Turkey in Europe: More than a Promise? ss. 16-19.

³⁹ Derviş ve Diğerleri, *a.g.e.*, s. 67.

halen ciddi bir sorun olarak görenlerin sayısı da oldukça fazladır. Zira son zamanlarda AB ülkelerinde dini inanç ve değerler konusunda ciddi düşüşler görülse bile, yine de AB'nin şekillenmesinde Hıristiyanlık değerlerinin önemli bir faktör olduğu inkar edilemez bir gerçektir.⁴⁰ Esasın- da başlangıçta topluluğun amacı, komünizm ile başa çıkmak ve işbirliği içinde Avrupa'nın refahını sağlamak⁴¹ idiyse de gelinen noktada, AB'nin başlangıçtaki amaçtan farklı olarak komünizmle mücadele yerine İslam'la mücadele etme noktasına taşınmış olduğu gözlemlenmektedir. Türkiye'nin üyeliği de bu açıdan sorgulanmaktadır. Buna göre, Türkiye'yi AB üyesi yapmak, İslam'a Avrupa'da daha fazla yer vermek olarak telakki edilmektedir. Nitekim Türkiye'nin Birliğe üye olması halinde AB içindeki Müslüman nüfusun oranı % 3'ten % 20'ye çıkacaktır. Bazı üye ülkeler -ki bunların başında Almanya gelmektedir- bu durumun Avrupa'nın baskın Hıristiyan mirasına ve kimliğine zarar vereceğini düşünmektedirler.⁴² Bu bağlamda Avrupa'daki en etkili muhalefet, Hıristiyan Demokratlardan gelmektedir. Nitekim Alman Hıristiyan Demokratlar 1997 yılında din farklılığı konusundaki çekincelerini çok açık bir biçimde dile getirerek, Türkiye'nin üyeliğine karşı çıkmışlardır.⁴³ Aynı yıl, AB'nin genişlemesi hakkında Belçika'da yapılan Avrupa Hıristiyan Demokratlar Zirve Toplantısı sonunda, medeniyet farklılığından dolayı Türkiye'nin AB'ye üye olamayacağı deklare edilmiştir. Bu toplantıya yedi Avrupalı Hıristiyan Demokrat Parti lideri katılmıştır.⁴⁴ Yedi farklı ülkeden liderlerin katıldığı bu toplantı aslında Avrupa'nın Türkiye'nin üyeliğine bakışını da ortaya koymaktadır. Bunun dışında Alman Hıristiyan Demokratlar Meclis Gru-

22

OMÜİFD

⁴⁰ Avrupa'da kiliseye devam konusunda yaşanan gelişmeler hakkında geniş bilgi için bkz. Grace Davie, "Is Europe an Exceptional Case?" *State and Religion in Europe: Legal System, Religious Education, and Religious Affairs*, 9-10 December 2006, International Symposium, İstanbul, s. 23-24; Carin Laudrup, "A European Battlefield: Does the EU Have a Soul? Is Religion in or Out Place in the European Union?" *Religion, State and Society*, vol: 37, no: ½, March-June 2009, s. 57.

⁴¹ Aktay, *a.g.m.*, s. 99-100.

⁴² Nugent, *a.g.m.*, s. 489.

⁴³ Ümit Özdağ, *Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri: Jeopolitik İnceleme*, ASAM Yay., Ankara 2003, s. 24; Veysel Bozkurt, *Avrupa Birliği ve Türkiye*, Vıpaş Yay., Bursa 2001, s. 13.

⁴⁴ Rıdvan Karluk, *Avrupa Birliği ve Türkiye*, Beta Yay., 5. Baskı, İstanbul 1998, s. 490.

bu Başkanı Wolfgang Schaeuble, Mainz kentinde iş adamlarına yaptığı bir konuşmada, Müslüman Türkiye'nin AB'ye asla üye olamayacağını açıkça söylenmesi gerektiğini dile getirmiştir. Schaeuble, 1995 yılındaki Davos toplantısında bu fikirlerini daha da açık bir biçimde ifade etmiştir.⁴⁵ Ayrıca dönemin Fransa devlet başkanı olan Giscard d'Estaing, 1989 yılındaki Avrupa Parlamentosu seçimleri sırasında yaptığı bir televizyon konuşmasında, Türkiye'yi dost bir devlet olarak nitelerken, Roma Antlaşmasında yer almamış olsa bile Türkiye'nin din farklılığından dolayı Topluluğa üye olamayacağını savunmuştur.⁴⁶ Bu görüş, 2007 yılında Fransa Cumhurbaşkanı olarak göreve başlayan Nicolas Sarkozy ve 2005 yılında göreve gelen Alman Başbakanı Angela Merkel tarafından da sık sık dile getirilmekte ve Türkiye'ye tam üyelik yerine imtiyazlı ortaklık teklifi sunulmaktadır. Jean Quatremer, *Libération*'da kaleme aldığı bir makalesinde, Sarkozy'nin kapalı kapılar ardında Türkiye'nin adaylığına karşı çıkmasının nedeni olarak Müslüman kimliği gösterdiğini belirtmektedir.⁴⁷ Burada her ne kadar açıkça belirtilmese de, bilinçaltında Avrupa medeniyetinin sınırlarının belirlenmesinde "din" gizli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ise, Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" tezini doğrular bir nitelik taşımaktadır. Zira Huntington, dünyanın medeniyetlere ayrılırken, artık soğuk savaş sırasında olduğu gibi birinci dünya, ikinci dünya ve üçüncü dünya şeklinde değil, kültür ve medeniyet terimleri kullanılarak sınıflandırılacağını ileri sürmüştür.⁴⁸

Elbette dini ve kültürel farklılık pek çok Avrupalıyı düşündürmektedir. Türkiye'nin birliğe girişi hızlandıkça ve gerçekleşmeye doğru gittikçe, AB politikalarıyla Türkiye ilişkileri arasında iki konu daha ciddi biçimde gün yüzüne çıkmaktadır. Birincisi, liberal siyasi değerler, diğeri ise, Hıristiyan kültürü meselesidir. Bunlardan ilki, Avrupa kimliğinin

⁴⁵ Bkz. Karluk, *a.g.e.*, s. 483.

⁴⁶ Karluk, *a.g.e.*, s. 368.

⁴⁷ Jean Quatremer, "Sarkozy et les musulmans", *Libération*, 19.11.2007; Ayrıca bkz. Deniz Altınbaş, "Türkiye AB İlişkilerinde Sarkozy Fransa'sı Faktörü", <http://www.abhaber.com/ozelhaber.php?id=3588> (14.10.2010)

⁴⁸ Bkz. Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3, Summer 1993, ss. 22-49.

seküler devlet kurumlarına dayalı ve din özgürlüğüne saygı esası üzerine bina edilmiş olmasıdır. Bu bakış açısına göre, sadece liberal değerler, anlaşma temelli meşruluğa sahiptir (treaty-based legitimacy). Ancak birlikle ilgili anlaşma maddelerine bakıldığında, bu anlaşmalar barış ve özgürlükten, demokrasinin geliştirilmesi ve insan haklarından, temel haklardan, hukuktan ve insan haklarının korunmasından bahsederken, Avrupa Hıristiyan kültürüne yönelik her hangi bir referansın olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla, Türkiye birliğe giriş şartlarını yerine getirdiğinde, onun birliğe girmesinde her hangi bir sorun olmayacaktır.

İkincisi ise, Avrupa'nın Hıristiyan mirasına dayalı kimlik meselesidir. Şüphesiz Hıristiyanlık, "Avrupalılık" kimliğinin en belirleyici öğelerinden birisidir.⁴⁹ Bunun 2000 yıllık bir tarihi kökeni olduğu kadar, son çeyrek asırda meydana gelen bir takım olaylar da bunu güçlendirmiştir. Örneğin Sovyetlerin dağılması, AB'nin genişleme süreci, yükselen milliyetçilik ve ırkçılık akımları da Avrupa'nın kimliği üzerine önemli tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Öteden beri sosyal ve siyasi oluşumlar kendilerini "öteki" karşısında konumlandırabilmek için Hıristiyanlığı önemli bir dayanak noktası olarak kullanmışlar, çoğu zaman kendi meşruiyetlerini Batının Hıristiyan mirası ile temellendirmeye girişmişlerdir.⁵⁰ AB'nin Hıristiyan kültürüne dayandığını ileri sürenler, Avrupa değerlerinin köklerinin dini mirasta olduğunu, bu yüzden de, bu değerleri benimsemeyen ve paylaşmayan ülkelerin üye olmalarının mümkün olamayacağını ileri sürmektedirler. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'nin üyeliğine özel bir üyelik temelinden yaklaşılmalıdır, aksi takdirde tam bir

⁴⁹ Nitekim Papa 2. Jean Paul'un ölümünün ardından 2005 yılında Papalık koltuğuna oturan ve Papa 16. Benedict adını alan Joseph Ratzinger, "Avrupa Birleşmesinin fikir babaları, II. Dünya savaşıdan sonra, Hıristiyanlığın ahlaki mirası ile Aydınlanmanın ahlaki mirasının uyuşan temel ilkelerinden hareket etmişlerdir." Sözüyle Avrupa Birliği'nin temelinde Hıristiyan mirasının bulunduğunu açık bir şekilde dile getirmiştir. Bkz. Joseph Ratzinger, *Avrupa: Dayandığı Düşüncelerin Dünü ve Bugünü*, Çev: Nilüfer Uğur Dalay, Gendaş Yayınları, İstanbul 2005, s. 38.

⁵⁰ Bülent Şenay, "Avrupa Birliği'nin Dini Kimliği ve Avrupa'da Dinler: Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve İslam", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 11, sayı: 1, 2002, s. 126-127.

üyelik AB ülkeleri içinde kültürel bir çarpışmayı ve medeniyetler çatışmasını doğuracaktır.⁵¹

Türkiye'nin birliğe girişinin Avrupa'nın Hıristiyan mirasına zarar vereceği düşüncesi aslında "öteki"leştirilmiş bir Türkiye algısından kaynaklanmaktadır. Şüphesiz "Öteki" farklı disiplinler tarafından farklı şekillerde tanımlanır. Ancak uluslar arası ilişkilerde "Öteki" düşman olarak bile tanımlanabilmektedir. Avrupahlaşma temelinde "Öteki", Doğulu ve Türkler anlamına gelmektedir. Türkler ise, Neumann ve Welsh'e göre, "Hıristiyanlığa günahlarından dolayı zulmetmek için Tanrı tarafından gönderilen menhus bir güçtür."⁵² Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, Avrupa halen 1683 Viyana Kuşatmasını yaşamaktadır.

Vatikan da dahil olmak üzere⁵³ pek çok dini grup ve siyasetçi gibi, dini gruplar da AB Anayasasına din ve Tanrı'nın dahil edilmesi için baskı yapmış, ancak onların bu gayreti bir sonuç vermemiştir. Bu baskılara rağmen 29 Ekim 2004'de Roma'da Türkiye'nin de dahil olduğu 25 AB ülkesi, hazırlanan Avrupa Anayasa taslağına Hıristiyanlığa ilişkin her hangi bir referansı dahil etmemiştir. Bu da şu anlama gelmektedir: AB resmi olarak kendisini dini bir kriterle tanımlamamaktadır.⁵⁴

AB'nin Türkiye'nin üyeliğine yönelik bu tür yaklaşımlarına daha pek çok örnek verilebilir. Ancak burada örneklerle konuyu uzatmak yerine, makalenin de başlığını oluşturan şu ciddi soruyu sorup cevaplandırmak gerekmektedir. Gerçekten de Türkiye'nin mevcut kültürel ve dini kimliği AB açısından bir tehdit mi yoksa bir fırsat mıdır? Elbette böyle bir soruya yalın bir cevap vermek mümkün değildir. Zira meselenin yaklaşık bin

⁵¹ Nuria Font, "Why the European Union Gave Turkey the Green Light," *Journal of Contemporary European Studies*, vol 14, no 2, August 2006, s. 205.

⁵² Iver B. Neumann and Jennifer M. Welsh, "The Other in European Self-Definition: An Addendum to the Literature on International Society," *Review of International Studies*, vol. 17, issue: 4, 1991, ss. 330-333.

⁵³ Papa 16. Benedict'in Avrupa'nın kültürel mirasının temellerinde Hıristiyan düşüncesinin bulunduğu yönündeki görüşleri için bkz. Joseph Ratzinger, *Avrupa: Dayandığı Düşüncelerin Dünü ve Bugünü*, Çev: Nilüfer Uğur Dalay, Gendaş Yayınları, İstanbul 2005.

⁵⁴ Zeki Kütük, "Turkey and European Union: The Simple Complexity", *Turkish Studies*, vol: 7, no: 2, June 2006, s. 282.

yıldır tarihi kökenleri olduğu kadar, günümüzde de dini ve kültürel öğelerin ötesinde daha pek çok siyasi, ekonomik, jeopolitik vs. nedenleri vardır. Ancak meseleye objektif olarak bakıldığında, AB açısından Türkiye'nin katılımının bir tehdit unsuru olarak değil, fırsat olarak görmek daha doğru bir yaklaşımdır. Bunun birkaç önemli nedeni vardır.

Her şeyden önce Türkiye ve bu ülkede yaşayanlar batı kültürüne uzak ve yabancı değillerdir. Zira Türkler, tarihleri boyunca çok geniş bir coğrafyada yaşadıklarından çok farkı din ve kültürlerle karşılaşmışlardır. Yine tarihi bağlamda, dünyanın en önemli ticaret yollarının Türk devletlerinden geçmiş olması, onların yine farklı din ve kültürlerle mensup satacârlarla ve insanlarla karşılaşmasına imkan tanımıştır. Ayrıca Türkler, tarihleri boyunca Orta Asya'dan Orta Doğuya ve Anadolu'dan Balkanlara kadar genellikle çok millîti, çok kültürlü ve çok dinli toplumlarda yaşamışlardır. Bu çoğulcu çevre onları diğer din mensuplarına karşı toleranslı ve bir dereceye kadar da çoğulcu tutum ve davranışlar elde etmelerine imkan sağlamıştır. Geçmişte kazanılan bu tutum ve davranışlar günümüzde de halen devam etmektedir. Bugün Batı dünyasının son elli yılda sahip olduğu bu çoğulcu toplum yaşamına Türkler, bin yıldan beri alışık olup, bu konuda dünya ülkeleri arasında en geniş tecrübeye sahip ender milletlerden birisidir. Bu birlikte yaşama kültürünün izlerini bugün Anadolu'nun çeşitli yörelerinde görmek mümkündür. Türkiye bugün pek çok Batılı için önemli ziyaret merkezlerini içinde barındıran pek çok kültürel mirasa da ev sahipliği yapmaktadır. Dolayısıyla farklı bir kültür ve medeniyetle yaşama noktasında Batıların Türklerle her hangi bir sorun yaşaması uzak bir ihtimal olarak görülmektedir.

İkinci olarak, İslam medeniyetinin bir parçası olarak Türklerin dini anlayışı radikal dışlayıcılıktan ziyade, Marchall Hodgson'un da belirttiği gibi, "kapsayıcı" (inclusive) bir özelliğe sahiptir.⁵⁵ Bunun temelinde yatan sebep ise Türk kültür ve medeniyetinin tek tip bir toplum yaratma çabası olmaksızın daima diğer din ve kültürlerin uygun unsurlarıyla işbirliği

⁵⁵ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World of Civilization*, Chicago: University of Chicago Press, 1974'ten aktaran, Aktay, *a.g.m.*, s. 103.

yapma düşüncesi ile Türk dindarlığının genellikle çok daha toleranslı ve çoğulcu karakter taşıyan tasavvufi anlayışa dayalı olmasıdır. Türklerin İslamlaşmasında önemli bir yere sahip olan Hoca Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Mevlana Celaleddin-i Rumi ve Muhyiddin İbn Arabî gibi büyük mutasavvıflar Anadolu'da yaşamış olup, Anadolu'nun tarihinde, kültüründe ve özellikle de dini anlayışında önemli etkiler yapmışlardır.⁵⁶ Bu konuda onların görüşleri o kadar evrensel bir nitelik arz etmektedir ki, günümüzde çoğulcu anlayışı benimsemiş Batılı ilim adamları, onların görüşlerinden yararlanmakta ve eserlerinden alıntılar yapmaktadırlar.⁵⁷ Dolayısıyla yukarıdaki örneklerden de hareketle Türkler için birlikte yaşama konusunun bir sorun oluşturmayacağı açıkça söylenebilir.

Üçüncü olarak, Türkiye daha önce de belirtildiği gibi, tüm İslam ülkeleri içinde halkı Müslüman olan tek laik ülkedir. Dolayısıyla Batı ülkelerindeki kadar olmasa bile, laiklik ilkesinin gereği olarak, sosyal ve kurumsal bir yapı olmaktan öte, Türkiye'de din, daha çok bireysel temelli bir yaşam biçimidir. Yine laiklik ilkesinin bir gereği olarak, devlet tüm dinlere eşit davranmak zorunda olup, din özgürlüğünün de teminatıdır. Diğer Müslüman ülkelerle kıyaslandığında, Türkiye'deki radikal Müslümanların sayısı son derece azdır. Elbette bunda daha önce saydığımız faktörler rol oynadığı gibi, ülkemizdeki dini eğitimin de önemli bir yeri vardır. Zira ülkemizdeki din eğitimi, her hangi bir mezhebin savunuculuğunu yapmak yerine, Mezheplerüstü bir yaklaşımla, doğrudan Kur'an ve Sünnet temelli din öğretimine dayanmakta olup, Kur'an'ın özünde var olan dini özgürlük ve dini çoğulculuk anlayışına dayanmakta ve bu doğrultuda bireyler yetiştirmektedir.

Dördüncü olarak, Türkiye'nin birliğe dahil edilmesinin AB'ye ekonomik, siyasi ve jeopolitik faydalarının yanında, İslam ülkeleriyle işbirliği yapması açısından da önemli katkılar sağlayacağı açıktır. Zira Türkiye,

⁵⁶ Cafer S. Yaran, "İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu," Cafer Sadık Yaran, ed. *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, ss. 307-350.

⁵⁷ Bkz. John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan, 1989, s. 233.

hem dini ve kültürel hem de tarihsel açıdan İslam ülkeleriyle yakın bir ilişki içerisinde. Ancak diğer taraftan da son 150-160 yıldır izlediği politika gereği Türkiye, Batı ile ilişkilerini geliştirmekte ve Batılılaşma çabalarının bir sonucu olarak, onun pek çok değerini de hali hazırda içselleştirmiş durumdadır. Dolayısıyla, Türkiye AB ülkeleriyle İslam ülkeleri arasında bir aracı rolü de oynayabilir. Böyle bir aracılık, hem İslam-Batı ilişkilerinin geliştirilmesi açısından hem de Batıyı yakından ilgilendiren bölge barışı açısından son derece önemli bir kazanım olacaktır.

Beşinci olarak da genelde Batı, özelde ise AB kendisini dünyaya çoğulcu, demokratik, insan haklarına saygılı bir topluluk olarak tanıtmaktadır. Eğer topluluk bütün bu değerleri ilke olarak benimsemiş ve bunları savunuyorsa, o halde, teoride mevcut olan durumun pratikle de uyuşması gerekmektedir. Örneğin bu konuda ABD ve Kanada çok kültürlü bir toplum olup, çok kültürlü bir toplumunun gerekliliklerini de yerine getirmektedir. AB ülkeleri de eğer bu evrensel değerleri benimsediklerini ilan ediyorlar ve bu değerleri diğer dünya ülkelerine de yaymak istiyorlarsa, Türkiye gibi farklı din ve kültüre sahip bir ülkeye kapılarını açmak durumundadır. Zira gerçek anlamda dünya barışı böyle kazanılır.

Yukarıda ileri sürülen tüm bu olumlu argümanlara rağmen AB ülkelerinin Türkiye'yi kendi içine dahil etmek istememesi, sadece geleceğe yönelik tasarımlarla değil, aynı zamanda tarihi tecrübelerin, medyanın ve bazı marjinal dini ve siyasi grupların etkisi ile de açıklanabilir. Ancak meseleye biraz da öz eleştiri yaparak kendi açımızdan baktığımızda burada İslam ile AB ülkelerinde ve ülkemizde yaşayan Müslümanların Müslümanlıklarını da sorgulamak gerekmektedir. Kanaatimizce, meseleye ön yargılardan uzak ve objektif olarak bakan hiçbir Batılı'nın İslami değerlere karşı çıkacağı düşünülemez. Zira İslam, çağlar üstü bir din olarak, bugün Batının savunduğu pek çok fikri zaten özünde barındırmaktadır. Demokrasi, insan hakları, kadın hakları, dini inanç ve düşünce özgürlüğü gibi evrensel değerleri diğer sistemlerden çok daha açık bir şekilde savunduğu gibi, hem fert hem de toplum olarak birlikte ve huzur içinde yaşamının da kurallarını tesis etmiştir. Peki, o zaman niçin Batıda

bir Müslüman ya da İslam korkusu ve tereddüdü vardır? Türkiye açısından bakıldığında buradaki temel sorun, ne AB ülkelerinde yaşayan Müslüman Türklerin ne de Türkiye’de yaşayan Müslümanların gerçek anlamda İslam’ı temsil edememeleridir. Gerek AB ülkelerindeki gerekse Türkiye’deki halkın fakirliği, eğitim ve öğretim seviyelerinin düşüklüğü, yetişmiş kalifiye insanın azlığı, iş ahlakı, birtakım töresel uygulamalar vs. tüm bunlar haklı olarak AB ülkelerini ve halklarını endişelendirmektedir. Dolayısıyla burada gerçek İslam ile İslam’ı din olarak kabul eden Müslümanların yaşadığı İslam’ı birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bu noktada Lewis’in, “sorun İslam’ın Müslümanlara ne yaptığı değil, Müslümanların İslam’a ne yaptığıdır” şeklindeki tespitine katılmamak mümkün değildir. Kanaatimizce gerek AB ülkelerindeki Türkler gerekse Türkiye’deki Türkler, İslam’ı gereği gibi yaşadıklarında, dini ve kültürel değerlerin her hangi bir sorun oluşturması söz konusu olmayacaktır.

Sonuç olarak, AB-Türkiye ilişkileri açısından dinin sanıldığı gibi bir “tehdit” unsuru değil, aksine bir “fırsat” olduğu söylenebilir. Zira dünya genelinde yaşanan gelişmelere bakıldığında, gelecekte “Medeniyetler Çatışması” yerine “Medeniyetler İttifakı” projesinin hayat bulması ve barışçıl ve yaşanılabilir bir dünyanın oluşturulması daha gerçekçi görünmektedir. Böyle bir oluşumda AB’nin dünyanın diğer oluşumlarından soyutlanabilmesi düşünülemez.

D. Sonuç

AB-Türkiye ilişkileri açısından bir değerlendirme yapıldığında, 35 yıllık bir dönemi kapsayan genişleme sürecinde AB, 21 ülkeyi tam üye sıfatıyla bünyesine dahil ederken, AET’nin kuruluşundan bir yıl sonra, 1959’da üyelik başvurusu yapan Türkiye’ye bu ülkeler arasında yer vermemiştir. 1963 yılında Ankara Antlaşması ile hukuken başlayan tam üyelik süreci, 1996 yılında Gümrük Birliği’nin yürürlüğe girmesi ile ekonomik açıdan yeni bir boyut kazanmıştır. Siyasi açıdan, 1999 yılındaki Helsinki Zirvesi, adaylık statüsünün verilmesi bakımından önemli bir aşama olurken, 2005 yılındaki Brüksel Zirvesi ise, tam üyelik müzakerelerine başlanma kararının alınması bakımından bir dönüm noktası olmuştur.

2005 yılındaki Brüksel Zirvesinin ardından Türkiye'nin AB üyeliği konusu ciddi bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalarda bazı çevreler, Türkiye'nin AB üyeliğine olumlu bakarken, bazıları olumsuz tepkiler vermektedirler. Bu olumlu ve olumsuz tepkiler, hem AB üyesi ülkeler tarafından hem de Türkiye'deki bazı çevreler tarafından dile getirilmektedir. Türkiye'nin ekonomik yapısının AB standartlarında olmayışı, demografik olarak çok genç bir nüfusu barındırması sebebiyle Avrupa'da işsizliği artıracığı, demokrasi ve insan hakları konusundaki bazı eksiklikler ile ağırlıklı olarak Müslüman kimliğe sahip olması, AB içindeki bazı çevreler tarafından bir olumsuzluk olarak algılanmaktadır. Tam tersi bir düşünceye sahip olan çevrelerde ise, Türkiye'nin ekonomik açıdan potansiyel bir güç olduğu, genç nüfusunun Avrupa'nın yaşlanan gelecek nüfusu açısından önemli olduğu ve Müslüman kimliğinin de, AB için bir tehdit değil, zenginlik olarak görülmesi gerektiği yönünde değerlendirmeler yapılmakta ve Türkiye'nin üyeliğine destek verilmektedir. Esasında Türkiye'nin mevcut dini ve kültürel kimliği AB açısından bir tehdit unsuru olarak görülmemelidir. Meseleye ön yargılardan uzak ve derinlemesine bakılırsa, mevcut kültürel ve dini kimliği ile birlikte bir AB-Türkiye birlikteliği, İslam ve Batı arasında da bir köprü görevi görebileceği gibi, İslam ülkeleri ile AB ülkeleri arasındaki ilişkilere ekonomik ve siyasi açıdan önemli katkılar sağlayabilir.

30

OMÜİFD

AB ile yürütülen müzakerelerde, Türkiye'nin kültürel ve dini kimliği tabii ki tamamen yok sayılamaz. Ancak bu kimliği, tarihten gelen bazı olumsuz yaşantıları hafızalarda canlı tutmak yerine, tarihten dersler çıkararak günümüz dünyasının ihtiyaç duyduğu barış ortamının tesisinde önemli bir enstrüman olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Nitekim bu süreçte, geçmişte yaşanan salt bazı olumsuz olaylar üzerinden bir değerlendirmeye gitmek, akıl ve mantıktan ziyade duygusallığa prim vermek olur ki, bu da ne Türkiye'nin ne de AB'nin yararına olacak bir durumdur.

AB ve Türkiye'deki bazı çevrelerde, Türkiye'nin AB üyeliği konusu her ne kadar olumsuz bir şekilde algılanmakta ise de, Kopenhag siyasi

kriterleri bağlamında Türkiye’de, demokrasi, insan hakları ve temel özgürlükler ile dini inanç ve özgürlükler alanında ve din eğitimi uygulamalarında yapılacak düzenlemeler de geleceğin daha güçlü ve demokratik Türkiye’sinin inşasında önemli olacağı gibi AB’ye üyelik sürecinde elini de güçlendirecektir. Sonuç olarak Türkiye’nin dini ve kültürel kimliğinin, AB-Türkiye ilişkilerinde bir tehdit ya da engel değil, aksine bir imkan ve fırsat olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Acar, Mustafa. *Avrupa Birliği ve Türkiye: Bir Ekonomik ve Siyasal Analiz*. Orion Yayınları, Ankara 2006.

_____. Mustafa. “Avrupa Birliği Üyeliği’ne Tepkiler: Türkiye’nin Daha İyi Bir Alternatifi Var mı?”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*. Cilt: 2, Sayı: 2, ss.

_____. Mustafa. “Sihirli Anahtar Terminatöre Karşı: Avrupa Birliği Nedir, Ne Değildir?”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. Cilt: 2, Sayı: 1, Yıl: 2001, ss. 111-126.

ABHaber.com (12.11.2004 tarihli) “CDU’lu Volker Rühe: ‘15 yıl sonra eğitimli Türkleri almak için yalvaracağız’”, <http://www.abhaber.com/haber.php?id=1741> (27.02.2009)

Aktay, Yasin. *European Values and the Muslim World: Turkish Cases at the European Court of Human Rights*, *Global Change, Peace and Security*. vol: 20, no: 1, February 2008, ss. 99-108.

Allen, Chris. “Islamophobia and its Consequences”, *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*. Eds: Samir Amghar, Amel Boubekeur and Michael Emerson, Center for European Policy Studies, Brussels, 2007, ss. 144-167.

Allen, Christopher and Jorgen Nielsen, *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*. European Monitoring Center on Racism and Xenophobia 2002.

Altınbaş, Deniz. “Türkiye AB İlişkilerinde Sarkozy Fransa’sı Faktörü”. <http://www.abhaber.com/ozelhaber.php?id=3588>

Amiriaux, Valerie. “The Headscarf Question: What is Really Issue?”, *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*. Eds: Samir Amghar, Amel Boubekeur and Michael Emerson, Center for European Policy Studies, Brussels, 2007, ss. 124-143.

Avrupa'da Türkiye: Kısır Döngüyü Kırmak. Bağımsız Türkiye Komisyonu İkinci Raporu, Eylül 2009.

Bilgili, Emine. "Türkiye'nin Üyeliğinin Avrupa Birliği Bütçesine Muhtemel Etkisi", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Cilt: 15, Sayı: 2, Yıl: 2006, ss. 61-80.

Bozkurt, Veysel. *Avrupa Birliği ve Türkiye*. Vipaş Yayınları, Bursa 2001.

Canatan, Kadir ve Özcan Hıdır (Ed). *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*. Eskiye Yay., İstanbul 2007.

Choudhury, Tufyal. "Muslim and Discrimination", *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*. Eds: Samir Amghar, Amel Boubekeur and Michael Emerson, Center for European Policy Studies, Brussels, 2007, ss. 77-106.

Commission of The European Communities, *Enlargement Strategy and Main Challenges 2008-2009*. Brussels, 5.11.2008, http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/press_corner/key-documents/reports_nov_2008. (04.01.2009)

Davie, Grace. "Is Europe an Exceptional Case?" *State and Religion in Europe: Legal System, Religious Education, and Religious Affairs*. 9-10 December 2006, International Symposium, İstanbul, ss. 23-33.

32

OMÜİFD

Derviş, Kemal, Daniel Gros, Michael Emerson ve Sinan Ülgen. *Çağdaş Türkiye'nin Avrupa Dönüşümü*. Çev: Entra Dil Hizmetleri, Ekonomi ve Dış Politika Forumu, Doğan Kitapçılık, İstanbul 2004.

DPT, "Türkiye için Müzakere Çerçeve Belgesi ve Diğer İlgili Belgeler". Ankara 2005. www.dpt.gov.tr/DocObjects/Download/980/Türkiye%20İçin%20Müzakere.pdf (03.03.2009)

DPT, "Türkiye'nin Üyeliğinin AB'ye Muhtemel Etkileri". <http://ekutup.dpt.gov.tr/ab/uyelik/etki/olasi.pdf> (23.02.2009)

Erdenir, Burak. "The Future of Europe: Islamophobia?", *Turkish Policy Quarterly*. Vol: 4, Number: 3, 2005, ss. 31-41.

European Council in Copenhagen, 21-22 June 1993 Conclusions of the Presidency, http://www.europarl.europa.eu/summits/copenhagen/co_en.pdf (15.10.2010).

Font, Nuria. "Why the European Union Gave Turkey the Green Light", *Journal of Contemporary European Studies*. vol: 14, no: 2, August 2006, ss.197-212.

Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. London: Allen Lane The Penguin Press, 1994.

Göle, Nilüfer. *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*. çev. Ali Berktaş, Metis Yayınları, İstanbul 2009.

- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan, 1989.
- <http://www.abgs.gov.tr/index.php?p=41500&l=1> (23.02.2009)
- http://www.refdag.nl/nieuws/europa_telt_ruim_53 mln_muslims_1_213007 (11.10.2010)
- http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?tb_id=39&ust_id=11
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*. vol. 72, no. 3, Summer 1993, ss. 22-49.
- Karlık, Rıdvan. *Avrupa Birliği ve Türkiye*. Beta Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 1998.
- Köylü, Mustafa. *Dünya Dinlerinde Ahlak*. DEM Yayınları, İstanbul 2010.
- Kubicek, Paul. "The Earthquake, the European Union and Political Reform in Turkey", *Mediterranean Politics*. vol: 7, no: 1, ss. 1-18.
- Kütük, Zeki. "Turkey and European Union: The Simple Complexity", *Turkish Studies*. vol: 7, no: 2, June 2006, ss. 275-292.
- Lammers, Konrad. "The EU and Turkey-Economic Effects of Turkey's Full Membership", *Intereconomics*, vol: 41, no: 5, September 2006, ss. 282-287.
- Laudrup, Carin. "A European Battlefield: Does the EU Have a Soul? Is Religion in or Out Place in the European Union?" *Religion, State and Society*. vol 37, nos ½, March-June 2009, ss. 51-63.
- Lewis, Bernard. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Marranci, Gabriele. "Multiculturalism, Islam and the Clash of Civilisations Theory: Rethinking Islamophobia", *Culture and Religion*. vol: 5, no: 1, 2004, ss.105-117.
- Michaels, Adrian. "Muslim Europe: The Demographic Time Bomb Transforming Our Continent", *Telegraph*. 08.08.2009.
- Muenz, Rainer. "Migration Information Source: Europe: Population and Migration in 2005", *Migration Policy Institute*. <http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?id=402> (11.10.2010)
- Neumann, Iver B. and Jennifer M. Welsh. "The Other in European Self-Definition: An Addendum to the Literature on International Society," *Review of International Studies*. vol. 17, no: 4, 1991, ss. 327-348.
- Nugent, Neill. "The EU's Response to Turkey's Membership Application: Not Just a Weighing of Costs and Benefits", *European Integration*. vol: 24, no: 4, September 2007, ss. 481-502.
- Özdağ, Ümit. *Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri: Jeopolitik İnceleme*. ASAM Yayınları, Ankara 2003.

- Quatremer, Jean. "Sarkozy et les musulmans", *Libération*. 19.11.2007.
- Ratzinger, Joseph. *Avrupa: Dayandığı Düşüncelerin Dünyü ve Bugünü*. Çev: Nilüfer Uğur Dalay, Gendaş Yayınları, İstanbul 2005.
- Şenay, Bülent. "Avrupa Birliği'nin Dini Kimliği ve Avrupa'da Dinler: Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve İslam", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. cilt: 11, sayı: 1, 2002, ss.121-166.
- Taşpınar, Ömer. "Europe's Muslim Street". *Brooking Institution*, March 2003; http://www.brookings.edu/opinions/2003/03middleeast_taspinar.aspx (10.10.2010)
- The Economist*. 5 February 2004.
- Treaty Establishing a Constitution for Europe, *Official Journal of the European Union*. C 310, 16 December 2004.
- Turkey in Europe: More than a Promise?*. Report of the Independent Commission on Turkey, September 2004.
- Yaran, Cafer S. "İbn Arabî, Mevlana ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu," Cafer Sadık Yaran, ed. *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*. Kaknüs yayınları, İstanbul 2001, ss. 307-350.



ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE BAŞVURULACAK BAZI YÖNTEM VE TEKNİKLER PEDAGOJİK BİR DEĞERLENDİRME

SONER GÜNDÜZÖZ*

Some Methods and Techniques in Teaching of Arabic Language A Pedagogical Analysis

Abstract: New different methods have been added to foreign language teaching methods founded on grammar. Methods which students can be more effective have come into prominence at the present time. In these methods, students meet language reality directly instead of grammar rules.

In this survey is discussed what these methods are and suggests ways to be suit for teaching program. In this context this article discusses exams, grammar and text instructions, and appropriate word choice, presentation of grammar rules in grammar lessons, language games, and mention of rhetoric elements in grammar lessons and to indicate logic differences for students.

Key Words: Grammar, Arabic teaching methods, word choice, language games.



* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı [gunduzoz@hotmail.com].

Özet: Arapça Dil öğretiminde dilbilgisi kurallarını esas alan geleneksel dil öğretimi yöntemlerine farklı dil öğretim yöntemleri eklenmiştir. Artık günümüzde öğrencilerin daha etkin olduğu yöntemler önem kazanmıştır. Yeni dil öğretim yöntemlerinde öğrenciler, kurallar yerine doğrudan dil gerçeğiyle tanıştırılmaktadır.

Bu makale bu yöntem ve pratiklerin neler olabileceği üzerinde durmakta ve ideal bir programın ne olacağı konusunda çeşitli görüşler ileri sürmektedir. Bu çerçevede makalede sınav uygulaması, gramer-metin bilgisi, uygun kelime kadrosunun seçimi, ilgi çekici metin seçimi, metin dersinde uygulamalı gramer yapılması, dil oyunları, belâğatin dilbilgisine yedirilmesi ve diller arasındaki mantık farklılıklarına öğrencilerin alıştırılması gibi konulara temas edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gramer, Arapça öğretim metotları, kelime seçimi, dil oyunları.



Giriş

Bugün yeryüzünde konuşulan 2796 dil olduğu söylenmektedir¹. Arapça, Sami dil ailesine üye bir dildir. Bu ailede Arapçanın yanında Fenikece, Asurca, Aramca, İbranice dilleri de bulunmaktadır. Sami diller tabirini ilk olarak, 1781’de August Ludwig Schlozer kullanmıştır. İbn Hazm ise ondan bin yıl önce Aramca, İbranice ve Arapçanın aynı kökten geldiğini belirtmiştir². Bu gibi tasnifler göreceli de olsa Arapçanın üçlü kökler üzerine kurulmuş,³ bükümlü bir dil olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir⁴. Arapçanın bükümlü dil özellikleri taşıması

¹ Bu rakam çeşitli lehçeleri dışlayarak elde edilmiş bir rakamdır. Sayıyı beş bine kadar çıkaranlar vardır. Bkz. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 2003, I.101.

² Carl Brockelmann, *Fıkhü'l-lugâti's-sâmiyye*, Arp. Çev. Ramadân Abdüttevâb, Riyad, 1977, s. 11; M. H. Bakalla, *Arabic Culture, Through Its Language And Literature*, ed. Kegan Paul International, London, 1984, s. 4.

³ Arapça ve bütün Sami dillerin gerçekte ilk evrede ikili köklere dayandığını söyleyen bir kuram da vardır. Bkz. Mermerci ed-Dominîkî, *el-Mu'cemiyetu'l-'arabiyye 'alâ dao'i's-sünâiyye ve'l-elsüniyyeti's-sâmiyye*, Matba'atu'l-Âbâ'i'l-Ferensiyyîn fi'l-Kuds, Kudüs, 1937.

⁴ Zeynel Kıran, Ayşe (Eziler) Kıran, *Dilbilime Giriş*, Seçkin, Ankara, 2002, s. 29-30; Arapçada **tek heceli diller**, *el-Lugâtu'l-fâsıla*, *el-lugâtu'l-'azile*, *el-lugâtu gayru'l-mutasarrıfa*, *el-lugâtu gayru'l-murtekiye* adlarıyla; **bağlantılı diller** *el-lugâtu'l-ilsâkiyye*, *el-lugâtu'l-lâsıka*, adlarıyla; **bükümlü diller** ise *el-Lugâtu't-tahlîliyye*, *el-lugâtu'l-mutasarrıfa*, *el-lugâtu'l-murtekiye* adlarıyla anılmaktadır. Bkz. Emîl Bedî' Ya'kûb, *Fıkhü'l-lugati'l-'arabiyye*,

morfolojik (sarfi) bakımdan zengin bir yapıda olmasını sağlamıştır. Aynı şekilde Arapçanın dilbilgisel (gramatik) ve sözlüksel (leksikrofik) zenginliği, onun modern dünyadaki varlığını kültürel ve bilimsel ihtiyaçları en yüksek düzeyde karşılayacak şekilde sürdürmesine imkân tanımıştır.

Arapça, gerek konuşulduğu coğrafyanın genişliği, gerek bu coğrafyanın dünyadaki stratejik önemi bakımından her geçen gün daha fazla önem kazanmaktadır. Arapça günümüzde Arap Yarımadasından, Güneybatı Asya ve Kuzey Afrika'ya kadar pek çok alanda yüz milyonlarca insan tarafından konuşulmaktadır. Arapçanın konuşulma alanları 23 Arap ülkesi, 10 Afrika ülkesi, Nijer ve Çad gibi Arap olmayan ülkeler olarak belirtilmektedir⁵. Bu bakımdan Arapça, bazı araştırmacılar tarafından haklı olarak 'Doğunun Latincesi' olarak anılmaya başlanmıştır. Fakat Arapçanın önemli olmasının altında yatan asıl neden, Kuran'ın bu dilde inmiş olmasıdır. Bu noktadan Arapça, din eğitiminde büyük önem taşımakta, Arapça olmaksızın bir din eğitiminden bahsetmek imkânsızlaşmaktadır. Kuran ve sünnetin dili olan Arapçanın iyi öğrenilmesi demek, dinin temel metinlerine doğrudan ulaşmak anlamına gelmektedir.

Bütün bu mülahazalar çerçevesinde modern dünyada sadece günlük olarak değil, bilimsel, kültürel ve her türlü sosyal alanda kullanılan ve çok geniş bir coğrafyada konuşulan Arapçanın, gerek dini eserleri ve kültürel mirası anlamak, gerekse de bir iletişim dili olarak kullanılmak üzere, hızlı ve etkin bir şekilde öğrenilmesi günümüzde çok daha fazla önem kazanmıştır. Geleneğimizde klasik Arap filolojisine ait bilimlerin sınıflamasında, nahiv (gramer) ve sarf (morfoloji) öncelikli bilimler olarak kabul görmüş ve dil öğretimi temelde bu iki disiplinin öğretilmesine

Beyrut, 1986, s.189-190; M. es-Seyyid 'Alî Belâsî, "Mesîretu'l-Fikri'l-İştikâkî f'l-Lugati'l-'Arabiyye" *Âfâku's-sekâfe ve't-turâs*, sayı: 15, Dubai, 1996, s. 21.

⁵ Nikolay Duberşan, "el-Lugatu'l-'Arabiyye Hârice'l-Hudûd", *el-Lugatu'l-'arabiyye ve tahaddiyâtu'l-karni'l-hâdî ve'l-'işrîn*, Tunus, 1996, s. 107, 114.

bağlanmışır. Bugün için ise dilbilgisi odaklı bir dil öğretimi yerine metin ve konuşma odaklı dil öğretimi giderek artan bir ilgi görmektedir.

Yirminci yüzyılın ilk yarısında yapılan çalışmalarda Bloomfield, Sapir ve Fries gibi dilbilimcilerin en büyük katkıları kelimelerin ekler yoluyla değil, cümle dizilişi ile ilgili olarak yapısal yükümlülük aldıkları yolundaki tespitleridir. Bloomfield ve arkadaşlarının dili yeniden betimleme yoluna gitmesi ve Skinner'in öğrenimin koşullandırmadan (stimulus-response) ibaret olduğunu belirtmesi sonucu "kulak-dil alışkanlığı" (audio-lingual) diye yeni bir dil öğretim yöntemi geliştirilmiştir. Bu yöntemde öğrencilere konuşma parçaları belletilmiş ve aynı yapıdaki cümleler sürekli tekrarlatılmıştır. 1957 yılında Chomsky, *Syntactic Structures* kitabıyla dil betimlemesine yeni boyutlar getirmiştir. Üretimsel dilbilgisi (generative grammar) diye adlandırılan bu yöntemde cümleler tek tek ele alınmamakta, dil *düzey yapıdan çok derin yapı* denilen bir kavramla çözümlenmektedir. Son dönemde ise dil kuralları yerine dil kullanımına ağırlık veren yeni yöntemler önerilmiştir⁶. Bütün bunlara bağlı olarak dil öğretiminde dilin toplumsal iletişim bağlamı önem kazanarak 'iletişim edinci' diye adlandırılan ve dilin nerede, ne zaman, nasıl ve kim tarafından kullanılması gerektiğini anlatan bir anlayış ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda geleneksel gramerdeki şimdiki zaman, zamirler, bağlaçlar gibi unsurların yerine soru sormak, bir sürecin tasviri, beğeni ve hoşnutsuzluğun ifadesi, öğüt ve öneri gibi yeni parametreler ortaya çıkmıştır⁷. Geleneksel gramer öğretimi ise bir dizi eleştiriye tabi tutulmuştur. Bunların başında gramerlerin dil kurallarını anadildeki öğreniş sıralarına bakmaksızın hepsi aynı değerdeymiş gibi öğrencilere sunması, üstdil olarak gramerin çocuğun dili öğrenirken takip ettiği öğreniş sırasına aykırı bir şekilde aktarması gibi hususlar gelmektedir.⁸

38

OMÜİFD

⁶ F. Özden Ekmekçi, "Yabancı Dil Eğitimi Kavram ve Kapsamı", *Anadilinde Çocuk olmak*, İstanbul, 1998, s. 131, 132.

⁷ Ahmet Kocaman, "Yabancı Dil Öğretiminde Yeni Yönelimler", *Anadilinde çocuk olmak*, İstanbul, 1998, s. 138.

⁸ Özcan Başkan, *Yabancı Dil Öğretimi İlkeler ve Çözümler*, İstanbul, 2006, s. 47.

Hiç kuşkusuz bu eleştiriler, dilbilgisinin büsbütün öğretilmemesi anlamına da gelmemelidir. Özellikle “yetişkin öğrencilere uygulanan izlencede dilbilgisi açıklamalarına yer vermek gerekmektedir”⁹. Bu doğrultuda metin odaklı öğretimin farklı yöntemlerle dil öğretimini kolaylaştırdığı ve hızlandırdığı tespitinden yola çıkılarak kapsamlı bir Arapça öğretim stratejisi oluşturmamız gerekmektedir. Söz konusu stratejik yaklaşımı sağlayacak temel unsurları, -değişik kategorilerde değerlendirmek mümkün olmakla birlikte- çerçevesini daha iyi çizebilmek için “dil öğretiminde uygulanacak yöntemler” ve “dil öğretiminde başvurulacak teknikler” adıyla iki ana grup hâlinde ele almamız uygun olacaktır.

Dil Öğretiminde Başvurulması Gereken Bazı Yöntemler:

1- Seviye Tespit Sınavı Yapılması ve Seviye Sınıfları Oluşturulması:

Yabancı dil eğitiminde başarı kazanmak için öncelikle sınıfların öğrenci sayısının maksimum 35 dolayında olması gerekir¹⁰. Dönemin başında mutlaka seviye tespit sınavı yapılmalı ve buna bağlı olarak en az üç seviye sınıfı oluşturulmalıdır. Bu tür sınavlarda başarı seviyesi yüksek öğrencilerin dil öğreniminden muaf tutulması söz konusu olabilmektedir. Fakat başarısı ne olursa olsun, muafiyet işletilmek istenirse bile, Arapçadan muaf olabilme durumu tam bir muafiyet şeklinde olmamalıdır. Ancak sınırlı olarak bazı derslerden muafiyet düşünülebilir. Ayrıca her hafta veya on beş günde bir kısa test sınavı yapılarak öğrenci ölçülmelidir. Test cevap anahtarı 1 gün içinde ilan edilmeli, testlerin ise 2 gün içinde sonuçları duyurulmalıdır.

2- Gramer-Metin Bilgisinin Paralel Gitmesi: Öğrenim işlemleri olarak anılan okuma, dinleme, yazma ve söyleme işlemlerinin hangisiyle dil öğrenimine başlanacağı konusunda farklı görüşler bulunmakla beraber, okuma işleminin yabancı dile ilk başlayanlar için en uygun yol olabileceği söylenebilir. Özellikle eğitim görmüş kimselerin ‘göz belleği’ genellikle

⁹ Ekmekçi, *a.g.m.*, s. 136.

¹⁰ Şeyta Ozil, “Takviyeli Yabancı Dil Liseleri”, *Anadilinde çocuk olmak*, İstanbul, 1998, s. 77.

'kulak belleği'nden daha çok gelişmiştir. Yabancı dilde bir kelimeyi duyanlar çoğu defa bu kelimenin yazılı biçimini de istemektedirler. Bu yazılı dilin zaman içinde donup kalıcı nitelikte olmasıyla yakından ilgilidir¹¹. Okuma, işitme işlemlerinin birbirine paralel olarak başlangıç evresinde öğrenciye bir yüklemeye yaparak temel ve çekirdek bir kelime dağarcığı oluşturacağı söylenmektedir. Daha sonra yazma ve söyleme işlemlerine geçilerek boşaltma diye tanımlanan aşamaya geçilmiş olur¹².

3- Okuma Etkinliğinde Sessiz Okuma Yapılması: Okuma dersinde öğrencilerde dil melekesi oluşturacak ve edebi zevk uyandıracak metinlerin okutulması ve bu metinlerin, öğrencilerde eleştirme ve değerlendirme yeteneğini beslemesi gerekmektedir. Ayrıca kelimelerin doğru telaffuz edilmesi, noktalama işaretlerine, vurgu ve tonlamalara dikkat edilmesi büyük önem taşımaktadır¹³.

Yukarıda ifade edilen sesli okuma etkinliğinin bir yönünü oluştursa da gerçekte okuma etkinliği sessiz/içten okuma (el-kırâatu's-sâmite) ve sesli okuma (el-kırâatu'cehriyye) olarak iki türdür. Sesli okumanın sessiz okumaya göre % 66 daha fazla zaman gerektirdiği bilimsel bir tespittir. Bu bakımdan özellikle öğrencilere verilen hikâye kitaplarının etütlerde (fısıltı ile bile değil, sadece) sessiz/içten okunması istenmelidir. Bu konuda dudakların hareketinin önü alınamıyorsa ağza kurşun kalem koydurulmalı ya da öğrenciler sol işaret ve orta parmaklarını dil üstüne baskı uygulayarak okuma yapmalıdırlar. Etütlerde okunacak kitaplar ve hikâye kitaplarının sessiz okunmasının önemini vurgulamak üzere "William Gray'ın araştırmasını örnek gösterebiliriz. Gray, Mısırlı üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı bir çalışmada, tıpkı bizdeki gibi sesli okumaya alışkın bu öğrencilerin dakikada ancak 60 ila 90 kelime okuduklarını görmüştür. Fakat Amerika ve İngiltere'de sessiz okumaya

¹¹ Başkan, *a.g.e.*, s. 57.

¹² Başkan, *a.g.e.*, s. 59.

¹³ Milud Habîbî, "Tarâiku tedrîsî'l-lugati'l-'arabiyye fi'l-merhaleteyni'l-esâsiyye ve's-sâneviyye bi'l-medârisi'l-Magribiyye: Dersü'l-kırâa nemûzecen", *Kadâyâ isti'mâli'l-lugati'l-'arabiyyefi'l-Magrib*, Rabat, 1993, s. 96.

alışkın üniversite öğrencilerinin dakikada 250 kelime okudukları bilinmektedir.”¹⁴

4- Doğru ve İlgi Çekici Metinlerin Seçilmesi: “Metinlerin seçiminde, edebî, dilbilgisel ve dilbilimsel güçlüklerin olabileceği unutulmamalıdır. Bu yüzden edebî metinler öğrencilerin daha önce öğrendikleri kelimeleri ve cümle yapılarını içermelidir. Derste takip edilen metinlerin dışında belli bir aşamadan sonra haftada bir, her öğrenciye seviyesine uygun bir hikâye kitabı bitirtilebilir. Öğrenci bu kitabı bir sayfayı geçmeyecek şekilde özetleyerek, özeti “Metin Okuma Dersi” hocasına teslim etmelidir. Genellikle öğrencilerde bulunan ve bibliyofobyaya diye nitelendirebileceğimiz kitap korkusu yüzünden öğrenciler basitleştirilmiş dildeki kitaplara yönelmektedirler. Hâlbuki “basit dil parçası” ile “basitleştirilmiş dil parçası” aynı şey değildir. Basit parça tüm kolaylığına rağmen yine de dilin kendisinden olup, yapma değildir. Öğrencilerin basitleştirilmiş parçalarla yalancı bir anlama duygusuyla belli bir kalıba sıkıştırılmaları yerine gerçek dilin içine sokulmaları en uygun yoldur.¹⁵ Metin seçiminde ayrıca şu hususlara dikkat edilmelidir:

- Metin sözlüklerde bile zor bulunan kelimeler içermemelidir.
- Terkiplerde öğrenciyi bıktırarak kadar zorluklar olmamalıdır.
- Metinlerde ana fikir muğlâk olmamalıdır.
- Didaktik parçalar öğrencide usanma duygusu oluşturacağı için, metnin içeriği yoğun bilgi içermemelidir.
- Süslü ve sanatlı parçaların okutulması sakınca doğurabilir.
- Klasik edebiyatın metinleriyle ilgili çok dikkatli bir seçim yapılmalıdır.
- Hayatın gerçekleriyle örtüşmeyen, akli zorlayan ve öğrenci arasında tartışma doğuracak parçalar seçilmemelidir.

¹⁴ Abdülaziz Abdülmecîd, *el-Luġatu'l-'arabiyye usûluha'n-nefsiyye ve turuku tedrisihâ*, Daru'l-Meârif, Kahire, 1986, s. 177-178; 215.

¹⁵ Başkan, *a.g.e.*, s. 83.

- Metinlerin punto (harf hacmi) ve yazım karakterleri uygun olmalıdır.
- Metinlerde renkli resimlere yer verilmelidir.
- Metinlerin sonunda soru ve alıştırmalar bulunmalıdır.
- Metin içindeki kelimelerin Türkçe karşılıkları metinlere eklenmemeli, bilinmeyen kelimelerin anlamlarının öğrenci tarafından araştırılarak ortaya konulmasına imkân verilmelidir.
- Her öğrencinin mutlaka sözlüğü olmalıdır. Metin sonunda kelimelerin açıklamaları mutlaka yapılacaksa daha çok Arapça olarak ya da eşanlamlı Arapça karşılıkları verilerek yapılmalıdır.
- Yerel ve dar konulardan kaçınılmalıdır.
- Kitap baskıları mutlaka çok kaliteli olmalıdır.
- Metin Okuma dersi en az beş kitap içermelidir¹⁶.

Okunan metin öğrencilerin ilgisini çekmelidir. Öğrencilerin dinî eğitim almış kişiler olduğu düşüncesiyle sırf dini içerikli metinlerin okutulması yönüne gidilmemeli, farklı ve ilgi çekici, hayatın her alanından metnin okutulmasına önem verilmelidir. İşlevsel, kavramsal kurallar çerçevesinde bugün, gündelik dilin kullanıldığı 14 konu tespit edilmiştir. Metin tercihimizde bu tasniften de yararlanmalıyız¹⁷. Bunlar:

- 1- kendini tanıtmak,
- 2- ev,
- 3- evde yaşam,
- 4- eğitim ve gelecekteki uğraş,

¹⁶ Temel Okuma Metinlerini İçeren Temel Okuma Kitabı (Kitâbu'l-mutâla'a), Soru ve Alıştırma Kitabı (Kitâbu'l-es'ile ve't-temrîn), Yardımcı Okuma Kitabı veya her hafta öğrenciye verilen hikâye kitapları, Arapça-Türkçe Sözlük, Öğretmen Kılavuzu (Metin okuturken, öğretmenin ilgili metne bağlı temas edebileceği noktaları göstermelidir. Örneğin o parçada ders hocası bazı gramer konularına dikkat çekebilir.)

¹⁷ Abdurrahman b. İbrahim el-Fevzân vdğr., *el-Arabiyye beyne yedeyk*, Riyad, 2005 adlı kitabın söz konusu temel konular esas alınarak hazırlandığı görülmektedir.

- 5- boş zaman ve eğlence,
- 6- seyahat,
- 7- başkalarıyla ilişkiler,
- 8- sağlık ve refah,
- 9- alışveriş,
- 10- yiyecekler ve içecekler,
- 11- hizmetler,
- 12- yerler ve ülkeler,
- 13- yabancı dil öğrenme,
- 14- hava durumu.

Bu çerçevede seçilen kelime sayısı 1.500 olarak saptanmıştır¹⁸. Genel sözlükçenin verilmesi sırasında bu maddelere paralel konular belirlenebilir. Böylece öğrenciye 1.500 kelimelik bir kelime dağarcığı da belletilmiş olur.

5- Diller Arasındaki Farklılığa Öğrencilerin Alıştırılması: Bir diğer husus tıpkı kelimelerin sentagmatik ve paradigmatik yapı bakımından bağlantılar hâlinde bulunduğu gibi, cümle kuruluşlarını da belirleyen bir düzenin olmasıdır. İnsan zihninde her cümlenin yapısal bir soyağacı vardır. Bu soyağaçlarında düğümü oluşturanın, 'fiil' olduğu ve fiillerin yapısal soy ağacında son kısımda yer aldığı kabul edilir. Arapça bu düğümleri, yani fiilleri yapısal soyağacındakinin aksine kullanımda daha çok başa alır. Bu bakımdan Arapça, İbranice gibi diğer Sami dillerde olduğu gibi yapısal ağacı çizgisel düzeyde oluştururken, yani cümleye dönüştürürken, 'merkezkaç' uygular¹⁹. *Halaka'llahu el-insâne* cümlesinde cümlenin düğüm noktasını ve ağırlık merkezini oluşturan *halaka* 'yarattı' fiili, insan zihninde yapısal soyağacında sonda yer alırken, Arapçada bu düğüm kullanımda genellikle başa alınır.

¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Jan. Van Ek, *Systems Development in Adult Language Learning: The Threshold Level*, Council of Europe, 1975.

¹⁹ Bunun için bkz. **Berke Vardar**, *XX. Yüzyıl Dilbilimi (Kuramcılardan Seçmeler)*, Ankara, 1983, s. 144.

Türkçe gibi pek çok dil ise yapısal soyağacı ile çizgisel yapı uyumludur. Bu, Türkçede Arapçadaki aksine cümle kuruluşlarının zihindeki yapısal soyağacıyla uyumlu olduğunu gösterir. Bu bakımdan Türkçe gibi diller ‘merkezcil dil’ olarak adlandırılırlar. Anadili Türkçe olan bir öğrenciye, Arapça öğretilirken, merkezcil bir dil sistemine aşına olan bir insana merkezkaç yapıdaki bir dili öğrettiğimiz unutulmamalıdır. Bu yapı farkı öğrencilerin dil öğreniminde bazı zorluklarla karşılaşmalarına neden olmaktadır. Öğrencilerin zihinsel bir çatışma yaşamamaları için yabancı dilin kendi kuralları içinde öğretilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan amaç dilin araç dilin gramerine uyarlanarak öğretilmeyeceğini kabul etmek gerekir.

6-Öğrencilerin Ölçülmesi: Değerlendirme sürecinde ölçüm, ölçüt ve işlem olmak üzere, üç temel öge söz konusudur. Örneğin bir öğrencinin sınavlardan aldığı puanların ortalamasının sınıfı geçmek için gerekli ortalamayla karşılaştırıp sonunda ‘geçti’, ya da ‘kaldı’ biçiminde bir karar vermek, değerlendirme yapmak demektir. Puanlarının ortalaması ölçüm, sınıf geçmek için gerekli alt sınır ölçüt, bu ikisinin karşılaştırılması ise işlemdir²⁰. Yabancı dil öğretiminde yaygın olarak belli test çeşitleri kullanılmaktadır. Arapça öğretiminde de da aynı test usulü kullanılmalıdır²¹:

Değerlendirme ve Test Çeşitleri:

Tanılayıcı	Biçimlendirici	Düzey Belirleyici
Yetiklik	Biçimlendirici	Bitirme Sınavı
Tanıma	Sınav	a.Başarı
Yerleştirme	a.Kısa sınav	b.Yeterlilik
Muafiyet	b.Ara sınav	
Giriş	Süreç	Çıkış

Metin okuma sınavlarında sesli okuma yaptırılarak söyleyiş (telaffuz), dil bilgisi, kelime bilgisi, iletişim becerisi ve anlama üzerinden

²⁰ Özcan Demirel, *İlköğretim Okullarında Yabancı Dil Öğretimi*, MEB., İstanbul, 1999, s. 150.

²¹ Demirel, a.g.e., a. yer.

değerlendirme yapılmalıdır. Ayrıca Pratik Arapça dersinin sınavında öğrencilere kart üzerine yazılı bir metin verilebilir ve öğrencilerden yazılı metni okumaları istenebilir. Süre dolduğunda her öğrencinin kaldığı yere işaret koyması istenir, işaretli yere kadar olan kelimeler sayılarak öğrencilerin dakikada kaç kelime okudukları tespit edilir. Daha sonra kartın diğer yüzünde bulunan ve parçayla ilgili sorular öğrencilere yöneltilir. Böylece öğrencilerin anlama düzeyi tespit edilir. Dildeki 'durumlar' denilen, sözlük ve gramer özellikleri, daha çok testler ile işlemler denilen cümle kurmalar ise 'kompozisyonlar ve çeviriler' ile ölçülebilmektedir. Kompozisyon sınavları, testlerin aksine öznel bir değerlendirmeye sahne olsa da öğrencinin sadece kuru bir dilbilgisinden çok düşüncelerini dil ile anlatabilmesini ölçtüğünden kompozisyonlar ayrı bir önem taşımaktadır²².

Dil Öğretiminde Başvurulması Gereken Bazı Teknikler:

1- Kelimelerin Kavratılması: Her kelime insan beynine bir 'bellek-yazgı' olarak kaydedilmektedir. Kelimeler ya ayrı ayrı zamanlarda tekrarlanarak akılda 'yazgı' halinde yerleşmekte veya bir defada çok kuvvetli bir şekilde 'etkili' olarak yazgı haline dönüşmektedir. Bu bakımdan yabancı dildeki kelimeleri öğrenmek için bir kelimenin anlamına ya defalarca bakmak gerekmekte ya da bir kelimenin anlamını özellikle merak ederek öğrenmek icap etmektedir. Özcan Başkan'a göre "40-50 dakika arasındaki bir ders saatinde ilköğretim okulu öğrencilerine öğretilecek kelime sayısı 5-10 kelimedir. Grubun niteliğine ve ilgi alanlarına göre bu sayı 20-30 kelimeye kadar çıkabilir"²³. İlköğretim seviyesindeki öğrencilere yönelik söz konusu en üst sınır, kanaatimizce yüksek öğrenimdeki ortalama bir öğrenci için ideal bir rakam olabilir.

Kelime ezberlemede ayrıca şu yollardan yararlanılabilir:

- Kelime bellemeye yönelik, çevredeki eşyaların üzerine etiketler yapıştırılabilir.

²² Başkan, *Yabancı*, s. 126.

²³ Demirel, *a.g.e.*, s. 138.

- Öğrencilerin alışkanlığı kelimeleri kaydettiği defterin sol yanına yabancı dildeki kelimeyi yazıp sağ yanına da Türkçe karşılığı koymaktır. Hâlbuki 'düşünce yönü' değiştirilerek yabancı dildeki kelimenin sağa yazılıp, anlamın sola yazılması öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır.
- Kelimeler fişlere yazılarak bellenebilir.
- Kelimelerin anlam salkımlarından yararlanmak gerekir: Genel olarak her kelime için üç tür anlam bağıntısı düşünülebilir. Birinci anlam bağıntısına göre, öğrenimde *darabe* fiilinin *darebe 'ala yedeyhi* (el çektirdi), *darabe'l-kur'a* (kura çekti), *darabe'r-remi* (fal baktı) gibi *darb* kelimesi bağlamında bir anlam dairesi oluşturduğu kavranır. Bütün bu ifadelerin ortak anlamı vurma anlamında birleşir. Dolayısıyla bu temel anlam çevresinde kelimeler öğrenilir. İkinci anlam bağıntısı bir kelime ile cümle içinde bu kelimenin yerini alabilecek diğer kelimelerle olan bağlantısıdır. *Tereke* yerine *gâdere* fiilini koymak bu tür bir bağlantıdan yararlanmaktır. Üçüncü anlam bağıntısı ise anlam alanı denilen kavramı ilgilendirmektedir. Buna göre kelimeler, bir dildeki alfabe sırasına göre değil, anlamları arasındaki yakınlıklara göre öbeklere ayrılmalı ve sıraya konmalıdır. *Câmia*, *küllîye*, *'amîd*, *üstâd* bu tür bir anlam öbeğinin parçasıdır²⁴.
- Kelimelerin iştikakından ve semantiğinden yararlanılabilir. Örneğin selin bıraktığı su birikintisi anlamındaki *gâdir* kelimesi *gâdere* fiiline bağlanılarak silik bir kelime olmaktan çıkıp kişilik kazanabilir. Aynı şekilde *nâtihatü's-sehâb* (gökdelen) kelimesinin gerçekte "gökyüzüne tos vuran" anlamını taşıdığı vurgulanması bu kelimenin anlamını bir daha unutturmayacaktır.

²⁴ Bu değerlendirmeye mehzaz teşkil eden bilgiler için bkz. Başkan, *a.g.e.* s. 112, 113.

- Sözcük dizinleri oluşturularak bir anlam dairesi içindeki kelimeler bellenebilir. Örneğin renk, meyve ve sebze adlarının bir arada öğrenilmesi böyledir.
- Özel adlardan gelen kelimelerin ayrı dizinler halinde ezberlenmesi akılda kalmalarını kolaylaştırır: *Tufeylî* (asalak), *Vâfeka Şenn Tabaka* (Şenn adlı erkek ile Tabaka adlı kadın uyuştu=tencere yuvarlanmış kapağını bulmuş), *raca'a bi-huffey Huneyn* (Huneyn'in iki pabucuyla döndü=eli boş döndü) gibi.
- Kelimelerin Türkçedeki bazı kelimelerle olan ses bezerliğinden yararlanılabilir. İtla' (taşta) bin kelimesi, Türkçedeki 'atla' kelimesiyle bağlantı kurularak bellenebilir. Karıştırılan kelimelere de aynı şekilde yaklaşılabilir: *Berr-Birr Burr* kelimeleri **Ber-Yer**, **Bir-İyilik**, **Bur-Buğday** şeklinde ezberlenebilir.
- Türkçedeki Arapçadan geçen alıntı kelimelerin taranmasıyla öğrencinin zaten anadilinden dolayı bildiği Arapça kelimeler, canlandırılarak hızlı bir biçimde öğrencilere pek çok kelime kazandırılabilir: Lahmacun (lahm-'acîn: et-hamur), Babiâli (bâb-âli) gibi.

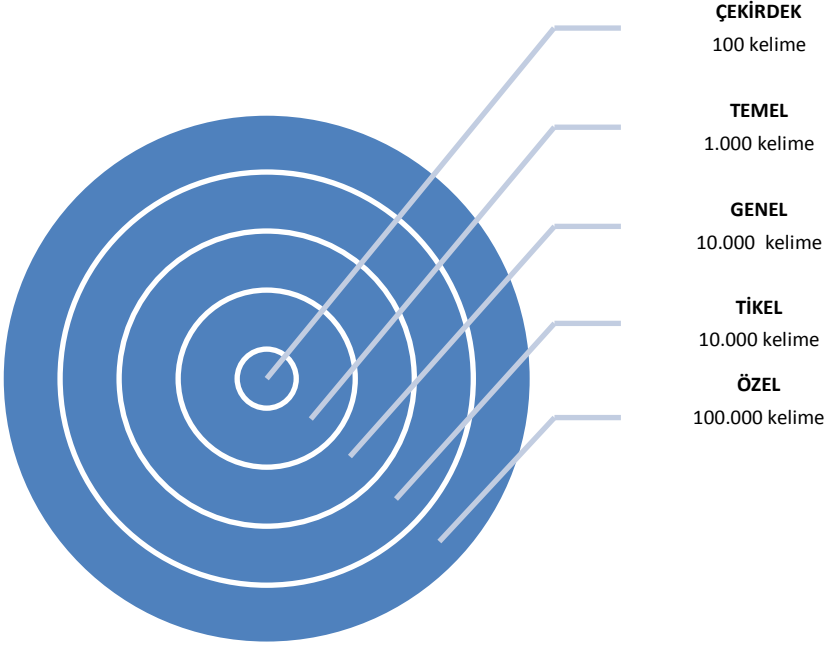
47

OMÜİFD

2- Kelime Kadrosunun Seçiminde Aşamalı Yol İzlenmesi: Uzun süre yabancı dil eğitimi görmüş bir kişi, kendisi için doğrudan gerekli olmayan birçok kelimenin anlamını bildiği halde kendisi için gerekli ve her an karşılaştığı şeylerin anlamlarını bilmemektedir. Hâlbuki karşılaşılan durumlar kelime öğreniminde merkez sayılır. Öğrenilen kelimelerin yaşantı dışı olması öğrenmeyi güçleştirmekte, yaşantı dışı öğrenilen kelimeler ise zamanın ekonomik kullanılmaması sonucunu doğurmaktadır²⁵. Bir dilde Genel Sözlük (Tümel Sözlük) olarak adlandırabileceğimiz kelime kadrosu bulunmaktadır. Dil öğretiminde

²⁵ Başkan, *a.g.e.*, s. 60.

temel sözlük ve öğrencinin konusunu ilgilendiren çekirdek sözlük esas alınmalıdır. Birtakım tedahüller olmakla birlikte, dil sözlüğü sırasıyla²⁶



I-Çekirdek sözlükçe 100 kadar.

II-Temel sözlükçe 1.000 kadar

III-Genel sözlükçe 10.000 kadar

IV-Tikel sözlükçe 10.000 kadar

V-Özel sözlükçe 100.000 kadar, içeriden dışarıya doğru kelime bölümlerinden oluşur²⁷.

Arapçanın çekirdek sözlükçesi 100 kadar kelimedenden oluşur²⁸: Her dilde bir, iki, güneş, su, ölüm iyi, kötü vs. anlamlarındaki kelimeler bu

²⁶ Başkan , “Dil Kullanımında Verimlilik Açısından Tikel Sözlükçe”, *Türk Dili Aylık Dil ve Yazın Dergisi, Yabancı*, C. XLVII, sayı: 379-380, Temmuz-Ağustos 1983, s. 142,143, 144.

²⁷ Özcan Başkan, *a.g.m.*, s. 142.

²⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Soner Gündüzöz, “Arap Kültürünün İzinde Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 16, Kış-

sınıfa girer. Arapçada çekirdek kelime kadrosunu belirleyen unsurların başında Kuran-ı Kerim gelmektedir. Çekirdek kelime kadrosunun dışındaki 2. Sözlükçe “Temel sözlükçedir: el, ayak, insan, hayvan, erkek, dişi, anne, baba vs. kelimeler bu sözlükçede bulunur. Daha dıştaki 3. Sözlükçe Genel Sözlükçe, 4. Sözlükçe Tikel Sözlükçe ve en dıştaki sözlükçe Özel Sözlükçedir. Özel sözlükçe, gittikçe daha çok uzmanlık gerektiren teknik kelimeleri içermektedir. Bu kesimdeki birimler, genel sözlükçe halkasına yaklaştıkça daha çok bilinmekte, fakat uzaklaştıkça bunları uzmanlar dışında hemen hemen kimse bilmemektedir. Özel sözlükçe başlıca dört ayrı kümeye ayrılmaktadır: a-Bilimsel kelimeler: arest, trompoz koroner, elektroforez vs. b-Meslekî kelimeler: kaporta, falçata, çapari.c-Yaşam alt sözlükçesi: lades kemiği, yamalı bohça, tahterevallı, keten helva, kızmabirader.d-Dil alt sözlükçesi: Dilin kendi içindeki alt öbeklerden oluşmak üzere birkaç tane olabilmektedir²⁹.”

Özel kesimdeki kelimelerin kavratılması genel sözlükçüye oranla daha zordur. Fakat en zor öğretilen kelimeler genel sözlükçe ile özel sözlükçe arasındaki 10.000 kelimelelik tikel sözlükçedir. Bunlar teknik kelimeler olmakla beraber dilde yaygın şekilde kullanılan kelimelerdir. Kıdem tazminatı, mevduat sertifikası, asgari ücret, mütevellî heyeti,

2005; a.mf., “Arapçada Kültür Dil-İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı:5/2, Nisan-Mayıs-Haziran 2005.

²⁹ “i-Yabancı kelimeler (Arapçada dahîl, muarreb denilen kelimeler): Arapçada otobüs anlamında bâs, İngilizcedeki rescole kelimesinden alınma reskele, Türkçedeki dertleşme kelimesinden chat/çetleşme-internette sohbet anlamında derdeşe vs.

ii-Deyimler: keşefe an sâkih ‘iş çıkırından çıktı’, vâfaka’ş-şennü tabaka ‘tencere yuvarlanmış kapağını bulmuş’ vs.

iii-Argomsular: Arapçada (argû-el-mustalahu'l-lugavî) argo ve özel terimler olarak ifade edilir. Örneğin, Arap hırsızları polis (şurta) kelimesinin yerine genel dilde ‘ayakkabı’ anlamına gelen hizâ kelimesini [Türk argosundaki *aynasız* karşılığı] kullanırlar. Parasını çaldıkları mağduru ise amm ‘amca’ ya da zebûn ‘müşteri’ olarak anarlar.

iv-Atasözleri: lâ tut’imil abdel kurâ feyettez zirâ: ‘Uşağına paça çorbası içirme, bir gün pırzola ister.’

geçim indeksi, zimmete para geçirme, göçmen işçi, devlet bakanı, araseçim, laiklik vs.³⁰

Aslında dil seviyesinin çok iyi düzeyde olduğunun belirleyicisi olan, tikel kelimelerin oluşturduğu dağarcıktır. Bunların öğretilmesi için ileriki kademelerde özel parçalar belirlenebilir. Teknik kelime kadrosunun, daha doğru bir tanımlamayla terimlerin çokluğu bizi özel sözlükçe yerine daha çok tikel sözlükçeye ve orada en çok kullanılan terimlerin öğrenilmesine itmektedir. Yeryüzündeki toplam bilimsel terim sayısı, genel dillerdeki kelime sayılarına göre, (bu sayı, her dilin gelişkinlik düzeyine göre, 10.000–90.000. arasındadır.) 10 ya da 100 kat büyüktür³¹. Bu bakımdan dil öğretiminde bu terimlerin en uygun ve işlek olanları öğretilmek zorundadır.

3- Metin Dersinde Uygulamalı Gramer Yapılması: Ders süresi içinde yeri geldikçe gramer konularına öğreticilerin temas etmeleri istenmelidir. Fakat yine de metin okuma dersi asla gramer dersine dönüştürülmemelidir.³²

4- Dil Oyunlarına Başvurulması: Günümüzde yabancı dil öğretiminde öğrencilere yönelik olarak geliştirilmiş belli oyunlar vardır. Bu oyunlardan yararlanmak gerekir. Bunlardan bazıları

- harf oyunları,
- öğrencilerin kısaltmalarla (Almanca ADAC, LKW, SOS gibi) yeni kavramlar oluşturması oyunu,
- bir ismin harflerini biraz ara bırakarak yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya doğru yazıp aradaki boşluğa uygun yeni isimler bulmaları şeklindeki oyun,
- kelime zinciri oyunları,

³⁰ Başkan, *a.g.m.*, s.143-144.

³¹ Aydın Köksal, *Dil ile Ekin*, Toroslu Yayınları, İstanbul, 2003, s. 53.

³² Ünsal Özünlü, "Yabancı Dil Öğretiminde Yazınsal Metinlerin Yeri ve Kullanılması" , *Türk Dili*, Dil Öğretim Özel Sayısı, Temmuz-Ağustos 1983, s. 183.

- şiir ve öykü yazma gibi pek çok eğlendirici yöntem vardır³³.

Kelimelerin uzun listeler halinde ezberletilmesi yerine, metin içerisinde ve bu tür oyunlarla belletilmesi daha uygun bir yol olarak görülmektedir³⁴.

5- Belâğatin Dilbilgisine Yedirilmesi: Klasik Belâgat, teorik boyutta değil, fakat edebî metinlerle beraber, düşüncelerdeki ve üslûptaki estetiği açıklayıcı bir bilim dersi olarak okutulmalıdır. Belâğatin bazı konuları istinbâfî yöntemle (örnekten kurala), bazı konuları ise kıyasî yöntem (kuraldan örneğe) kullanılarak anlatılmalıdır. İstinbâfî yöntem, derste öğrencilere edebî bir eser, şiir vs. verilip bunun üzerinden işlenmek istenen kuralın ortaya konulmasıdır. Kıyasî yöntemde kural verildikten sonra örnekler üzerinde durulur. Her iki yöntem de birbirini tamamlamak üzere kullanılmalıdır. Belagete dair bazı kurallar nahvin, anlamdan ayrı düşünülmemeyeceği ilkesi çerçevesinde nahiv konularına taşınmalıdır.

³³ Gönül Durukafa-Selma Kiriş, "Oyun-eğitim ve Yabancı Dil Öğretimi", *Göstergebilim Tartışmaları*, Multilingual Yay., İstanbul, 2001, s. 222, 223, 224.

³⁴ Mahmûd İsmâ'îl es-Sinî, "Yabancı Dil Öğretim Metotları Hakkında Bir Araştırma", çev. Hüseyin Elmalı, DEÜİFD, s. 455. Örnek olarak

Kad kâne şeyh merre	fî sâlifî'z-zemân
Kad hadaret vefâtuhu	ve küllü hay fân
Evlâduhu men havlehu	'adeduhum semân
Fekâle kad da'avtukum	li'n-nushi ve'l-im'ân
Fehâzihî huzeymetün	'asıyyuhâ semân
Men fâze fî teksîrihâ	yefûzu bi'r-rihân

Bir zamanlar bir ihtiyar varmış
Bütün insanlar gibi can boğaza dayanmış
Sekiz oğlunu etrafına almış
Kulağınıza küpe olsun diye söze başlamış
İşte size bir deste sopa sekizi bir arada
Sopasını kırana bir de hazine yanında
Öğrencilere bu gibi çocuk şarkıları ve eğlenceli şiir ve tekerlemeler ezberlettirilebilir.
Muhammed Edib el-Câcî, *Edebü'l-etfâl fi'l-manzûri'l-İslâmî: Dirâse ve takvîm*, Amman, 1999, s. 190.

6- Öğrencilerin Zayıf Olduğu Konuyla İlgili Standart Kartlar Oluşturulması: Sınavlara ve öğretmenin tespitine bağlı olarak gramerin bazı konularında zayıf olduğu anlaşılan öğrencilere kısa, net ve derli toplu bilgiler içeren kartlar verilerek ders saatleri dışında bunları çalışmalarını istenmelidir.

Sonuç

Modern hayatın koşturması içinde Arapça dil öğretiminde daha etkin uygulamalar yapmak çok yararlı sonuçlar doğuracaktır. Grameri adeta öğrenilmesi zorunlu ikinci bir dil olarak görme eğilimimiz onu üst bir dil hâline getirirken, asıl öğrenilmesi gereken dilin kendisini tali bir konuma düşürmüş görünmektedir. Kuşkusuz nahiv birikimi, göz ardı edilemeyecek kadar zengin bir mirastır. Fakat modern dil öğretimine göre öğrenciye dilbilgisi belli bir ölçü dâhilinde verilmekte ve öğrenci vakit geçirilmeden uygulamalara sokularak dil gerçeği ile tanıştırılmaktadır. Türkiye’de modern dil öğretim metotları ile klasik alışkanlıklarımız arasında bir denge sağlanması biraz vakit alacaktır. Bu makale bu sürece bir katkı olması amacıyla farklı yöntem ve tekniklere temas etmek üzere kaleme alınmış bir çalışma olarak, dilbilimsel bazı teorilerin pratiğe geçirilmesi noktasında çeşitli maddeler halinde bir dizi pedagojik tekniği tartışırken, bu yöntemlerin olmadığı bir dil öğretiminin günümüz şartlarında eksik kalacağı sonucuna varmaktadır.

Kaynakça

- Abdurrahman b. İbrahim el-Fevzân vdğr., *el-Arabiyye beyne yedeyk* , Riyad, 2005.
- Abdülaziz Abdülmecîd, *el-Lugatu'l-'arabiyye usûluha'n-nefsiyye ve turuku tedrîsihâ*, Daru'l-Meârif, Kahire, 1986.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara, 2003.
- Bakalla, M. H., *Arabic Culture, Through Its Language And Literature*, ed. Kegan Paul International, London, 1984.
- Başkan, Özcan, “Dil Kullanımında Verimlilik Açısından Tikel Sözlükçe”, *Türk Dili*, Dil Öğretim Özel Sayısı, Temmuz-Ağustos 1983.
- _____, *Yabancı Dil Öğretimi İlkeler ve Çözümler*, İstanbul, 2006.

- Brockelmann, Carl, *Fıkhu'l-lugati's-sâmiyye*, Arp. Çev. Ramadân Abdüttevâb, Riyad, 1977.
- Demirel, Özcan, *İlköğretim Okullarında Yabancı Dil Öğretimi*, MEB., İstanbul, 1999.
- Duberşan, Nikolay "el-Lugatu'l-Arabiyye Hârice'l-Hudûd", *el-Lugatu'l-'arabiyye ve tahaddiyâtu'l-karni'l-hâdî ve'l-'işrîn*, Tunus, 1996.
- Durukafa, Gönül -Selma Kiriş, "Oyun-eğitim ve Yabancı Dil Öğretimi", *Göstergebilim Tartışmaları*, Multilingual Yay., İstanbul, 2001.
- Ekmekçi, F. Özden, "Yabancı Dil Eğitimi Kavram ve Kapsamı", *Anadilinde Çocuk olmak*, İstanbul, 1998.
- Emîl Bedî Ya'kûb, *Fıkhu'l-lugati'l-'arabiyye*, Beyrut, 1986.
- Gündüzöz, Soner, "Arap Kültürünün İzinde Arapçada Çekirdek Kelime Kadrosu Sorunu, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 16, Kış-2005.
- _____, "Arapçada Kültür Dil-İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı:5/2, Nisan-Mayıs-Haziran 2005.
- Kıran, Zeynel- Ayşe (Eziler) Kıran, *Dilbilime Giriş*, Seçkin, Ankara, 2002.
- Kocaman, Ahmet, "Yabancı Dil Öğretiminde Yeni Yönelimler", *Anadilinde çocuk olmak*, İstanbul, 1998.
- Köksal, Aydın, *Dil ile Ekin*, Toroslu Yayınları, İstanbul, 2003.
- M. es-Seyyid 'Alî Belâsî, "Mesîretu'l-fikri'l-iştikâkî fi'l-lugati'l-'arabiyye" *Âfâku's-sekâfe ve't-turâs*, sayı: 15, Dubai, 1996.
- Mahmûd İsmâ'îl es-Sînî, "Yabancı Dil Öğretim Metotları Hakkında Bir Araştırma", çev. Hüseyin Elmalı, *DEÜİFD*, İzmir.
- Mermercî ed-Dominîkî, *el-Mu'cemiyyetu'l-'arabiyye 'alâ dav'î's-sünâiyye ve'l-elsüniyyeti's-sâmiyye*, Matba'atu'l-abâ'i'l-Ferensiyîn fi'l-Kuds, Kudüs, 1937.
- Milud Habîbî, "Tarâiku tedrîsi'l-lugati'l-'arabiyye fi'l-merhaleteyni'l-esâsiyye ve's-sâneviyye bi'l-medârisi'l-Magribiyye: Dersü'l-kırâa nemûzecen", *Kadâyâ isti'mâli'l-lugati'l-'arabiyyefi'l-Magrib*, Rabat, 1993
- Muhammed Edîb el-Câcî, *Edebü'l-etfâl fi'l-manzûri'l-İslâmî: Dirâse ve takvîm*, Amman, 1999.
- Ozil, Şeyta, "Takviyeli Yabancı Dil Liseleri", *Anadilinde çocuk olmak*, İstanbul, 1998.
- Özünü, Ünsal, "Yabancı Dil Öğretiminde Yazınsal Metinlerin Yeri ve Kullanılması", *Türk Dili*, Dil Öğretim Özel Sayısı, Temmuz-Ağustos 1983.
- Vardar, Berke, *XX. Yüzyıl Dilbilimi (Kuramcılardan Seçmeler)*, Ankara, 1983.



F.ALMANYA'NIN BADEN-WÜRTTEMBERG EYALETİNDE EĞİTİM SİSTEMİ VE TÜRK GÖÇMEN ÇOCUKLARININ EĞİTİM SORUNLARI

ERKAN PERŞEMBE*

The Educational System of Baden-Wurttemberg State of Germany
and the Educational Problems Faced by Turkish Immigrant Children

Abstract: This paper focuses on the problem of education appearing to be the most significant one among the long-standing issues in Germany led by the Turkish immigration that started in 1961. The educational problems introduced as the fundamental indicator of the adaptation problem that Turks experience in Germany have some dimensions related with the lack of consciousness of the Turkish families on this matter. However, it should be noted that the nature of the German educational system and the biased approaches towards foreigners have had their roles within the context of this problem. Under this framework, this study aims to evaluate the educational system in the State of Baden-Wurttemberg and the educational problems encountered by the Turkish children living there.

Key Words: Turks in Germany, Educational System in Baden-Wurttemberg, Educational Problems Faced by Turkish Children, Integration

* Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı [erkanper@omu.edu.tr].



Özet: F.Almanya'da 1961 yılında başlayan Türk göçünün günümüze kadar uzanan problemleri arasında eğitim sorunu önceliğini korumaktadır. Türklerin Almanya'da uyumsuzluklarının ana göstergesi olarak takdim edilen eğitim sorunlarının, Türk ailelerinin bu konudaki bilinçsizliklerine bağlı boyutları bulunmaktadır. Ancak Alman eğitim sisteminin özelliği ve yabancılara karşı gösterilen önyargılı yaklaşımların da bu sorunda payı olduğu unutulmamalıdır. Bu kapsamda makalemizde, Baden-Württemberg Eyaletinde eğitim sistemi ve burada yaşayan Türk çocuklarının eğitim sorunları değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Almanya'da Türkler, Baden-Württemberg'de Eğitim Sistemi, Türk çocuklarının Eğitim Problemleri, Entegrasyon.



Giriş

56

OMÜİFD

Türkiye'den F.Almanya'ya 1961 yılında başlayan ve zamanla burada kalıcı hale gelen Türklerin bu süreçte yaşadığı sorunlar, çok sayıda araştırmamanın konusunu oluşturmuştur. Göç olayının hemen her insan topluluğunda, göçe tabi olan ve onları kabul edenler arasında çok yönlü ve karmaşık sorunları bünyesinde barındırdığı şüphesizdir. Göçmenlerin göç ettikleri toplumun konumuna göre, dil, etnik kimlik, ve dini inançlar bakımından farklı kültürel özellikler barındırması, onların bu topluma uyumlarında önemli sorunlar yaratabilmektedir.

Göçün ilk dönemlerinde yaşanan uyum sorunları, aile birleşme sürecinde çocukların buradaki eğitimleri ve gelecekleri gibi daha da ivme kazanan sorunlarla devam etmiştir. Bugün 2,7 milyonluk nüfus yapısıyla Türkler, Alman ekonomisine çalışarak ya da kendi iş sektörünü yaratarak güç katmakta, toplumsal hayatın bütün alanlarında farklı kuşaklarıyla var olmaya ve geleceklerini burada aramaya devam etmektedirler. Ancak yaklaşık yarım yüzyıllık deneyimlerine rağmen, F.Almanya'da yaşayan Türklerin günümüzde de en önemli sorunu eğitim sisteminde çocuklarının başarıları konusunda yeterince başarı ve ilerleme sağlayamamış olmalarıdır. Bu kapsamda konuya, F.Almanya'nın Baden-Württemberg eyaletindeki eğitim sistemi ve burada yaşayan Türklerin yaşadığı eğitim

sorunları çerçevesinde yaklaşmak istiyoruz. F.Almanya'nın 16 eyaletinde eğitim sistemi, bazı uygulama farklılıkları dışında genelde aynı temel esaslara dayanmaktadır. Bu sistemde çocuklar, yetenek ve kabiliyetlerinin geliştirildiği ve değerlendirildiği İlkokul eğitiminden sonra okul yönlendirmeleriyle geleceklerini şekillendirmektedir. Türk çocukları, ailelerinin statüleri ve bilinçsizlikleri nedeniyle genellikle arzulanan başarı düzeyini sağlayamamakta ve gelecekleri açısından işsizlik, dışlanmışlık ve suçla yönelme gibi olumsuzluklara sürüklenmektedir. Bu nedenle bu çalışmamızda, Türk çocuklarının Alman eğitim sisteminde arzulanan başarı düzeyini yakalayamamalarının nedenleri üzerine bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

F.Almanya'da Türkler

F.Almanya'da 1961 yılında başlayan göç hareketliliğinde misafir işçi (Gastarbeiter) olarak tanımlanan Türk işçileri, Almanya'da yalnız birkaç yıl kalıp Türkiye'deki ailelerine birikimleriyle dönmeyi düşünüyorlardı.¹ Alman ve Türk hükümetlerinin planlarına göre geçici bir çalışma dönemini içeren işçi göçü, zamanla öngörülenden farklılaşarak süreklilik kazanan bir olguya dönüşmüştür. 1970'li yıllarda işçilerin aile birleşimleriyle başlayan süreç, kaçak ve siyasi sığınmacı göçlerle birlikte ivme kazanmıştır. Bugün F.Almanya'da 2.7 milyon Türk vatandaşı yaşamaktadır.² İşçi göçünün başlangıcından bugüne kadar yaşananlar, her iki toplum için de çok yönlü ve karmaşık sorunları bünyesinde barındırmıştır. Türk göçmenlerin, her iki ülkeyi de kapsayan iç içe geçmiş toplumsal, hukuki, siyasal ve ekonomik varlıkları onların birbirleriyle ilişkilerine olduğu kadar, Alman toplumuyla uyumlarının düzeyine de anlamını kazandırmaktadır.

¹ Rudolf Schmidt, *Die Türken die Deutschen und Europa, Ein Beitrag zur Diskussion in Deutschland*, VS Verlag, Wiesbaden 2004, s.15.

² F. Almanya'daki Türk varlığı 970 bini Alman vatandaşlığına girmiş, 1.658.000'i Türk pasaportlu olmak üzere toplam 2.728.000 civarındadır. (*Ausländerzahlen 2009, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2009, s.11.*)

Günümüzde Türk toplumu, işsizlik, eğitim ve dışlanma gibi sorunlarına rağmen, Almanya'nın çokkültürlü yapısında kendisine özgü konumuyla yer almaktadır. Yüzde otuzları geçen işsizlik oranına rağmen Türkler, Alman ekonomisinde çalışan olarak ve girişimci olarak varolabilmekte, anavatanla da çok yönlü ilişkiler kurabilmektedirler. Türk vatandaşlarının kendilerine özgü tüketim eğilimleri gıda sektörü ağırlıklı istihdam alanları yaratmıştır. Türkiye Araştırmalar Merkezi'nin 2006 yılı verilerine göre, "Almanya'da 68.300 Türk girişimci, 330.000 kişiye iş istihdamı sağlamakta ve 32 milyar Euro'luk da yıllık ciro yapmaktadır."³ Türklerin Almanya'da kalıcılığını gösteren diğer önemli gösterge, 250 binden fazla Türk ailesinin kendi sahip olduğu evlerinde ikamet ediyor olmasıdır.⁴ Türklerin anavatanla irtibatları da devam etmektedir. Birinci kuşak işçilerden kesin dönüş yapanlar, Almanya'da kalan çocuklarıyla irtibatlarını sürdürmektedir. Almanya'da doğup büyümüş Türkler arasında bile tatillerde Türkiye'ye gidebilme tutkusu çok güçlü şekilde anlamını korumaktadır.

Ancak bu olumlu göstergelere rağmen, F.Almanya'da Türk göçmenlerinin genellikle uyum (entegrasyon) deneyimlerinde oldukça başarısız ve sorunlu oldukları görüşü siyasetçilerden araştırmacılara kadar geniş bir kesimde tartışılmaktadır. Bu tartışmalarda entegrasyon kavramı, asimilasyon kavramıyla ilişkilendirilerek Türkler uyumu engelleyen konularıyla suçlanırken, onlara ideal entegrasyon şansı vermeyen Alman tarafının yanlılığı örtülme istenmektedir.⁵ Entegrasyon sorunlarının süreklilik kazanmasının en önemli nedeni, Türk çocuklarının eğitim ve gelecekleriyle ilgili sorunların üstesinden gelinememesidir. İlk gelen işçilerin eğitim seviyelerindeki düşüklük ve göçmen mahallelerinde kendilerini soyutlayan yaşam tarzları ve çocuklarının eğitimlerine yeterince ilgi göstermemeleri, bugüne kadar süreklilik arzeden ve yığılan birçok soru-

³ Faruk Şen, *Euro-Türkler Avrupa'da Türk Varlığı ve Geleceği*, Günizi Y, İstanbul 2007, s.26-27.

⁴ Şen, *Euro-Türkler*, s.47.

⁵ F.Almanya'da Türklerin entegrasyon sorunlarıyla ilgili Bkz. Erkan Perşembe, *Almanya'da Türk Kimliği, Din ve Entegrasyon*, Araştırma Y, Ankara 2005, s.46-53; s.89-122.

nu bünyesinde barındırmıştır. İyi bir eğitim alamamanın karşılığı işsizlik olmaktadır. Bu durumda F.Almanya’da işsizlik sorunundan en çok etkilenenler, şüphesiz yabancılar ve Türkler olmaktadır.⁶

Baden-Württemberg Eyaletinde Eğitim Sistemi

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Doğu ve Batı Almanya olarak iki ayrı devlete ayrılan F.Almanya, 1990 yılında yeniden birleşirken, 11 eyaletten oluşan federal cumhuriyet 16 eyalet olarak yeniden tanımlanmıştır.⁷ F.Almanya’da federal bir eğitim ve kültür politikası uygulanmaktadır. Eğitim sistemi Federal Cumhuriyetin merkezi koordinasyonu dışında, eyaletlerin ana aktör olarak yetki ve sorumluluklarını kullanabildiği bağımsız politikalarla yürütülebilmektedir.

F.Almanya eğitim sisteminde, okulöncesi eğitim (3-6 yaş arası çocukların isteğe bağlı devam ettikleri anaokulları), ilköğretim (zorunlu eğitim kapsamında 5-10 yaş arasındaki çocukların devam ettikleri Grundschule) ve ilkokul sonrasında devam edilen üç ya da dört farklı okul türü bulunmaktadır. Bu kademedeki yer alan okullar ise, Hauptschule, Realschule, Gesamtschule ve Gymnasium gibi adlar alırlar. Bu okullara yönlendirme, öğrencinin ilkokul son sınıf (dördüncü sınıf) birinci dönem karnesindeki başarı düzeyine göre gerçekleşmektedir.⁸

Eğitim sisteminde var olabilmenin önemli koşulu, öğrencinin kendi kapasitesi ve başarısına odaklı olmakla birlikte, çocuklardaki bu kabiliyetlerin ortaya çıkartılmasında ailenin çok önemli bir yeri bulunmaktadır. Çocuklarına iyi bir eğitim ortamı hazırlayabilme, yönlendirebilme ve okullarıyla iletişim kurabilme noktasında, ailelerin rolü ön plana çıkarırken, göçmenlerin arzulanan eğitimsel başarıyı yakalayamadıkları genellikle gözlenmektedir.

⁶ İşsizlik oranları, 2009 yılında Almanlar için % 8, 2, yabancılar için % 21, 0 Türkler içinse, % 31, 0 civarında olduğu belirtilmektedir. Bkz.*Bundesagentur für Arbeit, Statistik, Umfassende Arbeitsmarktstatistik; Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung*, Nürnberg 2009.

⁷ *İşte Almanya*, Dışişleri Bakanlığı Y, Berlin 2003, s.23.

⁸ Bkz. Tablo 1.

Türk göçmenlerin eğitim sorunlarına değinmeden önce, tam anlamıyla bilinmeyen Baden-Württemberg eyaletindeki eğitim sisteminin özelliklerine değinmek yararlı olacaktır. Bu eğitim sisteminde uygulanan yönlendirme işlemlerinin, eşitlik ve adalete uymadığı tartışmaları çerçevesinde eleştirildiği bilinmektedir. Ancak yeterince incelendiğinde bu sistemin çocukların lehine olabilecek farklı fırsat ve seçenekleri sağlayabildiği görülebilir.

1) Anaokulu (Kindergarten)

F.Almanya’da ve Baden Württemberg’de anaokulu (Kindergarten) eğitimi, okul öncesi 3 yıllık dönemde zorunlu olmayan bir aşamadır. Anaokullarında çocuklara oyunlar, şarkılar ve masal anlatımı ile dil becerisi geliştirme, ayrıca resim ve şekil çalışmalarlarıyla el becerisini geliştirebilecek eğitim verilir. Türk aileleri, 10-15 yıl öncesine kadar çocuklarını göndermekten kaçındığı anaokullarının önemini bugün kavrayarak çoğunlukla anaokullarına yönelmişlerdir.⁹ Türk çocukları yaşlılarıyla aynı kabiliyete sahip olmalarına rağmen, anaokullarına gitmeden okula başladıkları takdirde, almanca dil eksikliğinin ve el becerisi yetersizliklerinin kurbanı olmaktaydılar. İlkokul eğitiminde öğretmenleriyle iletişim kuramayan bu çocuklar büyük ihtimalle Förderschule (öğrenme özürü çocukların okulu)’ye gönderilmektedir. Türk aileler paralı oluşu, öğle yemeklerinde domuz ürünleri yedirileceği ve bazı ahlâki değer farklılıkları nedeniyle anaokullarını tercih etmemekteydiler. Gözlemlediğimiz kadarıyla günümüzde bazı anaokulları Türk ailelerine güven vermek için mutfaklarında profesyonel ya da gönüllü olarak Türk görevliler çalıştırmaktadır. “Anaokulu bedeli ailenin çocuk sayısı ve geçim durumu göz önünde tutularak belirlenmektedir. Çok çocuklu aileler çok daha az (aylık 10 Euro) ödeme yapmaktadır. Anaokullarının diğer finans bedeli yerel belediyeler, kilise, gönüllü dernekler ve özel kuruluşlarca karşılanmaktadır.”¹⁰

⁹ Almanya’da doğup büyüyen ve eğitim sisteminde birçok zorlukları yaşayan üçüncü kuşak Türkler anaokullarının ve eğitimin önemini daha iyi kavrayabilmişlerdir. Üçüncü kuşağın eğitilmiş anne ve babalarının okullarla kurdukları iletişim eski kuşaklara göre çok daha etkin ve sonuç alıcıdır.

¹⁰ <http://www.bildungsstandards-bw.de;>

2) İlkokul (Grundschule)

Almanya’da zorunlu okul eğitiminin ilk basamağı Grundschule (İlkokul)¹¹ olarak adlandırılır ve genellikle 4 yıllık bir süreyi kapsar (Berlin ve Brandenburg eyaletlerinde 6 yıl sürer.¹²). İlkokul eğitiminde öğrencilerin kendilerini tanımaları, bireysel farklılıklarını ve yeteneklerini ortaya çıkartabilecekleri temel bilgi ve becerileri öğrenmeleri, birlikte çalışma, yaşama ve toplumsal kuralları tanıma gibi yönlendirme çalışmaları yapılmaktadır. İlkokulda Almanca, Matematik ve Hayat bilgisi (İnsan Tabiat ve Kültür adıyla yer almaktadır) gibi derslerde başarı esastır. Bundan başka resim, müzik ve spor gibi yetenek artırıcı dersler ve din bilgisi de programda bulunmaktadır. Din bilgisi dersi Hıristiyanlığın üç farklı mezhebine göre düzenlenmiş program kapsamında, ilgili öğretmenler tarafından verilir. Anayasal zorunluluğu bulunmasına karşılık Müslümanlar din bilgisi derslerinde kendi çocukları için bir düzenleme yaptırmamışlardır.¹³ Bu ders saatinde Türkiye’den görevlendirilen öğretmenler tarafından Türkçe ve Türk kültürü dersleri yapılmaktadır.¹⁴

¹¹ Türkiye’deki İlkokul karşılığı sayılır. Zorunlu eğitim süresi olan 9 yıllık eğitimin ilk kademesidir.

¹² *İşte Almanya*, s.315.

¹³ Almanya’da İslam Din dersleri sorunu konusunda Bkz. Ali-Özgür Özdil, *Aktuelle Debatten zum Islamunterricht in Deutschland*, E. B. Verlag, Hamburg 1999); Baden Württemberg eyaletinde 1995 yılında Türkçe dersi kapsamında din bilgisi dersyle ilgili konular da eklenmiştir. 2006-2007 Öğretim yılından itibaren Almanca olarak İslam din dersi uygulaması seçilen 12 okulda deneme amaçlı olarak başlamıştır. (Barbara Lichtenthäler, “Islamische Religion im schulischen Unterricht: Baden-Württemberg”, *Islamischer Religionsunterricht?*, (Ed. W. Bock), Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2006, s. 881-84. Ayrıca Bkz. Halise Kader Zengin, “Almanya’da İslam Din Öğretimi Modelleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2008), S:II, s.245-268.

¹⁴ Türkçe ve Türk Kültürü derslerinde, Türkçe dil yeteneği, Türk kültürü ile ilgili önemli bilgiler ve ahlak boyutu ağırlıklı din dersleri verilmektedir. Bu dersler, Milli Eğitim Bakanlığı ve konsoloslukların koordineli çalışmasıyla her sınıfın özelliğine uygun programlı dersler olarak, Türkiye’den seçilmiş Almanca bilen öğretmenler tarafından devam ettirilmektedir. Araştırmacının eşi de Stuttgart Leinfelden-Echterdingen bölgesinde 5-6 farklı okulda, Türk öğrencilerine yönelik olarak Türkçe ve Türk Kültürü derslerinde görev yapmaktadır. Bu kapsamda araştırmacı tarafından Türk ailelerinin yaşadığı eğitim sorunları bizzat yakından gözlemlenerek değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

Öğrencilerin İlkokul eğitiminde gösterdiği başarı düzeyine göre, Gymnasium, Realschule veya Hauptschule türünde bir okula gidebileceği konusunda okul müdürü ve öğretmen tarafından tavsiye mektubu yazılır. Bu yönlendirme çocuğun yeteneklerinin sonraki dönemde hangi okulda başarıyla devam edebileceğini belirleyen ve gidebileceği okul türüne göre geleceğiyle ilgili oldukça önemli bir aşamayı gösterir. Buna göre öğrenci Lise (Gymnasium), ortaokul (Realschule) ya da Mesleki eğitim hazırlığıyla ilgili Esasokul (Hauptschule) türü okullarından birinde eğitime devam hakkı alır. En iyi seçenek Lise eğitimi olduğu için bu okula seçilmenin kıstası yüksek not ortalamasıdır. Ancak Realschule ya da Hauptschule'ye yönlendirilen öğrenciler de ilk iki yıl içinde gösterdikleri performansla yatay geçişle Gymnasium ya da Realschule'ye geçebilmektedir.¹⁵

62
OMÜİFD

Öğrencinin dördüncü sınıfta aldığı yarıyıl karnesindeki notlarına ikinci dönem başında alınan yazılı ve sözlü not ortalamaları da eklenerek elde edilen ortalamaya göre okul seçimi yapılır. Öğrencinin söz konusu dönemdeki Almanca ve Matematik notlarının ortalaması 1,0 ile 2,5 ise Lise (Gymnasium)'ye girmeye hak kazanır. Ancak bu konuda öğrenci velisine de inisiyatif bırakabilmek açısından belgede her üç okulun da tavsiye edildiği seçenek işaretlenmektedir. Bazı veliler, çocuğunun Lise hakkını almasına rağmen Realschule eğitiminin kendisi için daha iyi olabileceğini düşünebilirler. Not ortalaması 2,6 ile 3,0 arasında olan öğrenciler Realschule türüne gitmeye hak kazanırlar. Not ortalaması 3,1 ve daha kötüyse bu öğrencilerin velilerine yalnız Hauptschule işaretli Tavsiye Belgesi gönderilir. Okulun Tavsiye Belgesindeki yönlendirmeye öğrenci velisi itiraz edebilir. Öğrencinin okuluna yapılan itiraz tarafsız danışman bir öğretmen tarafından değerlendirilerek karar düzeltilebilir. İtiraz reddildiğinde öğrenci velisinin yıl sonunda yapılacak olan Yetenek Sınavı (Aufnahmeprüfung)'na başvurma hakkı vardır. Bu sınavda alınacak notlar yeniden yönlendirme için önem taşımaktadır. Bazı öğretmenlerin ve

¹⁵ *Bildungsplan 2004*, Grundschule, BW Ministerium für Kultus, Jugend und Sport, Bildungspläne der allgemein bildenden Schulen(CD Doküman); Bkz. Tablo 2.

okul idarelerinin öğrenci velilerinin pasifliğinden dolayı yanlış kararlar verdikleri bilinmektedir. Bu durumlarda öğrenci velilerine, okul aile birlikleri takip edebilecekleri bu aşamalar hakkında yol göstermekte ve öğrencinin hakları korunmaktadır. Ancak bugüne kadar birçok Türk öğrenci hak ettiği okul türlerine ailelerinin bilgisizliği nedeniyle gidememiştir. Hauptschule'den Realschuleye geçişte diğer bir aşama “yönlendirme dönemi” (Orientierungsstufe) olarak da anılan 5. ve 6. sınıflarda olabilmektedir. Öğrencinin bu sınıflarda göstereceği başarıya göre Realschule ya da Gymnasium'a geçebilme şansı bulunmaktadır. Buna karşılık öğrenci Realschule ya da Gymnasium'da başarısız olup bir defadan fazla sınıf tekrarı yaparsa bir alt okul türüne geçirilmektedir.¹⁶

3) Özel Eğitim Okulları (Sonderschule)

Çocukların doğuştan gelen engelli durumu, ya da ailesinin çocuğunu okula yeterince hazırlayamaması nedeniyle Alman eğitim sisteminde, diğer çocukların öğrenme düzeylerinin etkilenmemesi amacıyla olağanüstü özel eğitim (sonderschule) türü okullar açılmıştır. Kendi içinde çeşitli adlar alan sonderschule eğitiminde öğrenme güçlüğü çekenler (Lernbehinderte) için olan “Destekleme Okulu” (Förderschule) en yaygın olan okuldur. Ayrıca diğer bedensel ya da zihinsel engelliler için de ayrı okullar bulunmaktadır. Sonderschule grubu okullarda en büyük grubu öğrenme yetersizliği bulunan öğrencilerin gönderildiği Förderschule okulları oluşturmakta, normal İlkokul (Grundschule) içinde yer alan birimler olarak tanınmaktadır. Öğrenci bu okulda gösterdiği ilerleme ile normal Grundschule sınıfına geçebilmektedir. 2001 yılı Aile Raporu'na göre, Alman öğrenciler arasında Förderschule'ye gitme oranı, yarı yarıya azalmıştır. Yabancı öğrencilerde ise, durum tersinedir. “Rakamlarla ifade etmek gerekirse, Alman öğrenciler arasında Förderschule'ye devam oranı, % 1.82 oranında, yabancıların oranı % 4,12'dir. BadenWürttemberg

¹⁶ *Bildungsplan 2004*. Bkz. Tablo 2.

Eyaletinde Alman öğrencilerde % 3,41, diğer yabancılarda % 5,80 oranı ile Almanya genelinin de üstündedir.”¹⁷

4) Hauptschule (Meslek Eğitimi İçin Temel Okul)

Hauptschule, Baden-Württemberg Eyaleti'nde 10 yıllık mecburi eğitim ve öğretimin önemli bir bölümünü oluşturur. Ancak bu okulları, Alman Eğitim Sisteminde, "Realschule" ve "Gymnasium"a gitmeyi başaramayan öğrencilerin devam ettikleri eğitim kurumları olarak nitelenmek daha yerinde olur. Hauptschule, günümüzde öğrencilere, yeteneklerine göre, sonraki dönemde yapacakları meslek eğitiminin temel alt yapısını kazandıran ve bu nedenle bitirmeleri şart olan en alt basamakta bir okul türüdür. Baden-Württemberg'de Türk öğrencilerin büyük bir çoğunluğu (% 61,3'ü) Hauptschule'ye devam etmektedir.¹⁸ Grundschule 4. sınıftan sonra, Türk öğrencilerin büyük bölümünün bu okullara yönlendirilmesi, ilkokul eğitiminde ailelerin, çocuklarına yeterince güven ve başarı motivasyonu kazandıramamış olmalarına bağlanabilir. Bu okulların geleceğinin olmadığı söylentisi, öğrencilerin gelecekle ilgili beklentilerini psikolojik anlamda çok etkilemektedir. Böylece diğer yabancı öğrencilerle birlikte birçok Türk öğrenci de, herhangi bir diploma dahi alamadan okulu terk edebilmektedir.¹⁹ Baden-Württemberg Eyaleti'nde halen Alman öğrencilerin 1/3'ü Hauptschule'ye, 2/3'ü Gymnasium ve Realschule'ye devam etmektedir. Yani, her üç Alman öğrenciden yalnızca birisi Hauptschule, ikisi ise Gymnasium ve Realschule öğrencisidir.

Hauptschule, öğrencilerin toplumsal ve ekonomik geleceği açısından bir çıkmaz sokak değildir. Başarılı Hauptschule öğrencileri, 7. sınıftan sonra ayrı sınıflara alınarak, bazı takviye dersleriyle İş ve Sanat Eğitimi Okulu (Werkrealschule) öğrencisi olarak öğrenimlerine devam edebilir-

¹⁷ Heike Diefenbach, *Kinder und Jugendliche aus Migrantenfamilien im Bildungssystem, Erklärungen und empirische Befunde*, VS Verlag, Wiesbaden 2010, s.68-69.

¹⁸ *Baden-Württemberg'de Eğitim*, Stuttgart Eğitim Ateşliği, Stuttgart 2002, s.93; <http://www.studienkreis.de/service/schulsysteme/artikel/das-schulsystem-in-baden-wuerttemberg.html>

¹⁹ Hauptschule'yi tamamlamadan ayrılan öğrencilerin oranı Alman öğrencilerde % 6, göçmenlerde % 33, 1 oranındadır. Diefenbach, *Kinder und Jugendliche...*, s.57.

ler. İş ve Sanat Yeteneği Okulu, Hauptschule öğrencilerine yeni bir imkan tanıyan ve son yıllarda uygulamaya konulan bir sistemdir. Bu aşamadan sonra öğrenciler Realschule diplomasına denk sayılan Ortaokul olgunluk diploması (Mittlere Reife) olarak ilerideki eğitimleri için avantaj sağlayabilirler. Hauptschule öğrencileri için başka önemli seçenek, 9. sınıfta Matematik, İngilizce ve Almanca derslerinin not ortalamasınının 3,0 olmasıyla, iki yıl süreli Meslek Branş Okulu (Zweijährige Berufsfachschule)'na giderek Realschule diplomasına denk diploma alabilme şanslarıdır.²⁰

Hauptschule'yi bitirme diploması alan ve öğrenmek istedikleri meslekle ilgili, herhangi bir firmada çıraklık imkanı bulabilen öğrenciler, aynı zamanda 2 veya 3,5 yıl süren meslek okuluna devam ederek meslek öğrenirler.²¹

Hauptschule'yi diploma olarak bitirememiş veya meslek eğitimi için şart olan çıraklık imkanı bulamamış öğrenciler veya 16 yaşını doldurdıkları için, Hauptschule ara sınıflardan ayrılmak zorunda kalan öğrenciler, hiçbir meslek öğrenmemiş olarak, hayata büyük bir ihtimalle işsiz aday olarak atılırlar. Çünkü, bugün için Almanya'da meslek öğrenmeyen bir gencin iş bulması neredeyse imkansız hale gelmiştir. Hatta günümüzde çıraklık eğitimi yapmış, belirli alt meslekleri öğrenmiş (oto tamircisi, inşaat işçisi, küçük el sanatları, esnafılık gibi) öğrencilerin bile ekonomik krizler nedeniyle, iş bulabilme şansı kalmamaktadır. İşverenler önceliği Realschule mezunlarına tanımaktadır. Özellikle yabancı kökenli bir gencin Alman gençlere göre iş bulabilme imkanı çok daha az olmaktadır.

Federal Meslek Eğitimi Enstitüsü'ne göre, meslek diploması alamayan gençlerin, gelecekte çalışma hayatına girebilme şanslarının olmaya-çağı, işsizliği kabullenme tehlikesiyle karşı karşıya oldukları belirtilmektedir. Alman kökenli olmayan ve yaşı ilerlemiş göçmen gençler çıraklık yapabileme ya da meslek yeri bulmada en son sırada yer almaktadır.²²

²⁰ *Baden-Württemberg'de...*, s.96.;Ayrıca Bkz.Tablo 2.

²¹ *Baden-Württemberg'de...*, s.97.

²² Peter Brandhorst, "Jugendliche im Abseits, Handicap Migrationshintergrund", *Zeitschrift der Bildungsgewerkschaft, GEW*, Heft 9/2004 , s.9.

Ekonomik krizler döneminde işverenler öncelikle vasıfsız işçilerini işten çıkartmaya başlamakta işsizler ordusu sürekli büyümektedir. Vasıfsız işçilere, yani hiçbir meslek öğrenmemiş oldukları için işten çıkarılanlara bir süre Çalışma Dairesi (Arbeitsamt işsizlik parası ödemekte, bir süre sonra işsizlik yardımı yapılmaktadır. Ancak en sonunda Sosyal Yardım Kuruluşunun (Sozialamt) yardımına kadar uzanan daha zor günler gelebilmektedir.

5) Realschule (Ortaokul)

Realschule türü okullar Hauptschule ve Gymnasium arasında yer alan, öğrencilerinin geleceği açısından sorunsuz bir eğitim kademesidir. Realschule, 6 yıllık öğretim süresince, genişletilmiş teorik genel eğitim derslerinin yanında, günlük yaşamda yararlanılabilecek pratik bilgiler kazandırmayı hedefler. Hauptschule türü okullardan geçiş yapılabildiği gibi Gymnasium'da iki defa üst üste başarısız olan öğrenciler de bu okullara geçirilebilmektedir. Realschule'nin 10. sınıfının sonunda yapılan sınavları başaran öğrenciler, Gymnasium'un 10. sınıfından 11. sınıfına geçen öğrenciler gibi Orta Olgunluk (Mittlere Reife) adı verilen diplomayı almaya hak kazanırlar. Orta olgunluk diplomasını alan öğrenciler, anaokulu öğretmenliği, bankacılık, hemşirelik, teknikerlik ve kamu hizmetleri gibi meslek okullarına devam edebilirler.²³

6) Gymnasium (Lise) Eğitimi

Gymnasium (Lise) eğitiminde, öğrencilerin çeşitli alanlarda kapsamlı ve derinlemesine öğrenim görmelerine imkan tanınmaktadır. Lise eğitimi, yetenekli ve yüksek öğrenim görme hedefinde olan öğrencilere, bu doğrultudaki becerilerine yönelik bilgiler kazandırmaktadır. Böylelikle, bir yandan yüksek zihinsel yetenek gerektiren meslekler için, ön koşullar yerine getirilirken; diğer yandan da çeşitli mesleklerdeki yönetici konumundaki insanların yetiştirilmesi de mümkün olabilmektedir. Lise eğitiminde, öğrencilere doğru düşünme, farklılıkları algılama, dikkatini toplama yeteneği kazandırılarak gerektiğinde yüksek tempoda çalışabilme

²³ Bkz. Tablo 2.

becerisi, çeşitli konularda araştırma yapabilme, çok yönlü öğrenme, öğrenilenleri yazılı olarak açıklıkla ifade edebilme, rahat ve konuya bağlı anlatım yapabilme, kendi başarıma yeteneğinden emin olma, zihinsel çalışmalarda insiyatif sahibi olma, insanlarla dengeli ve aktif iletişim kurabilme gibi öğrencileri geleceğine ideal düzeyde hazırlayabilme amacı ön plandadır. Lise öğrencileri, her öğrenci için zorunlu olan, oldukça geniş bir yelpazede ders almak durumundadırlar. Fen bilimlerinin yanı sıra, değişik sınıflarda farklı yabancı dilleri seçmek suretiyle dil kapasiteleri geliştirilir.

Üniversite’de çok değişik amaçlara yönelik mesleki ve genel eğitim hazırlığı, çeşitli yeteneklere sahip olmayı gerektirir. Lisenin 12. ve 13. Sınıflarında öğrenciler yönlendirme kursları (Grundkurs ve Leitungskurs) programını tamamlayarak Abitur Lise bitirme sınavlarına girerler. Yönlendirme kursları ve Abitur sınavından alınan notların ortalaması Üniversite eğitimi için öğrencileri yönlendirmektedir.²⁴

F.Almanya’da yüksek okullar ve üniversiteler genellikle öğrencinin Lise eğitimindeki başarı düzeyine göre seçme yaparlar. Üniversiteler çok farklı alanlarda lisans ve lisans üstü eğitim verirler. Meslek yüksek okulları, öğretmen yetiştiren yüksek okullar ve sanat yüksek okulları da öğrencilerin geldikleri branşlara ve yeteneklerine göre eğitim vermektedir.

Türk Göçmenlerin Eğitim Sorunları:

Eğitim ve öğretim konusundaki başarı toplumda söz sahibi olabilmenin, milli gelirden ideal anlamda pay alabilmenin, topluma katkı sağlayabilmenin en önemli aracıdır. Başarılı bir eğitim almak insana meslek hayatında daha nitelikli iş yapabilme ve yükselme pozisyonu kazandırabilmektedir. İyi bir mesleki pozisyon ise kişinin toplum içinde etkin ve uyumlu bir katılımını, yaşam kalitesinin iyi olmasını sağlamaktadır.

²⁴ Baden-Württemberg’de, s.113-128. Ayrıca Bkz. Tablo 2.

Alman eğitim sistemi, başarılı ve yetenekli çocukların seçilerek, onları toplumun yararına en iyi mesleki standartlara yönlendirebilme kapsamında başarılıdır. Ancak göçmenlerin de bu sisteme etkin ve başarılı katılımını sağlayabilecek politikalar istenilen düzeyde uygulanamamıştır. Her şeyden önce F.Almanya hükümetlerinin göçün başlangıcından beri uyguladığı kararsız politikalar, göçmenlerin seçkin eğitim sisteminde var olabilmelerini sorunlu hale getirmiştir.

Yapılan araştırmalara göre, yabancıların önemli bir bölümünün diğer Alman ailelerle karşılaştırıldığında, yaşam koşulları ve eğitim standartları açısından daha alt düzeyde oldukları ortaya çıkmaktadır.²⁵ Bu durum onların ana toplumla uyumlu birlikteliklerini etkileyebilen birçok sorunu da beraberinde getirebilmektedir. “İşçilerin göçün başlangıcında işçi yurtlarında toplu olarak başlayan yerleşmeleri, aile birleşmeleri döneminde düşük gelir düzeyi, bir arada yaşama isteği ve yabancılara ev verilmemesi gibi nedenlerle, kentlerin getto benzeri bölgelerinde diğer yabancılarla birlikte devam etmiştir.”²⁶ Berlin Kreuzberg, Köln Keupstrasse, Mannheim Jungsbuch, Stuttgart Bad Cannstatt semtlerindeki gibi bilinen etnik gettolar, Almanya’da yaşayan diğer yabancıların ve Türklerin en çok rağbet ettikleri bölgesel yerleşimlerdir. Gettolarda aynı dili konuşan, aynı kültür ve değerler sistemini paylaşan Türkler, kendilerine ait cami, dernek ve diğer kuruluşlarıyla hâkim kültüre karşı kendi kültürlerinin ağırlıklı olduğu bir toplumsallaşma ortamı yaratmışlardır.²⁷

68

OMÜİFD

²⁵ Mikrozensus Araştırma Merkezinin 2002 yılında gerçekleştirdiği bir araştırmada, yabancılarla, Almanların eğitim, geçinme ve yaşam koşulları karşılaştırılmıştır. Bu araştırmada, yaşam koşullarının yanında ailenin eğitimle ilgili seviyesinin de önemi ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir diploma sahibi olmayanların oranı Almanlarda 18-44 yaş arasında % 1, 5, 45-65 yaş arasında % 1, 1, 65 yaş üzerinde ise % 1, 8’dir. Diploma sahibi olmayan Türkler, 18-44 yaş arasında % 19, 0, 45-65 yaş arasında % 42, 0, 65 ve daha üzerinde % 56, 9’dur. Bkz. *Mikrozensus 2002*, www.destatis.de Ayrıca Bkz. W.Seifert, *Geschlossene Grenzen – offene Gesellschaften? Migrations- und Integrationsprozesse in westlichen Industrienationen*, Campus Verlag, Frankfurt 2000; Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, *Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland. Repräsentativuntersuchung 2001*, Offenbach 2002;

²⁶ Uli Pest, “Almanya’daki Müslümanların Durumuna Genel Bakış”, *Almanya’daki Müslümanların Yaşamı*, (Ed: U. Pest), Bonn 2000, s.24.

²⁷ Perşembe, *Almanya’da Türk Kimliği...*, s.122-123.

Almanya'da kendisine özgü getto bölgelerinde etnik adacıklar teşkil ederek yaşamlarını devam ettiren yabancıların, toplumun ortalama kültürel pratiğine katılmalarını engelleyen en önemli olgu da, işsizliğin ve ekonomik yetersizliğin yarattığı öz güvensizlik ve dışlanmışlık duygularıdır.²⁸ Araştırma sonuçlarına göre Türk kökenli göçmenlerin yarısının herhangi bir mesleki eğitim almadığı (vasıfsız), ancak 1/4'nün mesleki eğitiminin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Çalışan Türk göçmenlerin yarıdan fazlası (% 52) vasıfsız işlerde çalışmaktadır.²⁹ İşsizlik nedeniyle özellikle Türk aileleri arasında sosyal yardımla yaşantısını devam ettirmeye çalışanların sayısı giderek artmaktadır. Dolayısıyla ailenin yaşadığı olumsuzluklar, çocukların okul başarılarını ve gelecekle ilgili beklentilerini de etkilemektedir.³⁰

Birçok araştırma sonucuna göre, Almanya genelinde ve Baden-Württemberg eyaletinde yabancı gençlerin eğitim ve öğretim durumlarında çok belirgin başarısızlık örnekleri gözlenmektedir.

Halm und Sauer'in 1996 yılında yabancıların getto bölgelerindeki konumu için yaptıkları "paralel toplum" kavramı, yabancıların kendi aralarında oluşturduğu ana toplumla bütünleşemeyen yapıyı tanımlamaktadır.³¹ Entegrasyon süreci üzerine yapılan araştırmalarda, dikkatler göçmenlerin kültürleri-artan ölçüde dinsel talep ve arzularla özdeşleşerek gelişen- ve bu kültüre bağlı olarak korunmaya çalışılan kimlik arayışlarına odaklanmaktadır.³² Göçmenler manevi kimlik yönelişleriyle toplumsal

²⁸ Gündüz Vassaf, *Daha Sesimizi Duyurmadık Almanya'da Türk İşçi Çocukları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y, İstanbul 2002, s.171-210.

²⁹ Gülay Kızılcak, "Almanya'daki Türkler ve Türkiye'deki Almanlar - Göçün Sebepleri ve Uyum Sorunları", *Göç ve Entegrasyon-Almanya ve Türkiye'de Azınlık Çoğunluk İlişkileri*, <http://www.konrad.org.tr/Migration%20tr/057-080.pdf>, 20.10.2010, s.73.

³⁰ Karoline Janzen, *Medienkonsum und Integration: Türken in Deutschland*, Verlag der Technische Universität Berlin, Berlin 2009, s.80.

³¹ Dirk Halm; Martina Sauer, "Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung, Zur empirischen Bedeutung unterschiedlicher Konzepte des Zusammenlebens von Deutschen und Türken", *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 1/2006, <http://www.parallelsellschaft.de/berichte/vortrag-halm.pdf>, 13.10.2008, s.1

³² Norbert Gestring; Andrea Janssen; Ayça Polat, *Prozesse der Integration und Ausgrenzung: Türkische Migranten der zweiten Generation*, Vs Verlag, Wiesbaden 2006.

gerçeklik dünyalarını inşa ederken, dışlanmışlığa karşı kendi aidiyet eksenlerini belirleyebilme arayışı çerçevesinde farklı kimliksel görünürlükleri gündeme gelebilmektedir.³³ “Toplumsal eşitsizlikler, kültürel farklılığa da dayanarak toplumun bütünüyle uyumu engelleyebilmektedir.”³⁴

Bu ortamlarda ilk toplumsallaşma deneyimini yaşayan çocukların, okullarda karşılaştığı uyum sorunları ve dışlanmalar, onları marjinal grupların kucağına itebilmektedir. Heitmeyer, Müller ve Schröder, F.Almanya’da dinî ve kültürel farklılıkları dolayısıyla Türk gençleri arasında yaygınlaşan dinî ve milliyetçi hareketlerin Türkleri, çok kültürlü Alman toplumuna entegrasyonda engellediği gibi, uyumsuzluğun daha aşırı yönelişlere yol açabileceğini iddia etmektedirler.³⁵ Heitmeyer'e göre, “dışlanma ve bireysel entegrasyon (uyum) sorunları yaşayan gençler, çoğu zaman dinî toplulukların onlara birlik ve grup duyguları veren kolektif kimliklerine sığınmaktadır.

70

OMÜİFD

Hell, yabancıların entegrasyon sorunları konusunda yaptığı araştırmada, göçmenlerin göç sürecindeki farklı geliş periyotlarını, entegrasyon deneyimlerini ve yaşadıkları kültür çatışmasını birlikte ele almaktadır. Buna göre, göçmenlerin F.Almanya’da kalma süreleri, eğitim, iş, sosyal statü, dinî bağlantı gibi değişkenlere göre entegrasyon deneyimlerinin farklılaşması söz konusu olmaktadır.³⁶

Worbs, göçmen çocuklarla Alman çocukları arasında bulunan eğitim eşitsizlikleri konusunda, farklı ön koşullardan gelen öğrencilere başarı için aynı fırsatları sağlayamayan eğitim sistemini eleştirmektedir. Ancak bu eleştiride, göçmen ailelerinin eğitimsel yetersizlikleri ve yaşamlarını

³³ F. Almanya’da Türk göçmenlerin kimlik arayışları çerçevesinde oluşturdukları dini ve milli sivil toplum örgütlenmeleri ve entegrasyon sorunları konusunda Bkz.Perşembe, *Almanya’da Türk Kimliği...*

³⁴ Riva Kastoryano, *Kimlik Pazarlığı, Fransa ve Almanya’da Devlet ve Göçmen İlişkileri*, (Ç:Ali Berktaş), İletişim Y, İstanbul 2000, s.22.

³⁵ Wilhelm Heitmeyer; Joachim Müller; Helmut Schröder, *Verlockender Fundamentalismus Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt am Main 1997, s.21.

³⁶ Bkz. Matthias Hell, *Ausländer Integration in der BRD*, Yüksek Lisans Tezi, Ludwig-Maximilians Universität, München 2002, s.44-103.

etkileyen diğer olumsuz koşulları da diğer önemli faktör olarak ele almaktadır.³⁷

Bukow ve Yıldız da, Köln'ün Türk mahallesi olarak bilinen Keupstrasse'deki göçmen aileleriyle ilgili gözlemlerinde, göçmenlerin kentlerin varoşlarında işsizlik ve ekonomik yetersizlikleri de paylaşılan düşük yaşam standartlarının, çocuklarının eğitimsel başarıları üzerinde etkili olduğunu ileri sürmektedir.³⁸ Türk öğrencilerin ana dilleri ile Almanca arasındaki bocalamaları, ailelerinde yaşadıkları dini baskı ve zorlamayla, dışarıda yaşadıkları kültür arasındaki değer farklılığı, kimlik problemi, dışlanma, reddedilme arasında yaşadıkları psikolojik gerilimler onları zorlamaktadır.³⁹

Merkens, Berlin'de yabancıların ağırlıklı olduğu 26 okulda 1200 öğrenciyle yaptığı araştırmada, Alman eğitim sisteminin göçmen ailelerin çocukları açısından dezavantajlı görülmesinde, göçmen ailelerinin kendi statüleri ve bu konudaki bilgisizliklerinin önemli rol oynadığını ileri sürmektedir.⁴⁰

Kristen, Baden Württemberg'deki 6 ilkokulda yaptığı araştırmada, Türk ve İtalyan göçmen çocuklarının çoğunlukta olduğu sınıflarda, onların Realschule ve Gymnasium'a gidebilme şanslarının azaldığını belirlemektedir.⁴¹

³⁷ Susan Worbs, "The Second Generation in Germany: Between School and Labor Market", *The International Migration Review*, 37(04), 2003, s.1011-1038. Ayrıca Bkz. Murat Güven, *Almanya'da Türk işçilerinin Eğitim Eksikliğinden Kaynaklanan Sorunları*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.

³⁸ Wolf-Dietrich Bukow;Erol Yıldız, "Der Wandel von Quartieren in der metropolitanen Gesellschaft am Beispiel Keupstraße in Köln oder: Eine verkannte Entwicklung", *Der Umgang mit der Stadtgesellschaft*, Ed:W. Bukow, E. Yıldız, Leske Budrich, Opladen 2002, s.81-97.

³⁹ Nermin Çiftçi, *Almanya'daki ve Türkiye'deki Türk Lise Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Karşılaştırılması*, Doktora Tezi, Marmara Üniv.SBE, İstanbul 2001, s.193-194.

⁴⁰ Diefenbach, *Kinder und Jugendliche...*, s.84.

⁴¹ Cornelia Kristen, "Hauptschule, Realschule oder Gymnasium? Ethnische Unterschiede am ersten Bildungsübergang", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, C: 54, S:3, (2002), s.534-552.

Diefenbach, göçmen ailelerin çocukları ve gençleri üzerine yaptığı araştırmanın sonucunda, Alman çocuklarına göre okul öncesi eğitime yeterli ilginin olmadığını, Förderschule desteğine daha çok ihtiyaç duyulduğunu, ilkokuldan sonra Hauptschule türü okullardaki göçmen çocuklarının ağırlığını vurgulamaktadır. Hauptschule bitirmeden terk durumunun da yabancılarda yüksek olduğunu belirtmektedir. Buna karşılık göçmen ailelerin çocuklarının Realschule ve Gymnasium okullarında daha az olduğunu ifade etmektedir.⁴²

Almanya genelinde eğitimle ilgili eldeki verilere göre 2000-2007 yılları arasında yabancı öğrencilerin Alman öğrencilere göre Realschule ve Gymnasium türü okullarda daha düşük oranda, Hauptschule ve Förderschule türü okullarda ise daha yüksek oranda yer aldıkları ortaya çıkmaktadır. Yabancı öğrenciler arasındaki karşılaştırmada ise Polonyalı, Rus ve Hırvat öğrencilerin Türk, İtalyan ve Sırp öğrencilere göre daha başarılı oldukları vurgulanmaktadır.⁴³

72

OMÜİFD

2006-2007 yılı verilerine göre F.Almanya'da bütün okullardaki öğrencilerin % 90,4'ü Alman, % 9,6'sı yabancı öğrencidir. Yabancı öğrenciler içindeki Türk öğrencilerin oranı ise % 42,5'tir.⁴⁴

İlkokul (Grundschule) eğitiminden sonra yönlendirilen öğrencilerin okul tiplerine göre dağılımları 2006 yılı resmi verilerine göre, Alman öğrencilerde % 22,5'i Realschule, % 45,4'ü Lise (Gymnasium) tipi okullarda, Hauptschule türü okullarda ise % 14,6 oranında, Göçmen ailelerinin çocuklarına gelince % 19,6'sı Realschulede, % 12,6'sı Lise'de, buna karşılık % 66,7'si Hauptschule türü okullardadır. Gelecekleri açısından daha iyi eğitim alabilme hakkını kazananların oranı Alman öğrencilerde % 67,9, göçmen çocuklarında ise sadece % 32,2'dir.⁴⁵

⁴² Diefenbach, *Kinder und Jugendliche...*, s.42-86.

⁴³ Manuel Siegert, *Schulische Bildung von Migranten in Deutschland, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge Integrationsreport*, Working Paper 13, 2008, s.4.

⁴⁴ Siegert, *Schulische...*, s.18.

⁴⁵ Diefenbach, *Kinder und Jugendliche...*, s.56 ve Siegert, *Schulische...*, s.22-23'den.

Baden-Württemberg eyaletinde ise, 2007-2008 öğretim yılı verilerine göre, Gymnasium türü okullardaki Alman öğrencilerin yaklaşık oranı % 38,3, göçmen işçi öğrencilerinin oranı % 13,5, Realschule'de Alman öğrencilerin oranı, % 36,5, göçmen işçi çocuklarının oranı % 25'2, Hauptschule'de Alman öğrencilerinin oranı, % 22'3, göçmen işçi çocuklarının oranı % 60'0 oranındadır. Türk kökenli çocukların Gymnasium türü okuldaki oranı % 10,8, Realschule türünde % 23,1 ve Hauptschule türü okullarda % 57,0 oranındadır.⁴⁶ Hauptschuleyi bitirmeden ayrılan Alman öğrencilerin oranı % 6, göçmen işçi çocuklarının oranı % 33,1'dir.⁴⁷

PISA Bilimsel danışma kurulu üyesi eğitim uzmanı Prof.Dr.Klaus Klemm'e göre Almanya'da eğitim sistemi giderek büyüyen eşitsizliği kapatacak durumda olmadığı gibi bilakis sosyal eşitsizliği kuvvetlendirici çimento vazifesi yapmaktadır. O'na göre Alman Eğitim sistemi, gençlerin büyük bir kısmına toplum hayatına dahil olma konusunda yardımcı olmadığı gibi her geçen gün daha fazla gencin sosyal yaşamdan kopmasından sorumludur.⁴⁸ Görünen en önemli gerçek, yabancı işçi çocuklarının Alman eğitim sistemine uyum sağlamadaki başarı derecesinin, onların Alman toplumuna uyum sağlamadaki durumunu da olumlu olarak etkilediğidir.

Eğitim sorunlarının yetişen kuşaklar açısından en somut karşılığı işsizlik ve sokak ortamlarına itilmek olunca, Alman toplumunun dışlayıcılığını aileleriyle birlikte yaşayan, eğitim ortamlarında bunu yakından hisseden gençlerin uyumsuzlukları doğal olmaktadır. Türk gençlerinin artan oranda işsizlikle karşı karşıya gelmesi ve dışlanmışlığı iş arama deneyimlerinde daha net görmesiyle, yaşanan topluma karşı nefret duyguları artmakta, Türk gençlerinin örgütlenme deneyimleri bu kapsamda, gençlik gruplarında veya cemaat kimliklerinde kendisini ifade etmektedir. Yabancı gençlerin yetersiz okul başarılarına bağlı olarak geli-

⁴⁶ Hans Frisch(Hg), *Bildung: Integration von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund, Report 3/2008*, Ministerium für Arbeit und Soziales Baden-Württemberg, s.10-11.

⁴⁷ Frisch, *Bildung...*, s, 15.

⁴⁸ Henning Von Dietmar, *Note: Ungenügend. Die PISA-Studie und Das Deutsche Bildungssystem*, 2002, s.21.

şen bu durum, onların gerilimini ve uyumsuzluğunu artırmaktadır. “Türk gençlerinin kültürel ikilemleri onları farklı amaçları bulunan gençlik gruplarına yöneltebilmektedir. Gençler buldukları çevreden etkilenerek punks, heavymetal, hiphop gibi batılı tarzlara veya fundamentalist ya da daha ılımlı Müslüman gruplara da yönelebilmektedirler. Türk gençlerinin milliyetçi söylemler ve sembollerin de kolaylıkla cazibesine kapıldıkları gözlenmektedir.”⁴⁹

BW Eyaletinde Türkçe Anadili Eğitimi

Baden-Württemberg’de Türkçe anadil dersleri yaklaşık olarak 40 yıla yakın bir süredir öğrenci velilerinin isteklerine bağlı olarak yürütülmektedir. Türkçe anadil derslerinin çocuğun ikinci dil (Almanca) ve okul derslerindeki öğrenme kabiliyetini geliştirmede katkı sağlayıcı olduğu uzmanlar tarafından dile getirilmektedir. Bu derslerin eğitiminde sorumlu olan öğretmenler, Türkiye’den seçilerek gönderilen Türk öğretmenlerdir ve derslerle ilgili düzenleme ve sorumluluk Türk konsoloslukları tarafından organize edilmektedir. Başlangıçta Türkçe ve Türk Kültürü dersleri öğleden sonraları okul programları dışında düzenlenmişti. Ancak son 15 yıldan beri Alman okullarındaki din derslerine paralel olarak çoğunlukla sabah saatlerinde verilmeye başlanmıştır. Bu derslerde sorumluluk alan öğretmenlerin tamamı Türkiye’den gönderilmekte 5 yıllık hizmetlerini tamamladıktan sonra yerini yeni gelen öğretmenlere bırakmaktadır. Türkiye bu derslerin maddi yükünü büyük ölçüde karşılamakta, eyalet hükümetleri tarafından da çok az katkı sağlanmaktadır. Dersler 1. Sınıftan 9. Sınıfa kadar çeşitli yaşlardaki Türk çocuklarına bazı durumlarda birleştirilmiş sınıflarla Türk öğretmenlerin sorumluluğu kapsamında verilmektedir. Dersin içeriği Türkçe öğretimi ağırlıklı olmakla birlikte, Türkiye coğrafyası, tarihi, kültürü ve ahlâk konularına da yer verilmektedir. Ders kitapları Alman eğitim sistemine uygun olarak Almanya’daki yayınevleri tarafından hazırlanmakta, okul aile birlikleri ve öğrenci velileri tarafından temin edilmektedir. Öğretmenlerin Türkçe dersi için yap-

⁴⁹ Anna Halima Raths, *Türkische Jugendkulturen in Deutschland, Die dritte Generation auf der Suche nach Identität*, Tectum Verlag, Marburg 2009, s.35-101; Ayhan Kaya, Berlin,

tıkları değerlendirmeler, çoğu okulda karnelere yazılmamakta, Türkçe dersine devam edildiğine dair ayrı belge ya da sertifika olarak karne yanında öğrencilere verilmektedir. Ayrıca son yıllarda “eyalet eğitim bakanlığı Türk kökenli göçmen işçi çocukları için özel yabancı dil (sonderfermdsprache) adı altında Hauptschule bitirme sınavlarında uygulanmak üzere Türkçe dil sınavı hakkı vermiştir. Böylece edinilen Türkçe anadil bilgisinin resmi bir devlet sınavı ile tanınması ve Hauptschule ortalamasına katılması kabul görmüştür.”⁵⁰ Türkçe anadil dersleri, eyalet eğitim bakanlığının Türk yetkililerle yaptığı anlaşmalara rağmen bazı bölgelerde okul müdürlerinin kasıtlı engellemeleriyle istenilen verimlilikte verilememektedir. Öğrenci velileri, öğretmenler ve konsolosluk yetkililerinin çabalarıyla bu sorunlar aşılsa da bazı Türk ailelerinin de, anadil derslerinin Almanca öğreniminde ve okul başarısında destekleyici rolüne yeterince inanmaması katılımı düşürebilmektedir. Derslerin zorunlu olmaması, bazı öğrencilerin Alman din dersleri saatinde boş kaldıkları için bu derse katılması gibi nedenlerle derslerde disiplini temin edebilmek bazı okul türlerinde (Hauptschule) arzulanan verimliliği engellemektedir.⁵¹

Sonuç

Toplumlar arasında kültürel mesafe ve farklılıklar, ortak yaşama kültürünün zenginleştirilmesiyle giderilebilmektedir. Ancak bunun için bir arada yaşama deneyimine katılan tarafların önyargısız ve istekli olmaları, birbirinin değerlerine saygı göstermesi gereklidir. F.Almanya’da Türklerin entegrasyon deneyimlerinin başarısızlığında, her şeyden önce kültürel ilişkilerin ve karşılaşmanın eşit olmayan koşullarda başlamış olması, çalışma pozisyonlarının koşulları, toplumsal yaşama alanlarında birbirini dışlayan yaklaşımlar etkili olmaktadır. Türk göçünün başlangıcından

⁵⁰ Araştırmacının Stuttgart’ta yapılan uygulamadan edindiği bilgi.

⁵¹ Türkçe ders, ve öğretmenlerin sorunları konusunda Bkz. Ali Naşit Aras, *F.Almanya Cumhuriyetinde Çalışan Türk Öğretmenlerin Mesleki, Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Sorunları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.

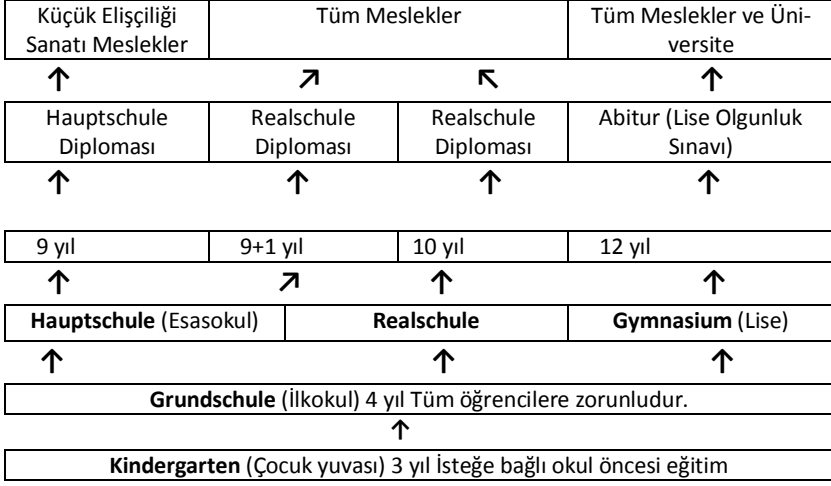
bugüne her iki toplum için de önemsenmeyen eğitim sorunları, Almanya'da doğup büyüyen kuşaklar açısından süreklilik arzeden daha büyük problemleri doğurmuştur. Çalışmamızda anılan çeşitli araştırmalara göre, Türk çocuklarının eğitimsel başarı düzeylerinde diğer yabancılardan da geri olan konumunu yaratan nedenler, Almanca dil seviyesi yetersiz, okul sistemi hakkında bilgi sahibi olmayan, aile içi ilişkilerinde de çocuklarına yeterince yardımcı olamayan ailelerde başlamaktadır. İşsizlik yanında, Türk ailelerinin daha çok para kazanma tutkularıyla sürekli ev dışında çeşitli küçük işlerle geçen yaşam biçimleri, çocuklarına gereken ilginin gösterilememesine neden olmaktadır. Hatta zaman zaman çocukları okullarda sorun çıkartan ailelere öğretmenlerin ulaşamaması ya da ulaşılsa bile yetersiz Almanca bilgisi nedeniyle diyalog kurulamadığı da gözlenen vakalardandır. Baden-Württemberg eyaletinde kendi gözlemlerimiz ve yapılan araştırma sonuçlarına göre, iyi eğitilmiş ya da çocuklarının öğretmenleriyle iyi diyaloglar kurabilen Türk ailelerinin çocuklarının daha başarılı oldukları görülmektedir. Baden-Württemberg eyaleti, Türk çocuklarının eğitim başarıları yönüyle diğer eyaletlerden daha geride kaldıkları bir bölgedir.

Kaynakça

- Ausländerzählen 2009, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2009
- Aras, Ali Naşit, F. Almanya Cumhuriyetinde Çalışan Türk Öğretmenlerin Mesleki, Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Sorunları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007
- Baden-Württemberg'de Eğitim, Stuttgart Eğitim Ateşeliği, Stuttgart 2002
- Bildungsplan 2004, Grundschule, BW Ministerium für Kultus, Jugend und Sport, Bildungspläne der allgemein bildenden Schulen (CD Doküman)
- Brandhorst, Peter, "Jugendliche im Abseits, Handicap Migrationshintergrund", Zeitschrift der Bildungsgewerkschaft, GEW, Heft 9/2004
- Bukow, Wolf-Dietrich; Yıldız, Erol, "Der Wandel von Quartieren in der metropolitenen Gesellschaft am Beispiel Keupstraße in Köln oder: Eine verkannte Entwicklung", Der Umgang mit der Stadtgesellschaft, Ed: W. Bukow, E. Yıldız, Leske Budrich, Opladen 2002

- Bundesagentur für Arbeit, Statistik, Umfassende Arbeitsmarktstatistik; Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung, Nürnberg 2009.
- Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland. Repräsentativuntersuchung 2001, Offenbach 2002
- Çiftçi, Nermin, Almanya'daki ve Türkiye'deki Türk Lise Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Karşılaştırılması, Doktora Tezi, Marmara Üniv. SBE., İstanbul 2001
- Diefenbach, Heike, Kinder und Jugendliche aus Migrantenfamilien im Bildungssystem, Erklärungen und empirische Befunde, VS Verlag, Wiesbaden 2010
- Frisch, Hans (Hg), Bildung: Integration von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund, Report 3/2008, Ministerium für Arbeit und Soziales Baden-Württemberg
- Gestring, Norbert; Jansen, Andrea; Polat, Ayça, Prozesse der Integration und Ausgrenzung: Türkische Migranten der zweiten Generation, Vs Verlag, Wiesbaden 2006
- Güven, Murat, Almanya'da Türk işçilerinin Eğitim Eksikliğinden Kaynaklanan Sorunları, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996
- Halm, Dirk; Sauer, Martina, "Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung, Zur empirischen Bedeutung unterschiedlicher Konzepte des Zusammenlebens von Deutschen und Türken", Aus Politik und Zeitgeschichte, 1/2006
- Heitmeyer, Wilhelm; Müller, Joachim; Schröder, Helmut, Verlockender Fundamentalismus Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt am Main 1997
- Hell, Matthias, Ausländer Integration in der BRD, Yüksek Lisans Tezi, Ludwig-Maximilians Universität, München 2002
- Henning, Von Dietmar, Note: Ungenügend. Die PISA-Studie und Das Deutsche Bildungssystem, 2002
- İşte Almanya, Dışişleri Bakanlığı Y, Berlin 2003
- Janzen, Karoline, Medienkonsum und Integration: Türken in Deutschland, Verlag der Technische Universität Berlin, Berlin 2009
- Jugendliche im Abseits, Handicap Migrationshintergrund, Zeitschrift der Bildungsgewerkschaft, GEW, Heft 9/2004
- Kastoryano, Riva, Kimlik Pazarlığı, Fransa ve Almanya'da Devlet ve Göçmen İlişkileri, (Ç: Ali Berktaş), İletişim Y., İstanbul 2000

- Kristen, Cornelia, "Hauptschule, Realschule oder Gymnasium? Ethnische Unterschiede am ersten Bildungsübergang", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Cild 54, S:3, (2002)
- Lichtenthäler, Barbara, "Islamische Religion im schulischen Unterricht: Baden-Württemberg", *Islamischer Religionsunterricht?*, (Ed. W. Bock), Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2006
- Özdil, Ali-Özgür, *Aktuelle Debatten zum Islamunterricht in Deutschland*, E. B. Verlag, Hamburg 1999
- Perşembe, Erkan, *Almanya'da Türk Kimliği, Din ve Entegrasyon*, Araştırma Y., Ankara 2005
- Pest, Uli, "Almanya'daki Müslümanların Durumuna Genel Bakış", *Almanya'daki Müslümanların Yaşamı*, (Ed: U. Pest), Bonn 2000
- Schmidt, Rudolf, *Die Türken die Deutschen und Europa, Ein Beitrag zur Diskussion in Deutschland*, VS Verlag, Wiesbaden 2004
- Seifert, W, *Geschlossene Grenzen – offene Gesellschaften? Migrations- und Integrationsprozesse in westlichen Industrienationen*, Campus Verlag, Frankfurt 2000
- 78
OMÜİFD Siegert, Manuel, *Schulische Bildung von Migranten in Deutschland*, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge Integrationsreport, Working Paper 13, 2008
- Vassaf, Gündüz, *Daha Sesimizi Duyurmadık Almanya'da Türk İşçi Çocukları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2002
- Şen, Faruk, *Euro-Türkler Avrupa'da Türk Varlığı ve Geleceği*, Günizi Y., İstanbul 2007
- Worbs, Susan, "The Second Generation in Germany: Between School and Labor Market", *The International Migration Review*, 37 (04), 2003
- Zengin, Halise Kader, "Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri", *AÜİFD XLIX*, (2008), S:II



Tablo 1: BW'de Eğitim Sistemi Genel Görünüm:

Sınıflar	Meslek akademisi	Pedagoji ve Meslekipedagoji Yüksek Okulu	Sanat ve Müzik Yüksekokulları	Üniversite	Yaş
	Fachhochschulreife ↑ Bölüm Yüksekokul Olgunluk Sınavı		Hochschulreife ↑ Yüksekokul Olgunluk Sınavı		19
	Berufsober- schule İleri Meslek okulu 2 yıl	Fachschule Bölüm okulu 1-2 yıl	Meslek koleji 1, 2, 3 yıl	↑ berufliches Gymnasium Mesleki Lise (3 yıl)	↑ Gymnasium (Lise Üst kademe)
13	↑		Hauptschule 10.yılında Werkreal- schule geçiş →	Seçenekler: 1)Ekonomi bilimi 2)Teknik bilimler 3)SosyalPedagoji 4)Tarım bilim 5)Evbütçe ve gıda	
12	Meslek diploması			↑ Realschulabschluss	17
11	Meslekokulu ve işletmede eğitim (2-2,5 yıl)	1 yıl meslek bölü- moku	2 yıl meslek Bölüm okulu		16
10	Abschluß der Hauptschule (Hauptsc- hule Bitirme sınavla ya da sınavsız geçiş dönemi)			↑ Realschule (Teknik ve pedagojik mesleğe yönlendirme okulu)	↑ Gymnasium (Lise) (5.-10. sınıflar)
9	↑			↑ Realschule (Teknik ve pedagojik mesleğe yönlendirme okulu)	15
8	↑				14
7	↑				13
6	↑				12
5	↑				11
	↑			↑	10
	↑			↑	
4	↑			↑	
3	↑			↑	9
2	↑			↑	8
1	↑			↑	7
	↑			↑	6
	↑			↑	5
	↑			↑	4
	↑			↑	3

Tablo 2 : F.Almanya'nın Baden-Württemberg Eyaletinde Eğitim Sistemi*



* Araştırmacı tarafından çeşitli tablolardan yararlanılarak hazırlanmıştır.

HZ. PEYGAMBER'İN SAVAŞLARINDA İLAHİ YARDIM

İSRAFİL BALCI*

Divine Assistance in Prophet Muhammad's Wars

Abstract: As is well known there had been some wars such as Badr, Uhud and Dich wars in the time of the Prophet Muhammad. While Muslims had been gaining great successes in some of these wars, they had been failed in some of them also. In the light of some Qur'anic verses concerning these wars it has been argued that the successes in these wars are due to Allah's divine assistance. Since according to this argument Allah has sended His angels in order to support Muslims against infidals in these wars. But on the other hand it is pointed out that failures in these wars, too, were due to Muslims' own faults. It seems to us that there is a controversy in these two argument. Since by depending on some of the Qur'anic verses on the one hand it argued that in some wars which Muslims were succesful Allah assisted Muslims by sending His angels, on the other hand in some wars which Muslims were not succesful Allah did not send His angels to support Muslims. By taking into account this controversy in this article it is dealt with the issue of divine assistance in its whole dimensions by questioning its possibility and limits.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı [ibalci@omu.edu.tr].

Key Words: Divine assistance, Badr, Uhud, Dich.



Özet: Hz. Peygamber döneminde Bedir, Uhud, Hendek ve Huneyn gibi önemli savaşlar yapılmıştır. Bu savaşların bir kısmında Müslümanlar büyük başarılar kazanırken, bir kısmında da bozguna uğramışlardır. Kur'an âyetlerine yansıyan açıklamalara göre, kazanılan başarıların Allah'ın yardımıyla gerçekleştiğine işaret edilir ve meleklerle ordular gönderilerek Müslümanların desteklendiklerine vurgu yapılır. Bunun yanı sıra kaybedilen başarıların da Müslümanların kendi tutumlarının bir neticesi olduğuna işaret edilir. Kur'an âyetlerine yansıyan açıklamalar bu çerçevedeyken Müslümanlar kazanılan zaferlerin Allah'ın yardımı sayesinde gerçekleştiğine inanırken meleklerin fiili olarak savaştıklarını düşünürler. Ancak kaybedilen savaşlarla ilgili olarak ilahi yardım konusunda tatmin edici bir açıklama getirilmemiştir. Bu makalede Kur'an âyetlerine yansıyan ve Hz. Peygamber'in savaşlarında gerçekleştiğine işaret edilen ilahi yardımın boyutları, olabilirliği ve bu konuda Kur'an'ın belirlemiş olduğu esaslar irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İlahi yardım, Bedir, Uhud, Hendek.



Giriş

Yirmi üç yıllık risaletin son on yıllık Medine döneminde Bedir, Uhud, Hendek ve Huneyn olmak üzere irili ufaklı birtakım savaşlar yapılmıştır. Bu savaşların her birisi İslâm toplumunun geleceğiyle ilgili önemli birer dönüm noktası niteliğindedir. İsmi geçen savaşların önemi Kur'an âyetlerine bile yansımış ve bu âyetlerin bir kısmında Müslümanlara ilahi yardım yapıldığına işaret edilmiştir.¹ Âyetlere yansıyan açıklamaların bir kısmında Müslümanların meleklerle veya görünmeyen ordularla desteklendiklerine işaret edilir. Ayrıca düşman sayısının az gösterilmesi, buna mukabil Müslümanların sayısının düşman gözünde kalabalık gösterilmesi, Müslümanların içlerindeki tedirginliğin ve susuzluk korkusunun giderilmesi için yağmur yağdırılması gibi birtakım yardımlardan söz edilmektedir. Meleklerin yardımıyla ilgili bazı sayısal değerlerden bahsedilmesi ve yine anlatımlardaki mecazi ifadeler nedeniyle yapılan ilahi yardımın maddi veya manevi olup-olamayacağı konusunda görüş farklılık-

¹ Hz. Peygamber'in savaşlarına işaret eden âyetler için bkn. Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an; Sistematik Kur'an Fihristi, Fecr*, Ankara 2006, 648-658.

ları ortaya çıkmıştır. Her ne kadar âyetlerde işaret edilen ilahi yardımın manevi boyutlu olduğuna vurgu yapılmışsa da, özellikle rivayetlere yansıyan bilgilere göre sözü edilen ilahi yardımın maddi boyutlu olduğuna dair anlatımlar daha ağırlıklıdır. Hatta bu anlatımlar bazen abartılı tasvir-
lere bile dönüşmüştür. Aynı zamanda bu rivayetlerin etkisinde kalan kimi müfessir veya İslâm alimleri genelde yapılan yardımın maddi bo-
yutlu olduğuna dair görüş beyan etmişlerdir. Ancak özellikle müfessirler rivayetlerdeki bilgilerle âyetlerdeki gerçekleri açıklamaya çalışırken zorlanmışlar ve tatmin edici açıklamalar getirememişlerdir.

Her savaş gibi Hz. Peygamber'in yapmış olduğu savaşlar da, kuşku-
suz evrensel yasaların iki taraf için geçerli olduğu bir siyasal vasatta ger-
çekleşmiştir. Ancak evrensel ilkelerin yanı sıra, Kur'ân âyetlerindeki anla-
tımlara bakıldığında Hz. Peygamber'in savaşlarında ilahi iradenin bir
şekilde müdahalesinden söz edilmektedir. Bu müdahalenin sınırlarının
hangi boyutta olup olamayacağı sorunu bir tarafa, böyle bir müdahalenin
gerçekleşip gerçekleşmeyeceği de tartışılması gereken bir konudur. Her
şeyden önce fiziki yasaların hakim olduğu bir mücadele için ilahi müda-
haleden söz edilmesi önemli bir konudur. Gerçi her ne kadar Kur'ân Hz.
Peygamber'in risaleti için bahsetmese de, fiziki yasalara aykırı olarak
geçmiş peygamberlerle ilgili bir çok mucizeden söz eder. Fiziki yasalara
aykırı olarak onun savaşlarında ilahi müdahalenin gerçekleşip gerçək-
leşmediğini irdelemek tartışılması gereken konulardan birisidir. Bu araş-
tırma Kur'ân âyetlerine yansıyan yönüyle Hz. Peygamber'in savaşlarında
ilahi yardımın mahiyetini ve olabilirliğini sorgulayacaktır. Öncelikli refe-
ranslarımız Kur'ân âyetleri olacağı için, çalışmanın ana eksenini Kur'ân
verileri oluşturacaktır. Bunun yanı sıra siyer, hadîs ve tefsîr kaynakların-
daki veriler de yine başvuracağımız referanslarımız arasındadır. Bunların
haricinde yeri geldiğinde çağdaş çalışmalar veya araştırmalara müracaat
edilecektir.

Hız. Peygamber'in Savaşlarında İlahi Yardıma İlişkin Âyetler

Enfâl suresi dikkatle incelendiğinde burada Bedir savaşının başlangıcın-
dan sonuna kadar hemen her aşamasında ilahi iradenin bir şekilde mü-

dahalesinin veya yardımının olduğunu görebilmek mümkündür. Bu mücadele sırasında Müslümanlara ilahi yardım yapıldığına işaret eden âyetlerde şu açıklamalar yer almaktadır:²

Hani müşriklerle Bedir’de savaşmak zorunlu hale gelince siz yardım için Rabbinize yakarmıştınız. O da, bu yakarışınıza ‘Ben size ardı ardına inecek bin meleklerle yardım edeceğim’ diye karşılık vermişti.³ Allah bu yardımı size sırf müjde olsun ve böylece kaygı dolu gönülleriniz yatışıp huzur bulsun diye yapmıştı. Bilesiniz ki, zafer garantili yardım ancak Allah’tan gelir. Şüphesiz Allah üstün kudret sahibidir. Her buyruğu ve fiili mutlak isabetlidir.⁴ Bedir’de savaşmadan önceki gece gözünüze uyku girmediği için, Allah o zaman da lütfüyle tevecüh buyurup gönlünüze sükûnet ve güven duygusu bahşetmek üzere sizi hoş ve hafif bir uykuya daldırmıştı. Ayrıca sizi hem arınmak hem de şeytani vesveselerden kurtarmak ve böylece cesaretinizi artırarak savaş meydanında daha sağlam durmanızı sağlamak için üzerinize gökten yağmur yağdırmıştı.⁵ Yine o zaman Rabbin meleklerle şöyle vahyetmişti: ‘Ben sizinle beraberim. Haydi, mü’minleri yüreklendirin. Ben, o kâfirlerin gönüllerine korku salacağım. Haydi, onların boyunlarını vurun, parmaklarını kırın, tamamen etkisiz hale getirin.’⁶ Evet bunun böyle olması gerekiyordu. Çünkü o müşrikler Allah’a ve elçisine karşı çıkıp meydan okudular...⁷

Bedir savaşında Müslümanlara yapılan ilahi yardımın mahiyetiyle ilgili Kur’ân bu verileri sunmaktadır. Benzer bir yardımın Uhud savaşında da yapıldığına işaret edilmektedir. İlgili âyetlerde şu açıklamalar yer almaktadır:

İşte o gün çarpışma sırasında içinizden iki gurup paniğe kapılıp dağılmanın eşiğine gelmişti. Oysa Allah onların velisi ve yardımcısıydı. Böyle bir durumda mü’minler sadece Allah’a güvenmeliydiler.⁸ Nitekim siz oldukça zayıf bir durumdayken Allah size Bedir savaşında yardım etmişti. O halde Allah’a karşı sorumluluğunuzun bilincinde

² Âyet mealleri için bkn. Mustafa Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*, Otto, Ankara 2008.

³ 8. Enfâl, 9.

⁴ 8. Enfâl, 10.

⁵ 8. Enfâl, 11.

⁶ 8. Enfâl, 12.

⁷ 8. Enfâl, 13.

⁸ 3. Âl-i İmrân, 122.

olun ve böylece ona minnettarlığınızı gösterin.⁹ Hani sen inananlara şöyle demiştin: 'Birbiri ardınca gönderilecek üç bin melek Rabbini-
zin size yardım etmesi yetmez mi?'¹⁰ Elbette ki, şayet siz zorluklara
direnir ve emre itaatsizlikten sakınırsanız, düşman şu an bile üzerini-
ze gelse rabbiniz siz özel işaretleri bulunan beş bin melek yardım
edecektir.¹¹ Allah bu yardımı sadece size bir müjde olsun ve böylece
gönülleriniz rahatlayıp huzur bulsun diye yaptı. Zafer kazandıran
yardım ancak o üstün kudret sahibinden, her şeyi yerli yerince yapan
Allah'tan gelir.¹² Allah bu yardımı, aynı zamanda kâfirlerden bir
kısmını ortadan kaldırmak yahut tam anlamıyla hezimete uğratmak,
diğerlerinin de büyük bir hayal kırıklığına uğramış ve hiçbir şey elde
edememiş bir vaziyette çekip gitmelerini sağlamak için yaptı.¹³ Ey
peygamber! Sen o müşriklerin akıbetine ilişkin hüküm verme yetkisi-
ne sahip değilsin. Allah dilerse onları bağışlar, dilerse azap eder. Doğ-
rusu onlar kendilerine yazık eden kimselerdir.¹⁴

Hendek savaşı sırasında inen ve bu savaşla ilgili birtakım mesajlar
içeren âyetlerde Müslümanlara ilahi yardım yapıldığından söz edilmek-
tedir. Bu âyetlerde yapılan yardıma ilişkin şu açıklamalar yer almaktadır:

85

OMÜİFD

Ey mü'minler! Hani bir dizi kabilelerden oluşan ordular üzerine
geldiğinde Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Onların üzerine şid-
detli bir fırtına ve sizin görmediğiniz ordular göndermiştik. Allah si-
zin her yapıp ettiklerinizi görüp gözetmektedir.¹⁵ O kâfirler (Hendek
savaşında) sizin bulunduğunuz yerin hem yukarı tarafından hem de
aşağı tarafından akın etmişlerdi. İşte o an gözlerin yerinden fırlayıp
yüreklere ağızlarına geldiği andı. Öyle bir an ki, Allah'ın ne yapacağı
hakkında olmadık düşüncelere kapılmaya başlamıştınız.¹⁶ İşte o sıra-
da mü'minler adamakıllı bir şekilde sınıdılar ve gerçekten çok sar-
sıldılar.¹⁷ O sırada münafıklar ve kalplerinde inanç problemi olanlar
'Allah ve elçisi bizi sadece boş vaatlerle avuttu' diyorlardı.¹⁸ Bu arada

⁹ 3. Âl-i İmrân, 123.

¹⁰ 3. Âl-i İmrân, 124.

¹¹ 3. Âl-i İmrân, 125.

¹² 3. Âl-i İmrân, 126.

¹³ 3. Âl-i İmrân, 127.

¹⁴ 3. Âl-i İmrân, 128.

¹⁵ 33. Ahzâb, 9.

¹⁶ 33. Ahzâb, 10.

¹⁷ 33. Ahzâb, 11.

¹⁸ 33. Ahzâb, 12.

bir kısmı ise 'Ey Medineliler! Burada düşmana karşı koyamazsınız, derhal evlerinize dönün' diyordu. Onlardan diğer bir gurup ise 'Evlere bizim korumasız' gerekçesiyle peygamberden izin istemişlerdi. Oysa onların tek amacı cepheden kaçmaktı.¹⁹

Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarının yanı sıra Huneyn savaşı sırasında da Müslümanlara ilahi yardım yapıldığına işaret edilmiştir. Özellikle Tevbe suresinin 25 ve 26. âyetlerinde bu savaşta yapılan yardımla ilgili şu açıklamalar yer almaktadır:

Doğrusu Allah size bir çok savaş alanında ve elbette Huneyn savaşında da yardım etti. Hani hatırlarsınız, o savaşta sayıca kalabalık oluştunuz sizi böbürlendirmişti, ancak kuru kalabalığın size hiçbir faydası olmamıştı. Hatta olanca genişliğine rağmen savaş meydanı size dar gelmişti ve sonra da bozguna uğrayıp geri çekilmiştiniz.²⁰ Derken Allah, elçisinin ve Müslümanların gönüllerine güven duygusu aşıl原因an rahmetini lütfetmiş, ayrıca sizin görmediğiniz ordular göndermiş ve böylece o kâfirlerin cezasını vermişti. İşte bu, kâfirlerin cezasıydı.²¹

Bütün bu âyetlerdeki açıklamalardan sonra, Hz. Peygamber'in görünmeyen ordularla desteklendiği ve düşman karşısındaki korku ve terdirginliğinin giderilmesi için gönlüne güven duygusunun verildiği konusuna Tevbe suresinin 40. âyetinde de işaret edilmiştir. İlgili âyette şu açıklamalar yer almaktadır:

Eğer siz peygambere yardım etmezseniz, unutmayın ki Allah ona yardım edecektir. Tıpkı, müşrikleri onu Mekke'den sürüp çıkardıkları zaman ona yardım ettiği gibi. Nitekim o, mağaraya sığınan iki kişiden birsiydi ve o sırada yol arkadaşını 'Tasalanma, çünkü Allah bizimle beraberdir' diyerek teselli ediyordu. Derken Allah rahmetinin eseri olarak ona bir güve duygusu telkin etti. Onu sizin görmeyeceğiniz güçlerle destekledi. Böylece kâfirlerin davasını alçaltmış oldu. En yüce dava Allah'ın birliği davasıdır. Şüphesiz Allah üstün kudret sahibidir. Her buyruğu ve her fiili mutlak isabetlidir.²²

¹⁹ 33. Ahzâb, 13.

²⁰ 9. Tevbe, 25.

²¹ 9. Tevbe, 26.

²² 9. Tevbe, 40.

Hız. Peygamber'in savaşlarındaki ilahi yardıma ilişkin Kur'an-ı Kerim'in çizdiği ana çerçeve yukarıda işaret edilen âyetlerin muhtevasıyla sınırlıdır. Dikkat edileceği üzere âyetlerin hiçbirisinde maddi yardımdan değil, daha çok yardım edileceği vaadinden söz edilmektedir. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, âyetlerde vurgulanan yardım psikolojik yönden Müslümanları motive etmeye yöneliktir. şunu da hatırlatalım ki, az önce işaret edilen son âyet bir savaşla ilgili olmayıp Hız. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti sırasında Sevr Dağı'ndaki mağaraya sığındığı zaman müşriklerin onu ve yol arkadaşı Ebû Bekir'i takibi sırasında yaşananlarla alakalıdır. Ancak o sırada Hız. Peygamber'e Allah tarafından yardım yapılmasına işaret edilmesi ve bu yardımın mahiyeti hakkında bilgi verilmesi bakımından dikkate değerdir. Bu âyette sözü edilen yardımla savaşlarda yapılan yardım arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Dikkat edileceği üzere savaşlardaki yardım ile buradaki yardım arasında bir benzerlik vardır. Her iki yardımda da görünmeyen ordulardan bahsedilmektedir. Oysa hicret sırasında Hız. Peygamber herhangi bir orduyla karşılaşmadığına göre, demek ki buradaki yardım için kullanılan 'görünmeyen ordular' ifadesi tıpkı savaşlardaki yardımı kast eden ifadelerde olduğu gibi, mecazi anlamda bir yardımdır. Bir başka ifadeyle bu yardım, manevi destek anlamındadır.

Bedir Savaşı ve İlahi Yardımı

Başta Bedir savaşı olmak üzere, Hız. Peygamber'in savaşlarında en sık vurgulanan yardım şekli Müslümanların görünmeyen ordularla veya meleklerle desteklendiklerine ilişkin açıklamalardır. Enfâl sûresinde bu savaşla ilgili bir çok detay yer almaktadır. İlgili âyetlerdeki anlatımlar göz önünde bulundurulduğunda adeta savaşın başlangıcından sonuna kadar geçen hemen her aşamada ilahî iradenin bu mücadelede bir şekilde müdahale ettiğini görebilmek mümkündür. Kur'an-ı Kerim savaşın sebebine ilişkin herhangi bir gerekçeden söz etmez, ancak Enfâl suresinin 5 ve 6. âyetlerindeki ilahi buyruk dikkate alındığında, bu savaşın aynı zamanda ilahi iradenin bir tecellisi olarak gerçekteştiğini söylemek mümkündür. Dikkat edileceği üzere ilgili âyetlerde şu açıklama yer almaktadır: '*Rabbin*

seni hak yolunda savaşmak için sefere çıkardığında kimileri bundan nasıl hoşlanmadılarsa, gerçek ortaya çıktıktan sonra da, sanki sen onları göz göre göre ölüme sürüklüyormuşsun gibi, seninle tartışmaktan geri durmadılar'.²³ Âyette geçen 'Rabbin seni hak yolunda savaşmak için sefere çıkardığında' ifadeleri, Hz. Peygamber'in savaşmak amacıyla yola çıktığına işaret olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla henüz savaşın başlangıcından itibaren ilahi iradenin Hz. Peygamber'i yönlendirmesi söz konusudur. Buna mukabil rivayetlerde savaşın somut sebebi olarak Şam'dan Mekke'ye dönmekte olan Ebû Süfyân başkanlığındaki Kureyş kervanını takip gösterilir.²⁴

88
OMÜİFD

Takep edildiğini haber alan Ebû Süfyân Mekke'den yardım istemiş ve yakalanmamak için yolunu Kızıl Denizi tarafına çevirmişti.²⁵ Bu kervanı takip eden Hz. Peygamber'in ordusuyla kervana yardım amacıyla yola çıkan Kureyş ordusu Bedir'de karşı karşıya gelmiştir.²⁶ Ancak iki taraf başlangıçta burada karşılaşacaklarından haberdar değildi. Konuyla ilgili âyette bu gerçek şöyle dile getirilmiştir: 'Şayet siz düşman ordusuyla nerede ve ne zaman karşılaşmak gerektiğine dair birbirinizle sözleşmiş olsaydınız, asla görüş birliğine varamazdınız. Fakat Allah olması mukadder olan hükmünü gerçekleştirmek için savaşın yer ve zamanını kendi iradesine göre belirledi ki, bu savaşta can verecek olanlar ilahî iradenin açık bir müdahalesiyle can verdiğini görsün, hayatta kalacak olanlar da yine o iradenin tecellisini görerek yaşasın'.²⁷ Dikkat edileceği üzere âyette iki tarafın buluşmasının Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğine işaret edilmiştir. Öte yandan bir önceki âyette geçen 'Rabbin seni hak yolunda savaşmak için sefere çıkardığında'²⁸ ifadesi, başlangıçtan itibaren Hz. Peygamber'in savaş amacıyla yola çıkarıldığını imlemekte-

²³ 8. Enfâl, 5-6.

²⁴ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, nşr. Marsden Jones, Beyrut 1984/1404, I, 27; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr., Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mısır 1963/1383, II, 450; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru's-Sadr, Beyrut, t.y., II, 24; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Dâru'l-fikr, Beyrut 1996/1417, I, 344; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut, t.y., II, 270

²⁵ İbn Hişâm, II, 450; İbn Sa'd, II, 24; Belâzurî, I, 347; Taberî, *Târîh*, II, 270.

²⁶ İbn Hişâm, II, 440; Vâkıdî, I, 20-21, 28; İbn Seyyidî'n-Nâs, *Uyûnu'l-Eser fi Funûnu'l-Meğâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., I, 242.

²⁷ 8. Enfâl, 42.

²⁸ 8. Enfâl, 5.

dir. Buna mukabil rivayetlerde savaşın görünürdeki sebebi olarak kervan takibi gösterilmiştir. Öte yandan bu buluşmanın Allah'ın takdiriyle gerçekleştiği hususu yine değişik âyetlerde de vurgulanmıştır.²⁹

Rivayete göre iki taraf Bedir savaşında karşı karşıya gelince Hz. Peygamber Kureyş ordusunun kendilerinden üç kat daha fazla olduğunu gördü ve ciddi bir endişeye kapıldı.³⁰ Doğal olarak Rabbine sığınıp yardım istedi. O sırada Hz. Peygamber'in şu duayı yaptığı söylenir: 'Ey Rabbim! İşte Kureyş, övündüğü bütün adamlarını ve gücünü toplayıp gelmiş. Onlar sana karşı düşman kesildiler ve elçini yalanlıyorlar. Ya Rabbi! Bana vaat ettiğin yardımına³¹ sığınırım. Ey Rabbim! Onların boyunlarının bükülmesini sağla.'³² Müşriklerin Bedir'de yenilgiye uğramalarında bu duanın etkili olduğuna dair birtakım rivayetler ve bu rivayetlere dayalı olarak yapılan yorumlar bulunmaktadır.³³ Kaynaklarda Hz. Peygamber'in yaptığı duanın değişik versiyonları mevcuttur.³⁴ Dua sırasında Hz. Peygamber'in kendisinden geçtiği, hatta üzerindeki ridasının yere düştüğü ve yanında bulunan Ebû Bekir'in ridasını alıp tekrar üzere koyduğuna dair anekdotlar anlatılır. Yine bu rivayetlerin devamında Hz. Peygamber'in kendisinden geçtikten bir süre sonra uyanıp Enfâl sûresinin 9. âyetinin nazil olduğunu haber verdiği ve Allah'ın Müslümanlara meleklerle yardım göndereceğini müjdelediği anlatılmaktadır.³⁵

İlahi yardım konusuna işaret eden âyetlerin yorumlarına bakıldığında, müellifler genellikle Bedir savaşında meleklerin fiili olarak savaştıkları kanaatinde dirler. Oysa âyette geçen '*Size aradı ardına incek bin melekle yardım edeceğim*'³⁶ ifadesine bakılırsa yardım gönderildiğinden değil, gönderileceğinden söz edilmektedir. Yapılan yorumlara göre melekler

²⁹ 8. Enfâl, 7-8; ayrıca bkn. İbn Hişâm, II, 490-500.

³⁰ 8. Enfâl, 9.

³¹ 9. Enfâl, 7.

³² İbn Hişâm, II, 453; Vâkıdî, I, 59.

³³ Vâkıdî, I, 67, 81; İbn Hişâm, II, 453; ayrıca bkn. Buhârî, *es-Sahîh*, İstanbul 1992, *Cihâd*, 89; Müslim, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, İstanbul 1992, *Cihâd ve Siyer*, 58.

³⁴ Müslim, *Cihâd ve Siyer*, 58.

³⁵ Vâkıdî, I, 67, 81; İbn Hişâm, II, 457; Müslim, *Cihâd ve Siyer*, 58; Taberî, *Târîh*, II, 280.

³⁶ 8. Enfâl, 9.

sadece Bedir’de somut olarak savaşmışlar ve diğer savaşlarda ise sayısal çoğunluk olarak bulunmuşlardır.³⁷ Yukarıda da işaret edildiği üzere gerek Enfâl suresindeki âyetlerde gerekse diğer savaşlarda meleklerle yardım gönderildiğinden söz eden âyetlerde, fiili bir yardım değil, yardım gönderileceği müjdesinden söz edilmektedir. Nitekim âyette ‘Allah bu yardımı yalnızca müjde olsun diye yaptı’ (وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى) ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır. Meleklerle yardım gönderilmesi hadisesinin aslında fiili olarak onların savaşması değil, ilahi yardım müjdesi olduğu değişik âyetlerde de dile getirilmiştir.³⁸

Bedir savaşında olduğu gibi Uhud, Hendek ve Huneyn savaşlarında da meleklerle Müslümanlara yardım yapıldığından söz edilmektedir. Ancak bu yardıma işaret eden âyetlerin hiç birisinde somut bir yardımdan değil, yardım gönderileceği müjdesinden bahsedilir. Bu yardım ise aslında Müslümanların manevi olarak desteklenmesine yönelik olup düşman karşısında daha sağlam mukavemet göstermeleriyle ilgili ilahi mesaj içermektedir. Uhud savaşındaki yardımdan bahsedilirken Kur’ân Bedir savaşına atıf yaparak, bu savaşta da Müslümanların zayıf durumda olmalarına rağmen Allah tarafından destekleneceklerine işaret etmiş ve tıpkı Enfâl suresinde olduğu gibi³⁹ Allah’a karşı sorumluluk bilincinde olmaları gerektiğini hatırlatmıştır.⁴⁰ Ardından şayet üzerlerine düşeni yerine getirilirse üç bin melek destekleneceklerine vurgu yapılmış⁴¹ ve gerektiğinde bu sayının beş bin meleğe⁴² çıkarılacağına işaret edilmiştir.

Âyetlerde Bedir ve Uhud savaşlarındaki meleklerin sayıları için farklı rakamlar kullanılmıştır. Ancak bu rakamsal ifadeler meleklerin fiili olarak savaşmalarına değil, düşman sayısına denk bir kuvvetle destekleneceklerine dair birer müjde niteliğinde olup, daha çok Müslümanları cesaretlendirmeye yönelik ilahi mesajdır. Nitekim âyette bütün bunların

³⁷ Taberî, *Târîh*, II, 284; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut, t.y., VIII, 213.

³⁸ 3. Âl-i İmrân, 125, 126.

³⁹ 8. Enfâl, 1.

⁴⁰ 3. Âl-i İmrân, 123.

⁴¹ 3. Âl-i İmrân, 124.

⁴² 3. Âl-i İmrân, 125.

sırf müjde olsun ve Müslümanların gönüllerindeki endişeler giderilsin diye yapıldığına işaret edilmiştir.⁴³ Dolayısıyla âyetlerde fiili olarak meleklerin savaşmasından değil, yardım gönderileceğine dair vaatten söz edildiğini göz ardı etmemek gerekir. Bu yardım vaadi Müslümanların içindeki tedirginliklerinin ve korkularının giderilmesini sağlamıştır. Enfâl⁴⁴ ve Âl-i İmrân⁴⁵ surelerinde bu duruma işaret edilmiştir.

Kureyş Ordusunun Az Gösterilmesi

Hız. Peygamber'in savaşlarındaki ilahi yardımın bir başka boyutunu düşman sayısının az gösterilmesi hadisesi oluşturur.⁴⁶ Bu ilahi yardım Bedir savaşıyla ilgili âyetlerde geçmektedir. Konuyla ilgili âyette şu mesaj almaktadır: *'Allah, Bedir savaşı öncesi müşrikleri rüyanda sana sayıca az bir topluluk olarak gösterdi. Şayet onları kalabalık gösterseydi, muhakkak yılmınlığa kapılıp savaşıp savaşmama konusunda anlaşmazlığa düşerdimiz. Ancak Allah sizi böyle bir sıkıntıya düşmekten kurtardı.'*⁴⁷

Dikkat edileceği üzere âyette bu hadisenin bir rüya olduğuna vurgu yapılmıştır. Bilindiği üzere iki ordu karşı karşıya geldiği zaman Hız. Peygamber dahil bütün Müslümanlar düşmanın kalabalık olduğunu görünce ciddi bir endişeye kapılmışlar ve Rasulüllah Allah'ın yardımına sığınıp dua etmişti. Bu endişelerinin giderilmesi için âyette de ifade edildiği üzere Müslümanlar hafif bir uykuya daldırılmışlar ve gönüllerine güven duygusu yerleştirilmiştir. Muhtemelen âyette ifade edilen ve *'rüyanda sana müşrikleri az gösterdi'* mesajı, bu uyku anında Hız. Peygamber'e bildirilmiştir. Aslında âyetteki ifadede rakamsal bir azlık çokluktan ziyade mecazi bir azlık çokluk durumuna vurgu vardır. Üstelik bu hadisenin bir

⁴³ 3. Âl-i İmrân, 126.

⁴⁴ 8. Enfâl, 10, 11.

⁴⁵ 3. Âl-i İmrân, 126.

⁴⁶ Geniş bilgi için bkn. İsrail Balcı, 'Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'an, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği', *İSTEM*, (Yıl: 7, sayı: 13, 2009), 94-96.

⁴⁷ 8. Enfâl, 43.

rüya esnasında yaşanan tecrübe olduğunu unutmamak gerekir.⁴⁸ Ayeten anlaşıldığına göre Hz. Peygamber'e düşman ordusunu gözünde çok büyütmemesi hissi verilmiştir. Aksi halde hem Hz. Peygamber hem de Müslümanlar müşrik ordusunun kendilerinden üç kat daha fazla olduğunu zaten biliyorlardı. Nitekim savaş öncesinde Hz. Peygamber, yakalanan Kureyş ordusunun suçularından aldığı bilgiler üzerine müşriklerin sayısının yaklaşık olarak bin civarında olduğunu tespit etmişti.⁴⁹ Dolayısıyla bu sayı zaten bilindiğine göre, âyette geçen ifadeye göre düşman sayısının az gösterilmesi hadisesi mecazi anlamda olup düşmanı gözlerinde fazla büyütmemeleriyle alakalı bir mesajdır. Üstelik bu azlık meselesinin rüyada Hz. Peygamber'e yaşattırılmış bir tecrübe olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Âyetteki bu mesaj Müslümanları psikolojik yönden daha iyi motive etmiş ve içlerindeki korkunun giderilmesine vesile olmuştur.

92

OMÜİFD

Azlık ve çokluk hadisesinin düşman tarafı için de söz konusu olduğunu unutmak gerekir. Nitekim âyette şu ilahi hitap yer almaktadır: '*Hani Bedir'de karşı karşıya geldiğiniz zaman, Allah onları gözünüzde büyütmemenizi sağlamıştı. Siz de zaten onların gözünde az görünüyordunuz ki, Allah olmasını irade buyurduğu hükmünü gerçekleştirmek için böyle yaptı.*'⁵⁰ Dikkat edileceği üzere âyette, kalabalık olan müşrik ordusunun Müslümanların gözlerinde fazla büyütülmemesi sağlanmıştır. Buna mukabil müşrikler Müslümanların zaten sayıca az olduklarını gördüklerinden pek dikkate almamışlardı. Düşmanın sayıca az gösterilmesi hadisesinin Müslümanları cesaretlendirmeye yönelik mecazi bir anlam taşıması hususu Enfâl suresinin değişik âyetlerinde daha açık bir şekilde dile getirilmiştir.⁵¹ Asıl vurgu ise Müslümanların düşman karşısında samimi bir şekilde savaşmalarındır.⁵² Esed, bu âyetlerdeki sayısal değerlerin literal anlamlarıyla

⁴⁸ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı; meal-tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay. İstanbul 2002, s. 332; Halil İbrahim Bulut, *Kur'ân Işığında Mûcize ve Peygamber*, İstanbul 2002, s. 215.

⁴⁹ İbn Hişâm, II, 449; İbn Sa'd, II, 15; Taberî, *Târîh*, II, 268.

⁵⁰ 8. Enfâl, 44.

⁵¹ 8. Enfâl, 65-66.

⁵² 8. Enfâl, 45.

ele alınmaması gerektiğini dile getirmiş ve Bedir'de Müslümanların zayıf olmalarına rağmen kendilerinden sayıca üç kat daha fazla olan bir orduyu bozguna uğrattıklarına dikkat çekmiştir.⁵³ İlgili âyetlerde de sayısal değerlerin değil, samimi bir şekilde Allah uğruna savaşmanın esas olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Allah rızasını gözeterek mücadele edenlerin her zaman galip geleceğine işaret edilmiştir. Kur'ân geçmişte de az sayıdaki samimi toplulukların kendilerinden daha güçlü olan şuur-suz kalabalıklara üstün geldiğini vurgulamaktadır.⁵⁴

İlgili âyetlerde de vurgulandığı üzere, Kur'ân birtakım rakamsal ifadeler kullanmakla birlikte asıl gayenin samimi bir şekilde Allah yolunca mücadele etmek olduğunun altını çizmiştir. Müslümanlar bu uğurda mücadele ettikleri zaman Allah'ın yardımıyla başarı sağlamışlardır. Ancak Allah'ın yardımını unutup dünyevi çıkarlar peşinde koştukları zaman Uhud'da olduğu gibi bozguna uğramışlar veya Huneyn'de olduğu gibi kendilerinden dört kat daha zayıf düşman kuvvetleri karşısında çok zor anlar yaşamışlardır. Dolayısıyla âyetlerdeki düşman sayısının az veya çok gösterilmesine dair rakamsal değerlerin mecazi anlatım olduğunu unutmamak gerekir.

Korkunun Giderilmesi ve Yağmur Yağdırılması

Enfâl suresinde Bedir savaşı öncesi Müslümanların düşman karşısında ciddi endişeler taşıdıklarına ve aynı zamanda susuz kalma korkusu yaşadıklarına işaret edilmektedir. Yine aynı âyette Müslümanların bu korkularının giderildiğinden bahsedilir.⁵⁵ Savaş öncesinde düşman ordusunun su kuyusunu tutmasına dair rivayetler olduğu gibi, aynı zamanda Müslümanların da su kuyusunu kontrol altına aldıklarından söz edilmektedir. Hatta Hz. Peygamber daha önceden konakladığı yeri, Hubâb b. Münzir'in önerisiyle değiştirmiş ve suyu kontrol altına alabileceği bir

⁵³ Esed, s. 338.

⁵⁴ 2. Bakara, 249.

⁵⁵ 8. Enfâl, 11.

noktaya karargâh kurmuştur.⁵⁶ Değişik rivayetlere göre ise Hubâb ayrıca düşmana en yakın kuyuya kadar yaklaşıp burayı kontrol altına almalarını ve diğer kuyuları kapamalarını önermiştir.⁵⁷

Rivayetlere göre her ne kadar Hz. Peygamber su kuyusunu kontrol altına almışsa da, savaş sırasında insani amaçla su içilmesine müsaade etmiştir. Örneğin müşrik ordusunda yer alan Hakim b. Hizam ve bir grup müşriğe su içmeleri için izin verilmiştir. Hatta onlara engel olmak isteyen Müslümanlara Hz. Peygamber müsaade etmemiştir.⁵⁸ Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere dile getirilen susuzluk endişesi maddi bir susuzluktan ziyade manevi boyutludur. Kaldık ki, çölde yağın yağmurun biriktirilme imkânı da yoktur ve kısa bir sürede toprağa karışacağı ortadadır. Dolayısıyla buradaki yardımdan kastın manevi boyutlu olduğu gayet açıktır ve Müslümanlara düşman karşısında güven duygusu sağlanmasıyla alakalıdır.

94

OMÜİFD

Dikkat edileceği üzere benzer bir güven duygusunun Uhud⁵⁹ ve Huneyn savaşları sırasında da verildiği ve Müslümanların görünmeyen ordularla desteklenerek içlerindeki korkuların giderildiğinden söz edilmektedir.⁶⁰ Âyetlerde dile getirilen açıklamalara bakıldığında Müslümanların maddi olarak değil manevi yönden desteklendikleri ve ilahi yardımın mahiyetinin de bu boyutta olduğu gayet açıktır. Ancak bu konuyla ilgili rivayetlerde Müslümanlara sağlanan desteğin maddi olduğu düşünülmüş ve genelde yorumlar bu düşünce üzerine kurgulanmıştır. Hatta kimi zaman bu yorumu desteklemek için âyette dile getirilen husus çarpıtılarak aktarılmıştır. Örneğin yapılan yorumlara göre yağmurun yağmasıyla zeminin sertleştiği, bu sayede Müslümanların daha sağlam ayakta durup mukavemet gösterdikleri, buna mukabil müşriklerin bu-

⁵⁶ Vâkıdî, I, 54; İbn Sa'd, II, 15; Belâzurî, I, 350; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri'l-A'lâm; el-Meğâzî*, thk. Omer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1990/1410, 53.

⁵⁷ İbn Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, thk. Şu'âyb Arnaûd, Abdulkadir Arnaûd, Beyrut 1979, III, 175.

⁵⁸ Vâkıdî, I, 61; İbn Hişâm, II, 458-59; Taberî, *Târîh*, II, 277, 282.

⁵⁹ 3. Âl-i İmrân, 154.

⁶⁰ 9. Tevbe, 26.

lunduğu zeminin ise yağmur nedeniyle balçığa dönüştüğü⁶¹ ve hareket kabiliyetlerinin güçleştiğinden söz edilmektedir.⁶² Oysa yağın yağmur aynı zemine yağmış ve bu yağmurdan her iki taraf da etkilenmiştir. Nitekim yağın yağmurun her iki tarafa hareket imkânı vermediğinden söz edilmektedir ve Müslümanlar yağmurdan korunmak için deriden yapılmış kalkanlar altına sığınmışlardır.⁶³

Görüldüğü üzere yağmur Müslümanları da etkilemiştir. Yağmur aynı zemine yağdığına göre düşman tarafının hareket kabiliyetinin zorlaşması ve buna mukabil Müslümanların hareket kabiliyetlerinin kolaylaşması her şeyden önce evrensel yasalara aykırıdır. Bu tür yorumların âyetteki mesajın yanlış yorumlanmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁶⁴ Görüldüğü üzere âyette sağlanan yardımla Müslümanların daha samimi bir şekilde düşmana karşı mukavemet gösterdiklerinden ve gönüllerine güven duygusu verildiğinden söz edilmektedir. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse rivayetlerde dile getirildiği gibi, zeminin sertleşip Müslümanların daha sıkı durmalarının sağlanmasından değil, sağlanan manevi yardımla daha sebatkâr bir şekilde düşmana karşı mukavemet gösterdiklerine işaret edilmiştir.⁶⁵ Dolayısıyla sağlanan destek Müslümanların morallerini yükselttiği için içlerindeki endişeler giderilmiş ve düşmana karşı daha cesaretli bir şekilde çarpışmışlardır.⁶⁶ Ancak yardım maddi boyutta algılandığından yorumlarda da maddi unsurlar ön plana çıkarılmıştır. Görünen o ki, savaş öncesinde endişe nedeniyle gözlerine uyku girmeyen Müslümanların içlerindeki bu korkunun giderilmesi ve aynı şekilde yağmur yağdırılarak susuzluk korkularının giderilmesi hadisesi, bütünüyle manevi boyutlu bir ilahi yardımdan başka bir şey değildir.

Uhud Savaşı ve İlahi Yardım

⁶¹ İbn Hişâm, II, 452; İbn Kayyim, III, 175.

⁶² Vâkıdî, I, 54; İbn Sa'd, II, 15; Taberî, *Târîh*, II, 277.

⁶³ Taberî, *Târîh*, II, 269.

⁶⁴ Vâkıdî, I, 54; İbn Sa'd, II, 15, 25.

⁶⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, t.y., IV, 208-209.

⁶⁶ Esed, s. 323.

Hz. Peygamber Uhud savaşı öncesinde, tıpkı Bedir savaşında olduğu gibi müşrik ordusunun sayısı ve durumu hakkında bilgi almak için gözcüler görevlendirmişti.⁶⁷ Edinilen bilgilerden sonra düşman sayısının kalabalık olduğunu öğrenince endişeye kapıldı.⁶⁸ Düşmanın şehirde veya şehir dışında karşılanıp karşılanmaması konusunda tereddütler yaşandı. Kendisi şehirden ayrılma taraftarı olmamakla birlikte ashabın görüşüne uydu.⁶⁹ Zira onlar Bedir savaşında kazanmış oldukları zaferin de etkisiyle bir an önce düşmanla çarpışmak ve onlara ders vermek istiyorlardı.⁷⁰ Hz. Peygamber onların bu tür heveslerini görünce 'Ben sizin hezimete uğramanızdan korkuyorum' sözleriyle endişesini dile getirmişti.⁷¹ Düşmanı şehir dışında karşılama kararı alınca, bu karara itiraz eden Abdullah b. Ubey yaklaşık olarak üç yüz kişilik taraftarıyla desteğini çekti ve savaş öncesinde moraller epeyce bozulmuştu.⁷² Seleme ve Harise oğulları gibi bazı kabileler ise korkudan birlikten ayrıldılar.⁷³ Kur'ân onların durumuna işaret etmiş ve bu tutumlarından dolayı yermiştir.⁷⁴ Hz. Peygamber'in ani bir saldırıya uğramaması için sahabeden bazıları silahlanıp evinin önünde nöbet tutmaya başladılar.⁷⁵

Hz. Peygamber şehirden ayrılacağı zaman zırhını giyinip silahını kuşandı.⁷⁶ Uhud'a geldiğinde savaş hazırlıkları yapıp gerekli tedbirleri aldı. Arkadan herhangi bir saldırıya uğramamak için Abdullah b. Cübeyr komutasında elli kadar okçuyu tepenin geçiş noktasına yerleştirdi ve ikinci bir emre kadar buldukları yeri asla terk etmemelerini emretti.⁷⁷ Mücadele başladığı zaman Müslümanlar önemli başarılar elde ettiler ve düş-

⁶⁷ Vâkıdî, I, 206, 207.

⁶⁸ Belâzurî, I, 383.

⁶⁹ Belâzurî, I, 384-85.

⁷⁰ Taberî, *Târih*, III, 11.

⁷¹ Vâkıdî, I, 213.

⁷² İbn Hişâm, III, 585; İbn Sa'd, II, 39; Taberî, *Târih*, III, 12.

⁷³ İbn Hişâm, III, 619; Taberî, *Târih*, III, 12.

⁷⁴ 3. Âl-i İmrân, 122.

⁷⁵ İbn Sa'd, II, 37; Belâzurî, I, 384.

⁷⁶ İbn Sa'd, II, 37.

⁷⁷ İbn Hişâm, III, 586; İbn Sa'd, II, 41, 47; Belâzurî, I, 387.

man karargâhına kadar ulaştılar.⁷⁸ Bu başarıyla birlikte Müslümanlar dağılan düşmanın arkasından ganimet toplama yarışına düştüler. Hz. Peygamber gevşeklik göstermemeleri konusunda uyarılarda bulunduyorsa da artık kimse ona kulak asacak durumda değildi.⁷⁹ Bu durumu gören okçular da Hz. Peygamber'in emrini dikkate almayarak buldukları stratejik noktadan ayrılınca korkunç bir akıbetle karşı karşıya kaldılar. Nitekim Müslümanların ganimet avcılığı peşine düştüğünü gören müşrikler, stratejik noktayı terk eden okçuların bulunduğu yerden başlattıkları ani bir saldırıyla İslâm ordusunu hezimete uğrattılar.⁸⁰ Müslümanlar asıl görevlerini unutup dünya malı peşine düşüncü ve emre itaatsizlik gösterince, bu tutumlarının bedeli olarak⁸¹ büyük bir bozgun yaşamışlardı.⁸² Müslümanların bu durumu bazı âyetlerde çarpıcı bir şekilde dile getirilmiştir.⁸³ Allah yaptıklarından dolayı Müslümanları öyle bir kedere boğmuştu ki, artık ne elde edecekleri veya kaybettikleri ganimeti düşünecek takatleri ne de başlarına gelen felaketi düşünecek mecalleri kalmamıştı.⁸⁴ İbn Mes'ûd, sorumlu kişilerin sırf ganimet hırsıyla emre itaatsizliklerini görünce onların bu tutumunu anlamlandıramamış ve şaşkınlığını şu sözlerle dile getirmişti: 'Ben o güne kadar Hz. Peygamber'in ashabından hiç kimsenin bu derece dünya malı için hırslı olacağını düşünememişim.'⁸⁵ Onların bu tutumu Kur'ân'da da yerilmiştir.⁸⁶

Bozgun nedeniyle Hz. Peygamber'in yanında çok az sayıda samimi insan kalmıştı.⁸⁷ Belâzurî, Rasulüllah'ın yanında sadece on beş kişinin kaldığını söyler ve tek tek bu isimleri sayar.⁸⁸ İnsanlar tepelere doğru can havliyle kaçıyordu. Peygamber onları çağırdığı zaman âyette de işaret

⁷⁸ Belâzurî, I, 388; Taberî, *Târîh*, III, 15, 16.

⁷⁹ Belâzurî, I, 388.

⁸⁰ Belâzurî, I, 389.

⁸¹ 3. Âl-i İmrân, 152.

⁸² İbn Hişâm, III, 597; İbn Sa'd, II, 41, 47; Belâzurî, I, 389; Taberî, *Târîh*, III, 15, 17.

⁸³ 3. Âl-i İmrân, 152-154.

⁸⁴ 3. Âl-i İmrân, 154.

⁸⁵ Taberî, *Târîh*, III, 14.

⁸⁶ 3. Âl-i İmrân, 152.

⁸⁷ İbn Sa'd, II, 42.

⁸⁸ Belâzurî, I, 389.

edildiği üzere kimse korkudan dönüp arkasına bile bakmıyordu.⁸⁹ Hz. Peygamber'in okçularından olan Hâris b. Enes kaçanların arkasından çağırarak Allah Rasulün'e verdikleri sözü tutmalarını ve ona sadakat göstermeleri gerektiğini haykırıyordu.⁹⁰ Ancak bütün bu çabalar nafileydi. Hz. Peygamber terk edilince cesaretlenen müşrikler iyice yaklaştılar. Onu hedef alan İbn Kamie yanına kadar sokulup bir kılıç darbesiyle ciddi şekilde Hz. Peygamber'i yaraladı ve yere düşürdü.⁹¹ Rasûlüllah iki yanığı ve alnundan yaralanmıştı.⁹² Aldığı darbelerden dolayı Hz. Peygamber'in yüzünden kanlar akmaya başladı. Onu yaralayan İbn Kamie, öldürdüğünü sandı ve kavmine haykırıp Hz. Muhammed'i öldürdüğünü söyledi.⁹³ İbn Sa'd Hz. Peygamber'in öldüğü haberini Şeytan'ın yaydığını söyler.⁹⁴ Utbe b. Ebî Vakkâs'ın attığı taş Hz. Peygamber'in dişini kırdı ve dudaklarını parçaladı.⁹⁵ Bir rivayete göre de onun attığı okla Hz. Peygamber'in dişi kırılıp dudakları yaralanmıştı.⁹⁶ Hz. Peygamber kendisini korumaya çalışırken Ebû Âmir'in açmış olduğu çukura düşerek dizlerinden yaralandı.⁹⁷ Kureyşliler Rasulüllah'ın etrafını sardığı zaman, '*kim benim için kendisini feda edecek?*'⁹⁸ diye seslenip can havliyle ashabından yardım istedi. Ancak bir çoğu onu terk edip yüksek tepelere kaçıyordu. Rasulüllah çağırırsa da kaçanlar dönüp arkalarına bile bakmamışlardı. Bir kısmı ise Medine'ye kaçmıştı.⁹⁹ Onlardan birisi Hz. Osman idi. O, Ensar'dan olan Ukbe b. Osman ve Sa'd b. Osman ile birlikte kaçıp Medine yakınlarındaki bir dağda saklanmıştı ve bir daha üç gün sonra ortaya çıkmıştı.¹⁰⁰ İbn İshâk'ın bildirdiğine göre Hz. Osman saklandığı yerden çıkıp gelince,

98

OMÜİFD

⁸⁹ 3. Âl-i İmrân, 153; ayrıca bkn. Belâzurî, I, 389.

⁹⁰ Belâzurî, I, 390.

⁹¹ Vâkıdî, I, 244; İbn Hişâm, III, 598, 599; Belâzurî, I, 390; Taberî, *Târîh*, III, 17.

⁹² Taberî, *Târîh*, III, 17.

⁹³ İbn Hişâm, III, 609.

⁹⁴ İbn Sa'd, II, 42, 45.

⁹⁵ İbn Hişâm, III, 597; Taberî, *Târîh*, III, 17.

⁹⁶ İbn Hişâm, III, 598; İbn Sa'd, II, 45; Taberî, *Târîh*, III, 15.

⁹⁷ Vâkıdî, I, 244; İbn Hişâm, III, 598.

⁹⁸ İbn Hişâm, III, 599; Taberî, *Târîh*, III, 18.

⁹⁹ Taberî, *Târîh*, III, 20.

¹⁰⁰ Taberî, *Târîh*, III, 21.

Hız. Peygamber geç gelmesi nedeniyle ona sitemde bulunmuştu.¹⁰¹ Yanında kalan çok az sayıdaki sahâbi cansiperane etrafını sarıp atılan oklardan onu korumaya çalıştılar.¹⁰² Onu korumaya çalışanlar aldıkları darbelerle birer birer şehit düştüler.¹⁰³ Ebû Dücâne, Mus'ab b. Umeyr ve Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi samimi Müslümanların destansı mücadeleleri sonucu Allah Rasulü kıl payı ölümden kurtulmuştu.¹⁰⁴ Ebû Dücâne kalkanyla Hız. Peygamber'i korkurken¹⁰⁵ Sa'd. b. Ebî Vakkâs düşmana ok atıyordu.¹⁰⁶ O sırada Hız. Peygamber de Sa'd'a ok yetiştirmeye çalışıyordu.¹⁰⁷ Mus'ab ve Ebû Dücâne atılan okları karşıladılar. Ancak aldıkları darbelerle şehit düştüler.¹⁰⁸ Mus'ab şehit düşünce müşrikler onun Hız. Muhammed olduğunu sandılar ve daha ileri gitmediler. Hız. Peygamber'in etrafındaki Müslümanların da kaçmasıyla çatışmalar neredeyse durdu.¹⁰⁹

Müşrikler Hız. Muhammed öldü diye savaşı bıraktıkları gibi, Müslümanlar da onun öldüğü şayialarını duyunca savaşı bırakmışlardı. Aralarında Ömer b. Hattab ve Talha b. Ubeydullah'ın da bulunduğu bir grup Ensâr ve Muhacirler Hız. Peygamber'in öldüğü haberleri üzerine şaşkına dönmüştü. Onlara rastlayan Enes b. Mâlik'in amcası Enes b. Nadr mücadeleyi bırakmamalarını söyledi. Onlar ise 'peygamber öldüğüne göre artık yaşamının anlamı yok diye karşılık verince' Nadr, Hız. Peygamber'in henüz ölmediğini ve sağ olduğunu söyleyip en azından onun kadar mücadele etmeleri gerektiğini haykırdı.¹¹⁰ Bir rivayete göre Talha b. Ubeydullah da Hız. Peygamber öldü diye mücadeleyi bırakmış bir kenara çekilmişti. Onu gören Hız. Ömer mücadeleyi bırakmasının sebebini

¹⁰¹ İbn İshâk, *Sîretu İbn İshâk*, thk. M. Hamidullah, Konya 1981/1401, 311.

¹⁰² İbn Hişâm, III, 600; Taberî, *Târîh*, III, 18.

¹⁰³ Taberî, *Târîh*, III, 18.

¹⁰⁴ Belâzurî, I, 389-91.

¹⁰⁵ Vâkîdî, I, 246.

¹⁰⁶ İbn İshâk, 307.

¹⁰⁷ Vâkîdî, I, 243.

¹⁰⁸ Taberî, *Târîh*, III, 18.

¹⁰⁹ Taberî, *Târîh*, III, 18.

¹¹⁰ İbn İshâk, 309; Taberî, *Târîh*, III, 19.

sorduğunda, Hz. Peygamber öldüğü için artık hayatın anlamının kalmadığını dile getirmişti.¹¹¹

Tepelere sığınıp Hz. Peygamber'in öldüğünü sananlar ise, aralarında konuşup 'keşke Abdullah b. Ubey'e birisi haber uçurup bizim için Ebû Süfyân'dan emân dilese diye' temenniler dile getirmeye başladılar.¹¹² İçlerinden birisi korkusundan saklandığı yerden düşman sanıp Hz. Peygamber'e okunu yöneltti ve az kalsın öldürecekti. Hz. Peygamber ona seslenip 'Dur, yapma, ben Allah'ın Elçisiyim' diye kendini tanıttince bu tehlikeden kurtuldu.¹¹³ Onun sesini tanıyan birkaç kişi, yaşadığını anlayınca Rasulü Allah'ın yanına geldiler. Allah Rasulü büyük bir sevinç yaşadı. Hz. Peygamber'in ölmediği ortaya çıkınca etrafa saklanmış olanlardan birkaç kişi onun yanında kümelenmeye başladılar.¹¹⁴ Yapılan çağrılardan sonra sadece otuz kişi Rasulü Allah'ın yanında toplanabildi.¹¹⁵ Rivayete göre onu ilk tanıyan Abdullah b. Ka'b idi.¹¹⁶ Ka'b yaşadığını anlayınca, kaçan Müslümanlara seslenip Hz. Muhammed'in ölmediğini ve toplanmalarını istedi. O sırada Rasulü Allah düşmanın kendisini yakalayacağı endişesiyle işaretle Ka'b'ı susturmaya çalıştı.¹¹⁷ Müslümanlar Hz. Peygamber'in ölmediğini anlayınca onu kaldırdılar ve emniyetli yere aldılar.¹¹⁸ Rivayete göre yaralı halde yere yığılan Hz. Peygamber'i Hz. Ali ve Talha kaldırıp emniyetli bir alana götürdüler.¹¹⁹

Hz. Peygamber'in yerinden kalkacak takati kalmamıştı. Bir rivayete göre Hz. Peygamber yüksek bir yere çıkmak için kalkmaya çalıştı ancak takati kesildiği için başaramadı. O sırada Talha eğilip merdiven gibisini verdi ve Allah Rasulü böylece yüksek yere çıkabildi.¹²⁰ Mâlik b.

¹¹¹ İbn Hişâm, III, 600.

¹¹² Taberî, *Târîh*, III, 20.

¹¹³ Taberî, *Târîh*, III, 20.

¹¹⁴ İbn Hişâm, III, 600.

¹¹⁵ Taberî, *Târîh*, III, 20.

¹¹⁶ İbn İshâk, 309; İbn Sa'd, II, 46; Taberî, *Târîh*, III, 19.

¹¹⁷ İbn Hişâm, III, 601; İbn Sa'd, II, 46; Taberî, *Târîh*, III, 19.

¹¹⁸ İbn İshâk, 309.

¹¹⁹ İbn Hişâm, III, 601; Taberî, *Târîh*, III, 19.

¹²⁰ İbn İshâk, 311; İbn Hişâm, III, 603.

Sinân,¹²¹ Huzyefe b. Yemân¹²² ve savaşta beraberinde bulunan kızı Fatıma¹²³ yüzünden akan kanları durdurmaya çalıştılar.¹²⁴ Hatta Fatıma kanı dindiremeyince hasır parçasını yakıp küllerini babasının yüzüne bastırarak kanamayı durdurmaya çalıştı.¹²⁵ Ebû Ubeyde b. el-Cerrah Hz. Peygamber'in yüzüne isabet etmiş olan iki halkayı çıkardı ve böylece ön dişlerinden iki tanesi düştü.¹²⁶ Hz. Ali deri kalkarıyla su getirip ikram etti.¹²⁷ Rasulüallah bu suyu içmeyiip kanlarını temizledi.¹²⁸ Hz. Peygamber yüzündeki kanları temizlemeye çalışırken şöyle bir serzenişte bulunmuştu: 'Kendilerini Allah'a çağırın peygamberlerine bu zulmü reva gören bir kavim nasıl kurtuluşa erer?' Belâzurî, Âl-i İmrân suresinin 128. âyetinin bu hadise üzerine nazil olduğunu söyler.¹²⁹ Âyette Hz. Peygamber'e şu uyarı yapılmaktadır: '*O konuda senin yapacağın bir şey yok. Allah ya tövbelerini kabul edip onları affeder veya zalim oldukları için onlara azap eder.*'¹³⁰ Rivayete göre Rasulüallah aldığı darbelerin etkisinden ayakta duracak takati kalmadığı için oturarak namaz kıldı.¹³¹

Hz. Peygamber yerden kaldırılınca onun ölmediğini gören Ubey b. Halef 'Muhammed hala yaşıyorsa benim ölmem gerekir' deyip yanına kadar sokuldu ve son bir hamleyle onu öldürmek istedi. Bu şahsın bütün hedefi Hz. Peygamber idi. Nitekim savaş kızıştığı zaman Hz. Peygamber'e seslenip 'Seni mutlaka öldüreceğim' diye tehditler savurmuştu.¹³² Müslümanlar onun öldürmeye yeltenince Hz. Peygamber müsaade etmedi. Ubey b. Halef Hz. Peygamber'e saldırmak isteyince aldığı mızrak

¹²¹ Vâkıdî, I, 247; İbn Hişâm, III, 598.

¹²² İbn Sa'd, II, 45.

¹²³ Belâzurî, I, 396.

¹²⁴ Uhud savaşında bazı Müslüman kadınların orduya iştirak edip su taşıdıklarından söz edilir. Bkn. Belâzurî, I, 391.

¹²⁵ İbn Sa'd, II, 48; Belâzurî, I, 396.

¹²⁶ Vâkıdî, I, 247; İbn Hişâm, III, 598; Belâzurî, I, 392.

¹²⁷ İbn İshâk, 310; İbn Sa'd, II, 48; Belâzurî, I, 396.

¹²⁸ İbn Hişâm, III, 602-603; Taberî, *Târîh*, III, 20.

¹²⁹ Belâzurî, I, 392.

¹³⁰ 3. Âl-i İmrân, 128.

¹³¹ İbn Hişâm, II, 604.

¹³² Belâzurî, I, 390.

darbesiyle atından düşüp yaralandı ve yaralı halde Mekke'ye dönerken yolda öldü.¹³³ Hz. Peygamber'i yaralayan İbn Kamie'nin de bu savaşta öldüğü belirtilir.¹³⁴ Bu şahıs aynı zamanda Mus'ab b. Umeyr'in katiliydi.¹³⁵

Yaşanan bozgun aslında Müslümanların kendi yaptıklarının bir karşılığıydı ve bir bakıma ilahi ikazdı. Abdullah b. Ubey'in aracılığıyla Ebû Süfyân'dan medet umanlar ve canlarını kurtarıp evlerine dönmek isteyenlerin durumu Âl-i İmrân suresinde çok çarpıcı bir şekilde anlatılır.¹³⁶ Zira onlar adeta Hz. Peygamber'i zorlayarak ölümü arzulamışlar ve şehir dışında düşmanı karşılamak istemişlerdi.¹³⁷ Hz. Peygamber'in öldüğü şayiaları üzerine çarpışma durunca Ebû Süfyân tepeye sığınanların yanına kadar gitmişti. Onu görenler bir anda Müslüman olduklarını unuttular ve korkudan ona iltifatlar yağdırıp emân dilemeye başladılar. Bu durumu gören Hz. Peygamber çaresiz bir şekilde Rabbine sığındı. O, Allah'a yakarırken ashabını kast ederek 'Ya Rabbi! Şayet bu topluluk mahvolurlarsa yeryüzünde sana ibadet edecek kimse kalmaz' diye yardım diledi.¹³⁸ Dikkat edileceği üzere en çaresiz bir anda bile Hz. Peygamber Allah'tan melek göndermesi gibi bir talepte bulunmamış ve samimi bir şekilde dua etmiştir.

Çatışmalar durup Müslümanlar dağılınca Ebû Süfyân etrafa seslendi ve gerçekten Hz. Peygamber'in ölüp ölmediğinden emin olmak istedi. Etrafa iki üç kez 'Aranızda Muhammed var mı? Aranızda İbn Ebî Kuhafe (Ebû Bekir) var mı? Ömer b. Hattâb nerede?' diye seslendi.¹³⁹ Ona cevap vermek isteyenlere Rasulü Allah saklandığı yerden işaret edip engel oldu ve ses çıkarmamalarını söyledi. Herhangi bir tepki gelmeyince 'diri olsalar cevap verirlerdi' diye Hz. Peygamber'in öldüğüne kanaat getirip sa-

¹³³ İbn İshâk, 310; İbn Hişâm, III, 601, 602; İbn Sa'd, II, 46; Taberî, *Târîh*, III, 19.

¹³⁴ Vâkıdî, I, 245.

¹³⁵ Vâkıdî, I, 246.

¹³⁶ 3. Âl-i İmrân, 143-144.

¹³⁷ 3. Âl-i İmrân, 143.

¹³⁸ Taberî, *Târîh*, III, 20.

¹³⁹ Belâzurî, I, 399.

vaş meydanından ayrılmaya karar verdi. Onun sözlerine daha fazla dayanamayan Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in ölmediğini haykırdı ve haksız bir mücadeleyle karşı karşıya kaldıklarını söyledi. Ebû Süfyân, Hz. Peygamber'in ölmediğini öğrendi, ancak Kureyş ordusu dağıldığı için veya yeteri kadar darbe vurduklarını düşündüğünden bir daha hücumla geçemediler. Ebu Süfyân, Hz. Ömer ile karşılıklı sözler söyledikten sonra 'Gelecek yıl Bedir'de buluşmak dileğiyle' deyip savaş meydanından ayrıldı.¹⁴⁰ Kureyş ordusu ayrıldıktan sonra tekrar Medine'ye saldırıp saldırmadıklarından emin olmak için Hz. Peygamber arkalarından gözcüler gönderdi. Ancak onların Mekke'ye dönmekte oldukları haberini alınca hem kendisi hem de Müslümanlar büyük bir sevinç yaşadılar.¹⁴¹

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, yanındaki az bir toplulukla Uhud'daki mağaraya sığınıp kıl payı ölümden kurtulmuştu.¹⁴² Yakın arkadaşlarından Mus'ab b. Umeyr şehit düştü.¹⁴³ Enes b. Nadr cansiperane Hz. Peygamber'i korurken şehit düştü. Üzerinde yetmiş taneden fazla ok sayılmıştı.¹⁴⁴ Hz. Peygamber'in amcası Hamza, Mus'ab, Ebû Dücâne, Enes b. Nadr, Hanzala b. Ebî Âmir destansı mücadeleler sergilediler ve birer birer şehit düştüler.¹⁴⁵ Sa'd b. Ebî Vakkâs'la Talha mücadeleden sağ kurtulabildi. Talha'nın kolu kesildi ve çolak kaldı.¹⁴⁶ Katâde'nin gözüne ok isabet edip gözü yerinde çıktı.¹⁴⁷ Talha Hz. Peygamber'i cansiperane bir şekilde koruduğu için Hz. Peygamber onun hakkında 'O cennete girmeyi icap ettiren hayırlı bir iş yapmıştır' diye memnuniyetini ve şükranlarını dile getirmiştir.¹⁴⁸ Aynı şekilde destansı bir mücadele sergileyenlerden birisi olan Hanzala için de şehit düştüğü

¹⁴⁰ İbn Hişâm, III, 609; Taberî, *Târîh*, III, 24.

¹⁴¹ Taberî, *Târîh*, III, 24.

¹⁴² İbn Sa'd, II, 42.

¹⁴³ İbn Hişâm, III, 592.

¹⁴⁴ Taberî, *Târîh*, III, 19.

¹⁴⁵ İbn Hişâm, III, 587, 588, 592, 594.

¹⁴⁶ İbn Sa'd, II, 42.

¹⁴⁷ Taberî, *Târîh*, III, 18.

¹⁴⁸ Taberî, *Târîh*, III, 21.

zaman, onu meleklerin yıkadığını haber vermiştir.¹⁴⁹ Hz. Peygamber'in bu sözleri memnuniyetinin bir ifadesi olup gerçekten de, maddi olarak meleklerin gelip Hanzalayı yıkadıkları şeklinde algılanmamalıdır. Şayet melekler bu şekilde maddi müdahalelerde bulunacaksa, o takdirde Hz. Peygamber'i korurlardı. Bu tür sözler sadece destansı mücadeleler sergileyenleri övmeye yönelik olup aynı zamanda onlardan memnuniyetin bir ifadesidir.

Müşriklerin dağılmasından sonra Hz. Peygamber saklandığı yerden çıktı ve Müslümanlar yeniden bir araya toplandılar.¹⁵⁰ Dikkat edileceği üzere Hz. Peygamber ölümle burun buruna geldiği halde meleklerin fiili olarak savaştıklarına dair herhangi bir bilgiden söz edilmemektedir. Aynı şekilde bir çok sahabe yaralanıp bir kısmı şehit düşerken, onlara herhangi bir fiili yardım gelmemiştir.¹⁵¹ İbn Sa'd bu olayların bir kısmına değinirken meleklerin Uhud savaşında sadece hazır bulduklarını söyler ve savaşmadıklarından söz eder.¹⁵² Bu bilginin haricinde Uhud savaşında meleklerin savaştığına dair başka bir haber vermez.

Kur'ân-ı Kerîm Uhud savaşında yaşananlara değinirken Müslümanların içinde bulunduğu durum hakkında önemli bilgiler vermektedir. Örneğin Seleme ve Hârise oğullarına mensup Müslümanlar¹⁵³ Allah'ın koruyuculuğunu unutup, birlikten ayrılmışlardı.¹⁵⁴ Dağılan Müslümanları Hz. Peygamber arkalarından çağırdığı zaman bir çoğu dönüp bakmamıştı bile.¹⁵⁵ Yaşanan hezimetin ardından Müslümanların üzerine bir darlık ve üzüntü çökmüştü. Allah bu hüznü ve darlığı gidererek Müslümanlara güven duygusu vermişti.¹⁵⁶ Şeytanın oyununa gelip savaştan kaçanlar daha sonra affedilmişlerdi.¹⁵⁷ Bütün bu açıklamalardan sonra

¹⁴⁹ İbn Hişâm, III, 594; Belâzurî, I, 391; Taberî, *Târîh*, III, 21.

¹⁵⁰ Vâkıdî, I, 246.

¹⁵¹ İbn Sa'd, II, 42, 43-44.

¹⁵² İbn Sa'd, II, 42.

¹⁵³ İbn Hişâm, III, 619.

¹⁵⁴ 3. Âl-i İmrân, 122.

¹⁵⁵ 3. Âl-i İmrân, 153.

¹⁵⁶ 3. Âl-i İmrân, 154.

¹⁵⁷ 3. Âl-i İmrân, 155.

Kur'ân yaşanan hezimet, aslında Müslümanların kendi elleriyle yaptıklarının karşılığı olduğunu dile getirmektedir.¹⁵⁸ Bu mesaj aynı zamanda 'bir toplum kendi kaderini değiştirmedikçe, Allah'ın da onların kaderini değiştirmeyeceği' ilahi yasasıyla aynı doğrultudadır.¹⁵⁹

Müslümanların düşman karşısındaki hezimetleri asıl gayeyi terk etmiş olmalarının bir bedeli olarak Allah'ın bilgisi dahilinde gerçekleşmişti.¹⁶⁰ Böylece Kur'ân zor durumda kalaslar bile Müslümanların Allah'tan umut kesmemelerini ve savaş meydanından kaçmamalarını öğütlemiştir.¹⁶¹ Âyetlerde verilen mesajlara bakıldığında Uhud savaşında meleklerin fiili olarak yardım ettiklerine dair en ufak bir somut bilgi yoktur. Meleklerin sayılarıyla ilgili bazı âyetlerde verilen rakamsal değerlerin aslında sadece Müslümanları psikolojik olarak motive etmeye yönelik yardım vaadi olduğunu unutmamak gerekir. Yukarıda da dile getirildiği gibi bazı yorumlarda meleklerin Bedir'de fiili olarak savaştıkları görüşleri dile getirilip diğer savaşlarda ise sadece asker olarak bulduklarından söz edilmiştir. Şayet melekler Bedir'de fiili olarak savaşmışlarsa, o takdirde Uhud'da Hz. Peygamber ölümle burun buruna geldiği sırada bu yardımı görmesi gerekmez miydi? Acaba Uhud'da savaşmayan melekler Hz. Peygamber yaralanıp yere düşerken seyirci olarak mı burada bulunuyorlardı? Bedir'de fiili yardım yapıldığına göre yaşanan sıkıntı göz önüne alınca bu yardımın Uhud veya Huneyn'de de olması daha mantıklı değil midir? Her bir savaşın Müslümanların geleceğiyle ilgili ayrı bir önem arz ettiği ortadadır. Sadece Bedir'de fiili olarak desteklenip, bu desteğin Müslümanların dağıldığı Uhud ve Huneyn savaşlarında olmaması çelişki arz etmez mi? Madem melekler Hz. Peygamber'in savaşlarında fiili olarak mücadele etmişlerse, neden Taif muhasarasında yardım etmemişlerdir. Hatırlanacağı üzere uzun süre muhasaraya rağmen sonuç

¹⁵⁸ 3. Âl-i İmrân, 165.

¹⁵⁹ 13. Ra'd, 11.

¹⁶⁰ 3. Âl-i İmrân, 166.

¹⁶¹ 3. Âl-i İmrân, 144.

alınamayınca Hz. Peygamber kuşatmadan vazgeçmek zorunda kalmıştır.¹⁶²

Gerek Kur'ân âyetlerinde gerekse Uhud savaşına ilişkin rivayetlerde meleklerin fiili olarak savaştıklarından hiç söz edilmemektedir. Oysa Uhud'da Müslümanlar çok zor anlar yaşamışlardı. İbn İshâk bu günü, belâ, musibet ve imtihan günü olarak tanımlar ve Müslümanların büyük bir imtihandan geçtiklerini dile getirir.¹⁶³ Şayet bu ve diğer savaşlarda melekler savaşmış veya fiili olarak yardım etmişlerse, bu yardımın Hz. Peygamber Uhud'da ölümle burun burun geldiği sırada gelmesi gerekmez miydi? En zor anda bile Hz. Peygamber meleklerle desteklenmediğine göre sadece Bedir savaşında meleklerle desteklenmiş olduğunu kabul etmek ne derece mantıklı olabilir? Bütün bunlarla birlikte Uhud ve Huneyn'de cansiperane bir şekilde Hz. Peygamberi koruyan ve bu uğru da şehit düşen Müslümanların ve keza onlarla birlikte canla başla mücadele eden Hz. Peygamber'in vermiş olduğu ölümüne mücadeleleri görmezlikten gelip, bu savaşlara ilişkin kimi anlatımları birtakım gizemli tasvirlerle kurban etmek veya bu mücadeleleri sadece meleklerin yardımına sabitlemek onların aziz hatıralarına saygısızlık olmaz mı?

Uhud savaşında yaşanan hezimet ve bu savaşta kahramanlık gösteren bazı sahabelerin destansı mücadeleleri tıpkı meleklerin yardım ettiğine ilişkin anlatımlarda olduğu gibi, daha sonraki dönemlerde birtakım abartılı rivayetlerin ortaya çıkmasının da zeminini hazırlamıştır. Örneğin Uhud'da Hz. Peygamber'i cansiperane koruyarlardan birisi Katade idi. Rivayete göre aldığı darbeyle onun gözü yerinden çıkmıştı. Ancak Rasülullah tekrar gözünü yerine koymuş ve o eskisi gibi görmeye başlamıştır.¹⁶⁴ Anlaşılan bu tür abartılı anlatımlar destansı mücadeleler sergileyen sahabeyi övme adına dile getirilen abartılı hikayelerdir. Şayet Hz. Peygamber'in böyle bir yeteneği varsa kendi kanayan yarasını neden durdu-

¹⁶² Taberî, *Târîh*, III, 123.

¹⁶³ İbn Hişâm, III, 619.

¹⁶⁴ İbn Hişâm, III, 600.

ramamıştır? Neden kızı Fatıma, Hz. Ali ve Mâlik b. Sinan¹⁶⁵ gibi sahabe-ler onun kanının durdurmaya çalışmışlardır. Madem böyle bir yeteneği vardı, aldığı darbeye kolu sakat kalan Talha'yı Hz. Peygamber neden iyileştirememiştir? Aynı şekilde aldığı darbelerden dolayı ayağı topal kalan Abdurrahman b. Avf'ı neden iyileştirmemiştir?¹⁶⁶ Bu tür soruları daha da çoğaltabilmek mümkündür.

Hendek Savaşı ve İlahi Yardım

Hz. Peygamber döneminde yapılan önemli savaşlardan birisi Hendek savaşıdır. Farklı kabilelerden toplanan Araplar o zamana kadarki en büyük orduyu hazırladılar ve yaklaşık on bin kişilik kuvvetle Medine'ye saldırdılar.¹⁶⁷ Kur'ân-ı Kerîm bu savaşta değişik gurupların bir araya gelmesini *hizb* (çoğulu *ahzâb*) olarak nitelediğinden¹⁶⁸ bu mücadeleye aynı zamanda *ahzâb* (hizipler, guruplar) savaşı adı verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm bu savaşın önemine işaret ederken '*gözlerin yerinden fırladığı, yüreklerin ağzılara geldiği*'¹⁶⁹ bir mücadele olarak nitelemiştir. Bir çok kabileden toplanan yaklaşık on bin kişilik bir ordu Medine'ye yürüyünce bazı münafıklar çeşitli bahanelerle evlerine dönmüştü. Kimi Müslümanlar ise evlerimiz güvende değil diye izin isteyip ordudan ayrılmıştı. Savaş arifesinde bir çok gurup ortaya çıktığı gibi, şehirdeki müttefik olan Kureyzalı Yahudiler de anlaşmalarını bozup düşmanla işbirliği yapınca durum giderek vahim bir boyut almıştı.¹⁷⁰ Bir kısım Müslümanlar evlerinin saldırı tehlikesine maruz kalacağı gerekçesiyle Hz. Peygamber'den izin isterken bir kısmı ise tamamen umutsuzluğa kapılmıştı. Bu arada münafıkların dedikoduları da artınca büyük bir umutsuzluk yaşıyordu.¹⁷¹ Müslümanların yaşadıkları çelişkiler ve içinde buldukları vesveseli durum Ahzâb suresinde çarpıcı bir şekilde dile getirilmiştir.¹⁷² Gelişme-

¹⁶⁵ İbn Hişâm, III, 598.

¹⁶⁶ İbn Hişâm, III, 601.

¹⁶⁷ İbn Sa'd, II, 66.

¹⁶⁸ 33. Ahzâb, 20.

¹⁶⁹ 33. Ahzâb, 10.

¹⁷⁰ İbn Hişâm, IV, 705-706; Taberî, *Târîh*, III, 47.

¹⁷¹ Taberî, *Târîh*, III, 47.

¹⁷² 33. Ahzâb, 12-19.

ler Müslümanların morallerini iyice bozmuş ve ümitlerini kırmıştı.¹⁷³ İçlerinde kuşku olan bazı kimseler 'Muhammed bize Kisra ve Kayserler'in hazinelerinin elimize geçeceğini söylüyor, oysa biz tuvalet ihtiyacımızı gidermek için çıktığımızda hayatımızdan emin değiliz' gibi sözler sarf etmeye başlamışlardı.¹⁷⁴ Yaşanan umutsuzluk nedeniyle Hz. Peygamber bir çare olarak Medine meyvelerinin üçte birini müşriklerin mütefiki olan Gatafanlılara verip müşriklerin ittifakını bozmayı düşündü. Ancak bu görüş uygun bulunmadı.¹⁷⁵

Yukarıda da değinildiği gibi bazı âyetlerde Hendek savaşında ilahi yardım gönderildiğinden söz edilmektedir. Âyetlerdeki yardım haberi maddi olarak algılandığı için kimi rivayetlerde meleklerin fiili olarak savaşa müdahalesinden söz edilir. Gerçi diğer savaşlara oranla Hendek savaşında direkt olarak meleklerin savaştıklarına dair rivayetler neredeyse yok gibidir. Örneğin İbn Hişâm¹⁷⁶ ve Taberî¹⁷⁷ bu savaştan bahsederken Meleklerin fiili olarak savaştıklarına dair herhangi bir rivayet aktarmazlar. Âyetlerde Hendek savaşında görünmeyen ordular gönderildiğinden ve müşriklerin şiddetli bir fırtına sonucunda dağıldığından söz edilmektedir.¹⁷⁸ Aslında bu durum beşeri bir hadisedir ve mevsimsel koşullarla alakalıdır.¹⁷⁹ Bilindiği üzere Hendek savaşı 7 Şevval 5/1 Ocak 627 tarihinde yapılmıştır. Bu tarih soğuk bir mevsime denk geldiğinden esen rüzgârın daha etkili olacağı ortadadır. Nitekim Ebû Süfyân muhasara uzayıp sonuç alamayınca Kureyşlilere seslenip rüzgârın etkisine maruz kaldıkları bir yerde bulduklarından yakınmış ve daha fazla dayanamayacaklarını dile getirip ayrılma kararı almıştır.¹⁸⁰

Hendek savaşı hakkında detaylı bilgi veren İbn Hişâm, İbn Sa'd ve Belâzurî gibi kaynaklar meleklerin fiili olarak savaştıklarına dair herhangi

¹⁷³ İbn Hişâm, IV, 705-707.

¹⁷⁴ İbn Hişâm, IV, 706; *Târîh*, Taberî, III, 47.

¹⁷⁵ İbn Hişâm, IV, 707; İbn Sa'd, II, 69, 73; Belâzurî, I, 430; Taberî, *Târîh*, III, 48.

¹⁷⁶ İbn Hişâm, III, 706, 712, 713-15.

¹⁷⁷ Taberî, *Târîh*, III, 20-52.

¹⁷⁸ 3. Âl-i İmrân, 125.

¹⁷⁹ Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak II*, Ankara 2009, 76-78.

¹⁸⁰ İbn Hişâm, III, 714-15; Taberî, *Târîh*, III, 51-52.

bir bilgiden bahsetmemektedirler. Anlaşıldığı kadarıyla bu savaşta müşrik ordusunun dağılmasında şiddetli soğuk ve fırtınanın rolü büyüktü.¹⁸¹ Zira mevsim kış ayı idi. Soğuk ve fırtına onların dayanma gücünü kırmıştı. Ebû Süfyân'ın sözlerinden bu durumu daha net bir şekilde görmek mümkündür. Örneğin esen fırtına ateşlerini söndürüp, yiyecek ve kaplarını alt üst etmiştir. Daha fazla dayanamayacaklarını anlayan Ebû Süfyân geri çekilme kararı almıştır.¹⁸² Bunun yanında Hendek savaşında düşmanın dağılmasındaki diğer maddi sebepleri göz ardı etmemek gerekir. Örneğin Hz. Peygamber önemli bir diplomatik girişimde bulunup, daha önce kendisiyle anlaşmalı olan Yahudilerin müşriklerle işbirliğini önlemiştir. Hazırladığı planı Nu'aym b. Mes'ûd uygulamaya koyarak Yahudi-müşrik ittifakı bozulmuştur. Kaynaklar bu planın detayı hakkında önemli bilgiler aktarmaktadır.¹⁸³ Öte yandan bazı girişimlere rağmen müşrikler Hendeği geçmede başarılı olamadılar, hatta hamle yapan bir kısmı öldürüldü.¹⁸⁴ Hava muhalefeti, şiddetli fırtına, hendeği aşma çabalarının sonuçsuz kalması, buna ilaveten muhasaranın uzaması ve Kureyş ordusunda erzak sıkıntısının baş göstermesi gibi nedenler muhasaranın kaldırılmasında etkili olan amiller başlıca sebeplerdendir. Vâkıdî'nin verdiği bilgilere göre Kureyşliler hayvanlarını beslemekte güçlük çekmeye başlamışlar ve beraberlerindeki yiyeceklerle yetinmek zorunda kalmışlardı.¹⁸⁵ Alınan savunma tedbirleri nedeniyle yaklaşık yirmi beş gün kadar süren muhasaranın ardından müşrikler bir sonuç elde edemeyeceklerini anlayınca ve özellikle hava muhalefeti ve erzak sıkıntısının da baş göstermesi üzerine bütün umutlarını kaybedince dağılmak zorunda kalmışlardır.¹⁸⁶ Görünen o ki, müşriklerin dağılmasında dile getirilen bu tür maddi sebepler asıl rolü oynamıştı.

¹⁸¹ İbn Hişâm, IV, 713-14; Belâzurî, I, 429.

¹⁸² İbn Hişâm, III, 714, 715; İbn Sa'd, II, 66-70; Taberî, *Târîh*, III, 50-52.

¹⁸³ Vâkıdî, II, 480; İbn Hişâm, IV, 712; Taberî, *Târîh*, III, 50-51.

¹⁸⁴ Vâkıdî, II, 474; İb Hişâm, III, 708; Belâzurî, I, 429.

¹⁸⁵ Vâkıdî, II, 444.

¹⁸⁶ Belâzurî, I, 429-30

İbn Hişam,¹⁸⁷ Belâzurî¹⁸⁸ ve Taberî¹⁸⁹ gibi kaynaklar Hendek savaşında müşriklerin geri çekilmesine ilişkin bilgiler aktarırken daha çok yukarıda dile getirilen maddi sebepler üzerinde durmuşlardır. Bir başka ifadeyle meleklerin yardımından hiç söz etmemişlerdir. Âyette işaret edilen fırtınanın daha çok mevsimsel koşullarla ilgili bir doğal olay olduğunu unutmamak gerekir. Hz. Peygamber de ilahi yardım beklentisi içerisinde girmemiştir. Aksine birtakım çareler aramıştır. Örneğin Gatafanlıların ittifaktan ayrılmalarını sağlamak için onlara Medine hurma gelirlerinin üçte birini vermeyi teklif etmeyi düşünmüştür. Bunun yanında Nu'âym b. Mes'ûd'u Yahudilere gönderip Yahudi-müşrik ittifakını önlemiştir.¹⁹⁰ Bu tür diplomatik girişimlerin her birisi önemli birer dönüm noktası niteliğindedir. Dikkat edileceği üzere Hz. Peygamber nasılsa yardım gelir diye tedbiri elden bırakmamıştır. O, savaşın kazanılması için savaş kurallarının gereği olarak tedbirler almıştır. Bu tedbirler sayesinde müşriklerin saldırıları önlenmiş ve ardından başarı gelmiştir.

110

OMÜİFD

Dile getirilen bu maddi sebepleri bir tarafa bırakıp düşmanın dağılmasını gizemli birtakım anlatımlara hamletmek veya mevsimsel koşulları göz ardı edip esen fırtınanın Cebrail tarafından getirilen bir rüzgâr olduğunu iddia etmek¹⁹¹ meseleyi izah etmede ne ölçüde açıklayıcı olabilir? Dikkat edileceği üzere Hz. Peygamber düşman saldırısıyla karşı karşıya kaldığı zaman namazlarını bile aksatacak ölçüde savunma tedbirleri almıştır.¹⁹² Vâkıdî'nin verdiği bilgilere göre savunma tedbirlerinin yoğunluğundan bazen hiç namaz kılamadığı günler olmuştur.¹⁹³ Başta hendek kazanılması olmak üzere, alınan bir dizi tedbirlerden sonra Hz. Peygamber olası bir bozgun anında düşman saldırılarından zarar görmemeleri için Müslüman hanımları müstahkem mevkilere yerleştirmiştir.¹⁹⁴ Bütün bu

¹⁸⁷ İbn Hişam, III, 706, 712, 713-15.

¹⁸⁸ Belâzurî, I, 429-430.

¹⁸⁹ Taberî, *Târîh*, III, 20-52.

¹⁹⁰ Belâzurî, I, 429.

¹⁹¹ İbn Sa'd, II, 71.

¹⁹² İbn Sa'd, II, 72.

¹⁹³ Vâkıdî, II, 472-73.

¹⁹⁴ Belâzurî, I, 432.

hazırlıkları yapıp önlemlerini aldıktan sonra Rabbine sığınıp ondan yardım istemiştir. Duasında 'Ey Rabbim! Bize melekleri gönder ve onlar sayesinde savaşı kazanalım' gibi bir talepte bulunmamış, aksine bütün savunma tedbirlerini aldıktan sonra Allah'a sığınıp ashabı için dua etmiştir.¹⁹⁵ Öte yandan o gerek bu mücadelesinde gerekse diğer savaşlarında 'nasılsa Allah yardım eder veya melek gönderir' gibi bir beklenti içerisine girmeyip cansiperane savaşmıştır. Dikkat edilirse özellikle Uhud ve Huneyn savaşlarında dağılan Müslümanlar yine onun gayretleri sonucu bir araya toplanabilmişlerdir. Belâzurî, Uhud savaşı sırasında Hz. Peygamber'in çok şiddetli bir şekilde savaştığından ve büyük bir metanet gösterdiğinden bahseder.¹⁹⁶ Keza o, aynı metaneti Huneyn savaşı sırasında da göstermişti. Bu savaşta neredeyse ashabının tamamı dağılırken, o az sayıdaki samimi Müslüman'la birlikte mücadelesini sürdürmüştü. Öyle ki, bir taraftan kaçan insanları çağırırken bir taraftan da bineğinin eyerine tutunarak kılıç sallamıştı.¹⁹⁷ Bütün bu hususları bir tarafa bırakıp Hendek savaşını veya diğer mücadeleleri sadece birtakım gizemli açıklamalara sabitlemek veya meleklerin yardımına hamletmek Hz. Peygamber ve onun ashabının vermiş oldukları cansiperane mücadeleleri hafife almak anlamına gelmez mi?

Kur'ân ayetlerindeki açıklamalarla rivayetlerdeki bilgiler yan yana getirildiğinde, Hz. Peygamber'in savaşlarında meleklerin fiili olarak savaştıklarını temellendirmek mümkün gözükmemektedir. Her şeyden önce Rasulüllah'ın katıldığı veya katılmadığı savaşlar fiziki yasaların geçerli olduğu bir vasatta gerçekleşmiştir. Bu yasalar şayet müşrikler için bir olumsuzluk oluşturmuşsa, aynı olumsuzluk Müslümanlar için de geçerlidir. Nitekim Bedir'de yağmur yağdığı zaman bu yağmurdan hem Müslümanlar hem de müşrikler etkilenmişlerdir. Hatta Müslümanlar yağmurun etkisinden kurtulmak için deriden yaptıkları kalkanların altına girmişlerdir.¹⁹⁸ Aynı şekilde Hendek savaşı sırasında da Hz. Peygamber

¹⁹⁵ İbn Sa'd, II, 70.

¹⁹⁶ Belâzurî, I, 394.

¹⁹⁷ Taberî, *Târîh*, III, 129.

¹⁹⁸ Taberî, *Târîh*, II, 269.

düşman hakkında bilgi toplamak için gönüllü istediği zaman, ilk başta korku, açlık, soğuk ve fırtına nedeniyle sahabeden hiç kimse ortaya çıkmak istememişti. Rasulüllah teşvik olsun diye gidenin cennette kendi arkadaşı olacağını vaat etti. yine kimse çıkmayınca Hz. Peygamber Huzeyfe'yi çağırdı. O, istemese de bu görevi kabul etmek zorunda kaldı. Huzeyfe görevini tamamlayıp döndüğünde şiddetli rüzgâr ve soğuk nedeniyle Ebû Süfyân'ın etrafında az bir topluluğun kaldığını ve şiddetli soğuk nedeniyle dağılmakta olduklarını haber verdi.¹⁹⁹ Huzyefe döndüğü zaman şiddetli soğuktan fazla etkilendiği için Hz. Peygamber yünden imal edilmiş elbisesiyle onu sarıp örtmüştü.²⁰⁰

Kur'ân'da zikredilen yardımın sadece Hz. Peygamber'in iştirak ettiği savaşlarda gerçekleşip diğer savaşlarda böyle bir yardımından söz edilmemesi de ilginç bir durumdur. Aslında gerek Hz. Peygamber'in katıldığı gerekse katılmadığı bütün savaşlar beşeri yasaların her iki taraf için geçerli olduğu bir vasatta gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber bütün savaşlarında evrensel savaş kurallarını hiçbir zaman göz ardı etmemiştir. Bütün tedbirleri aldıktan sonra savaşa girişmiştir. Örneğin Bedir savaşında su kuyusunu kontrol altına almaya çalıştığı gibi, aynı zamanda ordusunu düzenledi ve düşmana atılmak üzere ashabına taş toplattırdı.²⁰¹ Bütün tedbirleri aldıktan sonra olası bir bozgun sırasında kaçması için hızlı bir binek bile hazır tutulmuştur.²⁰² Aynı şekilde Uhud²⁰³ ve Huneyn²⁰⁴ savaşlarında zırhını kuşanmış ve gerekli bütün maddi tedbirleri almıştır. Keza Hendek savaşında bizzat kendisi de çalışarak savunma tedbirleri almıştır.²⁰⁵ O, savaş hazırlıkları yaparken nasılsa Allah meleklerle yardım gönderecek diye tedbiri elde bırakmamış ve ordusuna da meleklerle yardım gelecek diye herhangi bir haber vermemiştir. Aksine savaş öncesinde veya savaş sırasında düşman tarafın sayısını ve durumunu tespit

¹⁹⁹ İbn Hişâm, IV, 714, 715; İbn Sa'd, II, 69; Taberî, *Târîh*, III, 51, 52.

²⁰⁰ İbn Hişâm, IV, 715; Taberî, *Târîh*, III, 52.

²⁰¹ Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1981, s. 82.

²⁰² Taberî, *Târîh*, II, 277.

²⁰³ İbn Sa'd, II, 39; Belâzurî, I, 391.

²⁰⁴ Vâkıdî, III, 897.

²⁰⁵ İbn Hişâm, IV, 701.

edebilmek için öncü birlikler veya casuslar göndermiştir. Bütün tedbirleri aldıktan sonra Allah'ın yardımına sığınmıştır.²⁰⁶ Huneyn'de dağılan ordusunu toparlayıp galip geldiği zaman bu başarıyı Allah'ın yardımıyla kazandıkları için şükretmiş, ancak meleklerin yardımcı olduğuna dair herhangi bir ifade kullanmamıştır.²⁰⁷ Buna mukabil daha sonra İbn Abbâs veya diğer sahabilere dayanan haberlere bakıldığında Huneyn günü Cebrail'in insan kılığında gelip yardımcı olduğuna dair rivayetler aktarılmıştır. Oysa ne âyetlerde ne de Hz. Peygamber'in sözlerinde meleklerin gelip savaştıklarına dair herhangi bir ima dahi söz konusu değildir.²⁰⁸

Her ne kadar Hendek savaşında meleklerin somut olarak mücadelesinden söz edilmezse de, savaş sonunda Hz. Peygamber'in Kureyzalı Yahudiler üzerine gitmesinde Cebrail'in müdahalesine dair birtakım anlatımlar mevcuttur. Rivayete göre savaş sonrasında Hz. Peygamber ordusuna silah bırakınca, o sırada Cebrail yanına gelip meleklerin silah bırakmadıklarını ve Kureyzalı Yahudiler üzerine yürüdüklerini haber vermiş ve kendisinin de onlar üzerine ordu göndermesini öğütlemiştir.²⁰⁹ Bunun üzerine Hz. Peygamber derhal savaş çağrısı yapmış,²¹⁰ hatta ikinci namazını bile kılmadan Kureyza üzerine yürümüştür.²¹¹ Rivayetin devamında Hz. Peygamber'in yolda ashabından bir topluluğa rastladığı, onlara kimseyle karşılaşp karşılaşmadıklarını sorduğu, onlar da atlastan beyaz elbise giymiş olan ve bineğinin üstünde bulunan Dıhye b. Halife'ye rastladıklarını haber verince, Hz. Peygamber onun Dıhye değil, onun kılığına girmiş Cebrail olduğunu ve Kureyzalılar üzerine yürüyüp onları sarsacağını haber vermiştir.²¹² Dikkat edileceği üzere bu rivayetlerde Cebrail tasvirleri tamamen maddi anlatımlarla sunulmuştur.

²⁰⁶ Vâkıdî, III, 897-98; Taberî, *Târîh*, III, 44, 45, 46.

²⁰⁷ Vâkıdî, III, 901, 902.

²⁰⁸ Vâkıdî, III, 901.

²⁰⁹ Vâkıdî, II, 497; İbn Hişâm, IV, 715; İbn Sa'd, II, 71-71.

²¹⁰ İbn Hişâm, III, 715; Taberî, *Târîh*, III, 52.

²¹¹ İbn Sa'd, II, 27.

²¹² İbn Hişâm, IV, 716, 717.

Oysa Cebrail'in vahiy getirme dışında savaşlarda Hz. Peygamber'i yönlendirdiğine dair herhangi bir Kur'ânî veri bulunmamaktadır.

Rivayetdeki tasvirler göre Cebrail, başı sarıklı bir şekilde atlastan bir elbise giymiş olarak bineğinin üzerinde Rasulüllah'ın yanına gelmişti.²¹³ Benzer tasvirler Taberî tarafından nakledilir.²¹⁴ Âyetlerde dile getirilen yardımın maddi olduğunu düşünen kimi müellifler bu tür rivayetlerin de etkisinde kalarak Hz. Peygamber'in savaşlarındaki ilahi yardımın maddi olduğu yönünde görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak rivayetlerdeki iddiaların âyetlerle desteklenmesi mümkün değildir. Dikkat edileceği üzere âyetlerde yardımın psikolojik destek olduğuna vurgu vardır. Rivayetlerde ise savaş sonrasında Cebrail maddi bir varlık olarak tasvir edilmiş ve Hz. Peygamber'in Kureyza üzerine yürümesini sağlamıştır. Oysa bu rivayetin ne öncesinde ne de sonrasında meleklerin Hendek savaşında fiili olarak çarpıştıklarına dair herhangi bir bilgiden söz edilmemiştir. Öte yandan bu tür tasvirler âyetlerin çarpıtılarak yorumlanmasından başka bir şey değildir ve üstelik bu yorumlar âyette geçen 'görünmeyen ordular' ifadesine de aykırıdır.²¹⁵ Haddizatında rivayetler arasında da bir tutarsızlık söz konusudur. Nitekim rivayetlerin bir kısmında meleklerin sadece Bedir'de fiili olarak savaşıp diğer savaşlarda yalnız sayı olarak destek verdiklerinden söz edilmiştir.²¹⁶ Oysa âyetlerde ne Bedir'de ne de diğer savaşlarda meleklerin fiili olarak savaşmasından hiç söz edilmemektedir.

Aslında savaşlardaki yardımlarda dile getirilen husus, samimiyetle ve sırf Allah rızasını gözeterek mücadele etmeyle alakalıdır. Müslümanlar bu uğurda mücadele ettikleri zaman Bedir veya Hendek savaşında olduğu gibi başarıya ulaşmışlardır. Nitekim Hz. Peygamber de ashabını bu yönde motive etmiştir. Örneğin Uhud savaşı öncesi ashabın bir kısmı düşmanın gücü karşısında endişelerini dile getirince, Hz. Peygamber

²¹³ İbn Hişâm, III, 715.

²¹⁴ Taberî, *Târîh*, III, 52.

²¹⁵ 33. Ahzâb, 9; 9. Tebve, 26.

²¹⁶ Taberî, *Târîh*, II, 284; Râzî, VIII, 213.

onlara sabrı tavsiye etmiş ve sabır gösterdikleri takdirde zafere ulaşacaklarını müjdelemiştir.²¹⁷ Dikkat edileceği üzere Hz. Peygamber ahabına 'korkmayın, melekler zaten bize yardım edecekler ve Allah meleklerle ordular gönderecek' gibi bir yardımdan söz etmeyip sabrı tavsiye etmiştir. Buna mukabil Müslümanlar Allah'ın yardımını unutup dünyevi çıkar peşinde koştukları zaman ve evrensel yasaları hiçe saydıkları durumlarda kazanılan başarıların kendi aleyhlerine döndüğüne şahit olmuşlardır. Uhud ve Huneyn savaşları bunun tipik birer örneğidir. Müslümanlar Uhud'da ganimet avcılığına düşünce ve Allah'ın yardımını göz ardı edince müthiş bir bozgun yaşamışlardır.²¹⁸ Aynı şekilde Huneyn savaşında da sayıca fazla olmalarına güvenip asıl gayeyi gözden kaçırdıkları zaman kendilerinden dört kat daha zayıf olan düşman ordusu karşısında darmadağın olmuşlardır.²¹⁹

Huneyn Savaşı ve İlahi Yardım

Mekke'nin fethinden sonra katılanların da etkisiyle yaklaşık on iki bin kişilik bir kuvvetle üç bin civarındaki Hevazin ve Sakif kabilelerinin üzerine gidilmiştir.²²⁰ Müslümanlar sayıca fazla olmalarına güvenmişler ve 'Artık az olduğumuz için bu gün bize hiç kimse galip gelemez'²²¹ diye çok olmalarını bir övünç vesilesi yapmışlardı. İbn Sa'd bu sözü Ebû Bekir'in söylediğini nakleder.²²² Bu husus âyette şu ifadelerle dile getirilmiştir: '*...Hani hatırlarsınız, o savaşta sayıca kalabalık oluştunuz sizi böbürlendirmişti, ancak kuru kalabalığın size hiçbir faydası olmamıştı. Hatta olanca genişliğine rağmen savaş meydanı size dar gelmişti ve sonra da bozguna uğrayıp geri çekilmiştiniz.*'²²³ Derken Allah, elçisinin ve Müslümanların gönüllerine güven duygusu aşıl原因an rahmetini lütfetmiş, ayrıca sizin görmediğiniz ordular göndermiş ve böylece o kâfirlerin cezasını vermişti. İşte bu, kâfirlerin cezasıydı'.²²⁴

²¹⁷ Belâzurî, I, 385.

²¹⁸ İbn Sa'd, II, 47.

²¹⁹ Vâkıdî, III, 898-99.

²²⁰ İbn Sa'd, II, 150; Belâzurî, I, 463; Taberî, *Târîh*, III, 127.

²²¹ Vâkıdî, III, 890.

²²² İbn Sa'd, II, 150; ayrıca bkn. Belâzurî, I, 463.

²²³ 9. Tebve, 25.

²²⁴ 9. Tebve, 26.

Müslümanlar bu savaşta sayılarına güvenip tedbiri elden bırakınca, Huneyn vadisinde pusuya yatmış olan²²⁵ düşman ordusu karşısında bir anda paniğe kapılıp dağılmıştı. Hevazin ordusunun ani ve topyekün saldırımları Müslümanları ürkütmüş ve bir anda darmadağın olmuşlardı. Dağılan Müslümanlardan hiç kimsenin dönüp geriye bakmadığından ve bir başkasını beklemediğinden söz edilmektedir.²²⁶ Hz. Peygamber dağılan Müslümanları arkadan çağırarak tekrar bir araya toplamaya çalıştı, ancak kimse kulak asıp arkasına bakmamıştı.²²⁷ Yanında Ensâr ve Muhacirler'den çok az sayıda bir topluluk ve aile üyeleri kalmıştı.²²⁸ Hz. Peygamber kaçanları döndürebilmek için 'Durun, kaçmayın, ben peygamberim, yalancı değilim'²²⁹ veya Rıdvan biatını kast ederek '*Ey Hudeybiye'de ağacın dibinde bana biat edenler! Nereye kaçıyorsunuz?*'²³⁰ gibi sözlerle onları ikna etmeye çalıştı. Ancak kimse onu dinlemiyordu. Oysa bu insanlar 'Rıdvan biatı' olarak bilinen Hz. Peygamber'e bağlılık yemini sırasında ölümüne ona biat etmişler ve asla kendisini terk etmeyeceklerine dair söz vermişlerdi.²³¹ Aynı şekilde Bedir savaşına giderken Kureyş ordusuyla karşılaşacakları netleşince ashabın bir gurubu bu kararın bile ölüme gitmek anlamına geldiğini söyleyip Hz. Peygamber'e itiraz etmişlerdi.²³² Bu itiraz üzerine Hz. Peygamber terk edilme korkusu yaşayınca samimi Müslümanlar Hz. Peygamber'e bağlılıklarını bildirip Yahudiler'in Hz. Musa'yı terk ettiği gibi,²³³ kendisini asla terk etmeyeceklerine dair söz vermişlerdi.²³⁴ Hatta 'Ya Rasulüllah! Sen bize emret uğruna senin için kendimizi denize bile atmaya hazırız' deyip bu konuda ne derece samimi olduklarını ortaya koymuşlardı.²³⁵ Ancak neticede onlar da

²²⁵ Taberî, *Târîh*, III, 128.

²²⁶ İbn Hişâm, IV, 894; Taberî, *Târîh*, III, 128.

²²⁷ Vâkîdî, III, 898-99.

²²⁸ İbn Hişâm, IV, 894; Taberî, *Târîh*, III, 128.

²²⁹ İbn Sa'd, II, 151, 155, 156.

²³⁰ Taberî, *Târîh*, III, 128.

²³¹ İbn Hişâm, III, 480-81.

²³² 8. Enfâl, 5-6.

²³³ 5. Mâide, 24.

²³⁴ Belâzurî, I, 351.

²³⁵ Vâkîdî, I, 48; İbn Hişâm, II, 447; İbn Sa'd, II, 14; Taberî, *Târîh*, II, 274.

birer insandı ve her beşerde olduğu gibi onlarda da birtakım insani zaaf- lar vardı. Nitekim tehlikeyle karşı karşıya kalınca can havliyle kaçıp ken- dilerini kurtarmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bu tür hadiseleri kendi bağlamında düşünmek gerektiği kanısındayız.

Âyette de belirtildiği üzere olanca genişliğine rağmen kaçacak delik arayan Müslümanlar için Huneyn ovası dar gelmişti.²³⁶ Oysa Taberî sa- vaşın yapıldığı mekânın geniş bir ova olduğunu söyler.²³⁷ Hz. Peygam- ber'in yanında kalanlardan birisi Ümmü Süleym adlı bir kadındı. Bu ka- dın Müslümanların kaçışmasına dayanamayıp eline kılıç almış ve Hz. Peygamber'e şöyle seslenmişti: 'Sen düşmanlarınla savaşıp öldürdüğün gibi, ben de senin etrafından kaçan Müslümanları öldüreceğim. Çünkü onlar bu davranışlarıyla öldürülmeyi hak ettiler.' Ancak Hz. Peygamber böyle bir davranışın doğru olmayacağını söylemiş ve kaçanları Allah'a havale etmiştir. Ayrıca onları Allah'ın cezalandıracağını söylemiştir.²³⁸

Sayı kalabalıktı ancak, İslâm ordusunun tamamı samimi Müslüman- lardan oluşmuyordu. Bir kısmı Mekke'nin fethinden sonra başka seçeneği kalmadığı için Müslümanların yanında yer almış insanlardan müteşek- kildi.²³⁹ Taberî Müslümanların bozguna uğramalarında Mekke'nin kaba ve cahil kişilerinin etkili olduğuna dikkat çekmiş ve bu kişilerin yaşanan bozgun nedeniyle içlerindeki kinlerini açığa çıkarıp sevindiklerinden söz etmiştir.²⁴⁰ Onlardan birisi Ebû Süfyân idi. Müslümanlar dağılma tehli- kesi yaşayınca sevincini 'onlar bu bozgunla deniz sahiline kadar çekile- ceklerdir' sözleriyle dile getirmişti.²⁴¹ Bazıları ise 'Bu gün sihir tutmadı' gibi sözlerle memnuniyetlerini ifade etmişlerdi.²⁴² Hatta bazıları Ku- reyş'ten birisinin himayesi altında bulunmaktansa Hevazin'den birisinin himayesi altında bulunmanın daha tercih edilebilir olduğunu söyleyip

²³⁶ 9. Tebve, 25.

²³⁷ Taberî, *Târîh*, III, 125.

²³⁸ Taberî, *Târîh*, III, 129.

²³⁹ Taberî, *Târîh*, III, 127.

²⁴⁰ Taberî, *Târîh*, III, 128.

²⁴¹ Vâkıdî, III, 910; İbn Hişâm, IV, 894; Taberî, *Târîh*, III, 128.

²⁴² Taberî, *Târîh*, III, 128.

çoktan Mâlik b. Avf'ın himayesine girmeye razı olmuştu.²⁴³ Bu tür düşüncece olanlardan birisi, babası Uhud savaşında öldürülen Şeybe b. Osman b. Ebî Talha idi. Bu şahıs ortaya çıkan kargaşadan yararlanıp 'Ben bu gün Muhammed'i öldürüp intikamımı alacağım' diye Hz. Peygamber'i öldürmenin hesaplarını yapıyordu.²⁴⁴ Oysa bunların hepsi Müslümanların saflarında savaşa iştirak etmişlerdi. Gatafan kabilesinin şefi Uyeyne b. Hısn ise Sakiflilerle savaşmak için gelmediğini, galibiyet sonrası kendi payına düşecek Taifli bir kadından çocuk sahibi olmak istediği için savaşa katıldığını dile getirmiştir. Ona göre Taifliler çok zeki insanlardı ve bu nedenle onların soyundan bir çocuk edinmeyi düşünmüştü.²⁴⁵ Bunun yanında pek çoğu alacakları ganimeti hesap ediyordu. Nitekim Hz. Peygamber Taifli esirleri bağışlayıp mallarının bir kısmını iade etmek istediği zaman bir çoğu ona karşı çıkmış, hatta onunla pazarlığa tutuşmuştu. Bir kısmı ise daha da ileri giderek onu ganimetleri adil dağıtmamakla suçlamışlardı.²⁴⁶

118

OMÜİFD

Hz. Peygamber'in bütün gayret ve ikna çabalarına rağmen bozguna uğrayan Müslümanlardan yanında sadece yüz kişi kadar samimi insan kalmıştı.²⁴⁷ On iki bin kişilik ordu düşünülünce kalan yüz kişi ordunun yüzde biri bile değildi. Bu olumsuzluklara rağmen Hz. Peygamber meta-netini elden bırakmayıp var gücüyle Müslümanları bir araya toplamaya çalışmıştı.²⁴⁸ Onun girişimlerinden sonra inanmış az sayıdaki insan Huneyn bozgununu zafere dönüştürebildi.²⁴⁹ Dikkat edileceği üzere bu olağanüstü şartlarda Hz. Peygamber meleklerle yardım gelecek diye bir vaatte bulunmamıştır. Keza bu hadiseleri anlatan İbn Sa'd²⁵⁰ veya Taberî²⁵¹ gibi kaynaklar sadece bir yerde melek yardımına ilişkin bir cümle-

²⁴³ Taberî, *Târîh*, III, 128.

²⁴⁴ Taberî, *Târîh*, III, 128.

²⁴⁵ Taberî, *Târîh*, III, 134.

²⁴⁶ Taberî, *Târîh*, III, 135, 137.

²⁴⁷ Belâzurî, I, 464; Taberî, *Târîh*, III, 129.

²⁴⁸ Taberî, *Târîh*, III, 129.

²⁴⁹ İbn Sa'd, II, 155; Belâzurî, I, 464.

²⁵⁰ İbn Sa'd, II, 157.

²⁵¹ Taberî, *Târîh*, III, 129, 130.

lik rivayet aktarırlarken daha çok savaşta yaşanan somut gelişmeler üzerinde durmuşlardır.

Savaşın tekrar Müslümanların lehine dönmesinde Hz. Peygamber'in metanetini elden bırakmaması ile onun etrafında bulunan bir avuç samimi Müslüman'ın olağanüstü gayretlerinin payı büyüktü. Allah Rasulü bir taraftan dağılan Müslümanlara çağrı yapıp onları toplamaya çalışırken bir taraftan da bineğinin eyerine tutunup çarpışıyordu.²⁵² Onun gayretleri sonucunda paniğe kapılan Müslümanlar tekrar bir araya toplanıp Hevazin ordusunu mağlup etmeyi başarmıştı.²⁵³ Ancak çıkarıcı guruplar arasında çark etmişlerdi. Örneğin Müslümanlar bozguna uğradığında sevincini dile getiren Ebû Süfyân bu sefer alacağı ganimetleri hesap etmiş olacak ki, sevinç gösterilerinde bulunmuştur.²⁵⁴ Aslında Hz. Peygamber bu tür insanların beklentilerini ve niyetlerini biliyordu. Ancak bir şekilde onları kazanmalıydı. Nitekim Ebû Süfyân ve oğlu Muaviye'ye ganimet malı olarak yüzer deve vermişti. Yine benzer beklenti içerisinde olanlara da yüklü miktarda ganimet malı vermişti.²⁵⁵

Savaşta yaşananlar ortada olduğu halde bazı rivayetlerde kazanılan başarının birtakım gizemli rivayetlere kurban edilmesi oldukça düşündürücüdür. Örneğin savaş sırasında meleklerin siyah bir karınca bulutu şeklinde gökten gelip müşrikleri mağlup ettiğine dair anlatımlar vardır. Bu anlatılarda meleklerin siyah kilim türü giysiler giydiklerinden söz edilmektedir.²⁵⁶ Bazı anlatımlarda ise bu karıncaların ovayı kapladığından söz edilir. Bu rivayeti aktaran ravi onların melekler olduğunu ve onlar sayesinde düşman ordusunun mağlup olduğunu söylemektedir.²⁵⁷ Dikkat edileceği üzere Bedir'de meleklerin yardımından bahseden rivayetlerde meleklerin insan kılığında askerler olduklarına dair tasvirler anlatılırken, burada karınca sürüsü türünde bir bulut tabakasından bahsedil-

²⁵² Taberî, *Târîh*, III, 129.

²⁵³ Vâkıdî, III, 899; İbn Hişâm, IV, 895.

²⁵⁴ Taberî, *Târîh*, III, 129.

²⁵⁵ Taberî, *Târîh*, III, 136.

²⁵⁶ Vâkıdî, III, 905; İbn Hişâm, IV, 898; Taberî, *Târîh*, III, 129.

²⁵⁷ Taberî, *Târîh*, III, 129.

mektedir. Bu rivayetlere dayalı olarak karınca sürüsü şeklindeki bulutsu tabakanın Allah tarafından yardım amacıyla gönderilen melekler olduğu yorumları yapılmıştır.²⁵⁸ Taberî’de yer alan bir rivayete göre ise Hz. Peygamber yerden bir avuç toprak alıp düşman ordusuna doğru atmış ve bu toprağın etkisiyle bozguna uğramışlardır. Öyle ki, artık onlara karşı kılıç kullanıp mücadele etmeye bile gerek kalmamış ve bir anda dağılmışlardır.²⁵⁹ Dikkat edileceği gibi benzer anekdotlar Bedir savaşıyla ilgili rivayetler arasında da geçmektedir.²⁶⁰ Her şeyden önce böyle bir anlayış Hz. Peygamber ve onun etrafındaki az sayıda insanın samimi mücadelesini görmezlikten gelmek veya hafife almak anlamına gelecektir. Madem Hz. Peygamber’in elinde böylesi bir sihirli değnek vardı o halde ne diye bunu ölümle burun buruna geldiği zaman kullanmadı? Bu durum bir çelişki değil midir?

120
OMÜİFD

Bir taraftan bu yorumlar yapılırken bir taraftan da Huneyn günü meleklerin insan kılığında birer maddi varlık olduklarına dair tasvirler anlatılmıştır. Örneğin sarıklarının renginin kırmızı olduğu ve bir ucunun bellerine kadar uzandığından söz edilmektedir.²⁶¹ Bir başka tarifte ise yer ile gök arasında guruplar halinde beyaz atlar üstüne binmiş kırmızı sarıklı askerler olarak tanıtılmışlardır.²⁶² Dikkat edileceği üzere bir taraftan melekler karınca bulutu şeklinde tanımlanmakta, diğer taraftan da insan kılığında gösterilerek sarıklar sardıklarından söz edilerek tamamen maddi tasvirler yapılmaktadır. Ancak bu hadise rivayetlerde dile getirilmiş bir iddiadır. Yine benzer anlatımların müşrikler tarafından da dile getirilmiş olması hayret vericidir. Rivayete göre Hevazinlilerin şefi Mâlik b. Avf savaş başlamadan önce gözcüler göndermişti. Anlaşılan bu gözcüler kendilerinden yaklaşık dört kat daha kalabalık olan Müslümanların ordusunu gördüklerinde korkmuş olacaklar ki, Taberî’nin ifadesiyle ayak bağları çözülmüşçesine geri kaçmışlardı. Mâlik, kaçmalarının sebebini

²⁵⁸ Vâkıdî, III, 905.

²⁵⁹ Taberî, *Târîh*, III, 130.

²⁶⁰ Bu rivayetin detayı için bkn. Balcı, 106-108.

²⁶¹ Vâkıdî, III, 905; İbn Sa’d, II, 151.

²⁶² Vâkıdî, III, 906.

sorunca onlar melekleri kast ederek 'biz alaca bacaklı atlara binmiş beyaz yüzlü askerlerle karşılaştık' diye bir bakıma kaçışlarına gerekçe bulmaya çalışmışlardı.²⁶³ Anlaşıldığı kadarıyla bu tür tasvirler daha çok savaş sonrası anlatılan hikaye türü abartılardan başka bir şey değildir. Yine bu tür anlatıların savaştan geri kaçmanın toplumsal baskısından kurtulmaya yönelik abartılı tasvirler olabileceğini de unutmamak gerekir.

Görünen o ki, evrensel savaş ilkeleri ihlal edildiği zaman sayıca azlık veya çokluk bir avantaj veya dezavantaj değildir. Müslümanlar Uhud ve Huneyn'de savaşlarında bu ilkeyi ihlal ettikleri için bozgun yaşamışlardır. Yine sayıca az oldukları Bedir ve Hendek savaşlarında ise samimiyetle Allah rızasını gözeterek savaştıkları için galip gelmişlerdir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm tarih boyunca nice az toplulukların daha kalabalık topluluklara galip geldiklerine işaret ederek²⁶⁴ bu ilahi ve aynı zamanda evrensel yasanın altını çizmiştir. Dikkat edileceği üzere Müslümanlar Bedir'de olduğu gibi Allah'ın yardımını unutup galibiyeti kendilerine mal edip böbürlendikleri zaman yine uyarılmışlardır. Örneğin Bedir savaşından sonra Medine'ye geldiklerinde Müslümanlar Allah'ın yardımını unutup kazanılan başarıdan dolayı övünmeye başladıkları zaman âyet nazil olarak elde edilen başarının Allah'ın yardımıyla gerçekleştiği hatırlatılmıştır.²⁶⁵

Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Buraya kadar verilen bilgilerde Hz. Peygamber'in savaşlarındaki gelişmeler ve bu bağlamda Kur'ân âyetlerinde işaret edilen ilahi yardıma ilişkin hususlara değinildi. Buradan sonra ise söz konusu yardımın rivayetlerde ne şekilde ele alınıp yorumlandığına işaret edilecek ve bu yorumların Kur'ân âyetleriyle ne derece uyuşup uyuşmadığı üzerinde durulacaktır. Kur'ân âyetlerinde işaret edilen meleklerin yardımı meselesini, kimi müfessirler maddi yardım olarak algılayıp buna göre bir yorum geliştirmişler, kimi müfessirler ise yapılan yardımın manevi olduğu yönünde görüş

²⁶³ Taberî, *Târîh*, III, 127.

²⁶⁴ 2. Bakara, 249.

²⁶⁵ 8. Enfâl, 17.

bildirmişlerdir. Örneğin Müfessir Râzî bir yorumunda meleklerin savaşmak için değil, müjdelemek için gönderildiğini söyler ve görüşünü desteklemek için Hz. Peygamber'in, Allah'ın yardım edeceğini müjdelediğini hatırlatır.²⁶⁶ Bir başka yorumunda ise meleklerin doğrudan savaşmayıp Müslümanların saflarında durduklarını ve bu şekilde düşmana karşı Müslümanların kalabalık gözükmelerini sağladıklarını söyler. Ona göre şayet melekler savaşsaydı, bir tek melek bile dünyayı yok edebilecek güce sahip olduğuna göre, meleklerle orduların gönderilmesi anlamsızdır.²⁶⁷ Anlaşılan Râzî ve onun gibi düşünen müfessirler savaşların gidişatıyla meleklerin yardımı arasında bir ilişki kurduklarından bu tür yorumlar yapmışlardır. Örneğin Bedir'de Müslümanlar galip geldiği için bu savaşa ilişkin rivayetlerde yoğun bir şekilde meleklerin fiili olarak savaştıklarından söz edilir.²⁶⁸ Ancak özellikle Uhud ve Huneyn savaşlarında Müslümanlar yenilip çok zor anlar yaşadıkları için, bu savaşlarda meleklerin mücadele etmeyip sadece sayı olarak Müslümanların saflarında bulduklarından söz edilmiştir. Görünen o ki, meleklerin fiili olarak savaştığı bir mücadeleyi Müslümanların kaybetmiş olmasını izah etmek mümkün olamayacağı için bir ara formül geliştirilmiş ve sadece Bedir'de meleklerin yardım ettiğine dair görüşler ortaya atılmıştır. Oysa bir savaşta Allah'ın meleklerle yardım edip bir başka savaşta yardım etmemsi ciddi bir çelişki değil midir? Üstelik bu savaşta elçisi ölümle burun buruna gelmişti. Bedir'de Hz. Peygamber'in desteklenip, ölümle burun burna geldiği Uhud ve Huneyn savaşlarında desteklenmemesi nasıl izah edilebilir?

Kur'ân-ı Kerîm meleklerin sayılarıyla ilgili birtakım rakamsal verilerden söz ettiği için, anlaşıldığı kadarıyla bu durum meleklerin fiili olarak savaştığını savunanlara ilham kaynağı olmuştur. Örneğin Enfâl suresinde bin melek gönderileceğinden söz edilmektedir.²⁶⁹ Aynı şekilde Âli İmrân sûresinde ise üç bin melek gönderileceğinden ve gerekirse bu sayı-

²⁶⁶ Râzî, XV, 130-31.

²⁶⁷ Râzî, XV, 130.

²⁶⁸ Balcı, 96-106.

²⁶⁹ 8. Enfâl, 9.

nın beş bine çıkarılacağından bahsedilmektedir.²⁷⁰ Esed'in yorumuna göre âyetlerdeki rakamsal ifadeler daha çok çekilen sıkıntılara karşılık olarak sabreden ve Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getiren müminler için Allah'ın yardımının sınırsızlığını ifade etmektedir.²⁷¹ Nitekim âyette Müslümanların kalplerindeki korkuyu yenmeleri için üç bin sayısının beş bine çıkarılacağından söz edilmektedir.²⁷²

Dikkat edileceği üzere Enfâl suresinde bin meleğin gönderileceği haberiyle²⁷³ Bedir'deki müşriklerin sayısı arasında rakamsal bir benzerlik vardır. Dolayısıyla sayıca az olan Müslümanların bin meleklerle destekleneceklerinin vaat edilmesi, aslında müşrik ordusuna karşı denk bir kuvvetle savaşacaklarına dair ilahi mesaj niteliğinde olup moral desteği bağlamındadır. Keza Uhud'da da düşman sayısı üç bin olduğu için onların sayısına denk bir kuvvetle destekleneceklerinden söz edilmekte ve Müslümanlar samimi oldukları takdirde bu sayının beş bine çıkarılacağına vurgu yapılmaktadır. Kur'an'ı Kerim'in vermiş olduğu bu sayısal değerler fiili yardıma değil düşman sayısına denk kuvvetle Müslümanların destekleneceklerine yönelik bir yardım vaadidir.

Meleklerle ilgili gerek Kur'an'da birtakım sayısal değerlerden bahsedilmesi gerekse rivayetlerde somut tasvirlerin sunulması, anlaşılan müfessirleri etkilemiş olacak ki, bu tür verilere dayalı olarak yapılan yorumlarda meleklerin özellikle Bedir savaşında fiili olarak savaştıklarından söz edilmiştir. Bazen bu yorumlar abartılı tasvirlerle bile dönüşebilmiştir. Örneğin bir rivayette Bedir günü Meleklerin beyaz adamlar kılığında alaca bacaklı atlara binmiş olarak yer ile gök arasında görüldükleri ve bizzat savaştıklarından söz edilmektedir.²⁷⁴ Bazı yorumlarda ise ileri gelen müşriklerin bir kısmının melekler tarafından öldürüldüğü iddia

²⁷⁰ 3. Âl-i İmrân, 124.

²⁷¹ Esed, s. 114.

²⁷² 3. Âl-i İmrân, 125.

²⁷³ 8. Enfâl, 9.

²⁷⁴ Vâkîdî, I, 76.

edilmiş ve Nahl sûresinin 28. âyeti ile devamındaki üç âyetin bu konuya işaret ettiği vurgulanmıştır.²⁷⁵

Kimi rivayetlerde Hz. Peygamber'in duası üzerine iki bin meleğin gönderildiğinden ve bu meleklerin müşriklerle fiili olarak savaştığından söz edilmiştir. Taberî'nin verdiği bilgilere göre Cebrail meleği Hz. Ebû Bekir'in bulunduğu ordunun sağ kanadına beş yüz melek, Mikâil de Hz. Ali'nin bulunduğu sol cenaha beş yüz melek gelmiştir. Rivayette meleklerin üzerlerinde beyaz elbise ve sarıklar bulunuyordu ve insan suretindeydiler.²⁷⁶ Vâkîdî'nin verdiği bilgilere göre Hz. Peygamber'in yardım talebi üzerine her seferinde bin meleğin,²⁷⁷ bir başka rivayette ise iki bin meleğin gönderildiğinden söz edilmektedir.²⁷⁸ Bazı rivayetlerde ise savaş başlamadan önce eşi benzeri görülmemiş çok şiddetli bir şekilde üç kez rüzgar esmiş, birinci esmenin ardından Cebrail'in bin melek, ikinci esmenin ardından Mikâil'in aynı şekilde Hz. Peygamber'le Ebû Bekir'in bulunduğu yerin sağ tarafına bin melek ve üçüncü esmenin ardından İsrail'in de bin melek Ali'nin bulunduğu Rasûlüllah'ın sol cenahına geldiği iddia edilmiştir.²⁷⁹ Bu rivayete göre Bedir'de ismi geçen meleklerin öncülüğünde gönderilen üç bin melek savaşmıştır.²⁸⁰ Oysa Kur'ân Bedir savaşında sadece bin melek gönderileceğine dair bir vaatten söz etmektedir. Dolayısıyla rivayetlerdeki rakamlar hem birbirini tutmakta hem de âyetteki açıklamayla uyumsuzdur. Görünen o ki, âyetlerde dile getirilen ve meleklerin sayısı ile ilgili rakamsal ifadelerle dair açıklamalar semboliktir ve bunlara dayalı olarak Allah'ın yardımının melekler vasıtasıyla somut bir şekilde gerçekleştiğini temellendirmeye çalışmak mümkün değildir. Dikkat edilirse âyetlerin mesajlarında meleklerin fiili savaşmalarından değil, onlar vasıtasıyla yardım gönderileceği müjdesinden bahsedilmektedir.

²⁷⁵ Vâkîdî, I, 73.

²⁷⁶ Râzî, XV, 130.

²⁷⁷ Vâkîdî, I, 71.

²⁷⁸ Vâkîdî, I, 73.

²⁷⁹ Vâkîdî, I, 57; İbn Sa'd, II, 16.

²⁸⁰ Vâkîdî, I, 57-58.

Meleklerin fiili olarak savaştıklarını savunanların en önemli dayanağı Enfâl suresinin 17. âyetidir. Bu âyette şu ilahi hitap yer almaktadır: '*Ey Mü'minler! Savaşta o müşrikleri siz öldürmediniz, gerçekte Allah öldürdü. Düşmana attığın zaman da, aslında sen atmadın, Allah attı. Allah, bütün bunları mü'minleri güzel bir sınavdan geçirmek için yaptı*'.²⁸¹ Âyetteki '*Attığın zaman sen atmadın, Allah attı*' ifadelerinden hareketle kimi yorumlarda meleklerin fiili olarak savaştığı iddia edilmiştir.²⁸² Oysa bu âyet savaştan sonra nazil olmuştur. Rivayete göre Müslümanlar savaş sonrasında Medine'ye geldiği zaman adeta Allah'ın yardımını unutup övünerek başarılarını anlatınca bu ilahi hitapla uyarılmışlardır.²⁸³ Böylece âyet kazanılan başarının Allah'ın yardımıyla gerçekleştiği hatırlatılmaktadır. Gerek bu uyarıda gerekse diğer âyetlerde Müslümanlar tarafından kazanılan başarının Allah'ın yardımıyla gerçekleştiği vurgusunun ısrarla hatırlatılması dikkat çekicidir.²⁸⁴

Rivayetlere yansıyan bilgilere bakıldığında Bedir savaşında meleklerin doğrudan savaştıklarını iddia eden bir çok anekdot anlatılmaktadır.²⁸⁵ Ancak bu anekdotların hiç birisi Kur'ân âyetleriyle temellendirilecek nitelikte haberler değildir. Tamamıyla kazanılan başarının büyüklüğü nedeniyle daha sonraki dönemlerde üretilen kahramanlık hikayelerinin kaynaklara yansımış şeklidir. Örneğin Ebû Davûd Mâzinî savaş hatıralarını anlatırken şu anısdan bahsetmektedir: '*Ben müşriklerden birisini öldürmek için hamle yaptığım zaman kılıcım onun başına dokunmadan önce başının kopup yere düştüğüne tanık oldum. Sanırım onu ben değil, başka birisi öldürmüş olmalıdır*'.²⁸⁶ Bu tür anlatılar bazen aklın sınırlarını zorlayan tasvirlerle bile dönüşebilmiştir. Örneğin bir rivayette Bedir savaşında ismi belirtilmeyen bir Müslüman askerinin müşriklerden üç kişinin kellesini kesip Hz. Peygamber'in önüne attığından, bu şahsın yaptığı

²⁸¹ 8. Enfâl, 17.

²⁸² Vâkîdî, I, 79.

²⁸³ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993, I, 225-26, 127.

²⁸⁴ Bkn. İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 3252-54; Özsoy- Güler, 648-653.

²⁸⁵ Örnekler için bkn. Müslim, *Cihâd ve Siyer*, 58; Taberî, *Târîh*, II, 283-84; Zehebî, 52; Râzî, VIII, 210

²⁸⁶ İbn Hişâm, II, 462; Taberî, *Târîh*, II, 283.

açıklamaya göre ikisini kendisini öldürdüğünden, ancak diğerinin ise beyaz yüzlü ve uzun boylu olan tanımadığı bir kişi tarafından öldürüldüğünden bahsedilmektedir. Hz. Peygamber de o kişinin melek olduğunu söylemiştir.²⁸⁷ Ölünün organlarına zarar verilmesinin yasaklanması gerçeği göz önünde bulundurulursa,²⁸⁸ bu rivayetin inandırıcılığının olmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.²⁸⁹ Kaldı ki, Hz. Peygamber bizzat müşrik ölülerini bile defnettirmiştir.²⁹⁰ İbn Abbâs'a dayandırılan bir rivayette de, Ğifâr oğullarından iki kişi Bedir savaşı sırasında gökten meleklerle orduların gelip savaştıklarını gördüklerini iddia eden ve aynı zamanda inandırıcılıktan uzak tasvirler anlatmışlardır.²⁹¹ Benzer tasvirlerin müşrikler tarafından da yapıldığından bahsedilmesi oldukça hayret vericidir. Örneğin Ebû Süfyan, Ebû Leheb'e Bedir'de yenilmelerinin nedenlerini anlatırken Müslümanlara meleklerin yardım etmesinden bahsetmiş ve bundan dolayı yenildiklerini söylemiştir.²⁹² Rivayetteki ifadele bakıldığında bu tür haberlerin sadece kurgudan öte bir anlam ifade etmediği veya yenilgiyi haklı sebebe bağlama gibi beyhude çaba olduğu gayet açıktır. Benzer bir anlatım Huneyn savaşıyla ilgili rivayetler arasında da geçer. Rivayete göre Hevazin kabilesinin şefi savaş öncesi gözcüler göndermişti. Ancak gözcüler bazı uzuvların parçalanmış olarak geri dönmüşlerdi. Avf bu hallerinden dolayı askerlerini azarladığı zaman onlar, beyaz benekli atlar üzerine binmiş beyaz adamlar gördüklerini, onlara dokununca kendilerini bu hale getirdiklerini iddia etmişlerdir.²⁹³

Bazı rivayetlerde Melekler Bedir'de sadece savaşmakla kalmayıp aynı zamanda esir bile almışlardır.²⁹⁴ Esirlerden birisi de Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'tır. Rivayete göre onu Ensâr'dan Ebû'l-Yeser (Ka'b b. Amr) esir almış ve Rasûlüllah'a getirdiği zaman onu kendisinin esir aldığını

²⁸⁷ Vâkıdî, I, 79.

²⁸⁸ 16. Nahl, 126.

²⁸⁹ Vâkıdî, I, 290.

²⁹⁰ Vâkıdî, I, 112; İbn Hişâm, II, 466; Buhârî, *Meğâzi*, 8; Taberî, *Târîh*, II, 285.

²⁹¹ Vâkıdî, I, 76-77; İbn Hişâm, II, 462; Taberî, *Târîh*, II, 283.

²⁹² İbn Hişâm, II, 474; Taberî, *Târîh*, II, 288.

²⁹³ Vâkıdî, III, 892, 893; İbn Hişâm, IV, 890.

²⁹⁴ Taberî, *Târîh*, II, 282.

söyleyince, Abbâs itiraz ederek kendisini güler yüzlü, saçları dökülmüş ve ayakları alacalı bir ata binmiş şahsın esir aldığını iddia etmiş ve Ebû'l-Yeser geldiği zaman bu şahsın ortalıkta kaybolduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de amcasını esir alan şahsın bir melek olduğunu haber vermiştir.²⁹⁵ Görüldüğü üzere rivayetin içerisinde ciddi tuarsızlıklar vardı. Esir alınan şahıs Hz. Peygamber'in amcası ve aynı zamanda Abbâsiler'in atası olunca, anlaşılan o ki bu rivayette Abbâs'ın prestiji kurtarılmaya çalışılmıştır.

Anlaşıldığı kadarıyla meleklerin fili olarak savaştıklarına inanıldığından rivayetlerde melekler birer maddi varlık olarak algılanmışlardır. Hatta bu algı aynı zamanda onlarla ilgili tamamen maddi tasvirlere dönüşmüştür. Örneğin Âl-i İmrân sûresinde geçen (مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ) 'özel işaretleri bulunan melekler'²⁹⁶ ifadesinden hareketle, meleklerle ilgili de bazı tasvirler anlatılmıştır. Bu âyete dayalı olarak Hz. Peygamber askerlerinin kendilerini işaretlemelerini istemiştir. Onun tavsiyesi üzerine Hz. Hamza'nın deve kuşu tüyü ile,²⁹⁷ Hz. Ali'nin beyaz yünle kendilerini işaretledikleri, buna karşılık Zübeyr'in sarı renkli sarık sardığına dair tasvirler anlatılır.²⁹⁸ Bazı rivayetlerde meleklerin beyaz sarıklar,²⁹⁹ bazı anlatılanlarda ise sarı sarıklar sardıkları, atlarının alın ve kuyruklarını ise beyaz yünlerle nişanladıkları gibi tasvirlerden söz edilmektedir.³⁰⁰ Hatta sarıklarının uçları arkalarından sarkıyordu. Anlaşıldığı kadarıyla savaşlarda bu tür işaretlemeler sorumlu kişilerin yerlerini belirlemek amacıyla yapıyordu. Örneğin Uhud savaşında Hz. Peygamber tarafından önemli geçit noktasına yerleştirilmiş olan Abdullah b. Cübeyr beyaz elbise giyerek kendisini işaretlemişti.³⁰¹ Ayrıca geleneğe göre savaşa başlayacak kişi de kendisine kırmızı bir işaret takar ve o zaman Araplar onun savaş baş-

²⁹⁵ Vâkıdî, I, 79; İbn Sa'd, IV, 12; Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, 75; Taberî, *Târîh*, II, 270, 288-89.

²⁹⁶ 3. Âl-i İmrân, 125.

²⁹⁷ Vâkıdî, I, 76; İbn Hişâm, II, 461.

²⁹⁸ Vâkıdî, I, 76; İbn Sa'd, II, 26.

²⁹⁹ İbn Hişâm, II, 462.

³⁰⁰ Vâkıdî, I, 76.

³⁰¹ Taberî, *Târîh*, III, 13.

layacağını anlarlardı. Örneğin Ebû Dücâne bu şekilde bir işaret takarak savaşa girişmişti.³⁰²

Huneyn savaşında meleklerin kırmızı sarık taktıklarına dair bir rivayetten söz edilmektedir.³⁰³ Hz. Ali kaynaklı bir rivayette ise Bedir günü meleklerin alametlerinin beyaz sarıklar olduğuna işaret edilmiştir. Bu rivayete göre o gün sadece Cebrail'in sarığının rengi sarıydı.³⁰⁴ Benzer bilgiler İbn Hişâm tarafından da aktarılmıştır.³⁰⁵ Anlaşıldığı kadarıyla âyette geçen 'özel işaretleri bulunan melekler'³⁰⁶ ifadesinden hareketle, meleklerle ait birtakım maddi tasvirler sunulmuştur. Dikkat edileceği üzere rivayetlerde başlarına renk renk sarıklar takmış ve alaca bacaklı atlara binmiş meleklerden söz edilirken Kur'ân'da buna benzer bir tasvir yer almaz.

Her ne kadar rivayetlerde meleklerin somut olarak tasvir edilip bizzat savaştıklarına dair haberler aktarılmışsa da, konuyla ilgili âyetlere bakıldığında bu iddiaların Kur'ân'la desteklenemeyeceği çok nettir. Kur'ân âyetlerinde fiili olarak yardımdan değil, yardım vaadinden söz edilmektedir. Öte yandan meleklerin bizzat savaştıklarını iddia etmek bazı tarihi gerçeklerle de uyuşmamaktadır. Örneğin savaş başlamadan önce Hz. Peygamber'in amcası Hamza, Hz. Ali ve Ubeyde b. Hâris gibi sahabilerin müşriklerle mübarezeye tutuştukları neredeyse bütün rivayetlerce nakledilmektedir.³⁰⁷ Bu durumda şayet melekler savaşmışlarsa bu tür rivayetler nasıl izah edilecektir?³⁰⁸ Rivayetlerin bir kısmında müşriklerin kimler tarafından öldürüldüklerine dair detaylı açıklamalar yer almaktadır.³⁰⁹ Müşriklerin yanı sıra bazı sahabilerin de yaralandığı³¹⁰

³⁰² Taberî, *Târîh*, III, 16.

³⁰³ İbn Sa'd, II, 16, 151; Taberî, *Târîh*, II, 284.

³⁰⁴ İbn Hişâm, II, 462.

³⁰⁵ İbn Hişâm, II, 462-63.

³⁰⁶ 3. Âl-i İmrân, 125.

³⁰⁷ Belâzurî, I, 393.

³⁰⁸ İbn Sa'd, II, 17; Müslim, *Tefsir*, 34; Zehebî, 57.

³⁰⁹ Vâkîdî, I, 65; İbn Sa'd, II, 23; Belâzurî, I, 393-95.

³¹⁰ Vâkîdî, I, 68-69, 82-85; İbn Sa'd, II, 17.

veya hayatlarını kaybettikleri bilinmektedir.³¹¹ Madem melekler bizzat savaşa iştirak etmişlerse, ölen Müslümanların durumu nasıl izah edilecektir? Şayet müşrikleri melekler öldürmüşse neden bazı Müslümanlar müşrik ileri gelenlerini kendilerinin öldürdüklerini iddia etmişlerdir? Öte yandan bu iddialar sahabenin destansı mücadelelerini gölgede bırakmaz mı? Bu tür soruları daha da çoğaltmak mümkündür, ancak bu soruları Kur'ân'a dayalı olarak cevaplamak imkansızdır.

Oysa âyetlerdeki rakamsal ifadeler mecazi manada olup Müslümanlara moral desteği sağlamaya yönelik mesajlar içermektedir. Dolayısıyla âyetlerde sözü edilen ilahi yardım maddi olmayıp tamamen manevi boyutludur. Örneğin Enfâl suresindeki âyetlerde³¹² Hz. Peygamber'in duasının ardından meleklerle ilahi yardım gönderileceği vaat edilmiş³¹³ ve neticede Müslümanların zafer kazanacakları müjdesi verilmiştir.³¹⁴ Sözü edilen ilahi müjdenin boyutu ise Müslümanların daha sağlam mukavemet göstermeleriyle alakalıdır. Nitekim Enfâl suresinin 12. âyetinde bu hususa işaret edilmiştir.³¹⁵ Ayrıca meleklerin fiili savaştığını iddia etmek *'Biz ondan sonra kâfir halkını cezalandırmak için gökten bir ordu indirmedik, zaten indirecek de değiliz'*³¹⁶ âyetiyle de çelişmektedir.

Şu bir gerçek ki, gerek Bedir gerekse diğer savaşlarda ilahî yardımı inkâr etmek mümkün değildir. Ancak yardımın mahiyetini somut verilerle izah etmek sıkıntılıdır. İlgili âyetlerden anlaşıldığına göre sözü edilen ilahi yardım fiili değil, manevi anlamda bir yardımdır. Nitekim âyetlerde ilahi yardım gönderileceği vaadinden söz edilmekte ve bunun sırf Müslümanların gönüllerini ferahlatmaya yönelik bir müjde ve güven duygusu olduğunun altı çizilmektedir. Şayet meleklerin fiili olarak savaştıkları kabul edilecekse ve onlar sayesinde düşmana galip gelindiği kabul edilecekse, başta Hz. Peygamber olmak üzere az sayıdaki samimi Müslüman-

³¹¹ Vâkıdî, I, 65; İbn Sa'd, II, 16, 17-18; Zehebî, 57-58.

³¹² 8. Enfâl, 9-10.

³¹³ Vâkıdî, I, 56; ayrıca bkn. Mustafa Fayda, 'Bedir Gazvesi', *DİA*, İstanbul 1992, V, 326.

³¹⁴ Elmalılı, IV, 207-208.

³¹⁵ 8. Enfâl, 12.

³¹⁶ 36. Yâsîn, 28.

ların Uhud ve Huneyn³¹⁷ savaşlarındaki düştüğü durum nasıl izah edilecektir?³¹⁸ Oysa bir meleğin bile bütün âlemi yok edebilecek güç ve donanımında olduğu düşünülürse, sayıları binleri aşan meleklerin yardımına rağmen Müslümanların içine düştükleri durum nasıl izah edilebilir? Kur'ân Lût kavminin bir kaç melek tarafından yerle bir edildiğini haber vermektedir.³¹⁹ Âyetlere yansıyan bu bilgiler kimi hadis kaynaklarında da yer almaktadır.³²⁰ Dikkat edileceği üzere Hendek³²¹ ve Huneyn³²² savaşlarında da meleklerle yardımından söz edilirken, '*sizin görmediğiniz ordular göndermiştik*' ifadeleri kullanılmaktadır. Yâsîn sûresinin 28. âyetinde de gökten melek indirilmediğine işaret edilmektedir. Bu Kur'ânî gerçeklere rağmen bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in sağında ve solunda çarpışan meleklerden söz edilmektedir.³²³ Müslim'de yer alan bir hadis kaydına göre de Uhud günü meleklerden iki kişi insan suretinde Rasûlüllah'ın sağında ve solunda çarpışmıştır.³²⁴ Bu rivayette iddia edildiği gibi, şayet Uhud günü Hz. Peygamber'in etrafında meleklerin savaştığı kabul edilecekse, Hz. Peygamber'in bu savaşta ciddi şekilde yaralanması ve kıl payı ölümden kurtulması nasıl açıklanabilir?

Anlaşıldığı kadarıyla Bedir savaşında başarı kazanıldığı için bu savaşta meleklerin fiili olarak savaştığından söz edilmektedir. Nitekim bazı rivayetlerde meleklerin sadece Bedir'de fiili olarak savaştıkları iddia edilmiş ve diğer savaşlarda yalnız sayı olarak destek verdikleri dile getirilmiştir.³²⁵ Uhud ve Huneyn'de Müslümanlar çok zor anlar yaşadıkları için ve meleklerin fiili olarak savaşmış oldukları bir mücadelede yenilgiyi izah etmek mümkün olmayacağı için bir ara formül geliştirilmiş ve meleklerin sadece Bedir'de savaşmış diğer savaşlarda ise yalnız sayıca kalaba-

³¹⁷ İbn Hişâm, IV, 898.

³¹⁸ Buhârî, *Meğâzî*, 19.

³¹⁹ 11. Hûd, 81-83; 15. Hicr, 63-66.

³²⁰ Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, 212.

³²¹ 33. Ahzâb, 9.

³²² 9. Tevbe, 26.

³²³ Vâkıdî, I, 78.

³²⁴ Müslim, *Fedâil*, 47.

³²⁵ Taberî, *Târîh*, II, 284; Râzî, VIII, 213.

lık gözükmek için katıldıklarından söz edilmiştir. Madem bu savaflara da iştirak etmişlerse, o takdirde Hz. Peygamber yaralanıp yere düşerken meleklerin seyirci kalması bir çelişki değil midir? Dikkat edileceği üzere Uhud savaşının akabinde Müslümanlar kendi başarılarından söz ederken, Bedir'de olduğu gibi beyaz elbiseli varlıkları gördüklerine dair bir bilgidен söz edilmemektedir. Bütün bu çelişkilere rağmen müfessir Râzi rivayetlerin etkisinde kalarak beyhude bir şekilde meleklerin de savaştıklarını izah etmeye çalışmıştır.³²⁶ Anlaşıldığı kadarıyla Bedir'in zaferle neticelenmesi, buna mukabil Uhud ve Huneyn savaşlarında ise bozgun yaşanması bu tür yorumların yapılmasında etkili olmuştur. Oysa Kur'ân âyetlerinde meleklerin bizzat savaşmasından söz edilmemiştir. Aksine meleklerin yardımının manevi boyutta olduğuna işaret edilmiştir.³²⁷

Bütün bu açıklamalardan sonra şunu da belirtmiş olalım ki, aslında Kur'ân-ı Kerîm ilahi yardımın sınırlarını net olarak çizmiştir. Nitekim Muhammed suresinde bu sınırlar şöyle ifade edilir: *'Ey iman edenler! Siz Allah'a yardım ederseniz Allah da size yardım eder.'*³²⁸ Aslında âyetin mesajı son derece açıktır. Görüldüğü üzere âyette ilahi yardım yapılıp yapılmamasıyla ilgili esasa işaret edilirken, Müslümanlara hitap edilerek Şayet siz Allah'ın dinine yardım eder ve ona yaraşır bir kul olarak onun uğrunda samimi bir şekilde mücadele ederseniz, o zaman Allah da size yardımını esirgemez ve sizi yalnız bırakmaz uyarısı yapılır. Dolayısıyla bu âyet ilahi yardımın sınırlarını, mahiyetini ve muhtevasını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere Muhammed suresi Medine'de nazil olmuş ve bu sure ile birlikte ilk kez savafla izin verilmiştir. Bu nedenle mezkur sure 'kıtâl suresi' olarak da anılmıştır. Savafla izin vermesi ve savaş esaslarına dair hükümler içermesi bakımından sure önemli kaidele-ri içerdiği gibi, aynı zamanda savaşlardaki ilahi yardımın sınırlarını veya boyutunu belirlemesi açısından da son derece önemli ilkeler getirmiştir. Dikkat edilirse bu surede inkârda direnenlerle savaşma emrinden bahse-

³²⁶ Râzî, VIII, 213.

³²⁷ 3. Âl-i İmrân, 126; 8. Enfâl, 11, 12, 44.

³²⁸ 47. Muhammed, 7.

dilirken şu ilahi buyruğa işaret edilir: *'Şayet Allah dileyseydi onların hepsinin hakkından bizzat kendisi gelirdi, ancak sizi birbirinizle sınamak için bunu yapmadı.'*³²⁹ Buna göre âyet aslında Müslümanların bir samimiyet sınavına tabi tutulduklarının altını çizmekte ve samimi bir şekilde Allah yolunda mücadele ettikleri zaman, Allah'ın yardımının kendileriyle birlikte olduğuna vurgu yapılmaktadır. Nitekim aynı pasajın ilerleyen bölümlerinde inkârda direnenlerin helak edildiğine ve Allah'ın yardımının da imanda sebat edenlerle beraber olduğuna vurgu yapılmıştır.³³⁰ Hz. Peygamber ve ashabının yaptığı savaşlara bakılırsa reel hayatta da bu ilahi ilkenin aynen tecelli ettiğini görüyoruz. Örneğin Enfâl suresinin baş tarafında işaret edildiği üzere, Müslümanlar üzerlerine düşeni yerine getirip samimi bir şekilde Allah yolunda mücadele ettikleri zaman, Bedir'deki muazzam müşrik ordusu karşısında ilahi desteğe mazhar olmuşlar ve ilahi güven duygusu şeklinde gerçekleşen Allah'ın yardımıyla galip gelmişlerdir. Ancak Uhud ve Huneyn savaşlarında olduğu gibi dünyevi hırs ve ganimet avcılığıyla hareket ettikleri zaman ise, asıl gayeden uzaklaşmaları için ilahi ikazla uyarılmışlar ve başlarına ummadıkları musibet gelmiştir. İsmi geçen savaşlardaki yaşanan tecrübe, aynı zamanda ilahi yardımın özünü ve mahiyetini de açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ilahi yardımın gerçekleşebilmesi için öncelikli olarak Müslümanların üzerlerine düşeni yerine getirmeleri ve samimi bir şekilde Allah'a yaraşır kulluk görevini yapmaları gerekmektedir. Bu konudaki sorumluluk bilinci yerine getirildiği zaman, ilahi yardımın tecelli ettiğini görüyoruz. Ancak bu yardımın da, fiili olarak meleklerin savaşması bağlamında olmayıp, manevi anlamda meleklerle ordu gönderileceği vaadinden ibaret olduğunu ve bu yönde bir manevi destek niteliği taşıdığını unutmamak gerekir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kur'ân âyetleri Hz. Peygamberin bazı savaşlarında ilahi yardım yapıldığından bahsetmektedir. Bu yardım kimi açıklamalarda melekler veya

³²⁹ 47. Muhammed, 4.

³³⁰ 47. Muhammed, 8-11.

görünmeyen orduların gönderilmesi, Müslümanların içlerindeki korkunun giderilmesi ve gönüllerine güven duygusunun verilmesi veya düşman ordusunun az gösterilmesi, buna mukabil Müslümanların sayısının düşman gözünde kalabalık gösterilmesi ya da susuzluk korkusu çekme gibi durumlarda yağmurun yağdırılması gibi hususları kapsamaktadır. Âyetlerdeki açıklamalar dikkate alındığında söz konusu ilahi yardımın manevi boyutta olduğu ve daha çok Müslümanlara moral desteği sağlamaya yönelik ilahi müjde niteliği taşıdığı gayet açıktır. Ancak bu yardımın maddi veya manevi olup olmadığına dair farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Kimi ravi veya müfessirler âyetlerde meleklerle yardım gönderileceği vaadini fiili yardım olarak algıladıklarından, meleklerin doğrudan savaştıklarını düşünmüşler ve bu düşünceye bağlı olarak özellikle meleklerle ilgili bazı maddi tasvirler yapmışlardır. Özellikle Bedir savaşıyla ilgili rivayetlerde meleklerin fiili olarak savaştıklarına dair bir çok anekdot anlatılır. Buna mukabil diğer savaşlarda meleklerin sadece asker olarak bulduklarından söz edilmiştir. Görünen o ki, Bedir'de galibiyet sağlanınca bu savaşa ilişkin meleklerin yardımından bahseden âyetlerdeki mesaj maddi yardım olarak algılanmıştır. Buna mukabil Uhud ve Huneyn savaşlarında Müslümanlar bozgun yaşadıkları için burada meleklerin sadece asker olarak bulduklarını söylemişlerdir. Zira meleklerin katılmış olduğu bir savaşın kaybedilmesinin açıklaması zor olacağından, özellikle müfessirler bu tür yorumlarla âyetlerdeki yardımı açıklamaya çalışmışlardır. Ancak meleklerin sadece Bedir'de savaşıp diğer savaşlarda sayısal değer olarak bulduklarını kabul ederlerken ciddi çelişkiler içine düşmüşlerdir. Örneğin madem melekler fiili olarak savaşa katılabiliyorsa, o halde Hz. Peygamber ölümle burun buruna geldiği Uhud ve Huneyn savaşlarında melekler neden yardım etmemişlerdir? Acaba melekler böyle bir sahneye seyirci mi kalmışlardır? Oysa ne Bedir'de ne de diğer savaşlarda meleklerin yardımından bahseden âyetlerde fiili yardım değil, tamamen Müslümanların gönüllerini ferahlatmak için yardım gönderileceği vaadinden söz edilmektedir. Keza âyetlerde işaret edilen diğer yar-

dım türleri de sadece bu bağlamda moral desteği sağlamaya yönelik ilahi müjde niteliğinde mesajlardır.

İlahi yardımdan bahseden âyetler incelendiğinde görülecektir ki, Müslümanlar samimi bir şekilde Allah yolunda mücadele ettikleri zaman onun yardımıyla zafere ulaşmışlardır. Ancak Allah'ın yardımını unutup dünyevi çıkarlar peşine takıldıkları zaman ise yaptıklarının karşılığı olarak uyarılmışlardır. Dolayısıyla Kur'ân'daki ilahi yardım aslında Müslümanların hangi gaye uğruna mücadele etmeleri gerektiğine dair birer ilahi ikaz ve aynı zamanda ders niteliği taşıyan mesajlar ve bütünüyle manevi içeriklidir.

Kaynakça

Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak II*, Ankara 2009.

134 Balcı, İsrail, 'Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'ân, Hadîs ve Tarih
OMÜİFD Verilerine Göre Kritiği', *İSTEM*, (Yıl: 7, sayı: 13, 2009).

Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Dâru'l-fikr, Beyrut 1996/1417.

Buhârî, *es-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Bulut, Halil İbrahim, *Kur'ân Işığında Mûcize ve Peygamber*, İstanbul 2002.

Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı; meal-tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay. İstanbul 2002.

Fayda, Mustafa, 'Bedir Gazvesi', *DİA*, İstanbul 1992.

Hamidullah, Muhammed, *Hiz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1981.

_____, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993.

İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr., Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mısır 1963/1383.

İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. M. Hamidullah, Konya 1981/1401.

İbn Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, thk. Şu'âyb Arnaûd, Abdulkadîr Arnaûd, Beyrut 1979.

İbn Kesîr, *Tefsîr, Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsîri*, çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1985.

İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru's-Sadr, Beyrut, t.y.

İbn Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnu'l-Eser fi Funûnu'l-Meğâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.

Müslim, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Özsoy, Ömer -İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an; Sistematik Kur'an Fihristi*, Fecr, Ankara 2006.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, Otto, Ankara 2008.

Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut, t.y

Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-mülûk*, Beyrut, t.y.

Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, nşr. Marsden Jones, Beyrut 1984/1404.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, t.y.

Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri'l-A'lâm; el-Meğâzî*, thk. Omer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1990/1410.



DİNİN İŞLEVLERİ VE İNSAN HAKLARI EKSENİNDE DEVLET ELİYLE DİN ÖĞRETİMİ

ALİ RIZA GÜL*

An Approach to the Religion Education Problem From the Perspective of the Functions of Religion and Human Rights

Abstract: To obtain information about the religion is among the most basic human rights. International conventions necessitate that all the obstacles to access the religious education need to be abolished by states. Besides, the positive functions of the religion for people turn it into a reality that is worth to learn. Superior features of the Islam make religious education more meaningful. Today, each country which establishes its educational system on society's needs and desires cares with the social peace and values education rejects the society's degeneration benefits from religion and teaches religious education at its schools; these countries do not see these cases as a conflict with their political system and secularism. The application in our country is parallel with this comprehension. However, there are some people who are against the religious education given by the state. They also claim that official religious education by the state is against the principle of human rights and is claimed to direct the children. However, these claims don't respect the truth. Because, the Islam has the developer features of the individual's personality, the society's quality and the identity's civilization. In addition, anyone has a right to receive the religious education and to re-

* Doç. Dr., Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [alirizagul@hotmail.com].

quire from the state to provide the opportunity for religious teaching. At the same time, this is a part of the freedom of thought, conscience and religion.

Key Words: religious education, secularity, human rights, freedom of conscience and religion.



Özet: Din hakkında bilgi edinmek herkesin en temel hakları arasındadır. Devletin din eğitiminin önündeki bütün engelleri kaldırması, uluslar arası sözleşmeler gereğidir. Ayrıca insan için olumlu işlevlere sahip olması, dini öğrenilmeye değer bir gerçeklik haline getirmektedir. Üstün nitelikleri, İslam'ı konu alan din eğitimi çok daha anlamlı kalmaktadır. Günümüzde, eğitim sistemini, toplumun ihtiyaçları ve istekleri doğrultusunda oluşturan, toplumsal barışı ve değerler eğitimi önemseyen, toplumun yozlaşmamasını hedefleyen her ülke, dinden yararlanma yoluna gitmekte, okullarında din eğitimi vermekte, bunu siyasi sistemle ve laiklikle çelişir görmemektedir. Ülkemizdeki uygulama da bu anlayışla paralellik arz etmektedir. Bununla birlikte, laiklik ilkesiyle çeliştiğini, insan haklarına aykırı olduğunu, öğrencileri yönlendirdiğini ileri sürerek, devlet eliyle din eğitimi verilmesine karşı çıkanlar da vardır. Fakat bu iddialar gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü İslam dini, bireyin kişiliğini, toplumun kimliğini ve medeniyetin niteliğini geliştirici özelliklere sahiptir. Öte yandan, herkesin din eğitimi alma, devletten din öğretimine imkân sağlamasını isteme hakkı vardır. Aynı zamanda bu, düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün bir parçasıdır.

Anahtar Kelimeler: din eğitimi, laiklik, insan hakları, din ve vicdan özgürlüğü.



Giriş

Son yüzyıllarda dinsel yönetim şekline sahip olmayan neredeyse bütün dünya ülkelerinde ilk ve orta öğretim kurumlarında devlet eliyle din eğitimi verilip verilemeyeceği, buna bağlı olarak, din dersinin zorunlu veya seçmeli dersler arasında yer alıp almayacağı ve devletin resmi din eğitimi kurumları kurup kuramayacağı tartışma konusu yapılmıştır. Cumhuriyetin ilanından sonra bizim ülkemizde de bu konu tartışmaya açılmıştır. Özellikle laikliğin devlet sisteminin temeli olarak benimsenmesiyle birlikte, bu konudaki tartışmalar zaman zaman şiddetlenerek devam

etmiştir.¹ Tarihi seyri içerisinde tartışmalar öyle bir boyuta ulaşmıştır ki, devletimizin, vatandaşların dini ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla din eğitimi veren kurumlar açmasına dahi karşı çıkılabilmektedir. Tartışmaları, din dersinin 1982 Anayasasıyla kanuni güvenceye kavuşması bile maalesef sona erdirememiştir. Toplumsal şartlara ve siyasal konjonktüre bağlı olarak şiddeti artan veya azalan bu tartışmalar günümüze kadar devam etmiş, hatta günümüzde de hızından bir şey kaybetmemiştir.

Laiklik, insan hakları gibi müstakil konular veya tarihi periyotlar halinde araştırma konusu yapılabilecek bu tartışmaların temelinde çoğunlukla din olgusunu, ülkemiz özelinde ise İslam'ı yeterince tanımama veya yanlış tanıma gerçeği yatmaktadır. Bu yüzden biz bu çalışmamızda, genelde dinin, özelde de İslam'ın ne olduğu, kişilere ve toplumlara neler kazandırdığı, öğrenilmeye ve öğretilmeye değer bir olgu olup olmadığı, ilk ve orta öğretim kurumlarında din eğitimi yapılıp yapılamayacağı, bunun, laiklik ilkesine ve insan haklarına aykırı sonuçlar doğurup doğurmayacağı gibi konular üzerinde yoğunlaşacağız. Amacımız, öteden beri ülkemizde devlet eliyle din eğitimi verilip verilemeyeceği, özellikle de ilk ve orta öğretim kurumlarında zorunlu din dersi okutulup okutulamayacağı konusunda oluşturulmaya çalışılan birtakım tereddütlerin giderilmesine katkıda bulunmaktır.

Dinin Mahiyeti ve İşlevleri

İlk ve orta dereceli okullarda müfredatta bir derse yer verilip verilmeyeceğine, siyasi ve ideolojik tartışmalara bakılarak değil, o dersin yerel ve evrensel önemi, içerdiği bilgiye öğrencinin ve toplumun ihtiyacının derecesi göz önüne alınarak karar verilir. Keza, o ders okutulduğu zaman öğrencilerin neler kazanacağı veya okutulmadığı takdirde neler kaybedeceği, öğrencinin meslek hayatına atıldığında o derste öğrendiklerine ne kadar ihtiyaç duyacağı vb. ölçütler de dikkate alınır. Biliyoruz ki, yükseköğretimde bir dersin okutulmasına karar verilirken bile benzer ölçütler

¹ Bu tartışmalar hakkında toplu bilgi için bkz. Şahin Gürsoy-Fatma Çapcıoğlu, "Türk Din Eğitiminin Oluşum Süreci ve Günümüz Türkiye'sinde Din Eğitimi Bir Bakış", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Ağustos 2006, Cilt: 9, sayı: 25 (ss. 99-107), s. 99 vd.

belirleyicidir. O halde, ilk ve orta öğretime yönelik eğitim kurumlarında da bir dine ait bilgilerin ders olarak okutulup okutulamayacağına karar verilirken aynı ölçütlere başvurmak zorunludur. Bu da bizi, dinin, özellikle de İslam'ın mahiyeti ve işlevleri üzerinde düşünmeye sevk etmektedir. Bu yüzden bu bölümde, "Din nedir? Bireysel ve toplumsal olarak işlevleri nelerdir?" sorularına kısaca cevap arayacağız.

Genel olarak din olgusunu, "akıl sahibi insana bir hayat tarzı sunma amacındaki kutsalların kaynağı olarak görülen üstün bir varlığı kabul etme ve ona teslim olma esasına dayalı olarak, insanı gerek birey, gerekse toplum olarak madden ve manen yükseltme gayesi taşıyan, ona, kendisiyle üstün varlık, hemcinsleri ve diğer varlıklar arasında belli bir düzen içerisinde irtibat kurdurmayı hedefleyen birtakım kurallara, ibadet biçimlerine, âyinlere, ahlak ilkelerine ve uygulamalara sahip inançlar bütünü" şeklinde tarif edebiliriz.² İslam özelinde ise dini, "akıl sahibi her insanı, dil, ırk, ülke vs. ayırımı yapmaksızın, kendi iradesiyle dünya ve ahiret saadetine ulaştırmak amacıyla, Allah tarafından Peygamberler aracılığıyla gönderilen ilâhî kurallar bütünü" şeklinde tanımlayabiliriz.

Tarıftan de anlaşılacağı gibi din, kişiliğin ve benliğin şekillenmesinde ve sosyalleşmesinde büyük bir paya sahiptir. Bireysel uygulama açısından din, ahlâk ve karakter terbiyesi demektir. Din insanlara güç verir, cesaret ve güven aşılar; onlara iç rahatlığı verir, yani onları psikolojik olarak rahatlatır.³ Din insanların umut kaynağıdır; müntesiplerine şefkat ve mer-

² Dinin çeşitli tarifleri için bkz. Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. IX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, s. 312-16; D.B. Macdonald, "Din", *MEB İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir: Eskişehir Anadolu Ün. Güzel Sanatlar Fak., 1997, III, 590-91; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Genişletilmiş 2. baskı, Ankara: Ocak Yay., 1993, s. 6-7; Ö. Faruk Harman, "Din ve Mahiyeti", *İlmihal*, Ankara: DİB Yay., 2006, I, 3-4; Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul: İFAV Yay., 1988, s. 7-14; Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992, s. 95.

³ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 39-41; Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. F. Terkan-S. Özer, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2000, s. 91 vd.

hamet aşular; onları dirençli ve sabırlı yapar.⁴ Din bizim yaşamımıza yardım eder, hayatımızı kolaylaştırır ve disipline eder.⁵ En ilkelinden en kutsalına kadar bütün dinler, insanlara iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış bildirir, onları –ruha hitap eden söylemlerle ve manevi yönü ağır basan metotlarla- üstün varlığa, erdeme, mutluluğa ve kurtuluşa ulaştırma iddiasındadır. Yaratılışından günümüze kadar insan yüce bir varlığa sığınma ihtiyacını her zaman ve her yerde hissetmiştir. Bu yüzden insanın ve onun oluşturduğu toplumun dinden kopması mümkün değildir.

Din, bireysel benliğin ve kişiliğin oluşturulmasının yanı sıra kişinin toplum hayatına hazırlanmasında, toplumsal düzenin kurulmasında ve sürdürülmesinde de son derece etkin bir kurumdur. Zira din, insanlar arasında iyiliğin, ahlâkî değerlerin ve adaletin hakim kılınmasını, kötülüğün, ahlâksızlığın ve haksızlığın önlenmesini amaçladığı için, insanlar arası ilişkilerin kendiliğinden düzene girmesine büyük bir katkı sağlar; saygılı davranışın, toplumsal huzur, barış ve uzlaşımın kaynağı haline gelir; toplumu huzursuz eden kötülüklerin önlenmesinde başat rol oynar. Barış anlamına gelen ismiyle İslam dini bu hususta önemli bir mesaj içermektedir. Öte yandan din, bütün kutsalları ve sembolleriyle, toplumların kültür ve medeniyetlerini şekillendiren unsurların başında yer almaktadır. Kısacası din, tarihin her yerinde ve hayatımızın her köşesinde kendini gösteren bir olgudur.⁶

Daha çoğaltabileceğimiz bu örnekler, dinin kişi ve toplum üzerindeki olumlu etkilerini ve eğitsel rolünü ortaya koymaktadır. Sırf bu anlam ve fonksiyonları bile dini öğrenilmeye değer bir gerçeklik haline getirmektedir. Biliyoruz ki, son tahlilde eğitim, insanlarda istendik yönde davranış geliştirme sanatıdır;⁷ öğrenme ise, zihnimizde ve davranışlarımızda mey-

⁴ E. Durkheim, *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, Conducion, p. 595'den nakleden: Neda Armaner, "Din Eğitiminde Psikolojinin Önemi", *AÜİF Dergisi*, Yıl: 1978, Sayı: 23 (ss. 215-220), s. 217-18.

⁵ Dinin önemi hakkında bkz. Harman, *Din ve Mahiyeti*, s. 6-8.

⁶ Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 39-40; Osman Cilacı, *Günümüz Dünyası Dinleri*, Ankara: DİB Yay., 1995, s. 24.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Fatma Varış vd., *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara: A.Ü. Basımevi, 1991, s. 17-23; Veysel Sönmez, *Eğitim Felsefesi*, 4. basım, Ankara: Pegem Yay., 1996, s. 41-44;

dana gelen sürekli değişikliklerdir.⁸ Bu noktada dinin amaçları ile eğitim-öğretimin amaçları örtüşmektedir. Şu halde din bilgisine sahip olmanın, kişiler ve toplumlar için son derece yararlı olduğunu söyleyebiliriz. İslam açısından bu yararların kat kat artacağını da öngörebiliriz. Çünkü İslam'da eğitimin amacı, insana iyi nitelikler kazandırmaktır; diğer bir ifadeyle, insanı "iyi insan" yapmaktır. İyi insan ise, kendisine edep aşılanmış (*te'dîb*) insandır. Bu noktada eğitim, basit bir bilgi aktarımını aşarak, insana, manevi ve maddi hayatını kuşatan iyi nitelikleri kazandırma mekanizmasına dönüşmektedir.⁹

İnsana dinin öngördüğü iyi niteliklerin kazandırılması, pek tabii ki, eğitim ve öğretim yoluyla olmaktadır. Uluslar arası sözleşmeler, dini bilme ve öğrenmeyi okuma-yazma gibi temel bir kişilik hakkı olarak kabul etmiştir. Nitekim İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 18. maddesi, herkesin din ve vicdan hürriyetine, dolayısıyla ibadet yapma, dinsel tören düzenleme ve dini öğrenim alma hakkına sahip olduğunu hükme bağlamıştır.¹⁰ Bu, Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı'na katılan üye devletler –ki, Türkiye de bu devletlerden biridir- tarafından 1 Ağustos 1975'de imzalanan Helsinki Nihai Senedi¹¹ ve Avrupa Konseyi ülkeleri-

Halis Ayhan, *Eğitim Bilimine Giriş*, 2. baskı, İstanbul: Şule Yay., 1997, s. 16 vd.; Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Ankara: Pegem Yay., 2001, s. 21-22; Mehmet Taşpınar vd., *Eğitim Bilimine Giriş (Öğretmenlik Mesleği)*, Ankara: Data Yay., 2007, s. 2-3.

⁸ Ayhan, *Eğitim Bilimine Giriş*, s. 104 vd.; Taşpınar, *Eğitim Bilimine Giriş*, s. 4-6.

⁹ S. M. Nakîb el-Attas, *İslami Eğitim –Araçlar ve Amaçlar-*, çev. Ali Çaksu, İstanbul: Endelüs Yay., 1991, s. 19.

¹⁰ Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne hakkı vardır. Bu hak, din veya topluca, açık olarak ya da özel biçimde öğrenim, uygulama, ibadet ve dinsel törenlerle açığa vurma özgürlüğünü içerir.

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 10 Aralık 1948 tarih ve 217 A(III) sayılı kararıyla ilan edilen, 6 Nisan 1949 tarih ve 9119 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ile ülkemiz tarafından da resmen kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin tam metni için bkz. <http://www.tbmm.gov.tr/komiyon/insanhak/pdf01/203-208.pdf> erişim: 02.01.2010 19:40

¹¹ Bu senedin, düşünce, vicdan, din ve inanç özgürlüklerini de kapsamak üzere, insan haklarına ve temel özgürlüklere saygıyı düzenleyen VII'nci maddesi "Katılan - Devletler, ırk, cinsiyet, dil ve din ayırımı gözetmeksizin, herkes için düşünce, vicdan, din veya inanç özgürlüklerini de kapsamak üzere, insan haklarına ve temel özgürlüklere saygı

nin geldiği son noktayı yansıtan ve 2003 yılının Eylül ayından beri yürürlükte olan İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin Korunmasına İlişkin Sözleşme'nin 9. maddesi ile de teyit edilmiştir. Din eğitim-öğretimine ilişkin tartışmalar, esas olarak, bunun kişisel çabalarla veya dini kurumlar yoluyla ya da devlet eliyle mi yapılması gerektiği noktasında ortaya çıkmaktadır.

Devlet Eliyle Din Öğretimi

Dinin birey ve toplum üzerinde son derece iyi işlevler icra etmesi, öğretimine sadece bu olumlu işlevlerinden dolayı değil, aynı zamanda olumsuz yönlerinin frenlenmesi için bile ihtiyaç olması, din öğretiminin devlet okullarında, müfredat programları içerisinde yapılması hususunda ülkemiz insanlarının hepsini ikna edebilmiş görünmemektedir. Din öğretiminin devlet eliyle yapılıp yapılamayacağı öteden beri tartışılan önemli konulardandır. Özellikle laikliği benimseyen ülkelerde bu tartışma, devletin temelleriyle ilişkilendirilerek, daha hararetle yapılmaktadır. Ülkemizde ise, bu tartışmalara, laikliğin yanı sıra, fakat yine laiklikle bağlantılı olarak meşrulaştırma, kamusal alan, insan hakları, Alevilik damgasını vurmaktadır. Bazı çevreler bunlardan hareketle bir bakış açısı geliştirerek, din öğretimine karşı çıkmaktadır.¹² Bu arada, ilk ve orta dereceli okullarda verilen din öğretimine, gayrimüslimlerin durumları zaviyesinden yaklaşarak karşı çıkanlar da bulunmaktadır.¹³ Araştırmamızın bu bölümünde, öncelikle adı geçen konuları ele alacağız. Sonra, din öğretimi-

gösterirler." hükmünü amirdir. Helsinki Nihai Senedi'nin tam metni için bkz. http://tr.wikisource.org/wiki/Helsinki_Nihai_Senedi Erişim: 20.10.2009.

¹² Prof. Dr. Betül Çotuksöken 2005 yılında İnönü Üniversitesi'nde düzenlenen Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı'nda sunduğu tebliğinde, bu akıl yürütmeleri büyük ölçüde özetlemiştir (Betül Çotuksöken, *Okulda Din Öğretimi*, s. 1 vd. <http://akademik.maltepe.edu.tr/~betulc/Okulda%20Din%20%D6%F0retimi.doc> erişim: 01.08.09 00:14); İftar Gözaydın, "Türkiye'de "Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi" Ders Kitaplarına İnsan Hakları Merceğiyle Bir Bakış", *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II: Tarama Sonuçları* (ss. 167-93), ed. Gürel Tüzün, İstanbul: Tarih Vakfı Yay., 2009, s. 167 vd.

¹³ Gözaydın, *Türkiye'de "Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi" Ders Kitapları*, s. 187.

minin dünyadaki, özellikle Avrupa Birliği'ndeki (AB) durumuna da kısaca değinerek araştırmamızı sonlandıracağız.

Laiklik ve Din Öğretimi

Türkiye'de, okulların müfredat programlarında din eğitime yer almasına karşı çıkanların başvurdukları ilk ve en önemli argüman, devletin temel niteliklerinden biri olan laiklik ilkesidir. Azımsanmayacak sayıda siyasetçi, eğitimci, yazar, düşünür vs. laiklik ilkesinin bir sonucu olarak, din işleri ile devlet işlerinin birbirinden ayrı olması gerektiğini, devlet eliyle din dersi verilemeyeceğini veya bunun en azından zorunlu olamayacağını ileri sürmektedir.¹⁴ Onların bakış açlarındaki temel sorun, din ile laiklik kavramlarına, birbirlerinin zıddı olacak biçimde anlamlar yüklemeleri, dini –ki, Türkiye'de bununla ekseriyetle İslam kastedilmektedir– devletin varlığı için tehlike olarak algılamalarıdır. Düşüncelerine göre, lâik devlet, lâik öğretimi gerektirir. Din derslerinin zorunlu olması, resmi din anlayışının olmadığı lâik devlet ilkesi ile çelişir durumdadır.¹⁵

Din-laiklik karşıtlığından hareketle devlet eliyle din öğretimine karşı çıkan bazı yazarların, dinsel fonksiyonu olan kurumların devlet yapısı içerisinde bulunmasına da karşı olduklarını, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB), genel idare içinde yer almasını ise, "Türkiye'nin özel şartları" gereği kabullenebildikleri görülmektedir.¹⁶ Oysa yakın tarihimiz şahittir ki, bu ve benzeri algılamaların sonucu olan uygulamalar, zaman zaman ülkemizde din-devlet ilişkilerinin bazen çok gerilimli seyretmesine, millet-devlet kaynaşmasının sekteye uğramasına ve güç kaybına yol açabilmiştir.

Tarih Vakfı tarafından Türkiye İnsan Hakları Vakfı ortaklığında, Avrupa Birliği ve Finlandiya Büyükelçiliği'nin mali desteğiyle 2007-2009

¹⁴ Beyza Bilgin, "Türkiye'de Din ve Laiklik" *AÜİF Dergisi*, Yıl: 2001, Sayı: 42 (ss. 41-58), s. 43 vd.; Aynı yazar, "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri", *AÜİF Dergisi*, Yıl: 1981, Sayı: 24 (ss. 469-483), s. 480.

¹⁵ Bihterin Dinçkol, "Türkiye'de Anayasal Düzen ve Lâiklik", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 2002, Cilt: 1, Sayı: 1 (ss. 129-44), s. 139.

¹⁶ Dinçkol, *Türkiye'de Anayasal Düzen ve Lâiklik*, s. 140

yılları arasında hazırlanan *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II (DKİH-II)* isimli projede, ülkemizde uygulanan yeni DKAB ilk ve orta öğretim programları ile bu programlara yönelik olarak hazırlanan ders kitapları incelenmiştir.¹⁷ Asıl amacı, ders kitaplarında görülen insan hakları ihlallerini tespit etmek olan bu projede, DKAB ders kitaplarında lâiklik ilkesiyle çeliştiği düşünülen ifadelerin de tespit edilip örneklendirilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Ancak bu projeye son derece sübjektif bir bakış akışının hâkim olması, belirgin zorlamaları beraberinde getirmiştir. Mesela, DKAB ders kitaplarında Arabistan Yarımadası'nın İslam'dan önceki durumunu tasvir ederken kullanılan, "Arabistan'da Hz. İbrahim'in anlattığı Allah inancı özünü kaybetmişti. Dini kurallar bozulmuştu. İnsanların çoğu putlara tapmaya başlamıştı." türünden cümleler, tek Tanrılı (semavi) dinleri yücelttiği, bunlar karşısında paganistik dinleri de yerdiği için lâiklik ilkesine aykırı bulunmuştur. "Bu durumda, tüm inançlara eş mesafede durulmasını gerektiren ve 'Türk millî eğitiminde lâiklik esastır.' hükmünü içeren 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 12. maddesi gereğince uyulması gereken laiklik ilkesine aykırılık oluşmaktadır."¹⁸ cümlesiyle de bu düşünce hukuki bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır.

Aynı cümlelerin, ders kitaplarında, Allah kavramıyla ilgili olarak yer alan muhtelif açıklamaların¹⁹ ve toplumda yaygın olan türbe ziyaretleri, türbelerde adak adama, bez ve çaput bağlayarak dilek dileme gibi pratikleri batıl inanç şeklinde nitelendiren ifadelerin lâikliğe aykırı olduğu id-

¹⁷ Bu projenin ilki, Türkiye Bilimler Akademisi şemsiyesi altında Tarih Vakfı koordinatörlüğü ve Türkiye İnsan Hakları Vakfı işbirliğinde, Avrupa Birliği ve Açık Toplum Enstitüsü'nün mali desteğiyle *Ders Kitaplarında İnsan Hakları Projesi* adı altında 2002 yılında başlamış, 2004 yılında sonuçlandırılmıştır. Çok sayıda akademisyen ve gönüllünün katkıda bulunduğu bu projede ilk ve orta öğretim kurumlarımızda şu anda okutulmayan eski DKAB ders kitapları konu edilmektedir. Biz bu yüzden makalemizde adı geçen projeye değinmedik. Bu projede ulaşılan sonuçlar için bkz. *Ders Kitaplarında İnsan Hakları Tarama Sonuçları*, ed. Betül Çotuksöken, Ayşe Erzan, Orhan Silier, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2003 (<http://www.tuba.gov.tr/userfiles/insanhaklari.pdf> erişim: 29.11.2010 11:00).

¹⁸ Gözaydın, *Türkiye'de "Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi" Ders Kitapları*, s. 172-73.

¹⁹ Gözaydın, *Türkiye'de "Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi" Ders Kitapları*, s. 174.

dia edilirken tekrar tekrar vurgulanmaktadır.²⁰ İnsan haklarının konu edildiği böyle bir projede, laiklik konusuna hangi münasebetle girildiği tam bir muammadır. Fakat bu projede, din, din dili ve İslam hakkında yeterli bilgiye sahip olmamanın ve İslam dinini olduğu gibi kabul etmeyen bir metodoloji kullanmanın getirdiği sıkıntılar açık bir biçimde görülmektedir. Zira yukarıda laiklikle çeliştiği ileri sürülen hususlar, İslam'ın temelini teşkil eden esaslardır. Bunlar bile laikliğe aykırı gösterildikten sonra, laiklikle en fazla çatışan dersin DKAB dersi olması, tabii ki, kaçınılmazdır.²¹

Yine bu projede, zorunlu din öğretiminin laikliğe aykırı olduğu iddia edilirken, devletten fazla devletçi bir mantık yürütme biçiminin tercih edildiği anlaşılmaktadır. Oysa Tevhid-i Tedrisat Kanunu din eğitimi verme görevini devlete yüklemektedir.²² Ayrıca, Türkiye Cumhuriyeti Devleti, laiklik ilkesiyle zorunlu din öğretimi arasında herhangi bir zıtlık görmemekte, dini ve öğretimini kendi varlığı için bir tehdit olarak algılamamakta, üstelik din ve vicdan hürriyetini ve din öğretimini anayasal güvence altına almaktadır.²³ Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) dersinin anayasal bir zorunluluk olması, İmam-Hatip Liselerinin, İlahiyat Fa-

²⁰ Gözaydın, *Türkiye’de “Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi” Ders Kitapları*, s. 177.

²¹ Sevim Çiçek vd., “Giriş”, *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II: Tarama Sonuçları* (ss. 13-23), s. 17.

²² Tevhid-i Tedrisat Kanununun ilgili hükmü şöyledir: Madde 4- “Maarif Vekaleti yüksek diniyat mütehasısları yetiştirilmek üzere Darülfünunda bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidematı diniyenin ifası vazifesi ile mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşat edecektir.” Kanunun tamamı için bkz. http://tr.wikisource.org/wiki/Tevhid-i_Tedrisat_Kanunu 09.04.2009.

²³ T.C. Anayasası'nın ilgili maddesi şöyledir:

Madde 24 – Herkes, vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir.

14 üncü madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dinî âyin ve törenler serbesttir.

Kimse, ibadete, dinî âyin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz.

Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk eğitimi ilk ve orta-öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır (<http://www.tbmm.gov.tr/anayasa.htm> erişim: 02.01.2010 20:15).

kültelerinin ve benzeri kurumların devletin birer kurumu olarak faaliyet göstermesi, ülkemizde bundan geriye dönüş yönünde herhangi bir emarenin bulunmaması ve hakkaniyete uygun olanın da bu olması, devlet eliyle din eğitimi yapılıp yapılamayacağına dair tartışmaları büyük ölçüde anlamsız kılmaktadır.

Ülkemizde devlet eliyle din eğitimi verilmemesi veya bunun zorunlu olmaması gerektiğini kanıtlamak için laiklik bağlamında ileri sürülen gerekçelere buraya kadar zikrettiklerimizden çok daha fazla kanıt getirerek uzun uzun cevap vermek elbette mümkündür. Fakat bu, çalışmamızın sınırlarını ve amacını aşacağından, sadece bir hususa daha dikkat çekerek yetinmek istiyoruz. Her şeyden önce unutulmaması gerekir ki, din ile devleti karşı karşıya getirmek, hiç kimsenin altından kalkamayacağı kadar büyük bir vebaldir, ülkemize yapılacak en büyük kötülüklerden bir tanesidir. Bu bağlamda yine belirtmek gerekir ki, din eğitimi laik devlet anlayışına aykırı göstermek veya laiklik kavramını dinsizlik saymak çok yanlış ve çok zararlı bir tutumdur.²⁴ Her iki görüş de birbiriy-le doğru orantılıdır; biri ne kadar yanlışsa, diğeri de o kadar yanlıştır.

Meşruluk ve Din Öğretimi

Dinin eğitim sistemi içerisinde yer almasına karşı çıkanlar, laiklik ilkesinin yanı sıra, bu ilkeye bağlı diğer ilkeleri de kullanıyorlar. Görebildiğimiz kadarıyla, bu noktada, din ile laikliğin birbirinden oldukça farklı meşrulaştırma ilkelerine sahip olduğu, dolayısıyla, laik devletin meşru saydığı bir davranış modelini, gıda maddesini, giyim şeklini vb. şeyleri dinin meşru görmeyebileceği, bu yüzden de okullarda zorunlu din eğitimi verilmemesi gerektiği düşüncesi öne çıkmaktadır. Bu görüşe göre, eğitimin bir görünür yanı ya da dış dünyası, bir düşünsel yönü, bir de dilsel görünümü bulunmaktadır. Eğitimin görünür yanı, algılanan davranış biçimlerinden, okul ortamından ve bu ortamın içinde yer aldığı yaşama dünyasından oluşmaktadır. Eğitim olgusunun düşünsel yönü, değerlerle, niyetlerle ve amaçlarla ilgili olup, zihinsel süreçleri içeren ve

²⁴ Armaner, *Din Eğitiminde Psikolojinin Önemi*, s. 217.

belirleyiciliği üst düzeyde olan öğelerdir. Eğitimin dil boyutundan ise, eğitim süreçlerinin bütününde kullanılan dil anlaşılmaktadır. Din eğitiminin devlet eliyle verildiği günümüzde ise, din bir “yaşam pratiği”, bir eğitim konusu ve izleği olarak okulda çocuklara aktarılmakta, çocuklar “dinsel kavrayış” ve “dinsel anlayış” doğrultularıyla eğitilmektedir. Üstelik din, örgün ve/veya yaygın öğretim-eğitim kurumlarıyla da kuşaktan kuşağa aktarılmak istenmektedir.²⁵ Bunlar din eğitiminin devlet eliyle verilmemesini veya en azından zorunlu olmamasını gerektirmektedir.

Her dinin kendine özgü bir meşruiyet çerçevesinin bulunduğu doğrudur; dinin doğruları-yanlışları, emirleri-yasakları, öğütleri-tavsiyeleri bu zemin üzerinde belirginleşir. Bu zemin ekseriyetle inanç ve ibadet esaslarından ve ahlâk kurallarından müteşekkildir. Diğer bir anlatımla din, sistemini bu üç temel üzerine kurar. Laik sistemler bu zemin karşısında nötr durumdadır. Laik bir sistem içerisinde din eğitiminin en temel hareket noktasını da işte burası oluşturur. Zira birbirlerinin alanlarına hiç girmediklerinden, bu noktada din-laiklik zıtlığından veya gerginliğinden kesinlikle bahsedilemez. Bu yüzden dinin okul ortamına taşınarak öğretim-öğrenim konusu yapılması laikliğe aykırı görülemez, görülmemelidir.

Bir yaşam pratiğine sahip oluşu veya öğrencilerde dinsel anlayış geliştirmesi bahane edilerek ya da DKAB ders kitaplarında demokrasi bilinci ve laikliğe ilişkin ihlallerin çok olduğu ileri sürülerek,²⁶ dinin laik bir ülkede örgün ve/veya yaygın öğretim-eğitim kurumlarında öğrenim konusu yapılmaması gerektiği ileri sürülemez, sürülmemelidir. Böylesi bahanelerin din eğitiminin devlet eliyle verilmemesi gerektiğini ispat için kullanılması, vahim sonuçlar doğurabilecek niteliktedir. Çünkü aynı veya benzer bir mantık yürütmeye, laik bir devlet sistemi içerisinde, yalnızca dini kurumların ve din eğitimi veren okulların değil, aynı zamanda biz-zat dinin tamamen yasaklanması gerektiği de pekâla savunulabilir ki,

²⁵ Çotuksöken, *Okulda Din Öğretimi*, s. 1, 4.

²⁶ Sevim Çiçek vd., *Giriş*, s. 17.

böyle bir şeyi dini hassasiyeti çok düşük düzeyde olan toplumların bile kabul etmesi beklenemez.

Açıkça belirtmeliyiz ki, dinin meşruiyet çerçevesi bazen devletin esas aldığı meşruiyet ilkeleri ile çelişebilir. Fakat aynı ülkenin sınırları içinde bile, sözgelimi eyaletlerde birbirinden oldukça farklı hukuk kurallarının yürürlükte olduğu bir dünyada bunun tabii görülmesi gerekir. Kaldı ki, haftada sadece birkaç saat (ülkemizde ilköğretimde iki, ortaöğretimde bir saat) verilen bir derste, iman, ibadet ve ahlâka ilişkin temel konular bile yeterli düzeyde işlenemezken, dinsel hukuk kurallarının öğretilmesi imkânsız denecek kadar zordur. Bu yüzden ders kitapları yalnızca temel konularla sınırlı tutulmakta, uzmanlık gerektiren konular, haklı olarak, din eğitimi veren okulların (ülkemizde İmam-Hatip Liselerinin) programlarına havale edilmektedir. Ülkelerin, hassaten ülkemizin yıllardan beri yaşadığı tecrübeler, bu okullarda öğretilenlerin, öğrencileri yalnızca bilgi sahibi yapmayı hedeflediğini, uygulama amacı taşımadığını açık bir biçimde göstermektedir. Ülkemizde herhangi bir derste yabancı bir ülkenin hukuk sistemini öğretmek, eğitim-öğretim açısından ne kadar uygunsuz, bu da o kadar uygundur. Şu halde dinin kendine özgü bir meşruiyet çizgisinin bulunması, din eğitimine karşı bir kanıt olarak kullanılamaz.

Meşruiyete ilişkin açıklamalarımıza son vermeden İslam dinine özel olarak değinmek istiyoruz. Biliyoruz ki, diğer dinler gibi İslam'da da Müminin dini açıdan yapması ve yapmaması gerekenleri genel olarak belirleyen bir meşruiyet çizgisi bulunmaktadır. Ancak İslam'ın kişisel ve toplumsal hayata ilişkin ilkeleri, zannedildiği gibi, insanın varoluşsal ihtiyaçlarını engellememekte, fakat hırsızlığın, zinanın, ahlâksızlığın yasaklanması vb. örneklerde olduğu gibi, bu ihtiyaçların meşru yollardan giderilmesini hedeflemektedir. İslam'ın bu ilkeleri, her sağlam aklın kabul edebileceği özellikte ilkelerdir. Bu fazilet değerlerinin öğrencilere öğretilmesi, din eğitimine karşı tavrın almanın bir gerekçesi olamaz. Eğer bu, din eğitimine karşı olmanın bir gerekçesi sayılacaksa, o zaman aynı mantık yürütmeyle, tarih vb. derslerde dinden, din merkezli kültür ve medeniyetlerden, bu kültür ve medeniyetlerin ruhunu oluşturan ma-

nevi unsurlardan da bahsetmemek gerekir. Aynı şekilde bu, öğrenim çağındaki nesillere beşeri ilişkiler, ahlâk ve değerler eğitimi verilmemesi gerektiği anlamına da gelir. Böyle bir anlayışın gerçeklerden ve bilimsellikten ne kadar uzak olduğu izahtan varestedir.

Kamusal Alan ve Din Öğretimi

Ülkemizde ilk ve orta öğretim kurumlarının programlarında mecburi din dersinin yer almasına, okul tanımından ve okulun görevlerinden hareket edilerek karşı çıkıldığı da görülmektedir. Bu bakış açısına göre, okul, toplumsal, özellikle de kamusal bir niteliğe sahiptir; kamusal nitelikli bilgilerin üretildiği ve aktarıldığı, öğrenildiği-öğretildiği bir ortam olarak kamusal alanın önemli bir parçasıdır. Birbirinden çok farklı tekil, yerel, tarihsel, kültürel ilişkiler içinde yaşayan bireyler, toplumsal ve kurumsal ilişkiler bağlamında, bu kamusal ortamında karşılaşmaktadırlar. Bu noktada inançlar, bu inançların görünürlükleri ve yaşama geçirilmeleri, üzerinde düşünülmesi gereken konular olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷

Bu kurgulamayla, din ile kamusal eğitimin düşünsel ve tatbiki boyutlarının birbiriyle uyuşmadığı, dolayısıyla din eğitiminin resmi eğitim sisteminin dışında tutulması gerektiği anlatılmak istenmektedir. Diğer bir anlatımla, kamusal bir alan olan okulda kamusal niteliğe sahip olmayan, üstelik kamusal ortamdaki toplumsal ve kurumsal ilişkileri bozan dinin zorunlu bir ders olarak müfredat programlarında yer almamalıdır. Çünkü bir olgu olarak din, inanmaya/inanca yöneliktir ve bir yaşam pratiğine sahiptir; o bu özelliği nedeniyle okul ortamına aktarılmamalı, çocuklar “dinsel kavrayış”, “dinsel anlayış” doğrultularıyla eğitilmemelidir, dinsel ve geleneksel otorite, eleştirel aklın ve özgür iradenin önüne geçirilmemelidir. Öte yandan örgütlenmiş/kurumsallaşmış bir din insanın varoluşsal ihtiyaçlarını doyurmayı kolaylaştırmaktan çok engelleyebilir de.²⁸

²⁷ Çotuksöken, *Okulda Din Öğretimi*, s. 3-4.

²⁸ Gözaydın, *Türkiye’de “Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi” Ders Kitapları*, s. 171 vd.; Çotuksöken, *Okulda Din Öğretimi*, s. 4, 7.

Oysa bu söylenenler, öncelikle DKAB dersinin amaçlarına aykırıdır. Çünkü bu dersin amacı, öğrenciyi din hakkında basit düzeyde bilgilendirmeyi aşmamaktadır. Yine bu söylenenler, dinin, araştırmamızın ilk bölümünde özetlediğimiz varoluş gerekçeleri, işlevleri ve amaçlarıyla da çelişmektedir. Özellikle, müntesiplerinden, fazilet değerlerini hayata geçirmelerini ısrarla isteyen, ibadet sistemi içerisinde en tepede yer alan namazın amaçlarından bir tanesinin kötülükleri önlemek olduğunu açıkça ilan eden,²⁹ diğer din ve kültürlerin mensuplarıyla bir arada yaşama zihniyetine ve tecrübesine sahip olan bir dinin, İslam'ın, okul ortamında ilişkileri bozduğunu veya bozacağını iddia etmek, en hafif tabirle, gerçekleri tersyüz etmektir. Kaldı ki, ülkemizdeki DKAB dersinin yegâne amacı, öğrencileri dindar yapmak değil, din konusunda bilgilendirmektir.

Yine bu projelerde yer alan iddialara göre, günümüzdeki DKAB ders kitapları özcü bir anlayışla yazılmıştır, içeriklerinde totolojiler, çelişik anlatımlar, yanlış bilgiler ve olgusal hatalar bulunmakta, inanç akideleri pozitif önermeler, normatif önermeler de bilgi önermeleri gibi sunulmakta, doğrulama yöntemi olarak otoritenin sorgulanamaz yetkesine gönderme yapılmaktadır. Bu kitaplarda dinsel ve geleneksel otorite, eleştirel aklın ve özgür iradenin önüne geçirilmektedir. O halde kamusal ortamda, başka bir deyişle okulda verilecek din öğretimi de zorunlu olmaktan çıkarılmalıdır.³⁰

²⁹ Ankebût (26), 45.

³⁰ Çiçek vd., *Giriş*, s. 17-18; Çotuksöken, *Okulda Din Öğretimi*, s. 7.

Çotuksöken, Özcülük (Essentialism) terimiyle neyi kastettiğini *Ders Kitaplarında İnsan Hakları Projesi*'nin sunumunda şöyle açıklamaktadır: "Adeta doğuştan gelen, 'doğamız itibarıyla sahip olduğumuz addedilen', ezel ebed değişmeyen, dış etkenlerden etkilenmeyen özelliklerin olduğu inancı... klişe ve önyargıları besler ve onlardan beslenir, özgür yurttaşların katılım ve etkileşimi sayesinde gerçekleşebilecek değişimi yok sayar veya 'yozlaşma, benliğini yitirme, özünden uzaklaşma' olarak addeder.."

http://www.tarihvakfi.org.tr/dkih/arsiv/download/itu_sunus_gece_son.ppt (slayt: 25), erişim: 17.10.2009 00:25.

"Özcü bakış açısına göre biçimlendirilen ders kitabında yetkeci, normatif bir dil kullanılır. (...) Özcü niteliği ağır basan bir insan-varlık bilgisiyse ve ardından bununla uyumlu olarak her şeyin, hiçbir eksiği gediği kalmamacasına, hiçbir kuşkuyla yer bırakmamacasına bilinebileceği yaklaşımıyla hareket ediliyorsa, böyle bir epistemoloji benimseniyorsa, bu bağlamda kullanılacak olan dil de ilkin dogmatik nitelikli, ardından da eylemler

DKİH projelerinde DKAB ders kitaplarına yöneltilen bu eleştirilerin bir kısmında haklılık payı elbette vardır. Bunlar, görmezden gelinerek geçiştirilebilecek türden değil, üzerinde ciddi bir biçimde durulması gereken eleştirilerdir. Ancak bu eleştiriler, ilk ve orta öğretim kurumlarında din dersinin zorunlu olmaktan çıkarılması için haklı gerekçe sağlamaz, sadece ders kitaplarını ilgilendirir. Kurulacak bir komisyonun incelemeleri doğrultusunda gerekli düzeltmeler yapılarak veya yeni kitaplar yazılarak bu eksiklikler giderilebilir. Fakat bu iddiaların bir kısmının, din diline yabancı olmaktan, genel olarak din olgusu, özel olarak İslam hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaktan da kaynaklanıyor olabileceğini de gözden uzak tutmamak gerekir.

Öte yandan, bu projelerde yer alan okul tanımını kabul etmenin imkânı da yoktur. Çünkü kamusal nitelikli bilgi tanımlamasıyla ne tür bilgilerin kastedildiği, hangi bilim dallarının buna dahil olduğu, hangilerinin olmadığı belirsizdir. Aynı şekilde bu nitelendirmenin hangi bilimsel kriterlere göre yapıldığı da tam bir muammadır. Doğrusu, kamusal olan veya olmayan şeklinde bir bilgi tasnifi bulunmamaktadır. Anladığımız kadarıyla, bilimsel temelden yoksun olan bu tasnifle yapılmak istenen, dini ilimlerin kamusal bir niteliğinin bulunmadığı tezini işleyerek, din eğitiminin zorunlu olmaktan çıkarılması gerektiğine kamuoyunu ikna etmektir. Halbuki bilgi kavramı yalnızca kamusal nitelik atfedilen dar bir alana sığdırılamayacak kadar geniştir. Bilginin “kamusal” diye nitelendirilmesi, dinden daha fazla bizzat bilgi ve bilim kavramları için zararlı

bağlamında belirleyici etkisöz edimini içeren bir dil olacaktır (Çotuksöken, “Eğitim Felsefesi, Eleştirel Düşünme, Düşünme Eğitimi”, *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II: Tarama Sonuçları* (ss. 75-95), ed. Gürel Tüzün, İstanbul: Tarih Vakfı Yay., 2009, s. 87, 88-89).”

Çotuksöken’in özcülük ve onun eğitimle ilişkisi hakkında, devlet eliyle din eğitimi vermenin yanlışlığını ispat amacıyla olmalı ki, biraz abartılı, yanlı ve kasıtlı bir tavır içerisine girdiği anlaşılmaktadır. Zira özcülükten yana olan bir felsefede değişim yok sayılmaz, sadece feci bir değişiklik ve çeşitlilik karmaşasında şaşırıp kalmamak için eğitim pusulasının az çok durağan bazı noktaları bulunduğu inanılır. Bununla birlikte, bu bakış açısında eğitim felsefesi oluşturulurken bu varsayım özellikle hatırdta tutulur. Krş. John S. Brubacher, “Ülkücülük ve Gerçekçilik”, Çev. A. Ferhan Oğuzkan, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, Yıl: 1983, Cilt: 16, Sayı: 1 (ss. 373-83), Ankara, 1983, (özellikle 373-74’üncü sayfalar).

olacaktır. Okullar, ihtiyaçlar ve imkânlar nispetinde hemen her türden bilginin eğitim-öğretiminin yapıldığı ilim-irfan yuvalarıdır. Madem ki öyledir; o halde, çocuklara ve gençlere dini bilginin buralarda verilmesi, bilimsel açıdan sakıncalı olmadığı gibi, okulun işlevlerine de aykırı değildir. Bu yüzden bilime saygısı olan, bir bilginin okulda öğretilmesinin önemini ve yararını bilen devlet yöneticileri ve eğitimciler, kendileri dindar olma gibi bir amaç taşımaları bile, yine de okullardaki din eğitimine karşı olmazlar, olamazlar.

Bu arada belirtelim ki, bizzat kamusal alan tanımlaması, kendisiyle neyin kastedildiğinin açık olmaması bakımından belirsiz, halkı birçok devlet alanından uzak tutması bakımından millet-devlet kaynaşmasını zedeleyici bir tanımlamadır. Böylesi bulanık bir tanımlamaya dayanarak, bilgileri kamusal olan ve olmayan diye iki gruba ayırmak, evrende büyük-küçük, maddi-manevi ne varsa hepsini araştırmayı hedefleyen çağdaş bilimin asla kabul edemeyeceği oldukça dar bir görüştür; dolayısıyla bilimsel bir yaklaşım olmaktan çok uzaktır. Dinin yukarıda değindiğimiz olumlu fonksiyonları –ki, genel olarak bunlar, dinin yaşam pratiğini düzenleyen kurallarından kaynaklanır-, en az birey ve toplum kadar, hatta daha fazla devletin lehinedir; zira fazilet değerlerini özümsemiş, saygılı, dürüst ve ahlâklı insanlar, tecrübelerle sabittir ki, ara sıra küçük sorunlar görülse bile, devlet için genellikle büyük bir sorun oluşturmazlar. Bu durum, dini bilgilerin kamusal olmadığı, bu yüzden de resmi eğitim sisteminin dışında tutulması gerektiği yönündeki iddianın insafla bağdaşamayacağını ortaya koymaktadır.

İnsan Hakları ve Zorunlu Din Öğretimi

Tarih Vakfı'nın yürütüp sonuçlandırdığı DKİH-I ve II Projelerinde, ilk ve orta öğretimde yararlanılmakta olan DKAB dersinin basılı ders materyalleri insan hakları merceğinden incelenmiş, sonuç olarak, gözlemlenen en önemli sorunun, dersin bir din araştırmaları yaklaşımıyla değil de teolojik/ilahiyatçı anlayışla ele alınmakta olduğu belirtilmiştir.³¹ Projede hâkim

³¹ Gözaydın, *Türkiye'de "Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi" Ders Kitapları*, s. 191.

olan anlayışa göre, din araştırmaları dinsel inançların, davranışların ve kurumların disiplinler arası nitelikte ve seküler bir anlayışla çalışıldığı akademik bir alandır. Teoloji/ilahiyat çalışmalarında din hakkında araştırmalar belli bir dinsel gelenek içinden bakılarak yürütülürken; dinsel araştırmalar insanın dinsel davranışlarını ve inancını belli bir dinsel odaktan kaçınarak irdelemeye çalışır.³²

Oysa İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm gibi dinlerle ilgili araştırmalarda dünyanın her tarafında izlenen metodolojiler genel olarak bellidir. Bunlar arasında adı geçen projelerde belirtildiği gibi bir metoda rastlamak mümkün değildir. Yalnızca karşılaştırmalı dinler tarihi araştırmalarında böyle bir yol izlenebilir. Siyasi bir kavram olan sekülerliğin din araştırmaları için bir metot olarak önerilmesi ise, bu projeyi hazırlayanların din bilimleri alanına ilgisizliklerini ve siyasi duruşlarını göstermekten başka bir anlam ifade etmemektedir.

Fakat anılan projelerde esas alınan temel bakış açısı eleştirdiğimiz bu nokta olunca, DKAB dersinin varlığından içeriğine varıncaya kadar hemen her şey insan hakları bakımından sorunlu görünmektedir. Bu cümleden olarak, dersin işlenişinden ders kitaplarının içeriğine kadar hemen her şey çeşitli açılardan insan haklarına aykırı görünecektir. İhlal edilen en temel insan hakkı, zorunlu din öğretiminin, eleştirel düşüncenin gelişimini önlemesi,³³ öğrencinin hürriyetini kısıtlaması ve onu yönlendirmesidir. Zira temel eğitimin önemli amaçlarından biri, kendi tercihlerini yapabilecek bilgiyle donanmış, eleştirel akla sahip özgür bireyler yetiştirmektir. Yükseköğretimde alanını seçmiş kişiler için sorun oluşturmayacak birtakım hususlar, bireylerin şekillenmekte olduğu temel eğitimde insan hakları bakımından ciddi insan hakkı ihlalleri doğuracaktır.³⁴

DKİH-II projesinde, bunun örneği olarak cinsellik gösterilmektedir: “Ergin bireyler arasında karşılıklı kabule dayalı olarak yaşanan cinsellik insanın özel yaşamına dair bir anayasal haktır. Oysa ders malzemesinde

³² Gözaydın, *Türkiye’de “Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi” Ders Kitapları*, s. 171.

³³ Çotuksöken, *Okulda Din Öğretimi*, s. 5-7.

³⁴ Gözaydın, *Türkiye’de “Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi” Ders Kitapları*, s. 191-92.

bu ilişkilerin salt evlilik içi gerçekleştirilmesi gerektiğine ilişkin olarak kurulmuş anlatılar insan haklarına aykırılık yaratmaktadır. Aynı durum evlenme, boşanma gibi son analizde salt ilgili tarafları ilgilendiren konular için de geçerlidir.”³⁵

Bu cümlelerde evlilik dışı cinsel ilişkilerin anayasal bir serbestiye sahip olduğunun savunulması, sadece ilgili anayasa maddesini ve kanunları tersten okumakla kalmıyor, aynı zamanda bu projelerin hangi niyet ve mantıkla hazırlandığını ve din dersine karşı olmak adına nelerden medet umulduğu da gözler önüne seriyor. Projede sarfedilen bu cümleler, aslında Türkiye’de toplumun özellikle kız çocuklarını bazı dönemlerde niçin okula göndermediklerini de açıklıyor. Dolayısıyla, din dersine karşı olmak maksadıyla dile getirilen bu ve benzeri görüşlere itibar edilecek olursa, toplumun okullarımıza ve eğitimcilerimize olan güveni sarsılacak, bundan din dersi değil, eğitim-öğretim zarar görecektir. Zira din dersi velilerin çocuklarını okula gönderirken güvenlerini temin eden önemli güvencelerden birisidir. Bu yönüyle din dersleri, ailelere güven vermede ve özellikle kız çocuklarını eğitim sistemine kazandırmada verimli bir araç olarak kullanılabilir.

DKİH projelerinde DKAB ders kitapları ile insan hakları arasında olumsuz yönde bir ilişki kurulması, gerçekten çok üzücü bir durumdur. Çünkü kendini bütün fert ve toplumlara kabul ettirmek isteyen İslam’ın insan haklarına aykırı bir öğretisi veya talebi yoktur, olamaz. Fert ve toplumların dine, hayat ve kişiliğe (nefs), nesil, akıl ve mala ilişkin haklarını garanti altına almak, İslam dininin en önde gelen amaçları arasındadır.³⁶ Şayet DKAB ders kitaplarında insan haklarına aykırı ifadeler, cümleler veya fikirler varsa, bunların vakit geçirilmeden ayıklanması gerekir. Fakat bundan önce insan hakları kavramıyla neyin kastedildiği, insan haklarına nelerin aykırı olduğu veya olmadığı açık bir biçimde ortaya kon-

³⁵ Gözaydın, *Türkiye’de “Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi” Ders Kitapları*, s. 183.

³⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan âlü Selmân, el-Akrabiyye: Dâru İbn Affân, 1417/1997, II, s. 17-20.

malıdır. DKİH projelerinde DKAB ders kitaplarının bir din araştırmacısı yaklaşımıyla değil, teolojik/ilahiyatçı anlayışla yazılmasının insan hakları açısından en önemli sorun olarak gösterilmesi, bizim bu düşüncemizin haklılığını göstermektedir. Zira anılan projelerde bize ilahiyat dışı veya tarafsız bir anlatım üslubunun kullanıldığı ders kitapları yazmamız gerektiği, aksi bir durumun insan haklarına aykırı olacağı dayatılmaktadır.

Oysa insan hakları kılıfı giydirilerek ileri sürülen bu fikrin bizzat kendisinin insan haklarına aykırı olduğunu söyleyebiliriz. İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin 18'inci maddesi herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne hakkı bulunduğunu, bu hakkın, insanlara dinlerini kişisel olarak veya topluca uygulama, öğrenme, ifade etme, ibadet ve dinsel törenlerle açığa vurma özgürlüğü getirdiğini belirtmektedir.³⁷ Takdir edilir ki, bir mekânın devlete ait olması bu hakkı düşürmez. Ancak adı geçen Beyanname'ye devlet, sadece kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın, genel ahlâkın ve başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması gerekçesiyle, din veya inancı açıklama özgürlüğü hususunda birtakım sınırlandırmalar yapabilir.³⁸

Yine bu bağlamda DKAB ders kitaplarında İslam dininin övülmesi, dinimiz, peygamberimiz gibi ifadelerin yer almasına getirilen eleştiriler³⁹ de yersiz ve haksız bulduğumuzu belirtmek istiyoruz. Eğer ders kitaplarında bu ifadelerin kullanılması bir ayrımcılıksa ve insan haklarına aykırı ise, diğer bazı derslerde kullanılan benzer üslup ve ifadelerin kullanılması, sözgelimi tarih ders kitaplarında Türklerin askeri galibiyetlerinin

³⁷ <http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhak/pdf01/203-208.pdf>

³⁸ Madde 9- Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü:

1. Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir.

2. Din veya inancını açıklama özgürlüğü ancak kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın veya ahlâkın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabilir.

Sözleşmenin tamamı için bkz. http://www.ihb.gov.tr/mevzuat/um_ak_belgeleri/ana_sozlesme_11p_degisik.pdf erişim: 02.01.2010 19:15

³⁹ Gözaydın, *Türkiye'de "Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi" Ders Kitapları*, s. 171, 176.

övülmesi veya “tarihimiz”, “şanlı tarihimiz” türünden ifadelerin yer alması da aynı biçimde değerlendirilebilir. Diğer ders kitaplarında yer alan “ülkemiz, güzel yurdumuz” gibi nitelendirmeler için de benzer şeyler söylenebilir.

DKİH projelerinde öngörüldüğü gibi, dinler araştırması üslubunun kullanılması, hem derslerin amaçlarının gerçekleşmesine engel olur, hem de konuşma zeminini büyük ölçüde ortadan kaldırır. Kanaatimizce bu noktada temel ölçüt, İslam’ı anlatırken diğer dinleri dışlamamak, ötekileştirmemek, kötülememek ve aşağılamamaktır. Bu ölçüte riayet edildiğinde, insan hakları açısından herhangi bir sorun kalmaz. Bu bakımdan DKİH projelerinde insan haklarının aşırı yorumlandığını, dolayısıyla İnsan Hakları Evrensel Beyanname’sinin 30’uncu maddesi⁴⁰ kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bütün bu eleştirilerimize rağmen, DKAB kitaplarında mevcut anlatım üslubunun makul bir düzeyle sınırlandırılması gerektiğine, aksi bir tutumun bıkırtıcı olabileceğine ve öğrenciler üzerinde olumsuz etkiler bırakabileceğine inanıyoruz.

DKİH-II projesinde, devletimizin yurttaşları arasında İslam inancından olmayanların ya da hiçbir inancı benimsemeyenlerin ileri sürülerek, zorunlu din öğretiminin temel hak ve özgürlüklere aykırı gösterilmesi de kabul edilemez. Dinin öğretilmesi değil, öğretilmemesi temel hak ve özgürlüklere aykırıdır. Ancak bu noktada, DKAB dersi ile ahlâk dersinin iki farklı ders olarak yeniden düzenlenmesi, ahlâk dersinin herkes için zorunlu hale getirilmesi, fakat hiçbir inancı benimsemeyenlerin, velileri tarafından dilekçe verilerek din dersinden muaf tutulmaları bir çözüm olarak düşünülebilir.

Aynı projede, velileri tarafından dilekçe verilerek din dersinden muaf tutulan Gayrimüslim öğrencilerin diğer öğrenciler nezdinde düşecekleri durumun sosyal yalıtılmışlık olduğu, bu yalıtılmışlığı göze ala-

⁴⁰ Madde 30: Bu bildirgenin hiçbir kuralı, herhangi bir devlet, topluluk veya kişiye, burada açıklanan hak ve özgürlüklerden herhangi birinin yok edilmesini amaçlayan bir girişimde veya eylemde bulunma hakkını verir biçimde yorumlanamaz (<http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhak/pdf01/203-208.pdf>).

mayan öğrencilerin, istemedikleri halde derse katılmak durumunda kalacakları, bunun da insan haklarıyla bağdaştırılamayacağı ileri sürülmektedir.⁴¹ Gayrimüslim vatandaşlarımızı kışkırtma amacı taşıyor izlenimi veren bu görüş, insan haklarıyla ilgili uluslar arası belgeleri tersinden okumanın ilginç bir örneğini teşkil etmektedir. Çünkü yukarıda atıfta bulunduğumuz uluslar arası sözleşmeler, bir dinin mensupları ihmal ediyor diye din öğretiminin engellenmesini tavsiye etmemekte, tam aksine, herkes için dini öğrenme özgürlüğü getirmektedir. Bu doğrultuda iyi niyetle asıl söylenmesi gereken, Gayrimüslim öğrencilerin de bir şekilde sisteme dahil edilmesidir. Alevi vatandaşlarımızın çocukları için de benzer şeyler söylenebilir. Fakat bu iki nazik konuyu önemlerine binaen müstakil başlıklar halinde ele alacağız.

Kültürel Çeşitlilik / Alevilik ve Zorunlu Din Öğretimi

Bazı çevreler, toplumumuzdaki kültürel ve mezhepsel farklılıkları bahane ederek, zorunlu din dersinin ilk ve orta öğretim programlarından kaldırılmasını talep etmektedirler. Bu bağlamda özellikle Alevi kardeşlerimizin şikâyetlerine temas etmek yerinde olacaktır. Alevilerden bir kısmı zorunlu din dersi konusunda lehte veya aleyhte herhangi bir tepki göstermezken, diğer bir kısmı bu dersin kendilerini asimile etme amacı taşıdığını, insan haklarına aykırı olduğunu, dolayısıyla okullardan kaldırılması gerektiğini ileri sürmekte, kaldırılması için çeşitli eylemler yapmakta, bilimsel ve fikirsel toplantılar düzenlemekte, siyasileri etkilemeye çalışmakta, çocuklarının bu dersten sorumlu tutulmamasını sağlamak için mahkemelere başvurmakta, hatta Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde T.C. Devleti aleyhine davalar açmaktadırlar.⁴² Oysa biliyoruz ki,

⁴¹ Gözaydın, *Türkiye'de "Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi" Ders Kitapları*, s. 187.

⁴² <http://www.minorityrights.org/download.php?id=427>: Uluslararası Azınlık Hakları Grubu (MRG) ile Diyarbakır Barosu tarafından ortaklaşa yürütülen "Türkiye'de ayrımcılıkla mücadele ve azınlık haklarının desteklenmesi" başlıklı projenin bir parçası olarak hazırlanan *Bir eşitlik arayışı: Türkiye'de azınlıklar* isimli rapor, Londra: Uluslararası Azınlık Hakları Grubu, 2007, s. 22-24. Raporun İngilizcesi için bkz. <http://www.minorityrights.org/download.php?id=425>; http://www.alevihaberajansi.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=5283; <http://www.kanalkultur.com/yolalevi/index2.php?>

Aleviler Aleviliği “İslam’ın Ehlibeyt merkezli bir tür yorumu” olarak görmekte, “Aleviler kimlerdir? Kime Alevi denir?” sorusuna genellikle “farklı özelliklere ve inançlara sahip çok sayıdaki Müslüman Şii cemaat” şeklinde cevap vermektedirler.⁴³ Müslüman olan bir grubun okullarda İslam’ın ve İslam ahlâkının öğretilmesine karşı olmasına bir anlam veremiyoruz, içinde buldukları bu durumu bir çelişki olarak gördüğümüzü ve tavırlarını “dini birlik, beraberlik ve kardeşlik” açısından son derece şaşırtıcı, bir o kadar da düşündürücü bulduğumuzu belirtmek istiyoruz.

Aleviler din dersinde Aleviliğin öğretilmemesini eleştirebilirler. İlk bakışta haklıdırlar da. Fakat unutmamak gerekir ki, Türkiye’de DKAB dersi bir mezhepler tarihi dersi olmadığı gibi, yalnızca herhangi bir mezhebe özgü bilgilerin öğretildiği bir ders de değildir. DKAB dersi, İslam’ın ana hatlarıyla öğretildiği bir derstir. Bu derste öğretilenler, İslam’ın hemen her dini ekol tarafından kabul edilen temel kavramları, genel öğretileri, toplumsal ve evrensel değerleri ve ahlâki ilkeleridir. Bu arada İslam’ın muhtelif mezhepleri ve diğer dinler hakkında da çok genel bilgiler verilmektedir.⁴⁴ 2005 yılından itibaren uygulamaya konan yeni programlarda da bu perspektifin değişmediği görülmektedir.⁴⁵ Çok sınırlı ders saatlerinde ahlâkla birlikte verilen bir derste, bunlardan daha fazlasının beklenmesi de gerçekçi olmaz. Eğer bu ve/veya diğer derslerde dini ekollere yeterli düzeyde yer verilmiyorsa veya diğer dini ekollere Alevilikten daha fazla yer veriliyorsa, o zaman bu eksiklik ve dengesizliklerin derhal giderilmesi bizim de talebimizdir.

option=com_content&do_pdf=1&id=929; http://www.alevifederasyonu.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=298. Erişim: 16.01.10 21.30.

⁴³ <http://www.minorityrights.org/download.php?id=427>: *Bir eşitlik arayışı: Türkiye’de Azınlıklar* isimli rapor, s. 14.

⁴⁴ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Ankara: Pegem Yay., 2001, s. 114-15, 129; Gürsoy-Çapcıoğlu, *Türk Din Eğitiminin Oluşum Süreci*, s. 106.

⁴⁵ MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nün geliştirdiği yeni Ortaöğretim DKAB Programı 2005-2006, İlköğretim DKAB Programı ise 2007-2008 öğretim yılından itibaren uygulamaya konmuştur. Programların tamamı ve haklarında geniş bilgi için bkz. <http://dogm.meb.gov.tr/program-.htm> erişim: 24.11.2010 15:47.

Yine bu bağlamda, eleştiriye konu olan DKAB ders kitaplarının çoğulcu ve eleştirel bir yaklaşımla gözden geçirilerek yeniden yazılması zorunlu gibi görünmektedir. Ancak eğitimciler olarak bilmekteyiz ki, erken yaşlarda bulunan öğrencilerin dini olsun ya da olmasın bir konuda birden fazla görüş bulunmasına ve bunlardan hangisinin doğru olduğunun belirlenmeden kendilerine anlatılmasına anlam veremezler. Bir konuda birden çok görüşün aralarında herhangi bir tercih yapılmaksızın öğrencilere anlatılması pedagojik açıdan doğru değildir. İlk ve orta öğretim kurumları üniversiteler gibi bilim üretilen yerler değil, bilimsel süzgeçten geçirilmiş ve netleştirilmiş bilgilerin öğretildiği yerlerdir. Dolayısıyla, sadece din eğitimine ilişkin ders kitaplarda değil, aynı zamanda diğer derslerin kitaplarında da bir konuda birden çok doğru varmış izlenimi veren bilgilere –çok istisnai durumlar hariç- rastlanamaz. İlk ve orta öğretim düzeyindeki öğrencileri sınav yaparken uyulması gereken soru sorma tekniği de bunu zorunlu kılar. Bu yüzden din eğitimine ilişkin ders kitaplarında, özellikle de DKAB ders kitaplarında çoğulculuğun, farklı mezheplerin ve anlayışlarının temel düzeyde tanıtılması ve yalnızca gerçekten çok gerekli olan durumlarda bir konudaki farklı görüşlere yer verilmesi şeklinde tezahür etmesi daha doğrudur. Buna “dışlamayan çoğulluk” demek daha yerinde olacaktır.⁴⁶

Kabul etmeliyiz ki, ülkemizde DKAB ders kitaplarında farklı mezhep ve anlayışlara yeterli derecede yer verilmemesi önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Buna yönelik bir çözüm olarak, ilköğretim okullarının dördüncü sınıflarından itibaren haftada iki saat olarak okutulan DKAB dersi, diğer bazı ülkelerde olduğu gibi,⁴⁷ ders saatleri muhafaza edilerek daha önceki sınıflardan başlatılabilir. Temel İslam konuları alt sınıflarda işlendikten sonra, ders kitaplarında yer verilmemesi eleştirilen

⁴⁶ Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Recep Kaymakcan, *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Yeni Eğilimler: Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2009, s. 43 vd.

⁴⁷ Recep Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler”, *EKEV Akademik Dergisi*, sayı: 27 (ss. 21-36), Erzurum, 2006, s. 26-27.

Şafiiilik,⁴⁸ Malikiilik, Caferilik, Alevilik gibi ekollere ilişkin kitabi bilgiler ileri sınıfların kitaplarında yer alabilir. Böylece din eğitimi ve/veya öğretimine ayrılan zaman açısından % 4 ile geri sıralarda yer alan ülkemizin⁴⁹ durumu da düzelmiş olur.

İlaveten, öğrencilerin çoğulcu ve eleştirel bakış açılarının gelişmeye başladığı ortaöğretim (lise) dönemine yönelik ders kitaplarında lüzumu halinde, aynı konuda farklı görüş ve yorumlara da yer verilebilir. Kanaatimizce, mezheplerin tanıtılması ve zaman zaman aynı konudaki farklı görüşlere yer verilmesi, öğrencilerin monotonluktan kurtarılması, meraklarının uyarılması, yaratıcı/üretici zekâlarının ve eleştirel düşünebilme yeteneklerinin geliştirilmesi açısından yeterlidir. Fakat bütün bunlara imkân sağlanabilmesi için din dersi ile ahlâk dersinin müstakil dersler haline getirilmesinde yarar vardır. Ayrıntıların ve görüş ayrılıklarının daha ileri boyutta analiz edilmesi, hiç şüphesiz yükseköğretimin ilgi alanına girer.

Eğer ders kitaplarında İslam'ın farklı mezhep ve meşreplerine ilişkin eksiklikler giderilmezse, bu, zorunlu din dersine karşı olmanın bir bahanesi haline gelecektir. Nitekim DKİH-II projesinde DKAB ders kitaplarında Hanefiliğin dışındaki mezheplere yer verilmediğinden bahisle, ayrımcılığın bu kitapların metinlerde görülen en önemli sorunlardan olduğu, zira Sünni inançla İslam dini özdeşleştirilerek, diğer İslam yorumlarının yok sayıldığı ve dışlandığı ileri sürülmekte, örnek olarak, caminin muadili olan cem evinin ibadet mekanı olarak zikredilmemesi, namazın muadili olan cemlerin yadsınması, abdest konusunda Şii yorumun görmezden gelinmesi, cem, semah, Muharrem matemi ve orucu, musahiplik, kırklar cemi ve meclisi, Hızır orucu, deyiş, nefes, tenasüh, devriye, hulûl vb. Alevi-Bektaşî kavram ve terimlerine yer verilmemesi vb. hususlar gösterilmektedir. Neticede bunlar Aleviliğe karşı ayrımcılık

⁴⁸ DKAB ders kitaplarında Şafiiiliğin yeterince yer almamasının ortaya çıkardığı sorunlar ve çözümleri hakkında bir araştırma için bkz. Talip Atalay, "Şafii Geleneğin Yaygın Olduğu Yörelere İlköğretimde Din Öğretiminin Bazı Zorlukları", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2006, sayı: 8 (ss. 273–292), s. 274 vd.

⁴⁹ Kaymakcan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 26.

olarak değerlendirilerek, zorunlu din dersine karşı bir kanıt olarak kullanılmaktadır.⁵⁰

Evvla belirtmek isteriz ki, asıl ayırmacılık, Aleviliğin ayrı bir din olduğu izlenimi veren böylesi kışkırtıcı yorumlar yapmaktır ki, bunları, yollarını İslam'ın Şii bir versiyonu olarak gören Alevilerin de kabul edeceğini sanmıyoruz. İkincisi, Aleviler de bilirler ki, cami ve mescitler hiçbir mezhep ve meşrep ayırımı gözetilmeksizin bütün Müslümanların ortak ibadetgâhlarıdır, cem evleri onların alternatifi değildir. Keza, namaz da bütün Müslümanların ortak ibadetidir, cem ayini onun muadili değildir. Üçüncüsü, DKAB ders kitaplarında hiçbir mezhebin veya meşrebin kavram ve terimlerine ayrıntılı olarak yer verilmiyor ki, Alevi-Bektaşî kavram ve terimlerine yukarıda dile getirildiği kadar ayrıntılı bir biçimde yer verilsin. Dördüncüsü, kültürel ve/veya mezhepsel farklılıklarımızı zorunlu din öğretimine karşı olmanın bir gerekçesi yapılması, doğru bir yöntem değildir. Kanaatimizce yapılması gereken, yukarıda da belirttiğimiz gibi, ders kitaplarında dini ekollerle ilgili bilgi verilirken Aleviliğe de yeteri kadar yer ayrılmasını sağlamaktır. Eğer uzman İlahiyatçılardan destek alınarak ders kitaplarındaki bu eksiklikler giderilirse, hem bu konudaki eleştiriler önemli ölçüde bertaraf edilmiş, hem Alevi kardeşlerimizin ihtiyaç ve itirazları önemli oranda giderilmiş, hem de bu vesileyle toplumumuzun ayrıştırılmasının önüne geçilmiş olacaktır.

Dinsel Çeşitlilik / Gayrimüslimler ve Zorunlu Din Öğretimi

Zorunlu din dersinin ilk ve orta öğretim programlarından kaldırılmasını talep edenlerin gerekçelerinden bir diğeri de dinsel çeşitliliktir. Bilindiği gibi, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin vatandaşları yalnızca Müslümanlardan ibaret değildir. Ülkemizde, Hıristiyanlar başta olmak üzere diğer din mensupları da yaşamaktadır. Devletin onların çocuklarına din dersi hizmeti verememesi, istismara açık bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

⁵⁰ Bkz. Gözaydın, *Türkiye'de "Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi" Ders Kitapları*, s. 174, 176, 179-80, 188.

DKİH-II projesine göre, DKAB ders kitaplarında sadece Kur'an'a atıfta bulunulması, onun her çağ ve her toplum için geçerli evrensel bir kitap olarak tanımlanması, dinimiz ve peygamberimiz ifadelerinin kullanılması, helal, haram, sevap, günah gibi kavramların dinimiz ifadesiyle birlikte zikredilmesi, Hz. Muhammed'in Allah'ın seçtiği son peygamber, Kur'an-ı Kerim'in ise O'nun gönderdiği son kitap şeklinde nitelendirilmesi, ülkemizin İslam'dan başka dinlere mensup olan vatandaşlarını ötekileştirme, farklı inanç ve kültürleri görmezden gelme ve onlara karşı ayrımcılık yapma anlamı taşımaktadır. Bu tür yaklaşımlar, dinler arası hoşgörü ve iletişim bakımından son derece örseleyici/ketleyici niteliktedir. Kitaplarda, Atatürk'ün İslam'ın akıl ve mantıkla uyuşan bir din olduğunu belirten cümlelerinin kullanılması bile din ayrımcılığıdır. Dinlerin ilahi ve ilahi olmayan, büyük ve küçük olarak sınıflandırılması, çok tanrıcılık inancının, daha çok ilkel toplumlarda ortaya çıktığının söylenmesi ve İslam'dan önce Arabistan'da hüküm süren putperestliğin kötülenmesi de yine aynı şekilde değerlendirilmektedir.⁵¹

Makalemizin bu bölümünde ele aldığımız diğer konularda olduğu gibi, bu konuda da amacını aşan ifadelerle karşı karşıyayız. Unutulmalıdır ki, sözü edilen ders dinler tarihi dersi değil, din dersidir. Hangi dinin dersi verilse, benzer ifadeler kullanılır. "Türkçemiz" derken diğer dilleri kötülemeyi kastetmediğimiz gibi, "dinimiz, Peygamberimiz" gibi ifadelerle de diğer dinleri küçümsemeyi kesinlikle düşünmeyiz ve amaçlamayız. Kaldı ki, İslam'da Yahudiliğin peygamberi Hz. Musa ile Hıristiyanlığın peygamberi Hz. İsa da birer peygamber olarak tanınır. Dolayısıyla, ders kitaplarında onlara karşı ayrımcılık yapılması dinen mümkün değildir. Bu arada, ders kitaplarında ülkemizde resmen din olarak tanıyan diğer dinlerin kötülendiği izlenimi veren ifadelere kesinlikle yer vermemek gerektiğini de vurgulamalıyız. Fakat toplum olarak neslimizi, satanizm, kişileri tanrılaştırma, putatapıcılık gibi din diye ortaya çıkan zararlı akımlara karşı koruma sorumluluğumuzun bulunduğunu da göz

⁵¹ Bkz. Gözaydın, *Türkiye'de "Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi" Ders Kitapları*, s. 171-73, 175, 179, 181.

ardı etmemeliyiz. “Laik devlet bütün dinlere karşı eşit mesafede olmalı” bahanesiyle, din dersi kitaplarında böylesi akımlara karşı birtakım bilgilerin yer verilmesi engellenmemelidir. Aksi halde toplum olarak geleceğimiz tehlike altına girer. Kabul edilmeli ki, diğer dersler gibi, din dersinin de öğrenciyi doğru bilgiyle donatma, yanlış bilgidan koruma gibi bir işlevi vardır.

Bu değerlendirmelerden sonra belirtmeliyiz ki, din farklılığını zorunlu din öğretimine karşı çıkmanın bir bahanesi yapılmasını, iyi niyetle ve hakkaniyetle bağdaştırmak imkânsızdır. Hakkaniyet gereği olan, problemi Gayrimüslim vatandaşlarımız lehine çözmektir. Zira Müslümanların çocukları gibi, onların çocukları da devletin sunduğu din eğitimi hizmetlerinden yararlanma hakkına sahiptirler. MEB Eğitim ve Öğretim Yüksek Kurulu’nun 1990 yılında aldığı bir kararla, azınlık okulları dışında kalan ilk ve orta öğretim okullarımızda öğrenim gören T.C. uyruklu Hıristiyanlık ve Musevilik dinlerine mensup öğrencilerin DKAB dersinden muaf tutulması,⁵² onların bu haklarını ve devletin onlara karşı sorumluluğunu iskat etmez. Bu yüzden, ihtiyaç duyulan yerlerde diğer din mensuplarından da DKAB dersi öğretmenleri atanması, devletin tarafsızlığı ve adaleti gereğidir. Zaten T.C. Anayasasının 24’üncü maddesi din ve ahlâk eğitim ve öğretimini Devletin gözetim ve denetimine havale etmekte, fakat bunu İslam’la sınırlandırmamaktadır. Türkiye’nin taraf olduğu insan hakları sözleşmeleri de aynı paralelde hükümler içermekte, din ayırımı yapmamaktadır.

Bu noktada, öğretmen sorunu aşılması gereken en önemli sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorun Üniversitelerimiz bünyesinde rahatlıkla çözülebilir. Üniversitemizin birinde, tercihen İstanbul’daki bir Üniversitemizde, birinde Hıristiyanlığın, diğerinde Yahudiliğin öğretildiği iki bölüm açılabilir veya İlahiyat Fakülteleri’nden biri İslam’ın yanı sıra İslam dışındaki dinlerin eğitim-öğretimini de yapacak biçimde yeniden yapılandırılabilir. “Uluslar Arası Din Bilimleri Üniversitesi” adı altında bir üniversite kurularak, burada İslam’la birlikte diğer dinlerin eğitim-

⁵² http://dogm.meb.gov.tr/yuksekkurul_karari.htm erişim: 16.01.10 23:15.

öğretimi de yapılabilir. İster bu seçeneklerden biri tercih edilsin, ister farklı bir çözüm bulunsun, bu kurumlarda kendi dinlerinden olan öğretim üyelerinden ders alarak mezun olacak öğrenciler, ihtiyacı olan ilk ve orta dereceli okullara DKAB dersi öğretmeni olarak atanabilirler. Bütün bunlar çağımızda artık genel kabul görmüş olan çok kültürlülüğün de bir gereğidir.

Dünya Ülkelerinde Din Öğretimi

İnsan haklarını konu edinen uluslar arası sözleşmeler ışığında tekrar belirtmeliyiz ki, birer birey olarak herkes dinler hakkında bilgi edinme hakkına sahiptir. Yine bu anlaşmalardan, en gelişmemişinden en gelişmişine kadar bütün toplumların da aynı hakka sahip olduğunu anlıyoruz. Bu anlaşmalar gereğince, hiç kimse insanları bu haktan mahrum etme salâhiyetine sahip değildir, olmamalıdır. İnsanların dini öğrenme haklarının bulunduğunu, herkesin bunu bir şekilde kullanabileceğini, buna engel olunmaması gerektiğini, çok az kişi dışında hiç kimse reddetmez. Tartışma, esas olarak, insanların bu haklarını hangi yollarla ve nasıl kullanabilecekleri noktasında yoğunlaşmaktadır. Zira insan, bu hakkını bireysel olarak veya belli bir dini grup içerisinde kullanabileceği gibi, eğitim-öğretim kurumlarında örgün eğitimin sunduğu imkânlardan yararlanarak da kullanabilir veya her iki yolu da deneyebilir.

Din eğitimi ve öğretimi karşısında devlet farklı yollar izleyebilir. Mesela, devlet eski Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi, dilerse yetkisini olumsuz yönde kullanarak ve doğuracağı sonuçları göze alarak, din eğitimi tamamen yasaklar; dilerse zamanımızda çoğu ülkede görüldüğü gibi, serbestlik politikası izler, konuyu kişilerin ve dini grupların tercihlerine bırakır. Devlet dilerse din eğitimi kendi tekeline alır, eğitim-öğretim kurumlarında müfredat programlarına dinle ilgili dersler koyar ve bunun dışındaki faaliyetlere yasaklama getirir. Ancak devlet dilerse, bir yandan dini öğrenmenin önündeki engelleri kaldırarak, diğer yandan okulların programlarında dinle ilgili derslere yer vererek din eğitimi destekler. Bu arada toplumu rahatsız etmeyecek sınırlı bir kontrol mekanizmasını devreye koymak ise, devletin her zaman hakkıdır.

Biz, araştırmamızın bundan önceki bölümlerinde verdiğimiz bilgilere ve yaptığımız değerlendirmelere dayanarak, bir devlet için en doğru yolun sonuncu seçeneği uygulamak olduğunu düşünüyoruz. Eğitim-öğretim stratejisini ülkesinin şimdiki ve gelecekteki ihtiyaçlarını ve vatandaşlarının taleplerini dikkate alarak belirleyen vizyon sahibi yöneticilerin, din eğitime karşı bir yol izleyeceklerine ihtimal veremiyoruz. Aynı şekilde insanların temel hak ve hürriyetlerine saygılı, halkının mutluluğunu ve sosyal barışı hedefleyen devletler vatandaşlarının dini öğrenme ve öğretme özgürlüğünü kısıtlamazlar, kısıtlamamalıdır. İlk ve orta öğretim kurumlarında da bunu kısıtlayıcı bir yola girmezler; zira bu okullarda din eğitiminin, özellikle de öğretiminin varlığı, din özgürlüğünün bir parçasını teşkil etmektedir.

Devletin bu noktadaki misyonu, din eğitiminin önüne engeller çıkarmak değil, vatandaşları için her türlü kolaylığı sağlamak olmalıdır. Hikmet ve basiret sahibi yöneticiler, doğuracağı olumsuz sonuçları hesaba katarak, din eğitimi karşısında müspet tavır takınırlar. Ayrıca, bunun halkı memnun etmenin en zahmetsiz ve kolaylıkla sonuç alıcı yollarından biri olduğunun da farkındadırlar. Diğer taraftan, milletlerin kültür ve medeniyetlerinin en önemli yapıtaşlarından biri olan dini tanımak her toplumun hakkı olup, bu hakkın gereğini yerine getirmek devletin en asli görevlerinden biridir. Bu durumun laiklikle çelişen bir tarafı bulunmamaktadır. Zira öğrenciye din eğitimi verilmekle, devlet işleri ile din işleri birbirine karıştırılmış olmamaktadır.

Din eğitiminin devlet eliyle usulüne uygun olarak verilmesi, hem dinin, hem de devletin yararına. Böylece bir taraftan din eğitimi konusunda ortaya çıkacak kargaşanın, dinin istismar edilmesinin, radikallik, şiddet ve terör için kullanılmasının önüne geçilirken, diğer yandan toplumsal barışa hizmet edilmiş, devlet-millet bütünlüğüne büyük bir katkı sağlanmış olur. Devlet eliyle din eğitimi, din adına uydurularak zamanla arıduru dinin yerine geçen batıl inanç ve hurafelere karşı dengeleyici bir unsurdur. Dinin temel kavramları hakkındaki doğru bilgiler din eğitimi

yoluyla öğrenilir.⁵³ Ayrıca, öğrencilerin dinden öğrenecekleri, benimseyecekleri ve alacakları çok önemli insani ve ahlâki değerler vardır. Bu değerler onların kişiliklerinin oluşumunda ve gelişiminde son derece önemli rol oynar. Bu yönüyle din eğitimi, değerler eğitiminin bir parçası olarak görülmelidir. Değerler eğitiminin en büyük yararı, öğrenci hayata atıldıktan sonra sorumlu ve iyi vatandaş olarak toplumda yerini almasıyla görülür. Din eğitimini, bu yönüyle de vatandaşlık eğitimin önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

Araştırmamızın ilk bölümünde verdiğimiz bilgiler göstermiştir ki, din, tahsilini yapmaya değer önemli bir olgu olup, bu olgunun öğrenimini görmek herkesin hakkıdır. Bu yönü itibarıyla, herhangi bir din hakkında öğrencileri bilgi sahibi yapmayı amaçlayan bir din dersinin diğer derslerden –mesela tarih dersinden- farkı yoktur. Nasıl ki, bir öğrenci toplumunun tarihi hakkında bilgi sahibi olma hakkına sahipse, aynı şekilde toplumunun dini hakkında da bilgi sahibi olma hakkına sahiptir. Dini ve ahlâki öğrenmek, en az tarihi, coğrafyayı vs. öğrenmek kadar önemlidir. Nasıl ki, bir devlet bu derslerin öğrenilmesi için gerekli imkânları sağlamak zorundaysa, aynı şekilde din dersi için de gerekli imkânları sağlamak zorundadır.

Günümüzde Dünya ülkelerinin büyük çoğunluğu, dini devlet sistemiyle veya laiklikle çatıştırmak ve din eğitimini resmi eğitim sisteminin dışında tutmak yerine, gayet makul bir tavırla, dinle barışık olmayı ve yurttaşlarını onun işlevlerinden istifade ettirmenin yollarını aramayı tercih etmektedirler. Sözgelimi, Avrupa Birliği (AB) ülkelerinde, din olgusunun genel eğitim-öğretim ve okul müfredatları içerisindeki yeri ve müstakil din eğitim-öğretimi hususunda önemli çalışmalar yapılmakta, çeşitli fikirler üretilmektedir. Tarihten gelen toplumsal alışkanlıklarının bir neticesi olarak AB ülkelerinin önemli bir kısmında okul ve eğitim sistemi önemli ölçüde Kilise ve Hıristiyanlık üzerine kurulmasına rağmen, günümüzde geline nokta din, genellikle, çok yönlü, çok boyutlu

⁵³ Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "Toplum Hayatımızda Dinin Yeri Ve Din Eğitiminin Önemi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, Cilt: 2, sayı: 1 (ss. 45-49), s. 48.

ve çok katmanlı bir konu olarak ele alınmakta ve tartışılmaktadır. Hatta bu konuda çeşitli bilimsel araştırmalar yapılmaktadır.⁵⁴

Din bilgisi hemen hemen bütün AB ülkelerinde ortak dersler arasında yer almaktadır.⁵⁵ Bununla birlikte, yine de bunlar arasında devlet okullarında din eğitime hiç yer vermeyen ülkeler olduğu gibi, din eğitimi bütünüyle devlet eliyle yürüten ülkeler de vardır. Sözelimi, Fransa, Slovenya ve Arnavutluk din eğitime resmi okullarda hiç yer vermezken, İngiltere, İsveç ve Danimarka bu işi büyük ölçüde Kiliseler eliyle yürütmektedir. Diğer birçok Avrupa ülkesinde ise, din eğitimi genel eğitim müfredatı içerisinde verilmektedir.⁵⁶ Ancak din eğitiminin verilmediği dönemden çıkarılan dersler, velilerin talepleri ve toplumun baskıları neticesinde bugün gelinen noktada, din eğitime laiklik adına şiddetle karşı çıkan ve eğitim sistemini de bu anlayış üzerine bina eden Fransa bile tavrını yumuşatmak zorunda kalmıştır.⁵⁷ Şurası muhakkak ki, ilk ve orta öğretim okullarında din eğitime hiç yer vermeyen AB ülkelerinde bile dinin öğretilmesinin, öğrenilmesinin, kişisel ve/veya cemaatler halinde yaşanmasının ve bu amaçlarla kurumlar oluşturulmasının önündeki hemen hemen bütün engeller kaldırılmıştır.

Çok uzun yıllar süren deneyimlerden sonra geçtiğimiz yüzyıl içerisinde Avrupa ülkelerinde şekillenen demokratik devlet anlayışı çerçevesinde, zaten olması gerektiği gibi, din-devlet ilişkileri, din-laiklik zıtlığını esas alan, bu yüzden devlete de, dine de zarar verdiğinde şüphe bulunmayan yüksek gerilimli hattan kurtarılarak, kişilik haklarını öne çıkaran yumuşak bir zemin üzerine oturtulmuştur. Gelinen nokta, bir yandan hem din, hem de devlet için kazançlı bir çözümü, diğer yandan değerlere saygı ve toplumsal barış açısından son derece makul bir konumu göster-

⁵⁴ Şişman-Turan, *Devlet-Din-Eğitim İlişkileri*, s. 8.

⁵⁵ Mehmet Gültekin, "Türkiye ve Avrupa Birliği'ne Üye Bazı Ülkelerde Zorunlu Eğitim", *Eğitim Bilimlerinde Yenilikler* (ss. 71-92), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yay., 1998, s. 85.

⁵⁶ M. Şişman – S. Turan, "Devlet-Din-Eğitim İlişkileri: Kamusal Alanın Yeniden Sorgulanmasına Doğru", *Eğitime Bakış*, 3 (10, ss. 5-12), 2007, s. 9.

⁵⁷ Şişman-Turan, *Devlet-Din-Eğitim İlişkileri*, s. 10.

mektedir. Dolayısıyla, sürekli olarak din ile laikliği birbirine zıt kavramlarmış gibi göstermeye çalışan, buna dayanarak din öğretiminin ilk ve orta dereceli okullarda okutulan resmi müfredat içerisinde yer alamayacağına savunan görüş, tarihi tecrübelerden dersler çıkarılarak artık ilk uygulayıcıları tarafından bile terk edilmiş, modası geçmiş bir bakış açısını resmetmektedir.

Devletimiz de doğru bir tutumla, özellikle son yarım asırdır, bir yandan İslam'ın öğrenilmesinin ve öğretilmesinin önündeki engelleri birer birer kaldırırken, diğer yandan ortaöğretimden yükseköğretime kadar çeşitli okullar kurarak, ilk ve orta öğretim kurumlarının programlarına zorunlu DKAB dersi koyarak, din eğitimi bizzat desteklemektedir. Toplumsal beklenti ve talepler de genellikle din eğitiminin devlet eliyle verilmesi gerektiği yönündedir. Bunlara ilave olarak, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, devleti din eğitimi vermekle yükümlü tutmaktadır. T.C. Anayasası'nın 24'üncü maddesi de hem devletin bu yükümlülüğünü tekit etmekte, hem de hiçbir istisna getirmeksizin bütün ilk ve orta öğretim kurumlarında DKAB dersini zorunlu hale getirmektedir. Birçok Batı ülkesinin anayasal uygulamasıyla⁵⁸ da paralellik arzeden bu durumun laiklikle çelişen bir tarafı bulunmamaktadır.

Ülkemizde kurumsal olarak yapılacak bir din eğitiminden söz ediyorsak, bu noktada devletin desteği zorunlu görünmektedir. Dünyanın çoğu ülkesinde olduğu gibi, ülkemizde de devlet bu sorumluluğunu, kişisel öğrenimi serbest bırakarak, İmam-Hatip Liseleri, İlahiyat Fakülteleri, Eğitim Fakültelerinde faaliyet gösteren İlköğretim DKAB Öğretmenliği Bölümleri, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an Kursları kurarak ve Anayasanın 24'üncü maddesi gereğince ilk ve orta öğretim okullarının programlarına zorunlu din dersleri koyarak yerine getirmeye çalışmaktadır. Çeşitli nedenlerle devlet eliyle din eğitimi verilmesine karşı çıkararak,

⁵⁸ AB ülkelerinin anayasalarında din ve vicdan hürriyeti temel bir insan hakkı olarak görülürken, din öğretiminin devlet eliyle ve/veya Kilise tarafından verilmesi hususunda birbirinden farklı uygulamalar mevcuttur. Geniş bilgi için bkz. Ömer Yılmaz, "Avrupa Birliği Üye Ülkelerinin Ulus Anayasalarında Din ve Vicdan Özgürlüğü", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1 (299-315), 2007, s. 300 vd.

bu kurumların eğitim sistemimiz içerisinde yer almaması gerektiğini düşünenler olduğu gibi, din dersinin tamamen kaldırılmasını veya seçmeli hale getirilmesini savunanlar da bulunmaktadır.

Oysa adı geçen kurumlar ülkemize yukarıda izah etmeye çalıştığımız yararları sağlamaya çalışmaktadır. Din dersinin zorunlu olup olmaması meselesine gelince, şunu açıklıkla belirtelim ki, öğrencilerinin özel beceri gerektiren resim ve müzik gibi dersleri alıp-almamalarını belirlemede bile kendilerine herhangi bir hak tanınmayan ebeveyn veya velilerin din dersini seçme veya seçmeme gibi bir hakları da söz konusu olmamalıdır. Uygulamada bu kurumlar ve derslerle ilgili birtakım sorunların ortaya çıkabileceğini tahmin etmek zor değildir. Fakat diğer yandan bu yapıların yeterli olup olmadığı da tartışılabilir. Ülkemizde din eğitimi ve öğretimine ilişkin tartışmalar, var olanla yetinmemek gerektiğini, din eğitimi daha ileri noktalara taşımak için çaba sarf etmenin zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır.

170
OMÜİFD

Son olarak şu noktaya dikkat çekmede yarar görüyorum: Dinin devlete olan ihtiyacından çok daha fazla devletin dine ihtiyacı vardır. Tarih şahittir ki, devlet tamamen aleyhine bile olsa, din bir şekilde varlığını sürdürmüş, toplum onu öğrenmeye ve öğretmeye devam etmiştir. Fakat ülkemizde, din dersine karşı olmak adına laiklik, kamusal alan, cinsel özgürlük vb. bağlamlarda dile getirilen ve maksadını aşarak İslam aleyhtarlığına dönüşmüş gibi görünen görüşlere itibar edilerek, ilk ve orta dereceli okullarımızda din dersleri zorunlu olmaktan çıkarılırsa, devleti yönetenlerin bunu halkın kahir ekseriyetine anlatmaları çok zor olacaktır. Zira halk kendi dininin kendi çocuğuna öğretilmeye layık bir değer olup olmadığını sorgulayacaktır. Keza, toplumun okullarımıza ve eğitimcilerimize olan güveni sarsılacak, bundan din değil, eğitim-öğretim sistemimiz zarar görecektir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, din dersi velilerin özellikle kız çocuklarını okula gönderirken güvenlerini temin eden önemli güvencelerin başında yer almaktadır.

Sonuç ve Öneriler

İnsan için ekseriyetle olumlu anlam ve fonksiyonlara sahip olması, dini öğrenilmeye değer bir gerçeklik haline getirmektedir. Öğrencilerin din-den öğrenecekleri, benimseyecekleri ve alacakları çok önemli değerler vardır. Bu değerler kişiliğin oluşumunda ve gelişiminde son derece önemli bir rol oynar. İslam'ın ise, bireylere iyi huylar, toplumlara erdemli nitelikler kazandırdığı tarihin şahit olduğu bir vakıadır. Bu yönüyle din eğitimi, değerler eğitiminin çok önemli bir parçasıdır. Yüce Bir Varlığa karşı sorumluluk duygusu içerisinde hayatını sürdürme, adaletli, insafli ve merhametli olma, saygılı davranma, kimsenin hakkına tecavüz etme, sözünde durma, dürüstlükten ayrılmama, aileye bağlı kalma, insanı sevme, kimseye zarar vermeme, muhtaçlara yardım etme, işbirliği ve dayanışma içerisinde girme, yaşamı anlamlı kılma, barış içinde yaşama vb. değerler bu değerlerden sadece birkaçıdır. Bunlar aynı zamanda iyi vatandaş olmanın da temelleri mahiyetindedir.

171

OMÜİFD

Yalnızca eğitim yoluyla kazanılabilen bu değerlerin ilk ve ortaöğretim müfredatlarında bir ders çatısı altında yer alması, öğrencilere iyi bir kişilik kazandırma ve onları dengeli olarak sosyalleştirme bakımından zorunlu görünmektedir. Zira diğer bilim dalları gibi, dini bilimlerin eğitimi yapmak da bireylerin teker teker üstesinden gelebilecekleri bir şey değildir. Fakat bu, din eğitiminin diğer mekânlarda yasaklanarak yalnızca okulda yapılması gerektiği anlamı taşımaz. Bilakis, dini öğrenmenin veya din hakkında bilgi edinmenin önündeki bütün engellerin kaldırılması, bu konuda temel ilke edinilmelidir. Ancak şu da bilinmelidir ki, eğitim-öğretimi layıkıyla yapılmadığında, dinin olumlu yönleri olumsuzluğa dönüşebilir, mesela erdemliliğin, barışın ve uzlaşmanın kaynağı olması gerekirken, mecrasından çıkarak radikalleşerek, çatışmanın kaynağı haline gelebilir. Bu bağlamda, devletin okullarında din dersine zorunlu bir ders olarak yer vermesi, gerçek bir dinin olumlu fonksiyonlarını kaybetmeden yeni kuşaklara aktarılması hususunda dengeleyici bir adım olarak görülebilir.

Din eğitimi karşısında devlet, yasaklayıcı, serbest bırakıcı, tekelleştirici veya destekleyici politikalardan birini tercih edebilir. Yasakçı politikalar dinden çok devlete zarar verir; zira internet vb. yollarla bilgiye ulaşmanın son derece kolaylaştığı dünyamızda eğitim-öğretimi yasaklamakla din ortadan kalkmaz, fakat din mensuplarının devlet sevgisi ve devlete desteği yok olur. Kontrolsüz serbestlik ise, devletten çok din için zararlıdır; zira dini gruplar arasında otorite kavgası başlar, din yozlaşır. Tekelciliğin yanlışlığını ve uygulanamazlığını söylemeye bile gerek yoktur. En iyisi, devletin din eğitim ve öğretimine destek olmasıdır. Toplumların ihtiyaçları ve devletten beklentileri de bunu gerekli kılmaktadır. T.C. Devleti haklı olarak bu seçeneği tercih etmiş, özellikle son yarım asırdır İslam'ın öğrenilmesinin ve öğretilmesinin önündeki engelleri peyderpey kaldırmış, kurduğu eğitim kurumları ve zorunlu DKAB dersiyle din eğitimini bizatihi desteklemiştir.

172
OMÜİFD

İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi, herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne hakkı bulunduğunu, bu hakkın, herkese dinini, topluca, açık olarak ya da özel biçimde öğrenim, uygulama, ibadet ve dinsel törenlerle açığa vurma özgürlüğünü içerdiğini belirtmektedir. İnsan haklarına ilişkin diğer uluslar arası sözleşmeler de benzer hükümler içermektedir. Dünyada genel kabul görmüş olan bu hükümler, devlet eliyle din eğitimi verilmesinin veya en azından ilk ve orta öğretim kurumlarında din dersinin zorunlu olmasının devletin laiklik ilkesiyle çeliştiğini ileri sürenlerin iddialarını geçersiz kılmaktadır. Keza aynı hükümler, okulun kamusal nitelikli bilgilerin öğretildiği kamusal bir alan olduğu, dini bilgilerin hem bunun dışında kaldığı, hem de dinsel kavrayış ve anlayış geliştirdiği, bu sebeplerle din öğretiminin zorunlu olmaktan çıkarılması gerektiği yönündeki düşünceleri temelsiz bırakmaktadır. İnsan haklarına ilişkin sözleşmeleri esas alan dünya devletlerinde bu tür söylemlerin tam aksine uygulamalar bulunmakta, bu uygulamalar laiklik açısından herhangi bir sorun oluşturmamaktadır. Günümüzde din ile devleti karşı karşıya getiren aşırı laiklik anlayışı artık terk edilmiştir. AB ülkeleri başta olmak üzere, dünya devletleri din eğitim-öğretimi yasaklamak yerine,

destekleyici eğitim politikaları üretmekte ve dinin fonksiyonlarından yararlanma yoluna gitmektedir.

Devletin din eğitimi konusunda destekleyici politikalar üretmesi, dinin olduğu kadar, toplumun ve devletin de yararladır. Dinin sahip olduğu değerleri, özellikle manevî, ahlâkî ve insanî değerleri öğrencilere öğretmek, her açıdan yararlıdır. Dini anlamak, toplumun kodlarını çözümenin yanı sıra, o toplumun kültürünü, tarihini, medeniyetini, sanatını, edebiyatını vs. hem anlamanın, hem de anlamlandırmanın en temel şartlarıdır. Zira din, bütün bunların ruhunu oluşturur. Bu bakımdan, bir ülkede tarih, medeniyet tarihi, edebiyat gibi derslerin eğitim kurumlarında okutulması ne kadar ihtiyaçsa, din dersinin okutulması da o kadar, hatta daha fazla ihtiyaçtır. İslam'ın kişiliğın gelişip olgunlaşması, toplumda sevginin, saygının, hoşgörü ve barışın sağlanması gibi olumlu işlevleri, kültür ve medeniyetimizin şekillenmesindeki gözle görülür etkileri, tarihimiz, sanat ve edebiyatımız üzerindeki izleri, onun eğitim-öğretimine olan ihtiyacı kat kat artırmaktadır. Ayrıca din dersleri, çocuklarını okula gönderirken ailelere güven vermede, özellikle kız çocuklarını eğitim sistemine kazandırmada verimli bir araç olarak kullanılabilir.

İlk ve orta dereceli okullarda zorunlu din dersine karşı çıkanlar, insanlarımızın ve toplumumuzun bu ihtiyacını görmezden gelmektedirler. Zorunlu din dersinin özellikle laikliğe ve insan haklarına aykırı olduğunu savunmak, sadece DKAB dersine değil, İmam-Hatip Lisesi, Kur'an Kursu, İlahiyat Fakültesi gibi resmi eğitim kurumlarının varlığına da karşı olmak anlamı taşımaktadır. Zorunlu din dersine karşı ileri sürülen fikirlerin çoğunun sadece bu derse karşı olmakla kalmadığını, amacını aşarak her türlü din eğitiminin kaldırılmasını hedeflediğini söyleyebiliriz. Dünya ülkeleri, dinin insanlığa sunduğu nimetlerden yararlanma yolunu seçerken, ülkemizde din dersine karşı olmak adına böylesi aşırı düşüncelerin dile getirilmesi büyük bir talihsizliktir. Ülkemizde yaşanan tecrübeler, bu düşüncelere kanıt olarak ileri sürülen endişelerin kahir ekseriyetinin yersiz olduğunu göstermektedir.

Buna rağmen yine zorunlu din dersi çerçevesinde dile getirildiği gibi, ülkemizdeki din eğitim-öğretimi konusunda birtakım sorunların bulunduğu elbette kabul ediyoruz. Bazen ders kitaplarının –özellikle farklı dini ekollere değinmedeki- eksikliği ve yetersizliği, bazen okulların yeterli altyapıya ve donanımına sahip olmaması, bazen de derslerin en uygun metotlarla işlenememesi vb. şekillerde tezahür eden bu sorunlar, diğer birçok dersle ilgili sorunlardan farksız olup, çözülemeyecek nitelikte değildir. Nasıl ki, herhangi bir derse ilişkin sorunlar o dersin eğitim-öğretiminin gereksiz kılmıyorsa, aynı şekilde din dersine ilişkin sorunlar da din eğitiminin gereksiz olduğunu göstermez.

Şayet DKAB ders kitaplarında, konularla, konuların çeşitlendirilmesiyle, Şafiiilik, Alevilik gibi İslam mezheplerine yeterli düzeyde yer verilmesiyle, üslupla vs. ilgili sorunlar varsa –ki, öyle görünüyor-, şayet bu kitapların çoğulcu ve eleştirel bir yaklaşımla gözden geçirilerek içeriklerindeki eksikliklerin giderilmesi veya yeniden yazılması gerekiyorsa, ilgili uzmanlardan yardım alınarak bu sorunların çözülmesi her şeyden önce din eğitiminin yararına olacaktır. Din eğitimiyle ilgili diğer dersler için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Ancak ders kitaplarının laiklik, insan hakları, kültürel ve dinsel çeşitlilik vb. hususlarda yeterli bilgiye sahip ilahiyat akademisyenlerince hazırlanması, bu bağlamda zikrettiğimiz sorunları kanaatimizce asgariye indirecektir. Aynı zamanda, din dersi ile ahlâk dersinin müstakil dersler haline getirilmesi, konuların çeşitlendirilmesi, mezhepsel ve kültürel farklılıkların ders kitaplarına yansıtılabilmesi bakımından oldukça önemlidir.

Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki, dini öğrenme hakkı yalnızca Müslümanların değil, aynı zamanda Gayrimüslimlerin de hakkıdır. Bu yüzden, din dersleri bu vatandaşlarımızın ihtiyaçlarını da karşılayacak biçimde yeniden düzenlenmelidir. Onlara yönelik din dersi kitapları hazırlanmalıdır. Üniversitelerimizde, bu vatandaşlarımızın çocuklarına din eğitimi verecek öğretmenlerin yetiştirilmesi bölümler kurulmalıdır.

Kaynakça

- Armaner, Neda, "Din Eğitiminde Psikolojinin Önemi", *AÜİF Dergisi*, Yıl: 1978, Sayı: 23 (ss. 215-220).
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar, "Toplum Hayatımızda Dinin Yeri Ve Din Eğitiminin Önemi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, Cilt: 2, sayı: 1 (ss. 45-49).
- Atalay, Talip, "Şafii Geleneğin Yaygın Olduğu Yörelerde İlköğretimde Din Öğretiminin Bazı Zorlukları", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2006, sayı: 8 (ss. 273-292).
- Attas, S. M. Nakib, *İslami Eğitim –Araçlar ve Amaçlar–*, çev. Ali Çaksu, İstanbul: Endelüs Yay., 1991.
- Ayhan, Halis, *Eğitim Bilimine Giriş*, 2. baskı, İstanbul: Şule Yay., 1997.
- Bilgin, Beyza, "Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri", *AÜİF Dergisi*, Yıl: 1981, Sayı: 24 (ss. 469-483).
- _____, "Türkiye’de Din ve Laiklik" *AÜİF Dergisi*, Yıl: 2001, Sayı: 42 (ss. 41-58).
- "Bir eşitlik arayışı: Türkiye’de azınlıklar", *Türkiye’de Ayrımcılıkla Mücadele ve Azınlık Haklarının Desteklenmesi Projesi*,
<http://www.minorityrights.org/download.php?id=427>,
<http://www.minorityrights.org/download.php?id=425> Erişim: 16.01.10 21.30.
- Brubacher, John S., "Ülkücülük ve Gerçekçilik", Çev. A. Ferhan Oğuzkan, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, Yıl: 1983, Cilt: 16, Sayı: 1 (ss. 373-83), Ankara, 1983.
- Cılacı, Osman, *Günümüz Dünyası Dinleri*, Ankara: DİB Yay., 1995.
- Çiçek, Sevim vd., "Giriş", *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II: Tarama Sonuçları* (ss. 13-23), ed. Gürel Tüzün, İstanbul: Tarih Vakfı Yay., 2009.
- Çotuksöken, "Eğitim Felsefesi, Eleştirel Düşünme, Düşünme Eğitimi", *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II: Tarama Sonuçları* (ss. 75-95), ed. Gürel Tüzün, İstanbul: Tarih Vakfı Yay., 2009.
- _____, http://www.tarihvakfi.org.tr/dkih/arsiv/download/itu_sunus_gece_son.ppt (slayt: 25), erişim: 17.10.2009 00:25.
- _____, *Okulda Din Öğretimi*, <http://akademik.maltepe.edu.tr/~betulc/Okulda%20Din%20%D6%F0retimi.doc> erişim: 01.08.09 00:14)
- Demir, Ömer-Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Ders Kitaplarında İnsan Hakları Tarama Sonuçları*, ed. Betül Çotuksöken, Ayşe Erzan, Orhan Silier, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2003 (<http://www.tuba.gov.tr/userfiles/insanhaklari.pdf> erişim: 29.11.2010 11:00).

- Dinçkol, Bihterin, "Türkiye'de Anayasal Düzen ve Lâiklik", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 2002, Cilt: 1, Sayı: 1 (ss. 129-44).
- Gözaydın, İhtar, "Türkiye'de "Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi" Ders Kitaplarına İnsan Hakları Merceğiyle Bir Bakış", *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II: Tarama Sonuçları* (ss. 167-93), ed. Gürel Tüzün, İstanbul: Tarih Vakfı Yay., 2009.
- Gültekin, Mehmet, "Türkiye ve Avrupa Birliği'ne Üye Bazı Ülkelerde Zorunlu Eğitim", *Eğitim Bilimlerinde Yenilikler* (ss. 71-92), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yay., 1998.
- Gürsoy, Şahin-Çapcıoğlu, Fatma, "Türk Din Eğitiminin Oluşum Süreci ve Günümüz Türkiye'sinde Din Eğitimine Bir Bakış", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Ağustos 2006, Cilt: 9, sayı: 25 (ss. 99-107).
- Harman, Ö. Faruk, "Din ve Mahiyeti", *İlmihal*, Ankara: DİB Yay., 2006.
- Helsinki Nihai Senedi*: http://tr.wikisource.org/wiki/Helsinki_Nihai_Senedi Erişim: 20.10.2009.
- http://www.alevifederasyonu.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=298 Erişim: 16.01.10 21.30.
- 176 http://www.alevihaberajansi.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=5283 Erişim: 16.01.10 21.30.
- OMÜİFD http://www.kanalkultur.com/yolalevi/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=929 Erişim: 16.01.10 21.30.
- İlk ve Orta Öğretim DKAB Programları*: <http://dogm.meb.gov.tr/program-.htm> erişim: 24.11.2010 15:47.
- İnam, Ahmet, *Gönül ve Din*, <http://www.metu.edu.tr/~www41/ahmet-inam/din.htm>, erişim: 14.09.2009 04:00.
- İnsan Hakları Everensel Beyannamesi*: <http://www.tbmm.gov.tr/komiyon/insanhak/pdf01/203-208.pdf> erişim: 02.01.2010 19:40.
- İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin Korunmasına İlişkin Sözleşme*: http://www.ihb.gov.tr/mevzuat/um_ak_belgeler/ana_sozlesme_11p_degisik.pdf erişim: 02.01.2010 19:15
- Kaymakcan, Recep, "Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler", *EKEV Akademik Dergisi*, sayı: 27 (ss. 21-36), Erzurum, 2006.
- _____, *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Yeni Eğilimler: Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2009.
- Macdonald, D.B., "Din", *MEB İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir: Eskişehir Anadolu Ün. Güzel Sanatlar Fak., 1997, III. cilt.
- Sezen, Yümnü, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul: İFAV Yay., 1988.
- Sönmez, Veysel, *Eğitim Felsefesi*, 4. basım, Ankara: Pegem Yay., 1996.

- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan âlü Selmân, el-Akrabiyye: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şişman, M. – Turan S., “Devlet-Din-Eğitim İlişkileri: Kamusal Alanın Yeniden Sorgulanmasına Doğru”, *Eğitime Bakış*, 3 (10, ss. 5-12), 2007.
- T.C. Anayasası: <http://www.tbmm.gov.tr/anayasa.htm> erişim: 02.01.2010 20:15.
- Taşpınar, Mehmet vd., *Eğitim Bilimine Giriş (Öğretmenlik Mesleği)*, Ankara: DATA Yay., 2007.
- Tevhid-i Tedrisat Kanunu*: http://tr.wikisource.org/wiki/Tevhid-i_Tedrisat_Kanunu erişim: 09.04.2009.
- Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev. F. Terkan-S. Özer, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2000.
- Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Ankara: Pegem Yay., 2001.
- Tümer, Günay, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994.
- Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Genişletilmiş 2. baskı, Ankara: Ocak Yay., 1993.
- Varış, Fatma vd., *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara: A.Ü. Basımevi, 1991.
- Yılmaz, Ömer, “Avrupa Birliği Üye Ülkelerinin Ulus Anayasalarında Din ve Vicdan Özgürlüğü”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1 (ss. 299-315), 2007.



CEM DERGİSİ'NİN BAKIŞ AÇISIYLA KERBELÂ

AHMET İŞHAK DEMİR*

Karbala as Reflected in the Journal of Cem

Abstract: In this article, Karbala event which has an important place in the Islamic history has been studied with its reflection on Journal of Cem, one of the leading periodicals of Alawis whom our in Karbala's anniversary, mourning along with Muharram fast. It is found that the approaches to the Karbala are emotionally and that use of the written sources is scanty and some serious contradictions might be observed dealing with the historical events as well as the approaches to them.

Key Words: Karbala, Journal of Cem, Hussain ibn Ali, Alawi, Muharram, Ashura.



Özet: Bu çalışmada İslam tarihinin önemli olaylarından Kerbelâ faciasının, yıldönümünde matem ve Muharrem orucuyla yasını tutan Alevi kesimin önde gelen süreli yayınlarından Cem Dergisi'ndeki yansıma biçimi ele alınmıştır. Kerbelâ'ya ağırlıklı olarak duygusal yaklaşılarak işlendiği, yazılı kaynak kullanımının çok az olduğu, tarihi olgular yanında yaklaşımlarda da ciddi çelişkilerin varlığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kerbela, Cem Dergisi, Hüseyin b. Ali, Alevi, Muharrem, Aşure
Karbala as Reflected in the Journal of Cem.

* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı [ahmetishak@gmail.com].



İnsanî, siyasî, toplumsal ve kültürel boyutlarıyla İslam tarihinde önemli bir dönüm noktası olan Kerbelâ faciası, sonrasında oluşacak gruplaşmalara ve hareketlere sebep olması¹ yanında, tarih içerisinde daha sonraki grupların farklı yoğunluklarla sürekli olarak üzerinde durduğu bir konu olagelmıştır. Anadolu Aleviliği² olarak nitelendirilen topluluk da Kerbelâ'yı daima hatırlayan, hatırlatan ve üzerinde önemle duran gruplardan biridir³. Dolayısıyla bu grubun önemli yayın organlarından olan *Cem Dergisi*'nin Kerbelâ olayını aksettirme biçimi, iki yönden önem kazanmaktadır: Birincisi, bizzat alevi olan grubun Kerbelâ'yı algılaması; ikincisi ise, bir yayın organı olması göz önüne alındığında, hedef kitlesine Kerbelâ'yı nasıl aktardığı konusudur.

180 Bu çalışmada betimleme metoduyla, farklı sayı ve yazılarda ele alınmış olan Kerbelâ olayı, öncesi ve sonrasıyla tarihi olgu olarak, sonuçları ve yorumlanma biçimiyle mümkün olduğu ölçüde orijinal diliyle işlenmeye çalışılmıştır.

I. Hz. Hüseyin ve Kerbelâ

Hicrî 5 Şaban 04 tarihinde (10 Ocak 626) Medine'de doğmuş olan Hz. Hüseyin b. Ali, Hz. Peygamber'in, kızı Fatıma ile amcası Ebu Talib'in oğlu Ali'den olma, torunudur. 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde Kerbelâ'da şehid edilmiştir ve bu sebeple de 'Şehîd' lâkabıyla meşhurdur⁴.

¹ Geniş bilgi için bk. Ethem Ruhi Fırlalı, *İmamiyye Şiası*, İstanbul 1984, s. 105-157; Onat, *Eneviler Devri Şii Hareketleri*, s. 62-142.

² Anadolu Aleviliği kavramı ve kapsamı için bk. İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul 1997, s. 4.

³ Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, s. 116. [Önceki yıllarda da olduğu gibi 10 Muharrem 1431/26 Aralık 2009 günü İstanbul Halkalı'da düzenlenen matem töreni Cem Televizyonu'ndan canlı olarak yayınlanmıştır.]

⁴ Hz. Hüseyin'in hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ethem Ruhi Fırlalı, "Hüseyin", *DİA*, XVIII, 518-521; M. Asım Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, İstanbul ts. (Köksal Yayıncılık), s. 25-35; Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstan-

A. Hz. Hüseyin'in Fazileti

*Cem Dergisi'*nde Hz. Hüseyin'i sevmenin dinî bir gereklilik olduğunun ispata çalışıldığı, bu bağlamda Kur'an-ı Kerim ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadislerinin sıkça referans olarak kullanıldığı görülmektedir.

Kur'an-ı Kerim'e göre Hz. Hüseyin Ehl-i Beyt'tendir⁵ ve Ehl-iBeyt'i sevmek farzdır⁶. Bu durum Hz. Peygamber'in şu hadisi ile daha da netleştirilerek desteklenir: "Tathir" ayeti⁷ inince Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi, Hz. Fatıma'yı, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i çağırıp abasıyla örter ve "İşte benim ehl-i beytim bunlardır" buyurur⁸.

Hz. Peygamber, Hz. Hüseyin doğduğu zaman kulağına eğilip, "O cennet çocuklarının efendisidir (seyyid)" diye seslenmiştir⁹. Ayrıca "Ha-

bul 1996, s. 127-156; Hüseyin Algül, *Kerbela Kanayan Bir Yara Gönül Sızlatan Bir Facia*, İstanbul 2009, s. 15.

⁵ Muharrem N. Orhan, "Hz. Hüseyin ve Kerbela", *Cem*, III/26 (Temmuz 1993), s. 11. [Delil olarak verilen ayetler olarak bk. el-Ahzab 33/33, eş-Şûrâ 42/23, Hud 11/76.]

⁶ Ali Rıza Uğurlu, "Muharrem Ayı ve Orucu", *Cem*, XXXIII/108 (Nisan 2001), s. 12. ["De ki: Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum. Kim bir iyilik işlerse onun sevabını fazlasıyla veririz". eş-Şûrâ 42/23. Ayetin "1-akrabanız olarak beni, 2-akrabalarımı, 3-Allah'a yakınlığı sevmenizi istiyorum" şeklinde farklı yorumlanmaları için bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul ts. (Eser Kitabevi) VI, 4241. Birinci yorumun tercih edilmesi hakkında bk. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1988/1408, XXV, 23; İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, trc. Bekir Karlığa; Bedrettin Çetiner, İstanbul 1986, XIII, 7097.]

⁷ "Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor". el-Ahzab 33/33.

⁸ Sadem Açıkgöz, "Ehl-i Beyt ve Ehl-i Beyt Ailesini (Şerif ve Seyyidler) Tanıyalım", *Cem*, III/36 (Mayıs 1994), s. 29. [*Tirmizî*, Menâkıb, 31'den naklen]

⁹ Cahit Tanyol, "Hz. Hüseyin ve Kerbela", *Cem*, V/49 (Haziran 1995), s. 6. [İbnu'l-Esir'de geçen bir ifade yanlış tercüme ile bu hale gelmiştir. Şöyle ki yazarın kullandığı kaynak olan Ahmed Ateş'in *İslam Ansiklopedisi*'nin (V/I, 635) Hüseyin maddesinde bu ifade "tercüme hatası ile ortaya çıkmış hadis" şekline bürünmüş gözükmektedir. İbnu'l-Esir, *Usdu'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut 1409/1989, I, 495-6)'deki metin şöyledir: "Hüseyin b. Ali; ... Hz. Peygamberin reyhanıdır, göğsünden aşağıya onun benzeridir, doğduğunda Hz. Peygamber kulağına ezan okumuştur, cennet gençlerinin efendisidir, aba ehlinin beşincisidir, annesi Hz. Fatıma'dır. ...". Tabiidir ki yeni doğmuş olunca, mütercim, genç yerine çocuk deme ihtiyacı hissetmiş olsa gerektir.]

san ve Hüseyin, cennet gençlerinin efendisidirler”¹⁰ hadisleriyle övüldüğü gibi suçsuz ve günahsız oldukları da vurgulanır¹¹.

Hz. Peygamber’den, gerek kendisinin Hz. Hüseyin’i sevdiği, gerekse bütün müslümanların da sevmesi gerektiği konusunda da şu hadisler nakledilir:

“Hüseyin bendendir, ben Hüseyin’denim. Allah Hüseyin’i sevenleri sever”¹². “Bunlar benim oğullarımdır, kızımın oğullarıdır, Allah’ım ben onları seviyorum, sen de onları sev ve onları sevenleri sev”¹³. “Hasan ve Hüseyin iki güldür. Onlar benim dünyada öpüp kokladığım iki reyhanımdır. Ey Allah’ım, onları severim, sende sev. Seveni de sev”¹⁴. Bu sevgi gereği karşısında yer almanın da ahirette cezası yine şu hadis ile önceden belirtilir: “Ey Benim sevgili oğlum Hüseyin, sen çiğerparsın, sana ve zürriyetine muhabbet edene ne büyük saadet ve şereftir. Seni şehit edene, kıyamet gününde ne azim şakavettir”¹⁵.

182

OMÜİFD

Hz. Hüseyin’i sevmenin dinen bir gereklilik olduğu böylece vurgulandıktan sonra ona uymanın da Hz. Peygamber’in emri olduğu çeşitli hadislerle delillendirilir:

“Ben size iki emanet bırakıyorum. Kur’an, diğeri benim Ehl-i Beyt’im (Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin) dir. Bunları gözbebeğiniz gibi koruyun”¹⁶. “Ehl-i Beyt’im Nuh’un gemisi gibidir. Kim bu gemiye binirse

¹⁰ Sadem Açıkgöz, “İmam Hüseyin’i Tanıyalım”, *Cem*, V/49 (Haziran 1995), s. 41. [*Tirmizî*, Menâkıb, 30.]

¹¹ Davut Duman, “Kerbela Mezâliminin 1356. Yılı Münasebetiyle”, *Cem*, VII/66 (Mayıs 1997), s. 54. [Hadis için kaynak gösterilmemiş. Cennette herkes genç olacağına göre bütün cennettekilerin efendisidirler diye açıklama yapılmış.]

¹² Tanyol, “Hz. Hüseyin ve Kerbelâ”, s. 6. [*Tirmizî*, Menâkıb, 30.]

¹³ a.y. [*Tirmizî*, Menâkıb, 30.]

¹⁴ Açıkgöz, “İmam Hüseyin’i Tanıyalım”, s. 41. [“Dünyada iki reyhanımdır” kısmı için bk. *Buharî*, *Ashabu’n-Nebi*, 22, Edeb 18; *Tirmizî*, Menâkıb, 30.]

¹⁵ Hasan Meşeli, “Hz. Hüseyin’in Şehadeti 10 Muharrem”, *Cem*, IV/38 (Temmuz 1994), s. 26. [Şakavet: kötü durum]

¹⁶ Açıkgöz, “İmam Hüseyin’i Tanıyalım”, s. 41. [*Tirmizî*, Menâkıb, 31. Hadisin geniş değerlendirmesi için bk. Adem Dölek, “Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”, *Marife*, IV/3 (Kış 2004), s. 149-173.]

(bunlara tabi olur, bunları sever, bunların hakkını korursa) kurtulur¹⁷ (Cennette bana komşu olur, Cehennem yüzü görmez). Kim Ehl-i Beyt'e eziyet ederse bana eziyet eder, bunlar Cehennemliktir ve Kevser şarabından içemeyeceklerdir"¹⁸.

B. Kerbelâ ve Kader

1. Kerbelâ'nın Allah Tarafından Takdir Edilmiş Olması

Cem Dergisi yazarlarının çoğuna göre Hz. Hüseyin'in kader çizgisi Allah tarafından belirlenmiş, yani "Levh-i Mahfuz denen kader defterine yazılmış"tır. Dolayısıyla bu olay mutlaka gerçekleşecektir. Nitekim İmam Hüseyin, kendisi için belirlenmiş olan kader çizgisine uygun hareket ederek Kûfe'ye gitmek üzere yola çıkmış ve sonunda şehitlik mertebesine ermiştir¹⁹.

Bu durum binlerce yıl önce Hz. İbrahim'e dahi bildirilmiştir: "İbrahim peygamber İsmail'i kurban ederken; "Ya Rabbalemin, benim gibi cömert kulun var mı ki evladına hak için bıçak çalacak!" dediği zaman Cenab-ı Allah'tan emir geldi ki; "Ya Halil senin evladına bedel koç gönderdim. Hüseyin ise Sahray-ı Kerbelâ'da yetmiş üç şühedası ile kendini kanlar içinde feda edecek" demiştir"²⁰.

*Dergi'*de, Allah Teala niçin böyle bir kurban seçti sorusu da sorulur ve biz yine Tanrı'nın bize vermiş olduğu aklı kullanarak ve yorumlar yaparak cevaplandırmaya çalışabiliriz denir²¹. Bu bakış açısına göre bu

¹⁷ Hadisin buraya kadarki kısmı için bk. Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, Kahire 1417/1997, III, 177. [Hadisin ayrıntılı incelenmesi ve değerlendirilmesi için bk. Hüseyin Kahraman, "Şi'a'da Bir Hidayet Rehberi Olarak Ehl-i Beyt ve "Nuh'un Gemisi" Benzetmesi", *Marife*, IV/3 (Kış 2004), s. 175-187.]

¹⁸ Açıkgöz, "İmam Hüseyin'i Tanıyalım", s. 41.

¹⁹ Hakkı Saygı Baba, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", *Cem*, XXXVI/119 (Mart 2002), s. 10.

²⁰ Dede Selahattin Akkaya'dan naklen "1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbelâ", *Cem*, XXX/78 (Mayıs 1998), s. 36. [Burada şehitlerin sayısı 73 olarak geçerken, diğer yazarlar Hz. Hüseyin dahil 72 sayısını vermektedirler. Kaynaklar için bk. 42 numaralı dipnot.]

²¹ İzzettin Doğan, "H.z. Hüseyin'i Ve Kerbelâ'yı Günümüzde Artık Farklı Yorumlamalıyız", röp. Ayhan Aydın, *Cem*, XXXVI/120 (Nisan 2002), s. 3.

olay bir imtihandır. Zira Allah Teala her şeyin bir hikmete göre olduğunu ve emri olmadan bir yaprağın dahi oynamayacağını buyurmaktadır. Allah, Resülü aracılığıyla bir Tuba ağacı diktirdi, yani İslam dini. Fakat çok zaman geçmeden “bu yüce Tuba’ya özellikle emanete bir takım zehirli haşarat arız oldu. Ve Tuba sarsıntılar geçirmeye başladı. İşte bu şartlar altında ona yeniden hayatıyet verecek bir iksir lazımdı. Yani bir kurban. Hem de nasıl bir kurban. Seçilmiş, beğenilmiş, arıdılmış bir kurban. Bu da kim olabilirdi? Bu şartları haiz kimdi? Muhakkak ki bunu ALLAHUAZİMÜŞŞAN ve: “Oğlum Hüseyin hicretin altmış birinci yılında şehit olur” buyuran sevgili Habib’i ve Resûlu ancak bilirdi”²².

2. Kerbelâ’nın Hz. Peygamber Tarafından Haber Verilmiş Olması

Hz. Muhammed torunu Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’da şehid edileceğini biliyordu²³ ve bunu “Oğlum Hüseyin hicretin altmış birinci yılında şehit olur”²⁴ buyurarak ifade de etmişti. Ona bu bilgi Hz. Hüseyin’in doğum haberiyle birlikte Allah tarafından ulaştırılmış ve bundan bütün aile anında haberdar olmuştur:

Hz. Hüseyin doğduğu zaman Allah Teala Cebrail’e “Git Hüseyin’in doğumunu kutla ve ayrıca başsağlığı dile” diye emir verir. Başsağlığının sebebi nedir? diye soran Hz. Muhammed’e Cebrail şu bilgiyi verir: “Doğmuş olan bu mazlum Hüseyin senden sonra Kerbelâ denilen yerde zalimler tarafından acımasızca şehit edilecektir” Allah Resulu ağlamaya başlayınca Hz. Ali de meseleyi öğrenir. Evine varıp eşi Hz. Fatıma’ya anlatır. Ağlayarak babasına gidip haberi bir de onun ağzından duyan Hz. Fatıma “Bu olay ne zaman olacak” diye sorar. Hz. Peygamber “Bu olayı ne ben, ne sen, ne Ali ne de Hasan göremeyeceğiz” der. Hz. Fatıma “bizlerin olmadığı o zamanda, benim mazlumum için kimler ağlayıp, kimler gözyaşı dökcekler?” diyerek tekrar ağlamaya başlar. “Atiften şöyle bir

²² Hasan İpçi, “Kerbelâ”, *Cem*, I/4 (Ekim 1966), s. 13, 14.

²³ Doğan, “Kerbela’yı Artık Farklı Yorumlamalıyız”, s. 3.

²⁴ İpçi, “Kerbelâ”, s. 13. [Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdâd*, Beyrut ts. Daru’l-Kütüb’l-İlmiyye, I, 142. Bu ve çeşitli diğer rivayetlerin sağlam olmadığı konusunda bk. Demircan, *İktidar Mücadelesi*, s. 136-145.]

nida" gelir: "Ey hatun! Ahir zaman ehlinde Peygamber hanedanına bağlı olan öyle bir topluluk olacak ki, her yıl senin mazlum Hüseyin'in için ağlayıp onun matemini tutacaklar"²⁵.

3. Hz. Hüseyin'in Kendi Kaderini Biliyor Olması

Hz. Hüseyin dedesinden aldığı bilgiyle Kerbelâ'da başına gelecekleri biliyordu. Bunu çevresindekilere de zaman zaman ifade etmiş, "Ben belâ sahrasının seyyahıyım" demişti²⁶. Bu durumu oldukça duygusal bir anlatımla ve bizzat Hz. Hüseyin'in diliyle ayrıntılı olarak nakleden menkıbe özetle şöyledir:

Hz. Hüseyin tehditlerden bunalınca dedesi Hz. Muhammed'in rav-zayımübârekesine yüz sürüp niyazda bulunur:

"Esselâtü vesselâmu aleyke ya ceddi!, ya Resulâllah! benim! senin Hüseyin'im! Hâki pâyna yüz sürüp niyaza geldim! Ya Resulâllah! Ümmetinden bir takım Müslümanlar kâzip ve bivefa zalimler, senin şeriatı mutahharanı tahkir ve beni öldürmek için teşebbüste bulundular. Lâyık mıdır ki kucağında büyüttüğün gonca risâletin payimal olsun? Reva mıdır ki öptüğün boğaza harçer çekilsin? Ya Resulâllah hakkımda fermanın nedir? Emrine canım feda olsun!

Hz. Hüseyin o gece rüyasında dedesi Hz. Muhammed'i, babası Hz. Ali'yi, annesi Hz. Fatıma'yı, kardeşi Hz. Hasan'ı görür. Koşup dedesinin ayaklarına kapanır. Hz. Peygamber tutup kaldırır ve boğazından öperek şöyle buyurur:

"Ey nur-i aynım sevgili Hüseyinim! Takdiri Hüda yerini bulacaktır. Hakkın muradı seni Kerbelâ çölünde başsız bedenle, bedensiz başla kanlar içinde görmek ister. Ya Hüseyin! Kazaya rıza göster, sebat et, sabırdan ayrılma. Zira senin bu sabır ve sebatın benim halis olan ümmetime bir meşk ve aşk olacaktır. Hazır ol oğlum Hüseyin Kerbelâ kavgasına, Kervanı ehl-i beyti çek belâ sahrasına. Ya Hüseyin! Senin

²⁵ Saygı, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", s. 10. Ayrıca bk. Hasan Meşeli, "Muharrem Orucu", *Cem*, 1/3 (Ağustos 1991), s. 23. (Aynı rivayet, olayı meşrulaştırmak ve nefreti ortadan kaldırmak amacıyla Emevilerin uydurması olarak da nitelendirilmiştir. bk. Doğan Türkoğlan, "Kerbela Hz. Hüseyin'in Kaderi miydi?", *Cem*, XXXIII/100 (Nisan 2000), s. 20-21).

²⁶ İpçi, "Kerbela", s. 24; Doğan, "Kerbela'yı Artık Farklı Yorumlamalıyız", s. 3.

katillerin şirk ve cinayetleri gerçi müslümanlık ve bana ümmetlik dâvasındadırlar fakat heyhat! Onlar Allah'ın rahmetinden mahrum ve benim dergâhımdan matrutturlar. Lânet o zalimlere.

"İmam Hüseyin tekrar niyaz etti: -"Ya Resulâllah senin bir emrine bin Hüseyin feda olsun; benim sözüm budur ki; benim yüzümden bir çok âşıkân ümmetin kanları dökülecektir, Hakka dua etseniz benim ruhumu burada kabzetsin ve bu kanın akmasına mahal kalmasin.

"Hazreti Muhammed buyurdu: -"Ey oğlum, şehadet şerbeti dost elinden içilmez, o kadeh düşman elindedir, git Kerbelâ'da şehit ol, al kanla gel!" Hazreti Hüseyin: -"Medet Ya Muhammet bari, seyyideleri beraber götürmeyeyim de benim müsibetimi görüp perişan olmasınlar". Hazreti Muhammet buyurdu: "Ya Hüseyin Hakkın muradı onların da düşman elinde esir olmasındadır". Bu esnada Hazreti Peygamberin, ehl-i beytin, rahmet meleklerinin ve cennet ehlinin gözlerinden yağmur gibi yaşlar boşanmaya başladı. Hazreti Hüseyin dehşet içinde uyandı. Çünkü artık emir tamamı"27.

186 Muhammed b. Hanefiyye, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr'in de yalvarmaları da Hz. Hüseyin'i kararından döndüremez. Abbas oğlu Abdullah yolculuktan vazgeçmesi için Hz. Hüseyin'e çok yalvardı, OMÜİFD Kûfe'ye gitmekten alıkoymak istedi. Hz. Hüseyin, 'bir gün sonra kesin cevap vereceğim' dedi ve kendi kaderini belirlemek için Allah'ın kelâmı Kur'an-ı Kerim'i eline aldı, rastgele bir ayet açtı. Açılan ayette "Her nefis ölümü tadacaktır" (Âl-i İmrân 3/185) yazılı idi. Bu ayeti okuyan Hz. Hüseyin "Büyük Allah ve O'nun Peygamberi, doğru söylemiş, çıkan ayet bunu doğruluyor" diyerek Kûfe'ye gitmek için kesin kararını verdi. Bunu Abdullah'a söylediği zaman Abdullah, "anlaşılan gideceksin, hiç olmazsa Yemen taraflarına git, oraları daha güvenlidir" deyince. Hz. Hüseyin "Ey Abdullah! Hikmetin gizli sırlarına akıl ermez, kader beni Irak topraklarına çekmektedir" der28.

27 İpçi, "Kerbelâ", s. 14, 24. Daha özet ve farklı ifade ile olan nakil için bk. Hasan Çıkar, "Hazreti Hüseyin", *Cem*, XXXIV/110 (Haziran 2001), s. 31.

28 Baba, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", s. 10. [İbn Ömer ve İbn Abbas'ın Hz. Hüseyin'i kararından döndüremeyip ona ağlayarak veda etmeleri konusunda bk. Suyutî, *Tarihu'l-Hulefâ*, Kahire 1371/1952, s. 206. En çok ısrar eden İbn Abbas oluşu için bk. Mehmet Bahaüddin Varol, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, İstanbul ts. (Şamil Yayıncılık), s. 270-271.]

Hız. Hüseyin'in kesin kararından sonra kızı Sakine ile kız kardeşi Zeynep, "Kûfelilerin dedemize ve amcamız İmam Hasan'a, yaptıklarını biliyorsun. Buna rağmen gidip bizim boynumuzu bükük mü koyacaksın" diye feryat etmeye başlarlar. İmam Hüseyin ikisini de kollarına alır ve ileriye bakmalarını söyler. Sakine: "Baba! Senin hayat filmi görüyorum, seni parçalıyorlar" diye haykırınca İmam Hüseyin "ben bunu görerek gidiyorum" cevabını verir²⁹.

Hız. Hüseyin, 'Gitme! Kufeliler vefasızdır' diyenlere "Evet dedikleriniz doğrudur. Fakat zulüm altında inleyen mazlumların tek ümit ışığı biziz. Bir can için bu mazlumların ümit ışığını nasıl söndüreyim" diye karşılık verir³⁰.

Hız. Hüseyin Kûfe'ye gitmekten vazgeçmiş olsaydı veya Kerbelâ'da iken dönse veya savaştan kaçsa idi, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olacağı gibi Hız. Peygamberin söyledikleri de gerçekleşmemiş ve yalanlanmış olacaktı. Bu durumda Hız. Peygamberin söylediklerini doğru kabul etmemiz gerektiğine göre İmam Hüseyin'in Allah'ın rızasına boyun eğmediğini ve Allah'a asi olduğunu düşünecektik. Hız. Hüseyin bu yolu seçmekle her şeyi doğrulamış ve Allah'ın rızasını da kazanarak "Şehitler Serdari" unvanını kazanmıştır. Aksi olsaydı, "Hız. İmam Hüseyin, tarihlerle bir korkak olarak ve Allah'ın rızasına boyun eğmemiş bir asi olarak geçecekti". Bugün de, ne Ehl-i Beyt sevgisi olurdu, ne de İmam Hüseyin için yas tutulurdu³¹.

Hız. Hüseyin için Kerbelâ'ya gitmek "Tanrı'nın adeta bir emri" olduğu gibi o aslında bu davranışıyla babası Hız. Ali'nin "zalime boyun eğmeyin" emrinin gereğini de yapmıştır³².

²⁹ Saygı, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", s. 10.

³⁰ Orhan, "Hız. Hüseyin ve Kerbela", s. 12; Uğurlu, "Muharrem Ayı ve Orucu", s. 13.

³¹ Saygı, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", s. 11.

³² Doğan, "Kerbela'yı Artık Farklı Yorumlamalıyız", s. 3-4.

4. Kerbelâ'nın Kader Olamayacağı Yaklaşımı

Yukarıda biraz da ayrıntılı olarak verdiğimiz Kerbelâ faciasının Allah'ın takdiri olduğu anlayışını kabul etmeyen, bunun Allah'ın adaletine uygun olmadığını hatta bu kader anlayışın bizzat Yezid ve taraftarlarının bir uydurması olduğu görüşü de dergide yer almaktadır. Genel anlayıştan çok farklı olan ve "kader özellikle Sünnî inanış biçimidir" şeklinde bir girişle başlayan bu görüş ana hatlarıyla şöyledir:

Allah'ın tertemiz yapmak istediği (el-Ahzab 33/33), herkesin selatu selam getirmesini emir buyurduğu (el-Ahzab33/56) ve sevilmesini arzuladığı (eş-Şura 42/23) "bu güzel kutsal insanları böyle bir kader çizgisi ile, böyle bir zulümle başbaşa bırakması, Allah'ın sıfatları ile bağlantılı olmaz". Zaten böyle bir vahşetin sergilenmesinin Allah'ın kendi sıfatlarına sığmayacağı Kur'an-ı Kerim'de çeşitli yerlerde, "Allah zerre kadar zulüm yapmaz"³³ şeklinde geçmekte olan ayetlerde de görülmektedir. Dolayısıyla her şey insanlar tarafından yapılmaktadır³⁴.

"Böyle bir vahşeti meydana getiren Emevi saltanatı ve onun başı Yezit ve onun taraftarı olayı tanrısal bir boyuta çekmek için de kader kılfına koyarak, bu olayların meydana gelmesinden nefret duyan ve bu vahşeti kınayan insanlara Tanrı'dan yazılmış ve çizilmiş olarak sunmaya çalışmışlardır. Olayı efsaneler halinde anlatılarak hatta bu işlerin böyle olacağından Hz. Peygamberi ve Hz. Ali'yi Hz. Fatıma'yı bile haberdar etmekten kaçınmamışlardır. ...Emevi idaresinin yapmış olduğu bu kendini kurtarma ve olaya kaderci bir görüş verme tutumu, çeşitli ulema ve hadis yazarları tarafından Alevi inancı ve kaynaklarına da sokulmuş ve aynı kader inancını Ehl-i Beyt'i sevenlerin paylaşması için azami gayret ve çaba gösterilmiştir. Bunda da bir nebze de olsa başarı sağlanmıştır"³⁵.

Aynı yazar Cebraîl'in Hz. Hasan'ın zehirletileceği ve Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da öldürüleceğini Hz. Peygambere değişik zamanlarda haber verdiğine dair çeşitli rivayetleri Alevi kaynaklardan naklettikten sonra:

³³ en-Nisa 4/49, Yunus 10/44, el-Hac 22/10, Fussilet 41/46.

³⁴ Türkdoğan, "Kerbela Hz. Hüseyin'in Kaderi miydi?", s. 20.

³⁵ a.e, s. 20-21.

“Hz. Hüseyin’in doğumundan beş dakika sonra Allah tarafından Hz. Hüseyin’in kaderi yeniden yazılmış bulunmaktadır. Halbuki o daha beş dakikalık bir masumu paktır. Dünyaya geldikten beş dakika içinde bu zulmü ne yapmış ki hak etmiştir. ... Olayların böyle olacağını belirleyen Allah, böyle olacağı haberini veren Cebrail, haberi alan da Allah’ın sevgili peygamberi. Allah neden böyle tertemiz kıldığı insanlara bu zulmü reva görsün. ...Hz. Muhammed son veda haccında; “bininiz ki sizin kanınız, Müslüman kanı birbirine haramdır. Asla kafirler gibi birbirinizin boynunu vurmayın” demektedir. Kerbelâ’da böyle bir vahşetin meydana geleceğini bilen Hz. Muhammed niye insanlara böyle bir nasihatte bulunsun çünkü nasıl olsa kanlar akıtılacaktı! Buraya kadar olayın Allah’la hiçbir bağlamda ilgisinin olmadığı aşikardır. ... Olayı ve vahşeti kader boyutuna çekerek üzerlerindeki bu cürümü bir yerlere atmaya çalışan Emevi zihniyeti böyle uydurma hadislerle olayı Tanrı’dan gelmiş bir şekle sokmaya çalışmıştır. ...

“Olayın diğer bir boyutuna baktığımız zaman eğer Allah Ehl-i Bey’e böyle zulmü reva görmüş ve bunun uygulamasını da Yezide vermişse Yezid’in burada sadece yapmış olduğu Allah’ın emrini yerine getirmek olmuştur ve bunun için de Yezid’e lanet etmenin bir gereksesi kalmamaktadır. Çünkü emri veren Allah yerine getirmeye çalışan da lanet Yezit olmuştur. Fakat biz ... bu vahşetin tamamen Yezidin ve onun yakınlarının senaryosu olduğunu biliyoruz. Olayın kaderle bir ilişkisi olamaz. Kendi öz torunlarının başına böyle bir vahşetin geleceğini bilen peygamberimiz Allah’a dua edip onların affı için yalvarmadı. Çünkü Allah’ın bütün dünyayı Hz. Muhammed’in sevgisi üzerine yarattığı söylenmektedir. Şüphesiz onun her sözü, her duası Allah katında geçerlidir. ... Hz. Muhammed’in... soyunun devamı olan Ehl-i Bey’ine Allah tarafından böyle bir zulmün var sayılmasının ne Allah, ne din kavramı, ne de insanlık kavramı ile bağdaşacak bir yanı bulunmamaktadır”³⁶.

II. Tarihî Olgu Olarak Kerbelâ

Kerbelâ faciasının ay ve günü 10 Muharrem olarak ihtilafsız ise de yılı hakkında farklı görüşler de yer almaktadır. Genelde miladi 10 Ekim 680³⁷’e karşılık gelen hicri 61³⁸ senesi verilmekle beraber hicri 58³⁹ yılında gerçekleştiğini belirtenler de bulunmaktadır⁴⁰.

³⁶ a.e., s. 21-22.

³⁷ Rıza Zelyut, “Alevilik Nedir? III: Kerbelâ Öncesi”, *Cem*, VI/61 (Aralık 1996), s. 68.

Hız. Hüseyin ve beraberindekilerin savaşan güç olarak 32 atlı ve 40 yaya⁴¹ olmak üzere 72 erkek ile kadın; kız, çoluk-çocuk toplamı 79 kişi ile birlikte tamamı 151 kişiden ibarettir ve Hız. Hüseyin dahil olmak üzere bunlardan 72'si şehit olmuştur⁴².

A. Kerbelâ'yı Hazırlayan Şartlar⁴³

Kerbelâ olayının önceden planlanmadığı, tesadüfî bir şekilde olayların gelişmesi sonucunda meydana geldiği iddiaları reddedilir ve bu plansızlık Hız. Hüseyin için doğru fakat Yezid için doğru değildir denilir. Zira Yezid, babasının tavsiyesi doğrultusunda Hız. Hüseyin'i bütün ailesi ile birlikte yok etme planını uygulamıştır. Bu amaçla valisi, komutanı, yeri belirlenmiş ve seçkin bir ordu hazırlanmıştır⁴⁴. Dolayısıyla bu olay, Hız. Peygamber'in soyuna karşı düzenlenen planlı bir "katliam"⁴⁵ olarak nitelendirilmiştir.

190
OMÜİFD

Adı ister plan, ister hazırlayıcı şartlar olarak konsun, dergide Kerbelâ olayının öncesi çok eski tarihlere kadar götürülerek, hatta kılıçla birbirinden ayrıştırılan yapışık ikizler⁴⁶ hakkında falcıların, "bu iki çocuğun so-

³⁸ Murat Küçük, "Binüçyüzondokuz Yıl Sonra Muharrem ve Aşure!", *Cem*, XXXII/90 (Haziran 1999), s. 32.

³⁹ "Muharrem Etkinlikleri" *Cem*, XXXIV/109 (Mayıs 2001), s. 22.

⁴⁰ Tarih kaynaklarında tercih edilen yıl 61 olmakla beraber bir kaç yıl ileri yıllar da verilmektedir. Ayrıntılı bir derleme için bk. Demircan, *İktidar Mücadelesi*, s. 279-281.

⁴¹ Abidin Özgünay, "Kerbelâ! Mezâlîmi ve Alevilik-Sünnilik", *Cem*, III/25 (Haziran 1993), s. 4.

⁴² Meşeli, "Hız. Hüseyin'in Şehadeti", s. 26; Hasan Meşeli, "Hız. İmam Hüseyin'i Kerbelâ'da Şehit Edenler ve Onu Bırakıp Kaçanlar", *Cem*, V/49 (Haziran 1995), s. 37; Muharrem Naci Orhan, "Muharrem Ayının Anlamı", *Cem*, I/1, (Temmuz 1966), s. 10; Abidin Özgünay, "Yazılı Metinlerde Hız. Hüseyin'in Şehadeti ve Kesik Başı", *Cem*, II/14 (Temmuz 1992), s. 3; Adil Ali Atalay, "Kerbelâ", *Cem*, IV/38 (Temmuz 1994), s. 21; Saygı, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", s. 11.

⁴³ Dönemin siyasi durumuna derli toplu bir bakış için bk. Algül, *Kerbelâ Kanayan Bir Yara*, s. 35-84. Kerbelâ Faciasının tarihi kökenlerinin genişçe ele alınışı için bk. Murtaza Mutahhari, *İmam Hüseyin ve Kerbelâ*, trc. Hasan Kanaatlı, İstanbul 2008, III, 17-142.

⁴⁴ Duman, "Kerbelâ Mezâlîminin 1356. Yılı Münasebetiyle", s. 55.

⁴⁵ Zelyut, "Alevilik Nedir? III", s. 68.

⁴⁶ Rivayete göre Haşimilerin atası Haşim ile Emevilerin atası Abdüşşems yapışık ikizler olarak doğarlar. Birinin parmağı diğerinin alnuna yapışmıştır. Ayrıştırılırken kan akar. Kan akması uğursuz sayılarak aralarında cereyan edecek savaşlarda kanlar akacağı

yundan gelenler tarih boyu birbirine kanlı düşman olacaktır” dediği de nakledilerek⁴⁷, Haşimi-Emevî rekabetine dayandırılır.

1.Haşimî-Emevî Mücadelesi

Haşimîler ve Emevîler arasında eskiden beri süregelen rekabette Hz. Peygamber'in Haşimîlerden olmasının doğurduğu üstünlük kıskançlığa ve Emevîlerde düşmanlığa yol açtı. Yezid'in dedesi Ebu Sufyan Hz. Muhammed ile, Babası Muaviye de Hz. Ali ile uğraştı ve savaştı. Öyle ki İslam'ı tebliğde en büyük tepki tüccar ve aristokrat Emevîler'den geldi. Ekonomik ve sosyal itibarları sarsılan bu gruplar, önce İslam'ın yayılışına engel olmak istediler. Bunu başaramayınca da “İslam'ı kabul etmiş gibi görünerek isteklerini Halifelik kurumunu ele geçirmek suretiyle gerçekleştirdiler”. Kerbelâ faciasının arkasında yatan sosyolojik gerçek de budur. İlk üç halifenin bu makama gelişlerini kısaca hatırlatarak, Hz. Osman'ın bir seçim değil, Hz. Ali'ye vermemek için “önceden planlanmış bir oyun” ile halife olduğunu böylece de Emevi Oğulları ve Haşimi Oğulları arasında siyasal kavganın yeniden başladığı belirtilir. Sıffin sonrası Hakem Olayı'nda da aynı hilenin tekrarlandığı fakat Hz. Ali'nin bu oyunu kabul etmediği ifade edilir⁴⁸.

Hz. Peygambere karşı kafir olarak savaşan Emevî soyu, Mekke'nin fethinden sonra kılıç zoruyla müslüman olmuş ama sahabe kisvesi ile her türlü sorumluluktan korunmuş olarak İslam'a en büyük ihanet ve kötülüğü yapmıştır⁴⁹.

Yezid'in babası ve dedesi de aynı gayeyi taşıyordu ve “Yezid'e bu tavsiyeyi aslında onlar yapmıştı” demek için bu kişilerden şöyle nakiller yapılır:

şeklinde yorumlanır. bk. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, çev. Zakir Kadiri Ugan; Ahmet Temir, İstanbul 1992, IV, 24-25.

⁴⁷ Duman, “Kerbelâ Mezâliminin 1356. Yılı Münasebetiyle”, s. 54.

⁴⁸ Hüseyin Bal, “Kırsal Kesimde Kerbelâ; Bir Soykırımı”, *Cem*, VII/66 (Mayıs 1997), s. 48-51.

⁴⁹ Meşeli, “Hz. İmam Hüseyin'i Kerbelâ'da Şehit Edenler”, s. 36.

Hız. Peygamber, "Rihlet buyurunca: en kinci duyguları ile kuşanıp ama en şeytanca sıfatını takınarak, İmam Ali (A.S)'ın yanına sokulup 'Amca oğlu! Hakkın elinden alınıyor, elini çabuk tut yanındayım!' diyen Ebu Süfyan değil miydi? ... Ali elinin tersiyle itiverdi Ebu Süfyan'ın uzanan elini: 'Bu konu seni ilgilendirmez!'"⁵⁰.

"Üçüncü halifenin halife olduğu gün, körleşmiş gözleriyle Hız. Hamza'nın mezarına ulaşım ve tükürerek mezarı tekmeleyip:"Ey Hamza! Dün seninle uğruna savaştığımız şey, bugün bizim çocukların elinde oyuncak olmuştur!" diyerek dişsiz ağzından salya akıtan Ebu Süfyan'ın kemiklerini mezarında sevindirmekteydiler, bu lânetliler"⁵¹.

"Allah'ın şehitlerin efendisi diye taltif ettiği Hamza'nın ciğerini çiğ çiğ yiyen Hinde'nin oğlu Muaviye şimdi müslümandı, hem de büyük bir İslâm toprağına hükmeder konumdaydı, valiydi, ama anasının çiğ ciğeri yerken ağzında hissettiği; acımsı, ekşimsi tadı, şimdi oğlu ağzında hissetmekteydi. Ama bu oğul anasından daha farklıydı. Daha şeytan idi. Ana açıkça cephe aldı, düşmanlığını haykırma haykırma duyurdu. Hamza'nın ciğerini herkesin gözü önünde yedi. Fakat oğul kimlik değiştirerek, sinsice, gizli planlarla, münafıkça, bir değil bir çok kişinin ciğerini söktürdü. Ana Hız. Hamza'ya kafasını takmıştı. Ana ve baba; (Hinde ve Ebu Süfyan) Muhammed'le uğraştılar ömürlerinin sonuna kadar, onların varisi olan oğul Muaviye de Muhammed'in varisi olan İmam Ali'yle uğraştı ömrü bitinceye kadar. Eline geçseydi Ali'yi öldürecekti. Kanını akıtacaktı. Belki de anası gibi Ali'yi öldürmesi için bir şeytan dölüne ödül vaat etmişti kim bilir? Öyle olmasaydı onunla savaşır mıydı? Ona isyan eder miydi? Karşısına ordularla çıkıp onu yıkmak, devirmek için binlerce müslümanın kanına girer miydi? Babası Ebu Süfyan Peygamber öldüğü gün bunu başaramadı. Ali tarafından kovuldu, ama oğul Muaviye yıllar sonra bunu başardı. Ali'ye isyan etti, ettirdi, Müslümanları öldürdü, öldürttü. İstedığıne ulaştı. Şam'da oturup babasının uzaktaki mezarına sesleniyordu:

"Sen mezarında rahat uyu, senin ve senin babalarının intikamını aldım. Daha fecisini de oğlum Yezit yapacaktır. Ruhunuz şâd olsun, yurduzunu şenlendirdik! Saltanatımızı kurduk!"⁵².

⁵⁰ Duman, "Kerbela Mezâliminin 1356. Yılı Münasebetiyle", s. 55.

⁵¹ a.e., s. 54.

⁵² a.e., s. 55. Benzer ifadeler için ayrıca bk. İpçi, "Kerbela", s. 14.

Muaviye, 41/661 yılında Muğire b. Şûbe'yi Kûfe'ye vali olarak göndermeden önce yanına çağırarak şöyle der: "Ali'ye sövmeyi ve onu kötülemeyi, Ali ve taraftarlarını ayıplamayı ve onlara sert davranmayı, Osman'ın taraftarlarına ise yumuşak davranmayı ihmal etme"⁵³.

Hiz. Hasan'ın "eşlerinden biri tarafından zehirlenmesinin arkasında, Ehl-i Beyt soyununun göre", yine Muaviye vardır⁵⁴.

"Emevi kralı Süfyan oğlu Muaviye demiş ki, "Muhammed'in Ali'nin Kur'an'ın Ehl-i Beyt'in aleyhinde seksen deve yükü kitap yazdırdım. Bu topluma öyle bir iş yaptım ki, kıyamete kadar yanlış bir doğruyu çözemeyecekler"⁵⁵.

Yezidb. Muaviye çok çeşitli şekillerde eleştirilir ve lanetlenir: İslâm'a musallat "haşarat", "çete mensubu". "Melânet kuyusundan gelen zehirli sûlbün mahsûlü. ... Sorarım ey mümin kardeş: hiç bunlara müslüman demek caiz midir? Vallahi müslüman denmez bu kavmi bîhayâta ves-selâm. Bunlar hakkında ancak (lânetûllâhialâkavmil zalimin) denir"⁵⁶.

Babasının ölümünde bile başucunda bulunmayan Yezid, hayatını içki, eğlence ve av ile geçiren birisi idi⁵⁷.

Yezid, kendi halkına yalan söylemiş, halkına zulüm yapmıştır, adalet yerine eşitsizliği getirmiştir, İslam'ın, Hiz. Muhammed'in koymuş olduğu ana kuralı pervasızca çiğneyip "hayır, ben halkı tanımıyorum, onun seçimi olsa da olur olmasa da umurunda değil, babamdan sonra ben gele-

⁵³ Rıza Zelyut, "Alevilik Nedir? IV: Kerbela Sonrası Hesaplaşma", *Cem*, VI/62 (Ocak 1997), s. 58. (Verilen kaynaklar olarak bk: Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, s. 47.); Bal, "Kırsal Kesimde Kerbelâ", s. 48-51.

⁵⁴ Bal, "Kırsal Kesimde Kerbelâ", s. 51.

⁵⁵ Adil Ali Atalay, "Şah Hüseyin Kanı ile İnsanlığı Korumuştur", *Cem*, XXX/78 (Mayıs 1998), s. 38 ("Kaynak isterseniz, size sunacağım dipnot 235 yıl evvel bu dünyadan gelip geçen dedemin babası İbrahim Efendi'dir. ... Yazılı senet isteseler gösteremem amma, yalan değildir! ay.); Atalay, "Kerbela", s. 20.

⁵⁶ İpçi, "Kerbela", s. 13-14.

⁵⁷ Dursun Gümüüşoğlu, "Kerbela", *Cem*, XXXIII/101 (Mayıs 2000), s. 26.

ceğim halife olacağım, hükümdar olacağım” diyerek halkın iradesini reddeden zihniyetin sembolü olmuştur⁵⁸.

“Yezit Hıristiyanlığı geri getirecekti. Maymunu ile şarap içerdi. Maymunun ismini de “Şıhı İslam!” koymuştu. “İşte İslam’ın şıhı bu!” deyip İslamiyet’le alay ederdi”⁵⁹.

Yezid zalimdi, rüşvet, irtikap, zina, entrika devleti sarmıştı. Haramı helal saymıştı. Şam sarayında çıplak rakkaselerin içkili sofraları kurulu-yordu. İmamın sarığını maymunun başına geçirerek, maymuna imamlık yaptırıp İslam’la alay ediyordu⁶⁰.

“Yezid’e göre Kur’an’ın hükmü artık hükümsüzdü”⁶¹.

2.Yezid’in Halifeliği Dönemi ve Hz. Hüseyin’i KûfeYoluna Çıkaran Şartlar

Hz. Hüseyin’in Kûfelilerden biat alarak Yezid’e karşı çıkması, Yezid’in hakkının gasbedilmesi değil aksine gasbedilmiş hakkın geri alınmasıdır. Yoksa Hz. Hüseyin sadece halife olma hevesiyle böyle bir işe girişmiş değildir ve hiç kimse de böyle bir şey iddia edemez. Çünkü Kur’an ayetlerine göre (el-Ahzab 33, eş-Şura, 23, Hud, 76) Ehl-i Beyt Kara Nefisten arınmış Hakk’ın gönlüyle, gönülleri bir olmuş mübarek zatlardır. Bunlardan yalan çıkmaz. Zira her daim Hak üzeredirler⁶².

⁵⁸ Doğan, “Kerbela’yı Artık Farklı Yorumlamalıyız”, s. 4.

⁵⁹ Ayhan Aydın, “Aşık Ali Metin Dede ile Söyleşi”, *Cem*, XXX/86 (Ocak 1999), s. 53.

⁶⁰ Meşeli, “Hz. Hüseyin’in Şehadeti”, s. 26; Meşeli, “Hz. İmam Hüseyin’i Kerbela’da Şehit Edenler”, s. 37.

⁶¹ Meşeli, “Hz. Hüseyin’in Şehadeti”, s. 26.

⁶² Orhan, “Hz. Hüseyin ve Kerbela”, s. 12. [Hz. Hüseyin’i harekete geçiren sebeplerin başında marufu emredip münkeri nehyetmek olduğu konusunda geniş bilgi için bk. Murtaza Mutahhari, *Hz. Hüseyin’in Emr-i Maruf ve Nehy-i Münker’i*trc. Hasan Almaz, İstanbul 1998, s. 7-29. Çeşitli sebeplerin değerlendirmeli bir listesi için bk. Demircan, *İktidar Mücadelesi*, s. 339-348.]

Olayların gelişim süreci kısaca şöyledir: Muaviye kendi hayatında oğlu Yezid'i veliahd ilan edip her taraftan biat alır⁶³. Yezid'e: "Oğlum, sana büyük bir saltanat bırakıyorum. Atalarımın ruhunu sevindirmeyi sen sürdüreceksin! Oğlum, önünde tek bir engel vardır: "Ali oğlu Hüseyin". Benim önümde Ali engel olduğu gibi, Ali'nin karşısında ben başarıyorum. Oğluna karşı da sen başaracaksın, başarmalısın. Bunun tek yolu da onu sağ bırakmamandır. Nerede bulursan orada öldür, öldürt. Aferin sana oğlum!" diyerek vasiyet eder⁶⁴. Bir başka nakilde ise: "Karşında üç kişi var, bunların ikisini söz ile, para ile kandırabilirsin, ama Ali oğlu Hüseyin'i hiçbir şeyle kandıramazsın onun mutlaka vücudunu yer yüzünden kaldırmam lazım" der⁶⁵.

Bir başka yazar ise tam aksi görüştedir:

"Halifelik konusunda seninle Kureyş'ten üç kimseden başka birinin ihtilafa düşeceğini zannetmiyorum. ... Abdullah b. Ömer, ibâdetle yanıp tutuşan bir kimsedir. Herkes sana biat edince o da biat eder. Hüseyin b. Ali, heyecanlı bir adamdır. Iraklılar ona destek olur, o da sana karşı baş kaldırır ve sen ona galip gelirsen, kendisini affet, çünkü onun bize akrabalığı, büyük şerefi ve Hz. Muhammed'e yakınlığı vardır. Sana arslan gibi saldırıp, tilki gibi tuzak kuracak olan tek kişi Abdullah b. Zübeyr'dir. Eğer bu adam sana karşı bir oyuna kalkarsa, onu lime lime kes ve gücün yettiğince kendi adamlarının kanını akıttırma"⁶⁶.

Yezid Medine valisi Utbe b. Velid'e "İleri gelenlerden bana biat etmelerini temin edesin ve eğer kabul etmezlerse, kendilerini öldürüp başlarını Şam'a gönderdikten sonra iltifatımı ümid eylesin" içerikli bir mektup gönderir. Vali 'dünya çerçöpü uğruna Hz. Hüseyin'in kanına gir-

⁶³ Bal, "Kırsal Kesimde Kerbelâ", s. 51; Çıkar, "Hazreti Hüseyin", s. 31. [Hz. Hüseyin'i Kerbelâ'ya sevk eden şartların tahlili ve temel olayın Yezid'in veliahd ilan edilmesi ve zorla biat alınması olduğu konusunda bk. Algül, *Kerbelâ Kanayan Bir Yara*, s. 231-235.]

⁶⁴ Duman, "Kerbelâ Mezâliminin 1356. Yılı Münasebetiyle", s. 55.

⁶⁵ Adil Ali Atalay, "Kerbela matemi", *Cem*, XXXIII/100 (Nisan 2000), s. 56.

⁶⁶ Bal, "Kırsal Kesimde Kerbelâ", s. 51. (*Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1989, II, 320'den naklen)

mem' diyerek Hz. Hüseyin'e durumu bildirir ve "Şam'dan zalim biri gönderilebilir, fırsat varken tedbirini al" der⁶⁷.

Yezid'in bu emirnamesi üzerine Hz. Hüseyin şöyle diyerek biat etmeyi reddeder: "Biz nübüvvet Ehl-i Beyt'iyiz, risalet madeniyiz. Meleklerin uğradığı kimseleriz. Allah bizimle açtı (dinini) bizimle bitirecek. Yezit' se suçlara bulaşmış bir kanlıdır. Benim gibi birinin ona biat etmesine imkan yok"⁶⁸.

Kûfeliler Yezid'e biat etmezler. Hz. Hüseyin'e pek çok "ecel davetiyesi gibi mektuplar"⁶⁹ göndererek Kûfe'ye davet edip kendilerine imam olmasını isterler⁷⁰. Gelmezse kıyamette babası "Şah-ı Merdan İmam Ali"ye, dedesi son peygamber Hz. Muhammed'in katında, Yezit zalimin elinden kendilerini kurtarmadığı için davacı olacaklarını söylerler⁷¹. Hz. Hüseyin Kûfelilerin mektuplarında verdikleri teminatı sened yerine koyup, belaların kendisini beklediğini bile bile Kûfe diyarına gitmeye karar verir⁷².

Hz. Hüseyin önce amcasının oğlu Müslim'i Kûfe'ye gönderir. Müslim mektubunda: "Ya Hüseyin! Şu an en az otuz bin Kûfe'li sana biat etmek için yolunu gözlüyor. Halk Muaviye'nin hileci ve baskıcı yöntemleriyle Yezid'e biat ettirilişinin hesabını sormak istiyor. Yola çıkmadıysan hemen çık, yolda isen eylenmeden tez zamanda gel!" der⁷³. Bu biat habe-

⁶⁷ Çıkar, "Hazreti Hüseyin", s. 31. ("Ya Hüseyin'den biat al veya başını kes" içerikli mektup için bk. İpçi, "Kerbelâ", s. 14)

⁶⁸ "1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbela", s. 33.

⁶⁹ İpçi, "Kerbelâ", s. 24. [Mektupların sayısı ve ortak mesajı konusunda Hz. Hüseyin'in değerlendirmeleri hakkında bk. Algül, *Kerbelâ Kanayan Bir Yara*, s. 85-89. Mektup gönderenlerin kimlikleri konusunda bk. Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, s. 66-67.]

⁷⁰ Bal, "Kırsal Kesimde Kerbelâ", s. 51; Saygı, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", s. 10; Meşeli, "Hz. İmam Hüseyin'i Kerbelâ'da Şehit Edenler", s. 36. [Mektupların içerikleri ve sayısı konusunda bk. Ahmet Turan Yüksel, *İhtirastan İktidara Kerbelâ*, Konya 2001, s. 49-50.]

⁷¹ "1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbela", s. 33.

⁷² Çıkar, "Hazreti Hüseyin", s. 32.

⁷³ "1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbela", s. 33-34. [Müslim b. Akil'in faaliyetleri ve sonu hakkında bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, "İslâm Tarihinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, s. 364 vd.]

rini duyan Yezid çılgına döner. Hz. Hüseyin yolda ölümüne gittiğini söyleyenlere aldırmandan bile bile Kerbelâ'ya kadar devam eder. Hatta Müslim'in iki oğluyla birlikte öldürüldüğü ve Kûfe'nin çok tehlikeli olduğu şeklindeki haber ve mektuplarına rağmen, "takdiri İlahî ne ise o olur" der ve geri dönmez. Yanındakilere de "Ben kimseyi bu yolculuğa zorlamıyorum. İsteyenler benimle gelsinler. İsteyenler geri dönsünler" der. "Kendimi feda eder, bu fedakar dostları kurtarırım. Esasen Yezid'in istediği benim başımdır" diye düşünür⁷⁴.

Bu sırada vali değişmiş yeni vali Ubeydullah b. Ziyad, muhaliflere karşı çok sert tedbirler almıştır. Müslim'i saklayan ev sahibi tutuklanmış, Müslim taraftarlarıyla valinin sarayına yürümüş ama isyan bastırılarak yok edilmişlerdir. Fakat bunlardan Hz. Hüseyin'in haberi yoktur⁷⁵.

Yolda karşılaştıkları şair Ferazdak'ın, "Halkın gönlü senin yanında fakat kılıçları Emeviler'i destekliyor. Kader gökten geliyor. Allah ise dilediğini yapıyor"⁷⁶ demesi yanında başkalarının da ölüm emriyle arandığını kendisine söylemelerine rağmen Hz. Hüseyin yolundan dönmeden devam eder. Atı bir yerde durur, kamçılmasına rağmen ilerlemez. "Bulduğumuz yer neresidir" diye sorduğunda, "Kerbelâ" cevabını alır. "Atından yere inip Kerbelâ toprağına ayak bastığında, toprak utancından sararır". Hz. Hüseyin Kufe'nin durumunu öğrenmek için Kays'a bir mektup verip gönderir. Kays yakalanınca mektubu parçalar. Mektuptakileri açıklaması veya hutbeye çıkıp Hz. Hüseyin'i kötülemesi istenen Kays, hutbeye çıkıp toplanan halka mektubu açıklar, fakat Yezid ve İbn Ziyad'a lanet edip Hz. Hüseyin ve taraftarlarını övdüğü için hutbeden inmeden şehid edilir. Bunun üzerine Ubeydullah on bin asker göndererek Yezid'e biat edinceye kadar Hz. Hüseyin'e su verilmesini yasaklar⁷⁷.

⁷⁴ Gümüšoğlu, "Kerbela", s. 26-27.

⁷⁵ Bal, "Kırsal Kesimde Kerbelâ", s. 52. [Geniş bilgi ve kaynak için bk. Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, 50-91; Algül, *Kerbelâ Kanayan Bir Yara*, s. 89-99.]

⁷⁶ Bal, "Kırsal Kesimde Kerbelâ", s. 51. (*Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, II, 326'dan naklen). Ayrıca bk. Meşeli, "Hz. İmam Hüseyin'i Kerbelâ'da Şehit Edenler", s. 37.

⁷⁷ Çıkar, "Hazreti Hüseyin", s. 32. [Kays b. Müshir'in valilik sarayının en yüksek burcundan atılarak öldürülmesi hakkında bk. Algül, *Kerbelâ Kanayan Bir Yara*, s. 107-108.]

B. Kerbelâ'da Yaşananlar

Hız. Hüseyin'e karşı görevli ordunun ilk komutanı Hür b. Riyah kendisiyle karşılaşınca kurtarmak için çare ararsa da fayda vermez. Hız. Hüseyin ve beraberindekiler susuz Kerbelâ'ya yürütülür⁷⁸.

Kerbelâ'da iki taraf karşı karşıya gelmiştir. Hız. Hüseyin'le Yezid ordusunun yeni komutanı Ömer b. Sa'd atları üstünde uzunca konuşur. Hız. Hüseyin, Ömer'i zalimin ve güçlünün yanında yer almak yerine hakkın ve adaletin yanında yer almaya davet etse de sonuç alamaz. Aslında Hız. Hüseyin'de hep bir son an umudu vardı. Şam'dan yeni bir haber gelebilir ve kan dökülmeyebilir diye. Tartışmalar sonrasında bu umudu da söner. Ömer'den savaş ilanı ister ve ertesi sabaha kadar zaman kazanır⁷⁹.

Son gece hazırlıklar yapılırken Türk şivesiyle Arapça konuşan biri gelir, Hız. Hüseyin'in huzuruna çıkarılır. Durmaz isimli bu kişi "Ya imam sizi almaya geldim. Köyümüz yakındaki kayalıkların arkasındadır, kabilemiz tamamen Türk ve Ehli Beyt muhibbidir" der. Hız. Hüseyin 'vazgeçmem mümkün değil' diyerek teşekkür ve dua ile uğurlar. Bu sırada su sıkıntısını gidermek için silahlı bir ekip Fırat'a doğru ilerler, engel olmak isteyenlerle savaşım üstün gelerek yeteri kadar su getirirler⁸⁰.

Sandığından dedesi Hız. Muhammed'in hırkasını çıkarıp giydikten sonra Hız. Hüseyin'in içinden geçenler *Dergi'*de duygusal ifadelerle anlatılır:

"Nereye gidecekti? Çöllere doğru yürüyüp kayıp mı, yoksa düşmanın içine dalıp öldürdükçe öldürecek, sonra yere düşüp başının ke-silmesine razı mı olacaktı?

"Yürüdü çöllere doğru. Ağlıyordu. Gözyaşları inci taneleri gibi ya-naklarında yuvarlandıkça, sırtındaki hurkanın üzerinde ellerini gezdi-riyordu. ... Dedesinin derisiydi sanki o. Dedesini okşuyordu. Tıpkı, küçükken dedesinin kendisini okşaması gibi okşuyordu. Dedesinin dirilip yardımına gelmesini istiyordu.

⁷⁸ Gümüšoğlu, "Kerbela", s. 27.

⁷⁹ Bekir Yıldız, "Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbela II", *Cem*, I/2 (Temmuz 1991), s. 50-52.

⁸⁰ Gümüšoğlu, "Kerbela", s. 28.

“İki atlı bekliyordu şimdi de. ... Dedesi Hz. Muhammed olmalıydı ilk görünen. “Dik dur ya Hüseyin” demeliydi. Ona. ... “Anladığım bir mucize beklemişsin bizden. Ey yavrum Hüseyin. Ey, dedesine pırl pırl bakan çocuk. İşte, işte görmüyor musun mucizeyi? Karşında duran bu büyük ordu, sana hiç bir şey anlatmıyor mu? ... Demek büyüdün. Büyüdün de, orduları aldın karşına. Ne mutlu bana ki, senin gibi bir torunum var. Haydi, haydi Allah’ın aslanı oğlum Ali’nin oğlu. Yılma”. Hz. Hüseyin titriyordu. Babasını da bekliyordu. O da görül-meliydi atı üzerinde. O da oğluna bir şeyler söylemeliydi. “Ya oğlum” demeliydi. “Ne ararsın bu çöllerde?” Sonra bakışlarını oğlundan alıp başka tarafa çevirmeliydi. “Demek Yezid’in ordularıyla karşılaştın sen de? Baban Ali böylesi ordularla çok karşılaşmıştır oğlum. Ordular seni ürkütmesin. Sen sen ol, kendinden kork. En büyük ordu, insanın içinde tepinir. İşte Hüseyin, ona yenilirsen, şu karşıda duran orduyu yensen bile, iki elim yakandadır, iki cihanda da. Ölmek önemli değildir. Acı olan inançsız ölmektir. İnanç, yarınki savaşında gücün olsun”. Hz. Hüseyin biraz rahatlamıştı, çölün boşluğunda. Uzaklardan beklediği iki atlıyı görememişti. O, beklediği iki atlıyı hiçbir zaman göremeyecekti. Ama çölden, çadırına doğru yürürken, beklediği iki atlının, aslında yüreğinde olduklarını anladı. Korkusuzca, dedesinin hırkası sırtında değil, dedesinin derisi içindeymiş gibi zırhlanmış, elindeki asası da asa değil, sanki sanki babasının kılıcıymış gibi, çadırlara doğru yürüdü”⁸¹.

Son gece Hz. Hüseyin, ağabeyi Hz. Hasan’ın bir vasiyetini hatırlar ve telaşlanır. Eşinin olduğu çadıra koşar ve durumu anlatır. “Yarın öleceğim kesin, son nefesimi vermeden bu vasiyeti nasıl yerine getireceğim” der. Eşi, “Neydi vasiyeti” diye sorar. “Ağabeyim demiştir ki, son nefesinde: “Ey kardeşim Hüseyin, oğlum Kasım, kızın Fatime’ye sevdalıdır. Sen, sen ol, ölmeden önce, bu iki canı birleştir”. Şimdi ne olacaktı? Eşi, “ben de bilirim sevdalarını ama zaman sıkışık, yarın savaş var” dese de Hz. Hüseyin: “Olsun, olsun” der ve ekler: “Ağabeyimin, mezarında rahat uyuyabilmesi için, ele geçirmişsek bir geceyi, derim ki, nikahlıyayım gençlerim!”. Savaş hazırlığı yerine yeni elbise seçimi yapılır. “Fatime, şaşırmış bakıyordu çevresine. Yıllardan beri, başı önde, yüreği, Kasım’ın ateşiyle tutuşmuş Fatime, gelin mi olacaktı? Bugün gelin, yarın dul bir kadın mı

⁸¹ Yıldız, “Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbela II”, s. 52.

olacaktı?”. Yan çadırda da Kasım hazırlanır. Hz. Hüseyin gidip Kasım’ı alır getirir ve nikahlarını kıyar. Verdiği sözü yerine getirdiği için şükreder. Kızı ve damadı elini öperler ve Hz. Hüseyin çadırdan çıkar. “Bu sıra, gökten yeryüzüne doğru kayan bir yıldızın parlaklığıyla aydınlandı Kerbelâ. Hz. Hüseyin, bu yıldızın kayışını, ağabeyinin bir selamı olduğuna, gelinle damadı kutladığına yordu. “Ve Aleykümüsselam” dedi içinden”⁸².

1. Konuşmalar

Sabah Hz. Hüseyin namazını henüz tamamlamadan harp kösleri çalmaya başlayınca Kerbelâ Sultanı onların karşısına dikilip şöyle der:

“Ben, Peygamber bayrağının mirasçısı, Hz. Zehra’nın gözü nuruyum. Asla boş yere söz etmemiş ve yalan söylememişim. Asla Allah ve Resule karşı gelmemişim. Medine’de Resulullah’ın ravzasında komşu idim. Beni orada tutmadınız. Mekke’de kanaat köşesinde itifaka [itikâfa] çekilmemi reva görmediniz. Bana mektuplar göndererek beni bu diyara ulaştıran, fitneyi koparıp beni türlü sebeplerle bu makama getiren siz oldunuz. Ey Ömer bin Sa’d ve ey Ömer bin Haccac ve ey Şeys bin Rabia. Bu ne gaddarlıktır ve ey sinan bin enes ve ey şımrzilcevşen bu ne hilekarlıktır”⁸³.

“Ey ordu, ey ahali, Ey Ebu Sufyaniler dininiz yoksa, kıyametten korkmuyor musunuz? Hiç olmazsa dünyada şerefle yaşayınız. Ve kendinizi böyle tanıtınız. Haysiyet, gayret ve hamiyeti hatırlayınız. İnsanlığı düşününüz. Ben sizinle harb ediyorum. Siz de benimle savaşıyorsunuz. Çadırımdaki kadınların, süt emen sübyanların ne kabahati var. Onlara ne diye saldırıyorsunuz? Ve onları niçin susuz bırakıyorsunuz. Ölüm benim için bir ar, bir ayıp, utanılacak, korkulacak ve kaçınılacak bir şey değildir. Allah’ın yarattığı dünyanın iki kاپısı vardır. Birinden girilir, ötekenden çıkılır.

“Tanrı’nın gazabını kendinize celbettiniz. O’nun nimetlerinden uzaklaştınız. Kötülere bağlandınız. Peygamberin zürriyetini muhasara ettiniz. Fena adamlarsınız ki iman ettikten sonra, kafir oldunuz ve Rabbi unuttunuz. Ey Yezid’in ordusu... Allah’tan korkunuz. Size bir şey soruyorum. Helali haram, Haramı helal mi kıldım ki, benim kanımı mübah kılıyorsunuz? ... Ceddim Hz. Resul “Hasan’la Hüseyin cennet

⁸² a.e., s. 52-53.

⁸³ Çıkar, “Hazreti Hüseyin”, s. 32.

ehlidirler ve genç efendiler” demediler mi? Buna ne cevap vereceksiniz. Ben size doğru yolu gösterdim. Size Kur’an ayetlerini okudum. İslamiyet’in şeriatını öğrettim. Bunlara karşı benim mükafatım, şimdi bana karşı gelmek midir? Fırat’ın suyunu, Yahudiler’le Hıristiyanlar, köpeklerle domuzlar içiyorlar, susuzluktan yandık diyen peygamber evlatlarına o suyun yolunu kapadınız. Ben İslam’ın mukaddes namusunu koruyorum. Ümeyye oğulları (Emeviler)se cinayetler işliyorlar. Zalimler yakında zulümlerinin cezasını göreceklerdir. Haklı olan Biziz. Haksız olan sizlersiniz. ... Ey alçaklar daima alçak olarak yaşayın. Ve yanıma adam yollayıp, davet eden sizler değil misiniz? İşte geldim, sizin salahınız için geldim. Şimdi bana kılıç çekmek, beni öldürmek istiyorsunuz. Kopardığınız fitne yanınıza kar kalmayacak, bunu iyice bilmiş olun. Elinize kılıçlar almışsınız bana karşı kullanmak için. Halbuki ben o kılıçlarla sizin düşmanlarınızı mahvedecektim. Sizse o kılıçlarla ve kendi düşmanlarınızla birleşerek, dostlarınızı ve beni ve Evlad-ı Resul’u mahv etmek istiyorsunuz. Beni Ümeyye yolunda ve onların dünyası için, zelil bir maişet uğruna kendi dininizi satıyorsunuz. Bana hücum ediyorsunuz. Halbuki ben, ma’sum ve mazlum ve lekesizim. Onlar gibi değilim. Tanrı buyruğunu ayaklar altında çiğniyorsunuz. Zinadan dünyaya gelenleri kendinize intisap ettiriyor ve şef yapıyorsunuz. ... Yezid’e biat asla. Ben Allah’ıma isyan edemem. Ceddime anne ve babama ihanet edemem. Dinime, imanıma milletime ve beşeriyete hiyanet edemem”⁸⁴.

Hız. Hüseyin, Kufe ordusunun karşısında son kez vicdanlarına seslenmeye çalıştıktan sonra komutan Ömer’in önünde durdu: “Ey ne Allah’tan korkan, ne kuldan utanan Ömer!” diye bağırdı. “Son bir defa daha seslenmeye geldim sana. İşte aranızdayım. Öldürün beni. Başımı kesip Yezid’inize götürün. Ama, şu çoluk-çocuğa, bir avuç, Hız. Muhammed’den yadigar kalmış insanlara kıymayın”. Ömer biata davet eder. Sonunda da, “En iyi hatip kılıçtır. Çek kılıcını vuruşalım” der. “Demek en iyi hatip kılıçtır, dedi Hazreti Hüseyin, son umudu da kırılmıştı. “Ne hazindir ki, Yezid’in babası Muaviye’nin bu sözünü unutmamış, durmadan tekrarlarını karşımda. Ama dedem Hazreti Muhammed’in bütün

⁸⁴ Açıkgoz, “İmam Hüseyin’i Tanıyalım”, s. 42. [Hız. Hüseyin’in Kûfelilere son hitabının geniş şekli için bk. Köksal, *Hız. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, s. 164-169; Fıçlalı, *İmamîyye Şiâsi*, s.102-103; Muhammed Sadık Necmi, *Hicretten Şehadete Sözleriyle İmam Hüseyin (a.s)* trc. Fahrettin Altan, İstanbul 1999, s. 250-289.]

sözlerini unutmmuşsun” dedikten sonra orduya özellikle içlerindeki Kûfelilere seslenir. Kûfeli askerler olarak aslında Kûfelilere kılıç çekmekte ve hainlik etmekte olduklarını söyler. Etkilenmelerinden korkan komutan Ömer “savaş” diye bağırır. Hz. Hüseyin vedalaşmak üzere geri döner⁸⁵.

Fırat’tan su almaya giden Abbas kırbasını taşıırken kolları tek tek kesilir ve düşer kumlara. Hüseyin “işte şimdi belkemiğim kırıldı” diyerek gözyaşı döker⁸⁶.

2. Çarpışmalar

Eski komutan Hür b. Riyah, şehid olacağını bile bile, Hz. Hüseyin’in yanında savaşmak üzere saf değiştirir⁸⁷ ve ilk savaşan olmak ister. Hz. Hüseyin “karar değiştirmek için vaktin olsun” diye ertelemek isterse de ısrarı üzerine izin verir. İleri atılıp komutanı olduğu eski ordusuna seslenir: “Güçlünün ama haksızın yanında ölmektense, ölmeyip şeref bulmaktansa, mazlumun, ama haklının yanında ölmeye ve öldürmeye hazırım” der. Başlangıçta bir kaç kişiyi öldürürse de atılan oklarla ilk şehid olur. Ardından Züheyr, Hz. Hasan’ın oğlu Ebu Bekir ve Kasım, Abdullah b. Cafer’in iki oğlu Avn ve Muhammed ölüme gidip şehid olurlar⁸⁸. Ardından da otuz iki atlı ve kırk yayadan oluşan Hz. Hüseyin’in ordusu yok edilir⁸⁹.

Ali Ekber ile Hz. Hüseyin’in önce şehid olma isteği konusundaki başa baş görüşmeleri, duygu yüklü olarak uzunca nakledildikten⁹⁰ sonra,

⁸⁵ Bekir Yıldız, “Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbela III”, *Cem*, I/3 (Ağustos 1991), s. 56-57.

⁸⁶ “1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbela”, s. 36.

⁸⁷ a.e., s. 34; Y. Yesari Gökçe, “Alevî Terminolojisinde “Kûfe’li””, *Cem*, VI/61 (Aralık 1996), s. 4. [Hür b. YezidRiyahî’nin saf değiştirme aşaması konusunda geniş bilgi için bk. Fuzûlî, *Hadikatü’s-Süedâ Ermişlerin Bahçesi Kerbelâ Şehitlerinin Destanı*, nşr. M. Faruk Gurtunca, İstanbul 2003, s. 372-377; Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, s. 171-175; Algül, *Kerbela Kanayan Bir Yara*, s. 112, 139-142.]

⁸⁸ Yıldız, “Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbela III”, s. 56-57.

⁸⁹ Bekir Yıldız, “Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbela IV”, *Cem*, I/4 (Eylül 1991), s. 47.

⁹⁰ Bir örnek: Ali Ekber babasına yalvarır: “Baba izin ver bana, ben o kadar kan, o kadar zulüm gördüm ki artık senin de şahadetine dayanamam, baba dayanamam. Ben senden önce şehitlik şerbetini içeyim”. Hz. Hüseyin: “Ey oğul! Benim neler çektiğimi, her şehidin şahadetinde kaç kez şehit olduğumu biliyor musun? En son umudum sen kaldın

Ali Ekber'in izin alarak babasından önce savaş meydanına gittiği ve karşısına kimse çıkmak istemezken valilik vaadiyle Tarık b. Şeyt'in çıktığı fakat ölümden kurtulamadığı anlatılır. Ali Ekber tekrar babasının yanına gelir, helallik ister ardından Hz. Hüseyin "Helal-i hoş olsun oğlum" diye bağırır ve teke tek öldüremeyeceklerini anlayan Yezid askerleri topluca saldıracak onu da öldürürler⁹¹. Delik deşik olmuş cesedini Hz. Hüseyin çadırlara götürür⁹².

Hz. Hüseyin, Ali Asgar'ı kucağına alıp, meydana çıkar. Minik yavru adına su ister. Cevap ise, minik yavrusunun boğazını delip geçen bir ok olur. "Altı aylık bebeğinin, zalimin okuyla parçalanmış incecik boğazından akan kanı avucuna doldurup göğe serpererek: "Allah'ım ârşına ziyenimdir bu" der⁹³ ve onu çadırlara götürüp bırakır⁹⁴.

3. Hz. Hüseyin'in Şehadeti

Sıra kendisindedir. Hayatta kalan yakınlarını yanına toplar ve "mümkün olduğu kadar teessür göstermeyin. Düşmanları güldürmeyin. Sağ kalan tek oğlum Zeynel Abidin'i kurtarın", "Şehitlerinizin yüzünü akmayan gözyaşlarınız güldürecektir. Ağlayın dövünün, ama düşman görmesin" der⁹⁵.

203

OMÜİFD

oğul, sen kaldın. Nerede Ali Askar? Nerede Abbas? Nerede Kasım? İşte kefensiz yatıyorlar oğul, kefensiz yatıyorlar" diyerek izin vermez. Hz. Hüseyin'in feryatları çöllerde yankılanır. Sevdiklerinin kanlı cesetleri gözlerinin önünde yatmaktadır. (Ali Rıza Uğurlu, "Muharrem Ayı ve Orucu", *Cem*, XXXVI/119 (Mart 2002), s. 19.) [Şiirlerle birlikte acıklı tasvirler için bk. Fuzûlî, *Hadîkatü's-Süedâ*, s. 439-444.]

⁹¹ Yıldız, "Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbelâ III", s. 56-57.

⁹² Gümüšoğlu, "Kerbela", s. 29.

⁹³ Duman, "Kerbela Mezâliminin 1356. Yılı Münasebetiyle", s. 54. [Feci olayın su isteme ile ilgili olmayan nakli için bk. Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, s. 200-201.]

⁹⁴ Yıldız, "Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbelâ IV", s. 47; Gümüšoğlu, "Kerbela", s. 29-30; "1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbelâ", s. 36; Saygı, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", s. 10. Ali Asgar'ı nişancı Harmele oklar. "1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbelâ", s. 36. Hüseyin'in ev halkından ilk önce üç yaşındaki Ali Asgar'ın babasının kucağında boğazından oklanışı dahil benzer anlatım için bk. Özgünay, "Kerbela! Mezalimi", s. 4. [Ali Asgar'ın boğazını delip geçen ok Hz. Hüseyin'in koluna da saplanmıştı. Fuzûlî, *Hadîkatü's-Süedâ*, s. 446.]

⁹⁵ Yıldız, "Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbelâ IV", s. 47; Gümüšoğlu, "Kerbela", s. 29-30; "1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbelâ", s. 36. (Hüseyin'in ev halkından ilk önce üç ya-

Tüm Ehl-i Beyt kadınlarıyla helalleşir, kılıcını alır, Zülcenah isimli atına biner, sükun ve vakar ile ölüm meydanına çıkar. Susuzdur, yorgundur, gücü kalmamıştır. Komutan Ömer bin Sa'd: "Ey Hüseyin ya Yezid'e biat edersin yahut da ölümü göze alırsın" diyerek eline bir ok alıp, "Ey Küfe halkı" dedi. "Şahit olun İbeydullah bin Ziyad huzurunda da şahitlik edin ki, Hüseyin'le harbe tutuşan ilk ben oldum" diyerek o oku Hz. Hüseyin'e doğru fırlatır⁹⁶. Bu teşviklerle ilk hücum eden Temin'i yere serince korkup gerilerler. Bunu fırsat bilen Hz. Hüseyin, Fırat nehri-ne yönelir. Askerler çadırlara doğru yürüyünce su içmeden geri döner. Kılıcını çeker ve düşman saflarına saldırıp onlarla vuruşmaya başlar. Her vurduğunu yere sermektedir. "Bu sırada atıftan, yani Cenab-ı Hak'tan bir nida, "Ey sevgilimin sevgilisi Hüseyin, ben senden yiğitlik değil, şahadet bekliyorum. Sen ise yiğitlik göstermeye kalktın" diye seslenir. "Bu hitabı duyan İmam Hüseyin, savaşmaktan vazgeçince, düşman askeri derhal etrafını sarar ve mızrak kılıç darbeleriyle onu atından yere düşürürler⁹⁷. "Hüseyin önemli ilk yarayı başından aldı. Çöktü, uzun süre ayağa kalamadı. ... Umutsuzca bir tas su istedi. Verdiler. Tası ağzına değdirmişti ki ok ile ağzından vurup dudaklarını parçaladılar. Eliyle ağzının kanını silip Allah'a hamdetti"⁹⁸. Nişancı Harmele'nin bu ilk okundan sonra mızrak ve kılıçlarla delik deşik edilir. Otuz üç mızrak, otuz dört kılıç toplam yetmiş iki darbe almıştır. "Çadırlara son kez bakmak istedi. Başını kaldıramadı. O boyun eğmeyen mübarek baş düşmüştü toprağa. Toprak da isyan etmişti bu zülme"⁹⁹. Boynunu vurmaktan çekinirler fakatalçak Şemir öne atılır ve Hz. Hüseyin'in intikam tutmayan göğsüne ayak basar. Hz. Hüseyin gözünü açtı, 'Ey Şemir! Benim öldürülmem sana mukadder kılınmıştır. Ama bugün hangi gün ve hangi vakittir? Ve bu ay ne aydır?' Şemir bedbahtı, 'Muharrem ayıdır ve cuma günüdür. Vakit de namaz

şındaki Ali Asgar'ın babasının kuaçığında boğazından oklanışı dahil benzer anlatım için bk. Özgünay, "Kerbela! Mezalimi", s. 4.)

⁹⁶ Çıkar, "Hazreti Hüseyin", s. 32.

⁹⁷ Saygı, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", s. 10. (Ali Asgar'ı nişancı Harmele oklar. "1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbela", s. 36.)

⁹⁸ Özgünay, "Kerbela! Mezalimi", s. 4.

⁹⁹ Uğurlu, "Muharrem Ayı ve Orucu", s. 19.

vaktidir' diye cevap verdi. Ey zalim dedi. Böyle bir haram ayında, Cuma gününde, namaz vaktinde İslam hatipleri mimber başında atamın vasıflarını anlatırlar ve zengin, fakir kullar camiye yüz tutarlar. Sen nasıl olur da bu işi yapmaya kalkarsın? Bari ey Şemir göğsümün üzerinden çekil, biraz mühlet ver. Bende kurumuş dudağımla namaz kılayım. Çünkü namazda iken şehit olmak bana miras kalmıştır. ... Hz. Hüseyin namazla vakit geçirip secdeye baş koymuşken alçak Şemir, onun baş kaldırmasına zaman bırakmadı ve ona şehadet şerbetini içirdi"¹⁰⁰. Diğer yazarlara göre secde de değildir, bizzat Şemir tarafından ters çevrilip ensesinden vurularak başı bedeninden ayrılır. Yezid'e götürülmek üzere başka başlar da toplanır¹⁰¹.

Hz. Hüseyin'in atı Zülcenah kan-ter içinde çadırlara gelince feryat koptu. Zeynep Hüseyin'in vasiyetini hatırlayarak, eşi Şehribanu'ya Zeynel Abidin'i teslim etti ve Zülcenah'a bindirip oradan uzaklaştırarak Zeynel Abidin'in hayatta kalması sağlanmış oldu¹⁰². Zira Zeynel Abidin aylar önceden yakalandığı sıtmanın etkisiyle kıvrınmaktaydı¹⁰³.

C. Kerbelâ Sonrası Hz. Hüseyin ve Beraberindekiler

Hz. Hüseyin ve Ehli Beyti şehit edildikten sonra kadın ve kızlar, 'çıplak develere' bindirilip önce Kûfe sokaklarında dolaştırılan keşik başların ardından Şam'a götürülür. Şam sokaklarında önde Hz. Hüseyin'in başı

¹⁰⁰ Çıkar, "Hazreti Hüseyin", s. 32. (Hz. Hüseyin'in şehit olduğu anın ardından genellikle hemen şu beyit zikredilir: Düştü Hüseyin atından sahrayı Kerbelâ'ya / Cibril git haber ver sultan-ı Enbiya'ya. Uğurlu, "Muharrem Ayı ve Orucu", s. 19. Ayrıca bk. Adil Ali Atalay, "Alevilikte Kadın", *Cem*, XXXII/96 (Aralık 1999), s. 56. [Geniş anlatım için bk. Fuzûlî, *Hadîkatü's-Süedâ*, s. 447-463. Hz. Hüseyin'i şehid edenlerin isimleri konusunda farklı nakiller ve geniş bilgi ve kaynak için bk. Demircan, *İktidar Mücadelesi*, s. 273-279.]

¹⁰¹ Yıldız, "Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbelâ IV", s. 47; Gümüšoğlu, "Kerbelâ", s. 29-30; "1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbelâ", s. 36. (Hüseyin'in ev halkından ilk önce üç yaşındaki Ali Aşgar'ın babasının kucağında boğazından oklanışı dahil benzer anlatım için bk. Özgünay, "Kerbelâ! Mezalimi", s. 4.); Küçük, "Binüçyüzdokuz Yıl Sonra Muharrem", s. 32.

¹⁰² Gümüšoğlu, "Kerbelâ", s. 30.

¹⁰³ "1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbelâ", s. 36.

olmak üzere yirmi iki baş mızrakların ucunda taşınır¹⁰⁴. “Ehlibeyt kadınları, ‘çıplak develer’ üzerinde perişandılar. Bunlar “Alemlerin rahmetinin” ev halkıydı. Kadınlarıydı, namusuydu. Şam sokaklarında teşhir ediliyorlardı. Mescidlerden ezan-ı Muhammediye okunuyordu. Muhammet’ten şefaath dileniyordu”¹⁰⁵. “Yezid sarayında sevinçten uçacak gibiydi. Şam şehri bayraklarla, sancaklarla, çiçeklerle donatılmıştı. Yezid boyun eğmeyenlerin uğrayacakları sonu halkına göstermek istiyordu”¹⁰⁶.

Hız. Hüseyin’in başı Yezid’in sarayı önünde mızraktan alınır, Yezid töreni pencereden izler. Ardından “üstü ipek bir şalla örtülü, gümüş bir tepsi getirip Yezid’in önüne” konulur¹⁰⁷.

“Yezid, gücünü kanıtlamış olmanın verdiği kibirle, güçle, elindeki asayı Hazreti Hüseyin’in kesik başı üzerinde dolaştırıp oynamaya başladı.

“İşte”, dedi, “İşte, bana biat etmeyenlerin sonu!

“Meclisin ileri gelenlerinden Ebu Berze Eslemi ayağa kalkıp konuştu. “Asanla oynadığın bu yüz, kimin yüzüdür bilmez misin ya Yezid?” dedi. ...

“Bilmez olur muyum ya Eslemi? Dedi. Hiç bilmez olur muyum? Hazreti Muhammed’in torunu Hazreti Ali’nin oğlu Hüseyin’in yüzüdür, asamla oynadığım. Onun için oynamaktayım ya. Bir başkasının başı olsaydı sarayımda ne işi vardı?”. ...

“Kaybettin. Evet kaybettin savaşı dedi Eslemi. Çünkü Hüseyin binlerce kişilik orduna, en değerli kumanlanlarına bile boyun eğmedi. Eğer Hüseyin zalimliğinden korkup gelseydi ayaklarıyla buraya, gelip eğilseydi önünde, o değil sen kazanmış olurdun. Hani nerde bu başın ayakları? Dedim ya, o kendisi yerine kesik başını yolladı sana, ya Yezid. İşte, başı önünde duruyor Hüseyin’in. Ama kendisi nerede? Gövdesi ve inançları nerede? Kerbelâ’da bre Yezid, Kerbelâ’da. Baban ki, Hasan’ı zehirlediğinde Şam’ı bütün bir Şam’ı siyaha boyatmıştı. Boyatmıştı da, zalimliğini gene de ört-bas etmek istemişti. Ya sen, ey Muaviye oğlu Yezid? Kesik başları sokaklarda dolaştırdın. Hüseyin’in

¹⁰⁴ Şam’a götürülüp teşhir edilerek Yezid’e sunulan başların onsekiz oluşu ve isimleri için bk. Köksal, *Hız. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, s. 226-227; Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fatma Evlâdı*, İstanbul 2008, s. 66-68.

¹⁰⁵ Uğurlu, “Muharrem Ayı ve Orucu”, s. 12.

¹⁰⁶ Bekir Yıldız, “Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbelâ V”, *Cem*, I/5 (Ekim 1991), s. 44.

¹⁰⁷ a.e., s. 44-45; Uğurlu, “Muharrem Ayı ve Orucu”, s. 12.

yin'in başına da asanla vurmaktasın. Sen aslında Hüseyin'in başına değil, kendi başına vurmaktasın. ... Sanırım, şu önünde duran Hüseyin'in kesik başı ... senin ve hilafetinin sonu olacak. Bir taşla çarpmış gibi, bu başa çarpıp yuvarlanacaksın uçurumlara.

"Sus, sus be mel'un! Diye bağırды Yezid. ... Vurun başını. Vurun ki, en keyifli günümü, zehir eden kalksın dünyadan"¹⁰⁸.

"Hz. Hüseyin'in kesik başı Yezid'in şa'saali sarayında bir oraya, bir buraya yuvarlanıyor; Hz. Muhammed'in öptüğü o gül dudakların üzerine ayağıyla basan Yezîd, saltanatının devamı için basamak yapıyordu o nur cemali kendisine"¹⁰⁹.

Erkek evlat olarak yalnız Hz. İmam Zeynel Abidin kurtulmuştu. Onu Yezid'in sarayına götürdüler. "Hazreti Resul'un göz bebeği Ehli Beyti perişan edildi, ekmek ve su verilmedi. 24 saatte bir olmak üzere akşamdan akşama yalnız ekmek verildi, verilen birer lokma ekmeğin yanında su dahi vermediler. Hazreti Resulullah'ın "her kim ki Ehli Beytimi sevdi, beni sevdi, her kim ki beni sevdi Allah'ı sevdi. Her kim ki Ehli Beytimi incitti, beni incitti, her kim ki, beni incitti Allah'ı incitti" buyruğunu kimse dinlemedi"¹¹⁰.

Ehli Beyt kadınları Yezid'in sarayında bir kaç gün alıkonulduktan sonra, saray dışında bir eve çıkmalarına ve bu evde Şam kadınlarının yasa katılmasına izin verilir. Yezid, Kerbelâ şehitlerinin başlarını Zeynel Abidin'e verir, yanına da asker katarak Kerbelâ'ya gönderir. Orada bedenleriyle birleştirilip defnedilirler¹¹¹. Bununla çelişen başka bir bilgiye göre, "İmam Hüseyin'in gövdesi Kerbelâ'da, başı Mısır'da Kahafe Kabristanı'ndadır"¹¹².

¹⁰⁸ Yıldız, "Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbela V", s. 45-46.

¹⁰⁹ Gökçe, "Alevî Terminolojisinde "Kûfe'li"", s. 4.

¹¹⁰ Orhan, "Muharrem Ayının Anlamı", s. 10.

¹¹¹ Gümüšoğlu, "Kerbela", s. 30. Ayrıca bk. Bal, "Kırsal Kesimde Kerbelâ", s. 52.

¹¹² Açıkgöz, "İmam Hüseyin'i Tanıyalım", s. 42. [Hz. Hüseyin'in başının nerede defnolandığı konusunda farklı nakiller için bk. Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, s. 246-247; Demircan, *İktidar Mücadelesi*, s. 334-339; Algül, *Kerbela Kanayan Bir Yara*, s. 163-164. Medine'deki Baki' Mezarlığı'nda olma ihtimalinin güçlü olduğu konusunda bk. Fırlı, "Hüseyin", s. 520.]

“Söylendiğine göre Muaviye mel’un oğlu Yezit lanetli” işlediği cinayet halk tarafından hoş karşılanmadığını görür ve günahıyla birlikte cezasını da düşünür. Kurtuluş için din bilginlerine danışır. Onlar da Ehl-i beyt mensuplarından bir kadın alırsa hem halkın yatışacağını hem de “işlenen cinayetin suçların af olacağını (!) söylerler”. Hz. Hüseyin’in kızı Zeynep’le evlenmek ister. Kimse razı olmaz ama kız, “Siz bana bırakın, razı olun. Yine bir zulme uğramayalım” der. Kararlaştırılan gün Zeyneb’i Hakk’a yürümüş olarak bulurlar¹¹³.

Hz. Hüseyin’in iki kızı, İstanbul Kocamustafapaşa’da Sümbül Efendi Camii avlusunda yatar ve “Çifte Sultanlar” olarak bilinirler. Kerbelâ faciasından sonra esir pazarlarında satılarak Bizans’a gelmişlerdir. İmam Hüseyin’in kızları olduğu anlaşılınca manastıra konulurlar. Burada Bizans imparatorunun kızı Katherina ile birlikte kalırlar. Konstantin kızların güzellikleri karşısında hayrete düşer, oğullarına almak ister. Kızlar düşünmek için kırk gün süre isterler. Bu esnada Katherina, onları Hıristiyan yapmak isterken Ehl-i Beyt aşkına düşerek Müslüman olup Sıdika ismini alır. Kızlar “Cedleri Ehl-i beyt’e yalvarırlar, “bizim canımızı alın misafir edin derler” ve ruhlarını teslim ederler. Kızları takip eden Hz. Cabir onları manastırın bahçesine defnettikten sonra baş uçlarına da bir selvi diker. 1358 yıldır kuruduğu halde sağlamca durmaktadır. İstanbul’a gelen Aleviler bu mekanı bir ağlama duvarı, bir Kerbelâ gibi görürler¹¹⁴.

D. Kerbelâ Sonrası Bağlantılı Olaylar ve Tepkiler

Hucr b. Adıyy ve arkadaşlarının başına gelenler, Tevvâbun hareketi ve Muhtar es-Sekâfî hareketi anlatılır ve Muhtar’ın kuvvetlerince Ker-

¹¹³ Bedri Noyan, “Bektaşî ve Alevilerde Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkanı”, *Cem*, IV/37 (Haziran 1994), s. 5.

¹¹⁴ Adil Ali Atalay, “İmam Hüseyin’in Kızları Çifte Sultanlar”, *Cem*, XXX/79 (Haziran 1998), s. 54. (20 Haziran 1994’te Anadolu Alevilerinden oluşan kalabalık tasviri için bk. Atalay, “Kerbela”, s. 20.

belâ'nın intikamının alınarak "Kerbelâ katliamına katılanları teker teker öldürdüğü" belirtilir¹¹⁵.

"Hz. Ali (K.V.)'den bildirildiğine göre Resulullah şöyle buyurdu: "Kızım Fatıma, kıyamet gününde İmam Hüseyin'in kanlı elbisesi üzerinde olduğu halde, melek kordonu arasında gelecek. Arşın verasından bir münadi şöyle seslenecek: "Ya EhlelMevkif! Gözlerinizi kapatın, Resulullah'ın kızı Fatıma geçecek. Herkes gözünü kapatacak. Hz. Fatıma, Arş-ı A'la'da kendisine tahsis edilen makama oturacak. Cenab-ı Hak: "Ey sevdiğimin sevgilisi! Benden [ne] istiyorsun" diye sorduğu zaman, Hz. Fatıma, "Ya Rabbi! Oğullarımla katilleri arasındaki hükümünü ver diyecek. O vakit ilâhi hüküm verilecek!. Cenab-ı Hak hükümünü verdikten sonra, Hz. Fatıma tekrar, "Ya Rabbi! Bizim musibetimiz için ağlayanı, benim şehitlerim için gözünde bir damla nem olanı bana bağışla" diye Allah'a niyazda bulunacak. Cenab-ı Hak: "Derhal İsteddiğin yerine gelsin" buyuracak"¹¹⁶.

III. Kerbelâ'nın Algılanışı

A. Dinî Yaklaşım

Hz. Hüseyin bu asil davranışıyla dedesi Muhammed Mustafa'nın ve babası Ali'yyel Murtaza'nın yakmış oldukları meşalenin günümüze kadar hiç sönmeyen gelmesini sağlamıştır¹¹⁷. Onların canı pahasına İslam ışığı sönmemiştir¹¹⁸. "Nasıl ki Hıristiyan dini bu güne kadar gelmesini Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesine borçlu ise, İslam dini de Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit olmasına borçludur"¹¹⁹:

"İmam Hüseyin'in şahadeti ve kanlı Kerbela olayı olmamış olsaydı, belki de, belki değil muhakkak, İslamiyet bir din olmaktan çok teokratik bir devlet olarak, bir Müslüman Roması olarak tarihe geçecekti. Çünkü bir dini yaşatan, o dinin çevresinde meydana gelen mitoslar-

¹¹⁵ Zelyut, "Alevilik Nedir? IV", s. 60. [Kerbelâ Faciasına tepkiler ve Muhtarü's-Sakafî önderliğinde intikam alınması konusunda geniş bilgi için bk. Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, s. 253-390; Algül, *Kerbelâ Kanayan Bir Yara*, s. 173-210.]

¹¹⁶ Saygı, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", s. 11.

¹¹⁷ ay.

¹¹⁸ Uğurlu, "Muharrem Ayı ve Orucu", s. 13.

¹¹⁹ Ali Ağa Varlık, "Kerbela olayı Unutulmaz", *Cem*, III/25 (Haziran 1993), s. 43.

dır. Aleviliği İslamiyette devre dışı bırakırsak, geriye inanç yerine kanlı bir Emevi saltanatı kalır"¹²⁰.

Dinin sahibi Hz. Peygambermiş ve ne isterse o olurmuş gibi yaklaşımlar da *Cem Dergisi*'nde görülmekte: "Bize öyle geliyor ki Hazreti Muhammed, torunu İmam Hüseyin'in şahadetine tanık olmuş olsaydı yüzünü her türlü Emevi barbarlığına tanık olan Kabe'den Kerbela'ya çevirirdi"¹²¹.

Hz. Hüseyin'i şehid eden zihniyet kendisini temize çıkarmak için Kur'an ve Sünnet'le hiçbir alakası olmayan İcma-ı Ümmet görüşünü saptırarak "sahabenin içtihatı yanlışta olsa uymak caizdir" hükmünü vermiş, "Hayır da şer de Allah'tandır" diyerek Kerbelâ olayını işleyenlerin suçunu Allah'a isnat etmişlerdir¹²².

Kur'an'ın Kendisini Koruması

Hz. Peygamber'in soyunun devamı sağlanmasa Kur'an yalancı çıkmış olacaktı. Şöyle ki Hz. Peygamberin oğlu İbrahim'in küçük yaşta vefatından sonra onu çekemeyenler kendisine "soyu kesik" anlamına "ebter" dediler. Hz. Fatıma'dan başka çocuğu da kalmamış olduğundan bu söz Hz. Peygamberi üzüyordu. Bunun üzerine şu ayetler indi: "*Resulüm! Kuşkusuz biz sana Kevser'i verdik. Şimdi sen Rabbine şükret, ibadet et ve kurban kes, asıl soyu kesilmiş olan, sana ebterdeyenlerdir*" (el-Kevser 108/1-3). "Biz bu ayetten şunu anlıyoruz: Kevser, "Hz. Fatıma"dır ve dolayısıyla Hz. Ali'dir. Çünkü Hz. Hüseyin henüz kundakta bulunan Ali Asgar dahil olmak üzere Kerbelâ meydanında 72 şehit vermiş fakat tüm ısrarlarına rağmen oğlu Zeynel Abidin'i "Ey gözümün nuru oğlum! Şu anda henüz senin için şehitlik müsaadesi verilmedi"¹²³ diyerek savaş meydanına göndermedi. Hz. Hüseyin "annesi Hz. Fatıma'dan kalan Mushaf'ı", dedesi Hz. Muhammed'den ve babası Hz. Ali'den kalan mukaddes emanetleri oğlu Zeynel Abidin'e teslim etti. Savaş meydanına gidip şehadet şerbetini içti. "Burada açık olarak şunu görüyoruz ki, Kevser suresi gerçekleşmiş-

¹²⁰ Tanyol, "Hz. Hüseyin ve Kerbela", s. 6.

¹²¹ a.y.

¹²² Meşeli, "Hz. İmam Hüseyin'i Kerbela'da Şehit Edenler", s. 38.

¹²³ Hz. Hüseyin'le Zeynel Abidin'in konuşmaları için bk. Fuzûlî, *Hadikatü's-Süedâ*, s. 447.

tir. Eğer İmam Zeynel Abidin de Kerbelâ Meydanında şehit olsaydı, Hz. Peygamberin soyu kesilmiş olacaktı ve böylece Kur'an'daki "Kevser Suresi" de hükümsüz kalacaktı. Dolayısıyla Kur'an kendisini koruyamamış olacaktı. Hicr Suresi dokuzuncu ayette "Onu biz, indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız" denilmektedir. Buradaki koruyacağız sözü, Kur'an hiçbir zaman en ufak bir tahribata uğramayacaktır anlamında değildir. Bu ayetin gerçek anlamı, Kevser Suresi ile açıklanmıştır, yani Zeynel Abidin'in sağ kalması ile nübüvvet sahibi olan Hz. Peygamber'in soyunun kesilmeyip günümüze kadar gelmesidir. Sonuç olarak, Kur'an gerçek anlamda Allah'ın kelim-ı kadimi olduğunu ispatlamış ve böylece kendisini korumasını bilmiştir¹²⁴.

B. Ahlakî Değerler

Hz. Ali Hüseyin'e: "Oğlum, hayatta hep Allah'ın yanında ol. Allah'ın dininin koruyucusu ol. Şerefli ölümü şerefsiz yaşama tercih et. Unutma ki Allah her yerde vardır. Herşeyin, herkesin sahibidir, mâlikidir. Sahip olduğun herşeyin O'ndandır. Ve sen de herşeyini onun yolunda fedâ etmekten çekinme!" diye vasiyet etmiştir¹²⁵. Dolayısıyla Hz. Hüseyin bu değerleri sadece dedesi Hz. Muhammed'den değil asıl babası Hz. Ali'den alıyor. Soyuna vasiyeti olan meşhur sözünde şöyle diyor: "zalime boyun eğmeyin, sadece haklarınızı kaybetmekle kalmazsınız haysiyetinizi de yitirirsiniz". Bazı haklar için "ne yapalım" denebilir ama haysiyet için bu denilemez¹²⁶.

Hz. Hüseyin bu vasiyete uyarak "babasının, dedesinin yetiştirdiği gibi yaşadı, şerefli ölümü şerefsiz yaşama tercih etti: "Eğer benim ölümümle Allah dini yaşayacaksa, haydi ey kılıçlar, durmayın, doğrayın beni!" dedi¹²⁷.

¹²⁴ Saygı, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", s. 11. [Hz. Hasan'ın soyunun, dolayısıyla Hz. Peygamber'in soyunun, devam etmekte olduğu gözden kaçırılmış gözükmüyor.]

¹²⁵ Duman, "Kerbelâ Mezâliminin 1356. Yılı Münasebetiyle", s. 55.

¹²⁶ Doğan, "Kerbelâ'yı Artık Farklı Yorumlamalıyız", s. 4.

¹²⁷ Duman, "Kerbelâ Mezâliminin 1356. Yılı Münasebetiyle", s. 55.

Hız. Hüseyin bu davranışıyla Kur'an'ın getirmek istediğı değerler olan Tanrı sevgisine, kul hakkının yenmemesine, insanlar arasındaki yoksulluğun kaldırılması ve varlığın gönülden paylaşımına dayalı bir yaşam için, adil yasalarla yönetilen bir ülke için, iktidar zulüm üzere kuruluysa direnme için dolayısıyla insan yönetim biçimlerinin nihai hedefi olan değerler sistemi için çabalamış ve bu uğurda kendisini feda etmiştir¹²⁸.

C. Siyasî Değerler

Hız. Hüseyin ile Yezid'in çekişmesinin nedeni Hız. Hüseyin'in Yezid'e biat etmemesidir¹²⁹. Hız. Hüseyin'in bununla amacı Hız. Muhammed'in uygulayarak gösterdiği ilkelerin ve emirlerinin ondan sonra da yaşatılması ve uygulanması idi. Bu da şudur: Hız. Muhammed kendisinden sonra halifenin halk tarafından seçilmesini öngörmüştü. Buna uygun olarak Hız. Ebu Bekir, Hız. Ömer, Hız. Osman ve Hız. Ali seçildi. Hız. Hüseyin'in karşı çıktığı şey, İslam için büyük bir çarpıklık olan, Muaviye'den sonra yerine oğlunun onun yerine de oğlunun geçirilerek hanedanlık denen ve İslâm'a aykırı bir geleneğin kurulmasıdır. Kur'an'da da ifadesini bulan emanet yani insan yönetimi fevkalade önemli olup hiç kimsenin tasarrufunda bir mevki değildi. Ancak halk tarafından halkın özgür iradesiyle seçilebilirdi. Çağdaş demokrasilerde görülen ve günümüzden 1300 küsur sene evvel İslam toplumunda ortaya çıkmış olan bu temel ilkelerin gerçekleşmesi için Hız. Hüseyin ailesiyle birlikte yola çıkmıştır¹³⁰ ve neticesinde devam eden diğer isyanlar sonucu Emevi iktidarı 750 yılında yıkılmıştır¹³¹.

D. Toplumsal Ayrışma

¹²⁸ Doğan, "Kerbela'yı Artık Farklı Yorumlamalıyız", s. 3-4; Meşeli, "Hz. İmam Hüseyin'i Kerbela'da Şehit Edenler", s. 37; Atalay, "Şah Hüseyin Kanı ile İnsanlığı Korumuştur", s. 37; Uğurlu, "Muharrem Ayı ve Orucu", s. 12; Saygı, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", s. 11.

¹²⁹ Meşeli, "Hz. İmam Hüseyin'i Kerbela'da Şehit Edenler", s. 36.

¹³⁰ Doğan, "Kerbela'yı Artık Farklı Yorumlamalıyız", s. 2.

¹³¹ Zelyut, "Alevilik Nedir? IV", s. 60.

İslam tarihinin toplumsal açıdan kuşkusuz en önemli olayı olarak nitelenen¹³²Kerbela olayı dolayısıyla Muharrem ayı Ehl-i Beyt'i sevenle sevmeyenin ayrıştığı tevella ve teberrâ ayı olarak kabul edilir¹³³.

Hız. Hüseyin'den sonra İslam aleminin hemen bölündüğü ve Alevi-Sünni ayrılığının bu tarihten itibaren yoğunluk kazandığı lir¹³⁴.Kerbela'nın Alevi toplum açısından bir dönüm noktası olduğu ve "Ali yandaşlığı (Şia=Şiilik=Alevilik)" nın resmen dile getirilmeye başlandığı ifade edilir¹³⁵.

Dergi' de bu ayrışma vurgusundan sonra,Kerbela faciası ve sonrasında Hz. Hüseyin'in karşısında olanlar betimlenir ve eleştirilirken "müslüman", "namaz" meraklısı ve "ehl-i Sünnet" gibi terimlerle Sünnî diye isimlendirilen büyük müslüman topluluğundirek veya dolaylı olarak eleştirildiği görülmektedir.

"Kur'an-ı Kerim zalime, yalancıya, münafıka, fesatçıya lanet ettiği için, bizlerde Ehl-iBeyt düşmanlarını lanetle yadederiz"¹³⁶.

213

OMÜİFD

Hız. Hüseyin'i şehit eden zihniyet, 10 Muharrem gününü bayram ilan etmiştir¹³⁷.

"Hz. Hüseyin'i 10 Muharrem günü katledenler, aynı gün **ikinci namazını kılmışlar**, hurma bahçelerinden geçerken askerler hurmalara zarar verdi diye, güya Allah'tan korkarak hurma bahçesi sahibinin zararını tazmin etmişlerdir?"¹³⁸.

¹³² Tanyol, "Hz. Hüseyin ve Kerbela", s. 5.

¹³³ Uğurlu, "Muharrem Ayı ve Orucu", s. 13.

¹³⁴ Atalay, "Kerbela", s. 21.

¹³⁵ Zelyut, "Alevilik Nedir? III", s. 68. [Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehid edilmesi ile o güne kadar siyasi bir özellik taşıyan Hz. Ali taraftarlığının bir hüviyete bürünmesi ve bir mezhep karakterini kazanmaya başlaması konusunda bk. Cemal Sofuoğlu, Avni İlhan, *Alevilik- Bektaşilik Tartışmaları*, İstanbul 1997, s. 75.]

¹³⁶ Varlık, "Kerbela olayı Unutulmaz", s. 44.

¹³⁷ Meşeli, "Hz. İmam Hüseyin'i Kerbela'da Şehit Edenler", s. 38.

¹³⁸ Meşeli, "Hz. Hüseyin'in Şehadeti", s. 26.

“Hüseyin’in tavrı, düşüncesi ve katlandığı korkunç ızdırap ve nihayet onun dünya durdukça hatırlanacak ibret dolu mesajı Ehlisünnet’te değil, Ehlihak da yaşamaktadır.

Resmi Din’e sahiplik edenler, Al-i Resul’un kanuna ve Hüseyin’in mesajına değil, maalesef o kanı dökenlerin ve o mesaja ihanet edenlerin inşa ettiği anlayışa yönelmişlerdir. Hüseyin’e asi diyenler, hak dururken batıla meşruiyet tanıyanlar –ister inanın, ister inanmayın- kendilerine Ehlisünnetliği yakıştıranlardır.

“Evet, ister inanın isten inanmayın. Ümmülfadl’ın şefkatli dokunuşuyla ağlamasına bile Resulullah’ın dayanamadığı Hüseyin’e¹³⁹ Resmi Din anlayışının ve onu sahiplenenlerin reva gördüğü kader işte böyle.

“Hüseyin’e kılıç sallayan ve onu Yezid’e karşı direndi diye asilikle suçlayan sünni anlayışa karşı Hüseyin’in idealini ve Resulullah’ın özünde de doğru olan tembihini paylaşan Alevilik elbette İslam’ı insanlıkla bütünleştiren bir anlayışın yanında yer alacaktı”¹⁴⁰.

“Düşünebiliyor musunuz? İmam Hüseyin’e bu zulmü yapanlar, “Müslümanız” diyorlar, namaz vakti gelince namazlarını kıyorlar, namazlarını kazaya dahi bırakmak istemiyorlardı. Birbirlerine, “Acele edelim, şu işi bir an önce bitirelim, yoksa öğle namazımız kazaya kalacak” diyorlardı. Bugün Hz. Peygamberin sakalından bir tek teli kutsal sayıyoruz ve onu mücevher kutular içerisinde saklıyoruz. Her yıl ramazan ayı içerisinde bu mübarek Sakal-ı Şerif’i görebilmek, ona dokunabilmek ve bu vesileyle o mübarek Peygamberin şefaata nail olabilmek için yarışıyoruz. Gel gör ki Hz. Peygamber’in bir tek sakalını görebilmek ve ona dokunabilmek için yarışan, Müslüman olduğunu iddia eden topluluklar, Hz. Muhammed’in vefatının üzerinden henüz kaç yıl geçmişti ki onun öpüp kokladığı ve sırtında taşıdığı ciğer köşesi torununu, hiç acımadan boğazını keserek şehit ettiler”.

“Bu nasıl Müslümanlıktır ki, sen bir taraftan Hz. Muhammed’in şeriatına sıkı sıkı sarılacaksın, namazlarını dahi kazaya bırakmaktan korkacaksın, fakat, Hz. Muhammed’in öpüp sevdiği ve omzunda taşıdığı sevgili torununa kastedeceksin!”.

¹³⁹ Hz. Hüseyin’in bebekliğinde Hz. Peygamberin kucağına kaçırması olayı kastediliyor. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 302.

¹⁴⁰ Abidin Özgünay, “Kerbela’da Can Verip Canan Olarak dirilmek: Hüseyini Alevilik”, *Cem*, V/49 (Haziran 1995), s. 3-4.

“Bizleri Hz. Hüseyin’in şehadeti üzmüyor, çünkü o Allah’ın rızasını yerine getirdi ve Hak ondan razı oldu. Bizleri üzen gerçek olay [şudur:] ... hem Müslümanım diyeceksin, namazını dahi kazaya bırakmayacaksın, [hem de] o mübarek Peygamber’in torununu, biricik gözbebeğini kılıç ve mızrak darbeleriyle parça parça etmekten korkmayacaksın.”¹⁴¹.

“Bazı Sünni yazarlar, Kerbelâ olayının Alevi-Bektaşilerin gönlünde yaşayan bir kin olduğunu yazmaktadırlar. Bu da Ehlibeyt’i unutturmaya vardırma ve dini konuları aşksız muhabbetsiz kuru bir ibadet havasına sokmaktan başka bir şey değildir”¹⁴².

“Kerbela cinayetinde Ehlişünnet bakınız nasıl bir yorum getiriyor ve takınılacak tavır için ne öneriyor: “... Fakat müştehitlerin [müctehid] her iştihadında [ictihadında] isabet bulunmaz. Hususiyetle kan davalarında asabiyetle böyle hatalı ve tehlikeli iştihatlar [ictihadlar] da bulunur. Şu kadar ki, müctehid hatasından dolayı muahaze olunmaz (azarlanmaz). Bu cihetle, ... mezhep imamları Cemel, Sıffîn, Kerbelâ gibi birer fitneden ibaret alan vakalar üzerinde tavakkufu (durmayı) muvafık (uygun) bulmamışlardır. Bir kan ki elinize bulaşmamıştır, diliniz de bulaşmasın!.

“Ehlişünnet Resulullah’ın ardından giden; ona bağlılık güden; Onun dediğinden yaptığının, hatta ima’sından bile santim dışarı çıkmayanların kendilerine taktıkları isimdir. ... Alevileri şünnetten uzak diye kınayıp, sünniligiyle övünenler! Alevidir diye cenazelerimizin namazını kılmayanlar! TV ekranlarından düşmanlık kusanlar! Resmi Din’in ilkelerini ve kurumlarını ellerinde tutanlar! Diyanet teşkilatı! Şimdi sizlere sorulsa yeri değil midir? Resulullah’ın yanında şeklen değil özü ve ruhu ile yer alan sizler misiniz? Yoksa Aleviler mi?”¹⁴³

E. İnsanî Algılama: Matem ve Muharrem Orucu

Güçler arasında büyük bir dengesizliğin olduğu Kerbelâ faciası duygu yüklü ve acındırıcı ifadelerle anlatılır:

“Bir avuç insandılar nihayet. Ve her biri, sonuçta, binlerce Yezidin ölümcül darbeleriyle teker teker yere yıkıldılar. Şarhaşarha olmuş be-

¹⁴¹ Saygı, “İmam Hüseyin’in Şehid Edildiği Gün”, s. 11.

¹⁴² Varlık, “Kerbela Olayı Unutulmaz”, s. 43. (s. 44’te yazar veriliyor: Diyanet İşleri Müfettişi Abdulkadir Sezgin).

¹⁴³ Özgünay, “Kerbela! Mezalimi”, s. 5.

denlerinden oluk gibi akan kanlarıyla hem suya hasretten kavrulmuş bedenlerini hem de Kerbela sahrasının kurumuş topraklarını sulaya sulaya can verdiler. Cennete yürüdüler. Her ölen bir kerre, Hüseyin ise her ölümle bin kerre ölüyordu”¹⁴⁴.

Satırlara yansıyan bu duygular yanında Kerbelâ'nın yıldönümlerinde matem anlayışı, Muharrem orucu, Aşure ve lokma erkânı *Cem Dergisi*'nde Kerbelâ'yla birlikte ele alınan konulardandır.

Kerbela faciasının gerçekleştiği ay olan Muharrem ayı, matem ayı olarak kabul edilir¹⁴⁵. Tıraş olmamaya varıncaya kadar bıçak ele alınmaz¹⁴⁶, eğlence yapılmaz, kan akıtılmaz, düğün, nişan, sünnet yapılmaz, kurban kesilmez. Her türlü nefsanî duygulardan uzaklaşılarak tam bir matem yaşanarak Kerbelâ şehitlerinin acısına ortak olunur¹⁴⁷.

Fakat asırlar önce olmuş bir olayı, evrensel sonuçlar çıkarıyorsak ve evrensel değerler için sembol olarak algılıyorsak, bir matem bir yas havası içinde sunmaktan kaçınmak gerektiği görüşünde olanlar da vardır. Buna göre zincirlerle dövünerek, Muharrem'in kan bulaşmış görüntüleriyle yansıtılması, akılcı boyutun önüne duygusal boyutu geçireceğinden, asıl görülmesi gereken şeylerin gözden kaçırılmasına sebep olur¹⁴⁸.

Matem nedeniyle Muharrem orucu tutulur¹⁴⁹. Kur'an'ın¹⁵⁰ ve Hz. Peygamber'in¹⁵¹ emri olduğu kabul edilen bu oruç¹⁵², Muharrem'in birinci

¹⁴⁴ a.e., s. 4. (Bir başka örnek olarak bk. Abidin Özgünay, “Kerbela’dan Batan Güneş”, *Cem*, IV/37 (Haziran 1994), s. 3.)

¹⁴⁵ Atalay, “Şah Hüseyin Kanı ile İnsanlığı Korumuştur”, s. 37; Orhan, “Muharrem Ayının Anlamı”, s. 10; Saygı, “İmam Hüseyin’in Şehid Edildiği Gün”, s. 10; Uğurlu, “Muharrem Ayı ve Orucu”, s. 19; Bedri Noyan, “Bektaşî ve Alevilerde Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkânı-I”, *Cem*, III/25 (Haziran 1993), s. 12.

¹⁴⁶ Noyan, “Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkânı-I”, s. 12; Noyan, “Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkânı”, s. 4, 5; İsmail Özdemir ve Dursun Keptik’ten naklen “1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbela”, s. 34, 35; Küçük, “Binüçyüzdokuz Yıl Sonra Muharrem”, s. 32.

¹⁴⁷ Noyan, “Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkânı-I”, s. 12; Atalay, “Şah Hüseyin Kanı ile İnsanlığı Korumuştur”, s. 37; Atalay, “Kerbela matemî”, s. 56; Uğurlu, “Muharrem Ayı ve Orucu”, s. 12; Uğurlu, “Muharrem Ayı ve Orucu”, s. 19.

¹⁴⁸ Doğan, “Kerbela’yı Artık Farklı Yorumlamalıyız”, s. 2.

¹⁴⁹ Orhan, “Muharrem Ayının Anlamı”, s. 10; Abbas Altunkaş, “Muharrem-Aşûre”, *Cem*, I/3 (Ağustos 1991), s. 24.

gününden başlayarak on iki¹⁵³ veya on beş¹⁵⁴ gün tutulur. Sahura kalkılmadan 24 saatte bir oruç açılarak¹⁵⁵ ve Hz. Hüseyin'in "bizi sevenler serin su içerken bizi ansınlar"¹⁵⁶deyişi de hatırlanarak su içilmeden¹⁵⁷ tutulur.

Muharrem ayının onuncu gününe "aşure" denir¹⁵⁸ ve çeşitli meyvelerin karışımı ile aynı isimli tatlı yapılır¹⁵⁹. Oruç sonrasında tığlanan kurban¹⁶⁰, yapılan aşure veya kömbe (bir nevi börek) ile Hz. İmam Zeynelabidin'in kurtulması manasına şükür edası¹⁶¹ olarak yapılan lokma "Pay Dağıtma" adıyla dağıtılır¹⁶².

F. Edebî Yaklaşım

Kerbelâfaciasını konu edinmek sadece Şii ve Alevi inancına özgü değildir. Bu olay gerek din gerekse düşünce ve sanat alanında büyük bir devrime neden olmuştur. Hz. Hüseyin çevresinde hiç bir kula nasip olmayan büyük ve zengin bir edebiyat vücuda gelmiştir. Onu sadece Alevi şairleri değil sünni şairler de büyük bir coşku ile terennüm etmiştir¹⁶³. Bu gerçek-

¹⁵⁰ el-Fecr 89/1, el-A'raf 7/142, el-Bakara 2/183. Yusuf Karip, "Köln'de Aşure Günü", *Cem*, XXXVI/121 (Mayıs 2002), s. 28.

¹⁵¹ Uğurlu, "Muharrem Ayı ve Orucu", s. 13; Uğurlu, "Muharrem Ayı ve Orucu", s. 19.

¹⁵² Muharrem orucunun dini kaynaklı olmayıp insanî değerler uğruna kendilerini feda etmiş kişilere insanların kendilerinden bir teşekkürdür (Doğan, "Kerbela'yı Artık Farklı Yorumlamalıyız", s. 4) şeklinde yaklaşımlar da *Dergi'*de görülmektedir. Matem, Muharrem ve Aşure erkânı bağımsız bir çalışmayı gerektirdiğinden bu çalışmamızda ayrıntılara girilmemiştir.

¹⁵³ Atalay, "Kerbela matemî", s. 56; Uğurlu, "Muharrem Ayı ve Orucu", s. 13.

¹⁵⁴ Noyan, "Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkanı", s. 5.

¹⁵⁵ Orhan, "Muharrem Ayının Anlamı", s. 10; Altunkaş, "Muharrem-Aşüre", s. 24.

¹⁵⁶ Atalay, "Şah Hüseyin Kanı ile İnsanlığı Korumuştur", s. 37.

¹⁵⁷ Noyan, "Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkanı-I", s. 12; Noyan, "Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkanı", s. 4, 5.

¹⁵⁸ Noyan, "Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkanı", s. 4. Altunkaş, "Muharrem-Aşüre", s. 24.

¹⁵⁹ Altunkaş, "Muharrem-Aşüre", s. 24; Noyan, "Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkanı", s. 4.

¹⁶⁰ Noyan, "Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkanı", s. 4; Atalay, "Şah Hüseyin Kanı ile İnsanlığı Korumuştur", s. 37.

¹⁶¹ Noyan, "Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkanı", s. 5.

¹⁶² Orhan, "Muharrem Ayının Anlamı", s. 11.

¹⁶³ Tanyol, "Hz. Hüseyin ve Kerbela", s. 6; Doğan, "Kerbela'yı Artık Farklı Yorumlamalıyız", s. 3.

lik *Cem Dergisi'*ne de yansımış Fuzuli¹⁶⁴ ve Şeyh Galip¹⁶⁵dahil olmak üzere eski-yeni çeşitli şairlerden farklı isimler taşıyan çok sayıda Kerbelâ ağıt ve mersiyesi *Cem Dergi'*sinin sayfalarında yer almıştır¹⁶⁶.

G. Talepler, Sorunlar

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kerbelâ olayını görmezlikten geldiği, bu olayı kınayarak Türk vatandaşının gönlünü almaya cesaret edemediği belirtilerek eğer bu tavır bilgisizlikten değil de gönülsüzlüktense daha da kötü¹⁶⁷ denilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Çeşitli yönleriyle İslam tarihinde önemli bir ayrışma noktası olan Kerbelâ faciası, bir Alevi kesim yayın organı olarak beklenildiği üzere, *Cem Dergisi'*nde, özellikle yıldönümlerinde olmak üzere, genişçe yer bulmuş ve işlenmiştir.

218

OMÜİFD

Konunun ele alınışında, Kerbelâ Faciasının tarihte yerini almış ve ders çıkarılacak önemli bir olay olmasından çok, acındırma amacına yönelik olarak, duygusal yönünün ağıt ve mersiyelemlerle desteklenerek ön plana çıkarılmaya çalışıldığı görülmüştür.

Ağlayarak, gözyaşı dökerek matem tutmanın ve mazlumlara bu zulmü reva gören zalimler olan Yezid ve takipçilerine buğz ve lanet etmenin dini ve ananevi bir gereklilik olması yanında, Hz. Peygamber ve

¹⁶⁴ Altunkaş, "Muharrem-Aşûre", s. 24.

¹⁶⁵ İpçi, "Kerbelâ", s. 13.

¹⁶⁶ *Cem Dergisi'*nde yer alan Kerbelâ mersiyelemleri ayrı bir çalışma konusu olarak düşünüldüğünden bu çalışmada incelenmemiştir. Örnekler olarak bk. Orhan, "Muharrem Ayının Anlamı", s. 11; İpçi, "Kerbelâ", s. 13; Varlık, "Kerbela olayı Unutulmaz", s. 44; Özgünay, "Kerbela'da Can Verip Canan Olarak dirilmek", s. 4; Mahzûnî, "Matemiyye", *Cem*, VII/66 (Mayıs 1997), s. 47; "1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbela", s. 35; Küçük, "Binüçyüzdokuz Yıl Sonra Muharrem", s. 34; Atalay, "Kerbela matemi", s. 56-57; Uğurlu, "Muharrem Ayı ve Orucu", s. 13; Çıkar, "Hazreti Hüseyin", s. 32; Saygı, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", s. 10-11.

¹⁶⁷ İzzettin Doğan, "Kerbela Olayı ve Diyanet İşleri Başkanlığı", *Cem*, I/3 (Ağustos 1991), s. 7.

Ehl-i Beyti'ni sevmenin de zaruribir sonucu gibi sunulduğu belirlenmiştir.

Bu bağlamda 'namaz' kılan müslümanların, diğer bir ifadeyle Sünni Müslümanların, Yezid taraftarı olduğu şeklinde anlaşılabilir bir çok ifadenin *Dergi'* de yer aldığı görülmüştür.

1400 yıla yakın uzun bir zamandan sonra Alevi kesime hala ağlama ve 'öteki'ne laneti tavsiye etmenin, Alevi-Sünni alt kimliklerinde ayrışmayı destekleyerek, Müslüman üst kimliği ve İslam kardeşliğinde birlik ve beraberliğe yürümede olumsuz etki yapacağı kanaatine varılmıştır.

Yorumlanması ve anlaşılması bir yana, neticede tarihi bir olgudan bahsedilirken, konuyla yakınlığı bulunan kaynak beklentisi boşa çıkmakta ve birkaç istisna dışında neredeyse hiç kaynak gösterilmemektedir.

Hadis edebiyatı açısından oldukça zayıf hatta uydurma hadislerin kullanılması, yazılı kaynak yoksunluğuna bağlı, sözlü gelenekten gelen bir durum olarak anlaşılabilir¹⁶⁸. Fakat referans gösterilen ayetlerin büyük bir çoğunluğunun konuyla irtibatı kurulamayacak anlamda olmasının izahı güç görülmektedir.

Hız. Peygamber'in soyunun devamının, dolayısıyla Kevser Suresi'nin doğrulanmasının, Ali Asgar'ın hayatta kalmasına bağlanarak Kur'an-ı Kerim'in kendisini koruması olarak takdimi, bir başka garip yorum örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Malumdur ki Hız. Hasan'ın soyunun devam etmesi aynı zamanda Hız. Peygamber'in soyunun devamı demektir.

Yazılı kaynak yoksunluğu ve belki sözlü geleneğin farklı kollarından beslenme, aynı konuda birbirinden tamamen farklı ve çelişik bilgi sunumuna ve anlayışlara yol açmış gözükmektedir.

¹⁶⁸ Alevilik ve hadis konusunda geniş bir derleme ve değerlendirme için bk. Ahmet Yıldırım, "Alevi-Bektaşî Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi", *İslâmiyât*, VI/3, (Temmuz-Eylül 2003), s. 71-92.

Muaviye'nin oğlu Yezid'e Hz. Hüseyin'i mutlaka öldürmesini vasiyet ettiğini okuduğumuz yazı yanında asla öldürmemesi gerektiğini tavsiye ettiğini içeren başka yazıların varlığını bir çelişki örneği olarak görmekteyiz.

Bir başka önemli çelişki ise, Hz. Hüseyin'in vefat ânıyla ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehit eden kişi aynı, fakat bir yazar, Hz. Hüseyin secdede iken boynunun vurulduğunu belirtirken, diğeri, ayağa kalkamayan Hz. Hüseyin'i, yüzünden utandığı için, önce sırt üstü çevirip sonra boynunu vurduğunu söylemektedir.

Yine Hz. Hüseyin'in başının, oğlu tarafından Şam'dan getirilerek, bedeniyle birlikte Kerbelâ'da defnedildiğı bilgisiyile çelişik olarak gövdesinin Kerbelâ'da başının Mısır'da olduğı bilgisine de rastlanmaktadır.

220 Dikkatimizi çeken önemli bir çelişki örneği ise Kerbelâ olayının Allah'ın takdiri olup olmadığı konusundadır. Ta Hz. İbrahim'den itibaren bu olayın Allah'ın takdiri olarak bilindiğı, doğumu anında dedesi Hz. Peygamber'e, ardından babası Hz. Ali'ye ve annesine haber verildiğı detaylı sahneler olarak anlatılırken, bir başka yazar, bütün bunların faciayı örtbas etmeye çalışan Yezid taraftarlarının, suçu kendilerinden Allah'a havale etmek amacıyla uydurması olduğunu savunur.

Uzun soluklu *Cem Dergisi*, bu çelişkileriyle birlikte Alevi kesimin farklı anlayışlarını bir nebze de olsa yansıtmaya yönüyle ayrı bir zenginlik içermekte ve bu açıdan da ayrı bir önem taşımaktadır. Bu haliyle çeşitli konularda üzerinde çalışılmayı hak eden ve bekleyen bir konumdadır.

Kaynakça

- "1400 Yıldır Kanayan Yara Kerbela", *Cem*, XXX/78 (Mayıs 1998), ss. 33-36.
- Açıkgöz, Sadem, "Ehl-i Beyt ve Ehl-i Beyt Ailesini (Şerif ve Seyyidleri) Tanıyalım", *Cem*, III/36 (Mayıs 1994), ss. 29-30.
- , "İmam Hüseyin'i Tanıyalım", *Cem*, V/49 (Haziran 1995), ss. 41-42.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Kahire 1313.
- Algül, Hüseyin, *Kerbela Kanayan Bir Yara Gönül Sızlatan Bir Facia*, İstanbul 2009.

- Alkan, Ahmet Turan, "Kerbela'nın Önü Yonca", *Cem*, VII/66 (Mayıs 1997), ss. 53.
- Altunkaş, Abbas, "Muharrem-Aşûre", *Cem*, I/3 (Ağustos 1991), ss. 24.
- Atalay, Adil Ali, "Alevilikte Kadın", *Cem*, XXXII/96 (Aralık 1999), ss. 55-56
- _____, "İmam Hüseyin'in Kızları Çifte Sultanlar", *Cem*, XXX/79 (Haziran 1998), ss. 54-55.
- _____, "Kerbela Matemi", *Cem*, XXXIII/100 (Nisan 2000), ss. 56-57.
- _____, "Kerbela", *Cem*, IV/38 (Temmuz 1994), ss. 20-21.
- _____, "Şah Hüseyin Kanı ile İnsanlığı Korumuştur", *Cem*, XXX/78 (Mayıs 1998), ss. 37-38.
- Ateş, Ahmed, "Hüseyin", *İA*, İstanbul 1993, V, I, 634-640.
- Aydın, Ayhan, "Aşık Ali Metin Dede ile Söyleşi", *Cem*, XXX/86 (Ocak 1999), ss. 52-54.
- Bal, Hüseyin, "Kırsal Kesimde Kerbelâ; Bir Soykırımı", *Cem*, VII/66 (Mayıs 1997), ss. 48-52.
- el-Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Cami 'us-sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992/1413.
- Cem, Süleyman, "Alevi Cemaatleri Federasyonu ve Kerbela Şehitlerini Anma", *Cem*, I/3 (Ağustos 1991), ss. 18-19.
- Çağlayan, Alper, "Matem Orucu ve Aşûre", *Cem*, VII/66 (Mayıs 1997), ss. 56-57.
- Çıkar, Hasan, "Hazreti Hüseyin", *Cem*, XXXIV/110 (Haziran 2001), ss. 31-32.
- Demircan, Adnan, *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstanbul 1996.
- Doğan, İzzettin, "H.z. Hüseyin'i Ve Kerbela'yı Günümüzde Artık Farklı Yorumlamalıyız", rop. Ayhan Aydın, *Cem*, XXXVI/120 (Nisan 2002), ss. 2-4.
- _____, "Kerbela Olayı ve Diyanet İşleri Başkanlığı", *Cem*, I/3 (Ağustos 1991), ss. 7.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, I-XIV, İstanbul 1989.
- Dölek, Adem, "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi", *Marife*, IV/3 (Kış 2004), ss. 149-173.
- Duman, Davut, "Kerbela Mezâliminin 1356. Yılı Münasebetiyle", *Cem*, VII/66 (Mayıs 1997), ss. 54-55.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Hüseyin", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 518-521.
- _____, *İmamiyyeŞiâsi*, İstanbul 1984.
- _____, "İslâm Tarihinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 26, ss. 353-370.

Fuzûlî, *Hadîkatü's-Süedâ Ermişlerin Bahçesi Kerbelâ Şehitlerinin Destanı*, nşr. M. Faruk Gürtunca, İstanbul 2003.

Gökçe, Y. Yesari, "Alevî Terminolojisinde "Kûfe'li"", *Cem*, VI/61 (Aralık 1996), ss. 4.

Gümüšoğlu, Dursun, "Kerbela", *Cem*, XXXIII/101 (Mayıs 2000), ss. 26-30.

Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, I-V, Kahire 1417/1997.

Hatib el-Bağdadî, *TarihuBağdâd*, I-XIV, Beyrut ts. (Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye).

İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, trc. Bekir Karlığa; Bedrettin Çetiner, I-XVI, İstanbul 1986.

İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, I-V, Beyrut 1409/1989.

İpçi, Hasan, "Kerbela", *Cem*, I/4 (Ekim 1966), ss. 13-14, 24.

Kahraman, Hüseyin, "Şia'da Bir Hidayet Rehberi Olarak Ehl-i Beyt ve "Nuh'un Gemisi" Benzetmesi", *Marife*, IV/3 (Kış 2004), s. 175-187.

Karip, Yusuf, "Köln'de Aşure Günü", *Cem*, XXXVI/121 (Mayıs 2002), ss. 28.

Köksal, M. Asım, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, İstanbul ts. (Köksal Yayıncılık),

222 Küçük, Murat, "Binüçyüzondokuz Yıl Sonra Muharrem ve Aşure!", *Cem*,
OMÜİFD XXXII/90 (Haziran 1999), ss. 32-35.

Mahzûnî, "Matemiyye", *Cem*, VII/66 (Mayıs 1997), ss. 47.

Meşeli, Hasan, "Hz. Hüseyin'in Şehadeti 10 Muharrem", *Cem*, IV/38 (Temmuz 1994), ss. 26-27.

_____, "Hz. İmam Hüseyin'i Kerbela'da Şehit Edenler ve Onu Bırakıp Kaçanlar", *Cem*, V/49 (Haziran 1995), ss. 36-38.

_____, "Muharrem Orucu", *Cem*, I/3 (Ağustos 1991), ss. 22-23.

"Muharrem Etkinlikleri" *Cem*, XXXIV/109 (Mayıs 2001), ss. 22.

Mutahhari, Murtaza, *Hz. Hüseyin'in Emr-i Maruf ve Nehy-i Münker'i*, trc. Hasan Almaz, İstanbul 1998.

_____, *İmam Hüseyin ve Kerbela*, trc. Hasan Kanaatlı, I-III, İstanbul 2008.

Necmi, Muhammed Sadık, *Hicretten Şehadete Sözleriyle İmam Hüseyin (a.s)* trc. Fahrettin Altan, İstanbul 1999.

Noyan, Bedri, "Bektaşî ve Alevilerde Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkanı", *Cem*, IV/37 (Haziran 1994), ss. 4-9.

_____, "Bektaşî ve Alevilerde Muharrem Ayini, Aşure ve Matem Erkanı-I", *Cem*, III/25 (Haziran 1993), ss. 12-13.

Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993.

- Orhan, Muharrem Naci, "Hz. Hüseyin ve Kerbela", *Cem*, III/26 (Temmuz 1993), ss. 11-13.
- _____, "Muharrem Ayının Anlamı", *Cem*, I/1, (Temmuz 1966), ss. 10-11.
- Özgünay, Abidin, "Kerbela! Mezalimi ve Alevilik-Sünnilik", *Cem*, III/25 (Haziran 1993), ss. 3-5.
- _____, "Kerbela'da Can Verip Canan Olarak Dirilmek: Hüseyini Alevilik", *Cem*, V/49 (Haziran 1995), ss. 3-4.
- _____, "Kerbela'dan Batan Güneş", *Cem*, IV/37 (Haziran 1994), ss. 3.
- _____, "Yazılı Metinlerde Hz. Hüseyin'in Şehadeti ve Kesik Başı", *Cem*, II/14 (Temmuz 1992), ss. 3.
- Saygı, Hakkı, "İmam Hüseyin'in Şehid Edildiği Gün", *Cem*, XXXVI/119 (Mart 2002), ss. 10-11.
- Sofuoğlu, Cemal; İlhan, Avni, *Alevilik- Bektaşilik Tartışmaları*, İstanbul 1997.
- es-Suyutî, Celaleddin, *Tarihu'l-Hulefâ*, Kahire 1371/1952.
- Şanlı, Yaşar, *Cem Dergisinde Sunulan Alevilik*, (basılmamış yüksek lisans tezi) Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 2005.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXX, Beyrut 1988/1408.
- _____, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* çev. Zakir Kadiri Ugan; Ahmet Temir, I-V, İstanbul 1992.
- Tanyol, Cahit, "Hz. Hüseyin ve Kerbela", *Cem*, V/49 (Haziran 1995), ss. 5-6.
- Taş, Hatice, "YenibosnaCemevi'ndeAşûre", *Cem*, VII/67 (Haziran 1997), ss. 15.
- Tirmizî, Ebûlsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir v.dğr., I-V, İstanbul 1992/1413.
- Türkdoğan, Doğan, "Kerbela Hz. Hüseyin'in Kaderi miydi?", *Cem*, XXXIII/100 (Nisan 2000), ss. 20-22.
- Uğurlu, Ali Rıza, "Muharrem Ayı ve Orucu", *Cem*, XXXIII/108 (Nisan 2001), ss. 12-13.
- _____, "Muharrem Ayı ve Orucu", *Cem*, XXXVI/119 (Mart 2002), ss. 19-20.
- Uyar, Gülgün, *Ehl-i Beyt İslâm Tarihinde Ali-Fatıma Evlâdı*, İstanbul 2008.
- Üzüm, İlyas, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul 1997.
- Varlık, Ali Ağa, "Kerbela olayı Unutulmaz", *Cem*, III/25 (Haziran 1993), ss. 43-44.
- Varol, Mehmet Bahâüddin, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, İstanbul ts. (Şamil Yayıncılık).
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, İstanbul ts. (Eser Kitabevi).

- Yıldırım, Ahmet, "Alevi-Bektaşî Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi", *İslâmiyât*, VI/3, (Temmuz-Eylül 2003), ss. 71-92.
- Yıldız, Bekir, "Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbela II", *Cem*, I/2 (Temmuz 1991), ss. 50-53.
- _____, "Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbela III", *Cem*, I/3 (Ağustos 1991), ss. 55-59.
- _____, "Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbela IV", *Cem*, I/4 (Eylül 1991), ss. 47-48.
- _____, "Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbela V", *Cem*, I/5 (Ekim 1991), ss. 44-46.
- Yüksel, Ahmet Turan, *İhtirastan İktidara Kerbelâ*, Konya 2001.
- Zelyut, Rıza, "Alevilik Nedir? III: Kerbela Öncesi", *Cem*, VI/61 (Aralık 1996), ss. 68-71.
- _____, "Alevilik Nedir? IV: Kerbela Sonrası Hesaplaşma", *Cem*, VI/62 (Ocak 1997), ss. 58-60.



METİN TENKİDİ AÇISINDAN İLEL ESERLERİ İBN EBÎ HÂTİM'İN İLEL ADLI ESERİ ÖZELİNDE

MUHİTTİN DÜZENLİ*

The Hidden Defect Works from Point of Text Critique in the Context of Ibn Ebi Hatim's İlâl

Abstract: It is generally argued that any place was not given for the hidden defect found in the texts in the hidden defect works in classical period of books and just some evaluations were made in terms of isnâd in those books. This study examines whether this claim is true or not. In this context; our study indicated that ilel works in general and the text of Ibn Ebi Hatim in particular either clear or obscure way, they all gave great important place for the critique of text

Key Words: Hidden Defect, Text Critique, İbn Ebî Hatim, Hidden Defect Works.



Özet: İlel eserleri üzerinde yapılan değerlendirmelerde klasik dönem ilel kitaplarında, metinde bulunan illetlere hemen hemen hiç yer verilmediği ve sadece isnadla ilgili değerlendirmelerde bulunulduğu gibi bir eleştiri karşımıza çıkmaktadır. Biz bu çalışmamızda söz konusu iddianın gerçeklerle ne derece örtüştüğünü tespit etmeye gayret ettik. Bu bağlamda İbn Ebî Hâtim'in İlel adlı eseri özelinde yapmış olduğumuz araştırma iddia edilenin aksine

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
[muhittin90@hotmail.com].

İle eserlerinde gerek sarıh gerekse örtülü bir şekilde metin tenkidine önemli ölçüde yer verildiğini ortaya çıkarmıştır.

Anahtar Kelimeler: İlet, Metin Tenkidi, İbn Ebî Hatim, İlel Eserleri.



Giriş

Sahabe döneminden itibaren hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini belirleme noktasında sadece isnad tetkikini yeterli görmeyenler rivâyetleri metin tahliline de tâbi tutmuşlardır. Ancak metin tenkidine yönelik çalışmaların çok az olması nedeniyle¹, bu alanın ihmal edildiği düşüncesi oldukça yaygındır.² Metin tenkidi kavramı, kapsamı ve mahiyeti ve tarihi gelişimi konusu bu makalenin sınırlarını aşmakla birlikte hadisçiler zaviyesinden bakıldığında tenkid olgusunun dahili ve harici nakd şeklinde iki kısımda değerlendirildiğini, harici nakd (dış tenkid) kavramının hadislerin sened açısından, dahili nakd (iç tenkid) kavramının ise metin açısından tahlile tabi tutulması anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz.³ Bu bağlamda, hadis literatüründe kullandığımız *illet* (çoğulu *ilel*) kelimesi bir şeye dışarıdan girerek onun özelliklerini değiştiren geçici zayıflık, hastalık ve

¹ Metin tenkidine yönelik çalışmalar ve kapsamlı bilgi için bkz.: İbnü'l-Kayyim *el-Menâru'l-Munîf*, Mektebetu'l-Matbaati'l-İslamiyye, Halep, 1403; Müsfir Gurmullah ed-Dumeynî, *Mekâyîsü Nakdi Mütûni's-Sünne*, Dersaadet, İstanbul, .. 1996, Muhammed Mustafa el-A'zâmî, *Menhecü'n-Nakd inde'l-Muhaddisîn: Neş'etuhu ve Tarîhuhu*. Mektebetu'l-Kevser, Riyad, trz; Selahaddin el-İdlibî, *Menhecu Nakdi'l-Metn inde Ulemâi'l-Hadîs en-Nebevî*, Beyrut, 1983; Nureddin İtr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*. Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997; Muhammed Tahir Cevâbî, *Cuhûdu'l-Muhaddisîn fî Nakdi Metni'l-Hadîs, n-Nebeviyyi's-Şerîf*, Tunus, 1986; Muhammed Lokman es-Silefi, *İhtimâmü'l-Muhaddisîn bi-Nakdi'l-Hadîs Seneden ve Nakden*, Riyad, 1987; Bedrüddin ez-Zerkeşî, *(el-İcâbe Li İrâdi mâ'stedrekethu Âişe ala's-Sahâbe) Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. çev. Bünyamin Erul, Kitabiyat, Ankara, 2000; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, (Doktora Tezi), UÜSBE, Bursa, 1996; Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahih-i Buhari'deki Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi) MÜSBE, İstanbul, 2005; Nevzat Aydın, *Hadisin Tespiti ve Tenkidinde Sünnete Arz'ın Fonksiyonu*, (Doktora Tezi), OMÜSBE, Samsun, 2008; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yay., Ankara, 1994; Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998; Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi*, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2001.

² Karacabey, *Hadis Tenkidi*, s.169.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 13-14.

özür anlamıyla⁴ hem isnad hem de metin tenkidini içermektedir. Şunu da ifade etmeliyiz ki illet kavramının hadis metinleriyle olan bu ilgisi aslında sahîh hadis tanımında da görülmektedir. Nitekim sahîh hadisin tarifinde zikredilen dört husustan ilk ikisi (Ravilerinin adalet ve zabt sahibi olması - Senedinin muttasıl olması) dış tenkidi ilgilendirirken son ikisi (şâz - muallel olmaması) ise iç tenkide (metne yönelik değerlendirmelere) işaret etmektedir.⁵ Söz konusu tarifte zikredilen *illet ve şâz'dan arınmış olma* kaydı, illet kavramının, rivâyetlerin kategorik tasnifinde gözetilen temel unsurların başında geldiğine işaret etmektedir.⁶ Hadis ilimleri içerisinde en girift ve en zor konulardan biri olarak kabul edilen *İlelü'l-Hadîs* bu öneme binaen hadis tarihinde üzerinde en fazla durulan alanlardan biri olmuş ve söz konusu alana yönelik olarak azımsanmayacak bir literatür meydana getirilmiştir. Henüz üçüncü asrın başlarında meydana getirilen bu literatür aynı zamanda muhaddislerin konuya verdikleri önemi de ifade etmektedir.

İlel eserleri üzerinde yapılan çalışmalara bakıldığında; özellikle klasik dönemde telif edilen ilel kitaplarında, metinde bulunan illetlere he-

⁴ Ebû Ömer Osman b. Abdurrahman eş-Şehruzûrî İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin İtr, Dâru'l Fikr, Beyrut, 1986, s.70.

⁵ Sahîh hadis, klasik literatürde "adalet ve zabt sahibi râvîlerin muttasıl bir isnadla rivâyet ettikleri *şâz ve muallel olmayan hadis* olarak tanımlanmış ve hemen bütün usulcüler bu tanım üzerinde ittifak etmişlerdir. Söz konusu tanımlar için bkz.: İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s.11-12; Abdurrahman ibn Ebi Bekir es-Suyûtî,, *Tedribu'r-Râvi fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*, thk. Ahmed Ömer Haşim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1985, (I-II), c.1, s.27; Şemsuddin Ebû'l-Hayr Muhammed b.Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfiyeti'l-Hadîs*, thk. Muhammed Salâh, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996., c.1, s.27-29; Tahir İbn Salih İbn Ahmed el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trz., s.69; Muhammed Cemalu'd-Dîn el-Kasımî, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trz., s.79; Nureddin İtr, *Menhecun-Nakd fi Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1981, s.242; Ebû'l-Feth Muhammed İbn Ali İbn Dakiku'l-İyd, *el-İktirâh fi Beyâni'l-Istlâh ve mâ Udîfe ilâ zalike mine'l-Ehâdisi'l-Ma'dûdeti fi's-Sihâh*, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat, 1402/1982, s.154-155; Muammed es-San'ânî, *Tavdîhu'l-Efkâr li-Meâni Tenkîhi'l-Enzâr*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c.1, s.24.

⁶ İlet kavramı hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhittin Düzenli, "Klasik Literatürdeki İlet Tanımı Ve Kapsamı Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Dinbilimleri Akedemik Araştırma Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 2, ss.97-121 (http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/428629578_09020333.pdf).

men hemen hiç yer verilmediği ve sadece isnadla ilgili değerlendirmelerde bulunulduğu gibi bir eleştiri ile karşı karşıya kalmaktayız.⁷ Son dönemlerde ilel ilmi ile ilişkili olarak yapılan çalışmalarda bu husus açık bir şekilde vurgulanmaktadır. Örneğin Dumeynî, konuyla ilgili görüşünü şu şekilde dile getirir:

Muhaddislerin senedlerin ne derece sahih olduğunu bilmeyi temin eden ölçüler koyduklarında şüphe yoktur. Onların râvilerin tenkidi ve râvilerin durumlarını araştırmaları son derece önemli bir iştir. Râvilerin durumları ve hadis illetleri hakkındaki çalışmalar gerçekten çoktur. Bu kitaplarda muhtelif hadislerin senedlerini tenkid ederken göz önüne aldıkları köklü esaslar ve geniş tenkidler bulunmaktadır. Ancak ilel ve rical kitaplarını inceleyen kimse bu eserlerde hadislerin metinlerinin tenkidine rastlayamaz.⁸

Hadis tenkidi konusunda yazılan eser türlerinden biri de ilel kitaplarıdır. Ancak bu kitaplar bilindiği üzere yalnızca isnadların illetlerini ele almaktadırlar. Bu kitaplardan biri İbnü'l-Medî'nin **İlelü'l-Hadis** ve **Marifetü'r-Ricâl** adlı eseridir. *Ben, bu kitabı baştan sona kadar inceledim ve, metin açısından tek bir hadisi tenkit ettiğini görmedim. Keza Ahmed ibn Hanbel'in el-İlel ve Marifetü'r-Rical ile Yahya ibn Main'in et-Tarih ve l-İlel'i, Tirmizi'nin Süneninin sonundaki el-İlel'i ve İbn Ebi Hatim'in İlelü'l-Hadis'i bu konuda yazılmış eserlerin başlıcalarıdır. Ancak bunların hiçbirisinde herhangi bir metin tenkidi mevcut değildir. Yapılan sadece sened tenkidinden ibarettir*⁹

el-İdlibî de aynı kanaatte olduğunu ve İlel eserlerinin çoğunlukla isnadlardaki illetleri ele aldığını ifade etmekte, İbnü'l-Medî'nin İlel'indeki illetlerin tamamen isnadlarla ilintili olduğunu belirtmektedir.¹⁰

Yapılan bu eleştiriler ışığında konuyu ele alırken özellikle ilk dönem İlel eserlerinin tamamı üzerinde yoğunlaşmayı ve bu eserlerden örnekler vererek tartışmayı düşünmüyoruz. Zira, sonraki dönem İlel eserleri genelde Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Razî'nin (ö.327/938) **el-İlel fi'l-Hadîs** adlı eserinden aktarmalar yaparak şekillenmiştir. Bu nedenle çalışmamı-

⁷ Suyutî de aynı görüşe paralel olarak illetlerin çoğunlukla senedlerde olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Suyutî, *Tedribu'r-Râvi*, c.1, s.136.

⁸ Dumeynî, *Mekâyîsü Nakdi Mütûni's-Sünne*, s.5.

⁹ Dumeyni, *Mekâyîsü Nakdi Mütûni's-Sünne*, s.244

¹⁰ el-İdlibî, *Menhecu Nakd*, s. 22.

zın bu eserle sınırlandırılmasını genel bir kanaatin oluşması açısından yeterli olarak görmekteyiz.

İbn Ebî Hâtim'in İlel Adlı Eserinde Metin Tenkidinin İzleri

Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Razî'nin (ö.327/938) **el-İlel fi'l-Hadîs** adlı eseri önemli klasik ilel eserleri arasında sayılmaktadır.¹¹ İbn Ebî Hâtim, söz konusu eserinde 2840 rivâyeti muhtelif yönlerden tenkit etmiş ve illetlerini ortaya koymuştur. Daha çok isnâd kısmıyla alakalı olduğu iddia edilen bu illetler arasında mevkûf haberin merfû olarak rivâyet edilmesi, isnadlarda yapılan hatalar, râvilerin cerhi ve benzeri birçok husus sayılabilir. Ancak, hadis metinlerine yönelik olarak yaptığı tenkitlerin sayısı da azımsanmayacak niteliktedir. Tarz olarak İbn Ebî Hâtim, eserinde Ebû Hâtim er-Râzî (ö.275/878), Ebû Zur'â (ö.264/877) ve diğer hocalarının rivâyetlere yönelik görüşlerini toplamıştır. Asıl adı *Kitâbu'l-İlel ve Beyânu mâ Vaka'a mine'l-Hatâi ve'l-Hall fi ba'zi Turuki'l-Ehâdîsi'l-Merviyye fi's-Sünneti'n-Nebeviyye* olan bu eser iki cilt halinde Mektebetü'l-Müsennâ tarafından Bağdat'ta yayımlanmıştır.

Burada zikretmemiz ve üzerinde durmamız gereken önemli bir husus İbn Ebî Hâtim'in eserinde isnâd ile metne yönelik değerlendirmelerin ne kadar hacme sahip olduğu konusudur. Bugün elimizde bulunan ve en eski ilel eserlerinden biri olarak kabul edilen İbn Ebî Hâtim'in **İlelü'l-Hadîs** adlı eseri bu gözle tarandığında karşımıza, anılan iddiayı pek de doğrulamayacak bir sonuç çıkmaktadır. Nitekim İbn Ebî Hâtim'in söz konusu eseri üzerinde yapmış olduğumuz detaylı inceleme akabinde önemli olduğunu düşündüğümüz bazı sonuçlara ulaşılmıştır. İbn Ebî Hâtim'in eserinde rivâyetlere yönelik tenkitler, çoğu zaman babası Ebû Hâtim er-Râzî'ye (ö.275/888) veya Ebû Zur'a'ya (ö.264/877) rivâyet hakkında sorulan sorular ve alınan cevaplardan oluşmaktadır. Değerlendirmelerin büyük çoğunluğu "*Babam dedi ki*" ve "*Ebû Zur'a dedi ki*" tarzında belirginleşmiş ve söz konusu ifadeden sonra Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû

¹¹ Bu eser hakkında Erzurum'da *İbn Ebî Hatim ve İlelü'l-Hadîs Adlı Eseri* adıyla yapılan Yüksek Lisans çalışması da bulunmaktadır. Bkz. Halit Boz, *İbn Ebî Hatim ve İlelü'l-Hadîs Adlı Eseri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Erzurum, 1997.

Zur'â'nın rivâyete yönelik yorumu ortaya konmuştur. Bu değerlendirmelerde Ebû Hâtim er-Râzî'nin tarz olarak farklı yaklaşımlar sergilediği görülür. Örneğin; *"bu hadis bu isnadla bâtıldır, bu hadis bu isnadla münkerdir, bu hadis münkerdir, bu hadisin aslı yoktur, bu hadis bâtıldır, bu hadis cidden münkerdir, Hadisin metni ve isnâdı bâtıldır, bu hadis uydurmadır ve aslı yoktur"* şeklindeki yargıların yapılan değerlendirmelerde oldukça fazla yekûn oluşturduğu görülmektedir.

Zikrettiğimiz bütün bu değerlendirmeler, mutlak olarak başka bir gerekçe zikredilmeksizin dile getirilmiştir. Dolayısıyla bu tür ifadelerin büyük oranda metin ile ilişkili olduğu söylenebilir. İsnâd ile ilgili olan değerlendirmelerde Ebû Hâtim er-Râzî gerekçesini mutlaka ortaya koymuş, rivâyetin isnâdıyla ilgili bir problem varsa bunu, özellikle râvinin de ismini zikrederek ve sebebini de belirterek açıklama yolunu tercih etmiştir. Yani yapılan tenkitler isnadlarla ilişkili olduğunda gerekçelendirilmiştir. Zira, isnâdında bir kusur bulunması o rivâyetin kullanılamayacağı anlamına gelmemektedir. Aynı rivâyetin belirtilen hatalardan yoksun olan varyantının tespiti bu illeti telafi etmekte ve rivâyetin kullanımına engel de böylece ortadan kalkmaktadır. Birçok rivâyet için kullanılan *"bu isnadla bâtıldır"*,¹² *"bu isnadla münkerdir"*¹³ *"bu isnadla uydurmadır"*¹⁴ *"bu isnadla aslı yoktur"*¹⁵ şeklindeki vurgunun da bu amaçla oluşturulduğu söylenebilir. Şayet isnaddaki problem dolayısıyla rivâyetin sıhhati giderilemeyecek durumda ise Ebû Hâtim er-Râzî *"bu isnadla bâtıldır"*, *"bu isnadla münkerdir"* sözlerinden sonra gerekçesini de ortaya koymakta, mesela; burada *"şu râvi meçhûldur"* veya *"semâi yoktur"* vb. cerh tabirleri ile¹⁶ illet

¹² Örnekler için bkz. İbn Ebî Hatim er-Râzî, *İlelu İbn Ebî Hâtim*, Dârü'l-Marife, Beyrut, 1405, c.1, s. 67, 166, 258, 454, 458 c.2, s.107, 109, 116, 174, 180, 293, 300, 353, 387, 389

¹³ Örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1, s.69, 146, 153, 204, 292, 320, 383, 410, c.2, s.69, 73, 74, 132, 152, 153, 222, 300, 321, 342, 350, 364, 421, 429

¹⁴ Örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1, s.313, c.2, s. 75, 120, 236, 375.

¹⁵ Örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.2, s. 9, 126

¹⁶ Örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1, s.175, 180, 220, 246, 320, 361, 362, 385, 391, 418, 472, C.2, s.18, 19, 73, 82, 106, 111, 112, 115, 118, 122, 127, 130, 158, 161, 174, 177, 182, 204, 224, 242, 252, 256, 262, 277, 278, 283, 284, 286, 292, 297, 307, 320, 323, 368, 369, 339, 341, 358, 361, 380, 382, 335, 399.

gerekçesini de belirtmektedir. Mutlak olarak hiçbir gerekçe zikretmeksiz “bu hadis bâtıldır”¹⁷, “bu hadis münkerdir”¹⁸, “bu hadisin aslı yoktur”¹⁹, “bu hadis uydurmaktır”²⁰ şeklinde yapılan değerlendirmeler (ki bu ifadeler çok yerde mutlak olarak kullanılıp başka hiçbir gerekçe zikredilmemiştir) isnaddan ziyade metinle ilgili problemlerin varlığını çağrıştırmaktadır. Özellikle metinde hata yapıldığına işaret edilen yerler²¹ de bu bilgilere eklendiğinde metin tenkidine yönelik değerlendirmelerin iddia edildiği kadar azınlıkta olmadığı ortaya çıkmaktadır. Yine “bu hadis münkerdir” vb. tabirlerin de isnadla ilişkili olduğunda gerekçeli olarak zikredilmesi de bu kanaatimizi doğrular niteliktedir.²² Kaldı ki akabinde isnadla ilgili gerekçeleri de zikretmesi bu tür tenkitlerin metne yönelik olmadığını göstermez. Dolayısıyla, metnin her zaman için önceliğini koruduğunu özellikle ilel eserlerinde hadis münekkidlerinin rivâyetleri yalnızca isnad-

¹⁷ Örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1, 5.149, 169, 210, 218, 249, 278, 286, 287, 297, 366, 383, 387, 409, 412, 416, 417, 470, 478 c.2, 5. 31, 55, 56, 95, 96, 101, 105, 106, 110, 113, 131, 132, 178, 239, 264, 285, 291, 296, 297, 299, 307, 309, 332, 346, 376, 385, 386, 397, 432, 433, 437, 441.

¹⁸ Örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1, 5.57, 74, 131, 132, 133, 141, 149, 153, 155, 158, 165, 166, 167, 168, 181, 187, 188, 190, 194, 197, 212, 216, 219, 220, 227, 238, 243, 244, 245, 247, 251, 256, 257, 284, 289, 290, 294, 297, 298, 299, 313, 316, 330, 335, 345, 346, 356, 359, 359, 363, 366, 367, 368, 370, 382, 386, 391, 396, 397, 398, 413, 414, 415, 416, 423, 437, 439, 442, 443, 449, 450, 453, 459, 461, 461, 470, 476, 478, 484, 486; c.2, 5.11, 14, 17, 20, 21, 22, 23, 27, 31, 33, 36, 38, 39, 43, 58, 67, 73, 76, 77, 78, 79, 117, 119, 121, 123, 124, 125, 127, 128, 138, 139, 141, 145, 151, 153, 158, 165, 171, 175, 176, 182, 186, 189, 191, 205, 205, 206, 209, 210, 219, 224, 255, 275, 276, 282, 284, 285, 288, 290, 291, 292, 294, 296, 297, 303, 306, 308, 309, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 328, 335, 339, 342, 343, 351, 360, 363, 365, 368, 369, 370, 377, 379, 381, 401, 402, 404, 405, 412, 413, 415, 418, 419, 420, 421, 426, 431, 435, 439, 441

¹⁹ Örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1, s.46, 66, 122, 123, 88, 135, 166, 203, 387, 389, 407; c.2, s.73, 96, 158, 319, 323, 441

²⁰ Örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c. 1, s. 5, 8, 68, 74, 78, 106, 147, 205, 259, 266, 416; c.2, s. 38, 48, 113, 117, 121, 126, 151, 157, 158, 163, 209, 263, 279, 292, 299, 304, 307, 319, 321, 342, 343, 368, 376, 385, 417, 434

²¹ Metinde hatalar için bkz. s.87, 91, 96, 98, 99, 108, 130, 134, 123, 141, 143, 160, 162, 164, 175, 206, 220, 265, 280, 292, 354, 358, 375 Metinde idrac ziyade s.65, 122, 123, 113, 106, 108, 99, 106, 172, 87, 288 İhtisar, 91, 146, 160

²² Örnekler için bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1, 5. 29, 47, 99, 113, 122, 125, 140, 141, 148, 155, 159, 162, 164, 174, 177, 189, 195, 197, 198, 198, 210, 221, 222, 243, 247, 249, 250, 251, 255, 287, 321, 351, 369, 377, 392, 422, 452, 455, 472, 474, 475, 479, 491, 493, c.2, 5.32, 34, 36, 51, 58, 67, 82, 106, 111, 115,203,220,256,261, 262,298,305,307,310,319,333,335,357,370,409,414, 418, 435.

larına değil, aynı zamanda metinlere de bakarak değerlendirdikleri söylenebilir. Örneğin, bir muhaddis metnin “bâtıl” ya da “yalan olduğunu söyleyip akabinde râvilerden birinin tanınmadığını belirttiğinde ilk anda bu râvi tanınmadığı için hadis hakkında bu yargıya varıldığı zannedilebilir. Halbuki, muhaddis hadisin uydurma olduğuna çoğu kez metinden hareketle karar vermekte; ilaveten bu hatayı yapanı tespit etmek, böylece ondan nakledilen diğer rivâyetleri değerlendirirken bu tespitten yararlanmak maksadıyla da isnaddaki ravilerden hata yaptığını zannettiği/bildiği kişiyi araştırmaktadır.²³ Bu nedenle “bu hadis bâtıldır”, “bu hadisin aslı yoktur” şeklindeki kullanımlarda her ne kadar râvi ile ilgili hususlar zaman zaman belirtilmiş olsa da râvinin durumundan evvel metnin sahîh olmadığının zaten bilindiği anlaşılmaktadır.

Tarik b. İvazillah da **Şerhu Lugati'l-Muhaddis** adlı eserinde aynı hususa işaret etmiş ve “la asle lehu” tabirinin sika olsun veya olmasın râvinin isnadda ve metinde yapmış olduğu hatalara işaret ettiğini söylemiştir.²⁴ İbn Ebî Hâtim de “el-hadîsu'l-bâtıl” ifadelerinin ise kizb ve uydurma hadisleri işaret etmek için kullanıldığını ve “kizb”, “bâtıl” kavramlarının aynı olduğunu ifade etmektedir.²⁵

Ayhan Tekineş de *asl* kelimesinin kullanımı için şunları söylemektedir:

Asl kelimesi metnin sıhhatini ifade etmek için metinle birlikte kullanılmıştır. Bir metnin “aslı olmadığını” söylemek onun sahte mevzû olduğunu ifade eder. Muhaddisler, “bu hadisin aslı yoktur” dediklerinde bazen metni kastederler ve hadisin gerçek olmadığını, yani uydurma olduğunu ifade etmek isterler. Mesela hadis münekkidi İbn Hibbân bir râvi hakkında “O, sika râvilerden aslı olmayan şeyler getirmeye başladı” derken bu manayı kastedmiştir. Hadisçiler bir rivâyet için “aslı yoktur” dediklerinde bazen böyle bir hadis yoktur anlamını kasteddikleri gibi bazen de hadis bu râvinin rivâyeti olarak ya da bu isnadla gelmemiştir, anlamını kastedmişlerdir. Mesela Ahmed

²³ Ayhan Tekineş, *Geleneğin Altın Zinciri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 277-278.

²⁴ Ebu Muaz Tarik b. İvazillah b. Muhammed, *Şerhu Lugati'l-Muhaddis Manzume fi İlmi Mustalahi'l-Hadis*, Mektebetu İbn Teymiyye, Cize, 2002, s.327.

²⁵ İbn Ebî Hâtim, *İtel*, c.1, s.350.

b. Abdurrahman b. Vehb Mısırlı bir râvidir. Başlangıçta amcasından düzgün rivâyetler nakletmiş; İbn Huzeyme ve benzeri muhaddisler de rivâyetlerini yazmışlardır. Daha sonra amcasından aslı olmayan haberler rivâyet etmeye başlamış ve bu sebeple terk edilmiştir. Bunun üzerine İbn Hibbân “sanki yer yarıldı da yerin içinden hazineler dışarı çıktı” diyerek, alaycı bir uslûpa onun asılsız rivâyetlerini eleştirmiştir.²⁶

Bu durumda söz konusu “bu hadis bâtıldır”, “bu hadisin aslı yoktur” şeklindeki mutlak değerlendirmelerin İbn Ebî Hatim’in eserinde ne kadar hacme sahip olduğu sorulabilir. Yaptığımız araştırmada bu değerlendirmelerin 284 rivâyette zikredildiği görülmektedir. İbn Ebî Hatim’in eserinde sadece illetli hadisleri ele almadığı ve bazen rivâyetlere “sahihtir” hükmünü verdiği de dikkate alındığında ve buna gerekçeli olarak zikrettiği “bu hadis bâtıldır”, “bu hadisin aslı yoktur” ifadelerinin de büyük bir kısmı eklendiğinde ortaya çıkan rakamın metin tenkidi açısından son derece önemli olduğu ifade edilebilir.

233

OMÜİFD

Şimdi İbn Ebî Hatim’in eserinden metin tenkidine yönelik örneklerden bir kısmını zikrelelim:

Örnek 1

أبي الأحوص عن سماك عن القاسم ابن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي بردة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشربوا في الظروف ولا تسكروا

Ebu’l-Ahvas → Simâk → Kâsım b. Abdurrahmân → Babası → Ebû Bürde isnâdıyla nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kaplardan için ve sarhoş olmayın”²⁷

Bu rivâyeti eserinde zikreden İbn Ebî Hâtım şöyle demektedir: Ebû Zur’a’ya Ebu’l-Ahvas → Simâk → Kâsım b. Abdurrahmân → Babası → Ebû Bürde isnâdıyla naklettiği “Resulullah kaplardan için ve sarhoş olmayın” (اشربوا في الظروف ولا تسكروا) hadisini sorunca şöyle cevap verdi: “Ebu’l-Ahvas vehme düşerek isnâdı Simâk → Kâsım b. Abdurrahmân →

²⁶ Tekineş, Geleneğin Altın Zinciri, s. 243.

²⁷ İbn Ebî Hâtım, *İlel*, c.2, s.24

Babası → Ebû Bürde (عن سماك عن القاسم عن أبي بردة) şeklinde isnâdı ters çevirerek (kalbederek) ve bir yerinde de tashîf yaparak nakletmiştir. Kalbetmesi; 'İbn Büreyde' diyeceği yerde 'Ebî Bürde' demesidir. Ayrıca 'an ibni Büreyde an ebîhi demesi' gerekirdi. Dolayısıyla isnâdın tümünü değiştirip çirkin bir hata yapmıştır. Ancak bundan daha çirkin ve kötü olanı hadisin metninde yaptığı tashîftir. Zira bu hadisi İbn Büreyde → Babası → Ebû Sinan Dirâr b. Mürra → Zubejd el-Yâmî → Muharib b. Disâr vasıtasıyla nakletmiş ayrıca Simâk b. Harb → Muğire b. Subey' → Alkame b. Mersad → Zübeyr b. Adıyy → Ata el-Horasânî → Seleme b. Kuheyl → İbn Büreyde → Büreyde'den şu şekilde nakletmişlerdir: Sizi kabirleri ziyaret etmekten men etmiştim; ancak şimdi ziyaret edebilirsiniz. Kurban etlerini üç günden fazla saklamamanızı nehyetmiştim. Uygun gördüğünüz süre onları saklayabilirsiniz. Deri tulum dışındaki kaplardan nebîz içmenizi yasaklamıştım. Artık bütün kaplardan içebilirsiniz. Yalnız sarhoşluk veren içkiyi içmeyin (ولا تشربوا مسكرا). Bazı râvilerin hadisinde burası 'her türlü sarhoş vericiden sakının' (واجتنبوا كل مسكر) şeklindedir. Ancak bu rivâyetlerin hiçbirinde 'sarhoş olmayın' denmemiştir. Dolayısıyla isimleri verilen bu râvilerin ittifakından da Ebu'l-Ahvas'ın hadisindeki hata ortaya çıkmaktadır.²⁸

İbn Ebî Hâtim'in metindeki tashifi daha çirkin daha iğrenç (efşahu, eşnau) şeklinde ağır ifadelerle eleştirmesi, şüphesiz meselenin fikhî boyutuyla ilgili hassasiyet nedeniyledir. Zira, Rical kitaplarında "sünnet ve ittibâ sahibi sika bir râvi" olarak tanımlanan Ebu'l-Ahvas'ın hadisin metninde düştüğü bu önemli hata, sarhoş olmayacak kadar içki içilmesini mubah gören anlayışa zemin hazırlamaktadır.²⁹ İbn Ebî Hâtim de söz konusu bu hatayı, Ebu'l-Ahvas naklettiği metni aynı konudaki diğer hadis metinleriyle karşılaştırmak suretiyle belirtmektedir. Müellif bu değerlendirmede her ne kadar isnadla ilgili hususları ortaya koysa da aslında rivâyetin metni, münekkidin zihnindeki *sarhoşluk veren şeylerin haram*

²⁸ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.2, s.24

²⁹ Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Tahir Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*, DEÜSBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2005, s.128.

olduğuna yönelik genel kabule ters düşmektedir. Bu nedenle konuyla ilgili diğer rivâyeti de zikretmek suretiyle, rivâyetin metnine yönelik hataya işaret etmiştir.

Örnek 2:

عن جابر بن عبد الله ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : من مس ذكره فليتوضأ

Cabir b. Abdullah'tan rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim zekerine dokunursa abdest alsın”³⁰

Zikredilen hadisi **İlel** adlı eserinde ele alan ve rivâyetin devamında “kadınlar için de durum aynıdır” kaydını ekleyen İbn Ebî Hâtim, rivâyeti benzer isnadla zikrettikten sonra hadiste iki yerde vehim sonucu hata yapıldığını ifade etmiş, bunlardan birincisinin hadiste kadınların da zikredilmesi olduğunu, aynı zamanda rivâyetin isnâdında olmayan bir kişinin isnâda dahil edildiğini belirtmiştir.³¹

Söz konusu rivâyeti eserinde iki ayrı yerde daha zikreden İbn Ebî Hâtim bunların birinde rivâyeti Cabir'den “kim zekerine dokunursa abdest alsın” şeklinde mutlak olarak naklettikten sonra habere yönelik değerlendirmesinde rivâyetin hatalı olduğunu belirtmiş, aslında Câbir zikredilmeksizin haberin mürsel olması gerektiğini belirtmiştir.³²

Diğerinde ise aynı rivâyeti “kim namazda iken zekerine dokunursa abdest alsın” şeklinde ve iki ayrı isnadla³³ belirtmiş ve hadisin zayıf olduğuna işaret etmiştir. Aynı zamanda bu rivâyeti Yahyâ'dan başka kimse- nin rivâyet etmediğini, Yahya'nın Zührî'den bu hadisi işitmediğini ve isnâda meşhur olmayan şahıslar eklendiğini ve sayılan bu delillerin hadisin hatalı olduğunu ortaya koyduğunu değerlendirmesine eklemiştir.³⁴ Aynı rivâyet iki ayrı isnadla Ahmed b. Hanbel'in **İlel**'inde de zikredil-

³⁰ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.2, s.39.

³¹ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s. 39

³² İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s. 19

³³ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s. 36

³⁴ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s. 36

mekte ancak haberle ilgili herhangi bir açıklama yapılmamaktadır.³⁵ Yapılan tenkidlerin ağırlık noktasını rivâyetin isnadı oluştursa da, rivâyetin ikinci varyantında metne yönelik tenkidlerde bulunması, isnadın yanında metni de dikkate aldığını göstermektedir. Aynı tutumu Hanefî alimlerinden Serahsî'nin değerlendirmelerinde daha net bir şekilde görmekteyiz:

Bununla amel etmeyiz. Zira hadisin râvisi Busre herkesin bilmesi gereken bir konuda rivâyetiyle tek kalmıştır. Söylenen şudur: Hz. Peygamber bu hükmü sadece ona öğretmiştir. Halbuki onun buna ihtiyacı yoktur. Buna son derece ihtiyacı olan diğer râvilerin bu hadisi bilmemeleri ise imkansızdır.³⁶

Busre binti Safvan hadisi, sahîh olmaktan uzaktır. Yahya b. Maîn konuyla ilgili şöyle demiştir: Üç şey vardır ki, bu konularda Peygamber'den (s.a.v.) hadis vârid olması sahîh değildir. Bunlardan biri de bu meseledir. Peygamber'den sahâbenin ileri gelenleri huzurunda bu konuda bir şey söylememiş de, bir kadın olan Büsre'nin önünde mi söylemiş! Halbuki Hz. Peygamber, örtüsü içindeki bakire bir kızıdan daha hayalî idi.³⁷

236

OMÜİFD

Görüldüğü üzere, zekere dokunmakla abdestin bozulacağına dair rivâyet Hanefî âlimleri tarafından Umûm-i Belvâya aykırı olması ile illetlendirilmiş ve bu konularda ulaştıkları fikhî hükümler de söz konusu rivâyetlerde belirtilen hükmün aksi olmuştur.

Örnek 3

سألت أبي عن حديث رواه مروان الفزاري عن يزيد بن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى ركعتي الفجر حين طلعت الشمس

Ebû Hureyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber Sabah namazının iki rekatını güneş doğduğunda kıldı.³⁸

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1408/1988, c.2, s.579

³⁶ Ebu Bekir Muhammed İbn Ahmed İbn Ebi Sehl es-Serahsî, *Mebûsât*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1978, c. 1, s.368

³⁷ Serahsî, *Mebûsât*, c. 1, s.66

³⁸ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1, s. 91

İbn Ebî Hâtim rivâyeti naklettikten sonra Mervân'ın hadisi ihtisâr³⁹ ederken hata yaptığını olayın aslının şu şekilde olduğunu ifade etmiştir:

Rasulullah (s.a.v.) bir seferde iken Bilal'e geceleyin bizim için kim nöbet tutar? diye sorunca Bilal, bu işi yapabileceğini söyledi. Ancak, Bilal uyuyakaldı ve güneş doğana kadar uyanamadılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber Bilal'e ezan okumasını ve ashabına da sabah namazının iki rekatını kılmalarını emretti. Sonra onlara namazı kıldırıldı. Güneş doğduktan sonra hem sünneti hem de farzı kıldılar.⁴⁰

Görüldüğü üzere hadis ihtisâr edilirken sebab-i vürûdunun da atılmasıyla rivâyetten çıkarılan anlam tamamıyla değişmiş ve sanki normal şartlarda da, güneş doğduktan sonra sabah namazının kılınabileceği gibi bir anlam ortaya çıkmıştır. Sabah namazı ile ilgili diğer rivâyetler göz önüne alındığında çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır. Örneğin, birçok rivâyette Hz. Peygamber'in sabah ezanını duyduğunda sabah namazının iki rekatını (sünnetini) kıldığı vurgulanmakta, bir başka rivâyette de

³⁹ Sözlük anlamı olarak "kısaltmak" anlamına gelen ihtisâr, hadis terimi olarak ise "râvinin hadisin bir kısmını rivâyet edip bir kısmını da bırakması" şeklinde tanımlanmıştır. Bkz.: Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, I-XV. Dâru Sadır, Kahire, trz, c.5, s.80; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., Ankara, 1992, s.149. Bir başka tanıma göre ihtisâr "hadisin anlatmak istediği mânayı bütünüyle aktaracak şekilde kısaca ifade etmek, çeşitli mülahazalarla mânayı bozmadan hadisin bir kısmını hafzederek diğer bir kısmını rivâyet etmek" olarak ifade edilmektedir. Bkz.: Aydınli, Abdullah, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987, s.73. İmam Şâfiî de *İhtilâfu'l-Hadis* adlı eserinde ihtisâr konusuna değinerek, râvilerin bazen ezberleyebildikleri kısmı rivâyet edip ezberlemediklerini bıraktıklarını, bazen de hadisin bir bölümünde şüphe ve tereddüt olduğu için şüpheli kısmı terk ederek diğer kısmı rivâyet ettiklerini ifade ederek bir anlamda ihtisârın nedenlerine değinmiştir. Bkz.: Muhammed b. İdris eş- Şâfiî, *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü't- Turâs, Kahire, 1993, s.249.

Hadiste anlam kaymasına yol açmayacak nitelikte olan *ih-tisârü'l-hadis*, makul olan mâna ile rivâyette aynı şekilde değerlendirilmesine rağmen, rivâyetin anlamını değiştirebilecek nitelikte olan ihtisâr ise rivâyette kastedilen anlamı olumsuz yönde etkileyebileceği için muhaddisler tarafından kabul görmemiş, Hz. Peygamber'in "Benim sözümü işitip, onu ezberleyen ve duyduğu gibi rivâyet edenin Allah yüzünü ağartsın" Bkz.: Ebu Bekir İbn Ebi Davud Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İst., 1992, c.4, ss.68-69. hadisi ihtisârın caiz olmadığının delili olarak kabul edilmiştir. Bkz.: Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s.189-190.

⁴⁰ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s. 91

kim sabah namazının iki rekatını (sünnetini) kılmayı unutursa güneş doğduktan sonra kılsın⁴¹ şeklindeki uyarısıyla sabah namazının sünnetinin kazasına işaret edilmektedir. Rivâyetin mana bütünlüğü gözetilmeden ihtisâr edilmesi hadisten anlaşılan anlamı tamamen değiştirmiş ve bu şekliyle muallel olmasına neden olmuştur.

Örnek 4:

سمعت أبي يذكر حديث عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم أشار في الصلاة بأصبعه

Enes'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber namazda parmağıyla işarete bulunmuştur.⁴²

İbn Ebî Hâtim rivâyeti naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Abdurrezzak bu haberi kısaltarak rivâyet etmiştir. Metnin tamamı şu şekildedir: Hz. Peygamber hastalandı, insanlara namaz kıldırması için Hz. Ebû Bekir'i öne geçirdi. Daha sonra Hz. Peygamber geldi". Abdurrezzak yaptığı bu kısaltmada hata yapmış ve bu haberi "teşehhüde parmağıyla işaret eden kimse" babına sokmuş ve böylece insanlarda Hz. Peygamber'in teşehhüde parmağıyla işarete bulunduğu vehmi ortaya çıkmıştır. Halbuki durum böyle değildir. İbn Ebî Hâtim babasına: Hz. Peygamber'in bu işareti ya namazda ya da namaza başlamadan önce olmuştur" dedi. Babası ise: "Şuayb'ın Zuhri'den rivâyet ettiği hadiste buna delil olabilecek herhangi bir şey yoktur." demiştir.⁴³

Rivâyetin kısaltılarak nakledilmesi aynı zamanda metnin işaret ettiği anlamla ilişkisi olmayan bir başka babda değerlendirilmesine sebep olmuş ve haber muallel kabul edilmiştir. İhtisârın tespit edilmesi ve rivâyetten kastedilen asıl anlama ulaşılabilmesi ancak rivâyetlerin karşılaştırılması sonucu belirlenebilmektedir. Mânayı bozabilecek nitelikteki ihtisâr (özetlemeler) verilen örneklerde de görüldüğü üzere hem rivâye-

⁴¹ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Sahih*, nşr. M. Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1390/1970, c.II, s.165

⁴² İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s. 161

⁴³ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s. 161

tin asıl maksadının dışında kullanılmasına ve muhtasar rivâyetten çıkarılan hükümlerin de farklı olmasına yol açabilmektedir. Dolayısıyla anlamı bozabilecek nitelikteki ihtisarla nakledilen rivâyetlerin muallel olarak nitelendirilmesi kaçınılmazdır. Bu tür rivâyetler ancak mufassal (ihtisar edilen kısmın da zikredildiği rivâyet) olan şekilleriyle değerlendirildiğinde kastedilen anlamı karşılayabilmektedir.

Örnek 5:

عن جابر قال كان آخر الامر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار فسمعت أبي يقول هذا حديث مضطرب المتن انما هو ان النبي صلى الله عليه وسلم اكل كتفا ولم يتوض كذا رواه الثقات عن ابن المنكدر عن جابر ويحتمل ان يكون شعيب حدث به من حفظه فوهم فيه

Câbir'den rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: Hz. Peygamberin ateşin dokunduğu şeylerden dolayı abdest alma konusunda en son yaptığı şey abdest almamak olmuştur.⁴⁴

İbn Ebî Hâtim rivâyetin metninin muztarib⁴⁵ olduğunu ifade etmiş ve buna gerekçe olarak da söz konusu haberin, sika râvilerin rivâyet ettiği ve Hz. Peygamber'in kürek kemiği yediği ve abdest almadığı yönündeki rivâyete⁴⁶ muhalif olmasını göstermiştir. Ayrıca ıztrâbın, Şuayb'ın ri-

⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s. 61; 64-66.

⁴⁵ İztrâb, sözlükte "dalgalanma veya şiddetli hareket sebebiyle dalgaların birbirine çarpması" anlamına geldiği gibi, "bir işteki ihtilâl, fesâd ve bozulma" manalarında da kullanılmaktadır. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c.4, s.29. Hadis Usûlünde ıztrâb ise bu anlamından hareketle, râvinin veya râvilerin zabt yönünden zayıflıklarına delalet etmek üzere, bir hadisin muhtelif şekillerde rivâyet edilmesi anlamına gelmektedir Bkz.: Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, c.1, s.256.. Dolayısıyla ıztrâb teriminin muhalefetten doğan bir zayıflık sebebi olduğu söylenebilir.

İztrâb bazen metinde bazen isnadda bazen de her ikisinde bulunabilir. İlel eserlerinde *muztaribû'l-hadis* şeklinde nitelenen râvilere ve *muztaribu'l-metn* şeklinde metninin muztarib kabul edildiği rivâyetlere rastlamaktayız. Bu yönüyle ıztrâb, hem metni hem isnadı ilgilendirmektedir. İztrâb, râvilerin zabt noksanlığı nedeniyle meydana gelen hata ve yanlışlarla ilişkili olduğundan hadisin zayıflığına ve reddine yol açmaktadır. Ancak, muhaddislerin, muztarib hadiste her iki rivayetinin de müsavi olmasını ve tercih imkânının da bulunmamasını şart koşmaları, muztarib hadise örnek bulmayı zorlaştırılmaktadır. Nitekim ilk dönem hadis âlimlerinin örnek olarak zikrettiklerini, daha sonraki âlimler, tercih imkânının olduğu veya bazan bilfiil tercih edildiğini ileri sürerek kabul etmemişlerdir Dumeyni, *Mekâyisü Nakdi Mütûni's-Sünne*, s.124).

⁴⁶ Ebû Dâvûd, *Sünen*, c.1, s.48.

vâyeti hafızasından nakletmesi nedeniyle meydana geldiğini ifade etmektedir.⁴⁷ Söz konusu rivâyet sahîh kaynaklarda zikredilmesine rağmen birçok muhaddis tarafından neshedilen hükümler içerisinde mütalaa edilmiştir.⁴⁸ Aynı rivâyeti **İlel'**inde değerlendiren İbnü'l-Cevzî ise rivâyetin isnâdında bulunan Yahyâ b. Enîse adlı râvinin kizb ile ithâm edildiğini ve rivâyetin bu nedenle metrûk sayılması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁹

Örnek 6:

ابراهيم بن طهمان عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة وسهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استيقظ أحدكم من منامه فليغتسل كفيه ثلاث مرات قبل أن يجعلهما في الأتاء فإنه لا يدري أين باتت يده ثم ليغتترف بيمينه من إنائه ثم ليصب على شماله فليغتسل مقعدته

İbrahim b. Tahmân → Hişam b. Hassân → Muhammed b. Sîrîn → Ebû

240 *Hureyre* isnadıyla nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:
OMÜİFD “Sizden biriniz uykudan uyandığında ellerini kaba sokmadan üç kez yıkasın. Zira ellerinin nerede gecelediğini bilemez. Sonra su kabından sağ eliyle avuçlayıp su alsın ve sol eline döküp alt tarafını yıkasın”.⁵⁰

Ebû Hâtim rivâyeti değerlendirirken ‘Sonra su kabından sağ eliyle avuçlayıp su alsın ve sol eline döküp alt tarafını yıkasın’ ifadesinin İbrahim b. Tahmân’a ait olduğunu ifade etmiş ve ‘zira o sözünü hadisin hemen ardından söylüyor, dinleyen de bunu fark etmiyordu’ (فأنه قد كان يصل) (كلامه بالحديث فلا يميزه المستمع) diyerek söz konusu kısmın idrâc⁵¹ olduğunu

⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s. 64.

⁴⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hakim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, c.I, s.393; Ahmed ibn Huseyin ibn Ali ibn Musa Ebû Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Mektebetü Darî'l-Bâz, Mekke, 1414/1994, c.1, s.153.

⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *İlel'ü'l-Mütenâhiye*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983, c.1, ss.364, 603.

⁵⁰ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1, s.65.

⁵¹ *İdrâc* "ادراج" Arapça "derc" (درج) kökünden gelen "edrace" (ادرج) fiilinin masdar kalıbı olarak kullanılmaktadır. Sözlükte, "araya sokma, ekleme, dahil etme, tüketme, son verme" gibi anlamlara gelmektedir. Bkz.: İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c.5, ss.237-238. Hadis ıstılahında ise "hadisin senedine veya metnine râvilerden birisi tarafından aslında ol-

ifade etmiştir.⁵² Sahih kaynaklarda da rivâyetin bu şekliyle aktarılmadığı dikkate alındığında hadis metnine yapılan idrâc da net bir şekilde belirlenebilmektedir.

Örnek 7

عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من مات مريضا مات شهيدا ووقى فتان القبر قال أبي هذا خطأ إنما هو من مات أن جريح هكذا رواه إبراهيم ابن محمد هو عندي ابن أبي يحيى وسئل أبو زرعة عن هذا الحديث فقال الصحيح من مات مرابطا

Ebû Hureyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Kim hastayken ölürse şehid olur ve kabrin fitnelerinden korunur".⁵³

İbn Ebî Hatim rivâyetin bu şekliyle hatalı olduğunu ifade ederek doğrusunun "kim nöbet tutarken ölürse" şeklinde olması gerektiğini ifade etmiş ve hadisin bu şekliyle illetli olduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Muhtemelen asıl metinde bulunan *murabitan* kelimesi harekeleme ve noktalama eksikliği yüzünden *marîzen* şeklinde okunmuş ve bu şekilde rivâyet edil-

mayan bir ilavenin yapılmasına *idrâc*, bu şekilde nakledilen hadislerle de *müdreç hadis*" denmektedir. Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, c.1, s.177-178. Zayıf râvinin güvenilir bir râviye, güvenilir râvinin de kendisinden daha güvenilir bir başka râviye muhalif olarak rivâyet ettiği hadisler de yine müdreç kapsamında değerlendirilmektedir Ahmed b. Ali Ebû'l-Fadl İbn Hacer, *el-Askalânî, Nüzhetu'n-Nazar fî Tavâhi Nuhbeti'l-Fiker*. thk. Nurettin İtr. Dimişik, 1993, ss.90-91. Bir râvinin diğer râvilere muhalefetle, metnin aslından olmayan bazı sözleri ilave ederek bunların hadisten olmadığını beyan etmeksizin rivâyet etmesine *mudrecul'l-metn* bir râvinin sika râvilere muhalefetle isnâdında değişiklik yaparak rivâyet ettiği hadise de *mudrecul'l-isnâd* adı verilmektedir. İbn Hacer *Nüzhetu'n-Nazar*, s.91). Ziyâde ise "güvenilir bir râvinin hadisin rivâyeti esnasında yapmış olduğu eklemeler" için kullanılmaktadır. Bkz.: Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, c.1, s.131. İdrâc hadise dışarıdan eklenen bir söz olabileceği gibi, başka bir hadis metninden rivâyete eklenmiş bir bölüm de olabilmekte, bazen de iki hadis metninin tamamen birbirine karıştırılıp nakledilmesi şeklinde karşımıza çıkabilmektedir. Şüphesiz meydana gelen bu durumların tamamı hadis metninin otantikliğini bozabilecek bir illet türü olarak mütalaa edilmektedir. Ancak muhaddisler hadis metinlerine yapılan eklemeleri hoş karşılamamışlar ve bu tür rivâyetleri tespit etmeye özen göstermişlerdir. Hatib el-Bağdâdî, *Kifâye*, ss.223-224).

⁵² İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s.65.

⁵³ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s.358.

⁵⁴ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s.358.

miştir. Ebu Zur'a'ya da aynı hadis sorulduğunda doğru olanın *murabitan* kelimesi ile nakledilen şekli olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵

Ancak *marîzen* şeklinde nakledilen şeklinin muallel olduğu ifade edilmesine rağmen rivâyetin muhtelif hadis eserlerinde nakledildiği ve söz konusu bu illete yönelik bir açıklama yapılmadığı görülmektedir.⁵⁶ Rivâyetteki hastalık tüm rahatsızlıklara hamledilmiş ayrıca Nevevî de Buhâri ve Müslim'in almadıkları hadis olmasına rağmen sahihliği üzerinde bir ihtilaf olmadığını ifade etmiştir.⁵⁷ Ancak illetli olduğu ifade edilen rivâyetin mevdûat literatüründe de zikredildiği görülmekte ve isnâdında bulunan râviler ve ayrıca sözünü ettiğimiz tashîf sebebiyle uydurma olduğu belirtilmektedir.⁵⁸

Örnek 8

قبيصة عن الثوري عن زيد بن أسلم عن عياض بن عبد الله عن أبي سعيد قال كنا نورثه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

242

OMÜİFD

Ebû Saîd'den nakledildiğine göre, Ebû Saîd dedeyi kastederek "Biz Resulullah zamanında onu mirasçı yapardık" demiştir.

İbn Ebî Hâtim ve Müslim, rivâyetteki tashîfe işaret ederek rivâyetin aslının "Biz Hz. Peygamber zamanında fitır sadakası veriyorduk" (*كنا نودي*) şeklinde olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Müslim'in **Temyîz** ve İbn Ebî Hatim'in **İlel** adlı eserlerinde zikredildiği üzere râvi sadece bu tashifi ile kalmamış, aynı zamanda bunu yorumlayarak "yani dedeye (varis oluyorduk)" şeklindeki bir açıklama

⁵⁵ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s.358; Ebû Ahmed Hasan b. Abdullah b. Said el-Askerî,, *Ahbârü'l-Musahhafîn*, thk: Subhi el-Bedî', Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1402, c.1, s.134.

⁵⁶ Muhammed b. Yezid İbn Mace, el-Kazvîni, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İst., 1992, c. 1, s.515; Ahmed ibn Ali ibn el-Musenî Ebû Ya'lâ,, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, Darü'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimaşk, 1404/1984, c. 11, s.6.

⁵⁷ Abdurraûf el-Munâvî., *Feyzu'l-Kadîr*. I-VI. Mektebetu't-Ticâriyye, Mısır, 1356, c. 4, s.179.

⁵⁸ Suyûtîel-*Leâli'l-Masnû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, c.II, s.344; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevdûât*, (I-II). Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, c.2, s. 392-393.

ile kendince rivâyeti daha anlaşılır hale getirmek istemiştir.⁵⁹ Müslim'in ifade ettiği üzere bu hata Kâbisa'nın rivâyeti düzgün okuyamamasından kaynaklanmaktadır.

Örnek 9

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَخْرُجُ فَيَبُولُ ، فَيَتَمَسَّحُ بِالتُّرَابِ ، فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، الْمَاءُ مِنْكَ قَرِيبٌ فَقَالَ : مَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَبْلُغُ .

İbn Abbas şöyle demektedir: “Resulullah dışarı çıkıyor, bevlediyor ve ellerini toprakla temizliyordu. Bunun üzerine dedim ki; ‘Ey Allah’ın Rasûlü su size yakın!’ Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Belki de suya kavuşamayacağımı bilemiyorum’”.⁶⁰

Bu rivâyetin değerlendirmesinde de Ebû Hâtim sadece şu ifadelere yer vermektedir: “Bu hadis sahih değildir. Bu konuda sahih hadis yoktur”⁶¹ Hiç şüphesiz Ebû Hâtim birkaç adımlık mesafede dururken Hz. Peygamber’in ellerini yıkamadan toprakla temizlenmesini akla aykırı gördüğü için bu hükmü vermiştir. Toprakla temizlenmenin su ile yapılan temizlikle kıyaslanamayacağı da aşikardır. Her durumda temizliği emreden bir dinin Peygamberinin de su dururken toprakla temizlenmesi de pek makul değildir. Rivâyetin isnâdında, birçok açıdan eleştirilen ve ömrünün son dönemlerinde de ihtilâta maruz kaldığı belirtilen İbn Lehiâ'nın bulunması dahi Ebû Hâtim'in gerekçesinde yer almamış ve başka bir ayrıntıya girilmeksizin hadisin metni reddedilmiştir.

Örnek 10

حَدِيثُ بَقِيَّةِ بْنِ الْوَلِيدِ ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الزَّهْرِيِّ ، عَنْ سَالِمٍ ، عَنْ ابْنِ عَمْرِو مَرْفُوعاً : مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنْ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ أَوْ غَيْرِهَا ، فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ .

Bakiyye b. Velîd → *Yunus b. Yezîd* → *Zühri* → *Sâlim* → *İbn Ömer* isnâdıyla nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim

⁵⁹ İbn Ebi Hatim, *İlel*, c.2, s.52; Ebu'l-Huseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *Temyîz*, Mektebetü'l-Kevser, 1990. (Azâmî'nin Menhecu'n-Nakd Adlı Eserinin Sonunda) s.190.

⁶⁰ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s. 43.

⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.1., s. 43.

cuma namazının veya başka bir namazın bir rekatine yetişirse namazın tamamına yetişmiş olur” (İbn Ebî Hâtim 1343: I, 172).

Bu rivâyette tedlîs⁶² olduğu ve bundan dolayı illetli olduğu vurgulanmıştır. Zira Bakıyye özellikle *tedlîsu't-tesviye* ile şöhret bulmuş râvi olarak tanınmıştır (Alâî 1986: I, 281; Halebî 1986: 47). Ayrıca hiçbir kaynakta rivâyetin bu râvi zinciri ile zikredilmediği de ifade edilmektedir (İbn Adıyy 1988: II, 76). Aynı zamanda Bakıyye’in söz konusu hadisin metninde de hata yaptığı belirtilmiş, rivâyetlerin hemen tamamında lafzın *من أدرك ركعة من الصلاة فَقَدْ أدرك الصلاة* “Kim namazın bir rekatine yetişirse namazın tamamına yetişmiş olur” şeklinde “cuma” lafzı kullanılmadan nakledildiği ifade edilmiştir.

İbn Ebî Hâtim’e bu rivâyet sorulduğunda, isnâdında hata olduğunu ve doğrusunun *Zuhri → Ebî Seleme → Ebî Hureyre* şeklinde olması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca hadisin metninde de hata olduğunu vurgulayan İbn Ebî Hâtim, rivâyetin *من أدرك ركعة من الصلاة فَقَدْ أدرك الصلاة* şeklinde nakle-

⁶² Sözlükte, “bir şeyin ayıbını ve kusurunu gizlemek, hile yapmak, göz boyamak” anlamlarına gelen ve “*dellese*” fiilinden türetilen (Bkz.İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c.5, s.286; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul, 1305, c.2, s.291) müdelles tabiri terim olarak, “râvinin mülâki olduğu şeyhten işitmeden yahut muasırı olmakla beraber mülâki olmadığı şeyhten işitmiş gibi rivâyet ettiği hadis”lere verilen isim (Bkz.: İbn Salâh, *Mukaddime*, thk. Nureddin İtr, Dârü'l Fikr, Beyrut, 1995, ss.58-59) manasında kullanılmaktadır. Tedlîsin çeşitli şekilleri vardır. Bunlardan birisi *tedlîsü'l-isnâd* olarak isimlendirilmekte ve râvinin muasırı hatta mülâki olduğu şeyhten doğrudan işitmediği, ancak bir başkası vasıtasıyla aldığı hadisi, aradaki vasıtayı kaldırarak ondan rivâyet ettiğini vehmettiren şekilde nakletmesi olarak tanımlanmaktadır. Bkz.: İbn Salâh, *Mukaddime*, ss.58-59. Râvinin hadis rivâyet ettiği şeyhini isnâdında herkesçe bilinen meşhur isim ve lakabıyla değil, bilinmeyen isim, künye ya da lakabıyla zikretmesiyle meydana gelen tedlîse *tedlîsu's-şuyûh* (Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, c.1, ss.120-121), râvinin isnâdında sika olan râviler arasındaki zayıf bir râvinin adını atlayıp, isnâdı aynı seviyede sika râvilerden meydana geliyormuş gibi göstermesine *tedlîsu't-tesviye*, râvinin isnâdı zikrederken *haddesenâ* veya *semi'tu* dedikten sonra, hatırına bir şey gelmiş gibi susması, sonra hadisini nakledeceği şeyhinin ismini zikrederek isnâdı ve metni vermesine *tedlîsu's-sukût* adı verilmekte ve râvinin bunu yapmaktaki maksadının, dinleyenler üzerinde gerçekten hadis işitmediği bir şeyhten işittiği intibâhı uyandırmak olduğu ifade edilmektedir. Râvinin gerçekten hadis işitmediği bir şeyhinin ismini işittiği başka birisinin ismi üzerine atfetmesi ve hadisi ikincisinden işittiği vehmini uyandırması ile meydana gelen tedlîse de *tedlîsu'l-atf* denmektedir. Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, c.1, s.119.

dilmesinin daha doğru olduğunu, “cuma namazı” tabirinin hadisin aslında olmadığını ve vehim sonucu hadise ilave edildiğini ifade etmiştir.⁶³

Rivâyetin illetli olarak kabul edilmesi hadisten çıkarılan fikhî hükümlerin de ihtilafli olmasına neden olmuştur.⁶⁴ Hiç şüphesiz burada farklı fikhî kanaatlere götüren asıl neden bu rivâyetlerin mualllel kabul edilmesidir. Rivâyetin mualllel olması, isnadında tedlîs bulunması ve aynı zamanda vehim sonucu metne bir ilave yapılması ile gerekçelendirilmiştir.

Örnek 11

عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَتَانِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ آتِفًا ، فَقُلْتُ : يَا جِبْرِيلُ حَدِّثْنِي بِفَضَائِلِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فِي السَّمَاءِ ، فَقَالَ : يَا مُحَمَّدُ ، لَوْ حَدَّثْتُكَ بِفَضَائِلِ عُمَرَ فِي السَّمَاءِ ، مِثْلَ مَا لَبِثَ نُوحٌ فِي قَوْمِهِ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا مَا نَفَدْتُ فُضَائِلَ عُمَرَ ، وَإِنَّ عُمَرَ حَسَنَةٌ مِنْ حَسَنَاتِ أَبِي بَكْرٍ

Ammâr b. Yasir’den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Az önce bana Cibril geldi. Ona “Ey Cibril Ömer b. Hattâb’ın semadaki faziletinden bana anlat dedim. O da şöyle dedi: “Ya Muhammed! Ömer’in sana semadaki faziletinden anlatsam Nuh’un 950 yıl kavminin arasında kaldığı süre yetmez. Buna rağmen onunki Ömer’in sevaplarından bir sevaptır.”⁶⁵

⁶³ İbn Ebî Hâtîm, *İlel*, c.1., s.172.

⁶⁴ Nitekim fukaha cuma namazına sonradan yetişen kimsenin durumu ile ilgili üç farklı görüş benimsemiştir: Hanefilerde tercih edilen görüşe göre cuma günü cuma namazının neresinde olursa olsun, imama yetişen kişi yetiştiği kadarını onunla kılar, cumayı tamamlar ve cuma namazına yetişmiş olur. Öyle ki, bir kimse teşehhüde yahut sehiv secdesinde cuma namazına yetişse dahi Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’a göre namaza yetişmiş olmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber: “Yetiştiğiniz kadarını kılın, kılamadığınızı kaza edin” buyurmaktadır. Cumhura göre: Bir kimse imama ikinci rekatte yetişirse cuma namazına yetişmiş olur ve bu namazı cuma namazı olarak tamamlar. Eğer imama ikinci rekatte yetişemezse bu namazı öğle namazı olarak edâ eder. Bunlara göre Hz. Peygamber’in “Cuma namazından bir rekâta yetişen ona bir rekât daha eklesin” hadisi mutlak olarak rivâyet edilmiştir. Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühû*, Dârü'l-Fıkr, Dimaşk, 1989, c.2, s.378.

⁶⁵ İbn Ebî Hâtîm, *İlel*, c.2, s.385.

Ebû Hâtim bu rivâyetle ilgili “Bu batıl bir hadistir, mevzudur, üzerini çiziyorum” demekle iktifa eder.⁶⁶ Ebû Hâtim’in “üzerini çiziyorum” ifadesi hadisin metnini abartılı bulduğu ve bu nedenle başka bir değerlendirmeye ihtiyaç duymadığını göstermektedir.

Örnek 12

عَنْ جَابِرٍ ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : إِذَا ذَلَّتِ الْعَرَبُ ذُلَّ الْإِسْلَامِ.

Cabir’den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Araplar zelil olduğu zaman İslam da zelil olur”⁶⁷

Ebu Hâtim bu rivâyet için de “bâtıl bir hadistir aslı yoktur” demekle yetinir. Şüphesiz Ebû Hâtim’i bu kanaate götüren neden İslam’ın Arapların şerefine veya zilletine ipotekli olmadığıdır. Ebû Hâtim bu hadiste de isnada hiç bakmaksızın metne yönelik kanaatini ortaya koymuştur. Isnadla ilgili hiçbir gerekçe zikretmemesinin ardında yatan temel neden de bu olmalıdır.

İbn Ebî Hâtim’in eserinden örnekleri çoğaltmamız mümkün olmakla birlikte bir makale çerçevesinde bu kadarla iktifa etmeyi uygun buluyoruz. Ancak şunu da ifade etmeliyiz ki İlel eserlerinde metin tenkîdi olmadığını iddia edenleri bu kanaate sevk eden temel husus; muallel hadislerin gerekçeleri arasında “bu hadis Kur’an’a aykırıdır”, “bu hadis şu tarihi gerçeğe örtüşmemektedir”, “bu hadis batıldır, zira şu hadisler muhaliftir” şeklinde değerlendirme aramalarıdır. Halbuki İlel eserlerinde çoğunlukla ifade ettiğimiz gibi rivâyetlerle ilgili sonuç cümlelerine yer verilmekte ve değerlendirmenin ilişkili olduğu husus okuyucunun idrâkine bırakılmaktadır. Şunu da ifade etmek gerekir ki isnaddaki râvi sayısının artması sonuç olarak daha sonraki dönemlerde isnadlarda bulunan illetlerin metinlere nazaran daha fazla olmasına sebebiyet vermiştir.⁶⁸

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.2, s.385.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, c.2, s.376

⁶⁸ Ayhan Tekineş, *İlelü'l-Hadis İlmi*, MÜİFSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1991, s.44.

Sonuç

Bu çalışma klasik dönemde metin tenkidi yapılmamıştır şeklindeki iddiayı nakzetmek gibi bir amacı taşımamakla birlikte şu gerçeği de ortaya çıkarmıştır ki; klasik dönemde metin tenkidi sanıldığı kadar az değildir. Burada yeri gelmişken şu hususu belirtmek gerekir ki, isnadda bulunan illetler nedeniyle ilel literatüründe kendine yer bulan tüm rivayetlerin sadece isnadlarında bulunan hatalardan ötürü bu eserlere alındığı kanaatinde de değiliz. Rivayetlere yönelik ön kabullerin bu noktada önemli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Nitekim bu husus İbn Ebî Hâtim'in *İlel* adlı eserinde açıkça görülmektedir. Zira anılan eserinde değerlendirdiği 2838 rivayet içerisinde İbn Ebî Hâtim'in sahîh addettiği ve tekrara düştüğü birçok rivâyet bulunmaktadır. Ayrıca, tespit edebildiğimiz 284 rivayet için kullandığı, "Bu hadis bâtıldır", "Bu hadis sahîh değildir", "Bu hadis münkerdir" gibi kesin hükümlerin çoğunlukla rivayetlerin metinleriyle ilişkili olduğu, ancak bu hükümlerin bir kısmında salt metne taalluk eden ifadeler kullanırken, bazılarında isnadla ilgili hususlara da atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır.

Verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere yapılan tenkitler metinle ilişkili olsa da, isnadla ilgili kusurların da aynı rivâyete yönelik zikredilmesi yapılan tenkidi kuvvetlendirici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla yaptığımız incelemede oldukça erken bir döneme ait olmasına rağmen İbn Ebî Hâtim'in *İlel* adlı eserinde tenkit ettiği rivâyetlerin azımsanmayacak kadarının metne yönelik değerlendirmeler olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili olarak, İbn Ebî Hâtim'in *İlel*'inden sunduğumuz misaller bu görüşümüzü doğrulamaktadır.

Sonuç olarak gerek sarîh şekilde belirlenen metinle ilgili ihtisâr, idrâc vb. değerlendirmeler gerekse İbn Ebî Hatim'in yaşadığı yüzyıl göz önüne alındığında, oldukça erken denebilecek bir dönemde ilel eserlerinde metin tenkidine ilişkin ciddi değerlendirmeler yapıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu noktada İlel eserlerinin bu bakış açısıyla yeniden taranması ve değerlendirilmesi ve muhaddisler nazarında metnin içeriğine yönelik değer-

lendirmelerin olmadığı veya çok az olduğu gibi birtakım iddiaların yeniden gözden geçirilmesini gerektiğini belirtmemiz gerekir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1408/1988.

Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul, 1305.

el-Askerî, Ebû Ahmed Hasan b. Abdullah b. Said, *Ahbârü'l-Musahhafîn*, thk: Subhi el-Bedi', Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1402.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987.

el-Beyhakî, Ahmed ibn Huseyin ibn Ali ibn Musa Ebû Bekir, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Mektebetü Dari'l-Bâz, Mekke, 1414/1994.

Boz, Halit, *İbn Ebî Hatim ve İlelü'l-Hadîs Adlı Eseri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Erzurum, 1997.

248 el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, Çağrı Yay., İst., 1992.

OMÜİFD

el-Cezâirî, Tahir İbn Salih İbn Ahmed, *Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, trz.

Dayhan, Ahmet Tahir, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*, DEÜSBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2005.

ed-Dumeynî, Müsfir Gurmullah, *Mekâyüsü Nakdi Mütûni's-Sünne*, Dersaadet, İstanbul, 1996.

Düzenli, Muhittin, "Klasik Literatürdeki İlet Tanımı Ve Kapsamı Üzerine Bazı Mülahazalar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 2, ss.97-121. (http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/428629578_09020333.pdf).

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'ab es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İst., 1992.

Ebu Muaz Tarık b. İvazillah b. Muhammed, *Şerhu Luğati'l-Muhaddis Manzume fi İlmi Mustalahi'l-Hadis*, Mektebetü İbn Teymiyye, Cize, 2002.

Ebû Ya'lâ, Ahmed ibn Ali ibn el-Musenî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, Darü'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimaşk, 1404/1984.

el-Hakim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

el-Hatib el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekir, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Itr, Nureddin, *Menhecü'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadîs*, Dârü'l-Fikr, Dimaşk, 1981

- İbn Dakiku'l-İyd, Ebû'l-Feth Muhammed İbn Ali, *el-İktirâh fî Beyâni'l-Istilâh ve mâ Udâfe ilâ zalike mine'l-Ehâdîsi'l-Ma'dûdeti fi's-Sihâh*, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat, 1402/1982.
- İbn Ebî Hatim er-Râzî, *İlelu İbn Ebî Hâtim*, Dârü'l-Marife, Beyrut, 1405.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali Ebû'l-Fadl el-Askalânî, *Nüzhetu'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*. thk. Nurettin Itr. Dimaşk, 1993.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Sahîh*, nşr. M. Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1390/1970.
- İbn Mace, Ebû Abdîrrahman Muhammed ibn Yezid, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İst., 1992.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XV. Kahire, trz, Dâru Sadır.
- İbn Salâh, Ebû Ömer Osman b. Abdurrahman eş-Şehruzûrî, *Mukaddime*, thk. Nureddin Itr, Dârü'l Fikr, Beyrut, 1995.
- _____, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr, Dârü'l Fikr, Beyrut, 1986
- İbnu'l-Cevzî, *İlelü'l-Mütenâhiye*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983.
- _____, *Kitâbu'l-Mevdûât*, (I-II). Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- İdlîbî, Selahaddin b. Ahmed, Menhecu Nakdi'l-Metn inde Ulemâi'l-Hadisî'n-Nebevî, Beyrut, 1983.
- Karacabey, Salih, *Hadis Tenkidi*, Sır Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Kasımî, Muhammed Cemalu'd-Dîn, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trz.
- Munâvî, Abdurraûf. *Feyzu'l-Kadîr*. I-VI. Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır, 1356.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî. *Temyîz*, Mektebetü'l-Kevser, 1990. (Azâmî'nin Menhecu'n-Nakd Adlı Eserinin Sonunda).
- es-San'ânî, Muammed, *Tavdîhu'l-Efkâr li-Meâni Tenkihi'l-Enzâr*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- es-Sehâvî, Şemsuddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu'l-Muğîs Şerhu Elfiyeti'l-Hadîs*, thk. Muhammed Salâh, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl, *Mebûsât*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1978.
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir, *el-Leâli'l-Masnû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995
- _____, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*, thk. Ahmed Ömer Haşim, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut, 1985.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü't-Turâs, Kahire, 1993.

Tekineş, Ayhan, *Geleneğin Altın Zinciri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.

_____, *İlelü'l-Hadis İlmî*, MÜİFSBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1991.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., Ankara, 1992.

Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi*, (Doktora Tezi), UÜSBE, Bursa, 1996.

ez-Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühû*, Dârü'l-Fıkr, Dimaşk, 1989.



ALEXANDER DUFF VE HİRİSTİYAN TARİHİNİN İLK MİSYON KÜRSÜSÜ

SÜLEYMAN TURAN*

Alexander Duff and the First Mission Chair in the History of Christianity

Abstract: In this article, it will be dealt with the Chair of Evangelistic Theology established in New College in Edinburgh in 1867, which is the first of its kind in the history of Christianity and also dealt with the Alexander Duff and his efforts, who made his name enrolled in history of Christianity as the originator or founder of this chair and its first professor.

Key Words: Alexander Duff, Missionary Education, The Chair of Evangelistic Theology, Missiology.



Özet: Hıristiyanlık tarihinin ilk misyon kürsüsü, Alexander Duff tarafından Edinburgh Üniversitesi New College'de 1867 yılında kurulmuştur. Bu kürsüye kurucusu tarafından 'Evanjelik Teoloji Kürsüsü' adı verilmiştir. Kurduğu kürsüye New College'nin bağlı olduğu İskoç Kilisesi tarafından daha sonradan profesör olarak atanan Duff, böylelikle adını ilk misyon profesörü olarak Hıristiyan misyon tarihine yazdırmıştır. Bu iki açıdan Hıristiyan misyon

* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı [suleyman_turan@hotmail.com].

tarihinde önemli bir yer edinen Alexander Duff ve Evanjelik Teoloji Kürsüsü, bu makalenin konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alexander Duff, Misyon Eğitimi, Evanjelik Teoloji Kürsüsü, Misyoloji.



Giriş

Ortaçağ boyunca Avrupa'nın Hıristiyanlaştırılması sürecine büyük katkı sağlayan önemli misyonerlere ev sahipliği yapan İskoçya, aynı zamanda Hıristiyan dünyada bir misyon kürsüsü ihdas eden ilk ülke olmuştur. Bağımsız İskoç Kilisesi'nin rahiplerini yetiştirmek üzere Edinburgh Üniversitesi bünyesinde 1846'da açılan New College'de, 1867 yılında Alexander Duff tarafından misyon alanındaki kürsülerin ilk örneğini teşkil eden "Evanjelik Teoloji Kürsüsü" kurulmuştur.¹ Bağlı bulunduğu İskoç Kilisesi tarafından bu kürsüye ilk profesör olarak tayin edilen Duff ile birlikte misyon, kendine özgü bağımsız bir konu olarak öğretilmeye başlanmıştır. Eğitimi, evanjelizmin etkili bir vasıtası olarak benimsemesi ve bu amaç doğrultusunda kullanması nedeniyle Duff, bazı araştırmacılar tarafından *misyon eğitiminin öncüsü ya da babası* olarak nitelendirilmektedir.² Aynı zamanda o, tesis edilen kürsüye atanan ilk profesör olması sebebiyle de *Hıristiyan dünyasındaki ilk misyon profesörü* olarak kabul edilmektedir.³

Bu makalede, zikredilen hususlar nedeniyle Hıristiyan misyon tarihinde ayrı bir yere sahip olan Alexander Duff ve onun tesis ettiği Evanjelik Teoloji kürsüsü, *i-* Duff'ın hayatı ve eserleri, *ii-* Evanjelik Teoloji Kür-

¹ Olav Guttorm Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, Oslo: Egede Institutet, 1955, c. I, s. 187.

² Bkz. William Paton, *Alexander Duff: Pioneer of Missionary Education*, New York: George H. Doran Company, 1922; Justice Anderson, "The Great Century and Beyond (1792-1910)", *Missiology: An Introduction to the Foundations, History and Strategies of World Mission*, ed.: John Mark Terry vd, Broadman & Holman Publishers, Tennessee, 1998, s. 207.

³ Bkz. Francis Anekwe Oborji, *Concepts of Mission in The Evolution of Contemporary Missiology*, Rome: Ceedee Publications, 2005, s. 75; Jan A. B. Jongeneel, "Is Missiology an Academic Discipline", *Transformation*, (July 1998), s. 27.

süsü: tesisi, isimlendirilmesi, yapısı ve fonksiyonu, Duff'tan sonra kürsünün durumu ve son olarak da *iii-* Duff ve kürsünün Hıristiyan misyon tarihindeki yeri başlıkları altında inceleme konusu yapılacaktır.

I. Alexander Duff: Hayatı ve Eserleri

Alexander Duff, 25 Nisan 1806 yılında Perthshire'de Hıristiyan inancına bağlı evanjelik bir ailede dünyaya geldi. 14 yaşında iken Perth'deki Gramer Okuluna⁴ gitmiş, bir yıl sonra 1821'de St. Andrews Üniversitesi'ne girmiştir. İskoçya'nın bu en eski üniversitesinde Grekçe, Latince, Mantık, Felsefe ve Teoloji alanlarında yaklaşık 8 yıl eğitim gören Duff, 1829 yılında Anne Scott Drysdale ile evlenmiş, evlendikten kısa bir süre sonra bağlı olduğu kilisenin teklifini kabul ederek Hindistan'a gitmiştir. Bağlı bulunduğu İskoç Kilisesi'nin Hindistan'a giden ilk misyoneri olan Duff, kısa sürelerle ayrılıp başka ülkelere gitmekle birlikte yaklaşık 33 yıl (1830-1863), büyük bir bölümü Calcutta'da olmak üzere Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde faaliyet yürütmüştür. Bölgede kaldığı süre zarfı içinde Duff, Calcutta'da bir kilise koleji, bir Tıp Fakültesi (Medical College) ve bir hastane açılmasını sağlamış, 1857 yılında kurulan Calcutta Üniversitesi'nin gelişimine de büyük destek sağlamıştır. Ayrıca başlattığı ve editörlüğünü yürüttüğü *Calcutta Christian Observer* ve *Calcutta Review* adlı dergilerle bölgedeki misyon faaliyetlerine yön vermeye çalışmıştır. Hindu reformist Ram Mohun Roy'un büyük desteği sayesinde Hindu ailelerin güvenini kazanan ve onların çocuklarını kurduğu okula çekmeyi başaran Duff'ın verdiği dersler ve yürüttüğü faaliyetlerle dönemin Hindistan'ının manevi ve entelektüel uyanışında önemli bir rol oynadığı belirtilir.⁵

⁴ Birleşik Krallık ve İngilizce konuşan ülkelerdeki farklı tiplerdeki okullardan biri olan Gramer Okullarında Orta Çağlarda sadece Latince öğretiliyordu. Daha sonra müfredat genişletilmiş ve bu okullarda Matematik, Tarih, Coğrafya gibi derlerin yanı sıra Grekçe, İbranice ve diğer Avrupa dilleri öğretilmeye başlanmıştır. Perth'deki okul eğitim-öğretim faaliyetlerini bugün hala daha sürdürmektedir. Bkz. <http://www.perthgrammar.pkc.sch.uk/>

⁵ Andrew F. Walls, "Duff, Alexander", *Biographical Dictionary of Christian Mission*, ed. Gerald H. Anderson, Michigan: William B. Eerdmans, 1999, s. 187. Duff'ın eğitimsel faaliyetler adı altında Hindistan'da yürüttüğü misyonerlik faaliyetleri için bkz. D. H. Em-

Duff, yakalandığı hastalık nedeniyle 1863 yılında Hindistan'dan ayrılarak İskoçya'ya geri dönmek zorunda kalmıştır. Yoğun çabalarının sonunda 1867 yılında Edinburgh'daki New College bünyesinde kurulan Evanjelik Teoloji kürsüsüne profesör olarak atanan Duff, 11 yıl bu kürsüde ders vermiş ve 1878 yılında 72 yaşında Sidmouth, Devonshire'da ölmüştür. Duff, yaşamı esnasında birçok kez onurlandırılmıştır. Örneğin bağlı bulunduğu kilise yaptığı genel toplantıların ikisinde Duff'ı moderatör yapmıştır. Aberdeen Üniversitesi ona, fahri ilahiyat doktoru unvanı vermiştir. Yine 1854 yılında Amerika'ya yaptığı ziyaret esnasında kendisine New York Üniversitesi tarafından fahri hukuk doktoru payesi verilmiştir. Son olarak 1863 yılında Hindistan'dan ayrılırken İskoç arkadaşları ona toplam 10.000 pound para yanında Edinburgh'da bir de ev hediye etmiştir.⁶

254
OMÜİFD

Koşuşturmaca içinde geçen hayatının, onun kitap yazmaya yeterince zaman ayırmasına engel olduğu belirtilmekle birlikte, Duff'ın, faaliyetleri esnasında kaleme aldığı mektuplar, raporlar ve makalelerin dışında yazdığı birçok kitabı bulunmaktadır. Bu kitaplar arasında öne çıkanlar şunlardır: *The Church of Scotland's Mission to India* (1836), *Missions the Chief End of the Christian Church* (1839), *India and India Missions* (1839), *The Jesuits: Their Origin and Order* (1848), *Missionary Addresses* (1850), *India and Its*

mott, "Alexander Duff and the Foundation of Modern Education in India", *British Journal of Educational Studies*, vol. 13, no. 2 (1965), ss. 160-169.

⁶ Duff'ın hayatı ve faaliyetleri için bkz. George Smith, *The Life of Alexander Duff*, New York: A.C. Armstrong & Son, 1879; Lal Behari Day, *Recollections of Alexander Duff*, London: T. Nelson and Sons, 1879; Thomas Smith, *Alexander Duff*, London: Hodder and Stoughton, 1883; Robert E. Speer, *Some Great Leaders in the World Movement*, New York: Fleming H. Revell Company, 1911, ss. 101-152; Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, ss. 158-240; Michael A. Laird, "Alexander Duff (1806-1878): Western Education as Preparation for the Gospel, *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, ed. Gerald H. Anderson vd., Maryknoll: Orbis Books, 1994, ss. 271-276; Edwin Munsell Bliss (ed.), "Duff, Alexander", *The Encyclopedia of Missions: Descriptive, Historical, Biographical, Statistical*, London: Ganesha Publishing, 2002, c. I, ss. 841-842.

Evangelization (1851), *Foreign Missions* (1866) ve *Evangelistic Theology* (1868).⁷

II. Evanjelik Teoloji Kürsüsü

a) Kürsünün Tesisi

Henüz öğrencilik yıllarında misyon konusunun teoloji müfredatının daimi bir parçası yapılması gerekliliğini hisseden Duff, St. Andrew Üniversitesi'nde geçirdiği öğrencilik döneminde üniversitedeki en önemli isimlerden biri olan Thomas Chalmers'tan çok fazla etkilenmiş ve misyon konusundaki görüşleri büyük oranda onun etkisi altında gelişmiştir. Verdiği dersler ve vaazları sayesinde öğrenciler üzerinde derin etkiler yaratan Chalmers'in 1823 yılında aynı üniversitenin Fen Edebiyat Fakültesi (Faculty of Arts)'nde Ahlak Felsefesi (Moral Philosophy) kürsüsüne atanması Duff'un yaşamındaki dönüm noktası olmuştur.⁸ Hıristiyan misyon davasının hararetle bir savunucusu olan Chalmers, bu kürsüye atandıktan kısa bir süre sonra biri Teoloji, diğeri Fen Edebiyat Fakültesindeki öğrenciler arasında olmak üzere iki misyon topluluğunun tesis edilmesini sağlamıştır. Çok geçmeden bu iki topluluk, St. Andrews Üniversitesi Misyon Topluluğu adı altında birleşmiştir. Teoloji ve Fen Edebiyat Fakültelerinde okuyan öğrencilerin 2/3'nün katıldığı bu topluluk, deniz aşırı ülkelerde yürütülecek misyon faaliyetlerine olan ilgiyi uyandırmak ve artırmak için aylık olarak toplanmaya başlamış ve aynı amaç doğrultusunda bir de kütüphane tesis edilmiştir.⁹ Myklebust, bu kütüphanenin sorumlusu seçilen Duff'ın, entelektüel ve ahlakî büyüklüğünü, İskoçya'nın "üstün zekâsı" olarak nitelediği Chalmers'a borçlu olduğunu ve bunun kelimelerle kolayca ifade edilemeyeceğini belirtmektedir.¹⁰

⁷ Bkz. Laird, "Alexander Duff (1806-1878)", s. 276; Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, s. 167.

⁸ Smith, *The Life of Alexander Duff*, c. I, s. 23. Thomas Chalmers'in biyografisi ve faaliyetleri için bkz. William Hanna, *Memoirs of the Life and Writings of Thomas Chalmers*, Edinburgh: Sutherland and Knox, 1851-52 (4. cilt)

⁹ Smith, *The Life of Alexander Duff*, c. I, s. 24.

¹⁰ Bkz. Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, s. 171.

Chalmers'in üzerindeki etkisinin bir sonucu olarak Duff, kurulacak bir misyon kürsüsü vasıtasıyla misyonerlerin yetiştirilmesi ve misyon davasının geliştirilmesini hedeflemiş ve bu hedefi gerçekleştirmek için çalışmıştır.¹¹ 1839 yılında tertip edilen İskoç Kilisesi'nin Genel Kurul toplantısında yaptığı konuşmasındaki "Yazık, yazık! Geçen yüzyıl esnasında misyon konusunun neredeyse tamamen kürsülerimizin dışında bırakıldığı gerçek değil mi? Bu durum, en uzak ihtimal de olsa artan bir fanatizmin habercisi olarak mı düşünülmelidir?..." ifadeleri bu hususa işaret etmektedir. Misyon konusunun kürsülerde ele alınması ve öğretilmesi gerektiği düşüncesi, 1840'ların başında Duff'ı misyonu teoloji müfredatına dâhil etmeye yönelik bir çaba içerisine girmeye sevk etmiştir. Sahip olduğu düşünceleri daha sonraki 20 yıl içinde çeşitli vesilelerle dile getirmeye devam eden Duff, dünyanın evanjelizasyonunun öneminin öğrencilere anlatılmadığı hiçbir teolojik eğitim sisteminin tam ve mükemmel addedilemeyeceğini savunmuştur.¹²

256

OMÜİFD

Misyon eğitimi verilecek bir kürsü tesis edilmesi için çabalayan Duff, bir yandan da bu kürsüye bir misyon profesörlük kadrosunun tahsis edilmesi için mücadele etmiştir. Duff, bu konudaki yaklaşımını ilk defa Bağımsız İskoç Kilisesi Yurtdışı Misyonlar Komitesi'ni (Foreign Missions Committee of the Free Church of Scotland) ilk toplayan kişi olan Robert Gordon'a 1844 yılında Calcutta'dan yazdığı bir mektupta şu şekilde dile getirmiştir:

...Bu konuyla ilgili olarak, Bağımsız Kilise Koleji'nde (Free Church College) bir misyon ve eğitim profesörlüğünün kolejdeki bütün misyoner ve eğitimsel projelere canlılık, enerji, bilgelik ve süreklilik katacağını ifade etmeme müsaade edin. Bildiğim kadarıyla bu, türünün şu ana kadar tesis edilen ilk profesörlük statüsü olacak ve bu şeref, Hıristiyanlık tarihinde yeni bir dönemin başlatıcısı olarak Bağımsız Kilise'ye ait olacaktır.¹³

¹¹ Andrew F. Walls, "Missiological Education in Historical Perspective", *Missiological Education for the 21st Century*, ed. J. Dudley Woodbery, Charles Van Engen, Edgar J. Eliston, Maryknoll, New York: Orbis Books, II. Baskı 1997, s. 14.

¹² Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, s. 172.

¹³ Smith, *The Life of Alexander Duff*, c. II, s. 45.

İdealini gerçekleştirmek için yoğun çaba sarf eden Duff, buna karşın 1847 yılında hocası Chalmers'ın ölümü üzerine kendisine yapılan hocasından boşalan teoloji kürsüsünde çalışması yönündeki teklifi, henüz Hindistan'daki misyon vazifesinin bitmediğini ve işini yarıda bırakamayacağını söyleyerek kabul etmemiştir.¹⁴ 1854 yılında kısa bir ziyaret için Amerika'ya giden ve misyon kürsüsü ve profesörlük konusundaki görüşlerini burada da dile getiren Duff, buradaki Presbiteryenlerden destek görmüş ve hatta bu ziyaret esnasında onun başkanlığında New York'da bir misyon konferansı tertip edilmiştir. Bu konferans, 1860 yılında Liverpool'da düzenlenen önemli bir konferansa örneklik teşkil etmiştir. Liverpool konferansını takip eden ilk yıllarda teoloji öğrencilerini dünyayı Hıristiyan yapma göreviyle tanıştırmak için bir takım adımlar atılması yönünde bir uyanış başlamıştır. Bu yönde ilk adım olarak, 1861 yılında Edinburgh'da bir misyon konferansı düzenlenmiş, ikinci adım olarak ise bu mücadelenin baş aktörü Alexander Duff, 1863 yılında Hindistan'dan geri çağırılmıştır. İskoçya'ya geri döndükten sonra bir misyon kürsüsü oluşturulması için çabalarını sürdüren Duff, Hindistan'dan ayrılırken arkadaşlarının kendisi için topladığı 10.000 poundu da kürsünün kurulması için İskoç Kilisesi'ne bağışlamıştır.¹⁵ Nihayet Duff, 1867 yılında Edinburgh'daki New College bünyesinde bir Evanjelik Teoloji kürsüsü tesis edilmesini başarmış ve bu kürsüye profesör olarak atanmıştır. Böylelikle Hıristiyanlık tarihinin ilk misyon profesörü olan Duff, Kasım 1867'de New College'deki yeni görevine başlamış, bir gün sonra da ilk dersine girmiştir.¹⁶

b) Kürsü'nün İsimlendirilmesi, Yapısı ve Görevi

Duff, kurduğu kürsüye "Evanjelik Teoloji" ismini vermiştir. New College'de göreve başladığı ilk gün yaptığı açılış konuşmasında "Evanjelik Teoloji"nin geniş ve kapsayıcı bir konu olan Hıristiyan misyonerliğini

¹⁴ Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, s. 176.

¹⁵ Alexander Duff, *Evangelistic Theology. An Inaugural Address Delivered in the Common Hall of the New College, Edinburgh, on Thursday, 7 th November 1867*, Edinburgh: John Johnstone, 1868, s. 10.

¹⁶ Duff, *Evangelistic Theology*. s. 12. Ayrıca bkz. Smith, *The Life of Alexander Duff*, c. II, s. 418.

ifade etmek için kullanılan bir diğer isim olduğunu belirten Duff'a göre "evanjelik" ve "misyonerlik" terimleri eş anlamlı sözcüklerdir. Kilise'nin müjdeli haberleri her yerde diğer insanlara ulaştırmayla sorumlu evanjelik karakterli oluşundan hareketle o, birinci ismi tercih ettiğini ifade etmektedir.¹⁷ Bunun yanında o, "Apolojik Teoloji" ve "Dogmatik Teoloji" gibi döneminin diğer kürsü isimleriyle benzer ve uyumlu olsun diye de "Evanjelik Teoloji" ismini seçmiştir. Misyon kürsüsü ya da misyon sözcüğüyle başlayan başka bir isimlendirme yerine Duff'ın 'Evanjelik Teoloji Kürsüsü' tabirini seçmesinde bu teknik yaklaşımın yanı sıra taktiksel bir amacın güdülmüş olabileceği de ifade edilmektedir.¹⁸

Kilisenin sorumluluğunun her yerde sürdürülmesi gerektiğine inanan Duff, yaşadığı dönemde mevcut olan "iç misyon"- "dış misyon" şeklindeki bir ayrımına katılmamıştır. Duff, Evanjelik Teoloji kürsüsünün açılışında yaptığı konuşmada bu kürsünün temelinde dış misyon anlayışına yönelik bir mahiyet arz ettiğini, zaten kürsünün genel olarak tasarlanış amacının da Hıristiyan olmayan dünyanın Hıristiyan yapılmasına katkı sağlamak olduğunu açıkça dile getirmiştir.¹⁹ Kürsünün tesisinin özel amacı ise, öncelikle öğrenciler ve genç misyonerlerin zihinlerine daha sonra da onlar vasıtasıyla insanların zihinlerine misyoner ruhu aşılacak, bunun yanında hem insan kazanmak hem de parasal gelir sağlamak olarak ifade edilmiştir.²⁰

Duff'ın döneminde İskoçya'daki dinsel toplulukların büyük çoğunluğunda misyona yönelik büyük bir ilgisizlik mevcuttu. O bu ilgisizliği, eğitimleri esnasında papazlara bu önemli alanda kendilerini yeterince tanıtmaya imkanı verilmemesine bağlamıştır. Duff, bir misyon kürsüsü kurmak ve misyonu teoloji eğitiminin bir parçası haline getirmek suretiy-

¹⁷ Duff, *Evangelistic Theology*. s. 13, 19. Duff'ın kilisenin karakteri ve evanjelik yapısına dair görüşleri için bkz. Alexander Duff, *Missions: The Chief End of Christian Church*, Edinburgh: Andrew Eliot, 1877.

¹⁸ Bkz. Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, s. 188.

¹⁹ Duff, *Evangelistic Theology*. s. 11, 33.

²⁰ Smith, *The Life of Alexander Duff*, c. II, s. 304; Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, s. 190.

le öğrenciler arasında bir misyon ruhunun ortaya çıkarılacağı ve bu ilgisizliğin azalacağını düşünmüştür. Nitekim Hıristiyan misyonerliğinin faaliyet alanının tüm dünya olduğunu ısrarla vurgulayan Duff, rahip ya da misyoner olmak için teoloji okullarına gelen öğrencilerin sadece kendi topraklarında çalışmak için eğitildiklerini düşünmemeleri, aynı zamanda gerekirse deniz aşırı topraklarda da faaliyet yürütmeye hazırlıklı olmaları gerektiğini ifade etmiştir. Duff'ın planına göre dış misyon alanında faaliyet yürütecek adaylar, bir misyon profesörlüğünün de ihdas edildiği bir misyon enstitüsünde misyon coğrafyası, misyon tarihi, etnoloji, mitoloji, linguistik gibi çeşitli misyon alanlarında derslerin verildiği özel bir eğitime tabi tutulmalıydılar. Duff, böyle bir enstitünün başında doğal olarak evanjelik teoloji profesörünün bulunması gerektiğini ve daha önce çeşitli alanlarda faaliyet yürütmüş olan emekli misyonerlerin desteğiyle eğitim öğretim faaliyetlerinin yürütüleceğini belirtir. Hem iç hem de dış misyon faaliyetlerine yönelik eğitim yürütmek amacıyla tesis edilmesi istenen bu enstitüye Duff, *İç ve Dış Misyon Enstitüsü* (Home and Foreign Missionary Institute) şeklinde atıfta bulunur.²¹

Böyle bir misyon enstitüsünün tesis edilmesi, gerçekleştirmeyi istediği en önemli hedeflerden biri olmakla birlikte Duff, bu amacını çeşitli sebepler yüzünden gerçekleştirememiştir. Oysa Duff'a göre şayet böyle bir misyon kürsüsü ve enstitüsü tesis edilip düzgün bir şekilde çalışması sağlanabilirse, böyle bir girişim, bütün Hıristiyan kiliselere örneklik teşkil edecek ve bu kiliselere bağlı okullarda da aynı yönde girişimlerde bulunulacaktır.²² Myklebust'a göre başarısızlığın nedeni, kilise yetkililerinin kürsü ile enstitüye ayrı şeyler olarak bakmaları ve bir kürsü kurulması ve profesörlük ihdas edilmesi hususuna daha sıcak bakarak özellikle bu konu üzerinde yoğunlaşmalarıydı.²³ Halbuki Duff, kurulması planlanan

²¹ Duff, *Evangelistic Theology*, ss. 28–30.

²² Duff, bu yaklaşımını Haziran 1866'da yaptığı bir konuşmada dile getirmiştir. Bkz. Alexander Duff, *Foreign Missions: Being the Substance of an Address Delivered Before the General Assembly of the Free Church of Scotland, On Friday Evening, June 1, 1866* (Edinburgh: Eliot, 1866), s. 27'den aktaran Walls, "Missiological Education in Historical Perspective", s. 13.

²³ Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, s. 192.

misyon kürsüsü ile misyon enstitüsünün birbirinden bütünüyle ayrı şeyler olmadıklarını, aksine enstitünün kürsünün bütünleyicisi ve destekleyicisi olacağını ifade etmiştir.²⁴ Duff'ın idealini yerine getirerek böyle bir misyon enstitüsü tesis etmek amacıyla onun ölümünden sonra Lord Polwarth'ın öncülüğünde evanjelik kiliselerin bazı temsilcileri bir araya gelerek bir ana taslak oluşturdukları da enstitüyü kurmayı başaramamışlardır.²⁵

Kurmayı planladığı misyon kürsüsünü tamamlayıcı mahiyette Duff'ın hayata geçirmeyi istediği bir diğer proje, akademik bir misyon dergisi kurmaktır. Hindistan'da misyoner olarak görev yaptığı süre zarfında *Calcutta Review* ve *Calcutta Christian Observer* dergilerini kuran ve uzun yıllar bu dergilerin editörlüğünü yürüten Duff, Hindistan'da başardığını İngiltere'de de başarmak istiyordu ancak bunu başaramamıştır.²⁶

c) Dersler ve Öğrencilerin Durumu

260

OMÜİFD

Edinburgh'daki New College²⁷ bünyesinde tesis edilen Evanjelik Teoloji kürsüsüne atanan Duff, 1867–68 akademik yılından itibaren Glasgow ve Aberdeen'deki Teoloji Fakülteleri de dâhil olmak üzere 3 fakültede dersler vermiştir. İlk yılın sonunda kazandığı tecrübenin bir sonucu olarak Duff, evanjelik kürsü bünyesinde teoloji dersleri almak için kaydolmuş öğrencilerin yanında fakültedeki bütün öğrencilerin kısa ya da uzun süreli periyotlarla katılmaları gerektiği yönünde yönetime bir teklif götürmüştür. Bunun bir sonucu olarak, evanjelik teoloji derslerine katıldığını gösterir bir belge almak, papaz olmak isteyen adaylar için bir zorunluluk

²⁴ Duff, *Evangelistic Theology*, s. 28.

²⁵ Smith, *The Life of Alexander Duff*, c. II, s. 421.

²⁶ Smith, *The Life of Alexander Duff*, c. II, s. 422. İngiltere'deki ilk bilimsel misyon dergisi, 1910 yılında düzenlenen Edinburgh Konferansı'nın bir sonucu olarak 1912 yılında kurulan ve yayın hayatına başlayan *International Review of Missions*'dur. Bkz. Louis Henry Jordan, *Comparative Religion- Its Adjunct and Allies*, Warwickshire: Read Books, 2007, s. 479.

²⁷ İskoçya bağımsız kilisesinin ilk teoloji fakültesi, resmi olarak Kasım 1850'de açılan New College'dir. Bkz. *Inauguration of the New College of the Free Church*, Edinburgh, November MDCCCL, London-Edinburgh: Johnstone and Hunter, 1851 (<http://www.archive.org/stream/inaugurationnew00edigoog>).

haline getirilmiştir. Böylelikle sonradan kurulan evanjelik teoloji kürsüsü, yani misyon kürsüsü diğer teoloji kürsüleriyle eşit konuma yükseltilmiştir.²⁸

Duff'ın ders verdiği bu üç bağımsız kilise fakültesinde misyon programı şu şekilde organize edilmişti. Kasım ve Aralık aylarında ders verdiği New College'de 1. sınıf öğrencilerinin müfredatına haftada 3 kez birer saatten toplam 3 saat; 4. sınıf öğrencilerinin müfredatına ise, haftada iki kez birer saat misyon dersleri konulmuştur. Misyonun Kitabı Mukaddes temelleri, misyon sahası (hem genel olarak hem de özelde Hindistan bölgesi), misyonerlerin eğitimi, misyoner metotlar, dikkat edilmesi gereken zorunluluklar gibi konular 1. sınıf öğrencilerine verilen temel derslerden bazılarıdır. 4. sınıf öğrencileri ise, daha geniş kapsamlı bir misyon müfredatından sorumlu tutulmuşlardır. Duff'ın Ocak ve Şubat aylarında ders vermek için gittiği Glasgow'daki fakülte de tıpkı New College'deki gibi 1 ve 4. sınıf öğrencilerinin müfredatına bu kez haftada iki saat evanjelik teoloji dersleri konulmuştur. Aberdeen'de ise, 1 ve 2. sınıf öğrencileri ile 3 ve 4. sınıf öğrencilerine ortaklaşa olarak, Mart ayı boyunca değişimli bir şekilde misyon dersleri verilmiştir.²⁹

Thomas Smith, Duff'ın ölümünden kısa bir süre sonra kaleme aldığı biyografik eserinde, kendi döneminde çoğu papazlık görevi yapan Duff'ın öğrencilerinin kendisine aktardıklarından hareketle öğrencilerin çoğunun gerek okul içerisindeki ve derslerdeki resmi ilişkiler, gerekse özel görüşmeler sayesinde Duff'tan kalıcı faydalar elde ettiklerini ifade etmiştir.³⁰ Duff'ın verdiği derslerin öğrenciler üzerindeki etkisini öğrencilerinden Dr. Wilson Abernethy şöyle nakletmektedir:

²⁸ Thomas Smith, *Alexander Duff*, London: Hodder and Stoughton, 1883, ss. 164–165; Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, s. 196.

²⁹ Duff'ın her yıl bir fakülteden diğerine giderek verdiği evanjelik teoloji dersleri, hiçbir zaman basılmadığı için içerikleri hakkında bilgi sahibi değiliz. Aslında ders notu olarak hazırlanan dokümanları bastırmak çok zor bir iş olmamakla birlikte Duff'ın böyle bir hazırlık içinde olup olmadığı da bilinmemektedir. Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, ss. 197–198, 203.

³⁰ Smith, *Alexander Duff*, s. 165.

Duff'un 1870 yılında katıldığı Evanjelik Teoloji Kürsüsündeki dersleri, dönem arkadaşlarımın çoğunun üzerinde olduğu gibi benim üzerimde de kalıcı izler bırakmıştır. Çoğumuz, aldığımız teoloji eğitimi sadece zihni bir iş haline getirme eğilimine karşı koymak için bir şeylere ihtiyaç duyuyorduk; ünlü misyonerin dersleri bu ihtiyacı tamamen karşılıyor gözükte. Bu derslerde zihin, kalp ve hayal gücü, ateşli ve coşkulu bir misyon ruhu tarafından eritilerek birleştirildi... Onun derslerinin temel düşüncesi, misyonun artık ikincil bir mesele olmadığı, aksine bütünüyle merkezi ve temel öneme sahip olduğuydu... Dr. Duff, kendi kişisel tecrübelerinden de örnekler vermek suretiyle alanına yoğun bir ilgi sarf etti ve kendi misyoner kariyerinin örnekliliğiyle bizi farklı yerlere götürdü...³¹

Duff, her zaman tam bir saat ders anlatmak yerine, özellikle de önemli pratik konularda dersleri zaman zaman açık konferans havasında yürüterek öğrencilere kendi görüşlerini samimi ve özgür bir şekilde anlatma imkânı sağlama niyetinde olduğunu ifade etmiştir.³² Myklebust, düzenli bir şekilde uygulanıp uygulanmadığı tam olarak bilinmemekle birlikte böyle bir metodun profesör Duff ile öğrencileri arasında iyi bir ilişki yaratmış olabileceğini ifade etmektedir.³³

d) Duff'dan Sonra Kürsünün Durumu

Duff'ın ölümünden sonra bazı kilise yetkilileri tarafından Bağımsız İskoç Kilisesi Genel Kurulu'na 35 öneri gönderilmiştir. Bu önerilerin bir kısmında Evanjelik Teoloji kürsüsüne daimi bir profesörlük kadrosu yerine bir öğretim görevlisi kadrosu sağlanması, diğer bir kısmında ise, aynı profesörlük statüsünün en azından bir yıl daha sürdürülmesi gerektiği yönünde çeşitli teklifler sunulmuştur. Kürsünün yapısını değiştirmeye yönelik bu tarz çabalara, A.J. Campell ve James Begg gibi isimlerden oluşan bir grup tarafından şiddetle karşı çıkmıştır. Bunlar, genel kurulun, Evanjelik Teoloji kürsüsüne derhal yeni bir profesör seçmesi gerektiğini,

³¹ Duff'ın hatıraları yıllar sonra torunu Alexander Duff Watson tarafından kelimesi kelimesine yeniden derlenmiştir. Bu hatırat, ilgili kitaptan nakledilmiştir. Bkz. Alexander Duff Watson, *Self Lost in Service Alexander Duff of India*, Edinburgh: Marshall Brothers Ltd., 1926, ss. 131-134.

³² Duff, *Evangelistic Theology*, ss. 29-30.

³³ Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, s. 209.

çünkü daimi bir profesörlük yerine daimi bir öğretim görevlisi statüsü getirmenin öğrencilerin derslere olan ilgisini azaltacağını savunmuşlardır. Ancak Campbell ve Begg'in önerileri pek dikkate alınmamıştır.³⁴

Bu tarz tartışmalar devam ederken konuyla ilgili inceleme yapmak üzere 1878 yılında İskoç Kilisesi tarafından 38 kişiden oluşan özel bir komite oluşturulmuştur. Komite gerek kiliseye bağış yapan insanların görüşlerini, gerekse ortaya atılan farklı fikirleri inceleyip değerlendirdikten sonra, 1880 yılında toplanan Genel Kurul'a profesörlük statüsünün aynen devam ettirilmesi yönünde görüş beyan etmiştir. Bu görüş, kurul tarafından kabul edilmiş ve aynı yıl Thomas Smith ve James Stewart arasından yapılan seçimle Smith, Duff'ın halefi olarak Evanjelik Teoloji Kürsüsüne atanmıştır.³⁵ Bununla birlikte konuyla ilgili tartışmalar son bulmamış, bu tartışmalara zamanla öğrenciler de katılmaya başlamıştır. Bunun üzerine Evanjelik Teoloji Kürsüsü de dahil olmak üzere bazı kürsülere yönelik öğrencilerden gelen şikayetler nedeniyle 1891 yılında Edinburgh, Aberdeen ve Glasgow'daki fakülteleri incelemek üzere bir komisyon görevlendirilmiştir. Yapılan inceleme sonucunda komisyon, mevcut yapısıyla misyon kürsüsünün başarılı bir şekilde faaliyet yürütemeyeceğini, ancak kürsüye atanacak meşhur bir isimle bu durumu değiştirmenin mümkün olabileceğini rapor etmiştir. Bu rapor üzerine istenilen değişikliklerin rahatça yapılabilmesi için Smith, 1892 yılında profesörlük görevinden ayrılmıştır. 1893 yılında alınan bir kararla Evanjelik Teoloji kürsüsüne yapılacak atamalar ömür boyu olmaktan çıkarılarak kısa süreli olarak değiştirilmiştir. Kürsüde 1892 yılından 1906 yılına kadar bir veya iki yıllığına olmak üzere toplam 10 farklı isim öğretim görevlisi sıfatıyla ders vermiştir.³⁶

Hıristiyanlık tarihinin bu ilk misyon kürsüsü, 1910 yılında düzenlenen Edinburgh Konferansı arifesinde 1909 yılında feshedilmiş, böylelikle

³⁴ Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, s. 229.

³⁵ Hugh Watt, *New College Edinburgh: A Centenary History*, Edinburgh: Oliver and Boyd, 1946, s. 64.

³⁶ Bu isimler ve görev yaptıkları tarihler için bkz. Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, ss. 236–237.

tesis edildikten 15 yıl gibi kısa bir süre sonra öğretim görevlisi pozisyonuna indirilen Hıristiyanlık tarihindeki ilk misyon profesörlük statüsü de ortadan kalkmıştır.³⁷

III. Alexander Duff ve Kürsüsünün Hıristiyan Misyon Tarihindeki Yeri

Hıristiyan misyonunun tarih, teori ve uygulamasını ortaya koyan ve çeşitli sosyal disiplinlerle işbirliği içinde hareket ederek Hıristiyanlığı yayma işine yön veren akademik disiplin, Misyoloji'dir.³⁸ Bugün, seminary tipi okullar ve teoloji fakülteleri bünyesinde kurulan misyoloji fakülte ve bölümlerinde, misyon profesörleri ve misyologlar misyonun teorik ve pratik boyutuna dair çalışmalar yürütmekte ve dersler vermektedir. Misyoloji disiplininin kurucusu olarak Gustav Warneck kabul edilmekle birlikte, disipline giden yolda Duff'ın kurduğu Evanjelik Teoloji kürsüsünün katkısı da azımsanamayacak kadar büyük olmuştur. Nitekim misyoloji disiplini ve modern misyoloji bölümleri, Duff gibi bazı önemli isimlerin ilk teşebbüslerinin bir neticesi olarak doğmuştur.³⁹

Kurduğu misyon kürsüsü ve kürsü bünyesinde yürüttüğü faaliyetler nedeniyle gerek kürsünün kurulduğu New College, gerekse ölümüne dek 11 yıl misyon dersleri verdiği Aberdeen ve Glasgow'daki fakülte yöneticilerinin Duff'a olan şükranlarını ve minnetlerini senato kayıtlarında ifade ettikleri, yine gerek misyoner gerekse kürsü kurulduktan sonra profesör olarak yıllarca hizmet ettiği İskoç Kilisesi'nin, 1878 yılında dü-

³⁷ Watt, *New College Edinburgh*, s. 66.

³⁸ Joseph Schmidlin, *Catholic Mission Theory*, trans. Matthias Braun, Techny IL: Mission Press, 1931, s. 1; Alan R. Tippett, *Introduction to Missiology*, Pasadena: William Carey Library, 1987, s. XIII.

³⁹ Giuseppe Buono, *Missiology: Theology and Praxis*, trans., Marco Bagnarol, Paulines Publication Africa: Nairobi, II. Baskı, 2006, s. 35. Bu noktada Alexander Duff ile Gustav Warneck arasında bir ayırım yapmak gereği duyuyoruz. Duff, ilk misyon kürsüsünü kuran ve bu kürsüye profesör olarak atanan isimdir. Duff, bu kürsüyü misyonerlerin eğitilmesi ve yetiştirilmesi amacıyla tesis ettirmiştir. Bunun dışında kürsüde misyon disiplinine katkı sağlamaya ya da disiplini geliştirmeye yönelik bir çaba yürütülmemiştir. Warneck ise, misyon disiplini Misyoloji'nin kurucusu kabul edilir. Bu anlamda bu iki isim karıştırılmamalıdır. Bkz. Jongeneel, "Is Missiology an Academic Discipline", ss. 27-28.

zenlediği Genel Kurul toplantısında Duff'a olan minnettarlığı "olağanüstü bir adam, olağanüstü bir iş yapmak için olağanüstü bir dönemde yaşadığı" ifadesiyle dile getirdiği ifade edilir.⁴⁰

Duff, kurduğu ve profesör olarak atandığı Evanjelik Teoloji kürsüsü nedeniyle sadece kendi döneminde takdir edilmemiştir. O, ilk misyon kürsüsünün kurucusu ve Hıristiyan misyon tarihinin ilk misyon profesörü olarak tarihteki yerini almıştır. Nitekim bugün Misyojoloji'ye dair eserler incelendiğinde, Duff'a ve kürsüsüne atıfta bulunmayan çok az eserin olduğu görülecektir.⁴¹

Duff'ı Hıristiyan misyon tarihi açısından önemli kılan bir başka husus daha vardır. İskoç Kilisesi'nin ilk misyoneri olarak Hindistan'a giden ve uzun bir süre burada misyonerlik faaliyetleri yürüten Duff, William Carey'den sonra Hindistan'da faaliyet yürüten en meşhur misyoner olarak kabul edilir ve bu yönüyle de kaynaklarda adından sıkça söz edilir.⁴²

Duff'tan ve kurduğu kürsüden övgüyle söz edenler olduğu gibi, onu eleştiren ve bazı sebepler nedeniyle onun bu teşebbüsünün bir başarı sayılamayacağını ifade edenler de olmuştur.⁴³ Duff'ı eleştirenler ilk olarak onun yaşını problem etmişlerdir. Duff'ın yeni açılan bir kürsüye profesör olarak atanarak hayatının başarısını elde ettiği, oysa yeni bir kürsünün ilk profesörü olmak ve onun sorumluluğunu üstlenmek gibi önemli bir görevin 60'lı yaşlarındaki bir kişiye emanet edilemeyeceği dile getirilmiştir. Duff'ın Evanjelik Teoloji kürsüsündeki başarısızlığına bir diğer sebep

⁴⁰ Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, s. 213, 229.

⁴¹ Duff'a atıfta bulunan eserlerden birkaç örnek olarak bkz. Jan. A. B. Jongeneel, *Philosophy, Science, and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries*, "Part I: The Philosophy and Science of Mission", Berlin: Peter Lang, 2002, ss. 28-29; Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology: An Introduction*, trans. and edit. Dale Cooper, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids Michigan, 1978, ss. 12-13; Buono, *Missiology: Theology and Praxis*, 35.

⁴² Bkz. Ernest Foster, *Heroes of the Indian Empire; Or Stories of Valour and Victory*, London: Cassell & Company Ltd., 1886, ss. 185-201; Ruth Tucker, *From Jerusalem to Irian Jaya: A Biographical History of Christian Missions*, Grand Rapids Michigan: Zondervan, 2004, ss. 141-144.

⁴³ Örneğin bkz. Paton, *Alexander Duff: Pioneer of Missionary Education*, s. 187; Walls, "Missiological Education in Historical Perspective", s. 17.

olarak sağlığı gösterilmiştir. Misyoner olarak Hindistan'da görev yaptığı yıllarda sağlık sorunları nedeniyle 1834 ve 1849 yıllarında geri çağrılan, bu çağrıya ise, ancak 1863 yılında cevap veren Duff'ın sağlığının Evanjelik Teoloji kürsüsünü ilk işgal eden isim olarak onun sorumluluklarını tam olarak yerine getirmesine mani olduğu belirtilir. Yine, 33 yıl Hindistan'da misyonerlik yapan Duff'ın yeni nesil öğrencilerin entelektüel ve psikolojik sorunlarına yabancı kalması ve onları anlamada başarısızlık göstermesi, bir diğer başarısızlık sebebi olarak kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁴

Sonuç

Alexander Duff, ömrünün neredeyse yarısını Hindistan'da misyonerlik faaliyeti yürüterek geçirmiştir. Burada gösterdiği başarıların bir göstergesi olarak "modern misyonerliğin babası" kabul edilen William Carey'den sonra, bölgede faaliyet yürüten en önemli ikinci misyoner olarak kaynaklarda adından sıkça söz ettirmiştir. Bununla birlikte ilk misyon profesörü olarak yıllarca misyon dersleri verdiği Evanjelik Teoloji Kürsüsü sayesinde ise ayrı bir şöhret elde etmiştir. Hıristiyanlık tarihinin "ilk misyon kürsüsü" olan ve kurucusuna "Hıristiyanlık tarihinin ilk misyon profesörü" unvanını kazandıran bu kürsü, her ne kadar uzun süre varlığını devam ettiremeyerek Duff'ın ölümünden kısa bir süre sonra kapatılmış olsa da, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan Misyoloji'yi teolojik disiplinler içine dahil etmeye yönelik ilk teşebbüslerin meyvesini verdiğini göstermesi açısından önemli kabul edilebilir. Dahası bu kürsü, Misyoloji'nin sonraki süreçte pek çok teoloji fakültesi ve papaz okulunda daimi bir pozisyon elde edişine ve bir disiplin olarak tesisine giden yolda da önemli bir adım olarak hizmet etmiştir.

Kaynakça

Anderson, Justice, "The Great Century and Beyond (1792-1910)", *Missiology: An Introductions to the Foundations, History and Strategies of World Mission*, eds.,

⁴⁴ Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*, c. I, ss. 215-220.

- John Mark Terry vdğ, Broadman & Holman Publishers, Tennessee, 1998, ss. 199-218.
- Bliss, Edwin Munsell (ed.), "Duff, Alexander", *The Encyclopedia of Missions: Descriptive, Historical, Biographical, Statistical*, London: Ganesha Publishing, 2002, c. I, ss. 841-842.
- Buono, Giuseppe, *Missiology: Theology and Praxis*, trans., Marco Bagnarol, Paulines Publication Africa: Nairobi, II. Baskı, 2006.
- Day, Lal Behari, *Recollections of Alexander Duff*, London: T. Nelson and Sons, 1879.
- Duff, Alexander, *Evangelistic Theology. An Inaugural Address Delivered in the Common Hall of the New College, Edinburgh, on Thursday, 7 th November 1867*, Edinburgh: John Johnstone, 1868.
- Duff, Alexander, *Missions: The Chief End of Christian Church*, Edinburgh: Andrew Eliot, 1877.
- Emmott, D. H., "Alexander Duff and the Foundation of Modern Education in India", *British Journal of Educational Studies*, vol. 13, no. 2 (1965), ss. 160-169.
- Foster, Ernest, "Alexander Duff", *Heroes of the Indian Empire; Or Stories of Valour and Victory*, London: Cassell & Company Ltd., 1886, ss. 185-201.
- Hanna, William, *Memoirs of the Life and Writings of Thomas Chalmers*, Edinburgh: Sutherland and Knox, 1851-52 (4 cilt).
- Inauguration of the New College of the Free Church*, Edinburgh, November MDCCCL, London-Edinburgh: Johnstone and Hunter, 1851.
(www.archive.org/stream/inaugurationnew00edigoog).
- Jongeneel, Jan A. B., "Is Missiology an Academic Discipline", *Transformation*, (July 1998), ss. 27-32.
- Jongeneel, Jan. A. B., *Philosophy, Science, and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries, "Part I: The Philosophy and Science of Mission"*, Berlin: Peter Lang, 2002.
- Jordan, Louis Henry, *Comparative Religion- Its Adjuncst and Allies*, Warwickshire: Read Books, 2007.
- Laird, Michael A., "Alexander Duff (1806-1878): Western Education as Preparation for the Gospel", *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, ed. Gerald H. Anderson vdğ., Maryknoll: Orbis Books, 1994, ss. 271-276.
- Myklebust, Olav Guttorm, *The Study of Missions in Theological Education*, Oslo: Egede Institutet, 1955-57 (2 cilt).
- Oborji, Francis Anekwe, *Concepts of Mission in The Evolution of Contemporary Missiology*, Rome: Ceedee Publications, 2005.

- Paton, William, *Alexander Duff: Pioneer of Missionary Education*, New York: George H. Doran Company, 1922.
- Schmidlin, Joseph, *Catholic Mission Theory*, trans. Matthias Braun, Techny IL: Mission Press, 1931.
- Smith, George, *The Life of Alexander Duff*, New York: A.C. Armstrong & Son, 1879 (2 cilt).
- Smith, Thomas, *Alexander Duff*, London: Hodder and Stoughton, 1883.
- Speer, Robert E., *Some Great Leaders in the World Movement*, New York: Fleming H. Revell Company, 1911, ss. 101–152.
- Tippett, Alan R., *Introduction to Missiology*, Pasadena: William Carey Library, 1987.
- Tucker, Ruth, *From Jerusalem to Irian Jaya: A Biographical History of Christian Missions*, Grand Rapids Michigan: Zondervan, 2004.
- Verkuyl, Johannes, *Contemporary Missiology: An Introduction*, trans. and edit. Dale Cooper, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids Michigan, 1978.
- Walls, Andrew F., “Duff, Alexander”, *Biographical Dictionary of Christian Mission*, ed. Gerald H. Anderson, Michigan: William B. Eerdmans, 1999, ss. 187–188.
- Walls, Andrew F., “Missiological Education in Historical Perspective”, *Missiological Education for the 21st Century*, ed. J. Dudley Woodbery, Charles Van Engen, Edgar J. Elliston, Maryknoll, New York: Orbis Books, II. Baskı 1997, ss. 11-22.
- Watson, Alexander Duff, *Self Lost in Service Alexander Duff of India*, Edinburgh: Marshall Brothers Ltd., 1926.
- Watt, Hugh, *New College Edinburgh: A Centenary History*, Edinburgh: Oliver and Boyd, 1946.



FERRÂ'NIN KIRAATLERE YAKLAŞIM TARZI**

SALIHA TÜRCAN*

al-Farrâ's Approaches to the Qur'an Qiraah

Abstract: In this article, we tried to describe al-Farrâ's approaches to the Qur'an Qiraah in the care of Meâni'l-Kur'an. In the development process of qiraahs, al-Farrâ is lightness sample of his term.

al-Farrâ lived before time that the canonic structure of Qur'an qiraahs was formed. He was a flogist and Arabic gramer effected his opinions about qiraahs. In classical qiraah teory there are three criteria. Al-Farrâ take into consideration these criterions as well as those he creation himself. His first and more important criteria is that a qiraah must be in accord to Arabic grammer and secondly, conform to Osman's Mushaf and qiraah of cama'ah. Other one that was preferred by him that is conformed to Abdullah b. Mes'ud's qiraah, sometimes he preferred some qiraahs without cause. He also some qiraahs in accord to manner entirety of Qur'an. Finally, he rarely considered his teologic preferences.

Key Words: al-Farrâ, Qur'an Qiraah, Meâni'l-Kur'an, Mushaf.



* Diyanet İşleri Başkanlığı, Eğitim Uzmanı, Ankara [s.turcan@hotmail.com].

** Bu makale müellif tarafından hazırlanan "Ferrâ'nın Kiraatlere Yaklaşım Tarzı" adlı Yüksek Lisans Tezinden (A.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003) özetlenerek hazırlanmıştır.

Özet: Bu makalede Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımını Meâni'l-Kur'an bağlamında tasviri bir şekilde ele aldık. Ferrâ kıraatlerin gelişim sürecinde kendi dönemi bakımından aydınlatıcı bir örnektir.

Ferrâ Kur'an kıraatlerinin yerleşik yapısının teşekkülünden önce yaşamıştır. O bir filologdur. Bu bakımdan Arap grameri onun kıraatlerle ilgili fikirlerini etkilemiştir. Klasik kıraat öğretilerinde kıraatin sahihliğini tespit noktasında üç kriter belirlenmiştir. Bu kriterler Ferrâ'nın yaklaşımında bir değer ifade etmesine rağmen o, bunlardan başka kriterler de öngörmektedir. Bunların ilki ve en önemlisi kıraatin Arap gramerine uygun olmasıdır. İkincisi Osman Mushafı'na ve cumhurun görüşüne diğeri de Abdullah b.Mes'ud kıraatine uygun düşmesidir. Onun zaman zaman bir kıraati herhangi bir gerekçe göstermeden tercih ettiği de olur. Ferrâ kıraatleri tercih konusunda önem verme derecesini dikkate alarak sıraladığımız bu yöntemlerden başka, kıraatleri tercihinde Kur'an'ın üslup bütünlüğüne uygunluğunu da esas alır. Son olarak onun, bu tercihlerinde nadiren de olsa itikâdî kaygılarla hareket ettiği de görülebilir.

Anahtar Kelimeler: Ferrâ, Kur'an Kıraati, Meâni'l-Kur'an, Mushaf.



Nahvin bütün meselelerinin henüz açıklığa kavuşmadığı bir dönemde yaşayan Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh b. Mansûr el-Kûfi el-Ferrâ (ö.207), hocası Kisâî'den kıraatlere dair rivayetleri ve nahvin inceliklerini öğrenmiştir. Dile olan merakı ve ilgisi nedeniyle nahiv alanında hocası Kisâî'yi bile gölgede bırakacak derecede otoritesini kabul ettiren Ferrâ, halifenin huzuruna davet edilecek kadar itibara ulaşmıştır. Öyle ki kendisi daha hayatta iken bile Kûfeliler onu Kisâî'den daha büyük bir âlim olarak kabul etmişlerdir. Nahiv alanındaki bu mahareti ve yetkinliği onunla ilgili olarak "Nahiv Ferrâ'dır ve Ferrâ nahiv'de emiru'l-mü'minîn'dir"¹ şeklinde bir kanaatin yaygınlaşmasını sağlamıştır.

Ferrâ'nın "*Tefsîru Müşkili I'rabî'l-Kur'an*" diye isimlendirdiği eseri *Meân'il-Kur'an* tefsir geleneğinde her ne kadar sadece filolojik bir tefsir olarak nitelendirilmiş olsa da bu özelliğinin yanı sıra kıraat farklılıklarına dair bilgi vermesi bakımından döneminin en önemli eserlerinden biri

¹ Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. I-XIV, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, c. XIV, ss. 149-152.

olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle Ferrâ'nın kıraatlara yaklaşım tarzı ve yöntemlerini ortaya koymayı amaçlayan bu makalemizde Meâni'l-Kur'an temel müracaat kaynağımız olmuştur. Bu çalışmayla Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'an çerçevesinde zikrettiği kıraatlara dair kimi görüşlerinden hareketle onun Kur'an'ın kıraat farklılıklarını nasıl algıladığını tespit etmeye ve Ferrâ'nın görüşleri ile kurumsallaşmış kıraat anlayışımız arasında karşılaştırmalar yapmak suretiyle onun nihai anlamda Müslümanların genel kabulüne konu olmuş, klasik kıraat farklılıkları algısından ne kadar ayrıldığını ortaya koymaya çalışacağız. Dolayısıyla Ferrâ'nın kıraatlara yaklaşımını ele almadan önce kıraat ilminin kurumsallaşması ve gelişim süreci hakkında bilgi sahibi olmamızın onun yaklaşım tarzını ve yöntemlerini anlamamız açısından yol gösterici olacağını düşünüyoruz.

Geleneksel Kıraat Anlayışının Ortaya Çıkış Süreci

Kur'an ayetleri, Hz. Peygam Kur'an ayetleri, Hz. Peygamber döneminde derilere, taşlara, kürek kemiklerine vb. şeyler üzerine yazılmak² suretiyle nüzul sürecinde kayda geçiriliyordu. Ancak bu kayda alma işlemi herhangi bir yöntem ve kurala tabi değildi. Zira Kur'an parça parça nazil oluyordu ve Kur'an ayetleri nazil oldukça Rasulullah tarafından vahiy kâtiplerine söz konusu malzemeler üzerine yazdırılıyordu.³ Bu şekilde dağınık bir halde de olsa kaynaklar, Kur'an'ın tamamının Hz. Peygamber zamanında yazıldığını bildirmektedir.⁴ Diğer taraftan yazıya geçirilen Kur'an ayetlerini sahabe çeşitli vesilelerle ezberlemekteydi. Hz. Peygamber'in teşvikiyle⁵ her fırsatta sahabeden bir kısmı bazı sureleri ezberler-

² Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'an*, ts. c. I, ss. 246-247.

³ Buhârî'de yer alan ve Berâ b. Azîb'den nakledilen bir rivayet Kur'an ayetlerinin bu şekilde yazıldığını gösteren bir örnektir. Bu rivayete göre *لا يستوى القاعدون* ayeti nazil olunca; Rasulullah Zeyd'i çağırttı, elinde yazı malzemeleriyle gelen Zeyd'e bu ayeti yazmasını söyledi. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, II. Baskı, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, Buhârî, Fedâil, 4.

⁴ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali b. Hacer el- Askalânî, *Fethu'l-bârî, bi şerhi Sahihî'l-Buhari*, Kahire, 1398, c. IX, s. 12; Zekânî, *Menâhil*, c.I, s. 48; Muhammed b. Muhammed Ebû Şuhbe, *el-Medhal li diraseti'l-Kur'an'il-Kerim*, Mısır, ts. s. 268.

⁵ Buhârî, Fedâil, 20; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, II. Baskı, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, c.VI, s.66.

ken diğer bir kısmı da nazil olan bütün ayetleri ezberliyordu. Bu durum sahabenin her birinin farklı kabiliyetlere sahip oluşu ve farklı işlerle meşgul olmalarıyla ilişkilendirilebilir. Çünkü onlardan bir kısmı okur-yazar değildi, bir kısmı ise hayatlarını kazanmak için çalışmak durumundaydı. Hepsi de aynı oranda Hz. Peygamber'le görüşme ve Kur'an'ı ondan aynı düzeyde öğrenme imkânına sahip değillerdi. Kur'an'ı bizzat Rasulullah'tan ezberleme veya yazma yoluyla alma imkânı olmayanlar Kur'an'ı vahiy yazan diğer sahabeden⁶ almak zorunda kalıyorlardı. Bu nedenle yazıya geçirilen Kur'an ayetleri parçalar halinde sahabenin elinde bulunmaktaydı. Bu sahabeden bazıları Kur'an'ın tamamını Hz. Peygamber daha hayatta iken toplamayı gerçekleştirmiş diğer bir bölümü ise onun vefatından sonra tamamlamış ve böylece bu sahabiler özel Mushaflara sahip olmuşlardı.⁷

272
OMÜİFD

Bu şekilde hem şifahî hem de yazılı olarak tespit edilmeye çalışılan Kur'an'ın okunuşundaki farklılıklar Hz. Peygamber dönemine kadar uzanır. Bu okuyuş farklılıklarının en belirgin sebebi sahabe arasındaki lehçe farklılıkları olarak açıklanabilse de sahabenin bir kısmının okur-yazar olmaması da Kur'an'ı okuma işinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur.⁸ Hz. Peygamber de bu okuyuş farklılıklarını müsamahayla karşılamıştır.⁹ Ancak bu müsamaha azap ayetinin rahmet ayetinin yerine konmaması¹⁰ dolayısıyla tamamen tersyüz edici bir farklılık olmamasıyla sınırlı idi.

⁶ Bunlar arasında özellikle temayüz edenler: Zeyd b. Sâbit, Muaz b. Cebel, Ubeyy b. Ka'b, Ebû Zeyd, Ebû'd-Derdâ, İbn Mes'ud, Hz. Ali ve Hz. Osman'dır. Bk. Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, tahk.: Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk, Mısır, ts., c. I, ss. 29-42.

⁷ Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Dâvud Süleyman b. El-eş'as Es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Kahire, 1936, ss. 50-87.

⁸ Halis Albayrak, *Kıraat Sorunu*, Dinî Araştırmalar Dergisi, Eylül-Aralık, 2001, c. 4, s. 22.

⁹ Buharî'de yer alan rivayete göre Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında Furkan suresinin okunuşundaki farklılık ile ilgi tartışma Hz. Peygamber'e arz edildiğinde her ikisinin okuyuşu için de "böyle nazil oldu" demesi ve sonunda da "Bu Kur'an yedi harf üzere inmiştir. Size kolay gelenden okuyunuz." buyurması kıraat farklılıkları ile ilgili söz konusu müsamahasını gösteren en belirgin örneklerdendir. Buhârî, Husûmat, 4.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 41, 51, 124; Süleyman b. El-Eşas b. İshak el-Ezdî Ebû Dâvud, *Sünen*, II. Baskı, Çağrı Yay., Ankara, 1992, c. I, s. 340.

Hız. Peygamber'in vefatının ardından çeşitli sebeplerle¹¹ bir araya getirilme ihtiyacı duyulan Kur'an ayetleri Hız. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde Zeyd b. Sabit tarafından kurulan komisyon başkanlığında toplanarak bir kitap haline getirilmiştir.¹²

İbn Mes'ud'un teklifiyle "el-Mushaf" adı verilen bu Kur'an nüshası, farklı okunuş biçimlerinin tamamını ve yedi harfi de içermekteydi.¹³ Hız. Osman zamanında sınırların genişlemesi ile birlikte bu kıraat farklılıkları ihtilafa sebep olmuştur. Hız. Ebû Bekir zamanında oluşturulan "el-Mushaf" ın dışında bazı sahabilerin kendilerine ait Mushaflardaki okuyuşlarla fethedilen yerlerde Kur'an öğretimi yapmaları da bu ihtilafın artmasında rol oynamıştır. Kıraatlerle ilgili farklılıklar insanların birbirlerini günahkârlık ve küfürle itham edecek boyuta ulaşınca Hız. Osman'ın emriyle imam Mushaf'tan Kureyş lehçesi esas alınmak suretiyle başka Mushaflar çoğaltılmıştır. Birisi Medine'de kalmak suretiyle çoğaltılan bu Mushaflar çeşitli beldelere gönderilmiştir. Bu nüshalarda Kureyş lehçesi esas alınmakla birlikte Müslümanlar arasında yaygın olan ve daha sonra mütevatir kıraatler bünyesinde yaşayacak olan vecihler muhafaza edilmiştir. Hız. Osman'ın bu tavrıyla bu vecihler sadece Mushaftaki yazı şekliyle sınırlandırılmış dolayısıyla çoğalttırılan bu Mushaflar da Kur'an'ın okunuşu ve yazılışı ile ilgili bir ölçüt haline gelmiştir.¹⁴ Nitekim kıraat ilminin kurumsallaşmasıyla "Osman Mushafı'na uygunluk" kıraatin sıhhatini tespit için temel ölçütlerden biri olmuştur.

Çoğaltılan Mushaflarla birlikte bu Mushafların ihtiva ettiği kıraatleri bilen Kur'an öğreticileri de gönderilmiştir. Bu öğreticilerin götürdükleri Mushaflara uygun kıraatleri buldukları beldelede yaygınlaşmıştır.¹⁵ Söz konusu kıraatleri en çok okuyan, okutan ve onlara en çok yönelen

¹¹ Zerkânî, *Menâhil*, c. I, s. 204.

¹² Muhammed Hamidullah, *Kuran-ı Kerim Tarihi*, çev.: Said Mutlu, DİB Yay., Ankara, 1991, s.53-54

¹³ Bedrudin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'an*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır, 1931, c. I, s. 282.

¹⁴ Bk. Albayrak, a.g.m, ss.25-26.

¹⁵ Zerkânî, *Menâhil*, c. I, ss. 403-404.

olmalarından dolayı¹⁶ bu kıraatler zamanla bu imamlara nispet edilmiş ve bu kişiler zamanla kıraat imamları olarak anılmış ve bu farklı okuyuşlar da onların adıyla anılmaya başlamıştır. Bu şekilde yaygınlaşan kıraatlerin zaptı ise hicrî I. asırda Tâbiun devri sonlarına rastlar.¹⁷ Kıraatlerle ilgili çalışmalar da yine bu dönemde ortaya çıkmaya başlamıştır. Kıraat vecihlerini araştıran ve bunların isnadlarından ilk olarak söz eden kişinin Harun b. Musa olduğu söylenir.¹⁸ Kıraatlere dair eserler yazılmaya başlandığında henüz “Yedi Kıraat” tabiri bilinmiyordu. Nitekim kendisine kıraatlere dair yazılan ilk eserin nispet edildiği Kasım b. Selam¹⁹ “el-Kıraat” adlı bu eserinde 25 kıraatten bahsetmiştir.²⁰ Taberî (h.310), Ebû Hâtim es-Sicistani (h.248) gibi âlimler de eserlerinde yediden fazla kıraate yer vermişlerdir.²¹ Hicrî II. asrın başlarında ise bu imamlardan bazılarının kıraatlerinin diğerlerine tercih edilmesiyle birlikte “Yedi Kıraat” tabiri meşhur olmaya başlamıştır.²² Hicrî, III. asrın sonları ile IV. asrın başlarında ise İbn Mücahid’le birlikte kıraatlerin sayılarının yedi imama nispet edilerek yedi ile sınırlandırıldığını görmekteyiz. Ebû Şâme’ye göre İbn Mücahid, Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushafların sayısının yedi olmasına ve hadiste geçen “ahrufu seb’a” ifadesine uygun olarak kıraatleri yedi imamdan toplamış ve kıraatlerin sayısını yedi ile sınırlandırmıştır.²³

Hz. Peygamber döneminde Müslümanlar arasındaki lehçe farklıklarının yanı sıra yazının çeşitli okumalara izin veren gelişmemişlik duru-

¹⁶ Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *en-Neş fi kırâati'l-aşr, tah.:Ali Muhammed ed-Dabbâ', Matbaa Mustafa Muhammed, tz., Mısır, c. I, s. 52.*

¹⁷ Cezeri, *en-Neşr*, c. I, s. 9.

¹⁸ Mustafa Sadık er-Rafî, *İ'cazu'l-Kur'an ve'l- Melağatu'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1973, IX. Baskı, s.53.

¹⁹ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak en Nedîm, *el-Fihrist*, Daru'l-ma'rife, Beyrut, 1994, c. I, s. 35; Cezeri, *en-Neşr*, c. I, s. 34; Celâluddin es-Suyutî, *el-Itkân fi Ulumi'l-Kur'an*, Mısır, 1370, c. I, s. 73.

²⁰ Cezeri, *en-Neşr*, c. I, s. 34.

²¹ Cezeri, *en-Neşr*, c. I, s. 46; Subhi Salih, *el-Mebahisu fi ulumi'l-Kur'an*, İst., ts., s.48.

²² Cezeri, *en-Neşr*, c. I, s. 34.

²³ Şihabuddin Abdurrahman b. İsmâil b. İbrahim Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Veciz*, tahk.: Tayyar Altıkulaç, D.İ.B. yay., Ankara, 1987, ss.157-160.

muna bağlı olarak Rasulullah'n da başlangıçta müsamahakâr tutumu neticesinde ortaya çıkan Kur'an'ın farklı okuyuş şekilleri, yukarıda izah etmeye çalıştığımız tarihi gelişim içerisinde zamanla kurumsallaşmış ve İslâm ilimleri arasında "Kıraat İlmi" olarak bilinen ilim dalı oluşmuştur. Bu ilim dalının oluşumuyla birlikte sonradan ortaya çıkan ve batıl olarak nitelendirilen kıraatler ile Rasulullah'a nispet edilen kıraatleri ayırd edebilmek için de zamanla bir takım ölçüler belirlenmiştir. Bu ölçülere Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımının klasik kıraat anlayışıyla karşılaştırıldığı bölümde yer yerilecektir.

Klasik kıraat anlayışının oluşumunda başlangıç aşaması olarak kabul edebileceğimiz hicrî II. asır aynı zamanda filolojik dil çalışmalarının da yoğun olduğu bir dönemdir. Zira Mevâli'nin İslam toplumuna katılması, Arap dilinin yanlış kullanımından kaynaklanan bir takım problemleri de beraberinde getirmiştir. Bu durum ise Arapça'nın korunmasına yönelik dil çalışmalarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²⁴ Bu dönemde filolojik çalışmalar tefsir alanında da yoğun bir şekilde kendini göstermiştir. Ferrâ'nın eseri Meâni'l-Kur'an da bu dönemde ortaya çıkan filolojik çalışmalardan biri olmakla birlikte, Kur'an'ın okunuşu ile ilgili pek çok kıraati içermesi bakımından farklı bir özelliği barındırmaktadır. Klasik kıraat anlayışının hicri III. asırdan itibaren kurumsallaştığını düşünecek olursak, klasik kıraat anlayışı ile Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımı arasında benzerliklerin yanı sıra farklılıklar da ortaya çıkacaktır.

Ferrâ'nın Kıraat Farklılıklarını Şekli Bakımından Ele Alması

1. Kıraat Farklılıklarını Nakletme Biçimi

Ferrâ'nın tefsirinde kıraatlere ilişkin en belirgin tavır kıraat farklılıklarına işaret edilmesidir. Onun bu uygulaması ele aldığı hemen her ayette kendini göstermektedir. Genel olarak tefsirine bakıldığında onun temel amaçlarından birinin, sanki bu kıraat farklılıklarını işlemek olduğu izle-

²⁴ Bu konu ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bk. Demircan, Adnan, İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap Mevâli İlişkisi, Beyan Yay., İstanbul, 1996

nimi oluşmaktadır. Müellif, söz konusu farklılıklara çoğu zaman senet vermeksizin işaret etmiştir.

Örneğin Bakara suresi 228. ayetinin tefsiriyle ilgili olarak sadece bu ayette geçen بردهن kelimesinin Abdullah kıraatinde²⁵ ب ر د ه ن şeklinde okunduğunu²⁶ ifade etmekle yetinen Ferrâ, Sâd suresinin 14. ayetinde yer alan إن كل لما كذب الرسل إلا كذب الرسل ifadesinin Abdullah kıraatinde إن كل لما كذب الرسل olarak okunduğunu²⁷ söylemekle yetinmiştir.

Ferrâ, tefsirinde işaret ettiği farklı okuyuşları bazen de senetlerini vermek suretiyle rivayetler aracılığıyla nakletmiştir. Naklettiği bu rivayetlerin senedlerinin sıhhatleri noktasında ise onun oldukça rahat bir tutum sergilediği görülmektedir. Kehf suresi 86. ayette geçen حَمَّةٌ kelimesini hem Hibbân – el-Kelbî – Ebî Salih kanalıyla hem de Sufyan b. Uyeyne – Amr b. Dinar kanalıyla İbn Abbas'ın حَمَّةٌ şeklinde okuduğunu bildirmiş İbn Zübeyr'in ise aynı kelimeyi حَامِيَةٌ şeklinde okuduğunu ise Muhammed b. Abdülaziz – Muğîre – Mücahid senediyle nakletmiştir.²⁸ Aynı surenin 102. ayetinde yer alan أفحسب kelimesiyle ilgili olarak Ferrâ, Muhammed b. el- Mufaddal – es-Salt b. Bihram – es-Salt'ın ismini zikretmediği bir adam – yoluyla gelen ve Hz. Ali'nin أَفْحَسُبُ şeklinde okuduğunu bildiren bir haber nakletmektedir.²⁹ Râ'd suresi 35. ayette geçen مثل الجنة ifadesini kendisine Kelbî – Ebû Abdirrahman es-Sülemî kanalından bazılarının Hz. Ali'nin أمثال الجنة şeklinde okuduğunu haber verdiklerini söylemekte bunun yanı sıra Kelbî ile Sülemî arasında bulunması gereken ancak isnaddan düşmüş olabilecek birinin “Sülemî'den bu şekilde geldi, icmâ ise Mushaftaki yazılış üzeredir” dediği şeklindeki zannını ifade

²⁵ Ferrâ'nın burada kullandığı Abdullah kıraati klasik kıraat öğretisindeki Abdullah b. Mes'ud kıraatidir.

²⁶ Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahyâ b. Ziyâd b. Mansur el-Kûfî (ö.207), *Meâni'l-Kur'ân*, I. cilt için tahk.: Ahmed Yusuf Necati ve Muhammed Ali en-Neccâr, II. cilt için tahk.: Muhammed Ali en-Neccâr, III. cilt için tahk.: Abdulfettah İsmail Şelbî ve Ali en-Necdî Nâsîf, Daru'l-surrûr, Beyrut 1955., c. I, s.145.

²⁷ Ferrâ, c.II, s. 400. Ferrâ'nın bu tavrı ile ilgili diğer örnekler için bkz: c. I, s. 134, 141; c. II, s. 23, 94, 67, 124, 125, 146, 155, 159, 306; c. III, s. 5, 20, 21, 136.

²⁸ Ferrâ, c. II, s. 158.

²⁹ Ferrâ, c. II, ss. 161-162; diğer örnekler için bk. c. I, s. 302; c. II, s. 123, 125; c. III, s. 20.

etmektedir.³⁰ Söz konusu örneklerde de görüldüğü üzere Ferrâ, farklı okuyuşları bildiren bu rivayetlerin senetlerinin sıhhati konusunda değerlendirmelerde bulunmamıştır. Bu rivayetlerin senetlerinde meçhul raviler olmasına rağmen müellif, rivayetlerin sıhhatine zarar veren bu durum ile hiç ilgilenmemekte ve onun için önemli olan şeyin senedin ya da ravilerin durumu değil de, bir şekilde kıraatlerle ilgili kendisine ulaşan haberlere işaret etmek olduğu izlenimi vermektedir. Onun bu tavrı ilk dönemde tefsir faaliyetinin tefsir malzemesini aktarma amaçlı oluşuyla ilişkilendirilebilir.

2. Farklı Okuyuşları Gramer Bakımından İzah Etmesi

Ferrâ'nın kıraatlere şekli bakımından bir diğer yaklaşımı da söz konusu okuyuşları çoğu zaman gramer ve Arabin kullanımı açısından izah etmesidir. Bu şekilde tefsirinde yer verdiği kıraatlerin kimi zaman gramer açısından tahlilini yapan müellif, kimi zaman da Arap şiirinden örnekler vermek suretiyle bu okuyuşların Arabin kullanımında mevcut olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin İsrâ suresi 23. ayette geçen *و لا تقل لهما أف* ibaresindeki *أف* kelimesini Âsım, Ebu'n- Necûd ve Â'meş'in *أف* şeklinde tenvinsiz, çoğunluğun ise *أف* şeklinde tenvinli okuduğunu söylemiştir. Tenvinli okuyanlar, bu kelimenin anlamı olmayan bir ses olmasından dolayı bu tür seslere verilen harekeyi kullanmıştır diyen Ferrâ, Arabin vurma (*darb*) sesini ifade etmek için *طاط طاط سمعت* kalıbını gülme sesini ifade etmek için ise *تغ تغ سمعت* kalıbını kullandığını belirtmiştir.³¹ Müddesir suresi 50. ayette geçen *مستنفرة* kelimesini Âsım ve Â'meş'in *مستنفرة* şeklinde kesralı, Hicaz ehlinin ise *مستنفرة* şeklinde fethalı okuduklarına işaret eden müellif, kesralı okuyuşun Arabin kullanımında yaygın oluşunu *مستنفر إذ ه حمارك مسك* mısrasıyla örneklendirmiştir.³²

Ferrâ bazen de farklı okuyuşlara bir ayetteki herhangi bir kullanımı gramer açısından tahlil ederken yer vermiştir. Bakara suresi 83. ayette geçen *تعبون* fiilinin nasb alameti olan *أن*'in düşmesinden dolayı merfu

³⁰ Ferrâ, c. II, s. 65.

³¹ Ferrâ, c. II, s. 121.

³² Ferrâ, c. III, s. 206; diğer örnekler için bk. c. II, s. 58, 89, 100, 120, c. III, s. 254.

olduğunu Zümer 64. ve Müddesir 6. ayetlerde de aynı durumun söz konusu olduğunu söyleyen Ferrâ, nasb alameti bulunmadığı zaman fiilin merfu; nasb alameti bulunduğu ise mansup okunacağına dair açıklamasını Müddesir 6. ayetteki *وَلَا تَمُنُّنَّ تَسْتَكْبِرُنَّ* ifadesinin Abdullah kıraatinde *وَلَا تَمُنُّنْ أَنْ تَسْتَكْبِرَنَّ* şeklinde okunmasıyla desteklemiştir.³³

3. Ayetten Çıkardığı Anlamı Desteklemek İçin Kıraatleri Delil Getirmesi

Ferrâ'nın kimi zaman da ayette geçen ifadeden neyin kastedildiğini açıkladıktan sonra düşüncesini desteklemek amacıyla söz konusu ayet yahut ifade ile ilgili farklı okuyuşları zikrettiği görülmektedir. Örneğin, Maide suresi 95. ayetteki *فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ* ifadesinden kastedilen anlamın "onun cezası öldürdüğü şeyin benzeridir" olduğunu düşünen Ferrâ, bu düşüncesini Abdullah kıraatinde bu ifadeyi *فجزاءه* şeklinde gördüğünü söylemek suretiyle desteklemiştir.³⁴ En'am suresi 154. ayette geçen *أَحْسَنَ* ifadesini *تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ* şeklinde tefsir eden müellif, buradaki "muhsin" kelimesinin anlamının çoğul olduğunu ifade etmiş ve söz konusu ifadenin Abdullah kıraatinde *تَمَامًا عَلَى نَادِي* şeklinde okunuşunu da kendisinin tefsirini desteklediğini belirtmiştir.³⁵

Ferrâ'nın Kıraatleri Anlam Bakımından Ele Alması

1. Kıraatler Arasındaki Anlam Farklılıkları Üzerinde Durması

Ferrâ zaman zaman kıraatlerin anlamları üzerinde durmaktadır. Onun kıraatlere yaklaşımında anlamı esas alan tavırlarından biri farklı okuyuşlar arasındaki anlam farklılıklarına yer vermesidir.

Al-i İmrân suresi 140. ayette geçen *قَرَحَ* kelimesini kurrânın çoğunun *قُرْحَ* şeklinde fethalı Abdullah ashabının ise *قُرْحُ* şeklinde dammeli okuduklarını zikretmiş ve bu kelimenin fethalı okunduğunda "yaranın verdiği acı" dammeli okunduğunda ise "yaranın kendisi" anlamına geldiğini

³³ Ferrâ, c. I, s. 53; diğer örnekler için bk. c. I, s. 198; c. III, s. 282, c. III, s. 39.

³⁴ Ferrâ, c. I, s. 145.

³⁵ Ferrâ, c. I, s. 365; diğer örnekler için bk. c. I, s. 33, 73, 78, 79; c. III, s. 49, 59.

ifade ederek iki okuyuş arasındaki anlam farkına dikkat çekmiştir.³⁶ Kehf suresi 5. ayetle ilgili olarak ise *كَلِمَةً كَبْرَتْ كَلِمَةً نَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ* ifadesinde geçen *كَلِمَةً* kelimesini Abdullah ashabının mansup, Hasan ve bazı Medine ehlinin ise merfu okuduklarına işaret etmiş ve mansup okuyanların *ك ب ر ت* ifadesinin içinde gizlenmiş başka bir şeyi de kastettiklerini, merfu okuyanların ise *كَلِمَةً*'nin dışında başka bir şey kastetmediklerini söylemiştir.³⁷

2. Farklı Kıraatlerde Ortak Anlam Arayışı

Kıraatler arasındaki anlam farklılıklarına işaret eden ve bu farklılıklar üzerinde izahlar yapan Ferrâ, kimi zaman bu kıraatler arsındaki ortak anlamlar üzerinde durarak kıraatlerin sahip olduğu anlamlarla ilgili olarak bir ortak anlam arayışına girmektedir. Örneğin Kehf suresi 80. ayette geçen *فَحْشِينَا* kelimesinin *فَعْلَمْنَا*(bildik) anlamına geldiğini söyleyen Ferrâ bu ifadenin Ubey kıraatinde *فَخَافَ رِيكَ أَنْ يَرْهَقَهُمَا* şeklinde okunduğunu belirtmiş ve bunun da *رَبِّكَ عَلِيمٌ* anlamında olduğunu söyleyerek iki okuyuştaki ortak anlama işaret etmiştir.³⁸ Âl-i İmrân suresi 2. ayetle ilgili olarak da ayette geçen *الْقِيَوْمِ* kelimesini çoğunluğun bu şekilde – yani *الْفَاعُولِ* kalıbında – okuduğunu ancak Ömer b. Hattab ve Abdullah İbn Mes'ud'un *الْفَاعِلِ* kalıbına uygun olarak *الْقِيَامِ* şeklinde okuduklarını belirtmiş ve bu kalıpların (*الْفَاعُولِ* / *الْفَاعِلِ*) medh kalıpları olduğuna vurgu yaparak bu kalıplara uygun okuyuşlar arasında anlam bakımından farklılık olmadığını ve bunların ortak anlamlara sahip olduklarının ifade etmiştir.³⁹ Müellif, bazı farklı okuyuşlarla ilgili olarak ise bunların anlam bakımından yakın (*مُتَقَارِبٌ*) oluşlarına işaret etmiştir. Mümtehine suresi 10. ayetteki *وَلَا تَمْسُكُوا* Yahyâ b. Vessâb, Â'meş ve Hamza'nın *وَلَا تُمَسِّكُوا* şeklinde Hasan'ın ise *وَلَا تُمَسِّكُوا* şeklinde şeddelli okuduğunu belirten Ferrâ, bu okuyuşların anlam olarak yakın olduklarını ifade etmiş ve bunu da Arabın *أَمَسَكَ - مَكَسَ - تَمَسَكَ* fiillerini bu şekilde yakın anlamda kullanmasıyla desteklemiştir.⁴⁰

³⁶ Ferrâ, c. I, s. 234.

³⁷ Ferrâ, c. II, s. 134; diğer örnekler için bk. c. I, s. 26, 64, 145; c. III, s. 36, 56.

³⁸ Ferrâ, c. II, s. 157.

³⁹ Ferrâ, c. I, s. 190; diğer örnekler için bkz: c. I, s. 28; c. II, s. 99.

⁴⁰ Ferrâ, c. III, s. 151; diğer örnekler için bkz: c. I, s. 283; c. III, s. 37.

3. Kıraatlerde Hakikat-Mecaz Ayırımı

Ferrâ'nın kıraatlere anlam bakımından bir diğer yaklaşımı ise bu farklılıkları hakikat-mecaz ayırımı ile izah etmek şeklinde karşımıza çıkar. Bakara suresi 19. ayetin çoğunluk tarafından *ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه* şeklinde okunduğunu belirtmiştir. Bu okuyuşa göre ayetin anlamı “onlarla Mescid-i Haram’da savaşmayın ta ki onlar sizinle orada savaşınca kadar. Eğer savaşılırsa onları öldürün” şeklindedir. Ferrâ bu ayetin Abdullah ashabının bu ayeti *ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه* şeklinde okuduğunu belirtmiştir. Bu okuyuşa göre ise ayetin anlamı “onları Mescid-i Haram’ın yakınında öldürmeyin taki onlar sizi öldürünceye kadar” şeklindedir. Ferrâ bu ifadenin “onlar sizi öldürmeye başlarsa siz de onları öldürün” anlamına geldiğini söylemiş ve bunu desteklemek için de kabilenden biri öldürüldüğü zaman Arapların “filanoğulları öldürüldü” şeklinde bunu ifade etmelerini örnek vermiştir.⁴¹ Ferrâ'nın bu açıklamasından onun Abdullah b. Mes'ud kıraatinin mecâzî bir anlam taşıdığına işaret ettiği görülmektedir. Onun bu yaklaşımıyla ilgili bir başka örnek ise Nisa suresi 75. ayetle ilgilidir. Ferrâ, *ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها* “Rabbimiz bizi, halkı zalim olan bu kasabadan çıkar” şeklinde olan bu ayetin Abdullah kıraatinde *أخرجنا من القرية التي كانت ظالمة* “Rabbimiz bizi zalim olan kasabadan çıkar” şeklinde okunduğunu söylemiştir. Ferrâ, “zulüm” kelimesinin Abdullah kıraatinde kasabaya nispet edildiğini; halbuki onun ancak orada yaşayanlara nispet edilebileceğini ifade etmiş⁴² ve bu ayetle ilgili olarak Abdullah ibn Mes'ud kıraatinin mecâzî yönüne dikkat çekmiştir.⁴³

Ferrâ'nın Kıraatlerin Doğruluğunu Temellendirmede Esas Aldığı Ölçütler

Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımında karşımıza çıkan diğer bir tutumu da, bu kıraatlerin doğruluğunu ifade etmeye yöneliktir. Böyle bir tespitle bu-

⁴¹ Ferrâ, c. I, s. 116.

⁴² Ferrâ, c. I, s. 277.

⁴³ Bk. Selim Türcan, *Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde Ferrâ'nın Yeri*, Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi, 2003/2, Yıl:2, Cilt:II, Sayı: 4.

lunmamızın sebebi nakletmiş olduğu kıraatlerle ilgili kullanmış olduğu "جاء ز صواب" (doğru-uygun) terimleridir. O, herhangi bir ayetle ilgili zikretmiş olduğu kıraatlerin doğruluğunu ifade etmek amacıyla çoğunlukla bu iki terimi kullanmıştır. Ferrâ'nın nakletmiş olduğu bazı kıraatler için "doğru-uygun" nitelemesini kullanması ilk anda onun söz konusu kıraati tercih etmiş olabileceği izlenimi uyandırmaktadır. Örneklerde de görüldüğü gibi bu şekildeki nitelemeleri onun söz konusu kıraatlerle ilgili net bir tercihinin ifade etmekten öte sadece onların doğru olduğunu ifade etmesiyle sınırlı kalmaktadır. Zira ileride de örneklendireceğimiz üzere onun tercih ettiği kıraatlerle ilgili nitelemeleri, bu iki terimden daha farklı ifadelerdir.

Kıraatin doğruluğunu temellendirirken kullandığı ölçütlerden biri kıraatin, gramere, Arabin kullanımına veya Arap şiirindeki kullanımlara uygun olmasıdır. Ferrâ ele aldığı kıraatlerden bazılarını gramere uygunlukları açısından yaklaşmış ve bunlardan gramere uygun olanları doğru olarak nitelemiştir. İbrahim suresi 2. ayetteki الله lafzının gramer açısından bir önceki ayette geçen ال حم يد kelimesine atfedilerek meksur okunuşunun yahut ayet başı kabul edilmek suretiyle diğer ayetten bağımsız olarak merfu okunuşunun da gramere uygun olduklarını dolayısıyla her iki kıraatin de doğru olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda Tevbe suresinin 111. ve 112. ayetlerinde de aynı durumun söz konusu olduğunu vurgulayarak 112. ayetin başındaki التَّائِبُونَ kelimesinin Abdullah kıraatindeki ال تاء ب ين şeklinde mansup okunuşunun da doğru olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴

Kıraatlerin doğruluğunu tespit ederken Ferrâ'nın kullandığı en önemli kriterlerden biri, doğru olduğunu düşündüğü kıraati yine aynı ayetle ilgili başka bir kıraatle desteklemesidir. Bunu yaparken müellif, söz konusu iki kıraatin ortak ya da yakın anlama sahip olmalarını da dikkate almaktadır. Hadid suresinin 16. ayetinde geçen وما نزل من الحق ifa-

⁴⁴ Ferrâ, c. II, s. 67; gramere uygunlukla ilgili diğer örnekler ve arbin kullanımı ve arap şiirindeki kullanıma uygunluk ile ilgili örnekler için bk. c. I; s. 55, 233, 258, 314,315, 452; c. II, s. 39, 99; c. III, s. 5, 8-9, 10, 45, 47, 134, 135, 180, 245.

desindeki نَزَلَ fiilini, Â'sım ve Medine ehlinde bazılarının şeddeli (نَزَلَ) bazılarının ise (وَمَا نَزَلَ) şeklinde şeddesiz okuduklarını zikreden Ferrâ, bu fiilin Abdullah kıraatinde وَمَا أَنْزَلَ şeklinde okunduğunu ifade etmiştir. Abdullah kıraatindeki bu okuyuşun Medine ehlinin şeklinde نَزَلَ şeddeli okuyuşunun doğru oluşuna desteklediğini vurgulamıştır.⁴⁵ Yine aynı surenin 18. ayetinde geçen إنِ وَالْمَصَدَقَاتِ الْمَصَدَقَةِ مِنْ إِنْ ifadesinin Â'sım tarafından (ص) harfinin tahfifi ile şeddesiz okunduğunu ve bunun da “Allah ve Rasulünü doğrulayanlar” anlamında olduğunu belirten Ferrâ, bu ifadenin Ubeyy kıraatinde إِنْ وَالْمَصَدَقَاتِ الْمَصَدَقَاتِ مِنْ إِنْ şeklindeki okunuşunun (ص) hafini şeddelemek suretiyle “sadaka verenler” anlamındaki okuyuşu kuvvetlendirdiğini belirtmiştir.⁴⁶

Başka bir ayetle ilgili farklı okuyuşları delil getirmesi de Ferrâ'nın kıraatin doğruluğunu temellendirmede kullandığı diğer yöntemdir. Nebe suresi 45. ayette geçen (مَنْزِرٌ مِنْ) ifadesini Â'sım ve A'meş'in izafetle (مَنْزِرٌ مِنْ) şeklinde, Medine ehlinde bazılarının ise tenvinle (مَنْزِرٌ مِّنْ) şeklinde okuduklarını söyleyen Ferrâ, bu iki okuyuşun da doğru olduğunu ifade etmiştir. Bunu desteklemek için de Talak suresi 3. ayetin بَالِغٌ أَمْرَهُ ve Enfâl suresi 18. ayetin مَوْهِنٌ كَيْدَ الْكَافِرِينَ، مَوْهِنٌ كَيْدَ الْكَافِرِينَ şeklindeki farklı okunuşlarını delil getirmiştir.⁴⁷

Başka ayetlerdeki kullanımları delil getirmesi de Ferrâ'nın kıraatlerin doğruluğunu temellendirirken kullandığı bir yöntemdir. Örneğin İnşikak suresi 12. ayetle ilgili olarak burada geçen يَصَلِيْهِ kelimesini Â'meş ve Â'sım'ın يَصَلِيْهِ Hasan, Sülemî ve Medine ehlinde bazılarının يَصَلِيْهِ şeklinde okuduklarını belirten Ferrâ, Hakkâ suresi 31. ayette geçen صَلَوَةٌ kelimesinin şeddeli oluşu, söz konusu ayetteki يَصَلِيْهِ kelimesinin şeddeli okunuşunu doğruladığını söylemiştir. İbrahim suresi 29. ayetteki يَصَلَوْنَهَا İsrâ 18. ve Leyl 15. ayetteki يَصَلِيْهَا kelimelerinin kullanımının da, Â'meş ve

⁴⁵ Ferrâ, c. III, s. 134.

⁴⁶ Ferrâ, c. III, s. 135; diğer örnekler için bk. c. I, s. 452; c. III, ss. 8-9, 47, 180.

⁴⁷ Ferrâ, III, 234; diğer örnekler için bk. c. I, s. 416; c. II, s. 67, 123, 155; c. III, s. 22, 46, 55, 213.

Â'sım'ın okuyuşunun caiz oluşunu desteklediğini ve bunların hepsinin doğru olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸

Kıraatin Arabin kullanıma uygun düşmesi de Ferrâ'nın kıraati doğru olarak nitelemesinde bir ölçüt olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Ferrâ, Nahl suresi 38. ayette geçen لا يهْدَى ifadesini Abdullah ashabının "doğru yolu bulmak" anlamında يَهْدَى şeklinde okuduklarını söylemiş ve bu okuyuşun "doğru yolu bulmak" anlamına geldiğini de Arabin هَدَى قَد الرجل şeklindeki kullanımı ile izah etmiştir. Ferrâ'nın açıklamasına göre Arap, هَدَى - يَهْدَى fiilini اِهْتَدَى "doğru yolu bulmak" anlamında kullanmaktadır. Bu nedenle Abdullah ashabının okuyuşunun يَهْدَى şeklindeki okuyuşu da Arabin kullanımına uygun olması hasebiyle doğru anlamı karşılamakta ve Ferrâ tarafından doğru bir okuyuş olarak nitelendirilmektedir.⁴⁹

Ferrâ'nın kıraatlerin doğru olarak nitelerken karşımıza çıkan tavırlarından biri de hiçbir sebep göstermeksizin zikretmiş olduğu kıraatler için "hepsi doğrudur" ifadesini kullanmasıdır. Ferrâ'nın tefsirinde bu tavrını gösteren pek çok örnekle karşılaşmamız mümkündür. Bu örneklerden birisi Saf suresi 8. ayette geçen والله متم نوره ifadesinin izafetli veya izafetsiz okunuşları ile ilgili herhangi bir sebep zikretmeksizin bunların doğru olduğunu ifade etmesidir.⁵⁰

Ferrâ'nın Kıraatleri Tercih Sebepleri

Ferrâ'nın tefsirinde nakletmiş olduğu kıraatler arasında kimi zaman da tercihlerde bulunduğu görülmektedir. O, kıraatlerin doğruluğunu tespit etmiş gibi onlar arasında tercihte bulunurken de bir takım ölçüleri esas almıştır.

Gramere ve Arabin kullanımına uygunluğun Ferrâ'nın farklı okuyuşlar arasında tercihte bulunmasında önemli bir ölçü olduğu görülmektedir. Furkan suresi 75. ayette geçen يَدْفُونَ kelimesinin farklı okunuşu ile

⁴⁸ Ferrâ, c. III, s. 251; diğer örnekler için bk. c. I, s. 231, 233, c. II, s. 220, 395; c. III, s. 59, 178, 181.

⁴⁹ Ferrâ, c. II, s. 99.

⁵⁰ Ferrâ, c. III, s. 153; diğer örnekler için bk. c. III, s. 35, 163, 172, 184, 293.

ilgili yaptığı açıklama onun söz konusu tavrını örneklemektedir. Ayette geçen bu kelimenin **فِيهَا يُلَقَّوْنَ** şeklinde okunuşunu değil de **يُلَقَّوْنَ** şeklindeki okunuşunu tercih ettiğini belirten Ferrâ bu tercihinin gerekçe olarak da şu açıklamayı yapmıştır: “Şayet kıraat **يُلَقَّوْنَ** şeklinde olsaydı beraberinde de **ب** harf-i cerinin kullanılması gerekirdi. Çünkü Arapça’da **يَلْقَى لَانَف** şeklinde kullanılır. Bununla birlikte **وَأَخَذَتْ بِهِ** örneklerinde de olduğu gibi **يَلْقَوْنَ** ve **يَلْقَوْنَهُ** şeklindeki kullanımları da doğrudur.⁵¹ Açıklamasından da anlaşıldığı üzere burada Ferrâ, **فِيهَا يُلَقَّوْنَ** şeklindeki kıraati Arapçadaki kullanıma uygun olmaması nedeniyle tercih etmemektedir.

Ferrâ’nın Kıraatleri tercih sebeplerinde biri de kıraatin Osman Mushafı’nın hattına uygun olmasıdır. Ferrâ, Mushafa muhalefet etmek istemediğinden dolayı Osman Mushafı’nın hattına uygun olan kıraatleri tercih etmektedir. Ahzab suresi 66. ayette geçen **وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ** ifadesinin Abdullah Mushaflarında “elifsiz” gördüğünü hicaz ehlinin bu ifadeyi “elifle” okuduklarını söyleyen Ferrâ, Mushafa uygun olmasından dolayı kendisinin onların bu okuyuşunu tercih ettiğini ifade etmiştir.⁵²

Ferrâ’nın çoğunluğun okuyuşu olarak naklettiği kıraatler, onun tercihinde önemli bir yer tutmaktadır. Zaman zaman çoğunluğun okuyuşuna muhalefet etmekle birlikte tercih etmiş olduğu kıraatlerin büyük bir bölümünü Kurrâ’nın ittifak ettiği kıraatler oluşturmaktadır. Örneğin Âlâ suresi 3. ayette geçen **قَدَرَ** kelimesini Ebû Abdirrahman es-Sülemî ve Ali b. Ebî Talib’in **قَدَرَ** şeklinde okuduğunu söyleyen Ferrâ, kuranın **قَدَرَ** şeklindeki okuyuşta ittifak etmesinden dolayı kendisinin de bu okuyuşu tercih ettiğini ifade etmiştir.⁵³

Tefsirinde yer verdiği kıraatlerin büyük bir bölümünü Abdullah İbn Mes’ud’dan nakleden Ferrâ’nın tercih ettiği kıraatler arasında da İbn Mes’ud kıraatleri önemli bir yer tutmaktadır. Ferrâ tercih ettiği kıraatlerin bir kısmını sırf Abdullah İbn Mes’ud kıraatinde o şekilde olmalarından

⁵¹ Ferrâ, c. II, s. 275; diğer örnekler için bk. c. I, s. 16, 19, 375; c. II, s. 281.

⁵² Ferrâ, c. II, s. 350; diğer örnekler için bk. c. I, ss. 124-125; c. II, s. 183-184, 185, 294, 300.

⁵³ Ferrâ, c. III, s. 256; diğer örnekler için bk. c. II, 217-218, 227, 296; III, 36-37, 143, 256, 281.

dolayı tercih ettiğini belirtmiş bunun dışında da başka bir sebep zikretmemiştir. Örneğin Enfal suresi 19. ayette geçen *وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ* ifadesindeki *أَنَّ* yi *إِنَّ* şeklinde kesralı okumayı tercih etme sebebi olarak bu ifadenin Abdullah kıraatinde *إِنَّ* ve *اللَّهُ* şeklinde geçiyor olmasını göstermiştir.⁵⁴ Ferrâ her ne kadar Abdullah ibn Mes'ud kıraatini tercihlerinde ön plana çıkarsa da kimi zaman Abdullah ibn Mes'ud kıraatine rağmen gramere uygun olan kıraati tercih etmektedir.⁵⁵ Onun bu tür tercihleri kıraatlere yaklaşımındaki temel tavrı kabul edebileceğimiz gramere uygunluk ilkesini burada da öncelediğini göstermesi açısından önemlidir.

Ferrâ'nın kimi zamanda bazı kıraatlerle ilgili herhangi bir sebep zikretmeksizin tercihini ortaya koyduğunu görmekteyiz. Sebe suresi'nin 3. ayetinde geçen *يَعْرَبُ عَنْهُ* ifadesinin *يَعْرَبُ* ve *يَعْرَبُ* şeklinde hem merfu hem meksur okunuşlarına işaret eden Ferrâ, bu okuyuşlar arasında tercihte bulunurken "ben kesralı okuyuşu tercih ediyorum" demekle yetinmiş bu tercihiyle ilgili bir açıklama yapmamıştır.⁵⁶

Ferrâ bazı tercihlerinde ise diğer ayetlerdeki kullanımları gerekçe göstermiştir. Örneğin Hicr suresi 65. ayeti Hicaz ehlinin *فَأَسْرِبْ بِأَهْلِكَ* şeklinde hemzeyi vaslederek okuduklarını söyleyen Ferrâ, *فَأَسْرِبْ بِأَهْلِكَ* şeklinde hemzeyi vasletmeyen okuyuşu tercih ettiğini belirtmiş; bu tercihinin gerekçe olarak da bu kelimenin İsrâ suresinde *أَسْرَى* şeklinde geçmesini göstermiştir.⁵⁷

Ferrâ'nın çok fazla olmasa da söz konusu ayetin geçtiği suredeki ayetlerle ilgili olarak, şekli bakımından bir üslup bütünlüğü oluşturması düşüncesiyle kıraatler arasında tercihte bulunduğunu ve tercih sebebinin de bu yönde izah ettiğini görmekteyiz. Rahman suresi 29. ayette geçen *شَانَ* kelimesinin hemzeli değil de med ile okunuşunu tercih ettiğini açıklarken, bu kelimeyi Kur'an'da geçtiği diğer yerlerde hemzeli okuduğunu ancak sadece Rahman suresinde diğer ayetlerdeki ayet sonlarının okunu-

⁵⁴ Ferrâ, c. I, s. 407; diğer örnekler için bk. c. I, s. 43, 393; c. II, 384; c. III, 45.

⁵⁵ Ferrâ, c. I, s. 453; c. II, s. 301.

⁵⁶ Ferrâ, c. III, s. 351; diğer örnekler için bk. c. II, s. 357; c. III, s. 116, 133, 146, 351.

⁵⁷ Ferrâ, c. II, s. 233, diğer örnekler için bk. c. II, s. 302, 311-312, 329.

şu ile şekli bakımından benzerlik arz etmesi açısından شُن şeklindeki okuyuşu tercih ettiğini söylemiştir.⁵⁸

Ferrâ'nın bu kıraatleri tercihte dikkate aldığı ölçülerden gramere ve ya Arab'ın kullanımına uygunluk ilkesinin ön plana çıktığını görmekteyiz. Öyle ki o, gerek çoğunluğun okuyuşunu gerekse Mushafa uygun olan okuyuşu tercih ettiği durumlarda bile bunların gramere uygun oluşlarına vurgu yapmıştır.⁵⁹ Hatta bazen Ferrâ, Arab'ın kullanımına uygun okuyuşu tercih ederek çoğunluğun okuyuşuna da muhalefet edebilmektedir.⁶⁰ Aynı durum Abdullah ibn Mes'ud kıraatini tercih ettiği durumlarda da söz konusu olabilmektedir. Abdullah ibn Mes'ud kıraatini tercih sebebi olarak gramere uygun oluşuna vurgu yapmasının yanı sıra⁶¹ Abdullah ibn Mes'ud kıraatinin gramere uygun olan okuyuşa muhalif olması durumunda o, gramere uygun olan okuyuşu tercih edebilmektedir.⁶² Ferrâ'nın bu tavırları onun tercih sebebi olarak gramere ve Arab'ın kullanımına uygunluk ilkesini ne derece önemseydiğini ortaya koyması açısından önemlidir.

286
OMÜİFD

Osman Mushafı'na uygunluk ilkesi de Ferrâ'nın tercih sebepleri arasında oldukça önemli bir kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Mushaftaki yazılışı, gramere uygun bir vecih olmasından dolayı kabul ettiği durumlar olsa da Mushafı o derece önemsemektedir ki kimi zaman da Mushafa muhalif olan okuyuşu – bu okuyuş gramerin bir vecihine uygun bile olsa – hatalı kabul edebilmektedir.⁶³ Gramere uygun olan okuyuşlardan birini tercih etme durumunda Ferrâ'nın, Mushafa muhalefet etmekten kaçınarak Mushafa uygun olan okuyuşu tercih etmesi onun Mushafa uygunluk ilkesini ne derece önemseydiğini açıkça göstermektedir. Ferrâ, Mushafa uygunluk ilkesini Abdullah ibn Mes'ud kıraatinin de

⁵⁸ Ferrâ, c. III, s. 116 diğer örnekler için bk. c. II, s. 299, c. III, s. 244, 260.

⁵⁹ Ferrâ, c. II, ss. 183-184, 294; c. III, s. 281.

⁶⁰ Ferrâ, c. III, s. 264.

⁶¹ Ferrâ, c. I, s. 43.

⁶² Ferrâ, c. I, s. 453; c. II, s. 301.

⁶³ Ferrâ, c. I, ss. 124-125.

önüne geçirmektedir.⁶⁴ Önem sırasına göre tercih sebeplerinden çoğunluğun okuyuşunu üçüncü, Abdullah ibn Mes'ud kıraatini de dördüncü sırada zikretmemiz mümkündür. Bunların dışındaki tercih sebepleri ile ilgili bir önem sıralamasından bahsetmemiz pek mümkün görünmemektedir. Zira bu tercih sebeplerinin aynı örnek içinde bir arada buldukları bir durumla karşılaşmadık. Ancak bu tercih sebeplerinin çokluğu ya da azlığına dair bir sıralama yapmak gerekirse çoktan aza doğru şöyle bir sıralamadan bahsetmek uygun olacaktır: sebep göstermesizin tercihte bulunması, tercih ettiği kıraate başka ayetlerdeki kullanımları şahit getirmesi, üslup bütünlüğünü dikkate alması.

Klasik Kıraat Anlayışı ile Ferrâ'nın Kıraatlara Yaklaşımının Karşılaştırılması

Kıraat ilminin kurumsallaşması ve ortaya çıkışıyla birlikte kıraatlerin doğruluğunu tespiti yönelik bir takım kriterler belirlenmiştir. Önceleri bir kıraatin Rasulullah'a dayanıp dayanmadığı kıraat imamlarına nispet edilişlerine göre tespit edilirken Mekkî b. Ebî Talib'in (ö.437) koymuş olduğu ölçülerle birlikte kıraatler için "sahih" ya da "şâz" terimleri kullanılmaya başlanmış ve sahih ya da şâz kıraatlerin belirlenmesinde bu ölçüler genel kabul görmüştür.⁶⁵ Bu ölçülere göre bir kıraatin sahih olabilmesi için; Hz. Peygamber'den sahih bir senetle rivayet edilmesi, Hz. Osman Mushafı'na takdiren de olsa uyması ve bir vecihle de olsa Arapçanın gramer kurallarına uygun olması gerekmektedir.⁶⁶ Klasik kıraat anlayışında bu şartlar kıraatin sahihliğini belirlemede birbirini tamamlayıcı kabul edilmekle birlikte Hz. Peygamber'den sahih bir senetle rivayet edilmiş olması şartı birinci derecede önemlidir. Nitekim 'bir vecihle de olsa Arapçanın gramer kurallarına uygun olması' ilkesindeki vechin fasih ya da çok fasih olmaması kıraatin sıhhatine zarar getirmez. Böyle bir durumda kıraatin sahih bir senetle Hz. Peygambere ulaşıp ulaşmaması esas

⁶⁴ Ferrâ, c. II, s. 350.

⁶⁵ Arif Güneş, *Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı İlişkileri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 1992.

⁶⁶ Mekki b. Ebî Talib, *el-İbane an Meani'l-Kıraat*, Mektebetu'n-Naddah, Mısır, ts., s. 18.

alınır. Rivayet sabit olduğunda Arap gramerine uygunluk ilkesi ikinci planda kalmaktadır.⁶⁷ Osman Mushafı'na uygunluk da kıraatin sahih olması için önemli bir şart olarak kabul görse de kıraatin sahih bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşması şartı her iki şartın da önüne geçmiştir.⁶⁸ Klasik kıraat anlayışının henüz tam olarak kurumsallaşmadığı bir dönemde yaşayan Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımında Klasik kıraat anlayışından ayrıştığı yönler görülmektedir. Söz konusu şartlardan Osman Mushafı'na ve Arap gramerine uygunluk ilkesi Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımında da önemli iki değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak klasik anlayışta en çok önemsenen kıraatin sahih senetle Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş olması şartının Ferrâ'nın kıraatlerle ilgili değerlendirmelerinde yer almadığını görmekteyiz. Öyle ki Ferrâ tefsirinde çoğu kıraati senetsiz vermiştir.

288
OMÜİFD

Klasik anlayışta kıraatin sıhhatinden söz edebilmek için üç kriter esastır. Bunların dışındakiler ise "Şâz kıraatler" olarak nitelendirilir.⁶⁹ Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımında ise kıraatlerin doğruluğuna dair kendine ait *جاء ز-صواب* terimlerini kullandığını ve kıraatleri bu şekilde nitelendirmesinin gerekçesi olarak klasik anlayıştan farklı ölçütlere başvurduğunu görmekteyiz.⁷⁰ Klasik kıraat anlayışıyla sahih kıraatlerin dışındaki kıraatlerle ilgili olarak kavramsallaşan Şâz nitelemesine sınırlı da olsa Ferrâ'nın tefsirinde de rastlamaktayız. Ancak Ferrâ'nın kullanmış olduğu şâz teriminin klasik anlayıştaki şâz terimiyle tamamen aynı manada olduğunu söylememiz mümkün görünmemektedir. Tefsirinde şâz nitelemesinde bulunduğu kıraatlerin çok az olması ve onun bu konuyla ilgili tutumu onun şâz terimiyle kastettiği şeyin ne olduğu konusunda kesin

⁶⁷ Cezerî, en-Neşr, c. I, s. 10.

⁶⁸ Mekki b. Ebî Talib, *el-İbane*, ss. 18-20.

⁶⁹ Klasik kıraat anlayışında kıraatlerin şâz olarak nitelendirilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nuzül Tarihi ve Kıraati*, İFAV yay., II. Baskı, İstanbul, 1995, s. 226; Tayyip Okiç, *İlahiyat Fakültesi Usul-ü Tefsir Notları*, 1951-1952, s. 33; Celâluddîn es-Suyutî, *el-İkân fî ulumi'l-Kur'an*, Mısır, 1370, c.I, s. 78.

⁷⁰ Burada kastettiğimiz farklılıklar "Ferrâ'nın Kıraatlerin Doğruluğunu Temellendirmede Esas Aldığı Ölçüt ve Yöntemler" ve "Ferrâ'nın Kıraatleri Tercih Sebepleri" başlıkları altında vurguladığımız kriterlerdir.

bir şey söylememizi zorlaştırmaktadır. Zira o şâz olarak nitelendirdiği kıraatlerin şâz oluş sebepleri ile ilgili net açıklamalarda bulunmamıştır. Sadece çoğu zaman “o şâzdır”⁷¹ ifadesini kullanmakla yetinen Ferrâ'nın Arabın kullanımına uygunluk ilkesini şâz olarak nitelendirdiği kıraatlerde de önemsendiğini görmekteyiz. Arapçaya uygunluk ilkesinin ise Ferrâ'da klasik anlayıştakine oranla daha çok önemsendiğini görmekteyiz.⁷² Klasik anlayışta şâz terimini karakterize eden iki unsurdan biri olan icmaya uymanın Ferrâ'da da bir ölçü olduğunu görmekteyiz.⁷³ Bununla birlikte şâz olanın cevazı noktasında –cevazına inanması bakımından – Ferrâ, klasik öğretiden ayrılır. Zira klasik öğretilerde değil şâz kıraatin caiz görülmesi – şâzdan biraz daha hafif olan – meşhur olan şâzlar dahi hiçbir şekilde caiz görülmemiştir.⁷⁴

Sonuç

Tefsirinde kıraatlerin bir kısmına işaret etmekle yetinen, bir kısmının doğru ya da şâz oluşu üzerinde duran ve kimi zaman bunlarla ilgili açıklamalar yapan Ferrâ, bazen de bu kıraatler arasında tercihlerde bulunmaktadır. O, kıraatlerin doğruluğunu tespit ederken olduğu gibi tercihlerini ifade ettiği durumlarda da grameri ve Arab'ın kullanımını ön plana çıkarmakla birlikte onun için Mushafa uygunluk da önemli bir kriterdir. Öyle ki gramere uygun olduğu halde Mushafa muhalif olan bir okuyuşu hatalı olarak nitelendiren Ferrâ, gramere uygun olan okuyuşlar arasında tercih yapma durumunda ise aynı zamanda Mushafa da uygun olan okuyuşu tercih etmektedir. Ferrâ bu iki kriteri tercihlerinde önemseme noktasında klasik anlayışla uyum arz etmektedir. Bununla birlikte çoğun-

⁷¹ Ferrâ, c. III, s. 80; c. III, s. 238. Buradaki örnekte kitabın muhakkiki Ferrâ'nın şâz olarak nitelendiği kıraatin İbnu'l-Muhaysın'a ait olduğunu belirtmektedir. İbnu'l-Muhaysın on kıraat imamına sonradan eklenen dört imamdan biridir. Muhakkikin İbn Cinnî'den yaptığı nakilde bu kıraat “hasen” olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla daha sonraları klasik kıraat öğretisi içerisinde hasen olarak kabul edilen bir kıraati –sebebini açıklamamakla birlikte – Ferrâ'nın, şâz olarak nitelendirmesi, onun kullanmış olduğu şâz teriminin klasik öğretilerdeki şâz terimiyle tam olarak keşifmediğinin bir ifadesi olarak kabul edilebilir.

⁷² Ferrâ, c. II, s. 385.

⁷³ Ferrâ, c. II, s. 264.

⁷⁴ Suyutî, *el-İtkân*, c. I, s. 68

luğun okuyuşu, gelenekte şâz kabul edilmesine rağmen Abdullah ibn Mes'ud kiraati, üslup bütünlüğü, başka ayetlerdeki kullanımlar gibi bir takım kriterlerin de Ferrâ'nın tercihlerinde belirleyici olduğunu görmekteyiz.

Ferrâ'nın zihninde var olduğunu söyleyebileceğimiz bu kısmî sistematik yaklaşım, bulunduğu ve yetiştiği ortamla bütünlük arz eder. Biz onun Kûfe'li olduğunu bilmekteyiz. Kûfe, o dönemde dil ve fıkıh çalışmalarının oldukça yaygın olduğu bir bölge olarak karşımıza çıkar. Özellikle rey ekolünün merkezi olarak ön plana çıkmıştır. Nasslara yorumlayıcı bir gözle bakmayı tercih eden bir ekoldür bu. Önde gelen temsilcisinin de Abdullah ibn Me'sûd olduğunu bilmekteyiz. Bunun kıraatler çerçevesindeki yansımaları da herhalde en açık şekilde onda görmekteyiz. Bu durum Ferrâ'nın kıraatlere yaklaşımında da açık bir şekilde görülmektedir. O, Abdullah ibn Mes'ud kıraatini önemli bir kriter olarak kabul etmiştir. Bundan da önemlisi, kendi yorumlarını ve kabullerini; kısacası reyini bunun da önünde görmüştür. Söz konusu tavır, onun bir rey taraf-tarı oluşunu açık bir şekilde karakterize eder. Yine bu durumu teyit eden bir başka husus ise, görüşlerini, Arapça nahiv kaidelerini ve – buna bağlı olarak da – anlamı esas alarak oluşturmuş olmasıdır. Netice itibariyle onun kıraatlere bakışı klasik teori ve kabullerimizden bir takım farklılıklar içermektedir. Bu farklılıklar ilk planda onun zihin yapısının oluştuğu ortamla alakalıdır. Buna ilave edeceğimiz bir başka durum da, kıraatlerle ilgili klasik birikime bir aşama oluşturan erken bir dönemde yaşamış olmasıdır. Bu itibarla onun kıraatlerle ilgili teorisinin kıraatlere dair klasik algılayış biçimiyle kimi noktalarda uyum arz ettiğini de görmekteyiz. Ayrıca geleneksel olarak oturmuş ve genel tarafından artık kabul görmüş ölçülerin hangi aşamada ne durumda olduğunu gözlemlemek adına erken döneme ait olması hasebiyle Ferrâ'nın kıraat anlayışının ele alınması önemlidir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed *el-Müsned*, II. Baskı, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.
- Albayrak, Halis, *Kıraat Sorunu*, Dinî Araştırmalar Dergisi, Eylül-Aralık, 2001, c.4.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahih*, I-VIII, II. Baskı, Çağrı Yay. İstanbul 1992
- el-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi kırââtî'l-aşr*, tahk.:Ali Muhammed ed-Dabbâ', Matbaa Mustafa Muhammed, tz., Mısır.
- Demircan, Adnan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap Mevâli İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. El- Eşas b. İshak el- Ezdî, *Sunen*, II. Baskı, Çağrı Yay., Ankara, 1992.
- Ebû Şâme, Şihabuddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim, *el-Mürşidü'l-veciz*, tahk.:Tayyar Altıkulaç, D.İ.B. yay., Ankara 1987.
- Ebû Şuhbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal li diraseti'l-Kur'an'il-Kerim*, ts., Mısır.
- Ferrâ, Ebû Zekerîya Yahyâ b. Ziyâd b. Mansur el-Kûfî (ö.207), *Meâni'l-Kur'ân*, I. cilt için tahk.: Ahmed Yusuf Necati ve Muhammed Ali en-Neccâr, II. cilt için tahk.: Muhammed Ali en-Neccâr, III. cilt için tahk: Abdulfettah İsmail Şelbî ve Ali en-Necdî Nâsîf, Daru's-surûr, Beyrut 1955.
- Güneş, Arif, *Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı İlişkileri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 1992
- Hamidullah, Muhammed, *Kuran-ı Kerim Tarihi*, terc.: Said Mutlu, DİB Yay., Ankara, 1991, s.53-54
- İbn Hacer el- Askalânî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali, *Fethu'l-bârî, bi şerhi Sahihî'l-Buhari*, Kahire 1398.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak en Nedîm, *el-Fihrist*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994.
- Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzul Tarihi ve kıraati*, İFAV yay., II. Baskı, İstanbul 1995.
- Mekki b. Ebî Talib, *el-İbane an meani'l-kıraat*, Mektebetu'n-naddah, Mısır.
- Okiç, Tayyip, *İlahiyat Fakültesi Usul-ü Tefsir Notları*, 1951-1952.
- Rafî, Mustafa Sadık, *İcazu'l-Kur'an ve'l- Melağatu'n-Nebeviyye*, IX. Baskı Beyrut 1973.
- Salih, Subhi, *el-Mebahisu fi ulumi'l-Kur'an*, İst., trsz.

Türcan, Selim, *Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde Ferrâ'nın Yeri*, Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Dergisi, 2003/2, Yıl:2, Cilt: II, Sayı: 4

Sicistânî, Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Dâvud Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbu'l-mesâhif*, Kahire, 1936,

Suyutî, Celâluddîn, *el-Itkân fi ulumi'l-Kur'an*, Mısır, 1370.

Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr*, thk: Muhammed Seyyid Câdu'l- Hakk, ts., Mısır.

Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhîlu'l-irfân fi ulumi'l-Kur'an*, ts., Mısır. Zerkêşi, Bedrudin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'an*, thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır, 1931.

