



**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF
THEOLOGY**

**YIL / YEAR: 2 SAYI / NUMBER: 4
TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER / 2004**

ISSN-1304-4524
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KSÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. M.Kemal ATİK (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. M. Kemal ATİK (Başkan)

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR / Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI

Yrd.Doç.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU / Yrd.Doç.Dr. Faruk ÇİFTÇİ

Yrd.Doç.Dr. Zekeriya PAK

Sayfa Düzeni

Yrd.Doç.Dr. Faruk ÇİFTÇİ / Yrd.Doç.Dr. Zekeriya PAK

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz

Baskı ve Cilt:

Kahraman KENT Gazetesi Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi, Karacasu / Kahramanmaraş

Tel: 0 344 251 23 15 **Faks:** 0344 251 23 08

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2004

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on this issue

Prof.Dr.Kenan Demirayak *Ata. Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi*
Prof.Dr.Nadim Macit *Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi*
Prof.Dr.Nevzat H. Yanık *Ata. Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi*
Prof.Dr.Niyazi Usta *Ata. Üniv. İlahiyat Fakültesi*
Prof.Dr.Sadık Kılıç *Ata. Üniv. İlahiyat Fakültesi*
Prof.Dr.Ünver Günay *Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi*

Danışma Kurulu / Advisory Board

◆ Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır (*İstanbul Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Hararan Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü.*) ◆ Prof.Dr. Bahattin KÖK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Celal ERBAY (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU (*Süleyman Demirel Ü.*) ◆ Prof.Dr. Emrullah YÜKSEL (*İstanbul Ü.*) ◆ Prof.Dr. Erdoğan FIRAT (*Dokuz Eylül Ü.*) ◆ Prof.Dr. Fanri KAYADİBİ (*İstanbul Ü.*) ◆ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL (*Dokuz Eylül Ü.*) ◆ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hamdi DÖNDÜREN (*Uludağ Ü.*) ◆ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü.*) ◆ Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. İsmail YAKIT (*Süleyman Demirel Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kerim YAVUZ (*Çukurova Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Şevki AYDIN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Münir KOŞTAŞ (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Nadim MACİT (*Gazi Ü.*) ◆ Prof.Dr. Necip TAYLAN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*Karadeniz Teknik Ü.*) ◆ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Saim YEPREM (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Şerafeddin GÖLCÜK (*Selçuk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü.*) ◆ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ünver GÜNAY (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ (*Uludağ Ü.*) ◆ Prof.Dr. Yunus APAYDIN (*Erciyes Ü.*) ◆ Doç.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü.*) ◆ Doç.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü.*)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
 - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
 - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, Times New Roman yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar disketiyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "*Makalenin Adı*", Makalenin Yayınlandığı Kaynak, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "*Madde Adı*", Ansiklopedinin Adı, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.



“Bizim dinimiz akla en uygun ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uygun olması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur.”

“Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, yüz yıllardır ihmal edilmiş. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmemiş. Aksine olarak bir çok yabancı unsur-yorumlar, boş inançlar binayı daha fazla hırpalamış.”

“Nasıl ki her hususta yüksek meslek ve ihtisas sahipleri yetiştirmek gerekli ise, dinimizin gerçek felsefesini inceleyecek, araştırarak, bilimsel ve teknik olarak telkin kudretine sahip olacak seçkin ve gerçek din adamlarını da yetiştirecek yüksek öğrenim kurumlarına sahip olmalıyız.”

(Atatürkçülük-Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri-I.)

Mustafa Kemal ATATÜRK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	7
Küreselleşmenin Dini Alandaki Etkisi Ve Ulus-Devlet	9-26
<i>Prof.Dr. H. Ezber BODUR</i>	
Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu.....	27-44
<i>Yrd. Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU</i>	
Kur'an'ın Amaçları Açısından Uyku Hakkında Bir Değerlendirme	45-77
<i>Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU</i>	
Hassân B. Sabit'in Hz. Peygamber İçin Söylediği Mersiyeler	79-95
<i>Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ</i>	
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eş Seçim Biçimleri Ve Karşı Cinsle Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım: Kahramanmaraş Örneği	97-119
<i>Yrd.Doç. Dr Halil APAYDIN - Yrd. Doç. Dr M. Ali KİRMAN</i>	
Kur'an Araştırmalarının Yeni Yolları.....	121-141
<i>Yazan: Karl-Heinz Ohling</i>	
<i>Gerd-R.Puin</i>	
<i>Hans Caspar Graf von Bothmer</i>	
<i>Çev.: Günay ÖZER</i>	
KUR'AN METNİNİN OLUŞUMU VE TERTİBİ	143-158
<i>Yazan: L. İ. KLIMOVİÇ</i>	
<i>Çev.: M. Kemal ATİK</i>	

Dergimizin bu sayısı
Kahramanmaraş sanayicilerinden
Sayın **Lütfi SABANCI**'nin
katkılarıyla basılmıştır

Küreselleşmenin Dini Alandaki Etkisi Ve Ulus-Devlet

Prof.Dr. H. Ezber BODUR*

Özet:

Küreselleşme, dünya ölçeğindeki ilişki ve bağlantılara etki eden bir süreç olarak bugünün dünyasındaki olağanüstü değişimleri özetlemek üzere kullanılan bir terim haline geldi. Bilim adamları ve akademisyenler Enformasyon Teknoloji Devriminin önemli katkılar yaptığı ekonomik küreselleşme konusu üzerinde araştırmalar yaptılar.

Ticari evrenselleşme ya da ilk ekonomik küreselleşmenin doğuşunda dinin rolüne kısaca değindikten sonra küreselleşmenin dini alandaki etkisine atfedilebilecek dini çoğulculuk ve radikal dini akımların gelişmesi üzerinde duruldu. Küreselleşmenin din dahil ekonomik, sosyal ve kültürel alandaki etkileri son derece menfi ve tehlikeli olmuş, böylece ulus devletin rolü küreselleşmeye karşı artmıştır. Son olarak bu makalede, bugünün küreselleşmesinin meşruluğunda, ilk Batılı global ekonomik girişimcileri haklılandıran dini karakterli tabii hukuka dayanmanın izlerini sürdürdüğü hususu da incelenmiştir. Bu nedenle, kurtuluşçu dünya dinlerinin, yayılmalarını ilk küreselleşmenin prototipi olarak görme gibi, bugünün küresel güçleri de dinin meşrulaştırmasını bilhassa evangelik Protestanlık biçiminde sürdürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Küreselleşme, dini çoğulculuk, ulus-devlet, Evangelik Protestanlık, kökten dincilik

The Impact of Globalization Religious Sphere and Nation-State

Abstract:

Globalization as a process effecting worldwide linkages became the term used to summarize the extraordinary changes of today's world. Social scientists and acedemicians have written many things on the issue of economic globalization to which the Information Technology Revolution has made important contributions.

Having touched on the role of religion in the rise of early economic globalization or commercial universalization in which the religion is the motive force, I have concentrated on the emergence of religious pluralism

* KSÜ. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hebodur@ksu.edu.tr

10 ■ Küreselleşme Ve Dini Çoğulculuğun Ulusal Bütünlük ..

and fundamentalist movements attributed to the impact of globalization on religious sphere. On the other hand, the effects of globalization on the social and cultural spheres are also examined in this paper. As we know, the impacts of globalization on religious on economic, social and cultural fields, including religious one are very disastrous especially within the underdeveloped and developing countries, which are non-benefi so the role of nation-states has increased significanty versus the globalization

Lastly, it has been examined in this paper that the legitimation of today's globalization retains traces of reliance on natural law with religious charecter justified the first European global economic enterprises. For this reason, just as the world religions of salvation and their missionary expansion among nations can be considered the prototype of the process of globalization, today's main global forces also used the legitimation of religion especially in the form of evangelical Protestantism.

Key Words: globalization, religious pluralism, nation-states, evangelical protestanism, fundamentalism.

Giriş:

Geride bıraktığımız yüzyılın son on yılı boyunca sosyal bilimciler, akademisyenler, kültür tarihçileri, girişimciler, politikacılar, gazeteciler kısaca toplumun her katmanından kimi bireyler arasında, yeni teknolojiler, yeni sosyal yapılar, yeni kültür ve yeni ekonomi tarafından şekillenen yeni bir dünyanın doğmakta olduğu yönünde bir anlayış yaygınlaşmıştır. Küreselleşme sözcüğü, dünya ölçeğinde tecrübe edilen hızlı değişim ve dönüşüm süreçlerini tasvir etmek üzere kullanılmaya başlamıştır.¹ Toplumların tarihsel gelişiminde gözlenen belli dönemleri vasıflamak ve açıklamak üzere çeşitli kavramların ve teorilerin üretildiği bilinmektedir. Buna göre küreselleşme elektronik iletişimde ve uluslar arası hızlı ulaşım alanındaki baş döndürücü gelişmelerin mümkün kıldığı, dünya çapındaki bağlantılar, ortaklaşa fiil ve hareketler ve uluslararası kurumsal yapıların oluşturulması ve sürdürülmesine etki eden bir süreç olarak tanımlanmaktadır.²

Modernleşme olgusunun neden olduğu değişim konusu üzerinde bilimsel çalışmalar yapan Comte, Durkheim, Weber ve Marx gibi klasik sosyologlar, teorik perspektiflerinde değişimin gelecekteki yönü hakkında küreselleşme olgusuna zımnen işaret etmişlerdir. Ancak iletişim ve bilişim teknolojilerinin dünya ticareti ve üretim sistemlerini değiştirdiği, dünyayı küçült-

¹ F. Capra, *The Hidden Connections*, Harper collins, London, 2003, s. 113

² I. Strenski, "The Religion in Globalization", *Journal of the American Acedemy of Religion*, Cilt 72, sayı: 3, September 2004, s. 631-632.

tüğü, onu küresel bir köye dönüştürdüğü çeşitli ilişki ağları yoluyla toplumlar üzerinde önemli etkilere sahip olduğu görüşü, günümüzde belli bir popülerlik elde etmiştir. Bu küresel durumun en önemli özelliklerinden birini bireylerin, malların, fikirlerin, imajların, söylemlerin, teknolojilerin, tekniklerin ve benzeri objelerin sürekli hareket halinde olmaları ve dünyada sınır tanımayan akışkanlık içerisinde girmeleri oluşturmaktadır.³ Buna göre küreselleşme, Dünya Ticaret Örgütünden kökten dinci hareketlere kadar uluslararası her türlü gelişmeyi içeren ve tarihte eşi benzeri görülmemiş bir hız, yaygınlık, genişlik ve etkinlikle benzerlerinden ayrılan bir nitelik kazandırmıştır.

Her kavram ya da teorinin bilimsel yönüne ilaveten ideolojik bir öze sahip olduğu da bir vakıadır. Bu bakımdan küreselleşme olgusu bir yandan yaşadığımız dünyanın tecrübe ettiği ciddi dönüşümleri açıklamak üzere geliştirilmiş bir kavram olmasının yanında, bünyesinde ince bir telkini ve yönlendiriciliği de barındırmaktadır. Müphemliğine ve üzerinde konsensüs sağlanabilecek bir tanımdan yoksun olmasına rağmen küreselleşme, modern dünyada oldukça güçlü ve kapsamlı süreçlerden biri olarak algılanmak suretiyle elde ettiği popülerliği sayesinde belki de önüne geçilemeyen ve durdurulamayan bir eğilim olarak lanse edilmiştir. Küreselleşmenin 90'lı yıllarda sosyal bilimler alanında giderek artan bir şekilde etkili bir konuma sahip olmasının altında, kısmen modernleşme perspektifinin bazı durumları açıklamadaki yetersizliğinin ve bu olgunun modernleşmenin yetersiz kaldığı düşünülen sorunları çözebilme izlenimi vermesinin kısmen de dönemin ruh halini yansıttığının ve bir moda eğilim olarak kendisini cazip hale getirmesinin yattığı söylenebilir.

Küreselleşme hakkında gelişen literatüre dikkatli bakıldığında farklı bakış açılarını yansıtan eğilimlere göre bu konuya yaklaşıldığına şahit olunmaktadır. Bir grup araştırmacının meydana getirdiği birinci çizgide küreselleşme, gelişmiş ülkelerin kendi ekonomik, siyasal ve kültürel yapılarını az gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkelere empoze etme uğraşısı olarak değerlendirilebilir. Başka bir öbekte yer alan çalışmaların oluşturduğu eğilim içerisinde küreselleşmenin önlenemez ve durdurulamaz bir süreç olarak algılanmasıyla bu gelişmelere ayak uydurmadan başka bir çarenin olmadığı vurgulanarak teslimiyetçi bir görüşün izlerine rastlanır. Ayrıca küreselleşmenin olumsuzluklarına vurgu yapılarak bütünüyle karşı çıkılması gereken bir olgu olduğu yönündeki çalışmalar da bir başka kategoriye oluşturur. Öte yandan karşı konulamaz bir güç olarak küreselleşme reddedilmemekle beraber onun olumsuz yönlerine karşı çözüm üretmeyi öne süren anlayışın taraftarları da

³ A. Appadurai, "Gloabazation and Research Imagination", International Social Sciences Journal, Sayı 160, June, 1999, s. 229-238.

hayli kabarıktır.

Geride bıraktığımız yüzyılın son yıllarında küreselleşmenin ekonomik boyutu ile ilgili çok geniş bir literatür doğmuştur. Ancak küreselleşmenin sosyo-kültürel yönü ve bilhassa dini alandaki etkileri üzerinde yazılanların aynı yoğunlukta olduğunu söylemek zordur. Gerçi son zamanlarda bir dönem moda kavram haline gelen ve neredeyse yaşamın her alanını otomasyonun emrine veren yeni teknolojilerin, yeni kurumsal yapının, yeni kültürün ve yeni ekonominin şekillendirdiği bir dünyayı tasvir etmek üzere kullanılan küreselleşmenin, karşı konulamaz bir güç olduğu ve onun meydan okumalarına boyun eğmeden başka bir çarenin olmadığına ilan edilmesine karşın, bu olgunun sürdürülebilir olup olmadığı hususundaki tartışmalar da küreselleşmeyi hayli sorunlu hale getirmiştir. Bu bakımdan bizzat küresel aktörler, siyaset adamları, bilim adamları, toplum önderleri küreselleşmenin ortaya çıkardığı sorunları gidermek üzere değişik çabalar içerisine girmişlerdir.

Küreselleşmenin Dini Yüzü

Amerika kıtasının Portekizliler ve İspanyollar tarafından keşfinden sonra, o zamana kadar bilinmeyen yerlilerin yaşam tarzları ve kültürleri hakkında Avrupa'ya yoğun bir bilgi akışı olmuş ve değişik kültürlerle temasların artması sonucu Batı dünyasının düşünce yapısında önemli değişiklikler meydana gelmeye başlamıştır. Bilhassa XVI. Yüzyıldan itibaren, İngiltere, Fransa ve Hollanda gibi ülkelerin takip ettikleri merkantilist ekonomi politikası çerçevesinde, Wallerstein'in ifadesiyle Kapitalist dünya sistemi şekillenmeye başlamış, merkez olarak anılan bu ülkelerin dışındaki bağımlı ülkeler, dünya ticaretine hakim olan ülkelere ucuz iş gücü, hammadde ve çeşitli gıda malları sağlamak suretiyle "çevre" ülkeler haline gelmiştir.

Ticaretin evrenselleşmesi ya da ilk ekonomik küreselleşme diyebileceğimiz bu süreçte, dinin önemli bir rol oynadığını ve kurtuluşçu dünya dinlerinin misyonerlik çerçevesinde yayılmacılığa doğru bir eğilimi bünyelerinde barındırdıkları belirtilmektedir. Bu bakımdan Hıristiyanlık gibi dünya dinlerinin evrenselci karakteri, şüphesiz, bu ilk ticari küreselleşmenin itici güçlerinden biri olmuştur. Her ne kadar bu ilk "küresel ticaret ve din ilişkisi" hakkında çok fazla çalışma olmasa da İspanyol Dominikan Francisco de Vitoria ve Hollandalı Kalvinist Hugo Grotius gibi XVI. ve XVII. yüzyıl Hıristiyan teologları ve hukukçularının yazılarında ve öğretilerinde bu küresel ekonomik faaliyetlerin açıkça dini çerçevede meşrulaştırıldığı görülmektedir.⁴

⁴ Dinin ilk küreselleşme üzerindeki etkisi için bkz: Strenski, "The Religion in Globalization", s. 631-652

İspanyolların Yeni Dünya'daki politikalarını meşrulaştırma arayışları çerçevesinde "öteki" olarak kavramsallaştırdıkları toplulukların nasıl davranmaları ile ilgili girişimleri, skolastik felsefe ve doğal hukuk teolojisi bağlamında Katolik gelenekleri kullanmalarına yol açmıştır. Aslında XIII. Yüzyılda Hıristiyan ilahiyatçı Aquinumlu Thomas'ın insanların tabii eğilimleri ile ilgili doğal hukukun Hıristiyan versiyonunu geliştirdiğini bilmekteyiz. Böylece XVI. Yüzyılda İspanya ve Portekiz dini çevrelerinde küresel ticaret kavramını Hıristiyan teolojisi çerçevesinde ele alan ve İspanyolların Yeni Dünya'daki emperyal politikalarını onaylayarak yerlileri "doğal köle" olarak sayan bir Hıristiyan ilahiyatçı ve hukukçu zümresi var olmuştur.⁵ O halde, Hıristiyanlık temelinde doğal hukuk anlayışına dayalı liberal yönü ağır basan hukuki düzenlemelerin ilk ekonomik küreselleşmede etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bilindiği gibi Amerika Protestanlığı, Weber'in kapitalizmin doğuşunda oldukça etkili olduğuna inandığı Protestanlığın Kalvinci kanadının güçlü etkisi altındadır. Sosyal ve siyasal şartların, dini dünya görüşlerinin gelişmesine etki ettiğini ancak, bunun insanların yaşamlarının maddi düzenlemelerinin yan ürünü olarak da görülmemesi gerektiğini belirtmekte yarar vardır. Dini perspektiflerde meydana gelen değişimler ve gelişmeler de kimi zaman ve şartlarda sosyal hayat üzerinde etkili olabilmektedir.⁶ Buna göre küreselleşmenin bu iki sürecin karşılıklı etkileşiminde önemli rol oynadığı ve küresel güçlerin takip ettikleri dış politikalarında dinselliğin, görünürde olmasa da temel de etkili bir faktör olduğu ileri sürülmektedir.

İlk küreselleşmenin aksine son yıllarda oldukça geniş bir süreç olarak gözlenen küreselleşme olgusunda dinden çok tamamen seküler karakterdeki yeni kültürel ve bilhassa teknolojik güçlerin etkili olduğu ifade edilmektedir. Ancak Hıristiyan teologların evangelik kalıntıları hala yaşamaya devam etmekte ve bu süreçte meşrulaştırıcı bir amil olarak yararlanılmaya çalışılmaktadır. Hatta Avrupa, XIV. Yüzyıldan dinin temelinde yer aldığı bu ilk ticari evrenselleşme süreciyle, bir kültür ve din olarak⁷ günümüzdeki Avrupa Birliği bloklaşmasının da işaretini vermiştir.

Küreselleşmenin temel belirtileri olarak dört yüzünden söz eden ve bunlardan biri olarak da Evangelik Protestanlığın üzerinde duran din sosyologu Peter Berger'in çoğulculuk, pazar ekonomisi ve demokrasi yanlısı bir söylemi içeren bu analizi⁸ kapitalist sistemin gelişmesinde üç farklı aşama

⁵ Strenski, *The Religion in Globalization*, s. 638

⁶ N. Ring, *Introduction to the Study of Religion*, Orhis Books, New York, 1998, s. 240-255

⁷ İ. Ortaylı, *Milliyet Pazar*, 24.04.2005

⁸ A.Y. Sarıbay, "*Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlilik*", (Der: F. Keyman-Y. Sarıbay), *Global-Yerel Eksende Türkiye*, Alfa Yay., İst., 2000, s. 10

14 ■ Küreselleşme Ve Dini Çoğulculuğun Ulusal Bütünlük ..

belirleyip her bir endüstrileşme safhasının belli bir dini tepkiyi doğurduğunu belirten Holland ve Henriot'un açıklamalarıyla uyumaktadır.⁹ Buna göre kapitalist ekonomik modelin giderek küreselleşmesiyle merkezin kendi kültürel hegemonyasının bir aracı olarak çevreyi etkisi altına alma teşebbüsü çerçevesinde buna uygun dini değişimin meydana geldiğinden söz edilmektedir. Bu manada global küresel güçlerin çevreyi kendi hegemonik kültürüne dahil etme girişimi karşısında zaman zaman geliştirilen projeler kapsamında dini boyutta, tolerans ve hoşgörü temelinde bir çeşitliliği teşvik ettikleri de anlaşılmaktadır.

Küreselleşmenin ya da oluşturulmaya çalışılan küresel medeniyetin kendine özgü bir din anlayışının geliştirilmesi yönündeki çabalar, küreselleşme literatüründe kendisine yer bulmaya başlamıştır. Bu medeniyetin özünü oluşturacak ve onu biçimlendirecek olan din anlayışını; dini farklılıklara karşı hoşgörülü olma, dini ifade ve kanaat özgürlüğünü benimseme, demokrasi ve piyasa ekonomisi yanlısı bir söyleme bağlı olma gibi unsurları içermesi Evangelik Protestanlığa küresel bir misyon yükleme izlenimi vermektedir. Nitekim tüm büyük dinlerin çeşitli toplumlardaki değişik yansımalarının aslında tek bir hakikatten kaynaklandığını ifade ederek felsefi planda dini çoğulculuk perspektifi geliştiren John Hick, Wilfred Cantwell Smith ve Stephen Evans¹⁰ gibi araştırmacılar küresel medeniyetin temelini oluşturacak dinin Judeo-Hıristiyan gelenek olduğunu zımnen ifade etmektedirler.

Neo-liberal yapılanmanın duayenlerinden olan ekonomist Friedrich Hayek ve sosyolog Peter Berger gibi kapitalist ekonomik formların kültür üzerindeki etkilerini inceleyenler siyasal vatandaşlığın büyük ölçüde dayandığı temel olan özgeciliğin (altruizm) ilk kazanıldığı yerin aile olduğu noktasında hemfikirdirler. Yine neo-liberal teorisyenler kapitalist toplumlarda bireye aidiyet ve kimlik kazandıran kurumlara olan ihtiyacı vurgulamışlardır. Bu çerçevede Hayek, aile değerlerini ve ortak amaçlar etrafında oluşturulan toplumsal değerleri onaylamayan bireyciliğin sahte olduğundan söz etmektedir. Berger de Kapitalist Devrim isimli kitabında bireysel otonominin özgürlükler ve sorumluluklar arasındaki nazik dengeye dayandırılmasının gerektiği üzerinde durmuştur.¹¹

Küreselleşme, Dini Çoğulculuk ve Fundamentalizm

Ekonomik küreselleşme ile ilgili analizlerde bulunan sosyal bilimci-

⁹ B. Hargrove, *The Sociology of Religion*, Illinois: Harlan Davidson, 1989, s. 305.

¹⁰ C. S. Evans, *Philosophy of Religion, Thinking About Faith*, Intervarsity Press, Illinois, trs., s. 159- 184.

¹¹ J. Z. Muller, "The Future of Capitalism", *Dialogue*, Sayı 85, 1989, s. I-7.

ler, bu sürecin temel eğilimlerinden biri olarak¹² çoğulculuktan söz etmişlerdir. Öte yandan “küreselleşme ve din” konusuna doğrudan veya dolaylı atıfta bulunan çalışmalarda, küreselleşmenin dini alan üzerindeki yansımaları, dini çoğulculuk ve köktendinci eğilimlerin gelişip güçlenmesi biçimindedir.

Küreselleşme teorisyenlerinden biri olan Robertson,¹³ bu olgunun bir yandan homojenlik ve evresellik yönündeki eğilimden oluşan boyutu yanında partikülaristik ve heterojenliğe doğru eğilimi içeren bir diğer unsur olmak üzere iki ana bileşenden meydana geldiğini vurgulamaktadır. Çeşitli yönleriyle küreselleşme konusunu ele alan çalışmaların temel referanslarından biri haline gelen bu bakış açısına göre küreselleşme kültürleri bütünleştirdiği kadar dini hareket ve cemaatleşme de dahil yerelliği artırmakta ve bu dinsel oluşumları küresel ölçekte bir şebekeleşmeye sokmaktadır. Bu bağlamda bir çok dinsel grup küreselleşmenin temel karakteristiklerinden biri olan iletişim ve ulaşım sistemlerinin gelişmelerinden yararlanarak faaliyet çeşitliliği ile bu süreci kendi çıkarları yönünde kullanmaya başlamışlardır.

Sanayileşmiş batılı ülkelerde neredeyse Birinci Dünya Savaşı sonrasına kadar devletin resmi din üzerindeki gözetim ve hakimiyeti korunmuştur. Daha sonraları geleneksel dini bünye içerisinde farklı dini oluşumlardan yeni dini hareketlere kadar geniş bir yelpazenin meydana getirdiği dini alanda çeşitli hareket ve oluşumlar yaygınlaşmaya başlamıştır. Bütün bu gelişmelere rağmen genelde çoğunluğun bağlı olduğu resmi kiliselerin devlet desteğinde varlıklarını sürdürmeleri dini plüralizm yerine belki sınırlı bir çoğulcuğu yansıtır gözükmektedir.¹⁴

Wilson, Berger ve Luckmann gibi birçok din sosyoloğu yeni dini hareket ve cemaatlerin çoğalmasıyla inanç birliğinin zedeleneceğine ve formal dinin etkisinin giderek zayıflayacağına vurgu yapmaktadır.¹⁵ Dini çoğulculuk bağlamında Berger, dinin birleştirici semboller ve dünya görüşü sağlayıcı fonksiyonunun kaybolacağından bahsederek dünya görüşlerinin çoğulculuğunun tüm dünya görüşlerinin nisbîleşmesine yol açacağını belirtmekte, bunların üzerinde bir şüphenin oluşacağını bu durumun da bireyde anomi duygusu yaratarak krize neden olacağı ihtimalini dile getirmektedir.¹⁶ Böyle-

¹² M. Warburg, “*Religious Organizations in a Global World a Comparative Perspective*” The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in the Twenty First Century, London School of Economics (4K), April 19-22, London, 2001 (Bildiri)

¹³ Bkz.: R. Robertson, “*A New Perspective on Religion and Secularization in the Global Context*”, (ed. J. Hadden-A. Shupe) *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, vol. 3, Paragon Hause, New York, 1989, s. 63-77.

¹⁴ Din ve devlet arasındaki ilişki ile ilgili ana tipler hakkında bkz: G. Vernon, *Sociology of Religion*, McGraw-Hill, New York, s. 251-263.

¹⁵ Haralambos, *Sociology*, s. 487-488

¹⁶ Roberts, a.g.e., s. 304-305.

ce Berger, ortaklaşa paylaşılan inançların, değerlerin ve sembollerin toplumsal bütünlüğü sağlamadaki fonksiyonuna dikkat çekerek dini plüralizmin toplumun istikrarına ve işleyişine ciddi tehdit oluşturabileceğini belirtmektedir. Bilhassa gençler arasında yayılma istidadı gösteren yeni dini hareketler ve cemaatlerin her birinin yalnızca kendilerinin temsil ettiği dinin doğru olduğunu belirtip diğerlerinin yanlış olduğunu vurgulamalarının ve aynı zamanda çok az sayıdaki taraftarlarının inançlarını meşrulaştırmalarının toplumda bir çatışmaya neden olabileceği, aynı zamanda da formal dinin toplumsal dayanışmayı sürdürme yönündeki fonksiyonunun kaybolmasına neden olacağı ifade edilmektedir.

Küreselleşmeyle ilintili olarak gelişen dini çoğulculuk perspektifinin gelişme alanı bulduğu ve bunun dünya ölçeğinde gerçekleştirilmesine demokratikleşme çerçevesinde önem vererek politik hedef haline getiren ABD'nin dini hayatında bu bakış açısının rolünü tetkik edebiliriz. Aslında ABD'nin dini manzarası yakından incelendiğinde çoğulculuk yönündeki gelişmeleri besleyen anlayışların, Amerikan toplumunun kendine özgü şartlarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı görülür. Yakın zamanlara kadar Protestan ve Katolikler gibi Hıristiyanlık içerisindeki mezheplerle Hıristiyan olmayan diğer dini oluşumlar arasındaki kanlı çatışmaların mevcudiyeti, toplumsal bütünlüğü sağlamada sosyal bilimcileri yeni model arayışlarına yönlendirmiştir. Protestan kültürün ağırlığına rağmen ABD'de devletin resmi dini statüsünü elde etmiş geniş bir taraftar kitlesine sahip dini bir gelenek olmamıştır.¹⁷ Yani ABD'de din ve devlet arasındaki ilişki tipi devletin genelde dini desteklemesi ancak herhangi bir din lehinde bir tercih belirtmemesi şeklindedir.¹⁸ Ancak, dini çoğulculuk retoriği bağlamında Berger'in küreselleşmenin dört belirtisinden biri olarak kavramsallaştırdığı "Evangelik Protestanlık"ın¹⁹ veya daha kapsayıcı olan yeni Hıristiyan sağın toplumu hıristiyanlaştırma projesine yönelik faaliyetleri burada dahi dini çoğulculuk kavramına yüzeysel bir bağlılığın ifadesi olarak görülebilir.

Küreselleşmenin dini alan üzerindeki yansımalarının dini çoğulculuk ve köktenci eğilimlerin gelişip güçlenmesi biçiminde oluştuğunu belirtmiştik. Bu bağlamda küresel ekonominin önemli finansal kurumlarından biri olan Dünya Bankasının sponsorluğunda tertip edilen "Küreselleşme ve Ah-

¹⁷ Ö. Çaha, "Amerikan Modeli: İnanç ve Özgürlüğün Buluşması", Liberal Düşünce, Yıl 8, Sayı 30-31, Bahar-Yaz 2003, s. 31-38

¹⁸ Vernon, Sociology of Religion, s. 257

¹⁹ A. Y. Sarıbay, "Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlilik", a.g.e., s. 10; Evangelik Protestanlık hakkında bkz.: R. B. Fowler, "Modern Amerikan Toplumunda Din ve Siyasal Kültür", Liberal Düşünce, Yıl 8, Sayı 30-31, Bahar-Yaz 2003, s. 53-57.

lak” konulu bilimsel toplantılar²⁰, bazı sosyal bilimcilerin, politikacıların, George Soros gibi bazı başarılı küresel spekülâtorlerin, yeni ekonomi ile ilgili önerileri ve düzenlemeleri ve finansal akışkanlıkların yeni değerlere göre organize edilmesi çalışmaları, küreselleşmenin sürdürülebilir hale getirilmesi yönünde ekonomi politikasının oluşturulmasında ahlak ve manevi değerlerin hesaba alınmasının gereğini vurgulayan girişimciler olarak görülebilir.

ABD’de Evangelik Protestanlık ya da Ahlaki Çoğunluk hareketinin söylemleri, neo-liberal doktrin çerçevesinde G-7 Ülkeleri tarafından kuralları oluşturulan yeni kapitalist ekonomi ile örtüşmektedir. Bu nedenle liberal söylemli, ılıman görünüşlü dini oluşumlara hatta oyunun kuralları çerçevesinde kalması şartıyla köktendinci radikal gruplara, dini motifli siyasal yapılanmalara dini çoğulculuk konsepti içerisinde fırsat tanındığı, ya da bu tür dinsel hareket veya cemaatlerin küresel güçler tarafından kayrıldığı görülmektedir.

Taraftarların sayısının birkaç yüz ya da bini geçmediği çok sayıdaki dini grupların faaliyetlerine bilhassa ABD veya diğer sanayileşmiş ülkelerde izin verilmesi, bir yandan neo-liberal ekonomik modelin olumsuz sonuçlarını hafifletme amacına yönelik fonksiyon icra ettiğine inanılması diğer yandan da rekabeti temel paradigma haline getiren küreselleşme söylemi şartları altında seçme özgürlüğünün pratiği olarak belirtilmektedir.²¹ Ancak serbest piyasa ekonomisi mantığı çerçevesinde dini tercihin yapılması anlayışı, hem dini grubun taraftarlarına ya da sempatizanlarına uygun dini dünya görüşünün üretilmesi ve hem de bu gruba mensup olan bireylerin kendi dini anlayışlarının ve dünya görüşlerinin meşru olup diğerlerinin yanlış olduğu şeklinde bir ayrımcılığa yol açarak toplumda bir çatışma nedeni olabilecektir. Böylece kutsallıkla ilgili farklı yorumların yol açtığı inanç karmaşası, birey ve toplum sağlığını tehdit etmek suretiyle sosyal düzeni ve istikrarı bozma potansiyeli taşımaktadır. Aslında çeşitli dini hareket ve cemaatlerin medyadan eğitim faaliyetlerine kadar global ölçekte değişik faaliyet ağlarıyla kendi kapalı alanlarında ürettikleri kutsallıkları²² kamusal hayata taşıyarak hem meşrulaştırma yollarını aradıkları hem de toplumu dönüştürmeyi amaçladıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tür dini oluşumların toplumda dizentegrasyona yol açtığı, kültürel gelişmeye hiçbir katkısının olmadığı ve bu surette bunların birer sivil toplum organizasyonu olarak da görülmemesi

²⁰ Strenski, *The Religion in Globalization*, s. 632

²¹ Bkz. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, s. 304-310; Çaha, “Ameriken Modeli”, s. 15-44.

²² Bkz. N. Göle, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 10-17

gerektiği ifade edilmektedir.

Dini hareket ve cemaatlerin kendi bünyelerinde bir plüralizmden ve sivillikten söz etmek mümkün değildir. Demokratik kültürden oldukça uzak, merkezîyetçi bir organizasyon tipiyle karakterize olan bu tür oluşumlarda grup içi tüm faaliyetler liderin onayı ile gerçekleşirken, hareketin genişlemeye yönelik tüm faaliyetleri ile ilgili kararlar merkezden alınmaktadır. Ayrıca grup üyeleri tutum ve davranışlarında özgür olmadıklarından kendilerini grup liderlerinin din dâhil her alandaki açıklamalarını ve yorumlarını tek doğru olarak kabullenmek mecburiyetinde hissetmektedirler. Bu münasebetle liderin dini konulardaki yaklaşımları tamamen grubun çıkarlarına hizmet edecek şekilde dizayn edilmelerinden dolayı tek yanlılığı içermektedir. Bu cümleden olarak ülkemizde popüler dini cemaatlerden biri olarak görülen F. Gülen Cemaati'nin lideri her ne kadar ılımlı İslamcı bir portre sunmuş olsa ve görülen bazı çevrelerce geniş görüşlü ve modern bir lider olarak takdim edilse de bizzat kendisi cemaat oluşumu içerisinde bireysel düşüncelerin gelişmeyeceğini kabul etmektedir.²³ Yine aynı cemaatle ilgili değerlendirmelerde bulunan bir çalışmada da Gülen'in söylemlerinde sivil toplum kavramlarına çok sık yer vermesine karşılık bu cemaatin sivil toplum örgütü olmadığını altı çizilmektedir.²⁴

Küreselleşmenin dini alan üzerindeki yansımalarından birisinin dini çoğulculuk olduğunu belirttikten sonra bu sürecin, kökten dinci eğilimlerin bilhassa siyasal İslam'ın gelişip güçlenmesinde de etkili olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda küreselleşmenin ve bununla birlikte günümüzdeki sosyal değişim süreçlerinin İslam coğrafyası üzerindeki etkisi, dışsal bir faktör olarak, İslam'ın genişleme ve yoğun toplumsal nüfuzu biçimindeki eski iç dinamik kalıplarını harekete geçirmek şeklinde görülmektedir. Bu bağlamda, eski iç dinamiklerin yanında bu siyasal etki, evrensel değerlere ve kurumlara karşı, "İslami bilimden", "İslami insan haklarına" kadar reaktif İslami alternatifin ve karşıt evrenselciliğin üretilmesi²⁵ ve bu gelişmelerin fundamentalist eğilimleri içererek siyasal İslam'a yol açması bilinmektedir.

Temel küreselci aktörler, yeni küresel ekonominin, daha çok gelişmekte olan hatta dördüncü dünya denilen sanayileşmiş ülkelerdeki yoksul halk üzerindeki tehlikeli sonuçlarının iyice gün yüzüne çıkmaya başlamasıyla, bu süreci din dâhil çeşitli meşrulaştırma araçlarından yararlanarak

²³ N. Sevindi, *Fethullah Gülen ile Global Hoşgörü ve New York Sohbeti*, Timaş Yay., İstanbul, 2000, s. 131-136

²⁴ F. Başkan, "Küreselleşme, Sivil Toplum ve Fethullah Gülen", *Global-Yerel Eksende Türkiye*, s. 273-293

²⁵ Said Amir Arjomand, "Islam, Political Change and Globalization" *Thesis Eleven*, sayı 76, February 2004, s. 10.

haklılandırmaya çalışmaktadır.

Bu perspektiften yola çıkarak, küresel güçler, zaman zaman Avrasya ve Orta Doğu kavşağında bulunan jeostratejik öneme haiz bulunan ülkemiz için ılımlı İslam ülkesi modeli rolü biçmekte ve laik, çağdaş, demokratik, hukuk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti, Orta Doğu'nun halkının çoğunun müslüman olduğu Arap ülkeleriyle aynı konuma getirilmek istenmektedir. Şüphesiz böyle bir yaklaşımın, hem ülke bütünlüğümüz açısından hem de bölge barışı bakımından tehlikeli olabilecek sonuçlar doğurabileceğini söyleyebiliriz.

Bu türden yapay rol tanımlamalarına karşı Türk ulusu, laikliği sosyal dokusunun temelini yerleştirmiş ve bu değeri içselleştirmiş olarak, laik, çağdaş, demokratik tavır ve duruşuyla en güzel cevabı vermektedir. Ancak ülkemizde sayıları çok fazla olmamasına rağmen yine de bu türden ılımlı İslam modeli yakıştırmasını gönüllü sahiplenecek dini oluşumlar da yok değildir. Nitekim bazı akademisyenlerin, politikacıların ve basın mensuplarının çeşitli saiklerin etkisiyle ılımlı İslamı temsil ettiği söylenen cemaat ve hareketlerin faaliyetlerini destekleyerek halk katında pek fazla itibar görmeyen küresel değerlerin, dini söylemlerle popülerleştirilmesini sağlamak suretiyle küresel güçlerin çıkarlarına hizmet edeceğini belirtmekte yarar vardır.

Küreselleşme Sürecinde Din ve Ulus-Devlet

Bilindiği gibi “yeni ekonomi” olarak isimlendirilen küresel kapitalizmin kuralları geride bıraktığımız yüzyılın son on yılında ortaya çıkmış iletişim ve enformasyon teknolojilerindeki gelişmeler yoluyla küresel finansal ağlar etrafında yaygınlaşmıştır. Toplumlar arasında gözlenen sosyal ve kültürel farklılığa rağmen bugünün dünyası, tarihte ilk defa bir dizi ortak kurallara göre organize olmaya zorlanmaktadır.

Sanayileşmiş Grup-7 ülkeleri ve onların Dünya Bankası, IMF ve Doğu Ticaret Örgütü gibi finansal kurumları tarafından serbest ticaret etrafında kuralları oluşturulan yeni küresel ekonominin sürdürülür olup olmadığı hususunda tartışmalar giderek yoğunluk kazanmaktadır. Bu nedenle, sayıları her geçen gün artan pek çok bilim adamı, siyasetçi, gazeteci ve kanaat önderleri yeni ekonomik düzenin yoksunluğun, işsizliğin, sosyal gelir dağılımının bozulması, sosyal eşitsizlik ve yabancılaşma gibi birbiri ile ilişkili çok sayıdaki menfi sonuçların görülmeye başlamasıyla bu sürecin bu haliyle sürdürülemez olduğunu ifade etmişlerdir. Hatta oldukça başarılı küresel finansal spekülâtör olan George Soros, “piyasa ekonomik küreselleşmenin

20 ▪ Küreselleşme Ve Dini Çoğulculuğun Ulusal Bütünlük ..

dayandığı neo-liberal doktrini fundamentalizm”²⁶ olarak değerlendirmiş, fundamentalizmin her çeşidi gibi oldukça tehlikeli olduğunu vurgulayarak bu küresel ekonominin sürdürülebilirliğini temin etmek için tedbirler alınması gerektiğini ifade etmiştir.

Küreselleşmenin sosyal ve kültürel alandaki yansımaları da oldukça tehlikeli sonuçlarını gözler önüne sermektedir. Bu çerçevede, küresel finansal ağlar yoluyla sermaye küreselleşirken emek lokal kalmış ve eski gücünü yitirmiştir. Bugün birçok işçi ister sendikalı ister sendikasız olsun, daha yüksek ücret elde etme veya daha iyi çalışma koşullarına kavuşmak için mücadele etmeyi işini kaybedeceği ya da iş yerinin başka bir yere taşınması korkusuyla göze alamamaktadır. Küreselleşmenin sosyal alandaki yansımalarının en önemli tehlikeli sonuçlarından biri işçi sınıfının yapısını değiştirerek toplumsal huzursuzlukları artırmasıdır.

Ayrıca küreselleşme, sanat, bilgi, eğlence ve diğer kültürel ifadeler üzerinde etkili olmaktadır. Enformasyon Teknoloji Devrimi tarafından derinden etkilenen kültür, ciddi bir dönüşüme maruz kalmaktadır. Bu nedenle bilhassa küresel haber ağları yoluyla sosyo-kültürel değerlerde meydana gelen aşınma, toplumsal entegrasyonda oldukça fonksiyonel olan değer konsensüsünü olumsuz etkileyerek, kaosa, düzensizliğe ve anomiyeye yol açmaktadır. Böylece otomasyona dayanan küreselleşmenin sosyo-kültürel yansımaları insani değerleri reddetme ya da görmezlikten gelme biçimi de gözlenmektedir. Kültür erozyonunun olumsuz toplumsal etkileri, hatta toplumda dizentegrasyona yol açabilecek tehlikeli sonuçları karşısında ulusal değerlerin bilhassa çeşitli mekanizmalarla yeni yetişen kuşaklarda içselleştirilmesini sağlamak ulus-devletin²⁷ önemini daha da artırmaktadır.

Yukarıdaki analizler ışığında ekonomik küreselleşmeye denk düşen liberal teolojiler çerçevesinde ülkemizde dini çoğulculuk, hoşgörü, diyalog gibi kavramların bazı dini hareket veya cemaatler tarafından her türlü çatışmayı önleyen sihirli birer formül olarak takdim edildiğine şahit olunmaktadır. Aslında bu tür söylemlerin kullanılması, dini oluşumların faaliyetlerini meşrulaştırma amacına yönelik girişimler olarak görülebilir. Öte yandan, iletişim ağlarının sağladığı imkânlardan yararlanarak bu hareketlerin evrensel boyuta taşınma gayesi içinde oldukları anlaşılmaktadır. Hıristiyan dünyasında geliştirilen diyalog girişimleri, Batı medeniyetinin kendini eşsizleştirme gayretleri sonucunda kendi dışındakileri ve bu arada İslam Medeniyetini çatışma kaynağı görüp hoşgörü ve diyalog yoluyla bunları hizaya getirme

²⁶ Capra, *The Hidden Connections*, s. 137.

²⁷ Geniş bilgi için bkz: “*Cumhuriyet, Atatürkçülük ve Küreselleşme*”, Cumhuriyet ve küreselleşme, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 2002, s. 177-199.

izlenimi vermektedir.

Bilindiği üzere sevgi, saygı, orta yol, hoşgörü ve uzlaşma gibi insani temel değerler, Yesevi, Mevlana, Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Hacı Bektaş Veli ve Mustafa Kemal Atatürk gibi Türk ulusunun önemli şahsiyetleri ve değerlerinin fikir süzgeçlerinden geçip zenginleşerek Türk toplumunun inşasında ve şekillenmesinde son derece önemli olmuşlardır. Bu bakımdan özünde partikülaristik ve ayrımcı eğilimleri barındıran ve etrafında topladığı az sayıdaki insanı dini değerleri kullanarak şahsi çıkarları etrafında mobilize etmeye çalışan şeyh ve hoca efendi gibi isimlerle anılan tarikat ve tarikat benzeri oluşumlar, dini motifli hareketler ve cemaat liderlerinin modern kavramlara söylemlerinde yer vermeleri gerçek niyetlerini gizlemeye yönelik girişimler olarak değerlendirilmelidir.

Bilindiği gibi modern, laik, ulus-devlet modelinde Türkiye Cumhuriyetini kuran Mustafa Kemal Atatürk, Türkiye'nin aydınlanma çağı olarak değerlendireceğimiz reformları ivedilikle uygulamaya sokmuş, bu çerçevede tekke ve zaviyelerin faaliyetlerine son vererek eğitimde birliği sağlamıştır. Bazı Orta Doğu ülkelerinde kimi liderler de zaman zaman reform denemelerinde bulunmuş, ancak başarılı olamamışlardır. Mesela Mısır'da reformist çabalar çerçevesinde oluşturulan yeni kurumlar, eskilerini ortadan kaldırarak bir arada faaliyetlerini sürdürmek suretiyle dual bir yapı meydana getirmişlerdir. Bu tarihsel arka plan, her fırsatta yönetimi ele geçirmek isteyen İslamcı grupların sayılarının artmasına neden olmuş, her türlü başarısızlıktan modern yapı ve kurumlar sorumlu tutulmuştur.²⁸ Hatta halkı müslüman olan ülkelerde sayıları çok az da olsa şiddete başvuranların ve bunu küresel boyuta taşımak isteyenlerin insanlık ve din dışı eylemlerine bakarak barışı, sevgiyi ve saygıyı temeline yerleştiren İslamiyet'i her fırsatta terörle özdeşleştirmeye çalışanlara fırsat tanıyanlar, büyük ölçüde bu tür geleneksel kurumlar-
dan beslenmişlerdir.²⁹

Sosyolog Rosabet Moss Kanter işletme ve küresel ekonomi ile ilgili World Class Thriving Locally in the Global Economy kitabında küreselleşme sürecinde önemli olarak gördüğü mobilite, eşzamanlılık, by-pass ve çoğulculuk gibi küreselleşmenin dört trendinden söz etmiştir.³⁰ Dini organizas-

²⁸ A. Dessouki, "The Resurgence of Islamic Organizatons in Egypt: An Interpretation", The Islamic World and Japan, The Japan Foundation, Tokyo, 1981, s. 359-374.

²⁹ Ü. Günay, "İslam Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler", Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri Sempozyumu, K.S. U. Yayınları, Kahramanmaraş, 1998, s. 69- 71 .

³⁰ M. Warburg, "Religiouss Organizations in a Global World a Comparative Perspective", The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in The Twenty First Century, April 19-22-2001, (Bildiri)

22 ▪ Küreselleşme Ve Dini Çoğulculuğun Ulusal Bütünlük ..

yonların işleyiş durumları hakkında bize fikir verecek olan bu kitaptaki dördüncü eğilimi plüralizm oluşturmaktadır. Kanter, bir zamanların egemen çoğunluk kültürlerinin günümüz dünyasında artık etkin olmadığını belirtmektedir. Bu çerçevede bu küreselleşme trendlerinden bilhassa sonuncusunun yansımalarını ülkemizde farklı dini organizasyonlar içerisinde analiz edebiliriz.

Her şeyden evvel dini hareket ve cemaatler kendi içerisinde plüralistik ve sivil bir yapıyı sergileyerek demokratik kültürden oldukça uzak, hayli merkezîyetçi bir organizasyon tipiyle karakterize olmaktadır. Bu çerçevede eğitimden sağlığa kadar her türlü organizasyon biçimiyle çeşitli faaliyetlerin hayata geçirilmesi hep liderin onayıyla gerçekleşirken, hareketin genişleme sürecindeki en ince ayrıntıya kadar kararlar merkezden alınmaktadır. Yani grup içerisinde bir plüralizmden ve sivillikten söz etmek mümkün değildir. Mesela ülkemizde en popüler cemaatlerden biri olarak görülen Fethullah Gülen Cemaati'nin lideri, her ne kadar ılımlı İslamcı bir portre sunsa ve bazı çevrelerce geniş görüşlü ve modern bir lider olarak takdim edilse de bizzat kendisi cemaat oluşumu içerisinde bireysel düşüncelerin gelişemeyeceğini kabul etmektedir.³¹

Kısmen demokratikleşmenin yol açtığı özgür ortamda, kısmen de küreselleşmenin plüralistik biçimde tezahürü sonucu bu tür cemaatlerin hoşgörü, çoğulculuk ve diyalog gibi küresel kavramları söylemleri içerisinde sık kullanarak bunları benimsemiş gözükmeleri cemaatlerinin aktivitelerini meşrulaştırma vasıtaları olarak değerlendirilebilir. Aslında sevgi, saygı, orta yol, hoşgörü ve uzlaşma gibi temel değerler Yesevi, Mevlana, Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Hacı Bektaş Veli ve Mustafa Kemal Atatürk gibi şahsiyetlerin fikir süzgeçlerinden geçip zenginleşerek Türk toplumunun inşasında son derece önemli olmuşlardır. Bu bakımdan özünde "partiküleristik" eğilimleri barındıran ve bu özelliğinden dolayı çeşitli faktörlerin etkisiyle etrafında topladıkları az sayıdaki insanları mobilize eden şeyh, hoca efendi gibi isimlerle anılan bu tarikat benzeri oluşumlar ve cemaat liderlerinin, kendi çıkarları doğrultusunda her türlü modern kavramları kullanma eğiliminde oldukları anlaşılmaktadır.

Küreselleşme olgusunun bir yandan sekülerleşmeden taviz vermediğini diğer yandan da çeşitli dini oluşumların kendilerini ifade etmelerine yeni imkânlar sunduğunu belirtmiştik. Bu çerçevede sözelimi kilisenin kurtuluşu, bireysel ruhlarla ilgili görmeyip sosyal, siyasal ve ekonomik dü-

³¹ N. Sevindi, *Fetullah Gülen ile Global Hoşgörü ve New York Sohbeti*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2002, s. 131- 136.

zenin dönüşümüne yönelik çabalar biçiminde değerlendirilmesi, bununla ilişkili olarak yeni taraftar kazanma usulleri ve metotları kısa zaman içerisinde iletişim ve enformasyon teknolojilerindeki yoğun gelişmelerin tesiriyle başka toplumlarda da görülecektir. Bu yüzden çeşitli dini hareket ve cemaatlerin medyadan eğitim faaliyetlerine, sağlıktan finans kuruluşlarına kadar kültürel, finansal ve eğitimsel çeşitli faaliyet alanlarıyla ve değişik propaganda usulleriyle global ölçekte şebekeleşerek genişleme faaliyetleri gözden kaçmamaktadır. Taraftar kitlesi itibariyle çok fazla olmayan ancak istatistiksel olarak sayıları hayli kabarık yeni tarikat ve cemaat tipi organizasyonlar, faaliyet zenginlikleriyle kendi kapalı alanlarında ürettikleri kutsallıkları kamusal hayata taşıyarak hem meşrulaştırma yollarını aramakta hem de toplumu dönüştürmeyi amaçlamaktadır.³² Böylece kutsallıkla ilgili farklı yorumların yol açacağı inanç karmaşası hem birey hem de toplum sağlığını tehdit etmek suretiyle sosyal düzen ve istikrarı bozma potansiyeli taşıyacaktır

Günümüzde yaşanan neo-sekülerleşme diyebileceğimiz süreç içerisinde klasik sosyolojik teorilerin toplumun gelişmesiyle dinin önemini giderek kaybolacağı şeklindeki öngörülerinin pek doğrulanmadığı görülmektedir.³³ Parsons ve Bellah gibi sosyologların sekülerleşme ile ilgili yorumları dinin toplumsal otoritesinin kaybolmasından çok onun evrim süreci içerisinde değişik tarzlarda kendisini yeniden ifade etmesi şeklindedir.³⁴ Şüphesiz dinin modern sanayi toplumlarında değişik yüzlerle ortaya çıkması bu olgudan yararlanmak isteyen birçok insanın iştahını kabartmış ve bu alanda yoğunlaşmalarına neden olmuştur. Doğruyu yalnızca kendilerinin temsil ettiğine inanan dini hareket ve cemaatler diğerlerini dışlayarak ana dini bünye ile ve onun içinde meydana çıkan diğer gruplarla ya çatışmaya girmişler ya da çatışma potansiyeli taşıyarak sosyal dayanışmayı sosyal dayanışmayı ve entegrasyonu tehdit etmişlerdir.

Bir toplumda değerler üzerinde bir konsensüs yoksa ya da dinin ürettiği değerler genel değerler olarak paylaşılmıyorsa yeni dini hareketlerin sayısında ciddi artışların olması kaçınılmazdır. Sosyolojinin öncülerinden olan Durkheim'in İntihar isimli çalışması inanç birliğinin toplumsal istikrarı sağlamadaki rolünü bilimsel olarak ortaya koymuştur. Bu bakımdan inanç birliğinin tesis edilmesinde ulus-devletin rolü yadsınamaz. Küreselleşen dünyada dini geleneğin modern bilimsel bulgularla ve diğer hümanistik değerlerle uyumlu olacak şekilde yeniden formüle edilmesi aydın kafalı teologlarca ancak mümkün olabilecektir.

³² N. Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 10-17.

³³ N. Mert, "*Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam*", Cogito Laiklik, Sayı i, Yaz 1994, s. 87-100.

³⁴ Roberts, a.g.e., s. 307.

24 ■ Küreselleşme Ve Dini Çoğulculuğun Ulusal Bütünlük ..

Tarikat veya cemaat tipi dini organizasyonlar içinde yer alanlar tutum ve davranışlarında özgür olamadıklarından dini konulardaki açıklamaları grubun çıkarlarına yönelik olarak tek yanlı olmaya mahkûmdur. Bu bakımdan bu tür oluşumları birer sivil toplum organizasyonları olarak değerlendirmek doğru değildir. Mesela küreselleşme bağlamında sivil toplum Fethullah Gülen ilişkisi hakkında analizlerde bulunan Başkan, Gülen'in sivil toplum kavramlarına söylemlerinde çok sık yer vermesine karşılık cemaatin sivil toplum örgütü olmadığına altını çizmektedir.³⁵

Medeniyetler arası diyalog ve hoşgörü, her türlü çatışmayı önleyen sihirli bir formül olarak takdim edilmeye başladı. Aslında bu kavramlar batı merkezli tek yanlı bir yaklaşımın³⁶ ürünü olarak empoze edildiklerinden Hıristiyan medeniyetinin dışındakiler, mesela İslam medeniyeti zımnen çatışma kaynağı olarak görülüp hoşgörü ve diyalog yoluyla bunlara batılı değerlerin aktarılması istenmektedir. Nitekim 1998 Şubatında "Dinler Arası Diyalog Toplantısı" adı altında papa ile görüşen Fethullah Gülen'in, bu kavramlar arkasında batı dünyasında belli bir ün elde etmeye yönelik olarak hareketini küresel boyuta taşıma niyetinde olduğu söylenebilir. Ayrıca Mesih olduğunu iddia eden Ahmediye Hareketinin kurucusu Mirza Gulam Ahmed de global şartlar altında hareketini genişletme teşebbüsünde hayatın bir çok yönlerinde küreselleşmeyi yaratmada iletişimin oynadığı önemli role dikkat çekerek küreselleşmenin hareketini yamada bulunmaz bir fırsat sağladığına inanmaktadır.³⁷ Yine Bahailik Hareketi de küreselleşmenin sağladığı her fırsattan yararlanarak hareketini küresel ölçekte temsil edebilmenin yollarını aramaktadır.

Küreselleşme, ülkeler arasında giderek daha çok yakınlaşmaya sebebiyet vererek bu ülkeler arasında karmaşık bağımlılık sistemlerinin oluşmasına da neden olmaktadır. Bu bağımlılık ilişkileri üzerinde kontrolü çok az olan veya hiç olmayan ülkeler, ekonomik güçlere bağımlı olmaya itilmişler ve kendi işlerini kontrol edebilme kabiliyetlerini iyice kaybetmişlerdir. Bu yüzden bir hayat tarzı olarak benimsenen ve ortak bir noktada buluşma kültürünü geliştiren demokrasinin güvence altına alındığı istikrarlı bir kurumsal yapıyı oluşturmak gereklidir. Laiklik temelinde demokrasi kültürünün giderek hayatın her alanında kendini hissettirmesiyle tutum ve davranışlarda karşılıklı sevgi ve saygı, birbirine güven ve tahammül duygusu gelişecektir.

³⁵ Bkz.: F. Başkan, "*Küreselleşme, Sivil Toplum ve Fetullah Gülen*", Global-Yerel Eksende Türkiye, s. 273- 293.

³⁶ A. Akyürek, "Democracy and Civil Society: Dialogue Among Civilisations", Turkish Daily News, 18 Eylül 2003.

³⁷ F. A. Djajasugita, "*Ahmediyya and Globalization*", The Light, July-September 2002, s. 3- 7.

Bilindiği gibi toplumun tüm diğer fertleri gibi sosyal bilimciler de en azından sosyo-politik tutum ve davranışlardan ve toplumsal değerlerden etkilenirler. Bir dereceye kadar bu olgu, teorik perspektiflerin seçimi, takip edilen metodoloji ve verilerin yorumlanmasında görülebilir. Değerlerin toplumsal ya da kültürel temelleri olduğundan ister istemez verili bir toplumun dünya görüşüyle küresel dünya görüşü arasında bir takım uyumsuzluklar ve çatışmalar olacaktır. Böyle bir durumda çatışan yönleri daha az vurgulayarak ve daha çok benzeşen yönlerin öne çıkarılmasıyla küresel dünyada bir yer edinebilmek, ulus-devletin önemini bir kez daha ortaya çıkarmaktadır.

Küreselleşme, kendimizi tarihimizden, örf ve adetlerimizden ve benliğimizden arındırma anlamına gelmemelidir. Ancak bu süreç kendimize çekidüzen vermeyi ve bazı revizyonlar yapmayı da gerekli kılmaktadır. Şüphesiz devletin saygınlığının restore edilmesi, Türk toplumunun dayanışmacı erdemlerinin vurgulanması, güçlü bir bağlılık ve aidiyet duygusunun geliştirilmesi, zayıflayan bağların yeniden güçlendirilmesi, küreselleşmenin neden olduğu kültürel erozyonu önleme anlamına gelmektedir. Ulusal-kültürel araştırmalar alanında entelektüel birikim ve ekipman geliştirilmesine ihtiyaç hasıl olmaktadır. Barış içerisinde karşılıklı sevgi ve saygı temelinde tartışma ve müzakere için ortak zeminler oluşturulmalı, kültürler arası çatışmayı sürekli hale getiren ön yargılardan uzaklaşılmalı, öz eleştiriye ve karşılıklı iş birliğini geliştirici seküler entegre edici mekanizmalar oluşturulmalıdır. Toplumda nedenselliği ve bilimsel düşünce sürecini esas alan, yenilik ve yaratıcılığı teşvik eden, bir eğitim ve kültür politikası uygulanmalıdır.

Bir yaşam biçimi ve bir davranış yöntemi olarak demokrasinin kökleşmesi ve kurumlaşması onun içerik ve niteliğini belirleyen değer, norm ve davranış kalıplarının toplum tarafından özümsemesiyle mümkündür. İstenen bilgiye ulaşabilme gücüne sahip teknik donanımlı uzmanlar arasında tesis edilen yakın iş birliği ile siyasal ve çıkar gruplarının baskısından uzak, otonom bir yapıya kavuşturulmuş bir bürokrasi yardımıyla ulus-devletin, stratejik düzenleyici ve yeniden dağıtımcı bir role kavuşturulması önem arz etmektedir.³⁸ Bu yüzden ulus-devlet çeşitli meydan okumalara rağmen hala güçlü bir siyasal birim olmaya devam etmektedir. Bu bakımdan sanayileşme ve kalkınma sosyal politikalarla desteklenerek orta tabakanın erimesi önlenmeli, üst ve alt tabakalar arasındaki uçurumun yol açtığı sosyal problemler bütünlendirici politikalarla çözülmeye çalışılmalıdır. Öte yandan Türk kültüründe izleri bulunan ve kâr gayesi gütmeyen gönüllü birliktelikler olan sosyal sektör organizasyonlarının geliştirilmesiyle sağlıklı bir toplumsal yapıya

³⁸ Bkz.: Z. Öniş, *State and Market*, İstanbul, 1998, s. 383-386.

kavuşmanın yolları aranmalıdır.

Bütün siyasi ve hukuki varlığımızın temelinde millet kavramı vardır. Türk milleti etnik bir birlikten ziyade sosyo-ekonomik, tarihi, siyasi, hukuki ve kültürel bir bütünlük olarak yerleşik kurumlarıyla tarih içinde var olmuş bir gerçekliktir. Ülkemizi meydana getiren çeşitli grupları birer halklar mozaigi olarak görüp birbirinden ayrı yan yana yaşayan kültür kabileleri olarak değerlendirmek son derece yanlıştır. Ancak bunları ulusal kültürümüze katkıda bulunan ve uluslaşma sürecinin temellerini güçlendiren üniter yapının devamında dinamik unsurlar olarak fonksiyonel hale getirmek gerekmektedir.

Demokrasinin olmazsa olmaz koşulu olan laiklik ilkesinin temel oluşturucularından biri olan din ve vicdan hürriyeti, kamu sağlığını tehdit edici boyutlara ulaştığında devletin dini hayat üzerine müdahale hakkı söz konusu olabilmektedir. Küreselleşme bilhassa maddi-kültürel unsurları zorladığından, ulus-devletler kültürel bağlarından koparılması ihtimaline karşı kendi kültürünü güçlendirerek muhtemel çözümlere karşı koyabilmelidir. Toplumsal farklılaşmanın ortaya çıkarabileceği çözümler ihtimaline yeni milliyetçilik anlayışı modern seküler bütünleştirici mekanizmalardan biri olarak görülebilir. Uzlaşma ve toplumsal barışa vurgu yapan bir söylemin gelişebilmesi, dinamik toplum eksenli, bir milliyetçilik modelinin teşkili ile mümkün olabilecektir.

Küresel korku ve krizleri yenmede atılacak önemli adımlar arasında; yönetim, kurum, sivil ve siyasi özgürlükler, sosyal güvenlik, eğitim alanında tamamlayıcı ulusal düzenlemeler, planlar ve programlar sayılabilir.³⁹ Her şeyden evvel siyasetin, yargının, bürokrasinin kalitesini yükseltmek ve yolsuzlukların kökünü kazımak, güçlü bir devlet aygıtının varlığıyla mümkündür. Küreselleşmenin tehlikelerinden korunabilmek için bu alanlardaki güvenilirliği artırıcı politikalarla iyi yetişmiş elemanlara ve şeffaflığa ihtiyaç vardır. Güçlü ve istikrarlı bir siyasi yapıyla ve sosyal taraflar arasındaki iş birliği yoluyla küresel entegrasyonun ortaya çıkarabileceği endişeler bertaraf edilebilir. Sosyal güvenlik sistemlerinin iyileştirilmesi, küreselleşmenin olumsuz sosyal sonuçlarına karşı bir tampon işlevi görebilir. Bu bakımdan küreselleşmenin toplumda çatışmaları besleme potansiyeline karşı güçlü kurumsal yapıların oluşturulması gereklidir.

³⁹ D. Rodrik, "Globalisation, Social Conflict and Economic Growth", UNCTAD'da verilen konferans, Genova, Ekim, 1997.s

Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu

Yrd. Doç. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU*

Özet

Bu makalede İslam'ın ilk döneminden itibaren önde gelen Kelâm bilginlerinin kader hakkındaki görüşleri, Allah'ın ilminin ne olduğu ve insan davranışları üzerindeki etkisi, insan özgürlüğünün Allah'ın ilmi karşısındaki sınırları tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Allah, insan, özgürlük, irade, kader

Abstract

It is argued in this article the different opinions of the leaders of theologiist about fate from the first period of Islam, and what is the science of God and how it's affect on the behaviours of human, and the freedom limits of human agains to science of God.

Keywords : God, human, freedom, fate, will

GİRİŞ

İslam Dini'nin çok erken bir döneminde müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaf ve savaşların (Cemel ve Sıffîn) ardından hicrî birinci yüzyılın sonları ile ikinci yüzyıl boyunca büyük günah işleyen dinsel konumu ve kader konusu çeşitli biçimlerde tartışılırken; Allah'ın ilminin neliği ve insan davranışlarını nasıl etkilediği de söz konusu edilmiştir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan hilafet tartışmaları, Hz. Osman'ın şehit edilişi (35/656), Deve Olayı ve Sıffîn Savaşı (37/657), Hakem Olayı ve Harici ayaklanmaları, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilişi (61/680) gibi erken dönem iç kargaşalar müslümanlar arasında psikolojik bir çöküntü ve itikadi farklılaşmaların oluşmasına neden olmuş ve bütün bu olaylar sırasında kader tartışmaları merkezi bir rol oynamıştır.¹ İslâm toplumunda itikâdî sahada

* KSÜ. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ahamit@mynet.com

¹ Bkz. Ebu Abdillah Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrût, tsz., III/31; Ebû Câfer Muhammed b. İbn Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Kahire 1939, III/442; Ahmed b. Yahya İbnu'l-Murteza, *el-Münye ve'l-Emel*, (tsh. Arnold), Haydarabad 1316 h., 8-10; İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, İstanbul 1994, s. 277 vd.

ortaya çıkan bu ihtilaflar, tarihî seyir içinde incelendiğinde, bunların mutlaka *siyasal* ve *toplumsal* olaylarla yakından ilgili oldukları görülür. İktidar ve muhâlif olan gruplar, kendi durumlarına göre tavır almışlardır. “Ortaya çıkan problemleri tevekkülle karşılayıp kadere rıza gösterenler olduğu gibi, herkesin yaptığı işten sorumlu tutulması gerektiğini savunanlar da olmuştur.”² Günümüzde olduğu gibi o dönemde de *kaderi*, insanların eylemlerini; yaptıklarını ve yapacaklarını Allah'ın ‘ezelde bilmesi’ ve ‘belirlemesi’ anlamında kabul eden İslam düşünürleri olduğu gibi, bunu farklı biçimlerde yorumlayanlar da vardı. Bu makalede öncelikle Allah'ın ilminin ne olduğu hakkında konuya değişik açılardan yaklaşan erken dönem İslam Mütakellimlerinin önde gelen düşünürleri arasında yapılan hararetili Kelâmî tartışmaları ve hicri ikinci yüz yıldan sonra sistemleşmeye başlayan Kelâm ekollerinin konuya yaklaşım biçimlerini irdeleyerek günümüz açısından yeni ve tarafsız değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız.

I-Allah'ın İlmi Konusunda Mütakellimlerin Görüşleri ve Ezeli İlmin İnsan Özgürlüğü İle İlişkisi

Yüce Allah'ın ilminin neliği ve insan sorumluluğu ile ilişkisi konusu, özellikle Sıffin Savaşı(37/657) ve sonrasındaki Hârici ayaklanmaları ve Emevîlerin, muhaliflerine hem maddi hem de fikri baskıları sırasında çok tartışılmıştır. Müslümanlar arasında meydana gelen kanlı olayların Allah'ın ilmine konu olup olmaması; ezeli ilimde *takdir* ve *taayin* edilip edilmediği etrafında yapılan bu tartışmalar hicri birinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren değişik mahfillerde farklı renkler kazanmıştır.

Hız. Ali'nin bir Harici tarafından şehit edilmesinin ardından (m.661), iktidarlarına meşruiyet kazandırmak isteyen Emevî yöneticiler, bir yandan muhaliflerine her türlü baskı ve cebri uygulamaları, diğer yandan bu uygulamalarına bir takım kâdı ve fakîhleri de alet ederek Allah'ın ilmi ve iradesini istismar ediyorlardı. Bu Emevî halifeleri arasında bunu istismar etmeyip, bir “itikât konusu” olarak görenleri de vardı. Sözelimi bu halifelerden Ömer b. Abdulaziz (ö.101 h.), Allah'ın “insanların ne yaptıklarını ve neye yönelip ne yapacaklarını bildiği”ne inanırken, ‘Kaderîler’ dediği karşıtlarının Allah'ın ilmini reddettiklerini ileri sürmüştür. Hatta o, “Allah'ın, kulların kendisine isyan ya da itaat edeceklerini bildiği gibi, günahı terk etmeye güç yetirebileceklerini de bildiğini” kabul ediyordu. Böylece o, Kaderiyye'yi “Allah'ın ilmini gereksiz görmekle, Allah'ın ilminde kulun taatı yapmayacağı belli olsa dahi, kulun dilediği takdirde Allah'a itaat edeceğini, Allah'ın mâsiyyeti

² Bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ank. 1988, s. 9.

terk etmeyeceğini bildiği kimselerin de dilerlerse mâsiyyeti terk edebileceğini kabul etmek ve böylece Allah'ın ilmini insanlardan koparmakla" suçlamıştır. Ömer b. Abdulaziz bu konuda onlara şöyle hitap ederek kanıt getiriyordu. "Bu görüşleriniz, İbn Abbas'ın Tevhid'e aykırı kabul ettiği bir görüştür. Çünkü bu konuda İbn Abbas şöyle demişti: 'Şüphesiz Allah, fazlını ve rahmetini ihmal etmeksizin kendi isteği (ihtiyâr) ile taksim etmiş, *daha önce ilminde olanı iptal edecek şekilde hiçbir peygamber göndermemiştir*. Siz Allah'ın bir konudaki ilmini kabul edip, diğerinde kabul etmiyorsunuz. Halbuki Allah '*onların öncesini de sonrasını da bilir. Allah'ın dilediği dışında ilminden hiçbir şey bilmezler*'³ demiştir. Varlıklar Allah'ın ilmine göre ortaya çıkar ve ilmine tam uygun olurlar. Allah ile bir şey arasında, Allah'tan o şeyi engelleyecek hiçbir şey yoktur. Çünkü O, Alîm ve Hakîmdir."⁴

Bu dönemin önemli bir simâsı ve fikirleri hâlâ bir çok kesim tarafından değerli bulunan Hasan el-Basrî (ö.110/728), "o gün geldiği zaman hiç kimse O'nun izni olmadan konuşamaz. Onlardan kimi şakî, kimi de saîddir" âyetini⁵ Kadercilerin (Cebriîler) "Allah, kullarını annelerinin karnında şakî (cehennemlik) ve saîd (cennetlik) olarak yarattığı; bedbaht yarattığının bahtiyarlığa, bahtiyar yarattığının da bedbahtlığa çevrilmesinin imkansız olduğu" şeklinde yorumladıklarını (te'vil), halbuki bunun onların anladığı şekilde anlaşılması durumunda, Allah'ın Kitap ve Peygamber göndermesinin anlamsız olacağını ileri sürerek; bu âyetin "o günün bahtiyarı, bugün Allah'ın emrine uyup o şekilde davranan, o günün bedbahtı da Allah'ın Dini'ni hafife alarak hiçe sayan kimseleri" kastettiğini kabul etmiştir. Hasan'a göre "Allah'ın emrine, Kitabı'na ve adaletine muhâlefet edenler; dinlerinde alabildiğine ifrata düşmüş olanlar ve cehaletleri yüzünden her şeyi kadere yükleyenlerdir." Hasan el-Basrî kadercileri bu bağlamda şöyle eleştirir: "Onlardan birine Din'e ait bir emir verecek olsan, 'kalemler kurumuş ve alınlara kimin 'saîd', kimin 'şakî' olduğu yazılmıştır" cevabını verir. Fakat onlardan sıcak veya soğukta kendini işe koşma ve kendini yolculuklarda tehlikelere atma, nasıl olsa rızkın hazırlanmıştır" desen kabul etmez...."⁶ Buna göre Hasan el-Basrî insanların dünyada işleyecekleri fiilleri Allah'ın ezelf ilmi ile bildiği kanaatindedir. Fakat ona göre bu ilim mâlûma ve insan irâdesine tâbi olup, zorlayıcı değildir. İnsanlar özgür irâdeleri ile öyle davranacaklarından dolayı

³ Bakara 2/255.

⁴ Ömer b. Abdülaziz, *er-Risâle* (Bidâyâtü İlmi'l-Kelâm fi'l-İslâm içinde, Thk. Josef van Ess), Beyrut 1977, s. 45.

⁵ Hûd 11/105.

⁶ Hasan-ı Basrî, *Risâle* (Thk.:H. Ritter), Der Islam, XXI, Heft I, 1932, October (Ekim), (Türkçeye çev.: Lütfü Doğan-Yaşar Kutluay), AÜİFD., Ankara 1959, III/79-80; Güler, a.g.e., 88.

30• Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu

Allah bilmektedir.⁷ Aynı şekilde büyük mütekellim Ebû Hanîfe (ö.150/767) de, “Allah'ın, ezeli ilmiyle Kıyâmet'e kadar olacakları bildiği ve buna göre 'Levh-i Mahfûz'a yazdığı ve olayların zamanı gelince Allah'ın ilmine göre meydana geldiği” görüşünde olduğu bilinir. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ın Levh'teki yazısı “hüküm olarak” değil, “vasıf olarak”tır. Allah'ın bilmesi, *yok olanı yokluğu halinde yok olarak, var olanı da varlığı halinde var olarak* bilmedir. Ayakta olanı o haliyle, oturanı da oturduğu haliyle bilir.⁸ Görüldüğü gibi Ebû Hanife' de, Allah'ın ezeli ilmini kabul etmekte, fakat insanın davranışı ile irâde özgürlüğü arasında bir çelişki görmemektedir. O bu görüşünü şöyle formüle eder: “İlâhî ilim 'tavsîfî' olduğuna göre mâlûma yani nesnesine bağlıdır. Diğer bir deyimle insanlar öyle yapacaklarından dolayı bilmektedir; yoksa O öyle bildiğinden dolayı insanların davranışları Allah tarafından belirlenmiş değildir.”⁹

Ebû Hanife'nin ezeli ilim ve kader anlayışı, Hasan el-Basrî ile Ömer b. Abdulaziz'in bu konudaki görüşlerine çok benzemektedir. Çünkü Ebû Hanife, hem ezeli ilmin Levh-i Mahfûz'a yazılmış olup, bu yazılanların zamanı gelince gerçekleşeceğini, hem de ilâhî ilmin 'tavsîfî' olduğunu ileri sürerek; ilâhî ilmin mâlûma tâbi olduğunu kabul ediyordu. Hasan el-Basrî'nin ezeli ilim ve kader hakkındaki görüşleri, daha sonraki dönemlerde hem Hanefiler, hem de Mu'tezililer tarafından büyük ölçüde paylaşılmıştır.

Mâtüridi Kelâmcılarından Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1114)'ye göre Allah'ın ilim sâhibi olduğu, aklî ve naklî delillerle ispatlanmıştır. Bundan dolayı ilmin 'itikad' olarak tanımına ve buradan hareketle böyle bir sıfatın Allah'a verilemeyeceğini ispata çalışmaya gerek yoktur. Böylece Mu'tezile'nin ilimle ilgili yapmış oldukları tarifler muhtevassız ve gerekçesiz kalmaktadır.¹⁰

Kur'ân'da ve Arap dilinde ilim, hem Allah hem insan hakkında kullanılmış bir kavramdır.¹¹ Endülüs'lü İbn Hazm (ö.456 h.) ise böyle bir kullanımın, onun *ortak bir kavram* olduğunu göstermeyeceği, dolayısıyla Allah'ın bilgisi ile, insanın bilgisinin aynı kategoride değerlendirilemeyeceği kanaatinde-dir.¹²

Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına göre Allah, *ilim sıfatıyla* “âlim” ismini

⁷ Hasan-ı Basri, a.g.e., 81; Güler a.g.e.,85.

⁸ Bkz. Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber* (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde), Çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992. s. 72.

⁹ Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara 1988, s. 90.

¹⁰ Nesefî, age, I/12, Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyân Yay. İstanbul 1997, s. 32.

¹¹ Bkz. Bakara 2/30-33, 72 vb.âyetler.

¹² Bkz. İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l -Ehvâi ve'n-Nihâl*, Mısır 1320 h., V/108.

almıştır. Eş'ârî'den nakledilen tanım aracılığıyla ona göre “âlim, ancak ilim sıfatına sâhip olandır” ya da önermeyi tersine çevirirsek; “ilim, zâtın âlim sıfatını hak etmesinin illetidir”.¹³ “İlim, ait olduğu kimseye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin (*mezkûr*) “tecelli” edip-açığa çıkmasını temin eden bir sıfattır şeklindeki Mâtürîdî'lere ait tanım, Allah'ın ilmini kastetmektedir ki, Neseffî bunu en kapsamlı tanım kabul eder.

Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö.298-300/910-912), Mu'tezile düşmanı olan İbn Râvendî'nin Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö.h.231-235)'ın Allah'ın ilmini sınırlı kabul ettiğini ileri sürmek suretiyle bu konuda ona iftira ettiğini bildirir. İbn Râvendî'ye göre Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, “Allah her şeyi bilendir” ayetine dayanarak; Allah'ın ilminin bir “gayesi” ve “sonu” olduğunu ve “bu sınırı aşmaması gerektiğini”; *zira küllün (her şey tabirinin) hasr ve nihayeti gerektirdiğini* ileri sürmüştür. Hayyat'a göre Ebu'l-Huzeyl, “Allah'ın ilminin bir gayesi vardır ve nihayetsizdir dememiş, mahsûr ve mahdûddur” da dememiştir. *Ebu'l-Huzeyl'e göre Allah'ın ilmi Allah'tır. Şayet Allah'ın ilmi sonludur diye iddia etseydi; Allah'ın da sonlu olduğunu iddia etmiş olurdu.* Bu da Allah'a ortak koşma ve Ebu'l-Huzeyl'e göre cehalettir. Ancak Ebu'l-Huzeyl, “muhdeslerin gaye ve nihayetleri vardır; kuşatılır, sayılır ve bunlardan hiçbir şey Allah'a gizli-saklı değildir.” diyordu.¹⁴ Hayyat'ın, Ebu'l-Huzeyl'in görüşünü yorumlama biçiminden; onun *Allah'ın ilmini zâtından ayırmamış olduğunu*, bu nedenle sonlu olduğunu söylemesinin imkansız olacağını anlıyoruz. Fakat bu anlayışa göre Allah'ın her şeyi bilmesi olayı *şeylere ilişkindir*. Çünkü “şeyler”, muhdes varlıklardır. Bu durumda “yok olan”ın bilgisinden veya Allah'ın yok olanı bilmesinden söz etmeye gerek kalmamış olur. Çünkü Mu'tezile'ye göre *yok, bir şey değildir ki onun bilgisinden söz edilebilsin!* Bu bağlamda Hayyat, “(Resûlum) sen sevdiğin kimseyi hidâyete erdiremezsin, dilediğini hidâyete, ancak Allah erdirir”¹⁵ ayetini Yüce Allah, Nebisine, amcası Ebû Tâlib hakkında indirmiştir. Allah bu ayette, Hz Muhammed'in amcasının hidâyetine hükmedemeyeceğini, zira Allah'ın “*muhtedileri (hidâyete ermiş olanları) en iyi bilen*” olduğunu; halbuki Elçisi'nin ancak zâhire göre karar verdiğini bildiriyor.¹⁶ Bu yoruma göre

¹³Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiye fi'l-Erkâni'l-İslâmiyye*, Kahire 1978, s. 25; H. Keskin, a.g.e., 40.

¹⁴Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat, *Kitâbu'l-İntisâ ve'r-reddu ala İbn er-Râvendî*, (Thk.: Nieberg), Beyrut 1987-1988, s. 125.

¹⁵Kasas 28/56.

¹⁶Hayyat, a.g.e., 124. Mu'tezile'nin, Allah'ın ilminin hâdis/sonralı olduğuna dair görüşü Cehm b. Safvân'dan aldığını sanıyoruz. Cehm'e göre Allah eşyayı yaratmadan önce, ilmi ihdâs etmiştir. Allah bir şeyi meydana geldiği sırada bilir. Bir şey yok iken mâlum olamaz. Mevcut olmayan, “şey” değildir ki, bilinsin yahut bilinmesin. Bkz. Eş'ârî, *Makâlât*, I/494; Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II/99.

32▪ Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu

Hayyat, Allah'ın hidâyete *erecek* olanları önceden bilmesini değil de, "hidâyete *ermiş* olanı veya olanları (sonradan) en iyi bilen" olduğunu izah etmeye çalışıyor görünüyor. Yani burada Allah'ın bilmesi varlıkların "sonraki durumlarına ilişkin" bir olgu olarak izah edilmeye çalışılmıştır.

Mu'tezile bilginleri, Allah'ın varlıkları ezeli olarak bilmesi hadisesini, *bu şeylerin varlığı çıkmadan önceki ezel ile ilişkilendirmeden açıklama-ya çalışmıştır*. Çünkü varlıklar "oluşmaya" devam etmektedir. "O, varlıkları ezelde biliyordu" anlayışı, varlıkların Allah'la beraber olduğu, yani onların ezeli olduğu anlayışına götüreceğinden Mu'tezile bunu kabul etmemiş; Allah bu varlıkları icad ve ihdas edince bilir demişlerdir. Çünkü onlara göre varlıklar var olmadan önce "şeyler" değillerdi;¹⁷ bu durumda daha önce mevcut olmayan bir şeyin bilgisinden ve ona güç yetirmekten de söz etmek anlamsızdır. Oysa Ehl-i Sunnet böyle bir anlayışı kesinlikle kabul etmemiştir. Ehl-i Sunnet'e göre Mu'tezile'nin bu anlayışı Allah'ın ilim sıfatına eksiklik getireceğinden, tevhide de hâle getirir. Mu'tezile bu konuyu ya tam olarak sistemleştirememiş, ya da eserlerinin çoğu kayıp olduğundan görüşlerini geniş halk kesimlerine izah edememiştir. Mu'tezile bilginlerinin kaynaklarda adı geçen yüzlerce eseri kayıptır ya da henüz bulunamamıştır. Mesela Mu'tezile'nin Basra kolunun büyük bilgini Ebu Hâşim el-Cübbâ'î'nin yüz altmış eserinden bahseden Ebu Reşîd en-Nisâbûrî(ö.400/1010'den sonra), onun bu konudaki görüşlerini aktarır.¹⁸

"Kur'an, Allah'ın sadece akılla ihata edilemeyeceğini değil, ilmen de ihata edilemeyeceğini¹⁹ net bir şekilde belirtmektedir."²⁰ Bu yüzden Allah bize Kur'an'da kendisini sadece sıfatlarıyla birlikte tanıtmaktadır. Gerçi Kur'an'da sıfat kavramı geçmemektedir. Buna karşın onda, Allah'ın ilim, irade, kudret, vb. sıfatlarının bulunduğu işaret eden ifadeler kullanılmaktadır.²¹

Görünür alemdeki (âlem-i şehâdet) tek tek nesnelere, varlıklara ezeli olmasalar da bunların ontik ya da ideal varlıkları ezeli olabilir. Dolayısıyla tarih içerisindeki bütün oluşlar, bu ezeli tahsisin (ve tayinin) gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Çünkü oluş evrenindeki her bir fert, ilahi ilimde sabit olan *sürekli gerçeğinin* bir kopyası konumundadır.²² Biçimindeki çağdaş anlayışlar ve süreklilik felsefesi bile insan özgürlüğünü temellendir-

¹⁷ Bkz. Hayyât, a.g.e., 124-125.

¹⁸ Bkz. Nisâbûrî, el-Mesâil fi'l-Hilâf, (Mukaddime kısmı).

¹⁹ Taha 20/110.

²⁰ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul 1996, s. 75.

²¹ Nadim Macit, a.g.e., ay.

²² Toshikio Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul 1988, 218-219.

me konusunda yetersiz kalmaktadır. Fakat “bu kevni alemdeki her bir fert, henüz zaman ve mekan içinde var olmayan ezeli gerçeğinin somut bir kalıp içerisine dökülmüş modundan ibarettir. Bu yönüyle varlık Allah’ın ezeli ilminde ezeli, zaman içerisinde ise hâdis görünümündedir”²³ şeklindeki bir anlayış insan aklını ikna etme açısından iddialı olsa da, makul bir yaklaşım olarak görünmektedir. Kâinat üzerinde *başıboşluk* anlamında bir hürriyet yoktur. Sular yataklarına tâbidir, bitkiler toprağa bağlıdır, taşlar ağırlıklarının esiridir. Yağmurlar dilediği gibi yağmaz, rüzgârlar dilediği gibi esmez, güneş, ay ve yıldızlar diledikleri gibi hareket edemezler. Her şey belli bir düzen içerisindedir. Acaba insanın sahip olduğu düzen nedir? İnsan da diğer varlıklar gibi, özlerine yerleştirilen genetik yapıya göre mi varlığını sürdürmek zorundadır, yoksa, sahip olduğu fitrî özelliklerinin yanında bir takım seçme gücü ve yetisine de sahip midir?

Hürriyetin değişik derecelerinden bahseden filozoflardan Descartes (1596-1650), *kayıtsızlık hürriyetinden* söz ederken, buna “hürriyetlerin en aşağı derecesi” diyor ve hür olmak için seçmede bir sebebe bağlanmamanın zorunlu olmadığını belirtiyor. O “Hiçbir sebebin ağırlığı olmadan, bir tarafa öbür taraftan daha ziyade meyletmediğim zaman duyduğum kayıtsızlık ve ilgisizlik, hürriyetin en aşağı derecesidir”²⁴ der.

Leibnitz (ö.1716 m.) ise kayıtsızlık hürriyetini reddeder. Aristo’nun tesbit ettiği hürriyetin iki şartına -”kendiliğindenlik” ve “zeka”- skolastiğin kayıtsızlık (indifference) diye üçüncü bir şartı eklediklerini söylüyor. Kendiliğindenliğin (spontaniete) tanımını Aristo veriyor: “Bir fiilin prensibi, o fiili yapanda olursa; o fiil kendiliğindedir. Hür bir hareket, düşünüp-taşıyıp karar vermeyi (deliberation) gerektirir. Zekanın mevcudiyeti işte burada kendini gösterir.” Leibniz’e göre kayıtsızlık, hürriyet için zorunlu değildir. Çeşitli seçenekler karşısında kayıtsız kalınamaz. Eşdeğer bir kayıtsızlık yoktur. Mutlaka kayıtsız kalındığı zaman da seçim olabilir. Böyle bir seçme sebebi, bilinmediğinden tasadüf olur. Leibniz’e göre tasadüf, kendisini yapan sebeplerin bilinmemesi halidir.²⁵ Hiçbir sebebe bağlı olmadan seçme gücüne sahip olduğumuz kanaatinde olan kayıtsızlık hürriyeti taraftarları bu gücün mahiyeti ne olduğu hakkında inandırıcı bir açıklama yapamıyorlar. Bu gücü neye bağlamak lazımdır? İrâdeye mi? Hürriyet, irâdi bir hareket olduğuna göre kayıtsızlık hürriyetinde irâde gücünün bir rol oynaması gerekir.²⁶

Yüce Allah’ın, gerçekleşmesi ve sonucundan insanın sorumlu olma-

²³ Bkz. Metin Özdemir, Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti, İstanbul 2003, s. 27.

²⁴ Bkz. Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1995, s. 21.

²⁵ Leibniz, *Essail de Theodice*, 3 emepartie, Paragraf:301-306, Paris, 1962; Öner, a.g.e., 22.

²⁶ Öner, a.g.e., 22.

34• Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu

sı gerektiği insan davranışlarını *önceden bilmesi ve belirlemesi* inanç ve anlayışı insanın hürriyetine, bunları ve diğer her varlığın yaratılış öncesini bilmemesi ise Allah'ın ezeli ve kuşatıcı ilmine zarar vermektedir. Bize göre bu ikilem ve kapalı alan henüz açıklığa kavuşturulamamıştır. Allah'ın ilminin insan irâdesi ve eylemlerini ne şekilde etkilediği; bu bilginin *ezeldeki belirlenmişlik* demek mi yoksa *ezeliliğin hâlâ devam eden bir süreç mi olduğu* kader tartışmalarına yeni boyutlar kazandıracaktır. Çünkü tayin ve takdiri, ezelde olmuş bitmiş bir şey gibi algılama, insanın özgürlüğü ve sorumlu kılınışını açıklama bağlamında önümüzde duran ve insan dimağını doyurucu cevaplar bekleyen bir sorunlar yumağı olmaya devam etmektedir.

II-Allah'ın Ezeli İlminin “Yokluk” Ve “Varlık”la İlişkisi

“Yokluk”, Kelâm literatüründe “adem” ve “mâ'dûm” kavramlarıyla anlatılmaktadır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Mu'tezile, *mutlak yokluktan ziyade, mümkün olan yoklardan* söz eder. Mu'tezile düşünürleri “zat”ların (varlıkların özü/cevheri) var olmadan önce cevher (ayn) ve gerçek olduklarına ve fâilin onlara tesiri, onları zat yapmak değil, zatlara varlık vermek olduğunu ileri sürmüşler ve buna inanmışlardır. Ayrıca bu zatların, şahsen birbirinden ayrı olduklarına ve bu yokların her bir türünden sâbit olanın sonsuz sayıda bulunduğu/ olduğunda birleşmişlerdir. Ebû Yâkup eş-Şahhâm, Ebû Ali el-Cübbâ'î, Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû İshak b. Ayyâş, Kâdı Abdulcebbar b. Ahmed ve öğrencileri bu görüştedirler. Bunlar, yoklukla nitelenmiş zatların hepsinin zat olma bakımından eşit ve aralarındaki farkların (ihtilaf) niteliklerde olduklarında birleşmişlerdir. Daha sonra bu konuda da ihtilaf etmiş; çoğunluğu, cinslerin her birinin kendi nitelikleriyle nitelenmiş oldukları görüşüne gitmişlerdir. Bundan amaçları da cevherin zatının, cevherlik niteliği - siyahlığın zatının siyahlık niteliği ile nitelenmesi gibi- olduğunu kabul etmektir. İbn Ayyâş, bu zatların, bütün niteliklerinden âri/çıplak olduklarına inanmıştır. Zira, nitelikler ancak varlık anında bulunur.²⁷ *Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre, yokluk belirli değildir ve mümkün olan her vücuda girmeye müsaittir.* Kur'an'ı bir yönüyle yorumlamaya çalışan Mu'tezile, bu konuda kesinlikle Aristo veya Eflatun'un yolunda değildir.²⁸

Kader anlayışı konusunda tam zıt görüşte olsalar da sıfatlar konusunda Mu'tezile'ye büyük ölçüde etki ettiğini, ya da benzer görüşler ileri

²⁷ Fahrüddin er-Râzi, *el-Muhassal-Kelâma Giriş*, (Çev.: Hüseyin Atay), Ankara Üniv. Bsm., Ankara 1978, s. 54-55.

²⁸ Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yay. İstanbul 1999, II/246.

sürdüğünü tespit ettiğimiz Cehm b. Safvân (ö.124/741), Allah'ın ilminin sonralı (hâdis) olup, bunun da “mahalsiz” olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce bilmesi uygun (câiz) değildir. Çünkü eğer yaratmadan önce biliyorsa, bu ilmin, o şeyi yarattıktan sonra da devam edip etmemesi sorunu ortaya çıkar! Yaratılmak istenen şey varolduktan sonra o ilmin devam etmesi mümkün değildir. Çünkü yarattıktan sonra o ilim ortada kalmaz ki, tekrar yaratmış olsun. Zira o şeyi varlığa getirmiş olan ilim, onu meydana getirecek olan ilim değildir. Aksi takdirde ilim cehle dönmüşür. Bu ise Allah hakkında muhâldir. Vücuda getirdikten sonra, meydana getirmek için devam etmezse, o zaman bu ilmin değişmiş olması gerekecektir. Oysa Allah hakkında değişiklik muhâldir. Yahut ilminin bir mahalde meydana gelmesi lazımdır. O da muhâldir. Çünkü bu durumda da mahallin Allah'ın ilmi ile mevsuf olması gerekecektir. O da muhâldir. Sonuç olarak *Allah'ın ilmi mahallinde hâdistir*.²⁹ Cehm'e göre burada ezeli bir sıfat olarak, ilmin hâdis olan nesnelere (mâlumâtı) konu alması, ilimde bir değişim sonucunu doğuracağı ve Allah'ın zâtında da değişimi düşündürdüğünden mümkün değildir. Çünkü ilim, hâdiseleri bilme ilmidir. Bu anlayış, Cehm'i “mevcut olan mâlumatlar sayısınca hâdis ilimleri var saymaya” götürmüştür.³⁰

Kelâmcılar yokluğun ilme konu olmamasını muhâl görmüşlerdir. Mâtüridîlerin büyük bilginlerinden Neseî'ye göre Allah ezelde alîmdi ve bu ilim Allah'ın zâtının dışında yokluğa taalluk ediyordu.³¹ Mu'tezile'nin bu konu hakkındaki görüşleri ise şöyledir:

1-Varlığından önce eşya, sırf yokluk; yani *la şey* halindeydi. Bu bağlamda sadece ‘şey’ kelimesi ‘dış âlemde var olan’ için kullanılmaktadır. Bu görüşü Allâf, İbn Râvendî (ö.293/906), Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö.366 h.), Mürcie'den ve Eş'ârîlerden bazıları savunmuşlardır. Bunlar Allah'ın ilminin hâdis olmasını reddederler.

2-Mu'tezilî Şahhâm'ın öncülüğünü yaptığı görüş: O, yokluğun mevcut olmadığı zaman bile ‘şey’ olarak adlandırılabilceğini söyler. Buna göre hâdis, cisim, araz, cevher gibi mevcut olduğu zamanki gibi yok olduğu zaman da ‘şey’ adını alır; ‘şey’ dediğimiz kavramın içine neler giriyorsa, yokluğun içine de onlar girer. Hayyât, yokluğun var olmasından önce *cisim* olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Yokluk konusundaki görüşlerinden dolayı Mu'tezile'nin dünyanın sonradan (hâdis) olduğu yönündeki görüşle-

²⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, (I.Bs.) Beyrut 1973, 113; Neşşâr, a.g.e., II/100.

³⁰ Neşşâr, a.g.e., ay.

³¹ Bkz. Neseî, a.g.e., I/262; Ş. Ali Düzgün, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay. Ankara 1998, s. 212.

rinde samimi olmadıkları ileri sürülmüştür. Zira yokluk 'bir şey' ise bu durumda âlem kadîm olur.³² Oysa Hayyât, İbn Râvendî (ö.293/906)'ye reddiyesi olan "el-İntisâr" adlı eserinde bu konuyu şöyle aktarır: "Şüphesiz muvahhidlerin (bu konudaki) görüşü şudur: Allah vardı ve hiçbir şey yoktu. Bu doğru bir sözdür. Allah'ın ezeli olarak eşyayı bilen olması yanlış değildir. Çünkü eşya oluş(lu)dur. Mu'tezile şöyle demiştir:"Allah eşyayı ezeli olarak bilendir." (Mu'tezile bilginleri) eşyanın ezeli olarak O'nunla beraber var olduğunu ise iddia etmemişler, ancak şöyle demişlerdir: O, onları icâd ve ihdas ettiği zaman var olan ve meydana gelen şeyleri ezeli olarak bilendir. Onun (İbn Râvendî'nin) "eşya var olmadan önce şeyler değildir" sözüne gelince;"eşya var olmadan önce mevcut şeyler değildir"i kastediyorsa doğru bir sözdür. Ancak onlar, Sâni'(Yaratıcı)leri onları var ettiğinde meydana gelen şeylerdir. Şâyet mâlûm olan bir şey mevcut olunca, o mevcut (var) olmadıkça kendisine güç yetirilen bir şey olmaz. Bu böyle olunca fiil, var olma halinde kendisine güç yetirilen olur. Var olması anından önce kendisine güç yetirilen (bir şey) değildir. Nitekim var olması anında mevcut olup, ondan önce mâlûm değildir" demişlerdir.³³

Buna göre *Mu'tezile yokluğa 'şey' dememektedir*. Çünkü varlıklar ortaya çıkmadan önce henüz bir "şey" değildirlere. Mu'tezile'nin "Allah, eşyayı ezeli olarak bilendir" görüşü, bu şeylerin O'nunla birlikte ve O'nun gibi ezeli olduklarını değil, *her ne zaman var edilmişse o zamanki ezelden beri onları bilen* olduğunun bir ifâdesidir. Çünkü zaman kavramı varlıkların yaratılmasından sonra, veya yaratılmaları ile başlamış bir kavram olup, Allah bu şeyleri ezelde varlığa çıkarmıştır. Bir şey mevcut olmadan önce ona güç yetirildiğinden bahsetmek yanlıştır. Çünkü o şey zâten yoktur. Dolayısıyla *Allah'ın ilmi, ezeli olarak, ama var olmaları halinde eşyaya taalluk etmektedir*.

Mu'tezile eşyayı, "mâdûm" ve "mevcûd" diye ikiye ayırmaktadır. Onlara göre eşya var olmadan önce, tümüyle mâdûmdu. Sonra Allah'tan varlık âlemine çıkmayı istedi. Böylece "adem"den varlık vücuda gelmiş oldu. Vücudu veren Allah'tır. Mu'tezile'nin eşyayı mâdûm ve mevcûd diye iki kısma ayırmasından maksat, Allah'ın mutlak mâhiyetini, âlemin mâhiyetine benzemekten tenzih etmek içindir. Allah'ın yaptığı şey, bu mâdûma vücut vermesidir. Mutezile'ye göre "yokluk" mâhiyeti olan bir şeydir. Bu yokluk Mu'tezile'ye göre Allah'ın "oluru" ile "âlem" olmuştur.³⁴

Matüridî, Mu'tezile'nin bu mâdûm görüşünü şöyle eleştirir: "Şâyet

³² A. S. Tiritton, *Muslim Theology*, London 1947, p.140.

³³ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, Beyrut 1988, s. 124-125.

³⁴ Bkz. Neşşâr, a.g.e., 244.

mâdûm, ‘şey’ olarak adlandırılırsa, o zaman Allah’a kalan tek şey bunun varlığa çıkarılması olur, yaratılması değil. Ve varlığa çıkmadan önce de bir varlığa sahip olacağı için mâdûm kadîm olur.” Bundan sonra Matürîdî Mu’tezile’nin bu görüşüyle, âlemin *tıynetinin* yani *ilk madde* nin, *heyulanın* kudemini savunan görüş sahipleri arasında bir mukayese yaparak Mu’tezile’yi Dehriyeler’e benzetir.³⁵ Hayyât ise, Mu’tezile’nin mâdûma ‘şey’ demediklerini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Matürîdî’nin, Mu’tezile’yi mâdûmu şey olarak kabul etmekle suçlaması ve adeta onları Felsefecilere ve Dehriyelere benzetmesi şaşılacak bir durum gibi görünüyor. Bu durum sanırım Mu’tezile’nin “Allah eşyayı ezeli olarak bilendir” görüşlerinden çıkartılan bir anlama biçimi olsa gerek. Halbuki biz Hayyât’ın ifâdelerinden ve genel Mu’tezilî söylemlerinden Mu’tezile’nin Allah’ın Birliğine gölge düşürecek bir görüşüne rastlamadık. Aksine onlar yokluğu ‘şey’ olarak kabul etmemekle İslâm’ın Tevhid inancının yılmaz savunucuları olmuşlardır.

Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaf hep *semantik* bakımdandır. Mu’tezile, Allah’ın alîm, kâdir, hayy, semî’, basîr olduğunu kabul konusunda. Ehl-i Sünnet ile aynı fikirdedir. Yalnız Ehl-i Sünnet, dilin semantik anlayışına dayanarak âlimin, ilmi olan zât, kâdirin, kudreti olan zât demek olmakla; Allah’ın ilim ve kudret ile nitelenmesinin dilin gerektirdiği bir anlam olduğunu kabul eder. “Burada Ehl-i Sünnet dildeki kelimenin çekimi ve türeyişini kanıt getiriyor. Mu’tezile ise ‘Allah alîmdir’ diyor ama, ‘Allah’ın ilmi vardır’ demiyor. Çünkü onlara göre ilim soyut bir kavramdır ve onu Allah’a isnat etmek, Allah’ın onunla birleştiğini vehmettirir ve akla getirir. Bu ise Allah’ın bir olma sıfatını zedeler.”³⁶ Neseî: Allah alîm, hayy, semî’, basir, kâdir dendiğinde; Allah zâttır, zâttır, zâttır...demek olur. Çünkü zât ile alîm aynıdır”³⁷ diyerek bunlara semantik yoldan cevap verir

Bazı Mu’tezile bilginlerine göre mâlûm olduğundan dolayı mâdûm ‘şey’ olarak kabul edilir. Hişâm b. Amr el-Fuvatî’ye göre ise, mâdûm, mâlûm değildir. Allah’ın ortağı, eşi, çocuklarının varlığı imkansızdır. Bunların varlığının imkansızlığı bilinmektedir. Bu nedenle icma’ ile bunlar bir ‘şey’ değildir. Çünkü ‘şey’ adı onlara göre ‘vücudu mümkün olan mâdûm’ hakkında kullanılır. Vücudu imkansız olan şeyler hakkında kullanılmaz.³⁸

Buna göre Allah’ın bilgisi mutlak yokluğa taalluk etmemekte, varlığı mümkün olan yokluklara taalluk etmektedir. İşte Mu’tezile’nin de Allah’ın

³⁵ Bkz. Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, (Thk.: Fethullah Huleyf), Lübnan 1982, s. 86; Düzgün, a.g.e., 216 (Mâtürîdî’nin ‘tynet’ kavramı İslâm filozoflarının Heyulâ’sına benzer.Bkz. Düzgün, a.g.e., ay.).

³⁶ Atay, *Tebîrâtü’l-Edille*’ye “Giriş” kısmı, 26; Düzgün, a.g.e., 196.

³⁷ Neseî, *Tebîrâtü’l-Edille*, I/268.

³⁸ Neseî, a.g.e., 11.

38▪ Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu

bilgisinden kastettiği bu nüanstır. Allah'ın eş ve çocuklarının bulunması veya kendisine benzer bir Tanrının varlığı asla düşünülemez. Hatta hiç akla hayale gelmesi mümkün olmayan şeyler de böyledir. Bunlar 'mutlak yokluk' olup, Allah'ın bilgisinin -ya da Mu'tezile'ye göre alımlığının- bu tip şeylerle alakası yoktur. "Allah bilir" ifâdesi, Mu'tezile düşüncesinde, hâdiseler olduktan sonra Allah'ın o hâdiseleri "tavsif etmesi" şeklinde algılanır.³⁹

Eş'ârî, Mu'tezile'yi zâtî sıfatlar konusunda eleştirerek, bu görüşlerini Aristo'dan aldıklarını ileri sürerken ilim konusuna da değinir.⁴⁰ Oysa Mu'tezile'nin sıfat görüşüyle Aristo'nunki farklıdır. Aristo, Tanrı bütünüyle ilim, bütünüyle hayattır derken, Allâf ve Mu'tezile ise "Allah bir ilimle bilir ve O'nun ilmi zâtıdır, bir kudretle Kâdirdir ve O'nun kudreti zâtıdır" demektedirler. Birincisi sıfatın nefyi iken, ikincisi *zât ile sıfatın özdeşliğini* iddia etmektedir.⁴¹

Taftazânî (ö.796/1395)'ye göre, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafın temeli, *kelâm-ı nefsi*'nin kabulüne veya reddine dayanır. Kur'ân ve diğer kutsal kitapların içeriklerinde olduğu gibi, Ehl-i Sünnet Allah'ın birer ezeli sıfatı olan ilim ve kelâm sıfatıyla ezelde kendi kendine konuşmasını mümkün ve anlamlı görürken; Mu'tezile, anlamsız ve muhâl görür. Bu konuda Ehl-i Sünnet 'kıyasu'l-ğâib 'ale's-şâhid=ğâibin şahit üzerine kıyası' ilkesine dayanarak kendi görüşünü savunmak için şöyle bir örneğe başvurur: Bir adam bir oğlunun olacağını farz ederek, dünyaya geldikten sonra şöyle yapsın' diye emir verebilir. Kur'ân'ın 'kelâm-ı nefsi olarak ezeliği de buna benzer. "Ehl-i Sünnet kelâmcılarını Kur'ân hakkında böyle bir izah tarzına zorlayan şey, onların bütün sübûtî sıfatların ezeli olduğuna dâir görüşleridir. Dolayısıyla ilim sıfatı da ezeldir."⁴² Mu'tezile ise Allah'ın kelâmının ezeli olduğunu kabul eder. Yani Allah ilim ile alım olmaz, zatından dolayı (li zâtihî) alımdır.⁴³ O'nun ilmi, zâtı demektir.

Ibn Rüşd (ö.596/1198)'e göre "Allah muhdes olan şeyleri ezeli irâdesiyle irâde eder veya "ezeli ilmiyle bilir" demek, Kur'ân'da olmayan bir bid'attır. Ona göre Allah, En'am sûresi 59. âyette görüldüğü gibi Allah'ın

³⁹ W. Montgomery Watt, *Hür Irâde ve Kader*, (çev Arif Aytekin), İst 1996, s. 86

⁴⁰ Bkz. Eş'ârî, Makâlât, I/495; Düzgün, a.g.e.,194.

⁴¹ Bu ayrımı Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk.: Muhammed Seyyid Kîlânî), Dârul-Ma'rife-Beyrut 1980 adlı eseri I/50'de şöyle yapar: 'Allah, ilmiyle değil de zâtıyla bilicidir' diyen filozoflarla 'Allah, zâtı olan ilmiyle bilicidir' diyen Allâf arasında fark vardır. Birincisi sıfatın nefyi iken, ikincisi bizzât sıfat olan zâtın, ya da bizzât zât olan sıfatın ispatıdır. Bkz. Düzgün, a.g.e.,194

⁴² Sâduddîn et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, Kahire 1988.; s. 43; İlhami Güler, *Sâbit Din Dinamik Şeriat*, Ankara 1999, s. 137.

⁴³ Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 183.

varlığa çıkardığı şeyleri bilir.⁴⁴ İbn Rüşd'ün bu görüşü Mu'tezilî söyleme yakın bir izah tarzıdır. Çağdaş araştırmacılardan Davud Rehber de, Kur'ân'da Allah'ın ilminden bahseden âyetlerin bütününde, Allah'ın insan fiillerini ezelde bildiğine dâir bir işâretin bulunmadığını bildirir.⁴⁵ Allah ezelde kendi fiillerini irâde edip, bilgisinin konusu yapmış mıdır? Allah'ın ezelden beri mürîd olması, ortaya koyacağı şeyleri ezelde irâde etmiş olmasını gerektirir mi? Mu'tezile'nin söylemlerinden ortaya çıkan, Allah kendi fiillerini de, insan fiillerini de ilminin konusu yapmadığı, yani bilkuvve olarak bunları irâde etmediği şeklindedir. *Zira yaratıcı olmanın bir özelliği de 'yeniden ve sürekli olarak irâde etme'dir. Varlığa çıkarması anlaktır;* “ol (kûn)'der ve hemen oluverir.”⁴⁶ *Eğer, hem kendi fiilleri, hem beşer fiillerini ilminin konusu yapmış olsaydı, kendini de insanları da –bir nevi-bağlamış ve zorlamış olurdu.* Halbuki o, fâil-i muhtâr (mutlak hür) olup, istediğini istediği ânda istediği şekilde yaratır.” O, diri ve kayyûmdur”,⁴⁷ “O, her an yeni bir iştedir”,⁴⁸ “O, dilediğini yapandır,”⁴⁹ “Yaratmasında istediğini arttırır.”⁵⁰ “85. Buruç Sûresinin 16.âyetinde geçen “Levh-i Mahfûz” ve 56.Vâkıa Sûresinin 78. âyetindeki ‘Kitâbun Mekkûn’ ifâdelerini bazı müfessirler, lafzî yoruma bağlı kalarak, Kur'ân'ın ‘ezelde yazılı olduğu yer’ olarak anlamışlardır. Muhammed Esed, Meal Tefsirinde (The Message of the Qur'an) Taberî, Beğavî, Râzî ve İbn Kesîr (ö.774/1372)'in tefsirlerine dayanarak, mecâzî anlamda, Kur'ân'ın “kaybolmazlık, korunurluk niteliği”ne işâret eden ifâdeler şeklinde yorumlamıştır.”⁵¹

Çağımızın ünlü müslüman düşünürlerinden Muhammed İkbâl de ilâhi ilmin “sakin ve donuk boşluk” olduğunu ileri sürerek, bunu varlıkların birbirlerine bağlı bulunduğu “canlı ve yaratıcı faaliyet” olarak açıklamak suretiyle konuya değişik bir yaklaşım getirmeye çalışır. İkbâl, bu bilginin olayların önceden belirlenmesi anlamında değil, “belirsiz bir imkan” demek olduğunu savunur. O bu konuyu şöyle açıklar: “Aslında bir çeşit kapsamlı bir ilim gibi telakki edilen ilm-i ilâhi, Einstein öncesi fizik biliminin sakin ve donuk boşluğundan başka bir şey değildir. Oysa ilâhi ilmi, ona kendiliğinden ayakta durduğu gibi görünen *eşyaların uzviyet bakımından birbirlerine bağlı bulunduğu canlı, yaratıcı bir faaliyet* olarak düşünmekle; O'nun gelecek

⁴⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l Edille*, Beyrut 1982, 80-81; Bkz. İlhami Güler, Sâbit Din, 137.

⁴⁵ Davud Rehber, *God of Justice*, 1960, 51 vd.; İlhami Güler, Sâbit Din, 137.

⁴⁶ Yâsîn 36/82.

⁴⁷ Bakara 2/255.

⁴⁸ Rahman 55/29

⁴⁹ Buruç 85/16

⁵⁰ Fâtır 35/1.

⁵¹ Güler, Sâbit Din, 138 (21 nolu dipnot).

40• Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu

olayları önceden bilme fiilini kurtarmış oluyoruz. Fakat ilâhî zâtta geleceğin; daha doğrusu doğanın ve insan eylemlerinin gelecekteki hareketi, oluşu uzun bir müddet önce plâni çizilmiş olan bir olaylar zinciri gibi değil; *belirsiz bir imkân* olarak vardır.”⁵² Ayrıca İkbâl'in, kevnî olayları da kapsayan Allah'ın kâinâtındaki olayları önceden/ezelde tesbit etmesinin gelişmeye aykırı olduğu, halbuki kâinâtın statik olmadığı anlayışından hareketle Allah'ın böyle bir ilminin olmadığı anlayışı aşırı bir yorum⁵³ gibi görünse de üzerinde düşünmeye değer yeni bir bakış açısıdır.

SONUÇ

İslam'ın akılcı ve hürriyetçi kanadını temsil eden Mutezile Kelâm Ekolü'nün ikinci yüzyıldan itibaren gittikçe detaylanan ve felsefileşen tartışmaları özellikle alimler arasında ilgi uyandırmakla birlikte, halk arasında fazla ilgi uyandırmamışa benziyor. Onların görüşleri sadece bir takım entelektüel bilginler arasında ve saraylarda hararetle tartışmalara sahne olmuştur. O dönemden bu yana “Allah'ın ezelde bilmesi, Allah'ın ilmi bahsinde değil de, insanların yeryüzündeki davranışlarının Allah'ın irâde ve gücü ile ilişkisi bağlamında ve “kader” kelimesi ile halka izah edilmeye çalışılır. Bu izah tarzı, kaderin insanın başına gelecek olayların Allah'ın mutlak irâdesiyle önceden ‘tayin’ edilmesi (alın yazısı) şeklinde anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Burada artık dominant olan bilme veya ilim değil, *belirleme, tayin etmedir*. Halkın kader anlayışı büyük ölçüde böyledir.”⁵⁴ Abbasilerin Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerini bir yana bırakırsak, yüzyıllar içerisinde Emevilerden itibaren başlayan siyasal otoritenin kader inancını ve Allah'ın ilim ve iradesini kendi lehlerine kullanma süreci büyük oranda günümüze kadar devam etmiştir. Hicri beşinci yüzyıldan sonra Eş'arîliğin ve Tasavvuf anlayışının kökleşmesinde büyük çabalar sarf etmiş bulunan Ebu Hâmid el-Gazzâlî (505/1111) kendi dönemindeki ve daha sonraki Sünni iktidarların işini daha da kolaylaştırmıştır. O, yazmış olduğu eserlerin çokluğu ve yaygınlaştırılması sürecinde Müslümanların kader anlayışlarının şekillenmesinde büyük katkıları olmuştur. Sonunda siyasal otorite ile Müslümanların büyük çoğunluğunun kader anlayışları örtüşmüş; iyi veya kötü, başa gelen her olay Allah'tan bilinir olmuştur. Bu anlayış, halkın maddi ve fikri alanlarda ilerlemesi, dünyada başarılı ve huzurlu bir hayat sürmeleri hususunda sorumluluk mevkiinde olan bir çok yöneticinin işine gelmiştir. Böyle-

⁵² Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*, (Çev.: A. Asrar), İstanbul, 1984., s. 111-112.

⁵³ İkbâl, a.g.e., 82; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992, s. 329.

⁵⁴ Güler, a.g.e., s. 20.

ce ilerici ve atılımcı bir karaktere sahip olan İslam, bu tip yöneticiler ve onlara payanda olan alimler tarafından sürekli olarak kullanılmış, böylece halkın başına gelen her türlü musibetin sorumluluğunu kendi üzerlerinden atma hususunda -özellikle birtakım ferdi ve toplumsal felaketleri Allah'ın ilmi ve kaderine bağlayarak- müslümanların o günden bu güne irade ve beşeri fonksiyonlarının gerilemesine neden olmuşlardır.

Günümüzde insan hürriyetini temellendirme adına ileri sürülen birtakım ifadelerle Allah'ın ilmini sanki "belirsiz bir imkân" olarak görme anlayışı, Allah'ın ilmini sınırlandırmaya götüren ve O'na cehl isnadı gibi görünen kapalı bir kavramdır. Bize göre ilâhî ilim hakkında söylenecek her fazla söz, onun tanınması ve bilinmesine yarayacak yerde, yeni çıkmazlar ve soruları beraberinde getirmektedir. Mu'tezile, Yüce Allah'ın bilmesinin ezeli/kadîm olduğunu kabul etmemekle insan hürriyetini kurtarmaya çalışırken, Ehl-i Sünnet ezeli ilme hâlel getirmemek için insan hürriyetini sınırlandırmak zorunda kalmışlardır. İnsan hürriyeti ve sorumluluğu açısından ele alınan bilgi konusunda Allah'ın ilmini belirsiz bir imkân olarak görme anlayışı, sanki Allah'ın olayları daha önce bilmediği gibi bir anlayışa götürdüğünden, geleneksel Müslüman düşüncesi bunu kabul etmeye yatkın görünmemektedir. Mu'tezile, Yüce Allah'ın bilmesinin ezeli olduğunu kabul etmemekle, hem alemin kadîm olacağı anlayışını reddederek Allah'ın birliği ve yaratmasını kanıtlamakta, hem de insan hürriyetini kurtarmaya çalışmaktadır. Ehl-i Sünnet ise Allah'ın ezeli bilgisinin her şeyi kuşatıcılığını savunmakla hem ulûhiyyete hâlel getirmemek adına insan hürriyetini açıklanması zor bir duruma sokmuştur. Mu'tezile'nin yaklaşım biçimi insan aklı ve fitratına uygun gibi görünmekte, Ehl-i Sünnet'in yaklaşım biçimi ise standart Müslümanın vicdan ve kanaatine uygun düşmektedir. Belki de konunun çok girift ve soyut olması her iki ekolün de böylesi metafizik bir konuyu tam olarak açıklığa kavuşturamamasına neden olmuştur. Bizler onların konuya yaklaşım biçimlerini gözardı etmeksizin çağımızın kozmoloji ve astronomi bilgilerinden de yararlanarak yeni bakış açıları ve değerlendirmeler sunarak hakikati arama çabalarımızı devam ettirmek zorundayız.

BİBLİYOGRAFYA

- Akbulut, Ahmet, Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri, Birleşik Yay., İstanbul, 1992.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, (I.Bs.) Beyrut 1973.
- _____, *Usûluddin*, İstanbul, 1928
- Bernard, Marie, *İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı*, (Çev. Şerafeddin Gölcük), Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Dergisi (Ayrı Basım), sayı: 2, Ankara 1977, S. Pines'in 'Some of Islâmic Culture'deki Makalesi, *Some of Islâmic Philosophy*, Haydarabad, XI (1937).
- el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik (ö.478/1085), *el-Akidetü'n-Nizâmiye fi'l-Erkâni'l-İslâmiyye*, Kahire 1978.
- _____, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtü'l-Edille*, Kahire 1950.
- Düzgün, Şaban Ali, *Neseft ve İslâm Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay. Ankara 1998.
- Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber* ("İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri" içinde), Çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1992.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *İslâmda Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Târîhi*, 1. Bsk, (Çev. Ethem Ruhi Fıglalı ve Osman Eskicioğlu, İstanbul, 1970
- Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, 7.bsk. Kahire 1964.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, (Tashih: Helmut Ritter), (II. Bs.), Dâru'n-Neşr, Wiesbaden, 1400/1980; İstanbul 1929.
- Gölcük, Şerafeddin, *İlk Mu'tezililerde ilim Kavramı*, (Çeviri), Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fak. Dergisi (Ayrı Basım), Ankara 1977, s.323.
- el-Gurâbi, Ali Mustafa, *Târîhu'l-Fırâkı'l-İslâmiyye*, Mısır 1948
- Güler, İlhami, *Sâbit Din Dinamik Şeriat*, Ankara 1999.
- Harpûtî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm*, Dersaadet 1330 h., s.11.
- Hasan-ı Basrî, *Risâle* (Thk.:H. Ritter), Der Islam, XXI, Heft I, 1932, October (Ekim), (çev.: Lütfü Doğan-Yaşar Kutluay), AÜİFD., Ankara 1959.
- el-Hayyat, Ebu'l-Hüseyn, *Kitâb el-İntisâr ve'r-Reddu alâ İbn er-Râvendî*, (Thk.: Nieberg), Beyrut 1987-1988.
- İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl*, Mısır 1320h.
- İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l Edille*, Beyrut 1982.
- İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrût, tsz.
- İbnu'l-Mürtezâ, Ahmed b.Yahya (ö.840/1437), *el-Münye ve'l-Emel*, Hayda-

rabat 1902.

İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*, (Çev.: A. Asrar), İstanbul, 1984.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (Sad. Sabri Hizmetli), Ankara 1981.

Izutsu, Toshikio, *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul 1988.

Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, Kahire 1960- 1965.

Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988.

Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyân Yay., İstanbul 1997.

Macit, Nadim, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul 1996,75.

el-Mâtürîdî, Ebu Mansûr, *Kitâb et-Tevhid*, (Thk.: Fethullah Huleyf), Lübnan 1982.

Mc Donald, D.B., "*Mâtürîdî*", İslam Ans., İstanbul 1955.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebsiratü'l-Edille fî Usûlu'd-Dîn*, Thk. ve nşr. Hüseyin Atay, DİB. Yay.,Ankara 1993.

en-Neşşâr, Ali Sâmi, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yay. İstanbul 1999, s.246.

en-Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd (ö.h.400'den sonra), *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, (Thk.: Maan Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid), Ma'hed el-İnmâi'l-Arâbi, Beyrut 1979.

Ömer b. Abdülaziz, *er-Risâle (Bidâyâtü İlmi'l-Kelâm fi'l-İslâm içinde*, Thk. Josef van Ess), Beyrut 1977.

Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1995.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.

Özdemir, Metin , *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İstanbul 2003.

er-Râzi, Fahrüddin, *el-Muhassal-Kelâma Giriş*, (Çev.: Hüseyin Atay), Ankara Üniv. Bsm., Ankara 1978, 54-55.

Rehber, Dâvud, *God of Justice*, 1960.

Schacht, Joseph, "*The History of Muhammedan Theology*", *Studia İslâmica*, I, 1953.

Schacht, Joseph, *The Origins Of Muhammed Jurisprudence*, Oxford 1959, s.1

44▪ Allah'ın Ezeli İlminin İnsan Özgürlüğünü Kuşatıcılığı Sorunu

et-Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Kahire 1939

et-Teftazânî, Sâduddîn Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Kahire 1988.

Tiritton, A. S., *Muslim Theology*, London 1947, p.140.

Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara 1972.

Watt, W. Montgomery, *Hür İrâde ve Kader*, (çev Arif Aytekin), İstanbul 1996.

Yörükan, Yusuf Ziya, *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, AÜİFD., sayı: 2-3, Ankara 1953

Kur'an'ın Amaçları Açısından Uyku Hakkında Bir Değerlendirme

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU*

A CONSIDERATION ABOUT 'SLEEP' IN VIEW OF QURAN'S AIMS

Quran gives important clues about sleep's content. There are certain aims of Quran for mentioning sleep. One of these is drawing attention by use of sleep to Allah-human relation. Sleep which has great importance in human's life is given/endowed by God. Person should be in feeling of gratitude to Allah for his giving this blessing. One of the most important goals of Quran to mention 'sleep' is to make easier to understand the information about the other (latter) life (ahiret) belief. That is, Quran tends to explain and make easier to comprehend the reality of death and revival after death in means of 'sleep and awakening' experience.

Keywords: Sleep, Human health, God's blessing, ahiret belief.

Giriş

İnsan kendi ben'iyle ve evrenle ilişki kurarken pek çok tecrübe yaşar. Kur'an her fırsatta bu tecrübeler aracılığıyla metafiziğe göndermelerde bulunur. Özellikle Allah'ın sıfatlarını ve kıyâmet gününü tasvir eden âyetlerde metafizik olgular, insanî tecrübelerle kıyaslanır. Böylece, insanın dünyadaki tecrübelerinden hareketle, metafizik alana ilişkin verilen bilgileri algılaması sağlanır.

Uyku, insanın dünyada yaşadığı ve belli aralıklarla tekrar ettiği deneyimlerin başında gelir. Kur'an, uyku tecrübesini insana yaşatanın Allah olduğunu açıklayarak, insanın Allah ile ilişki kurması gerektiğine dikkat çeker.

Kur'an'ın en önemli konularından birisi öte dünya inancıdır. İnsanlar bu dünya yaşantısının sonunda ölmelerinin ardından, tekrar belli bir günde diriltileceklerdir. Metafizik alana ilişkin bu bilgiyi insanın algılamasını sağlayacak en uygun dünyevî tecrübe uyuma ve uyanmadır. Uyuma ve uyanma tecrübesi, Kur'an'da ölmek ve yeniden dirilmek konusunda verilen bilgiyi anlamayı kolaylaştıracak en önemli dünyevî tecrübedir.

* İnönü Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, akasapoglu@inonu.edu.tr

Uykudan hareketle metafizik alana gönderme yapan Kur'an'ın fizik dünyayı bir kenara bıraktığını söyleyemeyiz. Kur'an, bu dünyada, uykunun insan yaşantısı için önemi ve işlevleri konusunda da açıklamalar yapar. Aslında Kur'an'ın amacı fizik dünya ile metafizik âlem arasındaki bütünlüğü kavratılmaktır.

İlmî disiplinlerden uykuyu konu edinen bilim dallarının başında psikoloji gelir. Bu bakımdan Kur'an'ın uykuyla ilgili kavram ve açıklamalarının anlaşılmasında psikolojinin verilerinden yararlanmak yerinde olur. Psikolojinin uyku hakkında ulaştığı genel sonuçlardan yararlanarak Kur'an âyetlerini anlamak amacıyla uykunun psikolojisine araştırmamızda yer vermek istiyoruz. Uykudan bahseden âyetleri yorumlarken de psikolojinin verileriyle mukayeseler yapmayı hedefliyoruz. Bu yüzden araştırmamızın ana bölümlerinden birisini uykunun psikolojisi oluşturacaktır.

I. Uykunun Psikolojisi

Bu bölümde uykunun tanımına, kısaca uyku konusunda yapılan araştırmalara, ayrıntılı olarak uyku evrelerine, insanın gelişim aşamalarına göre uykuya duyduğu ihtiyaca, uykunun insan yaşamı için önemine, sirkadiyen ritme yer vereceğiz.

Uykuyu kavramaya yönelik çalışmalar insanlık tarihi kadar eskidir. Uykunun tanımı konusunda herhangi bir uzlaşma bulunmamaktadır. Uykuya ilişkin belli başlı tanımları şu şekilde sıralayabiliriz:

“Dış uyaranlara karşı bilincin uyuştığı, tepki gücünün zayıfladığı ve etkinliklerin büyük ölçüde azaldığı dinlenme durumu.”¹

“Uyku, organizmanın çevreyle iletişiminin, değişik şiddette uyaranlarla geri döndürülebilir biçimde, geçici, kısmî ve periyodik olarak kaybolması durumu olarak tanımlanabilir.”²

“Uyku, periyodik bir ihtiyaç olarak kendini gösteren ve nisbî bilinçsizlik ile istemli kasların devre dışı kalmasıyla tanımlanan, kendisi de belli bir periyodik düzene sahip olan fizyolojik durum.”³

“Şuurun kaybolması ve organik faaliyetin çok azalmasıyla ortaya çıkan normal, geçici, dinlenme hali.”⁴

“Uyku, organizmanın dış uyaranlara karşı duyarlılığının azaldığı,

¹ Mithat Enç, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, Karatepe Yayınları, Ankara, 1990, s. 151; Bkz., Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük*, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 1999, s. 1549

² Hakan Kaynak, *Uyku*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1998, s. 19.

³ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 789.

⁴ Komisyon, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, M.E.B., İstanbul, 2000, IV/2989.

merkezi sinir sistemi ve bedenin pasif dinlenmeye geçtiği, bio-ritimsel olarak kendiliğinden ortaya çıkan, bilinçsizlik durumu.”⁵

“Duyusal verilerin son derece azalıp, bilinç faaliyetinin ve gerçek bilincinin askıda kaldığı durum. Uyanıklık halinin askıya alınması.”⁶

“Algısal etkinliğin ve istençli devinimin kaybolmasıyla, genellikle çevrimsel olarak ortaya çıkan fizyolojik durum.”⁷

“Uykuyu, organizmanın behavyoral bir durumu ve muntazam, belirli aralarla tekrarlanan, kolaylıkla uyanıklık durumuna geçilebilen iç ve dış uyaranlarla derinliği değişebilen bir durum olarak tarif edebiliriz.”⁸

“Uyku, dış dünyaya olan duyarlılığın ve farkında oluşun azaldığı bir durumda faaliyetsizlik halinin geri dönüşü sayılabilir.”⁹

Psikolog ve psikiyatrislerin, uykuyu tanımlarken, onun hangi belirleyici özelliklerini ön plana çıkardıklarını şöylece özetleyebiliriz: Uyku anında dikkat çeken önemli durumlardan birisi, dış uyaranlara karşı bilincin uyuşması, dış dünyaya olan duyarlılığın ve farkında oluşun asgariye inmesi, nisbî bir bilinçsizlik halinin ortaya çıkması, bilinç faaliyetlerinin ve gerçek bilincinin askıya alınması, duyuşsal verilerin son derece azalıp, algısal etkinliğin kaybolması, organizmanın çevreyle iletişiminin kesilmesidir. Diğer bir önemli husus ise, uykunun, istemli kasların devre dışı kaldığı, istemli devinimin kaybolduğu, bedenin pasif dinlenmeye geçtiği, etkinliklerin büyük ölçüde azaldığı bir faaliyetsizlik hali olmasıdır. Uyku hali ya da uyurken ortaya çıkan bütün bu durumlar, geçici, kısmî, değişik şiddette uyaranlarla geri döndürülebilir, kolaylıkla uyanıklık durumuna geçilebilir, iç ve dış uyaranlarla derinliği değişebilen bir durumdur. Uyku, muntazam ve belirli aralıklarla tekrarlanan, periyodik bir düzene sahip olan, normal, fizyolojik bir ihtiyaç olarak kendini gösterir.

İnsan hayatının önemli bir bölümü uykuda geçmektedir. Yaşamımızın 1/3’ü uykuda geçmekle birlikte uykunun işlevleri bütünüyle anlaşılammıştır. Uyku, insanlığın ilk çağlarından beri dikkat çeken, hakkında pek çok varsayımlarda bulunulan bir mesele olmasına rağmen, yakın zamanlara kadar somut bir açıklaması yapılamamıştı. Yarım asır öncesine kadar, uyku konusunda bilinenler oldukça azdı. Uykunun doğası son yarım asır zarfında

⁵ Adnan Erkuş, *Psikolojik Terimler Sözlüğü*, Doruk Yayınları, Ankara, 1994, s. 176.

⁶ Paul Foulque, *Pedagoji Sözlüğü*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 516.

⁷ O. A. Gürün, *Psikoloji Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, tsz., s. 156.

⁸ Adnan Ziyalar, *Psikiyatrik Semioloji ve Medikal Psikoloji*, İ. Ü. C. T. F. Psikiyatri Kliniği Vakfı Yayınları, İstanbul, 1981, s. 185.

⁹ Sibel Arkonaç, *Psikoloji*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 1993, s. 106.

yapılan yoğun araştırma gayretleri ile açığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Geçmişe oranla epeyce yol alınmasına rağmen uyku fizyolojisi ve biyokimyasıyla ilgili bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Uykuyla ilgili pek çok soruya verilmeye çalışılan cevaplar yetersiz düzeydedir.¹⁰ Günümüzde teknolojik gelişmelere koşut olarak uykuya ilişkin birçok veri elde edilmiş olmasına karşın öğreneceklerimizin, şimdiye kadar öğrendiklerimizden çok fazla olduğu bir gerçektir. Bugün, bilimsel –psikolojik, fizyolojik- bazı verilere sahip olsak da, uykunun temel amacını tam olarak bilmiyoruz. Son zamanlara kadar uyku hakkındaki bilgilerimiz, hatırlanan rüyalardan kaynaklanıyordu. Oysa şimdi, beyin hareketlerinin elektronik gözleminin gelişmesiyle belli seviyede bilgi ve buluşlara ulaşıldı.¹¹

Hızlı göz küresi hareketlerinin varlığına ve kas tonusu azalmasının keşfine bağlı olarak uyku evreleri yeniden sınıflandırıldı. Uyku evrelerini ayırt etmek için, uyku kayıtlarında beyin dalgaları (elektroensefalogram, EEG), göz küresi hareketleri (elektrookülogram, EOG) ve kas tonusu (elektromiyogram, EMG) birlikte saptandı. Beynin doğal işlevi sonucu oluşan biyoelektrik gerilimi büyüterek yazan elektroensefalogram, kasların biyoelektrik gerilimini yazan elektromiyogram ve göz hareketlerini yazan elektrookülogram yardımıyla yapılan incelemeler, merkezi sinir sisteminde uykuda görülen işlevsel değişiklikleri ortaya çıkartmıştır.¹²

Uyku sırasında EEG, EMG, EOG ile birbirinden farklı iki uyku biçimi saptanmıştır. Bunlardan biri hızlı göz hareketlerinin (rapid eye movement) olduğu REM uykusu –paradoksal, aktif, hızlı uyku veya D durumu-, diğeri çabuk göz hareketlerinin olmadığı (non rapid eye movement) NREM veya non-REM uyku –normal, ortodoks, sakin veya S durumu- olarak tanımlanır.¹³

Çabuk göz hareketlerinin olmadığı NREM uyku, EEG’de derin uyku döneminin göstergesi olan yüksek voltajlı, yavaş devirli delta dalgalarının bulunduğu dönemdir. Bu dönemde, EMG’de çizgili kasların, özellikle boyun kaslarının gerginliğinin azaldığını, gevşeme olduğunu gösteren bulgular vardır. Yine bu evrede, düş görülmez, merkez sinir dizgesinin etkinliği

¹⁰ Haluk Özbay vd., *Ruh Sağlığı Hastalıkları ve Bakımı*, Somgür Yayıncılık, Ankara, 1997, s. 100; Arkonaç, a.g.e., s. 106; Serol Teber, *Davranışlarımızın Kökeni*, Say Yayınları, İstanbul, 1993, s. 227.

¹¹ Nerys Dee, *Rüyaları Anlamak*, Çev. Nilüfer Kavalalı, İlhan Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 17; Yusuf Alper vd., *Herkes İçin Psikiyatri*, Era Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 277.

¹² Kaynak, a.g.e., s. 20; Özcan Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 1999, s. 237.

¹³ Alper, a.g.e., s. 278; Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*, s. 238; Dee, a.g.e., s. 20; Charles Rycroft, *Psikanaliz Sözlüğü*, Çev. M. Sağman Kayatekin, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 168; Nevzat Yüksel, *Ruhsal Hastalıklar*, Hatiboğlu Yayınevi, Ankara, 1995, s. 308.

azalmış, kan basıncı düşmüş, kalp vurumu ve solunum yavaşlamıştır. EOG'de göz kaslarında kasılma ve göz kürelerinde hareket saptanmaz.¹⁴

NREM uykusu, gittikçe derinleşen dört evreden oluşur. 1. ve 2. evreye yüzeysel uyku, 3. ve 4. evreye ise derin uyku (yavaş dalga uykusu) adı verilir. Yüzeysel uyku* (1. ve 2. dönem), uyanıklıktan uykuya geçiş arasındaki dönemi oluşturmakta olup, bu dönemde insanlar kolaylıkla uyandırılabilirler. Yüzeysel uyku yaklaşık olarak tüm uykunun yarısından biraz fazlasını oluşturur. Uykuya dalma olarak nitelenen 1. evrede EEG'de karışık frekansta (saniyede 4-6 frekanslı, hızlı frekans aktivitesi), düşük voltajlı, düzenli, yavaş dalgalar saptanır. Alçak gerilimli, hızlı, trase demet (spindle) dalgalar yoktur.¹⁵ Alfa dalgaları kaybolur, teta dalgaları başlar. Aynı anda yavaş göz küresi hareketleri EOG kanallarında izlenir. Bu evrede mental süreçler değişir, düşüncelerde sapmalar olur. Artık düşünce gerçek yönelimli değildir. Çoğu insan, bu aşamada öznel olarak kendisini uyanık ya da alacakaranlık içinde hisseder. Uykuya daldıktan birkaç dakika sonra, evre 2'de, somnogramda 12-16 Hz frekansında 0.5-2 sn. arasında süren uyku içicikleri, iyi belirlenmiş, yavaş negatif EEG sapmasını izleyen pozitif bir sapmanın olduğu trifazik/üçlü, K kompleksleri –uykunun yüzeyselleştiğini gösterirler ve teta dalgaları bulunur.¹⁶

Derin uyku¹⁷ (yavaş dalga uykusu, 3. ve 4. dönemler) sırasında insanın uyandırılabilmesi için daha şiddetli uyarana ihtiyaç vardır. Uyuyan kişiyi bu esnada uyandırmak zor olmakla birlikte yüksek ses çıkartmak yerine isminin söylenmesi veya tanıdığı bir ses tonuyla hitap edilmesi onu uykusundan uyandırabilir. Bu dönemlerde, komadaki hastalarda görülen dalgalara benzer şekilde 1-4 Hz frekansında “delta dalgaları” olarak adlandırılan, yüksek voltajlı yavaş dalgalar EEG'ye egemen olur. Sözü edilen dalgaların, EEG'de bir epokun en azından %20'sini kaplaması gerekir. Delta dalgalarının, EEG kaydının %20-50 kadarını oluşturması 3. evre uykusu, %50'nin üzerinde olması 4. evre uykusu olarak değerlendirilir. Yavaş göz küresi ha-

¹⁴ Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 366; Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*, s. 238.

* Yüzeysel Uyku için ayrıca bkz., Arkonaç, a.g.e., s. 107; İsmail Çifter, *Klinik Psikiyatri*, Gazi Ü. Basım-Yayın Y. O. B.evi, Ankara, tsz., s. 597-598; Özcan Köknel, *Genel ve Klinik Psikiyatri*, Nobel Tıp Kitabevi, İst., 1989, s. 50; Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*, s. 237.

¹⁵ Günsel Koptagel-İlal, *Tıpsal Psikoloji*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1984, s. 264; Kaynak, a.g.e., s. 21-22; Cengiz Güleç, Ertuğrul Köroğlu, *Psikiyatri Temel Kitabı*, Hekimler Yayın Birliği, Ankara, 1998, II/674;

¹⁶ Yüksel, a.g.e., s. 309.

¹⁷ Derin uyku için ayrıca bkz., Köknel, Genel ve Klinik Psikiyatri, s. 50; Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*, s. 238; Koptagel-İlal, a.g.e., s. 264; Çifter, a.g.e., s. 598; Arkonaç, a.g.e., s. 107.

reketleri – kural olmamakla birlikte- bu evrelerde görülebilir. Derin uyku döneminin temel bir özelliği de, Growth Hormon (GH) salgılanmasındaki artıştır. GH salgısındaki artışla birlikte protein sentezi artmakta, metabolizma yavaşlamakta, kardiyovasküler sistem ve solunum sistemindeki fizyolojik aktivitelerde genel olarak bir azalma dikkati çekmektedir.¹⁸

Uyku sırasında EEG, EMG, EOG ile saptanan birbirinden farklı iki uyku biçiminden biri de hızlı göz hareketlerinin olduğu REM uykusudur. REM uyku döneminin ilginç bulgularından birisi, göz küresi hareketleridir. Araştırmacılar bu uyku dönemini, salt bu göz hareketleriyle tanımlayarak, bu devreye REM (Rapid Eye Movement-Hızlı Göz Hareketli Dönem) adını verirler. REM uykusu sırasında göz küresi hareketleri, yavaş, düzenli ya da hızlı bir biçimde izlenebilirler. Sıklıkları dakikada 60-70 keredir. 20 ya da 30 dakikalık dönemler halinde görülürler ve günlük uyku süresinde 3-5 kez ortaya çıkıp kaybolurlar. Bu tür hızlı göz küresi hareketlerine diğer uyku evrelerinde rastlanmaz. REM uykusuna, aykırı (paradoksal) uyku da denir.¹⁹

Canlı, uykunun derin bir evresinde olmasına rağmen, beyin biyoelektrik işlevlerinin, uyanıklık durumuna/ritmine benzeyen, düşük voltajlı, hızlı dalgalar gösterdiği bu döneme, içerdiği çelişkiyi ifade etmek amacıyla paradoksal uyku devresi adı verilmiştir. Uykuda bilgi işleme, periyodik olarak REM döneminde gerçekleşir, bu esnada beyin yaygın bir biçimde aktivite olur. Uyanıklıktan farklı olarak, işlemler dışarıdan uyarı alınmaksızın yapılır. Uykuda, önceden algılanmış olanlar arasındaki ilişkiler değerlendirilir, obje ya da olaylar anlamlandırılır, cevapların kognitif ve premotor hazırlığı yapılır. İnsanlar tecrübe ettikleri olayların ayrıntılarını keşfeder, bunlar arasında yeni kombinasyonlara ulaşırlar.²⁰

Yavaş uyku döneminde vegetatif değişiklikler saptanabilir. Kan basıncı düşebilir, arada ani yükselmeler, kalp çarpıntıları görülebilir. Yüzde, kol ve bacaklarda meydana gelen küçük seyirmeler dışında kas gerginliği kaybolur. Kas gerginliğindeki azalma, özellikle ense kasları gibi yer çekiminin etkisine karşı bedeni dik tutan ve bu yüzen en çok yorulan bölgelerde belirgin biçimde saptanır. Nefes alma sıklaşır, dişler gıcırdayabilir. Erkeklerde penis ereksiyonu ve salgısı görülür.²¹

Uykunun paradoksal döneminde saptanan en ilginç bulgu, kuşkusuz

¹⁸ Kaynak, a.g.e., s. 22-24; Güleç, Köroğlu, a.g.e., II/674; Yüksel, a.g.e., s. 309; Rita L. Atkinson vd., *Psikolojiye Giriş*, Çev. Kemal Atakay vd., Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995, I/235.

¹⁹ Teber, a.g.e., s. 232-233; Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*, s. 238; Kaynak, a.g.e., s. 24.

²⁰ Teber, a.g.e., s. 232-233; Güleç, Köroğlu, a.g.e., II/674-675.

²¹ Teber, a.g.e., s. 232-233; Erkuş, a.g.e., s. 177; Dee, a.g.e., s. 20-21; Kaynak, a.g.e., s. 24.

rüyalarıdır. Bir insanın bütün uykusu içerisinde gördüğü rüyaların %80-95'inin paradoksal uykusu döneminde olduğu söylenir. Uykudan normal biçimde uyanıldığında, anımsanmasa bile, her paradoksal uykusu döneminde genellikle rüya görülmektedir. Eğer kişi, REM'lerin gözlemlendiği ve EEG'nin de hızlı ve yavaş dalga karışımlarını gösterdiği sırada uykudan uyandırılırsa, büyük olasılıkla uyandırılmadan önce rüya görmekte olduğunu bildirecektir.²²

Yukarıda özellikleri belirtilen uykusu evreleri gece boyunca değişen süre ve aralıklarla birbirini izleyerek tekrarlanır. Genel manada uykusunun evrelerinin tespit edilebileceğini gördük. Fakat insanların uykularında yaşadıkları evrelerin süreçleri ve aralıklarıyla ilgili, herkes için ortak olabilecek kesin sınırlar belirlemek mümkün olmaz. Uykusu döngüleri kişiden kişiye ve yaşa göre değişir. Kesin örnekte ortaya konamamakla birlikte, normal bir uykuda yaşanabilecek evrelerin sıra ve sürelerine ilişkin genel olasılıklar gösterilmeye çalışılmıştır.²³

Uykusu ihtiyacı, bünyelere göre bireysel farklılıklar gösterir. Yeni doğmuş bebekler zamanlarının çoğunu uyuyarak geçirirler, sık sık uyanma ile uyanma arasında gidip gelirler. Yenidoğan, ilk üç aylık dönemde günün yaklaşık 16-18 saatini uykuda geçirir. Bebek dış dünyayı algılamaya başlayıp dikkati çevresindeki varlık ve olup bitenlere kaymaya başlayınca uyanık kalma zorunluluğu giderek güçlenir. Uykuda gevşemeyi ayarlayan beyin hücrelerinin kontrolü gittikçe zorlaşır. Üç aylıktan itibaren bebek daha kısa süre uyumaya başlar. Altı aylık olduğunda uykusu ihtiyacı günde 12-13 saate iner. Ancak, uykusu süresinde bebekten bebeğe farklılıkların olabileceği dikkate alınmalıdır. Uykusu uyanıklık oranı, çocukluk boyunca gittikçe uyanıklık lehine artar. Yetişkin insanda, bebekken uykuda geçirilen on altı saat yarıya iner. Fakat yine de bu ortalama sekiz saatlik uykusu süresi kişiden kişiye farklılık gösterir. Kişinin uykusu süresini, bedensel, genetik, içinde yaşadığı toplumsal koşullar düzenler. Erişkinlik çağında uykusu süresi, cins, yaş, zekâ düzeyi, kültür, ev ve çalışma ortamı gibi değişkenlere bağlıdır. Alışkanlıklar, koşullanma, öğrenme uykusu süresini etkiler. Milletlerin ve ırkların çoğunda, normal uykusunun ortalama olarak 7-8 saatlik bir süreyi kapsadığı kanaati yaygındır. Ancak günde 3-4 saat uykusuyla yetinenler olduğu gibi, 10-12 saat uykudan sonra uykusunu alamadığı için uykusuzluktan yakınan insanlar vardır. Yetişkin dişilerin erkeklere oranla ortalama olarak daha uzun bir uy-

²² Teber, a.g.e., s. 232-233; Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, Çev. Hüsnü Arıcı vd., H. Ü. P. B. Yayınları, Ankara, 1995, s. 215.

²³ Kaynak, a.g.e., s. 24; Atkinson vd., a.g.e., I/236; Koptagel-İlal, a.g.e., s. 265; Yüksel, a.g.e., s. 309-311; Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*, s. 238-239.

kuya ihtiyaçları olduğu ileri sürülür.²⁴

Uyku, insan hayatının temel ve vazgeçilmez etkinliklerinin başında gelir. İnsan sağlığı için yaşanması zorunlu bir süreçtir. Uyku, yemek, içmek, solunum yapmak gibi fizyolojik bir gereksinmedir. İnsanın bedensel ve ruhsal dengesini sağlar. Uyku özellikle beynin dinlenmesi, enerji biriktirmesi ve onarım için gerekli olan periyodik bir yaşam düzenidir. İnsan hayatı uykudan sonra yeniden önceki düzenine girer. Uyku, bilinçli durumun ortadan kalkması, bilincin fizyolojik, ruhsal çözülmesidir. Uyku esnasında merkezî sinir sisteminin bilinçli işlevleri ortadan kalkar, bilişsel işlevler yavaşlar ve durur. Buna karşın, beyinde fizyolojik faaliyetler etkin biçimde devam eder. Böylece uyku, merkezî sinir sisteminde dinlenme, düzenlenme, güçlenme, onarılma, toparlanma imkanı sağlar. Uyku halinde duyum eşiği yükseldiği için duyular, çevre ilişkisi ve bilinç hali çok kısıtlanır. Otonom sinir sistemince yönetilen nefes alma, kan dolaşımı, sindirim ve metabolizma gibi otomatik çalışma düzenleri devam eder. Uyku halinde kaslar gevşer, çalışmaz. Bilinç olmadığı için istemli davranışlar yapılmaz.²⁵

Uyku sadece bilinci değil, bedeni de dinlendirir. İnsan uyumasaydı, yaşaması imkansız hale gelirdi. Uyku, vucut kimyasının değişikliğe uğradığı bir dinlenme durumudur. Uyku, bedenin enerjisini yeniden toparlayıp, canlı bir duruma getirir. Uyku sırasında organizmada meydana gelen fiziksel değişikliklerin bedensel dinlenmeye, yenilenmeye hizmet ettiği kabul edilir. Derin yavaş uyku döneminde salgılanan büyüme hormonu, çocuğun gelişiminde önemli bir rol üstlenir. Uyku, yetişkinlerde hücre yenilenmesini hızlandırarak, organizmanın onarımına katkıda bulunur.²⁶

Yetersiz uykuyu telafi etmek için başvuru olan meditasyon gibi teknikler, bu soruna çözüm getiremezler. Uyanırken yeniden şarj olmak mümkün değildir. İnsan ancak uykuda gerekli canlılığı kazanabilir. Uyku yoksunluğu deneylerinde, üçüncü günün sonunda gerginlik, sinirlilik, zamanı bilememe, hayal görme, kekeleme, konuşulanları anlayamama gibi belirtiler görülür. Daha sonra ellerde titreme, vucutta yanma ve ağrılar, görme bozuk-

²⁴Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*, s. 236; Atkinson vd., a.g.e., I/ 233; Desmond Morris, *Çıplak Maymun*, Çev. Nuran Yavuz, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 107-108; Tuncer Elmacioğlu, *Bilgece Yaşamak*, Beyaz Yayınları, İstanbul, 1999, s. 40-41; Yüksel, a.g.e., s. 317; Teber, a.g.e., s. 236; O. A. Gürün, *Çocuğumuzu Tanıyalım*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1984, s. 85.

²⁵İnayet Pehlivan, *İş Yaşamında Stres*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2000, s. 105; Sefa Saygılı, *Strese Son*, TÜRDAB Basım Yayım, İstanbul, 1998, s. 36; Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*, s. 236; M. Nail Karakuşçu, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*, Pelin Ofset, Ankara, 1998, s. 47; Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*, s. 236.

²⁶Hançerlioğlu, a.g.e., s. 366; Elmacioğlu, a.g.e., s. 39; Güleç, Köroğlu, a.g.e., II/674; Kaynak, a.g.e., s. 42-43.

lukları ortaya çıkar.²⁷ Uykusuzluk organizmanın dengesini bozarak; yorgunluk, huzursuzluk, öğrenme süreçlerinde yavaşlama, bellek kaybı gibi bozukluklara yol açar. Uykusuz kalan kişilerde genel olarak üçüncü günün ardından endişe, kaygı, sıkıntı, tedirginlik, taşkınlık, sanrı, varsanı gibi davranış bozuklukları başgösterir.²⁸ Uzun süren uykusuzluk hallerinde egonun dezorganize olduğu, hezeyan ve halusinasyonların ortaya çıktığı görülür. Normal kimselerde uzun süren uykusuzluklar psikotik değişmelere neden olur. Uykusuz geçen bir geceden sonra hayatın tadı kalmaz, kişi bütün gün asabî, huzursuz bir şekilde ortalıkta dolaşır. Uykusuz iş görenlerin verimleri düştüğü gibi, hata ve kaza oranları artar.²⁹

Bazı duygular ve gerilimler uykuyu engelleyebilecek niteliktedir. Bir şeyden korkan kimse uyuyamayabilir. Şiddetli uyaranlar, can sıkıntısı uykuyu geciktirirler. Aşırı uyarılma sonucu dış dünyadan ilginin çekilememesi uyuma güçlüğüne neden olur. Korunma ihtiyacı gibi dürtüler uygulanma ve zihin faaliyeti yaratırlar. Bu tür ihtiyaçlar bilinçli davranışlarla giderilebilirler. Zihni, gerilim yaratan durumdan kurtarmadıkça uyumak zorlaşır.³⁰

Neredeyse tüm canlıların periyodik olarak belirlenmiş bir zaman dilimi içinde uyku ya da uyku benzeri döneme girdiği bilinmektedir. Bu belirlenmiş zaman dilimi, bir gün için bir gece olduğu gibi, bazı canlılarda bir mevsim olarak kendini gösterir. Söz konusu belirlenmişlik, “sirkadiyen ritm” olarak adlandırılır. Sirkadiyen ritm, endojen bir düzenleme olmanın yanında, dışarıdan alınan mesajlarla (zeitgeber/zaman göstergeleri) ile ilgilidir. Hayvanlarda aydınlık ve karanlık döngüsü en önemli zaman göstergesidir. Günün vaktini bilmek, öğünler, çalışma saatleri, çok düşük frekansta elektromanyetik alanlar, güneşin konumları, çeşitli sosyal ipuçları insanlardaki zeitgeber’lerdir.³¹

Genel olarak insanlar gün sonuna doğru fiziksel ve zihinsel yorgunluk duymaya başlarlar, bedenleri ağırlaşır, dikkatlerini toparlamakta zorlanırlar, gözleri kapanmaya yüz tutar, uyumaları gerektiğini hissederler. Tüm memeliler ve kuşlar, az da olsa balıklar ve sürüngenler de uyurlar. Bitkiler çiçek yapraklarını gün batmadan kapayıp, sabahları yeniden açarak gece ve gündüz döngüsüne uyarlar. Canlının yaşam koşulları, beslenme, avlanma olanakları uykunun süresini, dönemlerini, gece ve gündüz ile olan ilişkilerini

²⁷ Dee, a.g.e., s. 22-23; Kaynak, a.g.e., s. 33-34; Hançerlioğlu, a.g.e., s. 366.

²⁸ Erkuş, a.g.e., s. 177; Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*, s. 236-237.

²⁹ Ziyalar, a.g.e., s. 188; Pehlivan, a.g.e., s. 105; Saygılı, a.g.e., 36.

³⁰ Alfred Adler, *Psikolojik Aktivite*, Çev. Belkıs Çorakçı, Say Yayınları, İst., 1993, s. 252; Saygılı, a.g.e., s. 37; Gürün, *Çocuğumuzu Tanıyalım*, s. 91; Karakuşçu, a.g.e., s. 47-48.

³¹ Güleç, Koroğlu, a.g.e., II/673; Yüksel, a.g.e., s. 312.

etkiler.³²

İnsanların yatma kalkma saatleri araştırıldığında, bazılarının akşam erken yatıp sabah erken kalkma eğiliminde; bazılarının ise geç yatıp geç kalkma eğiliminde oldukları görülür. “Sabah tipleri”, akşamları erkenden yatıp, sabahleyin zorlanmaksızın erken saatte uyanırlar. “Akşam tipleri” ise, akşamları geç saatlere kadar uyumazlar, ertesi gün öğle saatlerine kadar kalkmazlar. Sabah tipleri, sabah saatlerinde uyanıp işe hazır halde ayakta bulunurlar, bu saatlerde daha verimli çalışırlar, akşam tipleri ise sabah uyanmakta güçlük çekerler, öğle saatlerine doğru işlerinde verimli olmaya başlarlar, çok geç saatlere kadar taze kuvvetle yorgunluk duymadan çalışabilirler. Kaynaklarda bazen, akşamları erken yatanlara “sabah tipi” denirken; bazen de bunun aksi alışkanlığa sahip olanlara yani gece geç saatlere kadar uyumayanlara “sabahçı tip” denilmektedir. Akşamları geç saatlere kadar uyumayanlara “akşam tipi” nitelemesi yapanların aksine, akşamları erkenden uyuyanlara “akşamcı tipi” nitelemesi yapan araştırmacılar vardır.³³

İnsan yaşamında önemli yere sahip olan uyku gibi bir tecrübeyi, Kur'an değişik boyutlarda ele almıştır. Kur'an'ın uykuyu ele alış biçimini ortaya koyabilmek için konuyla ilgili âyetlerin değerlendirilmesi gerekmektedir.

II. Uykuyu Konu Alan Âyetlerin Değerlendirilmesi

Bu bölümde uykuyu konu edinen Âyetleri belli başlıklar altında topladık. Konunun daha iyi anlaşılması için yapmış olduğumuz sınıflamada orta bir yol bulmak istedik.

Uykudan bahseden âyetlerde birden fazla boyutun açıklandığını gördük. Genellikle bir âyette en fazla öne çıkan boyutu dikkate alarak âyetleri sınıfladık. Bu sınıflamaya göre âyetleri şu başlıklar altında incelemeyi kararlaştırdık. Uykunun insan yaşamındaki yeri, uykunun ölümle ilişkilendirilmesi, uyku ve uyuklamanın beşere özgü oluşu, uyku-bilinç ve uyku-rüya ilişkisi, uyuklama, Ashâb-ı Kehf'in uykusu, sirkadiyen ritm. Saydığımız bu konuları sırasıyla incelemek istiyoruz.³⁴

³² Teber, a.g.e., s. 235-236.

³³ Kaynak, a.g.e., s. 31-32; Hasip A. Aytuna, Normal Çocuklarda Anormallikler, M.E.B., İstanbul, 1976, s. 240-241.

³⁴ Uykunun insan yaşamındaki yerini vurgulayan âyetlerin aynı zamanda uyku ölüm ilişkisinden bahseden âyetlerle ve sirkadiyen ritme dikkat çeken âyetlerle ilintili olduğunu; uykunun insan yaşamındaki yerini ve uyku ölüm ilişkisini ele alan âyetlerin öte yandan uyku-bilinç ilişkisine de işaret ettiğini göreceğiz. Âyetlerde konular iç içe yer alıyor olmasına rağmen biz araştırmamızın daha iyi anlaşılması için âyetleri belli başlıklar altında gruplandırmayı tercih ettik.

Kur'an'da en-nevm, er-rukûd, teveffî, en-nuâs, sine, sükûn fi'l-leyl gibi kavramlarla uykuya yer verilmekte, uykunun insan hayatındaki önemi-ne, fonksiyonlarına, dolaylı şekilde uykunun özelliklerine vurgu yapılmaktadır. İnsanların dikkatini uyku gibi ilginç psikolojik, fizyolojik duruma yönlendiren Kur'an âyetleri, uykunun doğasıyla ilgili bilgiler vermekten çok, uykudan hareketle metafizik amaçlara göndermede bulunurlar. Yaratıcının sıfatları, insan-yaratıcı ilişkisi, bu dünya hayatından sonra insanın yeniden diriltileceği gerçeği, "uyku" kavramı çerçevesinde, uyku olgusu aracılığıyla sunulan önemli mesajlardır.

Biz çalışmamızın bundan sonraki aşamalarında, uykuyu ifade eden ve çağrıştıran Kur'an kavramlarına yer veren âyetleri, bu âyetlere getirilen yorumları da dikkate alarak, modern psikolojinin ve psikiyatrinin verilerinden yararlanarak değerlendirmeye çalışacağız.

A. Uykunun İnsan Yaşamındaki Yeri

Kur'an, uykunun insan yaşantısındaki önemli rolüne dikkat çeker. İnsan hem uykuya ihtiyaç duyan hem de bu ihtiyacı giderebilecek ruhsal yapı ve koşullara sahip olabilen bir varlıktır. Uyuyabilmek için gerekli ruhsal yapıyı ve koşulları sağlayan ise Yüce Allah'tır. Bu gerçekliğin bilinç halinde tutulmasıyla, uyku Allah ile insan arasındaki ilişkinin vasıtalarından birisi olur.

Kur'an, uykunun insan hayatındaki işlevini "subât" kavramıyla açıklar. Subât kavramın ve konuyla ilgili diğer Kur'an ifadelerinin anlamlarından hareketle müfessirler uykunun insan hayatındaki rolüne açıklık getirmeye çalışmışlardır.

Uykunun insan yaşamındaki yerinden bahseden âyetlerde "nevm" kelimesi "subât" kelimesiyle nitelenir. Dolayısıyla konuya "nevm" kelimesinin etimolojik yapısını ortaya koyarak başlamak istiyoruz.

Arapça'da sakinleşen, durgunlaşan durum ve eylemler hakkında "nâme" fiili kullanılır. Kişinin kaygısı, endişesi olmaması durumunda "nâme hemmuhû" (endişesi uyudu); elbise, kürk eskidiği, yıprandığı, yırtıldığı zaman "nâme's-sevbu ve'l-fervu"; çarşı-pazar durgun, hareketsiz, kesat olduğunda "nâmeti's-sûku"; rüzgar dindiği zaman "nâmeti'r-rîhu"; deniz sakinleştiğinde "nâme'l-bahru"; ateş söndüğünde "nâmeti'n-nâru" denilir. Bu gibi durumların hepsi uyanıklığın zıddı olan bir tür uykulu olma halidir. Gecele-yin gökyüzünün (uyuması), yağmurun dinmesi, şimşegin artık çakmaması durumuyla ilgili olarak da "nâme" fiili kullanılır. Ayağın şişmanlaması ve buna bağlı olarak, ayağa takılan halhalın sesinin kesilmesi "nâme'l-halhâl"

deyimiyle anlatılır. Kişi, ihtiyaçlar konusunda ihmalkâr, ilgisiz davranır ve onları karşılama noktasında herhangi bir teşebbüste bulunmazsa, bu durum “nâme fulânun an hâcetî” deyimiyle ifade edilir. Bir kimsenin, Yüce Allah’a boyun eğmesi “nâme’r-raculu”; iç rahatlığı duyması ve huzur bulması “nâme ileyhi” şeklinde dile getirilir. Koçun ya da herhangi bir hayvanın ölmesi hali de “nâme” fiiliyle anlatılır.³⁵

“en-Nevm” kelimesine getirilen klasik açıklamalar şu şekildedir: Nevm (uyku), beyine yükselen bir tür nem buharı sebebiyle, beyin sinirlerinin gevşeyip rahatlamasıdır. Benzer bir açıklama da şöyledir: Nevm, canlılarda meydana gelen geçici bir durum olup, beyne ansızın etkide bulunan latîf buharın yükselmesi, böylece nefsânî ruhu aldatması ve onun sinirlere nüfûz etmesine mani olması sebebiyle duyuların ve hareketlerin –zarurî ve istem dışı olanlar hariç- işlevsiz, etkisiz kalmasıdır.³⁶

Lûgatçıların, “nevm” kavramına yüklemeye çalıştıkları anlamın, kendi dönemlerindeki ilmî verilerin uyku olgusuna getirdikleri tanımları içeriyor olması muhtemeldir. Uykunun, “beyine yükselen bir tür nem buharı sebebiyle”, “beyne ansızın etkide bulunan latîf buharın yükselmesiyle” meydana geldiği yönündeki izahlar, Hipokrat’ın “Uyku, kanın, dolayısıyla ısının vücudun derinliklerine doğru akışıyla oluşur.”³⁷ şeklindeki tanımından etkilmiş benziyor.

Bir başka değerlendirmeye göre ise “en-nevm”, öldürmeksizin Yüce Allah’ın nefisleri vefat ettirmesidir. Nevm’in hafif ölüm olduğu, gerçek anlamda ölümün de ağır ölüm olduğu söylenmiştir.³⁸ “Nevm”in neden ölüme ilişkilendirilerek tanımlanmaya çalışıldığına ilişkin açıklamalar ileride gelecektir.

Yüce Allah’ın “nevm”i insanlar için “subât” yaptığını söylediği âyetlerden birisi şudur:

“O, geceyi sizin için elbise, uykuyu dinlenme, gündüzü de kalkıp çalışma zamanı yaptı.”³⁹

³⁵ Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1997, XII/597; Mecdüddîn Muhammed İbn Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi’t-Temyiz*, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, tsz., V/141.

³⁶ Ebu’l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Ma’rifê, Beyrut, tsz., s. 510; Muhammed Ali İbn Ali İbn Muhammed et-Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâti’l-Fünûn*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, IV/259; el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., V/140-141; Ahmed İbn Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *Umdetu’l-Huffâz*, Âlemu’l-Kütüb, Beyrut, 1993, IV/272-273.

³⁷ Kaynak, a.g.e., s. 35.

³⁸ el-İsfehânî, a.g.e., s. 510; el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., V/141; el-Halebî, a.g.e., IV/273.

³⁹ Furkân, 25/47.

Âyette geçen “subât” kelimesi kesmek, tatil etmek, rahatlık, ölüm manalarına gelir. Ölümün “subât” olarak nitelenmesi, hayatın akışını kesmiş olması yüzündendir. Hayatı sona ermiş anlamında ölü, “mepsût” diye nitelenir. Acısı dinip rahatlayan hastaya da “mepsût” nitelemesi yapılır. İstirahat zamanı olarak ayrılan güne, bu manaya –istirahat manası- gelecek şekilde “yevm-i sebt” adı verilmiştir. Uyku günlük çalışma ve uğraşların yoğunluğunu giderdiği için, bu âyette geçen “sebt”in manasının rahatlık olması uygun düşer.⁴⁰ Fakat uyku bir yönüyle de ölüme benzemektedir. Uyku anında ölümden olduğu gibi insanın duyuları ve bunların çeşitli işlevleri kesintiye uğramakta, tatil edilmektedir.⁴¹

Allah, insanı uyku nimetinden yoksun bırakacak olsaydı, şimdiki uygunluk/güzellik ortaya çıkmayacaktı. Halbuki insan şimdi, rahatlık ve huzur arayışı içerisinde, yorgun ve bitkin bir şekilde yatağına uzanıyor, Allah’ın bahşettiği derin uyku sayesinde her türlü problemi, eleme bir yana bırakabiliyor. Tekrar bir zindelik, dinçlik kazanıyor, yeniden doğmuş gibi oluyor. Böylece insan çalışabilecek güç, kuvvet; gayret gösterebilecek dinginlik kazanabiliyor. Bütün bunlar Allah’ın bahşettiği uyku sayesinde gerçekleşiyor⁴²

Bu âyette anlatılanlar, tevhîdin, Yüce Allah’ın kudretinin kanıtlarından biri, O’nun yaratıklarına olan rahmetinin bir yansıması, onlara bahşettiği nimetinin bir göstergesidir.⁴³

“Uygunuzu dinlenme yaptık. Geceyi (karanlığıyla sizi örten) bir elbise yaptık. Gündüzü geçim(iniz için çalışıp kazanma) zamanı yaptık.”⁴⁴ âyetinde de nevm’in insanlar için subât yapıldığı belirtilir. Burada, subât’ın temel anlamı “ölüm” olarak ele alındığında, “nevm” iki ölümden birisini ifade eder. Bir kısım yorumcular, subât’ı ölümün benzeri olarak açıklarlar. “Mesbût” (uyuyan kimse) “meyyit”e (ölye) benzer. Fakat uyuyan kimseden ruh ayrılmaz. Âyette, uygunun subât şeklinde nitelenmesine karşılık, uyanıklık hali “meâş” (hayat) diye nitelenir. Meâş olarak isimlendirilen gündüz vakti, insanların ihtiyaçlarını karşılamak ve kazanç sağlamak için oradan oraya koştuğu zaman dilimidir. “Nevm”in (uygunun) ölümlerle ilintilendiril-

⁴⁰ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî*, Beyrut, 1997, VIII/465; Muhammed İbn Muhammed İbn el-Muhtâr eş-Şankîfî, *Azyâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, VI/61; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., V/3598.

⁴¹ Ahmet Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, VII/19.

⁴² Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1993, II/769.

⁴³ er-Râzî, a.g.e., VIII/465; el-Merâğî, a.g.e., VII/19; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, Çev. Muhammed Han Kayani vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, III/531.

⁴⁴ Nebe', 78/9-11.

len bir kavramla ifade edilmesinde, “Meâş”ın (uyanıklığın) ise hayat ile eş anlamlı bir kavram olmasında bedenın ölümüne ve yeniden dirileceğine bir telmih vardır. Uyku ölümü, uyanıklık hayatı çağrıştırır.⁴⁵

Doğrudan uykunun mahiyetine dönecek olursak, uyku ihtiyacı insanın doğasında vardır. Çalışabilmesi için insanın dinlenmesi zorunludur. Uykunun Allah tarafından insanlar için subât yapılması, insan bedeninin uyku sayesinde rahatlaması demektir. Subât'ın bir anlamı da hareketin son bulması, bedenın rahatlaması demektir. Subât kelimesinin Arap dilindeki asıl anlamı “et-temeddüt” (yayılmak, açılmak, genişlemek, uzamak)tır. Kadının, saçını çözüp salıvermesine “sebeteti'l-mer'atü şa'rahâ” denir.⁴⁶ Toplanan, büzülen bir şeyin yayılması, kapanan bir şeyin açılması, daralan sıkışan bir şeyin genişlemesi, bağlanan, sıkılaştırılan bir şeyin çözülmesi; çalışmanın, yorgunluğun ve doğal uyku ihtiyacının gerdiği, bunalttığı, sıktığı insanın, uyku sayesinde yeniden rahatlamasını, gerilimden kurtulmasını andırmaktadır.

Uykunun “subât” fonksiyonunu yerine getirdiği belirtilen iki âyette ölümle uyku arasındaki benzerliğe ve bu sebeple yapılan karşılaştırmaya rastlarız. “Subât”ın temel anlamlarından birinin “ölüm” olması, nevm'in/uykunun da “subât” (bir anlamıyla ölüm) kavramıyla nitelenmesi, ölümle uyku arasındaki ortak yönü, her iki durumda da hayatın akışının bir şekilde kesildiğini dile getirir. Nevm'in (uykunun) fonksiyonunun, ölümle ilintilendirilen bir kavramla ifade edilmesi, uyku sırasında ölüme olduğu gibi insanın duyularının, algı yetisinin ve bunların işlevlerinin kesintiye uğradığını, devre dışı bırakıldığını belirtmek içindir. Bundan da önemlisi, âyet uykuyu ve uyanmayı tecrübe eden insanlara, ölümü ve ölümden sonra dirilmeyi mukayese ettiriyor. Tecrübe edilmemiş bir gerçeği zihinlere yaklaştırmak için benzer özellikteki tecrübe edilmiş başka bir gerçeği öne sürüyor.

Uykunun, hayatın akışını kesmiş, insanın istemli eylemlerine son vermiş olmasının ardındaki asıl amaç, bedenın ve bilincin dinlenmesine, çalışmanın, yorgunluğun ve doğal uyku gereksiniminin bunalttığı, sıktığı insanın rahatlayabilmesine, gerilimden kurtulabilmesine imkan sağlamaktır. Uyku, insan doğası için karşılanması zorunlu bir ihtiyaçtır. Uyanıklık halinin periyodik şekilde uyku aracılığıyla kesintiye uğraması, kaçınılmazdır. Uyku yoksunluğu ve uykusuzluk ilk etapta; yorgunluk, huzursuzluk, gerginlik,

⁴⁵ Ebu'l-Kâsım Cârullâh Muhammed İbn Ömer İbn Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâkı Gavâmizi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV/672; Muhammed Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, V/455; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 1227.

⁴⁶ eş-Şevkânî, a.g.e., V/454-455; el-Mevdûdî, a.g.e., VII/13.

sinirlilik, endişe, tedirginlik, taşkınlık, zamanı bilememe, hayal görme, hezeyan, konuşulanları anlayamama, öğrenme süreçlerinde yavaşlama, bellek kaybı meydana getirir. İnsanın bedensel ve ruhsal dengesini koruyabilmesi için uyku gereksinimini karşılamaktan başka çare yoktur. Kur'an'da geçen subât kelimesinin anlatmak istediği manaların başında insanın uykuya duyduğu ruhsal ve fiziksel ihtiyaçlar gelir.

Uyku, insanın hayatını sürdürebilmesi için, mutlaka karşılanması gereken bir ihtiyaçtır. Uyku, insanın algılama ve duyu organlarına, bu organları destekleyen diğer sistemlere dinlenme, düzenlenme, güçlenme, onarılma, toparlanma olanağı sağlar. Uyku esnasında organizmada meydana gelen fiziksel değişiklikler, bedensel dinlenmeye, yenilenmeye, bedenin enerjisini yeniden toparlayıp canlılık kazanmasına hizmet eder. Bu gerçeklik aşağıdaki âyette bir kez daha tekrar edilir:

“O'nun âyetlerinden biri de geceleyin ve gündüzün uyumanız ve O'nun lütfundan (nasibinizi) aramanızdır. Şüphesiz bunda, işiten bir toplum için ibretler vardır.”⁴⁷

Çalışmak zorunda olan insan dinlenmeye, zindeliğe ihtiyaç duyar. Uyumak insana zindelik sağlar. Uyku, “el-kuva'n-nefsâniyye”yi (psikolojik mekanizmayı) rahatlatır, “el-kuva't-tabîiyye”ye (doğal yetilere) güç kazandırır.⁴⁸ Uyku küçük ölümdür. Uyku esnasında duyarlılık, düşünce ve algı ortadan kalkar.⁴⁹ İnsan bir süre sanki ölmüş gibi dinlenir. Sonra yeniden uyuşukluk, tembellik, usanma, bıkkınlık olmaksızın dinç ve gayretli bir şekilde hayata döner. Uyku sırasında aklî melekenin, algı mekanizmasının kaybolup gitmesi, sonra tekrar geri dönmesi Allah'ın ulûhiyyetine işaret eden kanıtlardandır. Allah'ın insanlara bahşettiği uyku nimetinde, anlayıp kavrayan, düşünüp değerlendiren, korkan (duygusal tepki gösteren), ittiba eden (gereklerini yerine getiren) kimseler için ibretler vardır.⁵⁰

B. Uykunun Ölümle İlişkilendirilmesi

Kur'an'ın, uykunun insan yaşamındaki yerini açıklarken kullandığı subât kelimesinin anlamlarından birisinin ölüm olduğunu belirtmiştik. Nevm kelimesiyle birlikte kullanılan subât kelimesi her ne kadar ölüm anlamına

⁴⁷ Rûm, 30/23.

⁴⁸ el-Kadî Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II/218-219; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, 1997, V/2864; Yazır, a.g.e., VI/3714.

⁴⁹ Uykuda insanın bilincinin tam faal olmadığı ve duyuların işlevlerini yerine getiremediği meselesi başka âyetlerde de tasvir edilir. (A'râf, 7/97; Kalem, 68/19)

⁵⁰ Ebû Abdullâh Muhammed İbn Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, XIV/13; Hicâzî. a.g.e., III/23.

gelme de, ölüm ile uyku arasındaki benzerliği çağrıştırmaktadır. Bu bölümde inceleyeceğimiz âyetlerde ise, uyku açık bir şekilde ölümle ilişkilendirilmekte ve ölüm (vefât) kavramıyla uyku anlamı kastedilmektedir.

Ölüm, Yüce Allah'ın insanın ruhuna bir müdahalesidir. Kur'an, Allah'ın insana uyku vermek suretiyle ölüm olayında olduğu gibi müdahale ettiğini açıklar. Konuyla ilgili âyetlerin yorumunda müfessirler uykuyla ölüm arasındaki ortak ve ayrışan noktaları belirlemeye çalışmışlardır.

“Allah, ölmekte olan canları alır, ölmeyenleri de uykularında (bedenlerinden alıp kendilerinden geçirir); sonra ölümüne hükmettiğini yanında tutar, ötekilerini de belli bir süreye kadar salıverir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır.”⁵¹

Âyetten anlaşıldığına göre, ölmek de, uyumak da bir tür vefattır. Allah'ın insanı tam olarak vefat ettirmesine ölüm denir. Ölüm, ruhun bedenle olan iç ve dış ilişkilerini kesip bedenden ayrılmasıdır. Allah'ın, insanı öldürmek suretiyle vefat ettirmesi, ondan canlılık, duyu ve algı melekelerini almasıdır. Eğer Allah, insanı tam olarak vefat ettirmemişse, bu durumda ortaya çıkan hale uyku denir. Ruhun bedenle ilişkisinin tam olarak kesilmesiyle ölüm meydana gelirken, kısmen kesilmesi durumunda uyku baş gösterir. Uyku, bazı bakımlardan beden dışıyla ilişkilerini kesip içiyle kısmen ilişkilerini sürdürmesi durumudur.⁵²

“Allah'ın, ölmekte olan canları alması”, canlılık ve hareket yönü olan nefisleri vefat ettirmesidir. Uykuda vefat ettirilen nefis ise, “nefsü'l-hayât”, nefsin canlılık yönü olan nefis değil; “nefsü't-temyîz”, algılayabilen, idrak edebilen nefistir. İnsanın, ölüm anında kendisinden ayrılan bir nefsi (nefsü'l-hayât) vardır; bir de uyuduğunda kendisinden ayrılan nefsi (nefsü't-temyîz) vardır.⁵³

Hem ölüm hem de uyku anında Allah nefisleri bedenlerden alır. Ölen kimsenin nefisini/ruhunu tutarak, bir daha bedene göndermez. Uyumuş olanın ruhunu ise bedenine döndürür. Bilinç ve iradenin yeniden döndüğü beden normal yaşamına devam eder. Fakat bir an gelir ki, ruh bir daha geri dönmek üzere bedeni terk eder. Allah'ın hükmü altına girer.⁵⁴

⁵¹ Zümer, 39/42.

⁵² Abdullah İbn Ahmed en-Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996, IV/88; Ebû Muhammed Abdulhak İbn Gâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, IV/533; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998, VIII/18; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Elif Ofset, İstanbul, 1992, II/830.

⁵³ en-Neseî, a.g.e., IV/88-89.

⁵⁴ Ateş, a.g.e., VIII/17-18.

Âyette asıl anlatılmak istenen şey, Allah'ın ilmi, kudreti, özellikle de hayat verme/yaratma ve onu dilediğinde geri alma gücü ile ilgili hatırlatmada bulunmaktır. Yaşatanın da öldürenin de Allah olduğu gerçeğini bilinçlerde tutmaktır.⁵⁵

Kur'an, Yüce Allah'ın insanlara uyku vermesini "öldürmesi, vefât ettirmesi" ifadelerini kullanarak açıklar:

"O'dur ki, geceleyin sizi öldürür (gibi uyutur), gündüzün ne işlediğinizi bilir; sonra belirlenmiş bir süre geçirilip tamamlansın diye gündüzün sizi diriltir."⁵⁶

Âyette şöyle denilmek istenir: Allah, geceleyin idrak ve temyiz potansiyelinizi bünyesinde bulunduran "nefs"inizi vefat ettirerek (kabzederek, alarak) sizi uyutur. Buradaki vefat ettirme gerçek anlamda bir ölüm değildir. Allah, insanın ruhunu, öldürmek suretiyle teslim aldığı gibi, uyutmak suretiyle de teslim alır. "Teveffî", aslında can almak demektir. Bu âyette ise insanın uyku ile bilincinden geçirilmesi manasındadır. Bilinç, ruhun özünü oluşturduğu için, bilincin alınması, "teveffî" kavramıyla ifade edilmiştir. Uyumakta olan kimse kuşkusuz canlıdır ve canlı olduğu müddetçe ruhu asla kabzedilmez. Uyurken ruhun bilinç kısmı bedenden çıkınca, geride canlılık kalır. Aslında bedenden ayrılan ruh değil, algı yetisi/zihindir. İnsan, uyku esnasında bilincinden geçer. Can bedendedir ama canın özü olan bilinç ondan ayrılmıştır. Uyku halinde, algılayan, hisseden ruh/can görünürden kaybolur, gizlenir. Görünür duyular ve algılar işlevlerini yapamaz hale gelir. İnsan fizyolojisi bazı davranışları yerine getiremez. Ölüm anında ise insan bedeni tüm fonksiyonlarını yitirir, ruh bedenden ebedî ayrılır, bilinciyle, bedene can veren kökleriyle bedeni terk eder, bir daha ona dönmez. Böylece ölümle uyku arasındaki benzerlik ortaya çıkar. Bu yüzden "vefat ve ölüm" kelimelerinin uykuyu ifade etmek için kullanılması yanlış olmaz.⁵⁷

Nasıl ki, insanı yaratan, ona can veren ve öldüren, verilen canı geri alan mutlak irade varsa, insan yaşamla ölüm arasında sürdürdüğü dünya hayatında da aynı mutlak iradenin gözetimi ve kontrolü altındadır. İnsan genel anlamda bilinç ve irade sahibi bir varlık olarak bilinir. Oysa hayatının önemli bir bölümünde yani uyku sürecinde bilincinden ve istemli davranışta bulunmaktan uzak kalmaya mahkumdur. İnsana verilen can ve insandan alınan can, insana rağmen, o istese de istemese de verilebildiği ve alınabildiği gibi, insan hayatta olduğu süre içerisinde de zaman zaman kendisini insan yapan irade ve bilinç gibi temel niteliklerinin sahibi olmaktan çıkmaktadır.

⁵⁵ en-Nesefî, a.g.e., IV/89; Ateş, a.g.e., VIII/19; Esed, a.g.e., s. 945.

⁵⁶ En'âm, 6/60.

⁵⁷ er-Râzî, a.g.e., V/12-13; eş-Şevkânî, a.g.e., II/155; Ateş, a.g.e., III/159-160.

Ölüm, insana sahip olduğu “can”ın sahibinin kendisi olmadığını öğretirken, uyku da, canlılığın en temel fonksiyonlarından irade ve bilincin mutlak sahibinin kendisi olmadığını hatırlatıyor. Uyku esnasında duyarlılık, düşünce ve algı ortadan kalkar. Allah, insanın idrak ve temyiz potansiyelini bünyesinde bulunduran “nefs”ini vefat ettirerek onu uyutur. Algılayan, hissedeni nefis uyku süresince gizli kalır. İnsan istemli davranışlarını yapamaz hale gelir. İnsan uyanınca bilinç ve irade yeniden önceki aktif haline döner.

Uyku insan için kaçınılmaz bir süreçtir. İnsan iradesi uyku karşısında acizdir. Uykuya ne kadar direnirse dirensin, sonunda yenik düşer, kendi iradesi ve bilinci elinden alınır. İnsan hayatta olduğu sürece “can”ının elinden alındığını tecrübe etmemiştir. Fakat neredeyse her gün uyutularak – mutlak irade tarafından- bilincinin ve iradesinin elinden çıktığını tecrübe etmektedir. İşte Allah, her gün uyutmak ve uyandırmak, bilinç ve iradesini almak ve geri vermek suretiyle insana kendi iradesinin üstünde mutlak bir iradenin, sonsuz ilim ve kudret sıfatlarına sahip bir varlığın mevcut olduğunu fakettirmeyi amaçlamaktadır.

Uygunun ölümle benzerliğinin açıklandığı âyetler onun fizyolojik ve psikolojik bir olay olduğunu açıklarlar. Fakat bunun yanında uyku olayında metafizik, insanı aşan güç ve oluşun varlığını vurgularlar.

C. Allah'ın Uyku ve Uyuklama Gibi Sıfatlardan Uzak Olması

İnsan bilinç ve irade sahibi olmakla birlikte uykuya muhtaç olması, onun için hayatın genel akışı içerisinde bir kısıtlılık ve sınırlılıktır. Mutlak yetkinlik sahibi olan Yüce Allah, kendi yetkinliğini insan zihnine yaklaştırmak için uyku ve uyuklama gibi kısıtlılık ve sınırlılıktan uzak olduğunu belirtir.

Uyku ve uyuklama, genel anlamda bir eksiklik göstergesidir. İnsanoğlu için geçerli olan, eksik ve muhtaç durumda olmak gibi birtakım zayıflık ve sınırlılık özellikleri taşımak Allah için asla söz konusu değildir. Yüce Allah, mutlak yetkinlik sahibidir. Kendisine uyuklama ve uyku hali musallat olan birisi, “el-kayyûmiyye” (tüm evreni gözetim altına alıp yönetme) yetkisine sahip olamaz, yaratıklarının gözetimini yapamaz, işlerini düzenleyip rızıklarını sağlayamaz. Allah için herhangi bir şekilde dalgınlık, O'nun gözünden herhangi bir şeyin kaçması mümkün değildir. Her kim ne yapıyorsa O'nun gözetiminde yapar. O her şeyi her an gözlemektedir, hiçbir şey O'nun bilgisi dışında kalmaz, hiçbir konuda O'nun için kapalılık söz konusu değildir. O, zamanın her diliminde, gecenin ve gündüzün her anında yaratıklarının

iş ve oluşlarını düzenlemeye devam eder:⁵⁸

“Allah ki, O’ndan başka tanrı yoktur, daima diri ve yaratıklarını koruyup yönetendir. Kendisini ne bir uyuklama, ne de uyku tutmaz.”⁵⁹

Âyette geçen “sine” kelimesi “nuâs” kelimesiyle eş anlamlıdır. Nuâs, uykunun gözlerde meydana getirdiği ağırlığı ifade ederken, “nevm”, uykunun doğrudan kalbi etkisi altına almasını ifade eder. “Sine”, şekerleme, kestirme, bir an dalma, kendinden geçme, uyuklama manasındadır.⁶⁰

D. Uyku-Rüya İlişkisi

Kur’an’da isim olarak er-rü’yâ kalıbıyla doğrudan rüyadan bahseden âyetler vardır.⁶¹ Yine Kur’an’da rü’yâ kökünden gelen fiil kalıbıyla rüya görmeyi anlatan fiillere yer verilir.⁶² Bu âyetlerde sadece rüyâ olayına yer verilir. Konumuz doğrudan “rüyâ” olmadığı için rüyâ ile ilgili bu âyetlere değinmeyeceğiz. Kur’an’da, iki âyette ise rüyanın uykuyla olan ilişkisine işaret edilir. Bunlardan birinde “erâ” fiili menâm kelimesiyle, diğesinde “yürî” fiili yine menâm kelimesiyle birlikte kullanılır. Biz bu bölümde rüyanın uykuyla olan ilişkisine işaret eden bu iki âyeti inceleyeceğiz.

Kur’an’da “nevm” kökünden türetilen “menâm” kelimesinin uykuda rüya görmek anlamında kullanılması, uyku-rüya ilişkisine dair ipuçları vermektedir:

“(Çocuk) onun yanında koşma çağına erişince (İbrahim ona): “Yavrum dedi, ben uykuda görüyorum ki ben seni kesiyorum; (düşün) bak, ne dersin?”⁶³

Bu âyetteki, “fi’l-menâm” ifadesi “fi’l-menâm verru’yâ” (uykuda, rüyada) şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁴

“Allah, sana onları uykunda az gösteriyordu.”⁶⁵ âyetindeki “fî menâmike” ifadesi “fî ru’yâke”⁶⁶ (rüyanda), “fi’r-ru’ya’l-menâmiyye” (uy-

⁵⁸ İmâduddîn Ebu’l-Fidâ İsmâil, İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, 1997, I/316; Ebû Bekr Câbir el-Cezâîrî, *Eyseru’t-Tefsîr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I/244-245; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-Münîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1991, III/16; el-Mevdûdî, a.g.e., I/158.

⁵⁹ Bakara, 2/255.

⁶⁰ İbn Kesîr, a.g.e., I/316; İzzuddîn Abdu’l-Azîz Abdusselâm ed-Dımeşkî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996, I/237.

⁶¹ Yûsuf, 12/5, 43, 100; İsrâ, 17/60; Sâffât, 37/105; Fetih, 48/27.

⁶² Yûsuf, 12/36, 43; Enfâl, 8/44.

⁶³ Sâffât, 37/102.

⁶⁴ es-Sa’dî, a.g.e., s. 652.

⁶⁵ Enfâl, 8/43.

⁶⁶ el-Beyzâvî, a.g.e., I/385; en-Nesefî, a.g.e., II/152.

kuda görülen rüyada)⁶⁷ şeklinde açıklanmıştır. “Fî menâmike” ifadesiyle, Hz. Peygamber'in Bedir çatışması öncesi gördüğü bir rüya ima edilmektedir. Hz. Peygamberin üzerine uyku çökmüş, uykusunda düşmanlarının ölümünü görmüştür. Uykusunda düşmanın az olduğunu görmüş ve gördüklerini sahabilere anlatmıştır.⁶⁸

“el-Menâm” kelimesine uyku yeri, “göz” anlamı da yüklenmiştir. Uykunun (dış belirtisi olan göz kapaklarının kapanmasının) bu bölgede meydana gelmesi, böyle bir anlamın yüklenmesine gerekçe gösterilmiştir. Âyetin manası, “Uyku yerin olan gözünde sana onları az gösteriyordu.” şeklinde anlaşılmıştır.⁶⁹

Âyetlerde yer verilen “el-menâm” kavramıyla öncelikle rüya görme durumu ifade ediliyor olsa bile, rüyayla birlikte, rüyanın görüldüğü uyku ortamı/süreci de bu kavramın içeriğinde yer almaktadır. el-Menâm kavramı, içerisinde rüya görülen bir uyku evresidir, şeklindeki değerlendirme yanlış olmaz. Bu tür bir uykunun, REM uykusu olma ihtimali güçlüdür. Uykunun REM döneminde saptanan en belirleyici bulgulardan birisi rüyalardır. Bir insanın bütün uyku içerisinde gördüğü rüyaların yüzde doksan beşi bu dönemde kendini gösterir. Eğer kişi, REM'lerin gözleendiği bir sırada uyandırılırsa, rüya görürken uyandırıldığını söyler.

“el-Menâm” kelimesinin, uyku yeri yani “göz” anlamına gelmesi de dikkat çekicidir. Çünkü rüyaların görüldüğü REM uykusu döneminin en ilginç bulgularından birisi göz küresi hareketleridir. REM uykusu esnasında yarım saatlik dönemler halinde, yavaş, düzenli ya da hızlı göz küresi hareketleri görülür. Âyette, uykuda görülen bir rüyayı ifade etmek için kullanılan “el-menâm” gibi bir kelimeyle göz organına vurgu yapılması, yalnızca REM uykusu döneminde izlenen göz küresi hareketlerine işaret ediyor olabilir. “el-Menâm”ın, uyku yeri olan göz organını belirtiyor olmasından dolayı bazı yorumcuların Enfâl sûresinin 43. âyetine “gözünde sana onları az gösteriyordu” şeklinde mecâzî bir anlam yüklemeleri kesinlik arz etmez. Kaldı ki, aynı kavram diğer âyette Hz. İbrâhim'in gördüğü rüyayı belirlemek için de kullanılmaktadır.

E. Nuâs (Uyuklama)

Kur'an, birçok âyette “nuâs” kavramını kullanarak uyuklamadan

⁶⁷ el-Merâğî, a.g.e., IV/6.

⁶⁸ ed-Dimeşkî, a.g.e., I/539; İbn Manzûr, a.g.e., XII/596-597; Esed, a.g.e., s. 332; İzzet Derveze, et-Tefsîru'l-Hadîs, Çev. Mustafa Altınkaya vd., Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, V/355.

⁶⁹ İbn Manzûr, a.g.e., XII/596; el-Kurtubî, a.g.e., VIII/16.

bahseder. Uyuklamadan söz edilen âyetlerin hepsinde güven ihtiyacı duyulan, korku, kaygı ve gerilimin yaşandığı savaş ortamı tasvir edilir. Tasviri yapılan savaş öncesi ortamda uyuklama güven duygusuyla ilişkilendirilir:

“Sonra o üzüntünün ardından (Allah) size bir güven, bir kısmınızı bürüyen bir uyku indirdi.”⁷⁰

Allah, iman eden kimselerin gönüllerine güven telkin etti ve var olan kaygılarını gidermiş oldu. Böylece (bu sayede), uyuklamaya başladılar, onları uyku hali kapladı. İçinde buldukları güven duygusu, onları uyuklama kaplayacak bir duruma getirdi. Çünkü korkunun bulunduğu anda uyuyabilmek mümkün olmaz. Korkmakta olan kimseyi uyku tutmaz. Uykusuzluk sürdükçe de perişanlık artar. Kalpten korku çıkınca uyuklamanın gelmesi mümkün olur. Uykunun gelişi, korkunun kaybolduğunu gösterir. Korkulu bir ortamda uyuyabilme, güven delilidir.⁷¹ Gerginlik ortamında uyuyabilen kimse korkuyu unutmuş, güvene kavuşmuş demektir. Bu âyetin indiği nüzûl ortamını tasvir eden Ebû Talha, kampta (savaş ortamında buldukları) sırada kendilerini bir uyuklama halinin kapladığını anlatır. Uyuklama yüzünden ellerinde tutmakta oldukları kılıçlarını düşürdüklerini, sonra tekrar geri aldıklarını ve bu durumun tekerrür ettiğini söyler. Kendilerini, kılıçlarını ellerinden bırakacak kadar güven içinde hissettiklerini belirtir.⁷²

Uyuklama savaşın fiilî olarak başladığı anda değil, savaşın hemen öncesinde gerçekleşmiş olmalıdır. Ebû Talha'nın, uyuklamanın kampta buldukları sırada geldiğini ifade etmesi, bu esnada henüz çatışmanın başlamadığını gösterir.

Âyette sözü edilen “nuâs” (uyuklama), korku ile güven arasında ayırıcı bir çizgidir. Çünkü korku içinde olanı asla uyku tutmaz. Uyuklama sayesinde Allah, onların kalplerine iç huzuru yerleştirdi. Uyuklamanın, uyku halinin kaplamasıyla onlar kendilerine isabet eden yara ve uğradıkları zayıflık yüzünden kaybettikleri güçlerini yeniden kazandılar. Uyku, kuvvet ve dinçliğin yeniden kazanıldığının/döndüğünün, güç ve kudretin arttığının göstergesidir. Zorluk, sıkıntı, baskı, ağır yük, korku altındaki kimseleri bir anlık bile olsa, uyuklama halinin kaplaması, onlar üzerinde sihir gibi etki yapar, onlara yeniden bir yaratılış, diriliş hali kazandırır, kalplerine iç rahatlığı verir.⁷³

Uyuklama-güven ilişkisi Enfâl sûresinde bir kez daha tekrar edilir:

⁷⁰ Âl-i İmrân, 3/154.

⁷¹ er-Râzî, a.g.e., III/393; es-Sa'dî, a.g.e., s. 120; Ateş, a.g.e., II/121.

⁷² ez-Zemahşerî, a.g.e., I/419; el-Kâsımî, a.g.e., II/156; el-Mevdûdî, a.g.e., I/247.

⁷³ er-Râzî, a.g.e., III/393; el-Merâğî, a.g.e., II/85; Hicâzî, a.g.e., I/296; Kutub, a.g.e., I/495.

“O zaman sizi, Allah'tan bir güven olmak üzere hafif bir uyku bürüyordu.”⁷⁴

en-Nuâs; “en-nevm” (uyku), “en-nevmü'l-kalîl” (hafif uyku), “mukârebetü'n-nevm”(uyumaya yakın olma hali), “sekletü'n-nevm” (uyku ağırlığının kişinin üzerine çökmesi, göz kapaklarının ağırlaşması, uykusuzluğun sebep olduğu gerilimin, rahatsızlığın hissedilmesi), “el-vesen” (uyuklana), “es-sinetü min ğayri nevm” (tam uyumaksızın uyuklama) gibi deyimlerle açıklanmıştır. “en-Na's” kelimesi, zihinsel ve fiziksel hafiflik/gevşeklik, zayıflık durumunu ifade etmek için kullanılır. Çarşı-pazarda işlerin kesat gitmesini ifade etmek için “neaseti's-sûk” ifadesi kullanılır. Bu âyette “en-nuâs” kelimesinin anlamının “es-sükûn ve el-hudû”dan (iç rahatlığı ve gönül huzurundan) ibaret olduğu söylenir. Bu görüşten hareketle, “en-nuâs” teriminin burada mecâzî anlamda kullanıldığı ve iç huzuru, ruhsal sükûnet manasına geldiği belirtilmiştir.⁷⁵ Fakat Kur'an yorumcularının geneli, bu âyette gerçek bir uyuklamanın ve buna bağlı bir iç huzurunun, ruhsal sakinliğin ortaya çıkışından söz ederler.

Allah, onlara bir uyuklama hali verip, kalplerindeki korku ve kaygıyı giderince güven ve iç huzuru oluşmuştur. Korkuyu gideren “en-nuâs” (uyuklama hali), güven ve iç huzurunun kanıtıdır. Allah tarafından iman eden kimselere bir uyuklama halinin verilmiş olmasının amacı, kalplerinden düşman korkusunu uzaklaştırmak, gönüllerine güven duygusu yerleştirmektir.⁷⁶ Allah tarafından gelen uyuklama müslümanları sarıp huzura kavuşturmuştur ya da bu kritik durumda Allah müslümanların kalplerini o denli huzur ve güvenle doldürmüştür ki, uyuklamaya başlamışlardır. Savaş ortamında (çarşıma öncesi) uyuklamak korkuyu giderir, çünkü uyuklama bir anlamda tehlikeyi dikkate almama, gözden kaçırma davranışıdır.⁷⁷

İman eden kimseler sözü edilen bu savaş ortamında, düşmanın ansızın saldırısına fırsat verecek derecede derin bir uykuya dalmış değillerdi. Bu sadece, üzerlerindeki güçsüzlük, halsizlik, bitkinlik ve yorgunluğu giderecek türden bir uyuklamaydı. Bu uyuklamayla birlikte onlar, düşmanın her türlü hareketine karşı müteyakkız ve karşı koymaya muktedir durumdaydılar. Aslında korku içinde olan kimseleri uyku tutmaz, ama duyuları ve sinirleri gevşeyecek tarzda uyuklama hali kaplayabilir.⁷⁸

⁷⁴ Enfâl, 8/11.

⁷⁵ İbn Manzûr, a.g.e., VI/233; el-İsfehânî, a.g.e., s. 499; el-Halebî, a.g.e., IV/226; Esed, a.g.e., s. 120, 322.

⁷⁶ es-Sa'dî, a.g.e., s. 278; Hicâzî, a.g.e., I/811; eş-Şankî, a.g.e., II/50-51.

⁷⁷ el-Merâğî, a.g.e., III/492; Ateş, a.g.e., III/490; el-Mevdûdî, a.g.e., II/145.

⁷⁸ er-Râzî, a.g.e., V/461; el-Merâğî, a.g.e., III/491.

Âl-i İmrân sûresinin 154. âyetinde Allah'ın iman eden kimselere güven telkin ettiği ve bu sayede uyuklamaya başladıkları, Enfâl sûresinin 11. âyetinde ise, Allah'ın onlara bir uyuklama hali verdiği ve bu uyuklama halinin korkuyu giderdiği, güven ve iç huzurunu sağladığı anlatılır. Âyetlerden birinden, güvenden uyuklama ortaya çıkmıştır, diğerinden ise, uyuklamadan güven doğmuştur, anlamı çıkmaktadır, daha doğrusu yapılan yorumlar bu doğrultudadır. Eğer Allah önce uyuklama vermiş ve uyuklama da güven duygusu doğurmuşsa, uyku güvenin sebebi sayılabilir. Fakat, eğer önce güven duygusu vermiş ve bu güven duygusu uyuklayabilme imkanı sağlamışsa, güven duygusu nasıl olsa bir şekilde verilmiş, uykuya ne gerek var, diye bir soru akla gelmektedir.

Aslında güven duygusunun uyuklamaya imkan sağlaması da, uyuklamanın güven ve iç huzuru doğurması da kabul edilebilir sonuçlardır. Bazı duygular ve gerilimler uykuyu engelleyebilecek niteliktedir, şiddetli uyarılar uykuyu geciktirirler. Aşırı uyarılma sonunda kişinin dış dünyayla olan ilgisini kesmemesi, uyuma güçlüğüne yol açar. Örneğin, korunma ihtiyacı, güven arayışı duygulanma ve zihin faaliyeti yaratır. Uyuyabilmek için zihni gerilim yaratan bu durumdan kurtarmak gerekir. Fakat öte yandan korku ve güvensizlik ortamında uyuklayabilmek için, duyuların ve bilincin aktif faaliyetine geçici bir süre ara vermesi, korku ve güvensizlik sebeplerini belli bir süre için bile olsa dikkate almaması, gözden kaçırması lazımdır. Çünkü korkunun bir biçimde zihinden geçici olarak çıkartılması, unutulması yeniden güven ve iç huzuru elde etmek için kişiye zaman kazandırabilir.

Allah tarafından iman edenlere, güvenin mi, yoksa uykunun mu önce verildiğini tartışmak yerine, âyetlerde birbirini takip eden bir süreçten söz edildiğini söylememiz yanlış olmaz. Allah bir şekilde onların zihinlerinden korkuyu uzaklaştırmış, güven hissini sağlamış ve uyuklama gerçekleşmiştir. Uyuklama ile duyulardan ve zihinden uzaklaştırılan güvensizlik duygusu iyice kalpten kazanmıştır. Başlangıçta bir şekilde verilen güven duygusu, uyuklama sayesinde sağlam bir şekilde pekiştirilmiştir.

Savaş ortamında (çarpışma öncesi) “nuâs”ı (uyuklamayı) tecrübe eden sahabilerin anlattığına göre, uyuklayan kimseler ellerinden kılıçlarını düşürmekte, sonra bunu farkedip yeniden alabilmektedirler. Bu durum uykunun derinliğine ilişkin ipuçları vermektedir. Uyuklama, bilinçli, istemli eylemlerle kesilmektedir. Uyuklamaya başlayan, kılıcının elinden düştüğünü farketmekte ve onu yeniden kavrayacak eyleme yönelmektedir. Uyuklamakta olanların uyanabilmesi için şiddetli uyarılara ihtiyaç duyulmamakta, kılıcın elden düşürülmesi gibi uyarılar, uyanıklık haline yeniden dönebilmeye olanak sağlamaktadır. Ayrıca düşman saldırısı ile karşı karşıya olan,

güvensizlik içinde bulunan kimselerin derin bir uykuya dalmaları zor gözükmektedir. Uykulama olmakla birlikte düşmanın hareketlerine karşı tetikte, düşman saldırısına karşı hazırlıklı bir tutum içerisindeydiler. Sadece üzerlerindeki bitkinliği, yorgunluğu giderecek türden, duyuları ve sinirleri gevşetecek, güvensizlik düşüncesini zihinden silecek, unutturacak tarzda bir uykulamayla karşı karşıya kaldılar. Uykulamanın yaşandığı ortam ve koşullar, uykulayanların aktardığı tecrübeler, derin bir uykunun uyunduğunu gösterir nitelikte değildir.

en-Nuâs kelimesine Arap dilinde “es-sinetü min gayri nevm” (tamamen uyumaksızın uykulama), “el vesen” (uykulama), “mukârebetü'n-nevm” (uykuya yakın olma), “sekletü'n-nevm” (uykunun ağırlığının kişinin üzerine çökmesi), “en-nevmü'l-kalîl” (az/hafif uyku) anlamlarının yüklenmesi; bu kelimenin kökü olan “en-na's” kalıbının zihinsel ve fiziksel gevşeklik anlamına gelmesi, “nuâs” halini tecrübe eden kimselerin derin uykuya dalmadıklarını ifade eder.

Bu veriler ışığında “en-nuâs”, NREM uykusunun yüzeysel uyku (1. ve 2. dönem) evresindeki özellikleri içeren bir uykudur. Yüzeysel uyku evresi, uyanıklıktan uykuya geçiş dönemini işgal eden, insanın kolaylıkla uyandırılabilirdiği, zihnin aktif faaliyetini durdurmaya başladığı, düşüncenin gerçek yönelimli olmadığı, kişinin kendisini uyanık ya da alacakaranlık içinde hissettiği bir durumdur.

Allah'ın uykulama gibi sıfatlardan uzak olduğunu açıkladığımız bölümde incelediğimiz Bakara sûresinin 255. âyetinde sözü edilen ve şekerleme yapmak, uykulamak, kestirmek manasına gelen “sine” kelimesi de uykunun yüzeysel uyku evresini anlatan ifadelerden birisidir.

Mikro uykular, insanların bir an için uyuyup sonra hemen uyandırdığı uykulardır. Bu tür, anlık uykular sırasında beden uyumazken, beyin uyur. Böyle durumlarda beden daha önce yaptığı otomatik işi bir an için sürdürülebilir. Ancak, o sırada beyin kontrolü olmadığı için, yapılan iş de kontrolden çıkar.⁷⁹ Mikro uykular, “en-nuâs” kavramını, uyku süresi açısından değerlendirmemizi gerekli kılar. “en-Nuâs” kavramının geçtiği âyetlerle ilgili anlatılan rivâyetler, bu kavrama yüklenen anlamlar, “en-nuâs”ı, mikro uykular çerçevesinde görmemize olanak sağlar.

Güven ve iç huzurunun uykunun derinleştiği bir aşamada gerçekleştiğini gerekçe gösteren Adnân eş-Şerîf, “en-nuâs”ı “en-nevmü'l-amîk” (derin uyku) olarak niteler. Derin uykuyla, “en-nevmü'l-amîkî'l-âdî” ve “en-

⁷⁹ Korkut Yaltkaya, *Beynin ve Yaşamın Gizemleri*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 9.

nevmu'l-amîki'l-acîb"i kasteder. (Kastettiği uyku, NREM uykunun 3. ve 4. evreleri ile REM uykusudur.) "en-Nuâs" kelimesinin lûgatta derin uyku manasına geldiğini ileri sürer. "en-Nuâs" kavramının muhtevasında yer alan güven, bedensel, duygusal ve zihinsel rahatlık anlamlarının, uykunun derin olduğu aşamanın temel özellikleriyle uyum gösterdiğini belirtir.⁸⁰ Uykunun evreleri ve derinliği açısından "en-nuâs" kavramı değerlendirildiğinde, yukarıda belirttiğimiz gibi, bu kavramın yüzeysel uyku evresini ifade edebileceğine işaret eden gerekçeler bulunduğuna dikkat çekmiştik. Bu gerekçeler, nuâsın derin uyku değil, mikro uykular türünden, yüzeysel uyku olduğu fikrini güçlendirmektedir.

F. Ashâb-ı Kehf'in Uykusu

Kur'an, içerik ve özellik açısından normal uyku olarak anlattığı, fakat süre olarak doğa koşullarının dışına çıkan bir uyku olayından bahseder. Süresinin tam olarak verilmediği, fakat uzun yıllar sürdüğü aktarılan bu uyku, ölüp de sonradan dirilme olayı değildir. İnsanlar normal doğa koşulları gereği günün belli zaman dilimlerinde uyur ve uyanırlar, bu süreç periyodik bir şekilde devam eder gider. Ancak Kur'an'da uyku formunda olmakla birlikte, normalde insanların tecrübe etmediği türden, süre olarak çok uzun bir uykuyu uyuyan insanlardan söz edilir:

*"Uykuda oldukları halde sen onları uyanıklar sanırsın. (Uyudukları yerde) onları sağa sola çeviririz."*⁸¹ Âyetteki "er-rukûd" kelimesi, geceleyn uyumak manasına gelir. Gündüz uyumayı ifade etmek için ise bu kelime "er-rukâd" şeklinde kullanılır. Her iki kelimenin de Araplar tarafından hem gündüz hem de geceleyn uyumak manasında kullanıldığı söylenir. "el-Eykâz" kelimesi ise, (el-müntebihûn) uyanık haldeki kimseler anlamındadır.⁸²

Âyette şöyle denilmek istenmektedir: Mağarada uyumakta olan bu topluluğu görsen, onları uyanık zannedersin. Onlar gözleri açık durumdaydılar, soluk alıp veriyorlardı, fakat konuşmuyorlardı. Sağa sola çevriliyorlar, buna rağmen uyanmıyorlardı.⁸³ Hiçbir sesi algılamadıkları, uykuya dalmış oldukları halde, gözlerinin açık olması, sağa sola çevrilmeleri (Uyanık olduğu halde o yana bu yana dönen kimse gibi, sağa sola döndürülmeleri sebebiyle uyanık izlenimi vermiş olabilirler.) dolayısıyla, onlara baktığında uya-

⁸⁰ Adnân eş-Şerîf, *Min İlmi'n-Nefsi'l-Kur'ânî*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1995, s. 144-145.

⁸¹ Kehf, 18/18.

⁸² İbn Manzûr, a.g.e., III/183; Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb el-Mâverî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., III/291.

⁸³ el-Merâğî, a.g.e., V/384; Kutub, a.g.e., IV/2263; Yazır, a.g.e., V/3237; Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1996, IV/472.

nık olduklarını sanırdın. Sanki onlar karşılardakilere bakmaktaydılar; uyumsuzun kendi kendilerine dinlenmekteydiler.⁸⁴

Normal şartlarda uyuyan bir kimsenin üzerinde bir gevşeme, rahatlama, uykunun gereği olan görüntüler tezahür eder. Uykunun kendine özgü durumunu değerlendirdiğimizde, her şeyden önce kasların, organların, özellikle gözlerin ve yüzün kendini saldıgını, dinlenmeye bıraktığını görmek mümkündür. Gerçi, uyumakta olan öyle kimseler vardır ki, sanki uyanıkmiş gibi bir görüntü verirler. Gözleri kapalı uyusalar bile, görenler bu kimseleri uyanık sanırlar. Aslında mağarada uyuyanları, görenlerin uyanık zannetmeleri, onların bedenlerinin çok mükemmel korunması ve neredeyse hiçbir değişikliğe uğramaması dolayısıyladır. Onların bedenlerinden ne bir vucut sıvısı dışarıya sızmakta, ne de çirkin bir koku yayılmaktadır. Sanki canlı gibiler ve bir süreliğine uykuya dalmışlar.⁸⁵

Kur'an, Ashâb-ı Kehf'in uykusunun süresine ve özelliğine ilişkin ipuçlarını içeren tasvirlerle yer verir:

“Bunun üzerine mağarada nice yıllar onların kulaklarına ağırlık vurduk (onları hiç uyandırmadan uyuttuk.)”⁸⁶

Âyette şöyle yorumlanmaktadır: Onları derin bir uykuya daldırdık. Kulaklarına, işitmelerini engelleyen bir perde koyduk. Uyanmalarına sebep olabilecek seslerin kendilerine ulaşmaması için bir perde/engel koyduk. Mağarada kaldıkları uzun yıllar boyunca, herhangi bir sesin, -yüksek frekanslı bir bağırmanın, çağırmanın, mağaranın etrafındaki insanların, koyunların çanlarının, köpeklerin havlamasının- rahatsız edip uyandıramayacağı şekilde uykuya daldırdık.⁸⁷ Uyumakta olan kimse, herhangi bir şey duymaya başlarsa uyanır. “Darabnâ alâ âzânihim” ifadesi, Allah'ın onlara uyku vermesi anlamındadır. Bu ifadede istiare sanatı olduğu söylenir. İfadenin içerdiği anlam; “Herhangi bir çığlık ya da haykırmanın uyandıramayacağı şekilde Allah onları uyuttu”dur. Uyuyan kimse, işitme duyusu yoluyla gelen uyarılardan dolayı uyanır. “Darabnâ alâ âzânihim” ifadesi, “Duribeti'l-kaflu ale'l-bâbi” (Kapıya kilit vuruldu) cümlesine benzemektedir. Uyumakta olan kimseyi, uyku öylesine bürümüştür ki, hiçbir uyarıcı onu uyandıramamaktadır. Onun durumu tıpkı, bir engelin ardında bulunup kendisine ses ulaşmayan kimsenin durumu gibidir. Hiçbir şey duymayacak şekilde kulaklarına ağırlık

⁸⁴ el-Kurtubî, a.g.e., X/240; er-Râzî, a.g.e., VII/444; el-Mâverdi, a.g.e., III/291; el-Kâsimî, a.g.e., V/13; el-Mevdûdî, a.g.e., III/145.

⁸⁵ el-Endelûsî, a.g.e., III/503; el-Merâğî, a.g.e., V/384; Hicâzî, a.g.e., II/411.

⁸⁶ Kehf, 18/11.

⁸⁷ er-Râzî, a.g.e., VII/429; el-Merâğî, a.g.e., V/379; Hicâzî, a.g.e., II/409; Toptaş, a.g.e., IV/469.

vrulması, onların ölmediklerine, uykuya daldıklarına işaret eder.⁸⁸

Yüce Allah, onların hem mecâzî anlamda, hem de gerçek anlamda dış dünyanın telaş ve kaygılarından uzak kalmalarını sağlamıştır.⁸⁹

“*Sonra onları uyandırdık.*”⁹⁰ âyeti, aktif dünya hayatına yeniden dönmeyi ifade eder. Uyandırma, ölüleri diriltmeye benzediği için, “*beasnâhum*” (onları dirilttik) denilmiştir. Onları dirilttik yani onları uykudan uyandırdık. Uykudan uyandırılan, kaldırılan kimseye “*meb’ûs*” (diriltilen) denir.⁹¹

Ashâb-ı KeHF Kıssası, öldükten sonra diriliş olgusunu tasvir eden kıssalardan birisidir.⁹² Kıssanın Kur’an’da işleniş amaçlarının başında yeniden dirilme gerçeğini insanlara anlatmak gelir.

Uyku ve uyanma tecrübesi, ölme ve öldükten sonra dirilme gerçeğini zihinlere yaklaştırabilen en önemli kanıtlardan birisidir. İnsanlar uyku ve uyanma tecrübesini kanıksayarak, ölme ve öldükten sonra dirilme gerçeğini uzak görebilir, yadırgayabilir, hatta alışılmışın dışına çıkılan bir durum olarak değerlendirebilirler. Kur’an, Ashâb-ı KeHF kıssasında uyku olayında alışılmışın dışına çıkıldığının bir örneğini vererek yani bazı insanları uzun yıllar boyunca uyutarak, alışılmadık bir durum olan öldükten sonra dirilme gerçeğine daha inandırıcı ve ikna edici delillerle yaklaşır. Ashâb-ı KeHF’in uykusu, normal uyuma-uyanma tecrübesiyle öldükten sonra dirilme gerçeği arasında bir geçiş gibidir.

KeHF sûresinde, bazı insanlar tarafından tecrübe edildiği anlatılan uyku süre olarak normal uyku özelliğini taşımamakla birlikte oluş ve özellik yönüyle normal uykuyu andırmaktadır. Âyetlerde verilen bazı ipuçları, onların uyumakta oldukları uykuyu tanımlamaya yardım etmektedir. “Uykuda oldukları halde sen onları uyanıklar sanırsın.” ifadesi tefsirciler tarafından “gözleri açık olduğu halde uyudukları” şeklinde anlaşılmıştır. “Ya da dış görünüşleri itibarıyla insanda uyanık oldukları izlenimi verdikleri” biçiminde değerlendirilmiştir. Müfessirlerin, söz konusu uyumakta olan kimselerin “gözleri” üzerinde durmaları, uyanıkmiş gibi görünmelerinin gözlerinden anlaşıldığını söylemeleri dikkate alınması gereken bir yaklaşım sayılabilir. Mağarada uyuyanların REM uykusu uyudukları kabul edilecek olursa, bu

⁸⁸ el-Kurtubî, a.g.e., X/236; el-Endelûsî, a.g.e., III/500; el-Kâsimî, a.g.e., V/10; el-Mâverdî, a.g.e., III/288.

⁸⁹ Esed, a.g.e., s. 587.

⁹⁰ KeHF, 18/12.

⁹¹ el-Kurtubî, a.g.e., X/236; el-Merâgî, a.g.e., V/379; el-Kâsimî, a.g.e., V/10; Hicâzî, a.g.e., II/409; Esed, a.g.e., s. 587.

⁹² Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur’an’da Anlatım Sanatı*, Çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 215.

evrede uyunan uykunun en belirgin özelliğinin “hızlı göz küresi hareketleri olduğu” verisi üzerinde durmadan edemeyiz. Uykudayken uyanıkmiş intibai vermek, REM uyku döneminin hızlı göz küresi hareketlerini anlatıyor olabilir. Uyku hakkındaki bilgilerin son derece kısıtlı olduğu dönemlerde, söz konusu âyetin, “gözleri açık şekilde uyuyorlardı” tarzında yorumlanması makul karşılanabilir.

REM uykusu döneminde göz küresi hareketli, hızlı hızlı salınımlar yapar. Bu hareketler kapalı göz kapaklarından bile farkedilebilir.⁹³ Mağarada uyuyanlar hakkında, “gözleri açık uyuyorlardı” yorumu yerine, “göz kapakları kapalı olduğu halde, gözlerinin hareketleri izlenebiliyordu” yorumunun yapılması önerilebilir. Çünkü bu yorum, uyumakta olan kimsenin durumunu açıklamak için daha gerçekçi ve aslına uygundur.

İnsan uykudayken uyanıklık durumuna benzeyen bir oluşumu REM uykusu döneminde yaşar. Uykunun derin evresinde bulunmasına rağmen, beynin biyoelektrik işlevleri, uyanıklık durumuna benzeyen, düşük voltajlı, hızlı dalgalar gösterir. Âyette, hem uykudayken hem de uyanıklıkta benzerlik gösteren bu tarz bir durum da kastediliyor olabilir.

Âyette yer alan “Darabnâ alâ âzânihim” ifadesinin, onların derin uykuya dalmaları, uyanmalarına sebep olacak seslerin kendilerine ulaşamaması şeklinde anlaşılması, derin uyku sırasında yaşanan bir duruma uygun düşmektedir. Yavaş dalga uykusu döneminde insanın uyandırılabilmesi için güçlü uyarana ihtiyaç vardır. Âyette ve yorumlarında belirtildiği gibi, “uyaranların onları uyandıramayacağı” bir tarzda uyumaları, uykunun derinliğini göstermektedir.

Uyunan süre açısından doğa koşullarını aşan bu uykuda normal olarak cereyan eden bir durum daha var ki, her uykunun sonunda olduğu gibi, Kehf sûresinde anlatılan uykunun sonunda da yeniden uyanıklığa geçiş, aktif dünya hayatına dönüş söz konusudur. Yine, belirttiğimiz gibi, bu uykuda derin uyku döneminin ve REM uykusunun özelliklerini çağrıştırır ipuçları bulunmaktadır. Mağarada uyudukları söylenen insanların, yüzeysel değil, genel anlamda derin uyku döneminin özelliklerini taşıyan uyku uyudukları anlaşılıyor. Ancak bu uyku hakkında, yüzeysel uyku evresine hiç girilmediği şeklinde kesin bir kanaat belirtmek zordur. Onlar sadece derin uyku ve REM uyku mu uyumuşlardır? Uyku süreçlerinde yüzeysel uyku da var mıydı? Uyku süreçleri uykunun değişik fazları içinde belirli aralıklarla değişiyor muydu? Değişiyorsa bu fazların sıralanışı nasıldı ve her fazın süresi ne kadardı? Yoksa normal bir uykudaki gibi uyku fazları yaşanmadı mı? Görül-

⁹³ Yaltkaya, a.g.e., s. 13.

düğü gibi pek çok soru, mağarada uyuyanların uykuları hakkında kesin yargıya varmamızı zorlaştırıyor. Fakat yine de, yukarıda açıkladığımız gibi bazı kanaatlere ulaşabilmekteyiz.

Uyanıklık halinde insan zaman bilinciyle yaşar. Uykuya daldığında onun için zaman diye bir şey yok gibidir. Uykuyla uyanıklık arasında geçen süre onun hayatından adeta kopmuştur. Uyandığında, uykuya daldığı yerden değil, uyandığı andaki süreçten itibaren hayatına devam eder. Kehf sûresinde uzun yıllar boyunca uykuya yatanlar, uydukları süre içerisinde uyudukları zaman sürecinden tamamen kopmuşlar ve bambaşka, farklı bir hayata uyanmışlardır:

“Yine böyle (kudretimize bir işaret olarak) onları dirilttik ki, kendi aralarında (birbirlerine) sorsunlar: İçlerinden biri: “Ne kadar kaldınız?” dedi. “Bir gün ya da günün bir parçası (kadar kaldık).” (Fakat işin içyüzünü iyice bilmediklerinden her şeyi en iyi bilenin Allah olduğunu ifade ettiler): “Ne kadar kaldığımızı Rabb’imiz daha iyi bilir, dediler.”⁹⁴

Ashâb-ı Kehf, mağarada kaldıkları sürenin ne kadar olduğu konusunda farklı kanaatler ortaya koydular. Geçen zamanın gerçekte ne kadar süreyi kapsadığını aralarında tartıştılar. Uykuda geçirdikleri uzun zamanın farkına varamadılar. Zanlarına, daha önceki tecrübelerine dayanarak bir gün ya da bir günden daha az bir süre mağarada kaldıkları yönünde görüş belirttiler. Mağarada gerçekten ne kadar kaldıklarını belirleyemediler, üzerlerinden akıp giden zamanı algılayamadılar.⁹⁵

G. Sirkadiyen Ritm

Kur’an uykudan bahsederken “sirkadiyen ritm”i (insanların yatma kalkma saatlerini) belirleyen faktörlere dikkat çeker. Bu faktörler arasında insanların genelini etkileyen gece-gündüz döngüsünü öne çıkarır:

“De ki, “Baksanıza, eğer Allah, üzerinize gündüzü, kıyamet gününe kadar kılsa, Allah’tan başka size dinleneceğiniz geceyi getirecek tanrı kimdir? Görmüyor musunuz?” Rahmetinden dolayı sizin için geceyi ve gündüzü var etti ki, geceleyin dinlenesiniz ve (gündüzün) Allah’ın lütfunu arayasınız ve (Allah’n nimetine) şükredesiniz.”⁹⁶

Âyetteki, “bi leylin teskününe fih” ifadesi, uyku sayesinde⁹⁷ çalışma ve uğraşmanızın, yorgunluğunuzun ardından rahatlar, sakinleşir, bir süre

⁹⁴ Kehf, 18/19.

⁹⁵ er-Râzi, a.g.e., VII/445; el-Merâğî, a.g.e., V/386; es-Sa’dî, a.g.e., s. 423; Ateş, a.g.e., V/290.

⁹⁶ Kasas, 28/72-73.

⁹⁷ el-Cezâirî, a.g.e., IV/96.

hareket etmezsiniz/eylemlerinize ara verirsiniz anlamına gelir. “Li teskunû fih” ifadesi ise, “geceleyin, hayatın yorgunluğundan, bitkinliğinden, kaygı ve endişelerinden, sıkıntılarından dinlenerek kurtulmanız için” şeklinde yorumlanır.⁹⁸ Kasas sûresinin 73. âyetinde, dinlenmenin gece olabileceği gibi gündüz de olabileceği anlamının olduğu söyleyenler de vardır.⁹⁹

“Sükûn” kavramıyla ifade edilen dinlenme olgusunun “leyl” (gece) vaktiyle ilişkilendirilmesi dolayısıyla burada sözü edilen “geceleyin dinlenme”nin uyku durumunu da içeren, belki de ağırlıklı olarak uykuda dinlenmeyi anlatmaya yönelik bir ifade olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim aynı gerçeklik, aynı kavramlarla –leyl ve sükûn kavramlarıyla- birçok âyette tekrar edilmektedir:

“Karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkaran O’dur. Geceyi dinlenme zamanı, güneşi ve ayı (vakitlerin bilinmesi için) birer hesap (ölçüsü) yapmıştır.”¹⁰⁰

“Geceyi sizin istirahat etmenize elverişli, gündüzü de (geçiminizi sağlamanız için) aydınlık yapan O’dur. Şüphesiz, bunda işiten bir toplum için ibretler vardır.”¹⁰¹

“Görmediler mi, biz geceyi, içinde istirahat etmeleri için yarattık, gündüzü de aydınlık yaptık. Şüphesiz bunda inanan bir kavim için âyetler vardır.”¹⁰²

“Allah O’dur ki geceyi içinde istirahat etmeniz için (serin ve karanlık); gündüzü de (işinizi) görmemiz için aydınlık yaptı. Şüphesiz Allah, insanlara lütfkârdır; fakat insanların çoğu şükretmezler.”¹⁰³

Bu âyetlerde sözü edilen “sükûn” (dinlenme) durumunu değerlendirirken bazen yorumcular, bu durumun “leyl” (gece) vaktiyle ilişkilendirildiğini dikkate almamışlardır. Âyetlerin genel anlamda insanın dinlenme ihtiyacına işaret ettiğini belirtmişlerdir. Bu yorumlara göre, insanlar geceleyin, geçimlerini sağlamak için gündüz yaptıkları çalışma ve koşuşturmanın ardından, çalışmış olmanın verdiği yorgunluğu bitkinliği üzerlerinden atmak için, faaliyetlerini bir yana bırakıp sakinleşirler, istirahat edip rahatlar, dinlenirler.¹⁰⁴

⁹⁸ el-Beyzâvî, a.g.e., II/199; İbn Kesîr, a.g.e., III/409; es-Sâbûnî, a.g.e., II/445; el-Merâğî, a.g.e., VII/194.

⁹⁹ en-Nesefî, a.g.e., III/353.

¹⁰⁰ En’âm, 6/96.

¹⁰¹ Yûnus, 10/67.

¹⁰² Neml, 27/86.

¹⁰³ Mü’min, 40/61.

¹⁰⁴ ez-Zemahşerî, a.g.e., II/47; İbn Kesîr, a.g.e., II/440; IV/93; es-Sâbûnî, a.g.e., I/408, 590; Yazır, a.g.e., III/1988; IV/2736.

Yine bu âyetlerin izahında bazen yorumcular, gece ortamının karanlık oluşuna ve bu ortamın uyumaya, dinlenmeye uygun düştüğüne işaret etmişlerdir. İnsanlar geceleyin yataklarına yatarlar, Allah onlara uyku verir. Böylece ruhsal ve bedensel açıdan dinlenirler. Allah, günlük zaman dilimlerinin bir bölümünü karanlık yapmıştır. Bir günün karanlık geçen süresinde insanlar, çalışmanın ve yorgunluğun ardından eylemlerini bırakıp, faaliyetlerine son verip, sakinleşir, uyur ve dinlenirler. İnsanlar genellikle geçimlerini sağlamayı, işlerini yapmayı karanlık olan gece vaktine değil, gündüz vaktine denk getirirler. Gecenin karanlığı sayesinde dinlenerek yorgunluklarını atarlar, tekrar çalışabilmek için kendilerini hazırlarlar. Allah, insanların, gündüz geçim peşinde koşmanın verdiği yorgunluktan kurtulabilmeleri, çalışma hayatının verdiği bitkinliği üzerlerinden atabilmeleri için, gece vaktini, uyuyarak, dinlenerek rahatlamalarına uygun düşecek, imkan sağlayacak şekilde karanlık ve serin yapmıştır. Eğer sürekli aydınlık olsaydı, böyle bir dinlenme ortamı gerçekleşmezdi.¹⁰⁵ Uyumak için gece gündüzden daha avantajlıdır. Ancak insanlar gündüz de doğal olarak uyuyabilmektedirler. Âyet, gecenin uyumak için sağladığı avantajlara dikkat çekmektedir.

Furkân sûresi 47. ve Nebe' sûresi 9-11. âyetlerde, uykunun dinlenme zamanı yapıldığının belirtilmesini takiben, gecenin karanlığıyla insanları örten bir elbise, gündüzün geçim için çalışma zamanı yapıldığının belirtilmesi; En'âm sûresi 60. âyette, Allah'ın geceleyin insanları öldürür gibi uyutup, gündüzün dirilttiğinin anlatılması; A'râf sûresi 97. âyette, Allah'ın azabının geceleyin uyumakta olan bir ülke halkına geldiğinin ifade edilmesi; Rûm sûresi 23. âyette, insanların geceleyin ve gündüzün uyuyabildiklerinin anlatılması, karanlık-aydınlık (gece-gündüz), hayat koşulları (çalışma saatleri) gibi faktörlerle, insanların uyuma-uyanma zamanları arasındaki ilişki ve etkileşime işaret eder.

İnsanlar periyodik olarak belirlenmiş bir zaman dilimi içerisinde uyku dönemine girerler. Bu belirlenmişliğe "sirkadiyen ritm" denildiğini aktarmıştık. İnsanlar tam bir gün içerisinde genellikle gece vaktini uyku ihtiyacını giderme zamanı olarak değerlendirirler. Burada aydınlık ve karanlık döngüsünün sirkadiyen ritmi düzenleyen zaman göstergeleri olduğunu söyleyebiliriz. Gece ve dinlenme olgusu çerçevesinde uykunun karanlık zaman dilimiyle olan ilişkisine işaret eden Kur'an âyetleri, sirkadiyen ritmin en önemli ve en kapsayıcı düzenleyicilerinden gece/karanlık ve gündüz/aydınlık döngüsüne dikkat çeker. Aynı âyetlerde, gündüz vakti, gündüz vaktinin ay-

¹⁰⁵ Zemaşerî, a.g.e., II/345; İbn Kesîr, a.g.e., II/164; III/389; eş-Şevkânî, a.g.e., IV/191, 616; II/571; el-Kurtubî, a.g.e., XIII/158; ez- es-Sa'dî, a.g.e., s. 228, 325, 560; es-Sâbûnî, a.g.e., III/ 108; II/420.

dınlık oluşu ve insanların bu vakitte geçimlerini sağladıkları, işlerini gördükleri vurgulanır. İnsanlar, çalışma saatleri için, daha çok aydınlık olan gündüz vakitlerini tercih ederler, uykuya ayrılan zaman da gece vaktine tekabül eder. Çalışmak için gündüzün/aydınlığın, uyumak ve dinlenmek için gecenin/karanlığın avantajlarından yararlanırlar.

Kişinin yaşam koşulları, bireysel ruhsal yapısı, onun çalışma ve uyku saatlerini etkiler, her insan, gündüzleri çalışıp geceleyin uyur diye kesin belirlenmişlik durumu söz konusu değildir. Fakat biz, Kur'an'ın, sözünü ettiğimiz âyetlerde, sirkadiyen ritmi düzenleyen faktörler içerisinde insanların genelini, diğer faktörlerden daha çok etkileyen, yönlendiren, belki de insan doğasına daha uygun düşen aydınlık (çalışmak için)-karanlık (uyumak için) döngüsünü ön plana çıkardığını görüyoruz.

Kur'an, insan için sirkadiyen ritmi düzenleyen ve bu ritme uygun koşulları (gece-gündüz gibi) yaratanın Yüce Allah olduğunu vurgulayarak, insanın bu noktada Allah'a minnet borçlu olduğuna dikkat çeker. İnsana sağlanan bu tür avantajların Allah'a yönelmek için öne çıkan fırsatlar olduğunu belirtir.

Sonuç

Kur'an'da uykunun içyüzüne dair ayrıntılı bilgiler verilmemektedir. Ancak önemli ipuçlarının âyetlere yerleştirildiği gözden kaçmamaktadır. Uyku konusunda elde edilen ilmî bulgular, Kur'an'daki uykuyla ilgili âyetleri daha sağlıklı değerlendirebilmemize katkı sağlamaktadır.

Allah, uyku gibi bir ihtiyacı insan doğasına yerleştirmenin yanında, bu ihtiyacı karşılama imkanını da sağlamıştır. Allah'ın sağladığı nimete karşılık insanın O'na şükür ve minnettarlığını sunması ve bu gibi yollarla Allah-insan ilişkisinin ortaya çıkması beklenir.

Kur'an, nuâs kavramıyla ifade ettiği uyuklama halinin insandaki bitkinliği, yorgunluğu giderdiğini, duyuları rahatlattığını, sınırları gevşettiğini, kaygıları unutturup azalttığını açıklar. Kur'an'ın indiği ortamda, bir savaş alanında güvensizlik ve kaygı gibi olumsuz duygular yaşayan mü'minlere tecrübe ettirilen nuâs (uyuklama) ilâhî yardım olarak anlatılır.

Kur'an, uyuma ve uyanma tecrübesinden hareketle, insanın ölme ve yeniden dirilme gerçeğini kabullenmekte zorlanmayacağını belirtir. Uykuyla sınırlı bir varlık olduğu bilinciyle hareket eden insan, mutlak irade karşısındaki konumunu doğru ve ölçülü bir şekilde belirleyebilme imkanına sahip olur. Uyku, insanın fizyolojik ve psikolojik yönlerinden birini oluşturuyorsa da, insanın fizik dünyanın ötesiyle bir şekilde bağının olduğu çağrışımını ve

hissini uyandırıyor.

Kur'an'da uykuyu ifade etmek için kullanılan nevm kelimesiyle aynı kökten gelen menâm kalıbı, uyku-rüya ilişkisini anlatır. Kur'an, menâm kavramıyla içerisinde rüyanın görüldüğü uyku sürecine dikkat çeker.

Uyku konusunu ele alan âyetlerin işaret ettiği konulardan birisi uyku bilinç ilişkisidir. Buna göre uyku, zihinsel yetinin, algı mekanizmasının geçici olarak kaybolduğu bir süreçtir. Uykuda kişinin algılama kabiliyeti bedenden ayrılır, işlevsiz kalır. Yüce Allah insanı uyutarak ve uyandırarak onun çok önemli, belki de insanı insan yapan bir gücünü yani aklını kah alıp kah geri vermektedir. Aklını yitirme ve ona yeniden sahip olma tecrübesini yaşayan bir kimse ilâhî gücün kendisi üzerindeki mutlak tasarrufunu görmezlikten gelmemelidir.

İnsan zamanı ve mekanı, varlık ve olayları kendisinin ve varlıkların varlığını algılar, duyumsar. Rüya görmeyi istisna edecek olursak, uyuyan insan açısından bir varolma söz konusu değildir. Uyuyan insan için var olmakla var olmamak arasında bir fark yoktur. Fakat uyandığında kendi varlığını ve varlıkların varlığını yeniden tecrübe etmektedir. Uykudaki halinin yani var olmadığı hali değerlendiren insan, var olmadığı bir anda –uykuda bile var olduğunu fark etmektedir. Böylece maddi varlıklar dünyasının dışında da var olabileceğini anlamaktadır. Yüce Allah, Ashâb-ı Kehf'in varlıklar dünyasıyla olan ilişkilerini onları uzun yıllar uyutmak suretiyle kesmiştir. Onları kendi varlıklarından ve diğer maddî varlıklardan soyutlamıştır. Fakat onlar uyandıklarında maddî anlamda var olmadıkları anlarda bile var olduklarını anlamışlardır. Onların bu tecrübesi kültürler aracılığıyla insanlığın ortak malı olmuştur. Yüce Allah, Kur'an'da anlattığı uzun süreli uyku tecrübesine gönderme yaparak, varlığın ve varoluşun maddi dünyanın algılanan yüzüyle sınırlı olmadığını anlatmaya çalışmıştır.

Uyku ve uyuklama gibi durumlar insanlar için geçerlidir. Kur'an bu gibi durumların Yüce Allah için söz konusu olamayacağını açıklayarak, O'nun yetkinliğine vurgu yapar.

Hassân B. Sabit'in Hz. Peygamber İçin Söylediği Mersiyeler

Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ*

Özet

Bu makalede, Hassân b. Sâbit'in Hz Peygamber'in vefatı üzerine söylediği mersiyeler ele alınarak, özellikleri, Cahiliyye dönemi klasik kasideyle benzerlik ve farklılıkları değerlendirilecek ve mersiyelerin Türkçe'ye çevirilerine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hz Peygamber, Hassân b. Sâbit, mersiye, Cahiliyye dönemi, Arap edebiyatı

LAMENTS BY HASSÂN B. SABÎT ON THE PROPHET

Abstract: In this article, it is dealt with that the laments written by Hassân b. Sâbit who is renowned as the "poet of the Prophet" on the Prophet (p.b.o.h) and the laments are compared to qasidas written in pre-islamic period. In terms of similarities and diversities Laments and qasidas are examined and laments are translated into Turkish.

Key Words: The Prophet(p.b.o.h), Hassân b. Sâbit, Lament, Pre-Islamic Period, Arabic Literature

Ebu'l-Velîd Ebû Abdîrrahman Hassân b. Sâbit b. el-Munzir el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 60/680?), Yemen'den Hicaz bölgesine göç etmiş ve Medine'de Evs kabilesiyle birlikte yaşayan Hazreç kabilesinin Neccar oğulları koluna mensuptur. Abdülmuttalib'in annesinin Neccâr oğullarından olması sebebiyle Hassân'ın Hz. Peygamberle soy yakınlığı bulunmaktadır.¹ Hassân, Peygamber'in doğumundan yaklaşık sekiz yıl önce Medine'de dünyaya gelmiş, eğlence ve içkiye meyilli kişiliğiyle, şeref saygınlığı yüksek bir ailede yetişmiştir.

Hassân'ın yetiştiği bu dönemde Hazreç ve Evs kabileleri arasında, düşmanlığı körükleyen kimi zaman da savaşlara neden olan bir çekişme ve anlaşmazlık bulunmaktadır. Hassân da mücadelenin bir parçası olarak, Evs'e

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, f_ciftci@hotmail.com

¹ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'*, nşr., Mahmud Muhammed Şâkir, I-II, Kahire, 1974, I/215; Elmalı, Hüseyin, "*Hassân b. Sâbit*" TDVİA., İstanbul, 1997, XVI/399.

karşı kendi kabilesini öven ve şerefiyle övünen şiirler söylemiş ve şiirleri sayesinde şöhreti, Arap Yarımadasında geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.

Saray şairi olarak da anılan Hassân, Müslüman olmadan önceki döneminde, Gassânî saraylarında bulunmuş ve Gassânî krallarına şiir kalitesi yüksek kabul edilen, kabilesiyle Gassânîler arasındaki yakınlıktan övüldüğü ve onların savaşlarını anlatan, methiyeler söylemiştir. Hassân, Gassânî sarayının yanı sıra Hire saraylarında da yaşamış ve Hire krallarını öven şiirler söylemiştir.

Müslüman olmadan önce aşk ve içki şairi olarak bilinen Hassân, İslam'ı kabul ettikten sonra², Medine'de Hz. Peygamber'e katılmış ve Cahiliye dönemi şiir temalarını bir tarafa bırakarak, şiir yeteneğini tamamen Hz. Peygamber'i övmeye ve düşmanlarını yermeye ayırmıştır. Şairu'n-nebi lakabı alan Ka'b b. Zuheyr (ö. 24/662) ve el-A'şa (ö. 8/629) Peygamber'i övmek için birer kaside yazmasına karşın, bu lakabı daha çok hak ettiği gözükten Hassân, methiyeleriyle, Peygamber'in Medine'deki bütün faaliyetlerini desteklemiş; onun her başarısını övmüş, savaşta ölen Müslümanlara yas tutmuş ve onlara ağıt söylemiştir³.

Peygamber, Medine'ye geldiğinde, Kureyş onu hicvetmiş, Peygamber de Abdullah b. Revâha'dan (ö. 8/629) onlara cevap vermesini istemiş, Abdullah b. Revâha hiciv şiirini söylemiş, ardından Peygamber, Ka'b b. Mâlik'e (ö. yak. 50/670) emir vermiş, o da Kureyş ile aralarındaki savaş konu aldığı bir şiir söylemiş, ardından da Hassân'dan hiciv söylemesini istemiş ve Hassân'ın Ebû Bekir'den Kureyş'in yerilebilecek eksikleri konusunda yardım alabileceğini belirtmiştir⁴. Bu ve benzeri durumlarda Peygamber'i, onu hicvedenlere ve hasımlarına karşı, şiirleriyle savunan ve onları susturma başarısı gösteren ve dilini işaret ederek, bunu bir kayaya vursam onu ikiye parçalar, bir kıla vursam tıraş eder⁵ diyen Hassân, canlılar arasında sadece insanın bilincinde olduğu ölümü de şiirlerine konu etmiş ve ölüm karşısındaki duygularını ve hissettiklerini edebi bir biçimde dile getirmiştir.

Bir kişiyi hayattayken anmaya, ona övgü dolu şiirler söylemeye medih (övgü), onun öldükten sonra anılmasına; kahramanlık, cömertlik, fazilet vb. özelliklerinden dolayı övgü dolu sözler söylenmesine, yiğitliğinin

² Yüz yirmi yıl yaşadığı belirtilen Hassân b. Sâbit altmışından sonra Müslüman olmuştur. Bak. el-Fâhûrî, Hannâ, *el-Câmi' fi Târihi'l-Edebi'l-'Arabî*, (el-edebu'l-kadîm), Beyrut, 1986, s. 413.

³ Goldziher, İ., *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, İmaj Yayınları, Ankara, 1993, s. 33.

⁴ İbn Sellâm, I/217.

⁵ el-Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-II, Dâr u Sa'b, Beyrut, 1968, I/48

sayılıp dökülmesine ve kaybından duyulan üzüntü ve şaşkınlığın şiirle dile getirilmesine de mersiye (ağıt) denmektedir. Mersiye, bütün eski kültürlerde yaygın bir biçimde yer alan bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Ölen kişinin arkasından onun sosyal konumuna göre, hatırasını yad etmek üzere düzenlenen ağıt törenlerinin, basit ve sade yada görkemli bir şekilde icrası mümkün olduğu gibi, mersiyelerin de yalın ifadelerden oluşanlardan, sanatkarane söylenmiş ve bestelenerek belirli formlara sokulmuş olanlara kadar, değişik biçimlerde oluşması mümkündür. Bu durum, bir çok kültürde başlı başına bir ağıt edebiyatı ortaya çıkarmıştır.⁶

Böylece, klasik Arap kasidesinin bir türü olan mersiyede, kasidenin diğer türlerinden (medih ve hiciv gibi) biriyle aynı yapı ve formda olmadığı ve bu türlerde yer alan sevgiliden ayrılığın acısının dile getirildiği nesib bölümünün yerine kaderin acımasızlığından ve ölen kişiye duyulan üzüntü ve acıları konu alan, daha sonra da ölüye ağıt yakan bir başka deyişle ölüyü metheden ifadeler bulunduğu görülmektedir..

Hiciv ve medih türünün usta şairi Hassân da hayattayken İslam Peygamber'ini ve Müslümanları methettiği gibi, vefatlarından sonra da Peygamber'e, Hz. Ömer'e, Hz. Osman'a, Hz. Hamza'ya, Ca'fer b. Ebî Tâlib'e, kendi kızına, Mute'de ve Bi'ru Ma'ûne'de şehit edilenlere müteaddit mersiyeler söylemiştir.

Diğer muhadram şairler gibi, şiirlerinde Cahiliyye ve İslami döneme ait iki şiir özelliğini yansıtan Hassân'ın, İslami dönemdeki şiirlerinde, Kur'an'ın, hadislerin ve İslam inancının büyük izleri görülmekte ve bu nedenle de Arap edebiyat tarihçileri tarafından Hassân'ın şiirlerinin yumuşadığı değerlendirilmeleri yapılmaktadır. Bu çerçevede, el-Asma'î, (ö. 216/831) şiirin yolunun iyiliğe uğradığında şiirin yumuşadığını ve Hassân'ın şiirlerinin Cahiliyye'de ve İslam'dan sonra da değerini koruduğunu belirtmekte ve şairin şiirinin, Hz. Peygamber', Hz. Hamza' ve Ca'fer b. Ebî Tâlib için söylediği mersiyelerle hayır kapsından içeri girdiğine ve şiirinin yumuşadığına işaret etmektedir⁷. Hassân'ın, kimi mersiyelerinde diğer şiirlerinde gösterdiği dil ustalığını gösteremediği ve nitekim Mut'im b. 'Adiyy için söylediği mersiyenin de bu türden olup, Araplar nezdinde yüksek kalitede bir şiir olmadığı tespiti yapılmıştır⁸.

⁶ Blachere, Regis, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabi*, çev. İbrahim el-Kiyânî, Dâru'l-fikri'l-mu'âsir, Beyrut, 1998, s. 426.

⁷ el-Merzubânî, Muhammed b. 'İmrân b. Mûsâ, *el-Muvaşşah Me'âhizu'l-'Ulemâ 'alaş-Şu'arâ fi 'İddeti Envâ min Sınâ'ati's-Şi'r*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire, tsz. s. 71, 76.

⁸ el-Merzubânî, a.g.e, s. 71.

Hassân b. Sâbit'in Hz Peygamber'e Söylediği Mersiye'nin Özelliği

Yaklaşık yüz yirmi yıllık ömrünün yarısını Cahiliye döneminin adet ve gelenekleri içinde geçiren Hassân'nın şiir tarzının oluşmasında, Cahiliye dönemi klasik kaside üslup ve motiflerinin etkili olması tabii bir durumdur. Onun Hz. Peygamber için söylediği mersiye, bu açıdan değerlendirildiğinde, şairin Müslüman olduğu dönem içerisinde de, şiir üslubu üzerindeki Cahiliye dönemi klasik kaside tarzının tesirinin devam ettiği ve şairin, eski üslupla yeni temaları şiirine konu ettiği görülmektedir.

Hassân'ın Peygamber için söylediği mersiye de, bu çerçevede değerlendirilebilir. Nitekim onun, İmru'u'l-Kays, (ö. yak. 540) Tarafa, (543-569) 'Antara, (ö. yak. 615) Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. yak. 627) ve Lebîd (ö. 41/661) gibi Cahiliye şairlerinin kasidelerinde görülen, sevgilinin terk ettiği yerlerin ve oraların ıssızlığının konu edildiği bölümlerin, üslup ve ifade biçimleri bakımından, etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Zira Hassân, konusu gereği, normal bir kasideden farklı olması beklenen mersiyesine, terk edilen diyarlar karşısında hissedilen duyguların dile getirildiği bölümlere benzeyen bir bölümle başlamış ve Peygamber'in aralarından ayrılışının ardından, geride kalan eşyalar ve izleri tasvir etmeye çalışmıştır.

İfade etmeye çalıştığımız bu durum, birkaç örnekle daha iyi ortaya koyulabilir. Yukarıda zikrettiğimiz gibi, sevgilinin terk ettiği diyarların tanınması ve tasviri, ele alacağımız örneklerden birisidir. Meşhur muallaka şairlerinden, Zuheyr ve 'Antara, şiirlerinde, kabilesinin göçüyle ayrılıp giden sevgilisinin terk ettiği yerlerdeki izlerinin, zamanla silinip gitmesi nedeniyle, eski günlerini anmak için geldiği bu mekanda, gerideki kalıntıları seçip tanımlarını konu etmekte ve bu durumu, benzer kişilerle dile getirmektedirler. Zuheyr, muallakasına, sevgilisi Ümmüevfa'nın terk ettiği yerlerdeki izleri tanıma çabasını ifadeyle başlamakta ve bu mekanda silinmeye yüz tutmuş izleri, kollara yapılan döğmelerin silinmeye yüz tutmasından sonra yenilenmesine benzeterek, bu izlerin yağmur, sel ve rüzgarların yardımıyla yeniden canlanmasını ve hatıralarını canlandırmasını tasvir etmektedir. Şiirin dördüncü beytinde bu durumu *الدار عرفت* klişesiyle ortaya koymuş ve⁹;

وَقَفْتُ بِهَا مِنْ بَعْدِ عِشْرِينَ حِجَّةً فَلَأَيًّا عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمٍ

“Yirmi yıl geçtikten sonra orada durdum ve birçok tereddütten son-

⁹ ez-Zevzenî, Ebû 'Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b. el-Huseyn, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*, thk. M. Muhyeddin 'Abdulhamid, Mısır, s. 140; Mehmet Fehmi, *Târihi Edebiyat-ı Arabiyye -Cahiliye Devri-* İstanbul, 1918, s. 709; Günaltay Şemsettin, *Yedi Askı*, MEB yay., İstanbul, 1985, s. 54.

ra güçlkle evini seçebildim.”

şeklinde dile getirmiştir. Altıncı beyitte de فَلَمَّا عَرَفْتُ الدَّارَ قُلْتُ لِرَبِّعِهَا şeklinde dile getirmiştir. Altıncı beyitte de فَلَمَّا عَرَفْتُ الدَّارَ قُلْتُ لِرَبِّعِهَا ifadesinde aynı klişe tekrar edilmiştir.¹⁰

‘Antara da bu konuyu, muallakasının başlangıç beytinde ele almış ve şiirinde aynı klişeyi bir soru edatı ekleyerek kullanmıştır¹¹

أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمٍ

“Yoksa sen, biraz durakladıktan sonra evinin izlerini seçebildin mi?”

Hassân b. Sâbit de, Peygamber’in aralarından ayrılmasını müteakip, evinde ondan geriye kalan izleri tanımaya çalışarak, Peygamberle birlikte yaşadıklarını hatırlamaya çalışmakta ve hatırladıklarını ifade ederken de benzer klişeyi, birinci mersiyesinin giriş bölümündeki altıncı beyitte kullanmaktadır. Şair, bu duygularını aşağıdaki ifadelerle dile getirmektedir¹²

عَرَفْتُ بِهَا رَسْمَ الرِّسُولِ وَعَهْدَهُ وَقَبْرًا بِهِ وَارَاهُ فِي التُّرْبِ مُلْحَدٌ

“Orada, Peygamber’in hayalini ve onunla birlikte geçirilen zamanı ve onu toprağın altına gizleyen acımasız kabri tanıdım.”

Yine Cahiliyye şairlerinin şiirlerinde konu ettikleri, kaybedilenlerden geride kalan *izlerin yok olması* (عَفَا الرَّسْمُ) teması ortak klişeler kullanılarak dile getirilmektedir. Dönemin en ünlü şairi İmru’u’l-Kays, muallakasının ikinci beytinde bu duygularını dile getirmiştir¹³:

فَنُوضِحَ ، وَالْمِقْرَآةَ لَمْ يَعْفُ رَسْمُهَا لِمَا نَسَجْتَهَا مِنْ جَنُوبٍ وَشَمَالٍ

“Tudih’dan Mirkat’a kadar olan yerler üzerindeki izler henüz ortadan kalkmamıştır; güney rüzgarının kapattığı izleri, kuzey rüzgarı tekrar dokumaktadır.”

Lebid’in muallakasına göz attığımızda, şiire benzer bir ifade tarzıyla başladığına tanık olmaktayız. Şair, duygularını, şöyle dile getirmiştir¹⁴:

عَفَتِ الدِّيَارُ ، مَحَلُّهَا فَمَقَامُهَا بِيَمِينِي ؛ تَأْبَدَ عَوْلُهَا فَرَجَامُهَا

“Minadaki diyarın geçici ve uzun süreli oturulan yerlerinde izler silinmiştir, oranın Gavl ve Ricam’ı birer vahşet yatağı olmuştur.”

¹⁰ ez-Zevzenî, a.g.e., 142.

¹¹ ez-Zevzenî, a.g.e., s. 268; Mehmet Fehmi, a.g.e. s. 804; Günaltay, a.g.e., s. 101.

¹² Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, nşr. Yûsuf ‘Îd, Dâru’l-ciyl, Beyrut, 1992, s. 93

¹³ ez-Zevzenî, a.g.e., s. 5; Mehmet Fehmi, a.g.e., s. 619; Günaltay, a.g.e., s. 18.

¹⁴ ez-Zevzenî, a.g.e., s. 176; Mehmet Fehmi, a.g.e., s. 737; Günaltay, a.g.e., s. 66

Hassân, mersiyesinin başlangıcında, aynı temayı iki ayrı beyitte dile getirmiş, ancak, bu temayı sadece عَفَا الرَّسْمُ veya عَفَتِ الدِّيَارُ fiil kalıplarıyla işlemekle yetinmemiş, aynı anlamları taşıyan, انْمَحَتِ الْآيَاتُ , تَهَمَّدُ ve طَمَسَتِ الْمَعَالِمُ ifade kalıplarını da kullanarak anlatımına bir zenginlik katmaya çalışmıştır. Mersiyenin ilk bölümüne bakıldığında, anlatımına zenginlik katan bu ifadelerin şiirin ilk altı beytine tamamen hakim olduğu ve Peygamber'den geriye kalan izlerin henüz tazeliğini koruduğu fikrinin güçlü biçimde işlendiği görülmektedir.

Yine Hassân'ın, "iz" ve "işaret" anlamında الرِّسْمُ , البَلَى , الْآيَاتُ , الْمَعَالِمُ ve الْآيَاتُ kelimelerini kullanarak anlatım zenginliğini desteklediği gözükmektedir.

Yukarıda örneklerini sunduğumuz, şiirlere baktığımızda, ister Cahiliyye şairleri olsun, isterse Hassân olsun, şiirlerin konu ve temalarının farklılığına karşın, her iki tür şiirlerin de ortak özellikleri olduğunu gözlemleyebiliyoruz. Bu özellik, ister İmru'u'l-Kays, Lebîd, 'Antara gibi sevdiği kızdan ayrılmış şair olsun, isterse, Hassân gibi İslam toplumunun büyük bir bağlılıkla sevdiği Peygamber'den ayrılmış olsun, ayrıldıkları kişilerin yaşadıkları yerlerde bıraktıkları, kimi kaybolmuş, kimi kaybolmak üzere olan izler sayesinde geçmişi hatırlama ve o günleri anmaya dayalı bir üslubun kullanılmasıdır. Bir diğer husus da, Hassân ve diğer şairlerin ele aldıkları konular her ne kadar farklı olsa da, ayrılığın ve onun insanlara verdiği acı ve hüznün, toplum ve onların sözcüleri olan şairler üzerinde bıraktıkları etkilerin ortaklık göstermesidir. Ki bu duygular, benzer klişe ve ifadeleri kullanmayı beraberinde getirmiştir.

Hassân'ın mersiyesinde, biçim olarak çok kopmadığı Cahiliyye şiir üslubunun yansımalarının yanı sıra, İslamı kabulden sonraki dönemdeki şiir anlayışının yansımalarını ve anlayış değişiminin izlerini de görmek mümkündür. Hassân'daki bu değişimin temelini, ona yöneltilen İslam'a girdikten sonra şiirin yumuşadığı ve dinamizmini kaybettiği biçimindeki eleştiriye, verdiği cevap ortaya koymaktadır: "İslam yalanı engelliyor veya yasaklıyor; şiiri ise yalan süslüyor. Yani şiiri güzelleştirmek tasvirde aşırıya kaçmak ya da gerçek olmayan şeylerle süslemekle mümkündür: bütün bunlar ise yalandır."¹⁵

Hassân'ın sahip olduğu bu şiir anlayışı, Cahiliyye şiiriyle ortak bir temayı işlerken kendini göstermektedir. Ayrılanların ardından göz yaş dökme teması bu konuya iyi bir örnektir. İmru'u'l-Kays şiirinde ayrılığın acısıyla göz yaş döküşünü tasvir ederken, gözüne sanki Ebu Cehil karpuzu sıkıl-

¹⁵ Cevâd Ali, el-Mufasssal fi Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm, 2. baskı, 1993, IX/730

mış gibi gözlerinden yaşlar boşandığını belirtmekte ve abartılı bir biçimde, şiirin ilerleyen bölümünde ise içine düştüğü bu sıkıntıdan kurtulmanın göz yaşı dökmekte olduğunu, yaşlarınsa göğsünden akarak ta kılıcının sırtını ıslatacak kadar çok olduğunu tasvir etmektedir. Aynı konuyu, Hz. Peygamber'in vefatının ardından dile getiren Hassân ise, toplumları için bir ışık ve yol göstericinin kaybından dolayı ağlayan göz ve kirpiklerin bahtiyarlık içinde olduğunu ifade etmektedir. Bekli de İslam inancının kazandırdığı Allah rızası için yaş döken gözlerin cehennemde yanmayacağı anlayışıyla, Peygamber için yaş döken gözlerin de ateşte yanmayacağı anlayışını ima etmektedir. Şair, yine sadece kendinin göz yaşı dökmediğini, bütün insanların üzüntülerini göz yaşlarıyla ifade ettiklerini ve buna meleklerin de katıldığını, kendisinin ise ağlamaktan göz yaşlarının kurduğunu dile getirmektedir.¹⁶

Hassan'ın Hz. Peygamber için söylediği beş mersiyede, yukarıda belirtilen ortak hususların yanı sıra, Hz. Peygamber'i konu alan ve şairin, onun hakkındaki duygularını dile getiren beyitler yer almaktadır. Ki şair bu beyitlerde, Peygamber'in, Müslümanlar için bir hidayet rehberi, yollarını aydınlatan bir ışık, vahyin, ilmin ve merhametin kaynağı, musibet ve belalardan koruyan, doğruluğun yol göstericisi, kusurları bağışlayan, özürleri kabul eden, insanlara şefkat ve merhamet kanatlarını geren, cömert, sözüne sadık, güvenilen ve daha bir çok güzel ahlak sahibi bir kişi olduğunu çok samimi ifadelerle dile getirmiş ve onunla birlikte bütün güzelliklerin toprağa gömüldüğünü ve insanların artık bunlardan mahrum kalacaklarını belirtmiştir. Yine şair, dini ahlaki motiflerin yanı sıra Cahiliye toplumunda yaygın olan, atalarının şeref ve saygınlığı motifini beyitlerin arasına yerleştirmiştir. Hassân, birinci Mersiyesinde, Kur'an'da ifadesini bulan İslam'ın artık tamamlanmış bir din olduğunu ve Allah'ın Müslümanlar üzerindeki nimetini tamamladığı mesajını şiirine taşımıştır. Bunu 43. beyitte şöyle dile getirmektedir: "Onun ayrılmasıyla, artık geride gizli bir bilgi, çürütülmüş bir görüş kalmadan, Müslümanların vasiyeti sona erdi"

Birinci mersiyesinin sonunda şair, ahirette Peygamberle komşu olmayı umduğunu ve o günün gelmesini beklediğini söyleyerek, bütün Müslümanların ortak duygularını dile getirmektedir.

İkinci mersiyeye göz atıldığında ise şairin, Peygamber'in vefatının ardından duyduğu acının yansımalarının daha belirgin biçimde ortaya çıktığı görülebilir. İlk mersiyede daha çok klasik kaside formatına uygun olma ça-

¹⁶ Şairin bu ifadeleri için, makalemizin ileri bölümünde yer alan I. Mersiyedeki 5, 11, 17, 33 nolu beyitlere ve II. Mersiyedeki 1 ve 13 nolu beyitlere bakınız.

bası gözlenirken, ikincisinde daha içten ve samimi kişisel duygulara rastlanmaktadır. 3. beyitteki “keşke senden önce Medine mezarlığına gömülseydim”, 5. beyitte “keşke doğmasaydım”, 6. beyitte “artık Medine’de oturmam, keşke zehir içseydim” ifadeleri, 7. beyitte, Allah’ın hemen onun da canını alması isteği, 8. beyitte artık kıyametin kopması ve Peygamberle karşılaşma isteği gibi konular, Hassân’ın Peygamber’i yitirmesi karşısında duyduğu samimi hislerin ve hüznün şiire yansması olarak değerlendirilebilir. Birinciye göre daha kısa olan bu mersiyede, bulunması beklenen bir çok ögeyi daha fazla yansıtmış gözükmektedir. Nitekim 13. beyitte şairin, hayatı boyunca duyduğu ağrıların hiçbirinin, Hz Peygamber için söylenen ağrılar kadar etkileyip ağlatmadığını belirtmesi, Peygamber’in aralarından ayrılmasının bir toplumu nasıl derinden etkileyip, hüzne boğduğunu yansıtmayı bakımından kayda değerdir. Yine bu mersiyede öne çıkan iki özellik gözükmektedir. Birincisi, Medineli olan şairin, Peygamber’e, Mekkelilerden daha ziyade sahip çıkması ve Peygamber’in annesinin Medineli Neccar oğullarından olması ve kabrinin yine orada bulunmasının onurunun kendilerine ait olduğunun vurgusudur. Ki bu durum, İslam’ın gelişiyile ortadan kaldırılmaya çalışılan ancak yok edilemeyen asabiyet anlayışının hala var olduğunu göstermektedir. Bu durum 16. beyitte şöyle dile getirilmektedir. “Onu biz dünyaya getirdik ve kabri de bizdedir ve şüphesiz nimetinin fazileti de aramızdadır”. Bir diğer husus da 19. beyitte, Medineli Hıristiyan ve Yahudilerin, Müslümanlar Peygamberlerini kaybetmenin acı ve hüznünü yaşarlarken, sevinç içinde olduklarının konu edilmesidir.

Üçüncü ve dördüncü mersiyede, genellikle ilk iki mersiyede işlenen Peygamber’in güzel ahlakı ve bunların yitirilmesi gibi konular tekrar edilmektedir. Ancak, üçüncü mersiyedeki 6. beyitte şair, “Ben bir nehirdeydim, şimdi susuz kalmış biri gibi ortalıkta kalakaldım” diyerek, aralarından ayrılan bir değer yokluğuyla kendilerini nasıl bir ortamın beklediğini güçlü bir benzetmeyle ortaya koymuştur. Nitekim Peygamber sonrası İslam tarihini incelediğimizde bu beyitlerin neler anlattığını daha iyi görebiliyoruz. Dördüncü mersiyede öne çıkan bir özellik de, ölümün bir kader olduğu ve buna karşı gelinemeyeceği biçimindeki İslam anlayışının vurgulanmasıyla birlikte, artık onsuz bir hayatın da anlamsızlığının dile getirilmesidir.

İki beyitlik son mersiyesi belki de şairin diğer mersiyelerinde söylemeye çalıştığı tüm düşüncesinin özetidir. “Peygamber bu toplumun göz bebeğidir ve toplum göz bebeğini yitirmiştir.”

SONUÇ

Sonuç olarak Hassân b. Sâbit, bir medih ve hiciv şairi olmakla birlikte, düşmanlarına karşı etkili hicivleriyle desteklediği Peygamber'in vefatı karşısında duyduğu acı ve hüznünü hem kendi adına hem de Müslümanlar adına şiir diline aktarmıştır. Bu görevi yerine getirirken de özellikle birinci mersiyesinde klasik kasidenin üslup ve biçiminden yararlanarak, bu şiirlerde sıkça görülen klişelerden istifade etmiştir. Bununla birlikte şair, ana gaye olan Peygamber'in vefatından duyulan hüznü, kaybettikleri kişinin üstün niteliklerini tasvir ve onun kaybıyla neler kaybettikleri olgusunu, yeni dini anlayışın da etkisiyle başarılı bir biçimde dile getirmiştir. Mersiye'nin değeri biraz da, mersiyeye konu olanın değerinden kaynaklanmaktadır.

Çalışmamızın bu bölümünde, Hassân b. Sabit'in mersiyelerini ve Türkçe çevirilerini sunacağız.

I. MERSİYE

Hassân b. Sâbit'in bu mersiyesi 46 beyit olup ,(Tavil)bahrindedir:¹⁷

- | | |
|---|--|
| 1- بِطَيْبَةِ رَسْمٍ لِلرَّسُولِ وَمَعَهْدُ | مُنِيرٌ ، و قد تَعَفُو الرِسْمُ وَتَهَمَدُ |
| 2- وَلَا تَنْمَحَى الْآيَاتُ مِنْ دَارِ حُرْمَةٍ | بِهَا مَنِيرٌ الْهَادِي الَّذِي كَانَ يَصْعَدُ |
| 3- وَوَأَضْحَ آيَاتٍ ، وَبَاقِي مَعَالِمٍ | وَرَبَّعَ لَهُ فِيهِ مُصَلَّى وَمَسْجِدُ |
| 4- بِهَا حُجَرَاتٌ كَانَ يَنْزِلُ وَسَطَهَا | مِنَ اللَّهِ نَوْرٌ يُسْتَضَاءُ ، وَيُوقَدُ |
| 5- مَعَالِمٌ لَمْ تُطْمَسْ عَلَى الْعَهْدِ أَيُّهَا | أَتَاهَا الْبَلَى ، فَلَايُ مِنْهَا تَجَدَّدُ |
| 6- عَرَفْتُ بِهَا رَسْمَ الرِّسُولِ وَعَهْدَهُ | وَقَبْرًا بِهِ وَارَاهُ فِي التُّرْبِ مُلْجِدُ |
| 7- ظَلَلْتُ بِهَا أَبْكَى الرَّسُولِ ، فَأَسْعَدْتُ | عُيُونَ ، وَمِثْلَاهَا مِنَ الْجَفْنِ تُسْعِدُ |
| 8- تَذَكَّرُ آلَاءَ الرِّسُولِ ، وَمَا أَرَى | لَهَا مُحْصِيًّا نَفْسِي ، فَنَفْسِي تَبْلُدُ |
| 9- مُفَجَّعَةٌ قَدْ شَفَّهَا فَقَدْ أَحْمَدُ ، | فَظَلَّتْ لآلَاءِ الرِّسُولِ تُعَدُّ |
| 10- وَمَا بَلَغَتْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ عَشِيرَهُ | وَلَكِنَّ نَفْسِي بَعْضَ مَا فِيهِ تَحْمَدُ |
| 11- أَطَالَتْ وَقُوفًا تَذْرِفُ الْعَيْنُ جُهْدَهَا | عَلَى طَلَلِ الْقَبْرِ الَّذِي فِيهِ أَحْمَدُ |
| 12- فَبُورِكَتْ ، يَا قَبْرَ الرِّسُولِ ، وَبُورِكَتْ | بِلَادُ نَوَى فِيهَا الرَّشِيدُ الْمُسَدَّدُ |
| 13- وَبُورِكَتْ لِحْدُ مَنْكَ ضَمَّنَ طَيْبًا | عَلَيْهِ بِنَاءٌ مِنْ صَفِيحٍ ، مُنْصَدُّ |
| 14- تَهِيلُ عَلَيْهِ التُّرْبُ أَيْدٍ وَأَعْيُنُ | عَلَيْهِ ، وَقَدْ غَارَتْ بِذَلِكَ أَسْعَدُ |

¹⁷ Dîvânü Hassân b. Sâbit, s. 93.

- 15- لَقَدْ غَيَّبُوا جِلْمًا وَّ عِلْمًا وَّرَحْمَةً
 16- وراحوا بَحْرُنِ لَيْسَ فِيهِمْ نَبِيَّهُمْ
 17- يُبْكُونَ مِنْ تَبْكِي السَّمَاوَاتِ يَوْمَهُ
 18- وَهَلْ عَدَلْتُ يَوْمًا لَيْسَ رَزِيَّةُ هَالِكِ
 19- تَقَطَّعَ فِيهِ مَنَزَلُ الْوَحْيِ عَنْهُمْ
 20- يَدُلُّ عَلَى الرَّحْمَنِ مَنْ يَفْتَدِي بِهِ،
 21- إِمَامٌ لَهُمْ يَهْدِيهِمُ الْحَقَّ جَاهِدًا
 22- عَفُوٌّ عَنِ الزَّلَّاتِ ، يَقْبَلُ عُذْرَهُمْ،
 23- وَإِنْ نَابَ أَمْرٌ لَمْ يَقَوْمُوا بِحَمَلِهِ،
 24- فَبَيْنَا هُمْ فِي نِعْمَةِ اللَّهِ بَيْنَهُمْ
 25- عَزِيزٌ عَلَيْهِ أَنْ يَحِيدُوا عَنِ الْهُدَى
 26- عَطُوفٌ عَلَيْهِمْ ، لَا يُنْتَنِي جَنَاحَهُ
 27- فَبَيْنَا هُمْ فِي ذَلِكَ النُّورِ، إِذْ غَدَا
 28- فَأَصْبَحَ مُحَمَّدًا إِلَى اللَّهِ رَاجِعًا
 29- وَأَمْسَتْ بِلَادُ الْحَرَمِ وَحَشَا بَقَاعُهَا
 30- قِفَارًا سِوَى مَعْمُورَةِ اللَّحْدِ ضَافَهَا
 31- وَمَسْجِدُهُ ، فَالْمَوْحِشَاتُ لِفَقْدِهِ
 32- وَبِالْجَمْرَةِ الْكَبْرَى لَهُ تَمَّ أَوْحِشَتْ
 33- فَبِكِّي رَسُولَ اللَّهِ يَا عَيْنُ عِبْرَةٍ
 34- وَ مَا لَكَ لَا تَبْكِينَ ذَا النِّعْمَةِ الَّتِي
 35- فَجُودِي عَايَهُ بِالْدمُوعِ وَ أَغْوِي
 36- وَمَا فَقَدَ الْمَاضُونَ مِثْلَ مُحَمَّدٍ
 37- أَعْفَى وَأَوْفَى ذِمَّةً بَعْدَ ذِمَّةٍ
 38- وَأَبْذَلَ مِنْهُ لِلطَّرِيفِ وَتَالِدٍ
 39- وَأَكْرَمَ حَيًّا فِي الْبُيُوتِ ، إِذَا انْتَمَى
 40- وَأَمْنَعَ ذُرُوتِ ، وَأَثْبَتَ فِي الْعُلَى
 41- وَأَثْبَتَ فَرْعًا فِي الْفُرُوعِ وَمَنْبِنًا
- عَشِيَّةَ عَلْوُهُ الثَّرَى ، لَا يُوسَدُ
 وَقَدْ وَهَتَتْ مِنْهُمْ ظُهُورًا ، وَأَعْضُدُ
 وَمَنْ قَدْ بَكَتَهُ الْأَرْضُ فَالنَّاسُ أَكْمَدُ
 رَزِيَّةَ يَوْمٍ مَاتَ فِيهِ مُحَمَّدُ
 وَقَدْ كَانَ ذَا نُورٍ ، يَغُورُ وَيُنْجِدُ
 وَ يُنْقِذُ مِنْ هَوْلِ الْحَزَايَا وَيُرْشِدُ
 مُعَلِّمُ صَدَقٍ ، إِنْ تُطِيعُوهُ يَسْعَدُوا
 وَإِنْ يُحْسِنُوا ، فَاللَّهُ بِالْخَيْرِ أَجْوَدُ
 فَمَنْ عِنْدَهُ تَسِيرٌ مَا يَتَشَدَّدُ
 دَلِيلٌ بِهِ نَهَجُ الطَّرِيقَةِ يُقْصَدُ
 حَرِيصٌ عَلَى أَنْ يَسْتَقِيمُوا وَيَهْتَدُوا
 إِلَى كَنْفٍ يَخْنُو عَلَيْهِمْ وَ يَمْهَدُ
 إِلَى نُورِهِمْ سَهْمٌ مِنَ الْمَوْتِ مُقْصَدُ
 يُبْكِيهِ جَفْنُ الْمُرْسَلَاتِ وَيَحْمَدُ
 لِعَيْبَةٍ مَا كَانَتْ مِنَ الْوَحْيِ تَعَهَّدُ
 فَاقِيدُ ، يُبْكِيهِ بِلَاطٍ وَ غَرْقَدُ
 خَلَاءٌ لَهُ فِيهِ مَقَامٌ وَ مَعْقَدُ
 دِيَارٍ ، وَعَرَصَاتٌ ، وَرَبْعٌ ، وَمَوْلِدُ
 وَلَا أَعْرِفَنَّكَ الدَّهْرَ دَمْعَكَ يَجْمَدُ
 عَلَى النَّاسِ مِنْهَا سَابِغٌ يَتَّعَمَدُ
 لِفَقْدِ الَّذِي لَا مِثْلَهُ الدَّهْرُ يُوجَدُ
 وَلَا مِثْلَهُ ، حَتَّى الْقِيَامَةِ ، يُفْقَدُ
 وَأَقْرَبَ مِنْهُ نَائِلًا ، لَا يُنْكَدُ
 إِذَا ضَنَّ مَعْطَاءً بِمَا كَانَ يُتْلَدُ
 وَأَكْرَمَ جَدًّا أَبْطَحِيًّا يُسْوَدُ
 دَعَائِمَ عِزٍّ شَاهِقَاتٍ تُشَيِّدُ
 وَعُودًا غَدَاةَ الْمَزْنِ ، فَالْعُودُ أَعْيَدُ

- 42- رَبَّاهُ وَلِيداً ، فَاسْتَتَمَّ تَمَامَهُ عَلَى أَكْرَمِ الْخَيْرَاتِ ، رَبُّ مُمَجَّدُ
- 43- تَنَاهَتْ وَصَاةُ الْمُسْلِمِينَ بِكَفِّهِ فَلَا الْعِلْمُ مَحْبُوسٌ ، وَلَا الرَّأْيُ يُفْنَدُ
- 44- أَقُولُ ، وَلَا يُلْفَى لِقَوْلِي عَائِبٌ مِنْ النَّاسِ ، إِلَّا عَازِبُ الْعَقْلِ مُبْعَدُ
- 45- وَلَيْسَ هَوَائِي نَازِعاً عَنْ تَنَائِهِ لَعَلِّي بِهِ فِي جَنَّةِ الْخُلْدِ أَخْلُدُ
- 46- مَعَ الْمُصْطَفَى أَرْجُو بِذَلِكَ حِوَارُهُ وَفِي نَيْلِ ذَاكَ الْيَوْمِ أَسْعَى وَأَجْهَدُ

1. Taybe'de¹⁸, Peygamber'in izi ve ışık saçan toplanma yeri bulunmaktadır; izler silinip yok olabilir.
2. (ancak) Önderin üzerine çıktığı minberin bulunduğu şeref ve saygı evinin izleri asla yok olmaz,
3. Açık izler ve işaretler; Peygamber'in namazgah ve mescidinin bulunduğu ashabıyla toplandığı evinin bir köşesi, bunlar da yok olmaz.
4. Orada, ortasına, Allah katından, kendisiyle yol bulunan bir nurun indiği odalar bulunmaktadır
5. Üzerinden zaman geçmesine rağmen silinmemiş izler vardır; zamanla yıpranmış ancak geri kalan izleri onu hatırlatmaktadır.
6. Orada (Taybe), Peygamber'in hayalini ve onunla birlikte geçirilen zamanı ve onu toprağın altına gizleyen acımasız kabri tanıdım.
7. Orada durup Peygamber'e gözyaşı döktüm, ne mutlu onun için gözyaşı döken gözlere ve kirpiklere
8. Peygamber'in iyiliklerini hatırlıyorum, kendimi onları sayacak gibi görmüyorum, şaşırdım kaldım.
9. Ahmed'in kaybının acısına rağmen, (yüreğim) Peygamber'in yaptıklarını sayıp durdu.
10. Topluluğun içindeki herkes görevini yerine getirmektedir, ancak bana düşen ise gördüklerine şükretmektir
11. Uzun süre ayakta dururken, Ahmed'in bulunduğu kabrin üzerine gözyaşları sel olup akıyordu.
12. Ne mübareksin ey Resulullah'ın kabri, sen de mübarek kılındın içinde Allah'ın desteklediği Peygamberin bulunduğu toprak!
13. Üzerinde lahit taşı dizili, içinde iyi insanı barındıran mezar, sen ne mübareksin!
14. Eller üzerine toprak döküyorken, gözler ona dikili kaldı, böylece toprağa

¹⁸ Medine'de Peygamber'in yaşadığı bölgenin adı

90 ▪ Hassan b. Sabit'in Hz. Peygambere Mersiyesi

(onunla birlikte) mutluluklar da gömüldü

15. Yumuşak başlılığı, ilmi ve merhameti kaybettiler, yastıksız, toprağın örttüğü bir akşamda.
16. Aralarında Peygamberleri olmadan, kolları ve belleri bitkin düşmüş bir halde, hüznle kala kaldılar.
17. O gün gözyaşı döktükçe gökyüzünü de ağılattılar, kendisine toprağın ağladığı kimse için insanlar, daha çok üzölmeli, ağlamalı
18. Herhangi birinin öldüğü günün sıkıntılarıyla, Hz. Peygamber'in öldüğü günün sıkıntısı birbirine denk midir?
19. O gün aralarından vahyin kaynağını yitiriyorlar ki o, yükseklere inip çıkan bir nura sahipti.
20. O, kendine uyanı rahmana götürür, belaların felaketinden korur ve doğruya iletir.
21. O, arkadaşlarını büyük bir çabayla hakka ulaştıran bir rehber ve dürüstlüğü öğretmenidir, eğer ona itaat ederlerse mutlu olurlar.
22. Kusurları affeden, özürlerini kabul edendir. Eğer iyilik ederlerse, Allah, iyilik edenlerin en cömertidir.
23. Eğer başlarına bir felaket geldiğinde bu durumda O'na hamd etmeliler, zira felaket ne olursa olsun bunu kolaylaştıran yine odur!
24. Allah'ın verdiği nimetin içindeyken bu onun varlığına delildir. Onun yoluyla ancak maksada varılır.
25. İnsanların doğru yoldan ayrılması ona çok zor gelmekte ve onları doğru yola ve hidayete götürmeye özen göstermektedir.
26. Onlara karşı müşfikdir, rahmet kanatlarını onlara sermeyi esirgemez.
27. Onlar bu nurun içinde iken, nurlarına bir ölüm oku isabet etti.
28. Sabah vaktinde şükrederek Allah'a kavuştu, melekler, Peygamber'e gözyaşı döktüler (yas tuttular) ve ona dua ettiler.
29. Mekke kenti, ıssız bir yer olarak (yalnız, tek başına) akşamladı, vahyin mekanı olması özelliğini kaybettiği için
30. Mezar taşı ve Medine mezarlığının yas tuttuğu, yitiklerin konuk olduğu mezarların dışında ıssız bir çöl gibiydi.
31. Mescidi onun yokluğundan ıssız kaldı, onun makam ve oturduğu mekanı bomboştu.
32. Oradaki çakıl taşları (haccın rükünlerinden olan üç cemre), evler, arsalar, araziler ve doğduğu yer (onun ayrılığıyla) تنها kaldı.
33. Ey gözlerim Resulullah'a gözyaşı döktün ve artık senin yaşlarının durduğunu görmedim.

34. Sana ne oluyor da insanlara sürekli ve bol miktarda akan nimet sahibine ağlamıyorsun?
35. Ona gözyaşı dökmeye cömert olun ve feryat edin, dünyada bir eşi bulunmayan insanın kaybı için.
36. Öncekiler Muhammed gibi birisini kaybetmediler, kıyamete kadar da bir benzeri kaybedilmeyecek.
37. O, insanları hep bağışlamış, söz ve teminatına tam sadık olmuştur ve cimrilik etmeden, çok ihsanda bulunmuştur.
38. Kendilerine eskilerden miras kalanlar cimrilik ettikleri halde, eski ve yeniye bol ikramda bulunmuştur (fedakar davranmıştır).
39. Saygı duyulan bir kabileye mensuptu, Mekke ve Kureyş içinde efendi sayılan bir dedeye sahipti.
40. Zirveleri muhkemleştirdi, yükseklerle taht kurdu, sapasağlam yüce, onurlu desteklerle
41. Öyle bir kök bırakıp (ruh) ekti ki sabah bulutunun nemiyle beslenen güçlü bir yapı oluşturdu.
42. Onu yüce bir Rab, çocukken büyütmüş ve iyilik konusunda en cömert kişi olarak yetiştirmiştir.
43. Onun ayrılmasıyla Müslümanların vasiyeti sona erdi, artık geride gizli bir bilgi, çürütülmüş bir görüş kalmadan
44. Diyorum ki, benim bu sözümü aklından zoru olanlar dışında kimse beni ayıplayamaz,
45. Gönlüm onu övmekten vazgeçmiş değil, onunla sonsuz cennette sürekli beraber olma ümidiyle gönlüm onu övmekten geri durmaz.
46. Orada onun komşusu olmayı umuyorum, o güne ulaşmaya gayret ediyorum.

II. MERSİYE

Bu mersiye 19 beyitten oluşmakta olup (Kamil) bahrindedir:¹⁹

- 1- ما بالُ عَيْنِكَ لا تَنَامُ كَأَنَّمَا كُحِلَتْ مَا فِيهَا بِكُحْلِ الْأَرْمَدِ
 2- جَزَعًا عَلَى الْمَهْدِيِّ أَصْبَحَ ثَاوِيًا يَا خَيْرَ مَنْ وَطِئَ الْحَصَى لَا تَبْعِدُ
 3- حَنْبِي يَقِيكَ التُّرْبَ لَهْفِي لَيْتَنِي عَيَّتُ قَبْلَكَ فِي بَيْعِ الْعَرْفَدِ
 4- بِأَبِي وَ أُمِّي مَنْ شَهِدْتُ وَفَاتَهُ فِي يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ النَّبِيُّ الْمَهْدِيُّ

¹⁹ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 99.

- 5- فَظَلَّلْتُ بَعْدَ وَفَاتِهِ مُتَبَلِّدُ
 6- أَأَفِيمُ بَعْدَكَ بِالْمَدِينَةِ بَيْنَهُمْ؟
 7- أَوْ حَلَّ أَمْرُ اللَّهِ فِينَا عَاجِلًا
 8- فَتَقَوْمَ سَاعَتَنَا ، فَتَلْقَى طَيِّبًا
 9- يَا بَكْرَ آمَنَةَ الْمُبَارِكِ ذِكْرُهُ
 10- نُورًا أَضَاءَ عَلَى الْبَرِيَّةِ كُلِّهَا
 11- يَا رَبِّ ! فَاجْمَعْنَا مَعًا وَنَبِينَا
 12- فِي جَنَّةِ الْفِرْدَوْسِ وَاكْتُبْنَا لَنَا
 13- وَاللَّهِ أَسْمَعُ مَا بَقِيَتْ بِهَالِكِ
 14- يَا وَيْحَ أَنْصَارِ النَّبِيِّ وَرَهْطِهِ،
 15- ضَاقَتْ بِالْأَنْصَارِ الْبِلَادُ فَأَصْبَحَتْ
 16- وَلَقَدْ وَلَدْنَا ، وَفِينَا قَبْرُهُ
 17- وَاللَّهُ أَكْرَمَنَا بِهِ وَهَدَى بِهِ
 18- صَلَّى إِلَهُ وَمَنْ يَحْفُ بِعَرْشِهِ
 19- فَرِحَتْ نَصَارَى يَثْرِبٍ وَيَهُودُهَا
- يَا لَهْفَ نَفْسِي لَمْ أُوَلِّدِ
 يَا لَيْتِي صَبَّحْتُ سَمَّ الْأَسْوَدِ
 فِي رُوحَةٍ مِنْ يَوْمِنَا أَوْ فِي غَدِ
 مَحْضًا ضَرَائِبُهُ كَرِيمَ الْمُحْتَدِ
 وَلَدَتِكَ مُحْصَنَةً بِسَعْدِ الْأَسْعَدِ
 مَنْ يُهْدَى لِلنُّورِ الْمُبَارِكِ يَهْتَدِ
 فِي جَنَّةِ تَثْنِي عَيُونَ الْحُسَّدِ
 يَا ذَا الْجَلَالِ وَذَا الْعُلَا وَالسُّوَدِ
 إِلَّا بَكَيتُ عَلَى النَّبِيِّ مُحَمَّدِ
 بَعْدَ الْمُعِيبِ فِي سَوَاءِ الْمَلْحَدِ
 سُودًا وَجُوهَهُمْ كَلُونِ الْإِنْمَدِ
 وَفُضُولُ نِعْمَتِهِ بِنَا لَمْ يُجْحَدِ
 أَنْصَارُهُ فِي كُلِّ سَاعَةٍ مَشْهَدِ
 وَالطَّيِّبُونَ عَلَى الْمُبَارِكِ أَحْمَدِ
 لَمَّا تَوَارَى فِي الضَّرِيحِ الْمَلْحَدِ

1. Gözlerinin nesi var da acıyla sürmelenmişçesine yaş döken göz gibi uyumuyor?
2. Aramızda duran yol gösterici için korkarak, ey insanların en şerefli bizi bırakma! (dedim)
3. Yanı başımda toprak seni tutuyor, yazık, keşke senden önce Medine mezarlığına gömülseydim.
4. Babam ve anam feda olsun, pazartesi günü vefatına şahid olduğum o, dosdoğru Peygamber'e.
5. Vefatının ardından şaşakaldım, yazıklar olsun bana keşke doğmasaydım.
6. Artık senden sonra Medine'de insanlar arasında oturabilir miyim? Keşke kara yılan zehrini sabahtan içseydim.
7. Ya da Allah'ın emri üzerimize çabucak gelsin, bugünde veya yarında, mütemadiyen.

8. Ve kıyametimiz kopsun da, biz soyu kerim, seciyesi tertemiz kişiyle karşılaşalım.
9. Ey Amine'nin mübarek evladı! O seni uğurla, bereketle ve iffetle dünyaya getirdi.
10. İnsanların hepsini bir ışık aydınlattı, kim bu kutlu ışığa uyarsa doğruyu bulur.
11. Ey Allahım! Bizi, hased edenlerin gözünde yücelen cennette, Peygamber'imizle birlikte bir araya topla.
12. Bize Firdevs cennetini nasip et, Ey Celal, Yücelik ve Şeref Sahibi!
13. Andolsun ki hayatım boyunca Peygamber'in ölümü için söylenen ağıttan başka ağladığım bir ağıt duymadım.
14. Vah sizlere Peygamber'in dostları ve etrafındakiler, o bir mezarda kaybolduktan sonra.
15. Şehir dostlarına dar geldi, yüzleri sürme rengi gibi simsiyah kesildi.
16. Onu biz dünyaya getirdik²⁰ ve kabri de bizdedir ve şüphesiz nimetinin fazileti de aramızdadır.
17. Allah onu bize ikram etti ve onunla dostlarımı doğru yola götürdü, her zaman.
18. Allah, melekler ve iyiler, o kutlu Ahmed'i rahmet ve bereketine bürüdü.
19. Yesrib'in Hıristiyan ve Yahudileri, o, kabre girince sevinç içindeydiler.

III. MERSİYE

Bu mersiye 8 beyit olup (Basit) bahrindedir.²¹

- | | |
|---|---|
| مَنِّي إِلِيَّةَ بَرٍّ ، غَيْرِ أَفْنَادٍ | 1- آلَيْتُ مَا فِي جَمِيعِ النَّاسِ مُجْتَهِدًا |
| مِثْلَ النَّبِيِّ ، رَسُولِ الرَّحْمَةِ الْهَادِي | 2- تَاللَّهِ مَا حَمَلْتَ أُنْثَى ، وَلَا وَضَعْتَ |
| أَوْفَى بِذِمَّةِ جَارٍ ، أَوْ بِبَيْعَادٍ | 3- وَلَا بَرًا اللَّهُ خَلَقًا مِنْ بَرِّيَّتِهِ |
| مُبَارَكِ الْأَمْرِ ذَا عَدْلٍ وَإِرْشَادٍ | 4- مِنَ الَّذِي كَانَ نُورًا يُسْتَضَاءُ بِهِ |
| وَأَبْدَلِ النَّاسِ الْمَعْرُوفِ لِلجَّارِي | 5- مُصَدِّقًا لِلنَّبِيِّينَ الْأَلَى سَلَفُوا |
| أَصْبَحَتْ مِنْهُ كَمِثْلِ الْمَفْرَدِ الصَّادِي | 6- يَا أَفْضَلَ النَّاسِ ، إِنِّي كُنْتُ فِي نَهْرٍ |

²⁰ Şair, Peygamber'in annesi Neccaroğullarından olduğu için onun Mekkeli olmakla birlikte Medineli olduğunu da vurguluyor

²¹ Dîvânü Hassân b. Sâbit, s. 102.

- 7- أَمْسَى نِسَاؤُكَ عَطَّلْنَ الْبُيُوتَ ، فَمَا يَضْرِبِينَ فَوْقَ قَفَا سَيْتِرٍ بِأَوْتَادِ
8- مِثْلُ الرُّوَاهِبِ يَلْبَسُنَّ الْمُسُوحَ ، وَقَدْ أَيْقَنَ بِالْبُوسِ بَعْدَ النَّعْمَةِ الْبَادِي

1. Yalansız, bütün insanların içindeki temiz bir niyetle söz veriyorum
2. Andolsun ki kadınlar, rahmet ve hidayet Peygamber'i gibi birisini kar-
nında taşıyıp, dünyaya getirmemiştir.
3. Allah, onun gibi komşusunun emanetini koruyan yahut sözünde duran,
dürüst birisini yaratmamıştır.
4. O, kendisiyle aydınlanan bir ışık, adalet, öğüt ve kutlu bir iş sahibiydi,
5. Kendinden önce gelen Peygamberlerin doğrulayıcısı ve insanlara en çok
iyilik ve yararı dokunan
6. Ey insanların en erdemlisi! Ben bir nehirdeydim, şimdi susuz kalmış biri
gibi kalakaldım.
7. Eşlerin evlerini terk ettiler artık ne ocak tütüyor ne de kapı açılıyor.
8. Rahibeler gibi örtündüler (giyindiler), nimetten sonra açık bir sıkıntıyı
kesin bir biçimde anladılar.

IV. MERSİYE

Bu mersiye 7 beyit olup (Basit) bahrindendir.²²

- 1- نَبَّ الْمَسَاكِينَ أَنَّ الْخَيْرَ فَارَقَهُمْ مع النَّبِيِّ تَوَلَّى عَنْهُمْ سَحْرًا
2- مَنْ ذَا الَّذِي عِنْدَهُ رَحْلِي، وَرَاحِلَتِي و رزقُ أهلي ، إذا لَمْ يُؤْنِسُوا الْمَطْرًا
3- أَمْ مَنْ نُعَاتِبُ لَا نَخْشَى جِنَادِعُهُ، إذا اللسانُ عَتَا فِي الْقَوْلِ ، أَوْ عَشْرًا
4- كَانَ الضِّيَاءَ وَكَانَ النُّورَ تَتَّبِعُهُ، بَعْدَ الْإِلَهِ ، وَكَانَ السَّمْعَ وَالْبَصْرَا
5- فَلَيْتَنَا يَوْمَ وَارَوْهُ بِمَلْحَدِهِ وَ غَيَّبُوهُ ، وَأَلْقَوْا فَوْقَهُ الْمَدْرَا
6- لَمْ يَتْرِكِ اللَّهُ مِنَّا بَعْدَهُ أَحَدًا وَلَمْ يُعِشْ بَعْدَهُ أُنْثَى ، وَلَا ذَكَرَا
7- ذَلَّتْ رِقَابُ بَنِي النَّجَارِ كُلِّهِمْ، وَكَانَ أَمْرًا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ قَدْرًا

²² Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 155.

1. Gariplere haber ver, iyilik Peygamberle birlikte onları terk etti, aydınlık onlardan uzaklaştı.
2. Benim sığınağım, mekanım, yolculuğum, yol aracım, ailemin rızkı kimin nezdindedir? Onu görüp gözetmezse.
3. Ya da şerlerinden korkmadan kime sitem edeceğiz, dil haddini aştığında veya sürçtüğünde
4. O, bir ışık bir aydınlıktı, Allah'tan sonra uyduğumuz, o, kulağımız gözümüzüdü.
5. Keşke onu kaybedip, kabre koyup, üzerini toprakla örttüğümüz şu gün,
6. Allah, bizden kimseyi geride bırakmasaydı, bu andan sonra kadın erkek kimseyi yaşatmasaydı.
7. Neccar oğullarının hepsinin boynu bükük kaldı, bu bir takdir-i ilahidir.

V. MERSİYE

İki beyitlik bu mersiyesi, (Kamil) bahrindendir:²³

- 1 كُنْتَ السَّوَادَ لِنَاظِرِي، فَعَمِي عَلَيْكَ النَّاطِرُ
-2 مَنْ شَاءَ بَعْدَكَ فَلَيْمْتُ، فَعَلَيْكَ كُنْتُ أَحَاذِرُ

1. Gözümün bebeğiydin, gözüm seni görmez oldu.
2. Artık senden sonra kim isterse ölsün ki ben senin üzerine titriyordum.

²³ Dîvânu Hassân b. Sâbit, s. 156.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eş Seçim Biçimleri Ve Karşı Cinsle Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım: Kahramanmaraş Örneği

Yrd.Doç. Dr Halil APAYDIN* - Yrd. Doç. Dr M. Ali KİRMAN**

Abstract

This article attempts to describe the relationship between the students of Faculty of Theology in the University of Kahramanmaraş and their girlfriends, and their choice of partner. Authors will explain some observations and data that obtained by the questionnaire. These students have been in the process of transformation in defining their places within a secular worldview and within the Faculty of Theology. Then, authors will examine the secularizing role of education and the effect of this process in the behavior of students' sexual roles from the viewpoint of religious attitude and behavior in the choice between secular and religious values. In spite of decisive role of education, process of transformation is not exactly completed define these students' places within a secular worldview.

Key Words: Students of Faculty of Theology, their attitude and behavior, choice of partner, secularization, transformative role of education

1. Giriş

Üniversite gençliğinin bulunduğu yaş dilimi, psikologlarca farklı biçimlerde isimlendirilmiştir. Bazılarına göre bu dönem ilk yetişkinlik dönemidir ve 18–35 yaş arasını kapsar. Daniel Levinson'a göre ise gençlik dönemi dörde ayrılır. Üniversite öğrencileri onun sınıflamasına göre 17–22 yaşları arası ile “erken yetişkinliğe geçiş” olarak adlandırıldığı dönem içinde yer almaktadır (bkz. Levinson 1988.56) ve bu araştırmanın evrenine giren denekler de bu dönem içerisinde yer almaktadır. İnsanın yaşamının her açıdan en yoğun dönemini oluşturan bu dönem bireyin kendine has kimliğini ve kişiliğini kazandığı dönemdir. Ayrıca, anne babadan ve kendine bakan diğer kişilerden kopma ve bağımsızlık duygusunun olduğu dönem olmanın yanında aynı ve karşıt cinsten kişi ya da gruplarla sosyal ilişkinin sıklaştığı,

*.KSÜ.İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Öğretim Üyesi, halilsvs@hotmail.com

**K.SÜ. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi, makirman@hotmail.com

değeri ve anlamı olan bir iş için hazırlanan bir dönemdir. Yine bu dönem yaşam felsefesinin oluştuğu, yetişkin davranışlarının ilk kalıplarının oturduğu bir dönemdir (bkz. Yavuzer 1993:304; Özbaydar 1970:61; Varış 1968:105; Apaydın 1999:219).

Üniversite öğrenim süreci, hem psikolojik hem de sosyal faktörleri itibariyle kendine has bir niteliğe sahiptir. Bu süreçte birey, bir yandan gelişim döneminin gereği olarak “kendi beklentilerimi nasıl gerçekleştirebilirim?” sorusuna yanıt ararken diğer yandan “ben nereye gidiyorum?” ve “en iyi başlangıcı nasıl yapabilirim?” gibi sorularla (Turner ve Helms 1991:369; Köylü 2000:138) da ilgilenmeye başlar. Bu türden sorular onun, gerek psikolojik gelişimini tamamlaması gerekse sosyal ihtiyaçlarını karşılaması açısından önemlidir. Bu dönemde özellikle biyolojik ve fizyolojik gelişmeler ve ihtiyaçlar doğrultusunda karşı cinsle yönelik bir ilgi ve eğilimin giderek güç kazandığı da bilinmektedir. Fakat her halükârda gençlerin olgunlaşmasında sosyalleşme süreçlerinde, özellikle ailede ve formel eğitim kurumlarında almış oldukları değerler ve motifler belirleyici olmaktadır (Turner 1994:77–9). Bu araştırma, üniversite gençliği içerisinde yer alan bir kategori olmakla birlikte söz konusu değerler ve motifler açısından oldukça muhafazakâr olarak nitelenen bir çevrede yetişen İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin eş seçim biçimleri ve karşı cinsle arkadaşlık ilişkilerinin alınan seküler eğitimle birlikte bir dönüşüme uğrayıp uğramadığını ortaya koymak üzere tasarlanmış ve uygulamaya konmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin eş seçim biçimleri, karşı cinsle arkadaşlık ilişkisi, ilahiyatçı kimliğini algılama ve kullanma biçimleri, sosyal mensubiyet biçimleri, dindarlık algıları ile bazı bağımsız değişkenler arasındaki ilişki araştırılacaktır.

2. Metodoloji

Gençlik üzerinde yapılan bir çalışmada gençlik döneminin bütün yönlerinin ele alınması mümkün olmadığından bir sınırlama yapılması kaçınılmazdır. Bu araştırma ile ilgili ilk sınırlama, üniversite gençliği içerisinde yer alan bir kategori olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin seçilmesiyle yapılmıştır. Bu kategori içerisinde de Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri tercih edilmiştir. Bu tercihte, söz konusu Fakültenin yeni açılmakla birlikte her geçen gün daha çok rağbet görmesi ve bu çerçevede ÖYS puanının her yıl yükselmesinin yanı sıra, araştırmacıların aynı Fakültede görev yapıyor olmaları, dolayısıyla alanı yakından tanımaları etkili olmuştur. Dolayısıyla araştırmanın evreni K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi’nde 2003–2004 öğretim yılında öğrenim gören 118 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklem grubu ise araştırmaya katılan toplam 91 öğrenciden oluş-

maktadır. Örneklem grubunu K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin oluşturduğu bu araştırmada esas olarak alınan veriler, 2003–2004 eğitim ve öğretim yılında öğrenimlerini sürdüren öğrencilere uygulanan ankete dayanmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu Fakültenin elemanlarından olan araştırmacıların, uzun bir süreden beri öğrenci danışmanlığı yapmaları ve alanları gereği bir anlamda öğrencilerin sosyolojik ve psikolojik sorunlarına yardımcı olmaları nedeniyle sahip oldukları zengin deneyim ve gözlemlerine de başvurulmuştur. Ayrıca araştırmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin tutum ve davranışları belirlenirken daha önceden yapılmış çeşitli örnek araştırmalardan yararlanılmış ve elde edilen veriler bu araştırmaların sonuçlarıyla karşılaştırılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada metodolojik olarak nicel ve nitel araştırma yöntemlerinin her ikisine de başvurulmuştur.

Araştırmada sınanacak olan varsayımları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Cinsiyete göre dindarlık algısı ve ilahiyatçı kimliğini kullanma yönünden farklılaşmalar vardır. Kız öğrenciler kendilerini daha dindar algı-larken, erkek öğrenciler ilahiyatçı kimliğini daha sık kullanmaktadırlar.

2. Sosyo-ekonomik durum ile gelecek beklentisi arasında doğrusal bir ilişki vardır. Bir diğer ifadeyle, ailelerinin sosyo-ekonomik durumu yüksek olan denekler geleceğe daha ümitle bakmaktadırlar.

3. Anne-baba öğrenim düzeyi yüksek olan denekler sosyal ilişkilerde daha rahat hareket etmektedirler.

4. Eğitim düzeyi arttıkça seküler tercihlerde bulunma eğilimi yükselmektedir:

a) İlahiyatçı kimliğini kullanmada sınıflara göre bir farklılaşma vardır. Bu farklılaşma sekülerleşme sürecinin devam ettiği yönündedir.

b) İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sevgili edinme oranları ve edinmeyenlerin edinmeme nedenleri açısından seküler gelişimin devam ettiği sonucu çıkarılabilir.

c) Eş seçim biçimi ile herhangi bir grup, cemaat ya da tarikata bağlı bulunma arasında bir ilişki vardır.

3. Bulgular ve Yorumlar

3.1. Kişisel Bilgiler

Cinsiyet Durumu: Araştırma evrenini % 53.4'ünü erkek öğrenciler, % 46.6'sını ise kız öğrenciler oluşturmakta iken örneklem grup içerisinde yer alan deneklerin cinsiyete göre dağılımları ise şu şekildedir: % 50.5 erkek

100 ■ Öğrencilerinin Eş Seçim Biçimleri

ve % 49.5 kız.

Yaş Durumu: Deneklerin yaşlara göre dağılımında en yüksek oran % 40.7 ile 20-21 yaş grubuna aittir. Bunu, % 34.1 ile 22-23 yaş grubu, % 18.7 ile 18-19 yaş grubu ve % 6.6 ile 24 ve yukarı yaş grubu oluşturmaktadır.

Sınıf Durumu: Deneklerin sınıflara göre dağılımında üçüncü sınıflar % 26.4 ile en yüksek orana sahiptir. Üçüncü sınıfları % 25.3 ile 2 ve 4. sınıflar, onları da % 23.1 ile 1. sınıf öğrencileri takip etmektedir. Sınıfların örneklemdeki payı evrenin genel niteliğine paralel bir yapıya sahiptir.

Fakülte Öncesi En Çok İkamet Edilen Yer: Deneklerin üniversiteye başlamadan önce yaşamlarını en çok geçirdikleri yere göre dağılımlarında en yüksek oran ilçe merkezi olarak belirtilmektedir (% 40.7). Bunu % 35.2 ile İl, % 17.6 ile büyükşehir ve % 6.6 ile köy-kasaba takip etmektedir. Bu oranlara bakacak olursak köy-kasaba ve ilçenin oranları ile (% 47.3) il ve büyükşehir oranları (% 52.7) birbirine yakın durmaktadır.

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1. sınıf öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada da deneklerin ailelerinin ikamet ettikleri yerlerle ilgili oranlar şöyledir: % 39.8 İlçe/Nahiye, % 20.9 Köy, % 20.3 Şehir, % 17.1 Büyükşehir ve % 1.9 Yurtdışı (Ay 2000:228). Bu verilerle bizim verilerimiz arasında özellikle köy ve şehir seçeneklerinde farklılaşma olduğu görülmektedir.

Halen Barınılan Yer: Deneklerin halen barındıkları yerlere göre dağılımlarına baktığımızda % 54.9 ile “arkadaşlarla tuttuğumuz evde” diyenlerin oranının diğer yerlerde kalanların oranından daha yüksek olduğu gözükmektedir. Ailesinin yanında kalanların oranı % 20.9, özel yurttaki kalanlar % 15.4, diğer seçeneğini belirtenler % 3.3, akraba yanında ve kredi-yurtlar kurumu yurtlarında kalanlar % 2.2’şer ve ailemin kiralandığı evde diyen % 1.1’dir. Bu oranlara baktığımızda K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim gören öğrencilerin çoğunluğunun (79.1) Kahramanmaraş il merkezinden dışından olduğunu söyleyebiliriz. Kahramanmaraş merkezden olanların da çoğunluğu bayan öğrencilerden oluşmaktadır.

Anne-Baba Öğrenim Durumu: Deneklerin anne öğrenim düzeylerinin düşük olduğu gözlenmektedir. % 33.0 gibi bir oran okuma-yazma bilmemektedir. “Okur-yazar” olanların oranı % 12.1, ilköğretim mezunlarının oranı % 47.3’tür. Ortaokul mezunu (% 3.3) ve lise mezunu oranı ise (% 4.4) çok düşüktür. Yüksek tahsilli anne ise hiç yoktur.

Deneklerin baba öğrenim durumuna göre dağılımları, anne öğrenim durumuna göre dağılımdan daha farklıdır. Annesi okuma yazma bilmeyen

deneklerin oranı % 33.0 iken, babası okuma-yazma bilmeyen deneklerin oranı sadece % 3.3'tür. Baba öğrenim durumuna göre diğer dağılımlar ise şöyledir: Babası sadece okur-yazar olanların oranı % 8.8, ilkokul mezunu olanlar % 39.6, ortaokul ve lise mezunu olanlar % 29.7 ve fakülte ve lisan-süstü eğitim görmüş olanların oranı ise % 18.7'dir.

Anne-Baba Mesleği: Deneklerin anne mesleğine göre dağılımında hemen hemen hepsinin ev hanımı olduğunu görüyoruz (% 96.7). Annesi emekli olanlar % 2.2, memur olanlar % 1.1 ve hiçbir seçeneği işaretlemeyen ise % 1.1'dir. Anne mesleği seçeneğini boş bırakan denegin annesi vefat etmiş olabilir. Fakat bununla ilgili bir açıklama yapmamıştır.

Deneklerin baba mesleğine göre dağılımlarında % 26.4 ile emekli olanların birinci sırada yer aldığını görmekteyiz. Bunu; % 24.2 ile memur, % 17.6 ile işçi, % 14.3 ile çiftçi, % 9.9 ile küçük esnaf, % 3.3 ile serbest meslek, % 1.1 ile işsiz ve % 1.1 ile cevapsız bırakanlar izlemektedir. Baba mesleklerine göre bir değerlendirme yapıldığında, deneklerin sosyo-ekonomik bakımdan ailelerini değerlendirmeleri ile baba meslekleri arasındaki ilişki örtüşmektedir.

Ailelerinin Sosyo-Ekonomik Durumu: Deneklerin ailelerini sosyo-ekonomik bakımdan değerlendirmeleri sonucu kendilerini sosyo-ekonomik bakımdan daha çok "orta" gelir düzeyinde algıladıklarını görmekteyiz (% 69.2). Bunu % 19.8 ile "ortanın altı", % 5.5 ile "ortanın üstü", % 4.4 ile "alt" ve % 1.1 ile "zengin" algılaması izlemektedir.

3.2. Varsayımlarla İlgili Bulgular ve Yorumlar

Varsayım:1 *Cinsiyete göre dindarlık algısı ve ilahiyatçı kimliğini kullanma yönünden farklılaşmalar vardır. Kız öğrenciler kendilerini daha dindar algıladıkları, erkek öğrenciler ilahiyatçı kimliğini daha sık kullanmaktadırlar.*

Tablo-1'de deneklerin dindarlık algısına yer verilmiştir. Buna göre deneklerin çoğunluğu kendilerini "dindar" (% 54.9) olarak algılamaktadır. Kendilerini "az dindar" (% 39.6) algılayanlar bunu takip etmektedir. Kendini "dindar değilim" diye algılayanlar % 4.4 ve "çok dindar" olarak algılayanlar da % 1.1'le onları takip etmektedir. Kendini "çok dindar" olarak algılayanların azlığı ve "az dindar" olarak algılayanların fazlalığı dikkatleri çekmektedir.

Tablo-1
Deneklerin Dindarlık Algılarına Göre Dağılımı

DİNDARLIK ALGISİ	n	%
Çok dindar	1	1.1
Dindar	50	54.9
Az dindar	36	39.6
Dindar değilim	4	4.4
TOPLAM	91	100

Deneklerin dindarlık algıları bakımından cinsiyete göre dağılımları da Tablo-2’de verilmiştir. Buna göre erkek ve kızların dindarlık algı oranları sırasıyla şöyledir: “Çok dindar” E %2.1, K % 0; “dindar” E % 52.3, K % 57.8; “az dindar” E % 41.3, K % 37.8; “dindar değilim” E % 4.3, K % 4.4. Bu oranlar arasındaki farklılığın anlamlı olmadığı t-Testi ile tespit edilmiştir. Bu sonuca göre, kız deneklerin kendilerini daha dindar algılayabilecekleri şeklindeki varsayımımız doğrulanmamıştır.

Tablo-2
Deneklerin Cinsiyet Bakımından Dindarlık Algılarına Göre Dağılımları

CİNSİYET/ DİNDAR- LIK	Çok dindar	%	Dindar	%	Az dindar	%	Dindar değil	%	Toplam	%
Erkek	1	2.1	24	52.3	19	41.3	2	4.3	46	100
Kız	-	0.0	26	57.8	17	37.8	2	4.4	45	100
Toplam	1	1.1	50	54.6	36	39.3	4	5.0	91	100

Correlation: -.010, P=0.927, P>0.05 Önemsiz

Yapılan araştırmalarda dini tutum ve davranışlarda cinsiyet faktörünün çok fazla etkili olmadığını belirten araştırmalara da rastlanmaktadır. Nitekim fizyoloji ve inanç ilişkisinin ele alındığı bir araştırmada (Stark 2002), dini tutum ve davranışların ortaya çıkmasında fizyolojik veya genetik faktörlerden ziyade bireylerin sosyalleşme süreçlerinde edindikleri cinsel kimliklerin daha etkili olduğu vurgulanmaktadır.

Bireylerin kendi kabulleri ve inançlarını merkezde, en doğru olarak görme eğilimlerinin olduğu tezleri bazı araştırmaların konusu olagelmıştır (Bkz.: Koçtaş, 1995; Yaparel, 1987; Yapıcı, 2002). Ancak bu partikülarist farklılaşmanın cinsiyetle ilişkisinin olmadığı tespiti de yapılmıştır (Yapıcı ve Zengin, 2003:77). İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin inanç ve düşünce olarak sahip oldukları kimliklerini kullanma sıklıklarındaki basit yüzde farklılıkları da partikülarist anlayışın bireylerde yaygın olduğu savını doğrulamayan bir

yapıya sahiptir denilebilir.

Tablo-3'te deneklerin ilahiyatçı kimliğini kullanma sıklığı verilmiştir. Buna göre deneklerin % 52.7'si ilahiyatçı kimliğini ara-sıra kullandığını belirtmektedir. Her zaman kullandığını belirtenler de bunları izlemektedir: % 31.9. İlahiyatçı kimliğini hiç kullanmadığını belirtenlerin oranı ise % 15.4'tür.

Tablo-3
Deneklerin İlahiyatçı Kimliğini Ne Sıklıkla
Kullandıklarına Göre Dağılımı

İLAHİYATÇI KİMLİĞİNİ KULLANMA	n	%
Her zaman	29	31.9
Ara sıra	48	52.7
Hiç	14	15.4
TOPLAM	11	100

Tablo-4'te deneklerin cinsiyete göre ilahiyatçı kimliklerini kullanma sıklıkları görülmektedir. Buna göre, deneklerin cinsiyete göre ilahiyatçı kimliğini kullanma sıklıklarına ilişkin basit yüzde dağılımlar şöyledir: Erkek deneklerden ilahiyatçı kimliğini “her zaman” kullananlar % 34.8, “ara-sıra” kullananlar % 54.4 ve “hiç” kullanmayanlar % 10.8'dir. Kız deneklerin ilahiyatçı kimliğini kullanma sıklığı: “her zaman” diyenler % 28.9, “ara-sıra” diyenler % 51.1 ve “hiç” diyenler % 20.0'dir. her iki cinsiyetin toplamda ilahiyatçı kimliğini kullanma sıklıkları ise şöyledir: “her zaman” diyenlerin oranı % 31.9, “ara-sıra” diyenler % 52.8 ve “hiç” diyenler % 15.3'tür.

Tablo-4
Deneklerin Cinsiyet Bakımından İlahiyatçı Kimliğini
Kullanma Sıklıklarına Göre Dağılımları

CİNSİ-YET/KİMLİK	Her zaman	%	Ara-sıra	%	Hiç	%	Toplam	%
Erkek	16	34.8	25	54.4	5	10.8	46	100
Kız	13	28.9	23	51.1	9	20.0	45	100
Toplam	29	31.9	48	52.8	14	15.3	91	100

Correlation: 0.117, P=0.268, P>0.05 Önemsiz

Yapılan anlamlılık testinde ilahiyatçı kimliğini kullanma biçimi ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu sonuca göre varsayımımızın ilgili bölümü doğrulanmamıştır. Ancak, basit yüzdelere baktığımızda ilahiyatçı kimliğini “her zaman” kullanan erkek deneklerin oranı (% 34.8) kız deneklerin oranından (% 28.9) yüksektir. İlahiyatçı kimli-

ğini “hiç” kullanmama bakımından da kız deneklerin oranı (% 20.0) erkek deneklerin oranından (% 10.8) daha yüksektir. İstatistiksel açıdan bir anlamlılık olmamakla beraber basit oran açısından bir farklılığın olduğu söylenebilir.

Bu araştırmada, ilahiyatçı kimliğini kullanma ile onu referans kaynağı olarak görüp, bir bakıma gündelik fayda ile özdeşleştirme biçimi olarak algılanması kastedilmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde ilahiyatçı kimliği gündelik fayda için kullanılma eğilimi hala korunmaktadır. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada, öğrencilerin İlahiyat mesleğini saygın bir meslek olarak görme eğilimleri tespit edilmiştir (Usta 2001:144). Bu durum, öğrencilerin, mesleğe atıldıklarında meslekî kimliklerini kullanma eğilimlerini artırıcı bir faktör olarak düşünülebilir.

Başka bir araştırmada ise ilahiyatçı kimliğini referans olarak kullanma değil de onu her yerde rahatça ortaya koyup-koyamadıkları deneklere sorulmuş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: İlahiyatçı kimliğini rahatça ortaya koyanların sayısı (153 kişi) ortaya koyamayanların sayısından (62 kişi) fazladır (Yapıcı-Zengin 2003:93). Şüphesiz, sahip olunan kimliğin maddi bir menfaat temini için kullanımı ile o kimliğe sahip çıkma, onunla özdeşim kurma birbirinden farklı iki yöndür. Sahip olduğu statünün ve kimliğin inkarı sosyolojik ve psikolojik açıdan çeşitli problemleri de beraberinde getirmektedir. Yabancılaşma ve kimliksizleşme kavramlarıyla genel çerçevede değerlendirilen bu durumun psikolojik yansıması ise kişiliksizleşme ve benlik kaybı olarak ortaya çıkmaktadır.

Varsayım:2 Sosyo-ekonomik durum ile gelecek beklentisi arasında doğrusal bir ilişki vardır. Yani, ailesinin sosyo-ekonomik durumu yüksek olan denekler geleceğe daha ümitle bakmaktadırlar.

Tablo-5
Deneklerin Sosyo-ekonomik Algıları Bakımından
Gelecekle İlgili Ümitli Olup-Olmama Durumuna Göre Dağılımları

SOSYO-EKONOMİK DURUM	GELECEK HİSSİ										TOPLAM	
	Ç Ü	%	Ü	%	İlsz	%	Üsz	%	ÇÜsz	%	n	%
Alt	1	25	3	75	-	0.0	-	0.0	-	0.0	4	100
Ortann altı	-	0.0	8	44.	1	5.5	7	38.8	2	11.2	18	100
Orta	5	7.9	41	65.	2	3.2	11	17.5	4	6.3	63	100
Ortann üstü	-	0.0	2	40.	2	40.0	1	20.0	-	0.0	5	100
Zengin	-	0.0	-	0.0	-	0.0	-	0.0	-	0.0	-	0.0
TOPLAM	6	6.6	54	59.	5	5.6	20	22.0	6	6.6	91	100

Tablo-5’te deneklerin sosyo-ekonomik durumları ile gelecek beklentileri arasındaki ilişkiye ait basit yüzde oranlar görülmektedir. Buna göre, kendilerini “ortanın altı” olarak gören deneklerin gelecekte ümitleri ile ilgili “çok ümitsizim” ve “ümitsizim” diyenlerinin oranı % 49.95’tir. Sosyo-ekonomik algıları bakımından kendilerini “orta” olarak niteleyen deneklerin gelecek ümitleri ile ilgili “çok ümitsiz” ve “ümitsiz” diyenlerin oranı ise % 23.85’tir. Sosyo-ekonomik algı ile gelecek beklentisi arasındaki farklılığın önemli olup-olmadığı tek yönlü varyans analizi ile araştırılmış ve sonuç Tablo-6’da gösterilmiştir.

Tablo-6
Deneklerin Sosyo-ekonomik Algıları İle Gelecekle İlgili
Ümitli Olup-Olmama Durumlarına Ait Varyans Analizi Sonucu

KAYNAK	KT	SD	F	P
Grup içi	11.501	4	2.528	0.045 P<0.05 Önemli
Gruplararası	97.796	86		
TOPLAM	109.297	90		

Tablo-6’daki varyans analizi sonucuna göre deneklerin sosyo-ekonomik algıları ile gelecekle ilgili ümitli olup-olmama durumları arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuca göre ilgili varsayımımızın doğrulanmış olduğunu söyleyebiliriz. Yani sosyo-ekonomik algılarına göre deneklerin refah düzeyi yükseldikçe gelecek beklentileri daha ümitli olmaktadır.

Varsayım:3 Anne-baba öğrenim düzeyi yüksek olan denekler, sosyal ilişkilerde daha rahat hareket etmektedirler.

Kuşkusuz evlilik, insan hayatında bir dönüm noktasıdır. Bu yüzden uyumlu ve uzun ömürlü bir evlilik için evlenilecek kişilerde çeşitli özellikler aranır. Ancak bu çalışmada üçüncü varsayımın test edilmesinde, deneklerin eş seçiminde dikkat edeceklerini belirtecekleri durumlar ile anne-baba öğrenim düzeyleri arası ilişkiye bakılacaktır. Bu ilişkiyi test etmeden önce deneklerin eş seçiminde dikkat ettikleri faktörlerin ilk üç tercih olarak genel dağılımları Tablo-7’de gösterilmiştir.

Tablo-7
Deneklerin Eş Seçiminde Dikkat Edecekleri En Önemli Üç Konuya Göre Dağılımı

EŞ SEÇİMİNDE NELERİN ARANDIĞI	1	%	2	%	3	%	Toplam tercih edilme sıklığı	Toplam tercih edilme oranı
Zenginlik	4	4.4	7	7.7	4	4.4	15	5.4
Ailemin uygun görmesi	1	1.1	7	7.7	22	24.1	30	11.0
Kişilik	36	39.5	15	16.4	3	3.3	54	19.8
Toplumda saygın bir konumda olması	4	4.4	4	4.4	1	1.1	9	3.3
İyi bir eğitim alma	1	1.1	7	7.7	10	11.0	18	6.6
Aynı meslekten olma	-	0.0	-	0.0	2	2.2	2	0.7
Dürüstlük	10	11.0	19	20.9	12	13.2	41	15.0
Kafa dengi olması	12	13.2	19	20.9	16	17.6	47	17.2
Aynı dinden olması	18	19.8	4	4.4	1	1.1	33	12.1
Aynı cemaatten olması	2	2.2	-	0.0	2	2.2	4	1.5
Güzellik/yakışıklılık	2	2.2	6	6.6	11	12.1	19	6.9
Boş	1	1.1	3	3.3	7	7.7	10	3.7
TOPLAM	91	100	91	100	91	100	273	100

Tablo-7’de deneklerin evlenecekleri kişide arayacakları özellik bakımından 1., 2., ve 3. tercih sıralamaları yer almaktadır. Bu sonuçlara göre evlenilmesi düşünülen kişide aranacak özellikler bakımından birincil faktör sıralama oranları şöyledir: % 39.5 “kişilik”, % 19.8 “aynı dinden olması”, % 13.2 kafa dengi olması, % 11.0 “dürüstlük”, % 4.4 “toplumda saygın bir konumda olması”, % 3.3 “zenginlik”, % 2.2 “aynı cemaatten olması”, % 2.2 “güzel/yakışıklı olması”, % 1.1 “ailemin uygun görmesi” ve % 1.1 “okumuşluk”.

İkincil faktör sıralama oranları ise, % 20.9 “dürüstlük”, % 20.9 “kafa dengi olması”, % 16.4 “kişilik”, % 7.7 “zenginlik”, % 7.7 “ailemin uygun görmesi”, % 7.7 “okumuşluk”, % 6.6 “güzellik/yakışıklılık”, % 4.4 aynı dinden olması ve % 3.3 “boş” şeklindedir.

Üçüncül faktör sıralama oranları ise şöyledir: % 24.1 “ailemin uygun görmesi”, % 17.6 “kafa dengi olması”, % 13.2 “dürüstlük”, % 12.1 “güzellik/yakışıklılık”, % 11.01 “okumuşluk”, % 7.7 “boş”, % 4.4 “zenginlik”, % 3.3 “kişilik”, % 2.2 “aynı meslekten olması”, % 2.2 “aynı cemaatten olması”, % 1.1 “toplumda saygın bir konumda olması” ve % 1.1 “aynı dinden olması”.

Deneklerin evlenecekleri kişide arayacakları özellikleri 1, 2, 3. faktör olarak algılamalarının toplamdaki tercih oranlarını belirtecek olursak

şöyledir: % 19.8 “kişilik”, % 17.2 “kafa dengi olması”, % 15.0 “dürüstlük”, % 12.1 “aynı dinden olması”, % 11.0 “ailemin uygun görmesi”, % 6.9 “güzellik/yakışıklılık”, % 6.6 “okumuşluk”, % 5.4 “zenginlik”, % 3.7 “boş”, % 3.3 “toplumda saygın bir konumda olması”, % 1.5 “aynı cemaatten olması”, % 0.7 “aynı meslekten olması” ve % 0.7 “başka”.

Bu araştırmada elde edilen veriler, başka araştırmaların sonuçlarıyla da karşılaştırılmıştır. Söz gelimi, üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada deneklerin cinsiyetlerine göre yapılan değerlendirmede, özellikle tahsil ve fizikî çekicilik konularında benzer sonuçlara ulaşılmıştır (Özgüvenç 1995:209-210). Bir başka araştırma da eşlerin fizikî cazibeye, diğer özellikler yanında çok alt sıralarda önem verdikleri görülmüştür (bkz. Esmer 1993:109).

Ankara Üniversitesi’ne bağlı Dil ve Tarih-Coğrafya, Dış Hekimliği, Eczacılık, Eğitim Bilimleri, Fen, Hukuk, İlahiyat, İletişim, Siyasal Bilgiler, Tıp, Veteriner ve Ziraat Fakültesi ile Gazi Üniversitesine bağlı Dış Hekimliği, Eczacılık, Fen-Edebiyat, Gazi Eğitim, İletişim, Mühendislik Mimarlık, İdari Bilimler ve Tıp fakültelerinin öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada deneklere, eş seçiminde dindarlığa önem verip vermeyecekleri sorulmuş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: Deneklerin % 49.93’ü dindarlığa önem vermeyeceğini, % 32.50’si önem vereceğini, % 12.03’ de bu konuda fikrinin olmadığını belirtmiştir (Koştaş 1995:79). Her ne kadar bu sonuçların bizim yukarıda el aldığımız konu ile ilgili direk bağlantısı yoksa da dolaylı olarak bir ilgi kurulabilir. Yine aynı araştırmada, başka bir din mensubu ile evliliğe bakış açısının da bizim verilerimizle ilgisi kurulabilir. Bu konu ile ilgili Koştaş’ın deneklerinin % 35.00’i böyle bir evliliğe onay verirken, % 40.94’ü bu tür evliliği onaylamamaktadır. % 18.11’lik bir grup ise bu konuda fikri olmadığını belirtmiştir (Koştaş 1995:82). Bizim bulgularımız, direk davranışlarla ilgili iken Koştaş’ın bulguları tutumlarla ilgilidir. Bizim sorularımız arasında da başka din mensubu ile evlilik seçeneği de yer almakta idi. Ancak denekler bu seçeneği hiç işaretlememişlerdir. Bu araştırmada tutum sorulacak olsaydı belki de benzer sonuçlara ulaşılabilecekti. Bu iki araştırmanın bu konuda ulaştığı verilere göre, bireyin tutumu ile davranışı arasında farklılık olabileceği ortaya çıkmaktadır. Zaten sosyal psikoloji çalışmalarında tutum ile davranış arasında bir farklılaşmanın olduğu belirtilmektedir (bkz.: Kağıtçıbaşı 1988:94-100; Arkonaç 2001:163).

KSÜ öğrencileri üzerinde yapılan bir başka araştırmada ise, eş seçiminde neye dikkat ettikleri sorulmuş ve şu cevaplar alınmıştır: Araştırmaya katılan toplan 243 deneğin % 41.6’sı “güzel ahlaklı”, % 29.2’si “kafa dengi”, % 12.3’ü “dinî inançları güçlü”, % 11.1’i “diğer”, % 3.3’ü “fizikî güzellik”,

% 2.5'i "bir işi olması" tercihini yapmıştır (Kır 2000:37-9).

Yapılan araştırmalarda elde edilen veriler, Türk toplumunda üniversite eğitimi alan gençlerin eş seçimiyle ilgili tutumlarında dindarlığa çok fazla önem verilmediği, dolayısıyla sekülerleşme eğiliminin her geçen gün artma eğilimi gösterdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Cinsiyete göre eş seçim biçimlerinde bir farklılığın olup-olmadığı da önemlidir. Bir farklılık olup-olmadığını öğrenmek için kız öğrencilerin eş seçerken göz önünde bulunduracakları faktörlerin önem sırasına göre sıralama oranları Tablo-8’de gösterilmiştir.

Tablo-8
Bayan Deneklerin Eş Seçiminde Dikkat Edecekleri En Önemli Üç Konuya Göre Dağılımı

EŞ SEÇİMİNDE NE- LERİN ARANDIĞI	1	%	2	%	3	%	Toplam tercih edilme sıklığı	Toplam tercih edilme oranı
Zenginlik	-	0.0	1	2.2	3	6.6	4	2.9
Ailemin uygun görmesi	-	0.0	5	11.2	12	26.8	17	12.6
Kişilik	13	28.9	8	17.7	4	8.9	25	18.5
Toplumda saygın bir konumda olması	4	8.9	4	8.9	1	2.2	9	6.7
İyi bir eğitim alma	1	2.2	3	6.6	3	6.6	7	5.2
Aynı meslekten olma	-	0.0	-	0.0	2	4.4	2	1.5
Dürüstlük	4	8.9	7	15.6	7	15.7	18	13.3
Kafa dengi olması	6	13.3	12	26.7	9	20.0	27	20.0
Aynı dinden olması	14	31.2	2	4.4	-	0.0	16	11.8
Aynı cemaatten olması	2	4.4	-	0.0	1	2.2	3	2.2
Güzellik/yakışıklılık	-	0.0	3	6.6	3	6.6	6	4.4
Boş	1	2.2	-	0.0	-	0.0	1	0.7
TOPLAM	45	100	45	100	45	100	135	100

Erkek öğrencilerin sıralama oranları da Tablo-9’da gösterilmiştir

Tablo-8 ve Tablo-9’daki verileri topluca değerlendirecek olursak şu veriler karşımıza çıkmaktadır: Eş seçiminde kız ve erkek deneklerin birincil faktör sıralamalarında bazı farklılıklar vardır. Bu farklılıklara ait oranlar şöyledir: Kız öğrenciler eşlerinin "aynı dinden olma" şartını birincil faktör olarak % 31.2 olarak belirtmişken, erkek öğrencilerde bu oran % 6.5’tir. Diğer bir farklılaşma da "kişilik" faktöründe görülmektedir; kız öğrencilerin oranı % 28.9 iken erkek öğrencilerin oranı % 48.1’dir. diğer faktörlere göre basit oranlarda birincil faktör sıralamasında kız öğrencilerle erkek öğrenciler arasında bir farklılaşma gözükmemektedir. Bu verilere göre, dinsel inancın

denekler üzerinde etkisinin izleri görülmektedir. Bilindiği gibi İslam Dini'ne göre müslüman bir erkek ehl-i kitap olan birisi ile evlenebilirken bir bayanın böyle bir evlilik yapmasına müsaade edilmemiştir.

Eş seçiminde kız ve erkek öğrencilerin ikincil faktör sıralamalarında da bazı oransal farklılıklar gözlenmektedir. Örneğin, evleneceği kişide arayacağı nitelik sıralamasında ikincil faktör sıralamasında “dürüstlük” faktörü kız öğrencilerde % 15.6 iken erkek öğrencilerde bu oran % 26.1'dir. “Kafa dengi olması” faktörü oranı kız öğrencilerde % 26.7 iken erkek öğrencilerde bu oran % 13.1'dir. “Ailenin uygun görmesi” kız öğrencilerde % 11.2 iken erkek öğrencilerde bu oran % 2.2'dir. Oransal farklılaşmanın “dürüstlük” ile “kafa dengi olması” faktörleri arasında değiştiği gözlenmektedir.

Tablo-9
Erkek Deneklerin Eş Seçiminde Dikkat Edecekleri En Önemli Üç Konuya Göre Dağılımı

EŞ SEÇİMİNDE NELERİN ARANDIĞI	1	%	2	%	3	%	Toplam tercih edilme sıklığı	Toplam tercih edilme oranı
Zenginlik	4	8.6	-	0.0	-	0.0	4	3.0
Ailemin uygun görmesi	1	2.2	1	2.2	11	24.0	13	9.4
Kişilik	22	48.1	10	22.0	-	0.0	32	23.2
Toplumda saygın bir konumda olması	-	0.0	-	0.0	-	0.0	-	0.0
İyi bir eğitim alma	-	0.0	4	8.5	6	13.1	10	7.3
Aynı meslekten olma	-	0.0	-	0.0	-	0.0	-	0.0
Dürüstlük	6	13.1	12	26.1	5	11.0	23	16.6
Kafa dengi olması	6	13.1	6	13.1	6	13.1	18	12.9
Aynı dinden olması	3	6.5	3	6.5	1	2.2	7	5.1
Aynı cemaatten olması	2	4.3	-	0.0	1	2.2	3	2.2
Güzellik/yakışıklılık	2	4.3	3	6.5	8	17.2	13	9.4
Boş	-	0.0	7	15.1	8	17.2	15	10.9
TOPLAM	46	100	46	100	46	100	138	100

Eş seçiminde kız ve erkek öğrencilerin üçüncül faktör sıralamalarında da bazı farklılaşmalar vardır. Örnek olarak, “Güzellik/yakışıklılık” faktörü kız öğrencilerde % 6.6 iken erkek öğrencilerde bu oran % 17.2'dir. buradan da erkeklerin genel olarak fiziksel görünüme daha fazla önem verdikleri sonucu çıkarılabilir.

Kız ve erkek öğrencilerin eş seçiminde göz önünde bulundurmaya düşündükleri faktörlerin üç tanesini önem sırasına göre sıralamalarıyla ilgili

110 ■ Öğrencilerinin Eş Seçim Biçimleri

genel dağılıma bakacak olursak farklılaşmanın olduğu bazı faktör grupları ve oranları şöyledir: Kız öğrencilerin evlenecekleri erkekte aradıkları en önemli faktörün “kafa dengi olması” iken: % 20.0 (Bu oran erkek öğrencilerde % 12.9’dur) erkek öğrencilerde “kişilik” niteliğidir: % 23.2. “Ailenin uygun görmesi” seçeneğinin oranı kız öğrencilerde % 12.6 iken erkek öğrencilerde bu oran % 9.4’tür. Buna göre evliliklerde ailenin onayının kız öğrenciler için erkek öğrencilere göre daha önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Evlenilecek kişinin “aynı dinden olması” faktörünün kız öğrencilerdeki oranı (% 11.8) erkek öğrencilerin oranından (% 5.1) daha yüksektir. Bunun nedeninin dinsel inanış olabileceğini az önce belirtmiştik.

Araştırmamızda dikkatimizi çeken diğer önemli bir nokta ise deneklerin aynı meslek grubundan birisi ile evlenme konusunda tereddütlerinin olduğudur. Bu tereddütlerin nedenleri ile ilgili bazı tespitlerimizi şöyle sıralayabiliriz: Birincisi, bazı öğrencilerle yaptığımız derinlemesine mülakatlar da kız öğrencilerin statü olarak kendileriyle denk olup olmadığına bakılmaksızın ekonomik durumu kendisinden daha iyi durumda olan kişilerle evlenme eğilimi sergiledikleri gözlemlenmiştir. Bir bakıma meslektaşlarının bu konuda yeterli ekonomik refah içerisinde bulunmadıkları gibi bir algıları söz konusudur. Kuşkusuz böyle bir eğilimde diğer faktörleri de göz ardı etmeksizin bir yönelim söz konusudur. İkincisi ise, ekonomik bağımsızlık elde edilemeksizin yapılan evliliklerin anne-baba koruyuculuğunda kalacağı ve kişiliklerini ezeceği şeklindeki yaygın kanaattir.

Bilgin tarafından yapılan bir araştırmada erkek ve kız deneklerin evlenecekleri kişide arayacakları nitelikler açısından farklılaşmaların olduğu tespit edilmiştir (bkz. Bilgin 2000:568-570).

Tablo-10
Baba Öğrenim Durumu İle Eş Seçiminde Dikkat Edilecek
Nitelikler Arası İlişkilere Ait Varyans Analizi Sonucu

KAYNAK	KT	SD	F	P
Grupiçi	44.133	24	1.143	0.368 P>0.05 Önemsiz
Gruplararası	138.768	66		
TOPLAM	182.901	90		

Tablo-10’da görüldüğü gibi, baba öğrenim durumu ile eş seçimi arasındaki tek yönlü varyans analizi sonucu arada anlamlı bir ilişkinin olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu da ilgili varsayımımızın bu bölümünü doğrulamamıştır.

Tablo-11
Anne Öğrenim Durumu İle Eş Seçiminde Dikkat Edilecek
Nitelikler Arası İlişkilere Ait Varyans Analizi Sonucu

KAYNAK	KT	SD	F	P
Grupiçi	28.050	24	1.068	0.444
Gruplararası	82.390	66		P>0.05
TOPLAM	110.440	90		Önemsiz

Tablo-11’de görüldüğü üzere, anne öğrenim durumu ile eş seçimi arasındaki anlamlılık test sonucuna göre, bu iki değişken arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu da ilgili varsayımın anne eğitim durumu ile ilgili olacağı varsayılan ilişkinin olmadığını ortaya çıkarmıştır. Gerek Tablo-10 ve gerekse Tablo-11’deki tek yönlü varyans analizi sonucuna göre ilgili varsayımımız doğrulanmamıştır.

***Varsayım:4** Eğitim düzeyi arttıkça seküler tercihlerde bulunma eğilimi yükselmektedir:*

Eğitim düzeyi ile sekülerleşme eğilimi arasındaki ilişki üç açıdan ele alınacaktır: Kimlik, sevgili edinme ve eş seçimi.

***Varsayım:4-a)** İlahiyatçı kimliğini kullanmada sınıflara göre bir farklılaşma vardır. Bu farklılaşma sekülerleşmenin devam ettiği yönündedir.*

Modernleşme sürecinde yaşanan değişimlerin sadece ekonomik, siyasal ve sosyal sistemlerle sınırlı kalmadığı, aynı zamanda değer sistemlerinde de etkili olduğu bilinmektedir (Roberts 1984:303-4). Bu bağlamda alınan eğitimin bireylerin gerek kendilerini tanımlamalarında ve gerekse daha rasyonel ve seküler tercihte bulunma yönünde son derece etkili olduğu görülmektedir (Vernon 1962:299; Kirman 2004). Bu gerçeğin, İlahiyat Fakültesi öğrencileri söz konusu olduğunda nasıl bir şekil alacağı veya hangi biçimde tezahür edeceği sorusu büyük bir merak konusudur. Yapılan araştırmada bu sorunun da cevabı aranmıştır. Bir diğer ifadeyle, seküler eğitim kurumlarında dinî eğitim alan öğrencilerin kendilerini nasıl tanımladıkları ve bu tanımlamada alınan seküler eğitimin etkisi belirlenmeye çalışılmıştır.

Tablo-12
Deneklerin İlahiyatçı Kimlikleri Kullanma Sıklığının Sınıflara Göre Dağılımı

SINIFLAR	İlahiyatçı Kimliğini Kullanma						TOPLAM	
	Her zaman	%	Ara-sıra	%	Hiç	%	n	%
1	9	42.9	9	42.9	3	14.2	21	100
2	7	30.4	13	56.5	3	13.1	23	100
3	7	29.2	12	50.0	5	20.8	24	100
4	6	26.1	14	60.9	3	13.0	23	100
TOPLAM	29	31.9	48	52.7	14	15.4	91	100

Tablo-12’de görüldüğü gibi deneklerin 1.sınıftan 4.sınıfa doğru sıralanmalarında ilahiyatçı kimliğini “her zaman” kullanma oranlarında azalma görülmektedir. İlahiyatçı kimliğini kullanma biçimi açısından “hiç” kullanmama seçeneği bakımından sınıflar arası bir farklılaşma gözlenmemektedir. Bu verilere göre ilgili varsayımımızın kısmen doğrulanma eğiliminde olduğu düşünülebilir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sahip oldukları kimliği daha çok sosyal saygınlık amaçlı kullanmaları hem etik açıdan hem de kişilik açısından yadırganacak bir durumdur.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin İlahiyatçı kimliğini kabullenme, onun kendilerine yüklediği rolü ve bu rolün gereği olan sorumlulukları yerine getirme açısından da görev bilincine sahip olma ödevleri bulunmaktadır. Aydın’a göre bu sorumluluklar; kendi alanında yeterli düzeyde bilgiye sahip olma, toplumun dini hizmetler çerçevesinde beklentilerini yerine getirme ve bu beklentileri yerine getirirken toplumun farklı değerlendirme ve algılayışlarını dikkate alma gereğidir (Aydın 1993:426; ayrıca bkz.: Ayhan 1999:265). Bütün bu sorumlulukların yerine getirilebilmesi için, sahip olunan rolün yüklediği kimliğin sahiplenilmesi çok önemlidir. Ancak bu kimlik çeşitli menfaatlere ulaşmada bir malzeme olarak kullanılmamalıdır.

***Varsayım:4-b)** İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sevgili edinme oranları ve edinmeyenlerin edinmeme nedenleri açısından seküler gelişimin devam ettiği sonucu çıkarılabilir.*

Tablo-13
Deneklerin Şimdiye Kadar Sevgilileri
Olup-Olmadığına Göre Dağılımı

SEVGİLİ OLUP-OLMADIĞI	n	%
Evet, oldu	38	41.8
Hayır, olmadı	53	58.2
TOPLAM	91	100

Tablo-13’te deneklerin şimdiye kadar sevgilileri olup-olmadığı ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Buna göre sevgilisi olmayanların oranı % 58.2, sevgilisi olanların oranı ise % 41.8 olarak tespit edilmiştir. Sevgilisi olmayanlara, niçin olmadığıнын nedenlerini önem sırasına göre belirtmeleri istenmiş ve sonuçlar Tablo-16’da gösterilmiştir.

Tablo-14
Deneklerin Sevgililerinin Olmamasının En Önemli Üç Nedenine Göre Dağılımı

SEVGİLİ OLMAMA NEDENİ	1	%	2	%	3	%	Toplam tercih edilme sıklığı	Toplam tercih edilme oranı
Karşı cinsle arkadaşlık ilişkisine girmemiş olma	5	9.4	6	11.3	9	17.0	20	12.6
Ailenin izin vermemesi	-	0.0	-	0.0	2	3.7	2	1.2
Çevrece hoş karşılanmaması	2	3.8	1	1.9	3	5.7	6	3.8
Böyle bir arkadaşlığa gerek duymama	12	22.6	8	15.0	15	28.3	35	22.0
Kimsenin benimle böyle bir arkadaşlığa yanaşmaması	-	0.0	-	0.0	1	1.9	1	0.6
Evlilikle sonuçlanmayacak bu tür ilişkileri ahlakî bulmama	13	24.6	17	32.1	7	13.2	37	23.3
Dinî inanç gereği bu tür ilişkileri ahlakî bulmama	16	30.2	12	22.6	8	15.1	36	22.7
Başka	3	5.7	1	1.9	-	0.0	4	2.5
Boş	2	3.7	8	15.0	8	15.1	18	11.3
TOPLAM	53	100	53	100	53	100	159	100.0

Tablo-14’de deneklerin şimdiye kadar yaşamlarında sevgilisi olma nedenleri içerisinde önem sıralamasına göre birincil faktör oranları, % 30.2 “dinî inancım gereği bu tür ilişkileri ahlakî bulmadığımdan”, % 24.6 “evlilikle sonuçlanmayacak bu tür ilişkileri ahlakî bulmadığımdan”, % 22.6 “böyle bir arkadaşlığa gerek duymadığımdan”, % 9.4 “karşı cinsle arkadaşlık ilişkisine girmedimden”, % 5.7 “başka”, % 3.8 “çevre hoş karşılamadığımdan” ve % 3.7 “boş” şeklindedir.

İkincil faktör olarak değerlendirme oranları ise şöyledir: % 32.1 “evlilikle sonuçlanmayacak bu tür ilişkileri ahlakî bulmadığımdan”, % 22.6 “dinî inancım gereği bu tür ilişkileri ahlakî bulmadığımdan”, % 15.0 “böyle bir arkadaşlığa gerek duymadığımdan”, % 15.0 “boş”, % 11.3 “karşı cinsle arkadaşlık ilişkisine girmedimden”, % 1.9 “çevre hoş karşılamadığımdan” ve % 1.9 “başka”.

Üçüncül faktör olarak değerlendirme oranları da şöyledir: % 28.3 “böyle bir arkadaşlığa gerek duymadığımdan”, % 17.0 “karşı cinsle arkadaşlık ilişkisine girmedimden”, % 15.1 “dinî inançlarım gereği bu tür ilişkileri ahlakî bulmadığımdan”, % 15.1 “boş”, % 13.2 “evlilikle sonuçlanmayacak bu tür ilişkileri ahlakî bulmadığımdan”, % 5.7 “çevre hoş karşılamadığımdan”, % 3.7 “ailem izin vermediğinden” ve % 1.9 “kimse benimle böyle bir

arkadaşlığa yanaşmadığından”.

Deneklerin sevgilileri olmama nedenlerinin 1, 2, 3. faktör olarak algılamalarının toplamdaki tercih oranlarını belirtecek olursak şöyledir: % 23.3 “evlilikle sonuçlanmayacak bu tür ilişkileri ahlakî bulmadığımdan”, % 22.7 “dinî inancım gereği bu tür ilişkileri ahlakî bulmadığımdan”, % 22.0 “böyle bir arkadaşlığa gerek duymadığımdan”, % 12.6 “karşı cinsle arkadaşlık ilişkisine girmedeğimden”, % 3.8 “çevre hoş karşılamadığımdan”, % 2.5 “başka”, % 1.2 “ailem izin vermediğinden” ve % 0.6 “kimse benimle böyle bir arkadaşlığa yanaşmadığından”.

Tablo-13’te yer alan verilere göre deneklerin % 41.8’si sevgilisi olduğunu belirtmiştir. İlahiyat Fakültesi öğrencileri için bu veri, sekülerleşmenin devam ettiği biçiminde yorumlanabilir. Ayrıca, Tablo-14’te yer alan sevgili olmama nedeni olarak ileri sürülen nedenlerden “ahlakî bulmadığım için” % 23.3, “böyle bir arkadaşlığa gerek duymadığımdan” % 22.0, “ailem izin vermediğinden” % 1.2 ve “çevre hoş karşılamadığımdan” % 3.8 gibi faktörler sekülerleşme sürecinin devam ettiğinin bir göstergesi olarak ele alınabilir. Dolayısıyla, temelde varsayımımızın doğrulanmış olduğunu söyleyebiliriz.

Varsayım:4-c) Eş seçim biçimi ile herhangi bir grup, cemaat ya da tarikata bağlı bulunma arasında bir ilişki vardır.

Tablo-15
Deneklerin Herhangi Bir Grup Cemaat ya da
Tarikata Bağlı Olup-Olmadıklarına Göre Dağılımı

BİR YERE BAĞLILIK	n	%
Evet	24	26.4
Hayır	62	68.1
Başka	4	4.4
Boş	1	1.1
TOPLAM	91	100

Tablo-15’te görüldüğü gibi, deneklerin % 68.1’i herhangi bir grup, cemaat ya da tarikata bağlı olmadıklarını belirtmişlerdir. Bu türden bir bağlılığı olanların oranı ise % 26.4’tür. “Başka” seçeneğinde durumunu belirten deneklerin oranı ise % 4.4’tür. Bir denek ise bu soruya cevap vermemiştir. Başka seçeneğini işaretleyen dört denekten ikisi, bir grup, cemaat veya tarikat mensuplarıyla kaldığını ancak onlarla aynı düşüncede olmadığını, diğer ikisi de kısmen kaldığı yerdeki görüşleri benimsediğini belirtmiştir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bir grup ya da cemaate bağlılığı konusundaki oranların düşüklüğü dikkat çekicidir. Bilişsel dindarlık olarak adlandırabileceğimiz

bir kategoride yer alan deneklerin bu türden gruplara yönelimlerdeki azlığı nedeni aldıkları din öğretiminin niteliği hakkında da ipuçları vermektedir. Her ne kadar bazı araştırmalarda İmam-Hatip Lisesi mezunu üniversite öğrencilerinin grup ya da cemaatlere yönelimlerinin diğer lise öğrencilerine göre daha yüksek olduğu tespit edilmişse de (bkz.: Onay 2003:183-188), bu tespitin İlahiyat Fakülteleri dışarıda bırakılarak değerlendirilmesi gerekmektedir (2000 yılından itibaren İlahiyat Fakültelerine sadece İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrencilerinin girebildiğini ve bizim denek grubumuzda yer alanların köken olarak İmam-Hatip Lisesi mezunlarından oluştuğunu dikkate aldığımızda). Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi İlahiyat Fakültesinde verilen din öğretiminin niteliği, öğrencilerinin grup türü dindarlığa fazla değer atfetmediklerini göstermektedir.

Bu varsayımın test edilmesi için deneklerin eş seçim biçimleri (bkz. Tablo-7) ile bir grup, cemaat ya da tarikata bağlı bulunup-bulunmadıklarının tespit edildiği (bkz. Tablo-15) faktörlerin tek yönlü varyans analizine bakılacaktır.

Tablo-16
Eş Seçim Biçimi ile Bir Cemaate, Gruba veya Tarikata Bağlı Bulunma Arasındaki İlişkilere Ait Varyans Analizi Sonucu

KAYNAK	KT	SD	F	P
Grupiçi	7.417	24	0.803	0.760
Gruplararası	16.139	65		P>0.05
TOPLAM	23.556	89		Önemsiz

Tablo-16’da görüldüğü gibi, deneklerin eş seçim biçimleri ile bir gruba, cemaate yada tarikata bağlı bulunma bakımından anlamlı bir ilişkinin bulunmadığı ortaya çıkmıştır. Varsayım hazırlanırken, deneklerin aileden uzakta bir gruba ait olunca geleneksel eş seçim biçiminin terk edilerek hem gruba uyma davranışının bir sonucu hem de sosyalizasyon süreci neticesinde bir farklılaşmanın olabileceği düşünülmüştü. Ancak böyle bir genelleme yapmanın mümkün olmadığı ortaya çıkmıştır.

4. Sonuç

İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan bu araştırmada öğrencilerin eş seçim biçimleri ile ilgili sonuçlar kendi içinde önemli ipuçları vermektedir. İlahiyat Fakültesi öğrencileri eş seçiminde daha çok “kafa dengi olma” özelliğine dikkat etmektedirler. Evlenilecek partnerde fizikî çekicilik ve güzellik özelliğinin çok fazla dikkate alınmayacağını belirtmesi de diğer ilginç bir veridir.

Karşı cinsle ilişki bağlamında sorduğumuz “sevgiliniz oldu mu?” sorusuna verilen cevaplara göre İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sekülerleşme sürecinin devam ettiği, ancak bu sürecin etkinlik bakımından son yıllarda daha da arttığı söylenebilir. Her ne kadar sevgilisi olma oranları % 50'nin altında da yer alsın, gerek eğitim alınan kurumun kişisel algılanışı gerekse bulunulan ilin geleneksel yapının ağırlığını koruyan bir yerleşim olduğu gerçeği göz önünde bulundurulunca ulaşılan sonucun anlamlı olduğu düşünülebilir.

İlahiyatçı kimliğini algılama ve kullanma biçimleri bakımından sınıflara göre bir farklılaşma olduğu sonucu çıkarılabilir. İlahiyatçı kimliğini sıkça kullanma eğiliminin birinci sınıf öğrencilerinde dördüncü sınıf öğrencilerine göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu da, sekülerleşme eğiliminin öğrenim yılları dikkate alındığında pozitif yönde değiştiği biçiminde yorumlanabilir.

Sosyal mensubiyet biçimleri bakımından öğrencilerin barınma probleminden kaynaklanan bir kıskacın içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Diğer bir araştırmamızda ulaştığımız sonuçlar bu kanıyı güçlendirir niteliktedir: “Özel yurttan” ve “arkadaşlarla kiraladığımız evde” barınmıyoruz diyen deneklerin % 70.3 gibi yüksek bir oranda bulunmaları (Kirman ve Apaydın 2004), öğrencileri bir grup ya da cemaatin denetiminde olan ev ya da yurttan kalmaya mecbur bırakmaktadır.

Dindarlık algıları bakımından cinsiyete göre bir farklılaşma tespit edilememiştir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendilerini “çok dindar” algılamaktan ziyade “dindar” ve “az dindar” algılamaları da sekülerleşme sürecinin devam ettiği biçiminde yorumlanabileceği gibi, dünya çapında meydana gelen terörist eylemlerin dinsel bağlantılarının bulunması nedeniyle kendilerini bu tür eylemlere yönelen kişilerden ayırt etmek için “çok dindarım” algısından özenle uzak tutmaya çalıştıkları da düşünülebilir. Bu son algılama biçimi, gerek verilen eğitimin etkisini ortaya koyması gerekse toplumun dinsel yönden eğitimini üstlenecek kişilerin bu denli bilinç durumuna sahip olmaları açısından önemlidir.

5. Bibliyografya

- Akyüz, Niyazi (2001), *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı: Ankara, Marmara ve Atatürk Üniversitesi Örneği*, (basılmamış), Ankara.
- Apaydın, Halil (1999), “Üniversite Öğrencilerinin Dinî Yasaklarla İlgili Tutumları”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 11, Samsun, s.217-238.
- Arkonaç, Sibel A. (2001), *Sosyal Psikoloji*, İstanbul, Alfa Yay.
- Ay, Mehmet Emin (2000), “1999-2000 Öğretim Yılında Fakültemize Gelen Öğrenciler Üzerine Bir Araştırma”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 9, Sayı 9, Bursa, s.227-245
- Aydın, Mehmet (1993), “Günüümüzde İrşad Hizmetinde Görülen Yanlılıklar”, I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993), c.1, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Ayhan, Halis (1999), “İlahiyat Fakültesi”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi”, Sayı:6, s.255-268
- Bilgin, Vedat, Mehmet Özden, Aydın Başbuğ, Fetullah Akın, İhsan Keleş, Berna Seyfeli (1997), *Mesleklere Göre Aile Araştırması: İşçi Ailesi, Ankara*, Aile Araştırma Kurumu Yay.
- Bilgin, Vejdi (1998), “Türk Toplumunda Aile Kurumunu Benimseme ve Sahiplenme Düzeyleri”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10, Samsun, s.387-413
- Bilgin, Vejdi (2000), “Türk Toplumunun Evlilik Konusunda Bilgilenme ve Bilinçlenme Düzeyleri”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 9, Sayı 9, 2000, s.565-588.
- Esmer, Yılmaz (1993), “Algılama ve Anlatımda Eşler Arası Farklılıklar”, Kadın ve Cinsellik, (haz. Necla Arat), İstanbul, Say Yay.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1988), *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul, Evrim basım-Yayım-Dağıtım.
- Kır, İbrahim (2000), *Yükseköğretim Gençliğinin Sosyo-Ekonomik Sorunları: KSÜ Örneği*, (yayınlanmamış), Kahramanmaraş, 2000
- Kirman, M. Ali (2004), “Din ve Eğlence Kültürü”, (Yayına hazır makale)
- Kirman, M. Ali ve Halil Apaydın (2004), “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları: KSÜ İlahiyat Fakültesi Örneği”, 6-8 Mayıs 2004 tarihleri arasında Kahramanmaraş Belediyesi ve Maraş-Der tarafından düzenlenen I. Kahramanmaraş Sempozyumu’na sunulan tebliğ, Kahramanmaraş, 2004

- Koçer, H. Ali (1991), *Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yay.
- Koştaş, Münir (1995), *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Köylü, Mustafa (2000), *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*, Samsun, Etüt Yay.
- Levinson, Daniel (1988), *The Seasons of a Man’s Life*, New York, Alfred A. Knopf
- Lewis, Bernard (1998), *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çv. M. Kıratlı, 6.b., Ankara Türk Tarih Kurumu Yay.
- MEB (2002), *Milli Eğitim Sayısal Veriler 2001-2002*, Ankara, MEB APK Kurul Başkanlığı Yay.
- Onay, Ahmet (2003), “*Mezun Oldukları Liselere Göre Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetlerine ve Dini Gruplara Yönelim Durumları*”, Değerler Eğitimi Dergisi, c.1, sayı:1, s.171-194.
- Özbaydar, Belma (1970), *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul, Baha Matbaası
- Özğüvenç, Ethem (1995), “*Üniversite Öğrencilerinin Evlilik ve Eş Seçmeye İlişkin Tercihleri*”, Aile Kurultayı-Değişim Sürecinde Toplumsal Katılım ve Demokratik Değerler (16-18 Kasım 1994), Ankara
- Roberts, Keith A. (1984), *Religion in Sociological Perspective*, California, Wadworth Publishing Company
- Stark, Rodney (2002), “*Physiology and Faith: Addressing the ‘Universal’ Gender Difference in Religious Commitment*”, Journal for the Scientific Study of Religion, Vol.41, No.3, September 2002, s.495-507
- Şahin, Adem (2002), “*İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma*”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 13, Konya, s.147-156
- Taştan, Abdulvahap, Ali Kuşat, Celaleddin Çelik (2001), “*Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği*”, E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 11, Yıl 2001, s.169-192
- Turner, Jeffrey S. and Donald B. Helms (1991), *Lifespan Development*, 4th edition, Chicago, Holt, Rinehart and Winston
- Turner, Jonathan H. (1994), *Sociology: Concepts and Uses*, New York,

McGraw-Hill

- Usta, Mustafa (2001), *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunları*, İstanbul, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Yapıcı, Asım ve Salih Zengin (2003), “*Üniversite Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleri ile Psiko-Sosyal Uyumları Arasında İlişki*”, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 3, Sayı 2, Temmuz Aralık 2003, s.65-127
- Yapıcı, Asım ve Salih Zengin (2003), “*İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği*”, Değerler Eğitimi Dergisi, Cilt 1, Sayı 4, Ekim 2003, s.173-206
- Varış, Fatma (1968), *Ergenin Gelişimine Etki Yapan Kültürel Faktörler*, Ankara
- Vernon, Glenn M. (1962), *Sociology of Religion, New York*, McGraw-Hill
- Yavuzer, Haluk (1993), *Çocuk Psikolojisi*, 9.b., İstanbul, Remzi Kitabevi

Kur'an Araştırmalarının Yeni Yolları*

Yazan: Karl-Heinz Ohling

Gerd-R.Puin

Hans Caspar Graf von Bothmer

Çev.: Günay ÖZER**

19.yy. dan beri batılı İslam araştırmacıları Kur'an'ın Halife Osman döneminde son halini aldığını ve Kur'an metinlerinin, Muhammed'in hadisleri ile örtüştüğünü ve her kelimesinin yanlışsız aktarıldığını düşünmektedirler. Bu durum, günümüzde yeni metin eleştirisi, filolojik, edebi ve biçim eleştirisi olduğu kadar, geleneksel tarih araştırmaları sebebiyle şüpheye düşmüş ve sonuçta İslam'ın başlangıcı ile ilgili yeni hipotezler ortaya atılmıştır.

I. Toplum Ürünü Olarak Kur'an ?

Karl-Heinz Ohling**

İslam İlahiyatı 114 sureden oluşan Kur'an'ın, ebedi olan Allah'ın mesajlarının Muhammed tarafından açıklamaları olduğu konusunda tatmin olmuşlardır. Batılı İslam araştırmacıları da -bir iki istisna hariç- Kur'an'ın Muhammed'e özgü bir fikir olduğundan yola çıkmaktadırlar: Muhammed'in mesajları dinleyiciler tarafından taşlara, hurma dallarına, parşömentten yapılan kağıtlara yada papirüslere yazılmış veya ezberlenmiştir. Ve halife Osman'ın (Ö.656) kurduğu bir yazı komitesi tarafından 650-656 yılları arasında yani Peygamberin ölümünden sonra 28-34 yılları arasında kitap halinde toplanmıştır. Bu günkü haliyle elimizde olan metin 1925 den beri sürekli kahire usulüne göre basılmıştır. Aslı Osmani nüshasına dayanmaktadır.¹ Rudi Paret'in Kur'an Tercümesi girişinde yazdığı gibi, Bu metnin bütün olarak

* Bu metin, Almanca olarak Hans Caspar Graf von Bothmer, Karl-Heinz Ohling , Gerd-Rüdiger Puin adlı üç araştırmacı tarafından.; "*Neue Wege der Koranforschung*", Magazin Forschung, I, 1999, Universität des Saarlandes'da . yayınlanmıştır

** KSÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

** Prof.Dr.Karl-Heinz Ohlig. Doğ. 1938, Koblenz.Eğitimi: Katolik İlahiyatı, Filozofi ve Tarih. Trier, Innsbruck, München, Münster ve Saarbrücken. Münster'de noytestament metinleri üzerine bir çalışması ile ilahiyat doktorası yaptı. 1969. 1970'te Prof. oldu. Katolik Teolojisi, din eğitimi, pedagoji yüksek okulu Saarland 1978'den beri Din Bilimleri ve Hristiyanlık Tarihi Profesörü, Saarland Üni. 1996-1998 Felsefe Fakültesi. Dekanlığı. Birçok yayını vardır. Araştırmasının ana noktası:Kültür tarihinin avrupada ve 3. dünya ülkelerinde İslam'ın başlangıcında dinler tarihinin duraklamaları ve Hristiyanlık eğitiminin etkileri.

¹ Rudi Paret, "*İslam'da Tarih Kaynağı olarak Kur'an*". Der İslam. 37, 1961, 27.

Muhammed'in tebliğini tastiklediği var sayılmaktadır. (Bizim Kur'an'ın tamamında tek bir ayetin bile Muhammed'in kendisi tarafından söylenmediğini düşündürecek hiçbir sebebimiz yoktur)²

Bu arada yaklaşık 25 yıldır birkaç yayınlama şekli var ki; Muhammed'in fikrini veya Osmanî yazı işlerini sorgulamaktadır: G.Lüling Kur'an'ın bir bölümünü Muhammed'den önce, Aryani kökenli bir çevreden geldiğini ve eski Arapça ile ilişkin motiflerle üzerinde çalışılan aslında Hristiyan beyitlerine dayandığını ileri sürmektedir.³ John Burton, yazının tamamının tarihini Osmanî'den önceki dönem olarak saptamaktadır.⁴ John Wansbrough'un çalışmaları bizi daha ileriye götürmektedir. O, Kur'an'ın önceki Halife Osman dönemindeki bitmiş halini reddedip çok daha geç bir tarihi, 8.yy.ın sonu ve 9.yy. başı olarak Mezopotamya'da son halini aldığını kabul etmektedir. Bu zaman zarfında sözde Kur'an'a bir çok toplumsal gelenek karışmıştır ki, bu da ilerde çok kapsamlı araştırmalarla hangisinin sahipsah hadis, hangisinin Kur'an olduğunu ayırt etmek gerekmektedir.⁵

O halde tartışılması gereken birbiri ile bağlantılı iki soru:

1-Kur'an'ın bitmiş halini nereye ve hangi zamana oturtabiliriz ?

2-Kur'an'ın malzemesi tüm ya da kısmen Muhammed'e veya Muhammed geleneklerinin öncesine mi, yada sonrasına mı dayanmaktadır?

Bu sorular sadece tarihi-eleştirel araştırmalarla metin üzerinde çözülebilir. 9.yy' da oluşturulan efsanevi hadis aktarmaları bize yardımcı olmaktadır. Son olarak Muhammed'in hayatı ile ilgili olan (bilgileri) Kur'an'ın kendi çok az vermiştir. 9. ve 10. yy.da hayatı ve ayrıntıları geniş bir şekilde efsanevi olarak anlatılmıştır.



Resim-1: Kod: Sana 01.25.1:Sağ bölüm 7. surenin başından 22 satır yazılmış,Solda,7. surenin sonu ve 8. surenin başı 28 satır. Süre ayracı olarak bir boş satırla sonuçlanır. Hicazi örnek, Farklı eller, farklı çizgi grupları ayet ayracı olarak kullanılmış. -2 Yarı 1./2 Yarı 7. yy.

Kur'an'daki tarihi eleştirel bu çalışma henüz tam olarak sağlanmamıştır. Gerçi hala henüz yayımlanma-

² Rudi Paret, *Kur'an Tercümesi*, Berlin, Köln, Mainz 1979. 5.

³ G.Lüling Kur'an'ın Kökeni Üzerine. İslam öncesi Hristiyan şarkı bentlerinin Kur'an'da Yenilenmesi üzerine Çalışma, Erlangen 11974. 2. baskı, 1993.

⁴ John Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge, London, New York, Melbourne. 1977.

⁵ John Wansbrough, *Quranic Studies*, London. 1977.

yan ama araştırılan el yazmaları var. Bu el yazmaları zamana göre kullanılan yazı malzemesi ve türü açısından müsamaha gösterilirse de 7.yy.a kadar uzanmaktadır.

Mamafih ispatlanmamış birçok delil ise bitmiş Kur'an'ın 7.yy.ın son 20 yılında tamamlandığını aynı zamanda da sonraki dönemde farklı versiyonlarının olması gerektiğini ve bunların da 9.yy. da örnek: “Şeytan ayetleri” içerdiğini⁶ ya da 113/114. sureleri tanımadıklarını ileri sürmektedir.⁷ Bunun dışında en eski Kur'an el yazmaları” *Scriptio defectiva* (eksik, yanlış müsvedde yazılar)” denilen yazıyla yazılmıştır. Onlar sadece sessiz harfleri verirler, sesli harflerin okunması ise sonraki dönemde birçok yerden metni yorumlamakla olmuştur. En eski el yazmalarında da bazı sesli harfler kesin değildir, bu yüzden de ileride yanlış okunmamasına dair bir kesinlik yoktur. 19.yy.dan beri bazı İslam bilimcilerinin (A.Mingana)⁸ Kur'an'ın “aram” dili yani o devirdeki doğu Suriye Arapça'sından güçlü tonlar içerdiğine dikkatleri çekmiştir. Belki Kur'an 'daki “karanlık” –Metin mevcudunun önemli bir bölümü (Bunlar Rudi Paret'in Kur'an tercümesinde parantez içinde uzatma yorumlardan tanınabilir)- yani anlaşılmayan bölümleri okumayı denemek için, eski Suriye diline dayanan alt yapısına inmek yeni okuma türlerini geliştirir. Muhammed'in ölümünden sonra Kur'an'ın “Defektiv (eksik yanlış)” halini alması 40-60 yıl sürdüyse, ilk ayetlere toplum geleneklerinden birçok şeyin katıldığı da düşünülmelidir. İsa'nın ölümünden 40 yıl sonra “Markus Evangelium'un” oluşumuna kadar İsa'nın hayatı ve anlattıkları nasıl da çarpıtılıp değiştirilmişti ve toplumsal öğeler katılmıştı ki, İsa nerdeyse tanınmaz hale gelmişti. Bu da bize Muhammed'in sözlerine cahiliye dönemindeki eski Arap geleneklerinin olduğu gibi sonraki toplum geleneklerinin ya da İncil malzemelerinin ve motiflerinin karışması olasılığını gösterir.

Bu metindeki, şimdilik kendiyile örtüşmeyen ve eğer tek bir yazar kaynak gösterilirse anlaşılması zor ifadeler, bir çok gerilim ve fikir ayrılığı-

⁶ Sure 53/19-25, Üç eski Arap tanrıçasının Allah'ın kızı sayılarak tartışma konusu olan bir metni referansı. İki Kur'an yorumcusu (daha geç dönemden) (Taberi öl: 923 ve İbn Sa'd öl: 845) bu üç ilaheye atfedilen rica duası (Şeytan ayetleri, Çünkü sözde şeytanların telkini üzerine dayanan) bu metnin bir versiyonunu ortaya koyuyorlar. (İlave olarak bkz. Rudi Paret *Kur'an, Yorum ve Konkordans*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 3. baskı, 1980, 461).

⁷ Müslüman İlahiyatçı İbn Mes'ud'un kullandığı Kur'an Metni. Sadece 112. Sureye kadar. (Karşılaştırınız: W. Montgomeri Watt / Alford T. Welch, İslam. (Muhammed ve İlk Dönem -İslam hukuku- Dini hayat (d. Amerikan üzerine Orijinal Sylvia Höfer'den; Sırasıyla “İnsanlık Dinleri” Christel Mattias Schröder'den. Bd. 25, 1) Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz. 1980- 181). Sonraki geleneğe göre İbn Mesud (öl: 652) Muhammed'in çağdaşıydı. Watt / Welch de- diğer bir Kur'an versiyonu gibi – Osmanî yazıdan önce ondan bahsederler. Yine de sünnetin tarihlendirilmesinde güvenilirlik söz konusudur.

⁸ A.Mingana, “Syriac Influence on the Style Of Kur'an”, Bulletin of the John Raylands Library, Manchester.1927, 77 vd.

nın da sebebini anlatmaktadır. Birçok ifade, özellikle de hayatın mümkün olan her alanıyla ilgili olan Fıkıh, kapsamlı bir hak geleneği ile çoktan toplumda yerleşmiş ve uygun ihtiyaç kuralları –miras hukuku, kölelik, evlilik-cinsel haklar gibi hususları kapsamaktadır.

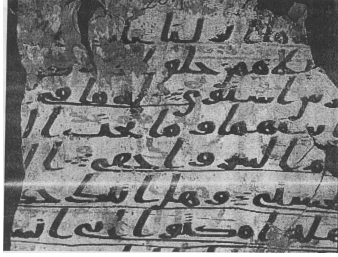
Aynı zamanda ileriki yazı işlerine sembol olan birçok motif kendini göstermektedir. Bazı örnekler analım: Wansbrough, bir Arap peygamber tarafından tebliğ edilen Kur'an metinlerinin toplam yapısını sonraları yazılmış olarak düşünüyor. Ya da sadece Yesrib'de fikir ayrılığına düştüğü Yahudilerle değil Hristiyanlığa ve Papazlarına (S. 9,30) karşı da olan bu sert polemiklerin Muhammed'in hayatında nasıl bir "yeri" vardır? Bu arada arka planda Arap Bölgesinde daha hiç olmayan bir çatışma olduğu varsayılabilir mi? Ya da :Yahudi ve Hristiyan topluma karşı yöneltilen bir suçlama, İslam, eskilere göre yeni bir dinmiş ve denenmeliymiş –veya tebliği karakterize etmek için eskilerin en iyisi şeklinde bir tartışma- teolojik argümanı ile sunulması çok erken ve henüz gerekli değildi.⁹ Musa ve İsa Hristiyanlar ve Museviler tarafından "kapıldığı" yani sahiplenildiği için Kur'an "ilk Müslüman'a, bir bakıma eski bir bakıma da rakip dinlerde olumlu bir varlık olan Hz. İbrahim'e el atmaktadır. İslam "İbrahim'in dinidir". (S.2.130.135) ve Kâbe O'nun tarafından yapılmıştır (S.2, 125.). Ceza hukuku olarak düzenlenen derleme de İslam öncesi ve İncil malzemelerinden, İncil'deki varlıkların birleştirilmesinden oluşturulmuştur. Muhammed'in eşlerinin farklı sınıflardan sayılması (S.33, 50-52) ve son durumda da Muhammed'in davranışlarının (evlilikler) haklı gösterilmek istenmesi, redaksiyon ekibinin geçmişe bakarak önlerindeki materyalleri düzenlemedeki sistematik eğilimlerini ifşa eder.

Kuran'ın yazı bütünü olarak oluşumu üzerine zaman ve bölgedeki ipuçları, bize İncil belgelerinden yapılan belli miktardaki kalıntıları da vermektedir.¹⁰ Tevrat ve İncil'den edebi olarak tamamen farklı olan Kur'an'a temelde "Narrative" malzeme geçmiştir. Peygamber ve Paulus metinleri geçmemektedir. Bu, alıntılarda edebi olmayan kaynakların kullanılmasından anlaşılmaktadır ki, daha çok sözlü anlatılardan derleme yapılmıştır. Çünkü geleneksel olarak aktarılması daha kolaydır. Bu, ruhban sınıfının ve İncil

⁹ Hristiyanlık 2. yy.da benzer ithamlar üzerine tartışmışlardı ki sonradan islami argümanlarda aynı tarz üzerine cevaplanmışlardır.

¹⁰ Muhammed ile İsa'yı karşılaştırınız. Hristiyan mantığınca önemli Kur'an Metinleri Claus Schedl tarafından yeni tercümesi ve açıklaması yapılmıştır. Viyana. Freiburg . Bazel 1978. Heinrich Speyer, *Kur'an'da İncili anlatımlar*. 1931. (Sonraki Basım 1961). Esaslı bir özet fakat kritik analizi yapılmadan , tek yazım olarak Herbert Buse tarafından da sunulur. *İslam'ın Yahudilik ve Hristiyanlık ile Dini ilişkileri. Kur'an'da ve Günümüzde Diyalogların Temelleri* . (anahatları. Bd. 72) Darmstadt 1988.

yazısının serbest çeşitlemeleriyle ve ayrıca bir çok da “Apokryphs” (kilise ile ilgili olmayan) İncil malzemesiyle tekrar yapılandırılmıştır. Hala yürürlükte olan kanaat, Muhammed’in bunların hepsini çevresinden veya seyahatleri esnasında -sadece (9.yy.) hadislerine göre belgelendirilen- elde ettiğidir ki, hiçbir şekilde kontrol edilemeyen tarihi verilerle desteklenmektedir. Fakat bir çok sebep Kur’an’daki sözlü anlatımın, Tevrat ve İncil kökeninden olduğunu daha sonra da İslami, Yahudi ve Hıristiyan toplumuna göre şekillendirildiğini bize göstermektedir.



Resim-2 Kod: Sana 01.27.1:Detay bir palimpsesti gösteriyor.Bunun manası, daha eski yazı parşömendi bir daha kullanabilmek için yıkanmış, ikisi de üst üste Kur’an yazısı ve Hicazi örnekte yazılmıştır.Niçin daha eski olan önceden süs işi sure ayrıca olarak kullanılan silinmiştir. Bunu bilemiyoruz .2. yarı ½ yarı 7.yy. Bunun benzeri 100 Hicri civarı 8.yy.dan önce

Muhammed’in ölümünden hemen sonra Mezopotamya’da, Müslüman Arap toplumlarından bazıları politik liderliği Yahudi ve Hıristiyanlarla uyum içinde devam ettirmekteydiler. Onların anlattıklarını tanıdılar ve özellikle narratif malzemeler basit yerleşim yerlerindeki halka aktarılmış ve Kiliseye ait olup olmadığı ayırt edilmeden karışmıştır. İşlerine yaradığı kadarıyla Müslüman toplumlar Hıristiyan ve Yahudilerin anlattıklarını alıp Muhammed’in vaazlarından da faydalanarak farklı yorumlar yaparak yeni görüşler ortaya atmışlardır. Bu bize şunu açıklayabilir, niçin bir dizi İncil anlatımlarının İslam öncesi dönemdekilere ait “ceza anlatımlarında” “ve (o zaman) senin efendin... dediğinde” vb. ifadeler, açıkça dinleyiciler üzerinde tanıdık şeyler uyandırırken, bu cümlelerin devamı yok ve dilbilgisel açıdan da yanlışlar.

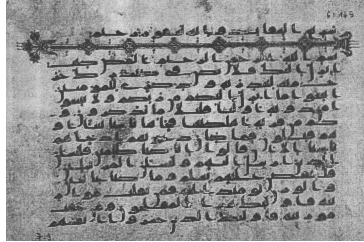
İncil’den aktarılan “içerik” dikkatle incelenirse Doğu Suriye İlahiyatının geneli İsa’nın Tanrı değil tanrının elçisi ve seçtiği bir insan olduğu anlaşılır. (mesela S.3. 42-48, 51, 59, 4. 171, 5.116, 117, 19.30, 34, 35. vs.) Suriyelinin Tanrı anlayışında da “tek güç” olan bir varlık tanınır: Tanrının çocukları yoktur. (S.4.171; S.19.34) Bunun yanında İsa’nın çarmıha gerildiği hatta ölümünün tartışıldığı (Dekotik) bölümler vardır. (S.4.156-158 S.5,116) Hıristiyanların da Meryem’i teslisten saydıkları şeklinde ifadeler geçmektedir. Böyle bir görüş şiddetli bir Meryem hayranlığı olan ve tek vücutlu toplumlarda da olurdu. Orada dışarıdan bakılırsa Meryem’e Tanrıça gibi saygı duyulmaktaydı. Bakire olarak doğum yapmasının dışında Meryem’den Mose ve Aaron’un (Harun) kız kardeşi olduğu (S.3. 35; 19. 27, 28) bahsedilir, aynı

zamanda (S.26, 59 ve S.5, 29) uluhiyyet ve tahtta (Amrans'ın çocukları Aaron, Mose ve Mirijam) onun vaftiz babasıdır: aralarında bin yıldan daha fazla zaman olan bu varlıkların asıl kaynaşmasını H.Busse haklı olarak tipolojik Hristiyan yorumlarına dayandırmaktadır.¹¹ Fakat bunun yayılması sadece Hristiyan toplumlarının var olduğu bölgelerde düşünülebilir.

Kur'an'ın oluşturduğu İncil motifleri doğu Suriye bölgesinden yapılan alıntıya işaret eder. Orada hakim olan Hristiyan Suriyelilerin Tanrı bilgisinin dışında tek vücutlu toplumlarda Doketik tartışmalar ve kesin olarak tipolojik anlatma örnekleri yayılmıştır. Muhammed döneminde Arap toplumlarındaki çoğunluğu inandırmak çok zor, aynı zamanda eski geleneklerine o kadar bağlı olmaları ki Muhammed bütün bu farklılıkları sahiplenmedi.

Şundan yola çıkılmalıdır ki ilk olarak, Osmanî yazımı Kur'an'a daha büyük bir sağlamlık ve güven atfetmek için geç İslam İlahiyatında, taraf tutan bir tarih konmuştur, ikinci olarak mekan yönünden, Kur'an'a iktibas edilen geleneği hiçte az olmayan sadece Doğu Suriye'nin olduğu varsayılabilir. Üçüncüsü de Muhammed'in aktarmalarının bugünkü Kur'an'ın "sadece" çekirdek kısmını oluşturduğu ve kendinin bir çok farklı açıdan sonraki ilahiyatçılar tarafından üzerinde çalışıldığını söyleyebiliriz. Diğer bir ifade ile Kur'an'ın Muhammed tarafından ifade edilen "öğretileri" sorgulanmalıdır.

Sadece bu hipotez üzerine, gelecekte metnin yapılmasıyla alakalı, tarihi eleştirel bir araştırma, İslam'ın başlangıçtaki normlaşma sürecini bilimsel geçerliliği olan bir sonuca götürebilir.



Resim-3 Kod.Sana 15-24.1: 6. surenin sonu ve 7. surenin başı. Kufi örneğinde. Yazı tarzı belirgin şekilde tanımlanmamış. Süs işleri bandının motifleri boğumlarla verilmiş ki İslami donanımda az kullanılırken, Bizans'ta çok yaygındı. 2.yy. sonraları / 8.yy. sonu

Yüzyıldan fazla bir zamandır aynı şartlardan yola çıkan İslam araştırmaları çok sevilen şüphesizlikleriyle vedalaşmak zorunda kalacak. İslam teolojisi için, böyle bir araştırma yönü, problemlere götürecektir. Çünkü Kur'an'ın açıklamalarının geleneksel kurucu ögesi sorgulanır. Yine de ümit edilir ki, tarihi kritik eleştirisi, bu büyük dünya dininin temel dokümanlarının derinliğini anlamaya götürecektir.

¹¹ A.g.e. 118

II. Kur'an'ın İmla Tarihi İçin Yemen'deki En Eski Kur'an Fragmanlarının Anlamı Üzerine

Gerd-R.Puin *

Yemen'in başkenti San'a'da dünyanın en eski camilerinden biri var, daha .Muhammed'in zamanında (570-632), bir sarayın sütunlarından ve taşlarından yapıldığı söylenmektedir. Bugüne kadar, 1100 yıldır varolagelmıştır. 70'li yılların başında batı tarafındaki duvarın onarımında, dıştaki çatı ile aşağıdan görülebilen bir sandık kapağı arasında bir sürü Kur'an fragmanı ve parşöment bulunmuştur. Antika yönetimi bu bulguları güven altına alıp malzemenin bilimsel olarak adil bir şekilde belirlenmesi için yurtdışından yardım alabilme çabaları göstermiştir. Projenin biri için, Prof. Dr. A.Nothing'un (Hamburg) azmi ile Alman Dışişleri bakanlığı, Kültür Bölümü tarafından milyon değerindeki maddi imkanlar sağlanmıştır. Restorasyon, Göttingen Üniversitesi gözetiminde ilk olarak (1981-1985)de İslam bilimcisi olarak benim, sonra da (1985-1986)da Saarbrückenli, İslam minyatürü uzmanı dostum Dr.Hans-Caspar Graf v. Bothmer tarafından yönetildi.

Geçen yıl arkadaşım Bothmer'de Alman projesinin gözetimi altındaki fragmanların onarılanlarını mikro filmlere çekebildiğinde sistematik bir düzenleme ve bilimsel bir işlem başladı. İlk izlenimler bilimsel kurumlara hemen duyuruldu¹². Şimdi burada çalışmaya bir şahesermiş gibi bakılmalı ki, en eski metinlerin yardımı ile Kahire Kur'an'ının metin yapısı ve tarihi araştırılabilir. 1952'de 2.baskısı el-Ezher Üniversitesi tarafından hazırlanan bu baskı güvenilirliği sebebiyle İslam dünyasında en yaygın ve batı oryantalizminde de referans (ana) metin olarak kabul edilmektedir.

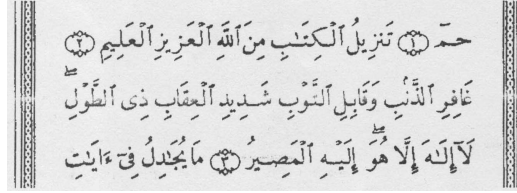
KUR'AN'IN İMLASI

Kur'an, "lektür" yani "okunuş" müslümanların kutsal kitabıdır. İna-nışa göre yazılan Kur'an kutsal ya da ilahi değil, söylenen yani tecvitle ez-

* Dr.Gerd-R.Puin. Doğ.1940 Königsberg/ Ostpreußen.Lise 1959 Fürth/ Bayern, Askerlik: 1962-1969 İslam Bilimleri Eğitimi, Coğrafi Bilimler ve Politik Bilimler, Bonn.1964/65 'te 7 ay Riyad/S. Arabistan.Doktorasından sonra 1,5 yıl Alman Şark Enstitüsü,Hamburg. (Dini raporu Arab Yarımadası ve Filistinliler) 1972'den itibaren Şarkiyat Enstitüsü Saarbrücken'de asistanlık ve üst akademi, 1981-85 Kültür yardım projesi çerçevesinde "Arab El Yazmaları Restorasyon ve dizaynı", Yemen Antika Müdürlüğü/Sana

¹² Gerd Rudi Puin. *Methods of Research on Qur'anic Manuscripts – A Few Ideas*. (Catalogue of the exhibition of Yemeni Koranfragments) al-Kuwayt: Dar'al- Âtr al- İslamiyye 19 Marsch -19 May 1985. S. 9-17. Ders: *Observation on Early Qur'an Manuscripts in Sana; in; Stefan Wild (ed): The Qur'an as Text*. Leiden : Brill 1996. S. 107.111. Ders: *Orthographic Peculiarities Observed in the most Archaic Fragments of Yemeni Korans; The "Alif Maqsurah" phenomenon Vortrag auf dem Symposium "Qur'anic Studies on the eve of the 21 st Century"*. Leiden, Juni 1998.

berden okunan kutsal (kelam)dır. Bu metnin yazımı insan ürünüdür ve M.S.7.yy. Arap yazısıyla yazılmıştır. Mısırda bulunan Papürus bulgular Kur'an'ın en eski parşömen fragmanları olduğu ve orda muhafaza edildiği görüşünü biliyoruz. Fakat Sana'daki en son "bulgu" Kur'an el yazmaları, herhalde ilk döneme en yakın yazmaların en zengini olanıdır. Aşağıdaki yazı örnekleri Sanaa'da bulunanlara aittir ve burada ilk defa tanıtılmaktadır.



Resim 4- Kahire Kur'anında 4. surenin başı

Arapça, Aramca'nın kızı sayılır fakat doğu aramca mı, batı mı hala tartışılır.¹³ İbrani'ce ve Arapça'ya karşın eski Arap yazılarında farklı harflerden birleşip bir biçim oluşturan bir takım türlere de rastlanır. Bunun akabinde 28 harften sadece 7'si belirgin, ötekilerin hepsi çokanlamlı; örneğin basit noktalar bir çok şey ifade edebilir. b ب -, t ت -, s س -, n ن - ve y ي -, h'ح' nın altında c için ج , h ح veya ح , s-س ş ش olabilir, sad ض dad ض olabilir, ta ط hem ط, hem de ظ olabilir. Eski Kur'an parçalarında çok anlamlı harfler metnin yarısından fazlasını oluşturmaktadır. Fakat genelde "ayırt edici" noktalar konulmuştur, bu da sessiz harflerin belirlenmesinde yazılmaktadır. Bu olayda bir çok kez dilbilgisel ve belirlenen ilk içerikler birbirine geçmiştir.

Çoğu sessizlerin belirsizlikleri yazı sistemindeki anlamsallığı ve seslilerin hususiliğini ihmal etmektedir, mesela: Der Meister Schilt den Lehrling wegen seiner schmutzigen Pfoten (Usta kötü el yazısı sebebiyle çırağı azarladı.) Almanca'ya Dr mstr schlt dn Lhrlng wgn synr schmtzgn Pftn, geçer. Bu örnekteki sessiz harflerin arasındaki sesliler mesela sadece bağlamdan çıkarılabilir. Bu denli bozuk/eksik bir yazının Kur'an gibi önemli bir metin için pek makul değildir! Günümüz için demirbaş kabul edilen Kahire baskısında hareketler vardır. Şeddeli okutma, uzatma, düzgün telaffuz ve tecvitler bize işaretli bırakılan, eski metni bugünkü "okunabilir" hale getirmiştir. Bir metnin ilk yapısından itibaren günümüze kadar ki zamana değişmeden geldiği konusunda Müslümanlar genel olarak "batı" şüpheciliğini tanımıyorlar. Onlar daha çok metnin eksik haliyle o kadar güçlü bir şekilde ezberlendiğini hiçbir şekilde tahrif edilmediğini ve her türlü değişimden korunduğuna inanmaktadırlar. El yazmalarından dikkat çeken husus, önce-

¹³ Beatrice Gruendler: *The Devolopment of the Arabic Scripts. From the Nabeteen Erat o the First İslamic Century According to Dated Texts*. Atlanta. Scholars Pres 1993 (Harvard Semitic Studies 43); ve ilave olarak Rez. Von F. Scagliarini in *Orientalia*. ROM 63 (1994) 294-297

den çıplak olan yazının zamanla ne kadar “zenginleştirildiği” dir, eski müsveddeler de, daha sonra sesli harfler konularak ve olası hatalara karşı düzeltilip “modernleştirilmiştir”. Metnin okunuşundaki zorluğun tespitiyle birlikte başka okunuşların doğru olduğu konusunda tartışılmış ve Kur’an’ın yedi veya daha fazla “okunuş türü” ortaya çıkmıştır. Modern bir listede¹⁴ bu çeşitlerin onbinden fazlası kaydedilmiştir. Birçok farklılık telaffuzla ilgilidir manasıyla değil, hatta Kur’an’ın genel kabul edilen paragraflarının bugüne aktarılan varyasyonları içerik olarak anlam taşımamaktadır. Fakat bu hiçbir şekilde Kur’an metninin evriminin araştırılmasında izlerin eksikliğini elinden aldığı anlamına gelmez.

NORMLARDAN AYRILMA

Yukarıda belirtildiği gibi uzun zamandır imla ayrımları (farkları) vardır; bunlar coğrafi olarak tanımlanan aktarma okullarına ait denilebilir. Müslümanlar bu türleri okuma tarzları arasında aktarıldığı için kabul ederken, yazı hatalarından temiz olarak değerlendirdiklerinden, el yazmalarındaki değişimler ilgi çekmemektedir. Bu batılı Kur’an araştırmacıları için de geçerlidir. Şimdi burada San’a’nın en eski el yazmalarından bir anlam mevcut. el yazmalarındaki çeşitlilik, ne yazı türlerinin listelerinin ezbere okunması, ne sure düzeni, ne de ayet sayıları yakinen bilinebilir. Bizim şimdiye dek bin yıldır eski, yerli edebiyatla Kur’an’ı tanımamız, o zaman için var olan türleri tanımlamak ya da bir deneme olarak değil de, değişimin sınırını emin bir şekilde ortaya koymak için idealize edilmiş bir resimdir. San’a kuranları bize bir çok değişimin edebi çeşitlerde bulunduğu, ama tekrar edildiklerinde, lafzın kelami olarak gözden düşürülmemesi gerektiğini, Kur’an hatta eski Arapçasına dair değerli ip uçları gösterir.Olay kısaca anlatılmaktadır.

Resim 5’teki (a)çerçevesinde (**min mekanin baîd**)(من مكان بعيد) (Sebe süresi 53) okunmaktadır. Fakat burada sadece kalın baskılarla ifade edilen harfler tek anlamlıdır. Sonraki (**baiyd**) بعيد kelimesi sözün bağlamından anlaşılamayacak kadar çok anlamlıdır. Bağlam dışında baktığımızda tablodaki haliyle teorik olarak bir çok anlam içerebilir.Yazıdaki doğru yorum:

b a ‘ i y d

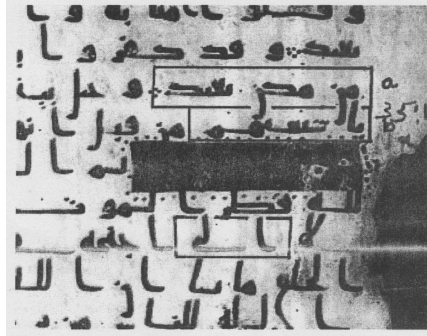
Not: (Bu okuma şekilleri resim 5’teki (a) çerçevesinin Arapça okunuşu vesilesiyledir. Çev. Notu)

¹⁴ ‘Abdal- al Salim Makram ve Ahmet Muhtar ‘Umar : *Mu’cem ul Kıraat al-Quraniyye Ma’a Mukaddime fi l-qira’at ve-eşher al- qurra*: 1-V111, al-Kuveyt: Zât as-Salasil 1402-1405/1982-1985

t - - n d
t u ğ u t k
n i a t
y b

Burada tüm okuma seçenekleri bile yok (mesela Biyd' de düşünülebilir), özelliklede bir önceki iki kelimede bulunduğu bağlama göre: man , manna , munna ,makkana , da ki gibi.

Resim 5 deki sayfa kesitinde yine biz bir defa daha (**b**) çerçevesindeki (با شيعهم) bişya'ihim kelimesine bakıyoruz, normalde klasik Arapçada, bişya'ihim (sondan önceki ikinci hece kısa **ı** ile)dir. Uzun vokal / **i** / San'a el yazmalarında **-hum/him** ve **-kum**'dan önce tamamen, esasen aramca da olduğu gibi normal bir son ekin önünde, kurallı bir bağlama vokali olarak daha sık rastlanır

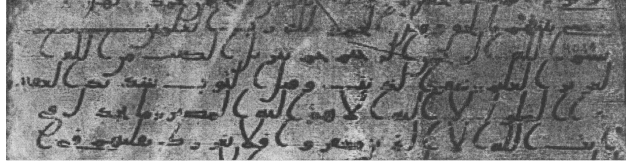


Resim-5 Kod: Sana 01-28.1: 34. surenin sonu 35. surenin başı. 35. surenin başında kısa bir süs bandı ve satırda çerçeve altında **a** ve **b** duruyor.2.yy. öncesi / 8. yy ilk yarısı.

Bu bilgiyle biz (basılmış) Kur'an metnini benzer anormallikler üzerine bucak bucak arayabiliriz ve verimli misaller bulunur. Mesela Kur'an 3:13 ve 3:165 de, **mit'ayhim** ve **mit'ayhâ**'da olduğu gibi, nerede ilave **Yâ**, iyelik zamirlerinin önünde ikil olarak anlanmalıdır. O halde aslında "onlar gibi çok anlamında" anlaşılmalı iken, ikil olarak yorum 'iki defa aynı çok,onlar gibi' yapıyor.

C çerçevesinde uliy kelimesi adet olmayan bir imla ile(ء ل ي...) olarak duruyor. Normal tarzda genel yazımda 'Uwliy(اولى) olarak beklenirdi. Sıklıkla yapılan bir değişimle genellikle 'ila (ي ا ل) ile engellenir (önüne geçilir) Bu olaya diğer bir yerde dikkat edilmemiş olabilir. O halde önemli bir yazı hatası söz konusu mudur?

Mümkündür ki tekrarlandığında kısa vokaller normal klasik yazımda ifade edilmeden kalır ki böyle bir kritikte yapılan araştırma, önceki paragrafta açıklandığı gibi yeni anormal basılmış Kur'an metinlerini çoğaltır.



Resim-6 Kod: Sana 01-29.1: 39 surenin sonu, 40. surenin başı (4. resimle kıyaslayınız) En üst satırın sonunda sure

sonu sure ayracı olarak grafik bir elementle tamamlanmış. 1.yy sonu/ 8.yy. başı

Yeni bir anlayışa götürsün diye son bir örnek daha alıyoruz. Kur'an'daki yalnız yerler üzerine dışarıya açılan zengin bir anlam vardır. Çerçeve içindeki pasaj şöyle sesleniyor.

La ilâhe 'illa huve 'ilayhi l-masir/

Ondan başka ilah yoktur ve sonuç olarak her şey o'na döner .

'**ilâhe** kelimesi beklenildiği gibi (الله) olarak değil, bilakis (o halde bozuk yazımla yazılmış /a:/) (ليه) -olarak iki noktayla 'çok' anlamında! yansıyor.

Uzun /a!/' nın, harflerin birisinin yardımıyla tekrarlanması mutad vechiyle uzun /i:/ veya yarım sesli /y:/ oluyor! Sadece burada değil bu kelime ve bu Kur'an parçalarında da ispat edilebilir. Bilakis eski Kur'an parçalarında da çok defa meydana çıkar. İmla ve diğer detaylar hem Kahire Kur'an'ından, hem de belirli literatür okuma tarzının tanınmasından ayırt edilebilir. Böyle ve benzeri, açılacak bazı tarihi özellik içeren parçalar üzerinde yapılacak gözlemler bir imla tabakasına ulaştırır. Arap Kur'an öğretimi bin ve daha fazla yıllar öncesinde bu kadar tanınmış (veya henüz çok az, sadece noktalı ve "ölçülü" olarak) değildi .

YENİ BİLGİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ NASILDIR?

Bu araştırma Kur'an'ı değiştirmez. Dahası o'nun üzerine Müslümanların inancını da. Fakat onlar, mesela İslam yazarlarının temelde şüphe götürmez en eski metin kanıtlarını, şarkiyatçıların da hazmettiği Kur'an'ın ağız yoluyla değişmeden anlatımı, kabullerini sarsmaya uygundur.

Şayet biz yukarıda kazanılan bilgileri hem /a:/ ve hem de Arap harfleri sebebiyle ya'/y/ harfini anlatabilirsek, bu güne kadar açıklanamayan bulmacanın bir kısmı çözülür. Mesela, İbranice'de Satan, Araplar nezdinde niçin(شيطان) Şeytan'dır? ve İbrahim (ابراهيم) niçin İbrahim konuşuluyor da Yahudi ve Hristiyanlarda olduğu gibi Abraham değil. Niçin Kur'an'da Tora (توریه) (Tevriyah) gibi yazılı? Cevab, şimdi yukarıda formüle edilen imla gelişmelerinden çıkarılabilir ki, burada uzun /a:/ olarak yorumlanan bu (Yâ), Satan -Abraham ve Tavrata'ı Arapça yorumlamaya anlam verir. Satan ve

Abraham misallerinden açıktır ki, Arapça'nın imla gelişiminin belirli bir döneminde Arapça yazı stilinde duran **Yâ'**daki uzun /a/'nın normal bir /a:/dan farklı ifade edilmemesi gerektiği anlaşlamamıştır.

Satan ve Abraham'ın bu tarihi telaffuz tarzı, şayet (**Yâ'**) Sadece /i!/ veya /ay/ yerine konulursa, onun yeni yorumundaki yazı resmine uyabilir.

Belki hoşla gitmeyen bir sonuç, bu aşırı düzeltme kendi içinde, İslâmî geleneğin şimdi Yahudi ve Hıristiyan bilgisinden çıkartılabilmesi için uygun bir istektir. Eski özel yazı bilgisi güvenilir ifade kabul edilen, Şeytan ve İbrahim olmasını gerektirir.

Yoğun gözlemler San'a parçalarının özel ayrılıklarını (Kahire) referans metninde gösterecektir. Bu benzer yayınlar üzerine geriye bakış, referans metninde de bizzat benzer bakışları yönlendirecektir.

Bütün Kur'an, geniş, kapsamlı, her bir eski benzer parça olarak tabii ki bu eski imla kısmına ait olduğu için Kahire Kur'an'ındaki benzer eski yazımla imla reformu değmemiş, aynı şekilde kalmış olan metinlerde özdeşleşmeye izin verir.

Beklenti tahmin edilemez değildir. Daha sonra gerçekten karanlıkta kalan Kur'an parçalarının aydınlanacağı bu güne kadar (bilimsel olarak savunulabilir) bütün anlamları/ yorumları içine alan Kur'an'ın dil problemleri üzerine dilde, iç İslâmî dilsel ifadeler, hem de dini ifadeler mümkün olduğu kadar görünecektir.

Biz tamamen hipoteze (varsayım) dayalı bir örneğe geri dönüyoruz.

Yukarıda detaylı anlatılmıştı.

La **ilâhe** illâ huve **ileyhil-** masîr.

Her iki kalın siyah harf ile yazılı kelime Arapça yazı şeklinde aynıdır. Her iki yazım şekli eşit yorumlansaydı, her ikisi ilah olarak "Tanrı" okunsaydı, bu cümlenin tercümesi: "O'ndan başka tanrı yoktur, kaderlerin tanrısından" olurdu. Şimdi hangisi güzel "O'nun nezdinde her şey sona erer" geleneksel Kur'anî anlam mı veya o yoruma karşı İncilî anlam mı. Sadece bu ayette, bu **İlâha**, **İleyhi** ve **al-masir** arasındaki tekil bağlantı verilebilseydi seçenek, iyi ve kötü kaderlerin tanrısından yana açık olurdu.

Şimdi bir çok paralel Kur'an formülünden de "Kader" al-masir ve ilâ, ileyhi propozisyon bağlantısı daha iyi anlaşılır ki, yorum "Kaderlerin Tanrısı" olarak öne sunulan bir son sayılır, o halde yazım şekillerinin geleneksel anlamları muhafaza edilmelidir.

Eğer, Kur'an içi paralellikte bir formüle eksikliği varsa, anlam karanlık ve bir yer için geleneksel yorumda 3, 10 veya 20 yorum sunuluyorsa –

kısaca: günümüz dil bilimi de talep ediyorsa, Kur'an'ın yorumunu ilk aktarımların yazı iskeletine kadar geriye götürmek yasaldır. Bunlarda San'a Kur'an'larıdır.

III. Kur'an Yazılıminın Başlangıcı

Sana'daki Kur'an Parçalarına Tedvin İlmi ve Sanat Tarihi açısından bakış.

Hans Caspar Graf von Bothmer*

Sana'daki büyük camiden alınan Kur'an parçalarının tamir edilerek mikrofilme çekilmesi, 1987'den 1992'ye kadar ve birkaç kere kesintiye uğradıktan sonra 1996-1997'de Saarland Üniversitesinin üçüncü projesi olarak benim gözetimim altında sürdürüldü. "Dış İşleri Bakanlığı El Yazmaları Projesi" planlanmış bir biçimde sonuca ulaştı. Böylece bizim o zamana kadar sadece üzerinde tahmin yürüttüğümüz veri yığınları hakkında ayrıntılı anlatmak ve düzeltmeler yapma fırsatı bulduk.'

Sure ve ayetlere göre belirlenen, satır sayısı ve azami satır uzunluğunun birleştirilmiş demirbaş numaralarının yazıldığı, fakat tahminen 1500-2000 parçadan sadece 280'inin yazıldığı, 1992'ye kadar (varolan, bilinen) fakat bir parçaya tahsis edilmeyen aşağı yukarı 2000 parça filme çekilmiştir.¹⁵ Demirbaşları verilmiş parçalar bugünkü haliyle de parça halinde olan ve hala ayırt edilebilen 926 farklı Kur'an el yazısından gelmiştir. Yaklaşık hiç biri elimize tam olarak ulaşmamıştır. Bazılarından sadece birkaç kağıt bazılarından da yüzden fazladır. Burada biz el yazmalardan ziyade parça gruplarından bahsedebiliriz. Bununla da bir şekilde Nass bir olaydaki zorluğu kastetmek istedik. Bütün bu el yazmalarının malzemesi parşömen kağıdır. Sadece farklı hayvanlarınkinden olduğundan değil, bunun dışında da

* Dr.Hans-Caspar Graf von Bothmer. Doğ. 1942 Kiel. Eğitimi: Sanat Tarihi, Klasik ve Hristiyan Arkeolojisi. Semitic ve İslam Bilgisi München, Freiburg ve Londra. (SOAS) Doktora: 1971 München. 13.yy. Arab Kitap Süslemeciliği üzerine çalışması . DAİ. ile İstanbul'da Batı Anadolu mezar bölmeleri üzerinde bilimsel çalışma. (Norsuntepe), 1971 / 72 Mısır Devlet Müzesinde bilimsel araştırmalar. Merkez Enstitüsü Sanat Tarihi ve müze bölümü Bayer Devlet İdaresinde Münih'teki Saraylar, Bahçeler, Göller çalışması. 1973'ten itibaren Saarland Üniversitesinde kitap süslemesi ve resim arşivinde, 1978'den itibaren akademi üst yönetiminde çalıştı. 1977-78 Avrupa Dışı Eğitim Kürsüsü temsilciliği, Heidelberg Ün.'de sanat tarihi, 1979-84 Almanya'da Doğu El Yazmalarının kaydedilmesi (Bayer Münih Devlet kütüphanesi) Münih'te (1982) sergi çalışmaları. Münih ve Saarbrücken 1982 vs. 1987 Münih, 1983 Frankfurt ve Essen,1985, Gotha 1997. Doğu Alman Ülkeleri sanat ve arkeoloji bölümü 2. sözcüsü olarak çalışmıştır. Doğuda Yazı, resim ve kitap teması üzerinde oturumlar.1981 Frankfurt, 1982 Münih Ün.1983'ten itibaren Arap el Yazmaları Restorasyon ve kategori çalışmaları.vs.

¹⁵ Asıl olan 15 binin üzerindeki Parşömen parçasından 850-900 kadar farklı el yazması korunmuştur.

belirgin kalite farklılıkları göze çarpmaktadır.¹⁶ Ortaçağın batılı el yazmalarını tanıyan birisi olarak parşömenin kullanımını sözkonusu etmeye bile değmemektedir. Zira İslam dünyasında kağıt İ.S. 8. yy.'dan¹⁷ beri bilinmektedir. Hatta İ.S.10.yy.'da da o kadar çok üretilmiştir ki, İ.S.1000'den itibaren üretilen pahalı parşömenlerin yerini tutmaktadır. Kuzey Afrika ve İspanya hariç, buradaki bulunan yazı türlerinin çeşitliliği sadece zamana ve bölgeye atfedilmemeli, daha çok tanınan kişisel yazılarla açıklanmalıdır. Fakat bunun için birçok varsayım vardır. El yazmalarının bir çoğunun Yemen'de olduğu hakkında çok delil vardır. Bu fark kesin olarak tespit edildi, buna rağmen geçici olarak Hicazi ve Kufi olan iki yazı türünden bahsedilmektedir. Her iki terim de bir yığın dizin kapsayan toplama kavramlardır.¹⁸

Arap "Papyri"'nin benzerliğinin de gösterdiği gibi en eskisi 22.H. yılına dayanan Hicaz yazısı bu iki gruptan daha eski olanıdır.¹⁹ Hicazi yazısı daha ince bir tüy ile yazılmıştır. Kelime ve harflerin üst kısmı daha uzunca-dır. Ama asıl harflerin kufiye karşı daha kısa olduğu bilinmektedir. Buna karşın daha genç 1.yy'da kullanılan kufi yazı daha kalın bir tüy ile yazılmıştır. Bu onun karakteristik özelliğidir. Bu yazı başlangıç açısından yukarıya doğru ise kıl kadar ince bir çizgi çekmemize örnektir.²⁰ Özel şekillerden hariç "İslastenler" tutarlı ve paralel olarak düzenlenmiştir. Bu da başkalarının yanı sıra, kufinin "dikiyazı" karakterini vurgularken Hicaziyi de İtalik (eğik) olarak nitelendirmektedir.

Şaşırtıcı olarak Arap yazısının, Arap diline nazaran kayda değer İslam öncesi bir tarihi yok. Sadece bir avuç içi kadar kısa ve kazanmış şekildeki yazılar tarihi olarak adlandırılabilir. Arap yazısının Sami dilinden mi yoksa Nabatî dilinden mi geldiği tartışmalı fakat Nebati daha önceliklidir²¹ ve 10

¹⁶ S. Ursula Dreibholz, Sana'dan Buluntu, Parşömen üzerine ilk İslam dönemi el yazmaları. Peter Rück (Hg) Parşömen- Tarih, yapı, yenileme, üretim, tarihi yardımcı ilimler. Peter Rück, Bd. 2.Sieg-maringen 1991. S. 299-312. bes. S. 301.

¹⁷ Eğik çizgi ile ayrılan tarih çizginin önünde İslami kronolojiyi, Çizginin ardında Miladi kronolojiyi veriyor.

¹⁸ Eski yazı tarzlarının sınıflandırılması için titiz bir çalışma. S. François Deroche, *Les Manuscrits du Coran. Aux Origines de la Calligraphie Coranique*. Bibliotheque Nationale, Departement des Manuscrits. Catalogue des Manuscrits Arabes. 2e partie. Manuscrits musulmans, tome 1. 1. Paris 1983. (Ich zähle D'roches Gruppen Al und Bla zum Hicazi) Karşılaştırınız: Mükemmel resimlerle...

¹⁹ François Deroche, *Les Manuscrits du Coran en Caracteres Hicazi. Position du probleme et elements preliminaires pour une enquete*. Quinterni 1. Fondazione Ferni Noja Nosedà., Studie Arabi İslamici. Les 1996

²⁰ S. Bothmer, Kur'an'da Mimari Resimler. Yemenden Umeyye zamanından Muhteşem bir el yazma. İn: Bruckmanns Pontheon, 45. 1987. S. 4-20.

²¹ Adolf Grohmann, Arab Paleografisi. 11. Bölüm. Yazı sistemi. Lapidar Yazı.= Avusturya. Akad. D. Bilimleri, Phil, hist. Kl., Muhtıra, 94. Bd. 2. Abh. Viyana 1971 (Bes. Kap. S. 7-33. Beatrice Gruendler, the Nabeteian Era to the Arabic Scripts. From the Nabeteian Era to

yıl içerisinde Arap yazısı 7.yy.'da yeni dinin hizmetleri ve çiçek açan yeni kültürün karakteristik şeklini farklılaştırmıştır. Bu da İslam'ın en eski temel yazılarını yani Papyri ve kazı (Griffito)²² yazıları, Sana'daki Kur'an parçalarını oluşturmaktadır. Onların tarihlendirilmesi zaruridir. Gelişimi ve tarihi akışlarını idrak etmek problemler doğurabilmektedir. Bunu iki vakıa belirginleştirmektedir. Sana'daki onikibin parçadan sadece bir tanesine tarih atılmıştır.²³ Tarihi 357 Ramazan ayı = Ağustos 968' tekabül etmektedir. Bu en sık sorulan soruya, yani bu Kur'an parçalarının hangisinin en eski olduğu sorusuna, çok geç verilmiş bir cevaptır. Üstelik de bu bilgiye ait verilerin en eskisi, güvenilir olanı (direkt sahibinden alınmasa da) birinci elden kaydedilen ve Arapça el yazmaları olarak 3.yy.'dandır. Bütün bu yy.da hatta tüm İslam dünyasında sadece 40 tane veri ele geçmiştir.²⁴ Bu yüzden de parçaların yaşlarının tespit edilmesi için başka yollara başvurmak gerekmektedir.²⁵

Şüphesiz bu el yazmalarının oluşum tarihleri hakkında bilgi edinilmeden de birkaç soru araştırılıp ve ona cevap verilebilmektedir. Bu Kur'an parçalarının ortaya koyduğu sanat, tarihsel sorular içerisinde. Mesela: İşleyiş, yapı ve yazmaları süsleme (Resimleme) gibi. Ben uzun zamandır bunun hakkında çok gelişmiş araştırma hazırlıyorum.²⁶ Bu bir kitap şeklidir. İleride de sözü geçmişken yazmaları resimlendirme hakkında konuşacağım.

Nasıl ki, bugünkü basılan sure sıralamalarında ve imlada değişimler olmuşsa²⁷ (bunlar kendi çapında bin yıllık geleneklerdeki el yazması aktarmaları muhafaza edilmiştir.) Sana'daki bulunan ve vahyedildikten sonra

the Frist İslamic Century According to Daten texts HARWARD Semitic Studies 43. Atlanta 1994. Bir özel sapma pozisyonu Genç Françoise Briquel- Chatonnet, De l'aramien â'arabe, in: François Deroche- François Richard (Hgg.) Schribes et Manuscrits du Moyen-Orient. Paris 1997, S. 135-149.

²² Sa'd 'Abd al- Aziz al-Raşid. Kitabat İslamiya Min Makka al- Mukarrama. Al- Riyad 1416/1995

²³ Cod. Sanaa 00-00-18. 13. cüzün sonu/ 26-Hizb 14: 52'de

²⁴ François Deroche, Les Manuscrits arabes dates du 111 e / 1x e siecle, in: Revue des Etudes İslamuques 55-57. 1987-89 (1992) S. 343 ve devamı.

²⁵ Bothmer, *Qur'anic Manuscripts from Sanaa: the Problem of dating early Qur'ans*, egain. (Beitrag zum Symposium "quranic Studies on the eve of the 21st Contry") Leiden, Juni 1998. S. 177-180. Abb. S. 185- 187.

²⁶ İslami yazı sanatının ustalık eserleri için, S. Bothmer'den geçici bir taslak: San'a Büyük camide bulunan el yazmaları, Kur'an yazısı ve donanımı. Yemen'de bulunmuştur: Werner Daum. Mutlu Arapların Üç bin Yıllık Sanat ve Kültürü. İnsburg-Frankfurt Ammain, 1987. Md. 177-180. resim Md 185-187.

²⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Gerd- Rudi Puins, *Observations on Early Qur'an Manuscripts in Sanaa*; Stefan Wild (Hg). *The Qur'an as Text*. Leiden 1996. S. 107-11.

yazılan, eski Kur'an yazmalarının dış şekli de o zamandan beri fikrimce birçok kez değişmiştir. Bu açıdan bu tür değişimlerin ne bir kere, ne de sürekli olduğunu tahmin edersek bu durumu, bugüne ulaşması için bir gelişim süreci olarak görebiliriz.

Yüzlerce parça gruplarının formatı Oblanges'tir. Yani kağıdın eni yüksekliğini geçmektedir. Bu tür formatlar İslami kitap üretiminde en eski format olarak kullanılmaktadır. Fakat çoğunluk Hicazi El Yazmalarının dikey formatta olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda yatay formatta da yazmalar vardır. Bunları oranlarından dolayı bugün geçerli olan Kufi el yazmalarından ayırt edebiliriz. Onun yüksekliği eninin yarısından daha alçaktır.²⁸ Tam aksine Kufi el yazmalarının da çoğunluk olarak formatları yataydır. Mukayese edildiğinde az sayıdaki Kufi olan dikey formatlar kesinlikle onlardan önce oluşmuştur (yani 10.yy.da dikey formata yapılan geçişin sonra). İleriki yıllarda ortaya çıkan özel formatı tenzih edersek, bu formata doğru kufi (Mağrabiş) yazısı da denilir. Bu da çoğunlukla küp şeklindeki formatla karşımıza çıkar. Öyle görülüyor ki İslami kitap üretimi geleneksel olarak geç antik ve komşu olan Hristiyan kültürlerinden dikey formatı almış, Hızla yatay formattan vazgeçmiştir. Bunu belki de 1.yy.daki madeni para reformundan sonra eski örneklerden ayrılmak için kesin olarak yapmışlardır. Tıpkı batıda olduğu gibi ileriki yıllarda da İslami el yazması geleneği için bir sayfadaki satır sayısının aynı kalması gayet tabii idi.

O zamana kadar nadiren değişiklik fark edilmiş ya da bildirilmiştir. Böylece San'a'daki parça gruplarının %22'si: tam olarak 926'dan 208'inin satır sayılarının değiştiğini tespit şaşırtıcıdır. Bu Kur'an parçası gruplarının içerisinde bir satır sayısı çok defa geçmektedir. Fakat bu sapmalar onun da dışında komşularının da ötesindedir. Resim 5 ve 8 'de gösterildiği gibi bazen 23 satır bazen da 27 satır bir sayfada olabilir. Sapmalar 19 ile 39 arasındadır. Sıkça fakat Allah'a şükür her zaman vukuu bulmayan bir sapma söz konusu, bu da yazının değişmesiyle bağlantılı bir durum. Farklı yazıcıların işleri kesinlikle eski zamanda daha anlaşılabilirdi. Sonraki dönemde yazılanların, yetenekleri ve standartları güçlendiği için yazıcıların değişmesi bir araştırmaya tabii tutulmalıdır.

Diğer bir düzensizlik de, son bin yıl ve daha fazla zamandır düşünülmemen satır uzunluğudur. Matbaacılık kavramında formüle edilen ilk zamanlar kullanılan değişken satır (Plattersatz) kısa sürede yerini sabit satıra (blocksatz) bırakmıştır. Fevri durumlarda satırbaşlarında kayıt dahi tutul-

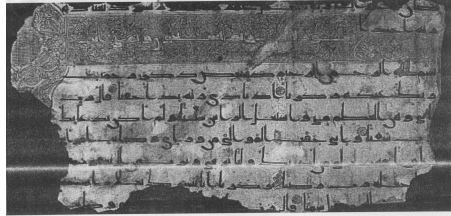
²⁸ Sana'da sadece 22 (90 kadar değil. (s Puin 1996 Yukarıda 27. Not) S. 108) parça gurubu Hicazi Formdadır. Bunların 8'i Yan formattır.

mamıştır.

Kapalı bir deftere olan ihtiyaç Arap yazısının özelliklerinden daha yaşlıdır. Arap yazısı şimdiye kadar zamansız çeyize benzetilmektedir. Meselela şiirdeki mısra sonlarıyla yada Kur'an satırlarının sonunda istenilen esnekliğe ulaşılmasını sağlamaktadır²⁹. Sana'daki Kur'an parçaları Arap yazısındaki esnekliğin Kur'an yazımındaki kullanımından daha genç olduğunu göstermektedir. Arajmanlar aynı zamanda yazan-yazdırmanın çabasını, yazının yansıyan tarafının kümelenişini de göstermektedir. Bu yüzden satır dolduracı şeklinden bir çıkış yolu bulunmuştur. Bu bizdeki (-) işaretine benzemektedir. Ama işlev bakımından hiç ilgisi yoktur.

Hemen hemen her yazının bir mısra bölme işareti vardır, mısranın sonunu gösteren özel işaretler belirsiz olan yer olarak hangisinin daha eski olduğudur. Ya her birinin ya da on mısradan sonra, her iki tarzda kullanılmıştır. Bazı yazılarda da hiçbir şekilde mısra işaretlemeleri yapılmamıştır. İşaretler daha sonra yerleştirilmiştir. Bu da bir özellik olarak dile getirilmektedir.

Yazıcının aynı mürekkebi kullandığı metinlerden birçok parça grubu bulunmuştur; yazıcı her mısradan sonra özdeş olan mısra ayırıcı işaretler koymuştur. Bunlardan da her onuncusu, belki sayımda kolaylık olsun diye daha belirginleştirmek için kırmızı çember (daire) daha sonra her beşinci mısra özel bir işaretle gösterilmiştir. Bu işarete "Damla Şekilli" denilmiştir. Nadiren bu damlaya benzemektedir ama çoğu zaman asimetric bir damlaya benzer. Ama kastedilen her zaman He' dir, onun rakam değeri 5 'tir. Birlerin, beşlerin, onların, ellilerin, yüzlerin şekil ve bazen de renge göre ayırt edilmiş parça grupları vardır. Bu da belki daha hızlı bir kontrol içindir ve başka bir sistemde vardı-belki aynı zamandadır, ama yer olarak başka bir yerde kullanılan bu sistemde, kullanılan şeklin harfi içermesi ve onun değerini kastederken, aynı zamanda her onuncunun da bu şekilde belirginleştirilmesi esastır. Böyle bir tür zamanla terkedilmiştir.



Resim-7 Kod: Sana 10-27.1: Muhteşem bir sure ayracı. 18 ve 19. sureler arasında. Sure başlığı olarak kompoze edilmiştir. Az bir cila boyalı renkte altın-Kufi tarzı yazı- Allahın adları ayet ayracı gibi bir malzeme ile altınla belirginleştirilmiştir.Hicri 4 /10.yy.

²⁹ Deroche, Les Manuscrits du Coran (S. Yukarıda 27. Not)S. 108) de vurguluyor. "la facilite avec laquelle Les scribes pouvaient allonger les ligatures de l'écriture".

Bir başka önemli görev surelerin birbirinden ayrılmasının ön plana çıkarılması. Başında surenin sonunun olduğu satırın kalan kısmını boş bırakmak suretiyle ve onu takip eden surenin de yeni bir satıra yazılmasıyla bu ayırma işi kolaylıkla yapılmıştır. Kısa süre sonra “durak” olarak boş bırakılan tüm bir satırın değeri anlaşılmış ve küçük aralıkların bırakılması tercih edilmiştir. Boş satırların yerine nakış şeritleri³⁰ verilmiştir. Bunlar çizilmiş ya da renkli olabilmekteydi. (bakınız resim 2) Yazının devamında her sureye bir isim verildiği için, bu isimler nakış şeridinin içine alınabilirdi. (bu ya açık sebebiyle) birlikte bu çerçeveli bir alanın içerisine yada nakışın etrafını düzenleyecek şekilde yazılmıştı. (Bkz. Resim 7)³¹

Belki dikkat çekmiştir ben “ sure başlığı “ kelimesini kesinlikle kullanmadım. Yaklaşık olarak değil, bazen eski Hıristiyan İncil el yazmalarında olduğu gibi, alt başlıklar gerçekten de üst başlıkların önüne geçmiştir. “Falanca surenin sonu” tanımlamanın en eski biçimidir.³² Sayı olarak ise “Falanca surenin başlangıcı”nın işaretlendiği parça grupları ağır basmaktadır. İlginç olan da, Sana’daki parça gruplarından özellikle bir tanesinden önemli bir şekilde “ X surenin sonu Y surenin başı” şeklinde not düşülmüştür.³³ Başının işaretlenmesiyle gelişim henüz tamamlanmamıştır.

Bilindiği gibi, bütün basılmış nüshalarda başlık “Falanca sure” ‘dir ve onun ayet sayısı ile indirildiği yerin belirtilmesi takip eder (ki bu da Sana’da bulunan parçaların hiç birinde yazmamaktadır.) İyi bir tesadüftür ki değişim, bugün geçerliliği olan çözüme göre hala kullanılan yapı malzemesi parşomentin ileri sürüldüğü gözlem sürecinde düşmüştür. Sana’daki parçaların “Falanca sure” şeklinde başlıklandırılmaları “Fatihanın başı” şeklinde olanlardan sayıca fazladır. Ben burada bu değişimin, belki nesiller sonra, alt başlıkla ana başlığın değişimi olarak yapıldığı kanısındayım. Belki bir gün kendi kendilerine sordular” neden hep falanca surenin başı “ diye yazıyoruz. Ne peki ? Bir başka tabirle ikinci değişim önceki alt-ana başlık değişiminin hatırlanılmasının kaybolduğunu göstermektedir.

114 sureden her biri, 9. hariç besmele ile yani “Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla” şeklinde başlamaktadır. Yıllardan beri bismelenin

³⁰ Palimpsest- Elyazması Kod. Sanaa 01-27. 1, Görünüşe bakılırsa 1. Hicri yy’dan 2. yy dönümüne kadar oluşmuştur. Silintili 1. gurup üç süs bandından oluşur. Karşılaştırınız: resim 2. Görkemli sure ayrıçları. Kod.- Sana 20-33. 1 (Bk. Resim 9) tamamen asıl olarak, 1. yy’ın son on yılına ait el yazmalarına dayanır.

³¹ Karşılaştırınız- Gerd- Rudi PUIN ve benzerleri. Sana Mushafları. (Düzenlenmiş katalog. Dâr al- Âtâr al- İslamiyye, Kuveyt Ulusal Müzesi.) Kuveyt. 1985. Nr. 42. Resim sayfa 46.

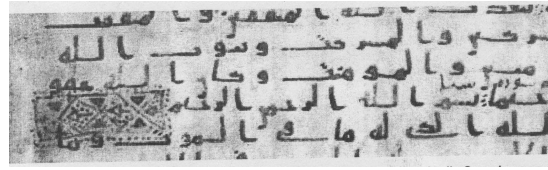
³² Bkz. Bothmer’in Erken İslam Kur’an donanımı. Sanada büyük camide bulunan el yazma şaheserlerinden/ Yemen. Sanat ve antikalar 1986, defter 1, Resim 7.

³³ Bakz. Bothmer. Erken İslam Kur’an donanımı. (Not. 32) Resim. 5.

surenin bir parçası mı yoksa ayete mi katılmalıdır ya da okurken kısık mı yoksa yüksek sesle mi okunmalıdır şeklinde çeşitli fikirler vardır. İlk parçalarda Besmele bazen parçanın başında, beklenildiği gibi duraktan sonra bulunmaktadır. Şekli ya da değil, iki sureyi birbirinden ayırmaktadır. Fakat başka bir yerde bir surenin sonunda yer alır ve onu durak takip eder. Resim 8 Bismelenin böyle bir durumdaki halini göstermektedir. Bu resim 5 'deki el yazısıyla aynıdır ve ondan bir kesittir. Fakat burada Besmele durağı takip eder; ilk harfleri soldan itibaren tanınıyor.

Başka kütüphanelerin el yazmalarında bir paralellik bilmiyorum, yine de Brohmann 40 yıl önce burada bahsi geçen özelliğe dikkat çekmeden bir açıklama yapmıştı: bir Papirus parçasında surenin sonunu şematik nakış takip eder (yani tamamlar) ayrıca Besmele'nin üstünde ve solunda da nakış tekrar edilir.³⁴

Besmele'nin yerleştirilmesi için bu kadar seçeneğin olması., Scwaly'nin bir yerden Zemahşeri'den (öl 538 H) yaptığı alıntıyı hatırlatıyor. Bunun devamında ise Medine ve Suriye geleneğine göre Besmeleyi "sureler arasında sadece bir ayırıcı işareti olarak görmüştür". (Benim tarafımdan vurgulanmıştır.)³⁵



Resim-8 Kod: Sana 01-28.1: küçük bir süs bandı süre ayırıcı olarak besmeleyi takip ediyor. Hicazi örnek. 33 ve 34. sureler arasında göze çarpmayan bir durak üzerinde sure ismi sonradan yapılan kırmızı bir renkle

eklenmiştir.H. 2.yy öncesi/1. yarı 8.yy

Ortaya konulan bu gözlemler Müslümanları tedirgin etmemeli çünkü onlar henüz kurulu bir kanun (düstur)'dan sapmalar yapmamaktadır. Vahyedilen metnin yazıya geçirilmesi ve görsel bir yapıya büründürülmesi bu tür kuralların ince, uzun, daha sonra tarihlendirilebilen bir süreçten çalışılarak konulduğu gözükmektedir.³⁶ Burada aşikar olan bir gelişimin yönünün daha büyük bir düzene ve ölçüye doğru olmasıdır. Bununla resimsel donanımda simetri için olan çabalar ve ilk önce tek sayfaya, fakat yakın zamanda açılış sayfasının her iki tarafına da konularak yazı ile süsleme arasında uzlaşma sağlanmıştır.

³⁴ Adolf Grohman. *The problem of dating early Qur'ans*, Der İslam, XXXIII 1958, Sayfa. 213-231:Papyrus Michaélides 190, S. 228 ve devamı ve Taf. IV.

³⁵ Theodor Nöldeke, *Kur'an Tarihi. II*. Kur'anın toplanması 2. Baskı. F. Schwally tarafından adapte edilmiştir. Leipzig 1919, S. 79. Not. 1.

³⁶ Bu elyazmalarının bazıları ile, erken kaynakların haberleri doğrulanır, haber verenlerin güvenilirlikleri tanınır. Bu araştırmalar sonucu elde edilen kazanç, Wansbrougs'un tezinde şüphe atfettiği gibi çok az olarak asla hesaplanmamalı.

Kur'an'ın mükemmel halini alma sürecinde öncelilere daha gelişmiş yeni yazıların eklendiği ve son halini alması için yeni düzenlemelerin yapıldığını ispatlayan bir çok örnek vardır. Bu her zaman kolay olmamıştır. Mesela sure başlığı için yer açılırken, sure ayırıcı nakışların silinmesi gibi.³⁷

Ben son olarak Sana yazmalarının biçimindeki bütünlük, Hüsnu-hat ve bu harika el yazma eserlerin resimsel donanım zenginliğine değinmek istiyorum.³⁸ Onda da modernleşmeler gözlemlenebilmektedir. Böylece basit ve ilk olan sistemdeki ayetlerin belirtilmesi farklılaştırılmıştır. Ve aynı zamanda sure isimleri tekrar edilmiştir. Ayrıca bunu başka yerlerde olduğu gibi kenara konularak değil, el yazmalarının arasına altın yazıyla uygun bir şekilde yerleştirilmiştir. Sureleri birbirinden ayıran nakış şeritleri yer yer anlaşılacaklardı. 9. resimde bitki motifleriyle geometrik şekillerin birbirleriyle ne denli bir fanteziyle kaynaştırıldıkları açıkça gözükmektedir. Sure ayraçlarının motif zenginliği ve vardığı üslup özellikleri onların Emevi dönemindeki (661-750) sanatla akrabalıklarını gösterir. Tıpkı birçok basın mozaik, alçı, ağaç ve fildişi oymalarında, kumaşa da olduğu gibi, Yazının tarihlendirilmesi, biri harikulade kozmogram diğer ikisinin de karmaşık yapı sitilinin gösterdiği toplam üç tane, tam sayfa resim sayesinde belirginleşmektedir. Onlar belirli bir insanın resmi değil, en seçkin iki cami tipinin ideal gösterilmiş halidir. Her ikisi de Emevi halifesi Abdülmelik'in oğlu el-Velid tarafından yapılmıştır. O aynı zamanda Kudüs'teki Mescid-i Aksa'nın mimarıdır. Onun direktifi ile anıtsal yapılar hayata geçirilmiştir. Bunlardan bir tanesi bizim de tanıdığımız Şam'daki Ümeyye Camii'dir. Öteki, Medine'deki Peygamberin Mezarının üzerindeki Camii tekrar edilen değişiklikler ve aralıksız gelişimler sonucu tamamen değişmiştir. (Bkz. başlık ana resim)

Yapısal ve sanatsal delilleri dayanarak ben el yazmalarını 710-715 (el-Velid'in yönetiminin son yılları) arasında tarihlendirebilirim. Benim bilgi ve tecrübelerime dayanmaksızın bir başka kaynak daha sonra C14 metoduyla yaptığı sosyal bilimsel araştırmada ayarlanılan bir sonuç ile oluşum tarihini "657-690" arası olarak tespit etmiştir.³⁹ Bununla sanat tarihi metodlarının ilacı sorgulanıyor mu? Bence değil. Çünkü biz farklı farklı tarih veriyoruz. Sosyal bilimci Materyalin toplanmasındaki zamanı, sanat Tarihçisi ise kullanımındaki sonucu araştırır. Ayrıca böyle bir el yazması üretimi yıllar hatta on yıllar sürebilir. Ölçüleri 51x47 cm olan 520 devasa kağıttan oluşmaktaydı

³⁷ Bkz. Örn. Resim 4. Bothmer, Erken İslam Kur'an Donanımı. (Bkz. Yukarıda Not. 32)

³⁸ Kod. Sana 20-33.1, Bkz. Bothmer, Kur'an'da Mimari Resimler. (Bkz. Not. 20).

³⁹ Bu tarz araştırmaların dinsel bilimlerde güvenilir sonuçlar verip vermeyeceği sık sık sorgulanır ve genellikle çekinilir. Buna karşılık çok pahalı olduğu da konuşulmalıdır. (Bir denemenin tesbiti bin mark civarına malolur). Diğerlerinde sonuçların net olmayışı genellikle bu olaya göre çok daha büyüktür ve özellikle de geleneksel metodun uygulanmasında.

ve 20 satır sayfa başı Kur'an metni ile yazılı binden fazla sayfadan oluşmaktaydı. Yazının harikulade gözükmesi, yazım tarzının özellikle emek verilerek yapılması sonuc çitasını yükselmiştir. Bu özel yazı tarzı hattatın kaleminin harfleri ve kalem basit bir şekilde değil de (mikroskobik gözlemler sonucu ve mikroskobik alıntularla da ispatlanabilir) harflerin resimlerini birebir tamamlayan çizgiyi takip ederek oluşmuştur. Buna daha sonra özel ve zaman olarak yoğun olan üretim aşamasında titizlikle yapılan çizimler eklenmiştir.



Resim-9 Kod: Sana 20-33.1: Sure ayrıacı 75. ve 76. sureler arasında katlıdır. Farklı motiflerle vurgulanmıştır. Geometrik sol, birbirine yapışmadan filizlenmiş palmye tomurcukları ve sağda dağınık üzüm taneleri daha sonra bunun üzerine yazılan altın sure başlığı açık olarak tanınabilir. Seçkin Kufi Kudüs'teki kaya kubbesinin mozaik yazıtlarıyla benzerlik gösterir. H.1.yy. sonu / tahmini MS. 710-715.

Benim öne sürdüğüm tarihten daha önceki bir tarihlendirmeyi iki zorluk karşılamaktadır. Birincisi: Yapı resimleri (çizim) gösterilen örneklerin temsilcilerinden daha eski; bu ise burada değinmeyeceğim birçok soruya sebebiyet vermektedir. Diğer taraftan hattatın fikrine ve pratik tecrübesine dayanan özel bir birleşmede tasarı ve ayrıntı gözlenmektedir.

Bu tecrübe parçalanmış el yazmalarının başlangıç ve bitişte çok fazla kayıp gerçekleştiğini öğretmektedir. San'a'daki bulgular bunu tasdik etmektedir. Çünkü 926 parça grubu içinde birinci sure yedi defa, son iki sure de beş defa yazılmıştır.

Bu bağlamda Kur'an'ın metninin kurallara uygun olarak tarihlendirilmesinde oluşan soruların derlemeleri kurallara uygun olmazdan önceki dönemde aktarılırken ne birinciyi ne de son iki sureyi içermediği sorusuna yakındır. Ne yazık ki bulguyu aktarmak mümkün değil

Sadece bahsi geçen son parça grubu kesin denilebilen bir tarih ile 1.yy.ın 2.yarısı ile bu sorular için bir anlam ifade etmektedir. Muhafaza edildiği kadarıyla, şimdiye kadar görülen çeşitlilikler hariç, metnin tamamı, ayrıca hem ilk, hem de son iki sure içerisinde geçmektedir. Böylece bu yazının son halinin 2.yy.ın sonu hatta 5.yy.da oluştuğu konusuna zıt bir görüştür.⁴⁰

⁴⁰ Dipnot 11 de anılan , Leiden de sunulan iki rapor. Von Fred Leemhuis (groningen) "Origins of the Qur'an as a Textus"

Kur'an Metninin Oluşumu Ve Tertibi*

Yazan: L. İ. KLİMOVIÇ

Çev.: M. Kemal ATİK**

VII. yüzyılın birinci yarısında Arabistan'da Peygamberliğin ortaya çıkışı sırasında peygamberlikle ilgili meydana gelen teorilerden ve düşüncelerden bize kadar ulaşan bilgilerin çok az kısmı, o devirdeki Mekke ve Medine'de mevcut Hanif Müslümanlar tarafından yayılmıştı. Bütün bunlar 632 yılında Medine'de Arap halifeliği ortaya çıktıktan ve Arapların geniş ölçüdeki işgalci muharebelerinden sonra Kur'an'ın toplanması devlet ve toplum açısından oldukça önem arz etmekteydi. Hâlâ ilk halifeler devrinde Araplar istilalarını yalnız düşmanlarına karşı değil aynı zamanda sosyal yaşamlarını, yasal kurumlarını ve devlet yönetimini feodalizm esasına göre düzenleyen İran'a, Bizans ve diğer ülkelere karşı da sürdürmüşler ve bu ülkelerle de savaşarak hâkimiyetleri altına almışlardı. Bu yerler de halifeliğin hâkimiyeti altına girince, buralarda da Araplar kendi hukuk kurallarını ve inzibati idarelerini yerleştirme ve icra etme zorunluluğu ortaya çıktı.

Kaynakların kaydettiğine göre, Arabistan'ın bütün coğrafyasında halifeliğin ilk yıllarında, yalancı Peygamberler (Müseyleme, Esved ve Tuleyha)'in öldürüldüğü yerlerde güçlü ayrılıkçı gruplar mevcut olduğundan Arapların kendilerini de belirli kurala ve yaşama tabi tutma gereği ortaya çıkıyordu. Arabistan'a komşu ülkelerden zapt ettikleri topraklarda yaşayan ahali ile Arap halkının kaynaşması meselesi halifeleri oldukça rahatsız ediyordu. Çünkü buralarda Araplar yerli ahalinin sadece muharebedeki başarılarını değil (hâlbuki bu onlar için daha hayırlı idi), dillerini, adet ve ananelerini, itikatlarını, hukuk kurallarını, medeniyetlerini, dünya görüşlerini de benimseyorlardı.

Halifeliğin resmi ideolojisi İslam olduğuna göre bütün yeni ve eski, daha doğrusu Arap devletinin ideolojisi ve ihtiyaçları için toplatılıp kabul olunmuş metin ile hukuk kuralları uygunlaştırılmıyordu. Böyle pratik taleplere göre, bunların bir kısmı hala ilk halifeler devrinde mevcut idi. Bunların bazıları Mekke ve Medine'de ilk İslam vaizlerinin veya Hanifliğin örnek metinlerine aittir. Böyle metinlerle diğer muhtelif senetlerdeki metinler birbiri-

* Bu tercüme, Rus Oryantalist L. İ. Klimoviç'in *Kur'an Hakkında* adlı kitabının O. Oralbekov tarafından 1990 yılında Kazak Türkçesine yapılan çevirisinin ikinci bölümünün 62-82 sayfalarını içermektedir.

** KSÜ. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, m_kemalatik@hotmail.com

ne uygun gelmese de ve hatta aynı meselede farklı olmasına rağmen idareciler bu duruma önem verdiler. İslam'ın ve halifelüğün büyük alanda yayılması ile farklı metinlerin ortaya çıkması, gerek ibadette gerek kanun koymada ve gerekse yasaları hâkim kılmada birtakım zorluklar çıkarabilirdi. Bunun için de farklı senetleri saf dışı bırakıp, onları Allah'a ait metin, Kur'an gibi sabit bir külliyat haline getirme zarureti ortaya çıktı. Öyle bir külliyatın meydana getirilmesine, büyük önem verildiğini halife başta olmak üzere yönetici kadrosundakilerin öncülük etmesinden anlıyoruz. Sünni Müslümanların rivayetine göre, Allah'ın vahiylerini tertip etmeye ilk teşebbüs eden Muhammed peygamber olmuştur. Önceleri tüccar, sonraları ise Medine'de Müslüman halifelerin birliğinin faal öncüsü olan Ömer İbn el-Hattab'ın selefi Halife Ebû Bekir'e Kur'an'ın tertibi ile ilgili emir vermesini tavsiye etmiştir. Ebû Bekir ise buna rıza göstermiş ve bu görevi 22 yaşındaki Medineli Zeyd b. Sabit'e vermiştir. Çünkü Zeyd peygamberin hayatının son yıllarında vahiy kâtipliği görevinde bulunmuştur.

Halifenin emrini yerine getiren Zeyd, diğer şahıslarla birlikte rivayetlere göre yassı kemiklerin, taşların, derilerin, palmiye yapraklarının ve o zaman üzerine yazı yazılması mümkün olan her şeyin üzerindeki yazıları bir araya getirerek bu dağınık metinleri mukayese etti ve topladı. Bundan başka Zeyd, Muhammed'in muarızlarının anlattığı rivayetleri de yazdı. Onlar, Allah'ın vahiylerini, vahiyler hakkında hatırladıklarını, hafızalarında muhafaza ettikleri bilgileri anlatıyorlardı. Anlatılanların hepsi teker teker Zeyd tarafından incelendikten sonra es-Suhuf denilen sayfaların üzerine geçirildi. Kur'an'ın ilk redaksiyonu da böylece yapılmış oldu ve Halife Ebû Bekir'e teslim edildi, ondan da Ömer'e intikal etti. Ancak Ebû Bekir ve Ömer'in halifelliği devrinde bu sayfalar yeni bir tanzim ve yeni bir yazmaya tabi tutulmadı. Ümmet içerisinde hilafet makamı ve diğer konularda meydana gelen siyasi çekişmeler, Halife Ebû Bekir'in emriyle Zeyd'in Allah'ın vahiylerinden ibaret metinleri toplaması hakkında birtakım itirazların, ileri geri konuşmaların patlak vermesi sonucunda, diğer şahıs metinlerinin ve kopyalarının ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu metinler her zaman birbiriyle de uygun gelmiyor, farklılıklar arz ediyordu. Onlar hem kendi aralarında hem de Zeyd'in topladıkları ile de farklıydılar. Başlıkların, konuların birbiri ardınca takip edilmesine, mana ve mazmununa, olayların bütünlüğüne göre ayetler seçiliyordu. Yazıların içinde bulunan mesajların karışık ve düzensiz bir biçimde yerleştirildiği görülüyordu. Geniş bir coğrafyada yaşayan Müslümanlar arasında dini ve hukuki ehemmiyete sahip bu tür farklı metinlerin bu ortamda yayılması hem idarede hem de toplumda hoşla gitmeyen siyasi hadiselerle sebep olabilir düşüncesiyle Kur'an sayfalarını sabit şekle sokma kararı

alındı. Ancak böyle bir metnin hazırlanması o kadar da kolay değildi. Halifeliğin ilk devirlerinde çok gergin olan sosyal ve siyasi şartlar buna imkân vermiyordu. Nitekim birkaç yıl içinde İranlı köle tarafından Ömer'in öldürülmesi (644) sonucunda yerine geçen Osman İbn Affan, Allah'ın vahiyleri hakkında birbirine zıt metinler yüzünden doğan tartışmalara son vermek istedi. Osman, Kureyş kabilesinin Ümeyye soyundan gelen, varlıklı, muteber biri olan Zeyd b.Sabit'e başvurdu. Zeyd ve yardımcıları, Peygamberin ashabı, savaş arkadaşları bir araya gelerek verilen süre içinde tek bir Kur'an metni hazırlanması fikri üzerinde görüşülüp tartışıldı. Buna göre ayrı ayrı şahıslarda bulunan Allah'ın Vahiylerinin metinleri bir araya getirildi. Bu metinler, Kur'an'ın Zeyd tarafından tertip olunmuş birinci nüshası ile mukayese edilerek bu veya diğer metni kabul veya reddederek; Kur'an'ın tertipçileri Halifenin emriyle zorla veya gönüllü olarak toplanmış orijinal metinleri yok ettiler. Sonuçta toplanmış yeni nüsha yani Kur'an metinlerinin Zeyd-Osman nüshası, dört nüsha yazılıp halifeliğin önemli merkezlerinden olan Mekke, Şam, Kûfe ve Basra'ya gönderildi. Bu nüsha resmî nüsha olarak kabul edildi. Gönderilen bu nüshalar halife Osman ve onu savunanlarca ki, bunlar idarede neredeyse bütün hâkim noktaları tutan Ümeyye oğullarının önemli adamları olduğunu görüyoruz, bu nüshadan çok memnun kalmışlardı. Zeyd b. Sabit'e tertip ettiği bu nüshadan dolayı devletin hazinesinden yüz bin dirhem mükâfat verildi. Kur'an'ın halife Osman tarafından tasdik edilmiş metni çok geçmeden Müslümanlar içinde her yerde ve her tarafta o dakika hüsnü kabul görmedi. İlk toplanan metinlerin halifenin emriyle yakılması da yine iyi karşılanmadı. Aksine, peygamberin ashabının koruyup sakladıkları metinler halk arasında yayılmaya başladı. Yakılan metinlerden sonra şimdi de bu metinler ilgi görmeye başladı. Zeyd-Osman nüshası hakkındaki tenkitler ise aşağı halk tabakasından gelmeye başladı.

Kendilerine ait Kur'an'ın metinleri bulunan ve Zeyd-Osman metinlerini tenkit edenler arasında en önemli şahsiyet olan, yaşantısı sade ama güçlü bir iradeye sahip olan Abdullah İbn Mes'ud (ölümü takriben 653) bulunmaktaydı. Genç yaşlarında köle oldu, Kureyşlilerin elinde çobanlık yaptı, onların sürülerini otlatmıştı. Daha sonra muhacir oldu ve Bedir savaşında Muhammed Peygamberin en katı düşmanlarından biri olan Kureyşli Ebû Cehl'in boynunu kılıçla kesti. O Allah'ın vahiylerini ve tefsirini en iyi bilen, çok kabiliyetli, bilgili, zeki ve aynı zamanda bir hadis nakledicisiydi. Ondan 848 hadis rivayet edilmiştir. Zaten kendisi gibi olan çağdaşı ve Peygamberin silah arkadaşı olan Ebû Zer el-Ğifari açıkça idareye karşı gelmesinden dolayı, Halife Osman'ın ve genel valinin isteğiyle ve zorla önce Suriye'ye sonra da Medine'den sürüldü. Karşı gelmesinin sebebi ise, Osman ve taraftarları-

nın vergileri ve savaş ganimetlerini kendileri aldıkları, lüks evlerde oturdukları, verimli bahçeleri, hayvan sürülerini elde ettikleri, halifeliğin hazinesini istedikleri kişilere yani akrabalarına ve yakınlarına hediye adı altına peşkeş çektikleri içindi. Ebû Zer el-Ğıfari Halifenin suç ortaklarını ağır bir şekilde suçlayarak, Allah'ın kudretine de sığınarak onların, ebedi cehennemde yancaıklarını söylemişti.

Zeyd ve Osman'ın nüshasının resmi redaksiyonu yapıldı. İlginçtir ki kitap asırlar boyunca korundu, fakat bu yazıların izleri yüzyıllar geçse bile halifeliğin ilk yıllarında onu içten çökerten sosyal yaraların üstünü açmıştır. İbn Mes'ud'un torunu Arap tarihçisi, Arapların herodotu olarak adlandırılan Ebu'l-Hasan Ali el-Mesudi (IX. Yüz yılın sonu, 956 veya 957), "Osman'ı öldürdükleri gün (656), Peygamberin şehrinde halkın çoğu sefalet içinde yaşarken onun hazinesinde 150 bin dinar ile 1 milyon dirhem parası bulundu" diye yazıyor. Buna göre, inanılması çok zor bir olay ki, Abdullah İbn Mes'ud'a ait Kur'an versiyonunda eşitsizliğe, özgürsüzlüğe, köleliğe hak verilsin. en-Nahl" Suresi'nde(16/75): "Allah diğerlerine göre bazılarınıza daha çok verir, fakat ziyadesiyle verilenler, yani fazla mal-mülke sahip olanlar kölelerle aynı seviyede olmamak için onlarla bölüşmüyorlar. Onlar Allah'ın merhametli olduğunu inkâr mı ederler?"

Tabî ki bu ayet elbette bolluk içinde olanları endişeye düşürüyordu, korkutuyordu. Nitekim bütün illerde sosyal patlamanın ve öfkenin baş gösterdiği bir günde Halife Osman, kendisi ve yakınları tarafından tasdik edilen Kur'an nüshasının üstünde öldürülmüştü.

Osman'dan sonra gelen Peygamberin kuzeni ve damadı Halife Ali b. Ebî Tâlib, iktidarı kendi selefinin hâkimiyetini katillerin elinden aldı. Ali'nin hayatı sonraları birçok efsanelere konu edildi. Halifelik makamında Ali fazla kalmadı. 661 de Küfe'de mescitten çıkarken ağır yaralandı ve iki gün sonra da vefat etti. O'nun yaşamına son veren Müslüman harici / isyancı İbn Mülcem idi¹. Haricilerin ayaklanmasına katılanlar, Müslümanların, soyuna ve rengine göre değerlendirilmemesini, eşit haklara sahip olmalarını istiyorlardı. Orduları Nehravan yakınlarında ve Batı İran Şimalinde Halife Ali tarafından amansızca darmadağın edilen Hariciler Kur'an'ı kendi bakış açısına göre yorumluyorlardı. Hariciler, Kureyş'li ve Arap olmayanların da Zenci ve Habeşistanlı köle de olsa bütün Müslümanların halife olma, Müslümanları

¹ Hariciler (Arapça Havaric, Harici tam manasıyla "çıkışmış olanlar, öfkelenmiş, isyan etmiş" manasına gelmektedir.), İslam mezheplerinin en eskilerinden birinin taraftarlarıdır. Hariciler kendilerini gerçek Müslümanlar olarak görürler. Onlar Halife'yi sarsan birçok büyük isyanın katılımcısı olmuşlardır. Haricilerin çağdaş nesilleri İbadiler olarak adlandırılırlar ve genelde Cezayir, Tunus, Lübnan ve Umman'da yaşarlar.

idare etme ve üst makama geçebilme hakkına sahip olduğunu iddia etmekte idiler. Ancak böyle bir adamı Haricilerin içinde bulmak mümkün değildi. Rum Suresindeki “içinizde sağ elinizin sahip olduklarından yani, size ait kul ve kölelerden size verdiğimiz rızka ortak olanlar var mı? Size hizmet etsinler diye edindiğiniz kul ve kölelerle eşit misiniz? onlardan öz nefsinizde korktuğunuz kadar korkarsınız (30/27)

Bu ve buna benzer Kur'an'ın birçok yerinde zikredilen ayetlerden Arap toplumunda mevcut sınıfsal tabakalaşmanın, bir takım karşı oluşumların antagonistik ve ziddiyetlerin mevcudiyeti yani belli varlıklı bir kesimin varlıksızların sırtından geçindikleri için onların karşısında korku duydukları, insanları sınıflandırabilen sistemin sonucundaki rekabet mücadeleleri ile farklı gruplara ait sınıfların birbiriyle olan münasebetlerinde sınıfsal farklılığın olduğu açıkça görülmektedir.

Bu durum Kur'an'ın ilk ortaya çıktığı dönemde sosyal yaşamın, sosyal ilişkilerin çok ağır ve çok çetin olduğunu görmemize kapı aralıyor. Bu durum aynı zamanda Muhammed Peygamberin ve ilk halifelerin devrinde Müslüman toplumun sınıfsız bir toplum olduğunu savunan bazı İslam ülkelerinde neşredilen çağdaş yazıların kaynaklarının asılsız olduğunu açıkça gösterir.

İslam'ın ikinci bir kolu olan Şiilerle birlikte hareket eden Hariciler, Zeyd-Osman nüshasında kasten pek çok tahribatlar olduğunu söylüyorlar. Hariciler, dört yönetici halifeden yalnız ilk ikisini, Ebû Bekir ve Ömer'i kabul ediyorlar. Şiiler ise haddinden fazla yücelttikleri Ali'nin haricindeki başka hepsini gasp edici olarak kabul ediyorlar. Aşırı Şiilere göre, Halife Osman siyasî mülahazalarla "İki Nur", yani "en-Nureyn" suresinin Kur'an'da yazılmasına izin vermedi. Çünkü bu surede Peygamberlerle birlikte Halife Ali (656–66) de yüceltiliyordu. Önceki halifelikte yer tutan bu rivayet siyasi mücadelenin yankısını gösteriyor. Fakat bu "İki Nur" suresinin tertipçilerinin kim olduğunu da ortaya çıkarmak mümkün değildir. Şiiler tarafından defalarca neşrolunan bu surenin tahlili gösteriyor ki, bu sure, Kur'an'ın muhtelif yerlerinde rastlayacağınız söz ve cümlelerden ibaret olup, çok sonraları Kur'an üslubuna benzer şekilde ifade edilmiştir.

İslam'ın Sünni kolu için esas sayılan Zeyd-Osman nüshası, ona dâhil olan materyallerin fasıllara yani sure ve ayetlere bölünürken, hususu ile de onlara diaktrik, yani yazılıştta birbirine benzeyen bir Arap harfini diğerinden ayırmak için ayırıcı işaretler, hareke ve nokta konduğunda değişikliğe uğramıştır. Sonuncusu ise takriben 702 yıllarda Vasit şehrinin kurulduğu yerde en son çalışma yapıldı. Rivayetlere göre bu iş, zalimliği ile meşhur olan ve

sertliği ile bilinen Irak'ın meşhur valisi el-Haccac b. Yusuf (660–714) tarafından yani onun teklifi ve organizesi ile yapıldı². Bu zamana kadar metni farklı farklı şekillerde okumalarının sebebi, eski Arap yazılarında harflerin ikileşmesinin (yani şeddinin) gösterilmemesi, uzun, kısa veya ünlüler bilinmediği için fiilin hangi zamana ait olduğu, yani şimdiki zamana mı yoksa geçmiş zamana mı ait olduğu açıkça bilinmiyordu. Surelerin adı da hayli zaman sonra belirlendi.

Akademisyen Kraçkovsky'nin kaydettiğine göre, Kur'an Arap dilinde tertip olunmuştur; biz ise onu musiki olarak adlandırırız. Ancak, metnin kaydedilmesi zamanı yeteri kadar tutmuştur; bunlar netleşmiştir³. Kur'an'ın dili sonraları çok şeyi ve Arap edebi dilinin hususiyetlerini belirlemiştir. O sayede yakın ve Ortadoğu ülkelerinde asırlar geçen süre içerisinde müstesna ilmi ve edebi eserler meydana getirildi. Zaten Latincenin şarkta yayılmasıyla yerli edebi diller küçümsenmiş oldu. Neticede bilginlere karşı haksızlıklar yapıldı. Fiziki güçler kullanıldı; birtakım karışıklıklar içinde cinayetler bile işlendi. Bu olay tarihte ağır izler bırakmıştır⁴.

Kur'an'ın resmî olmasını ve tefsirlerinin yapılmasını izah etmek için Kur'an okuyucularının pratik tarihinin de büyük önemi vardır. Eğitimin gelişmemiş olmasına rağmen bu okuma pratiği büyük önem taşıyordu. Kadim, Hicaz ve Kufi yazılarının mükemmel olmaması nedeniyle okuyucu yalnız işittiklerine değil, okunan ve işitilip sonra ezberden okunanlara da muhtelif şekil ve mana verebilirdi. Bazen de dinlediklerinden ezberlerinde kalanları da aktarabilirdi. Okuyucu bu durumda kendi zevkine göre hareket edebilirdi. Buna, okuyucuya yakın olan şahısların şahsi zevki, meyli, nefreti, siyâsî

² Müslüman yazarlar yakın dönemde de el-Haccac hakkında onu "İslam tarihinin Neron'u" şeklinde yazmışlardır. (Huseyin R. Sayani, *Saints of Islam L.*, 1908, p.9). Maamafih nesirde de belirtildiği gibi, Abbasi halifelerinin yönetiminde oldukları döneme ait eserlerde Haccac'ın imajının tahrif edilmiş olabileceğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Bu dönemde siyasi sebeplerden dolayı Emevi hanedanlığında hizmet eden birçok kişi karalanmıştı. Kur'an metninin oluşturulmasında el-Haccac'ın katılımının düzeyini açıklarken, O'nun Hicaz kabilesi Sakif'ten geldiğini hesaba katmak gerekir. Çünkü bu kabile pedagogları ve kâtipleri daha İslam'ın doğuşu döneminde ünlüydü. "VIII. yüzyılın erken döneminde, sadece Sakif'li kâtiplerin Kur'an metnini tam doğru olarak yazabilmeye yetenekli olduklarını ileri süren bir düşünce ortaya çıktı." (Blachere R, *Introduction au Coran*, P., 1947, p.75-76.)

³ Kraçkovsky, Kur'an çevirisi ve yorumları, s.663.

⁴ Eski Harzem'de ortaya konmuş olan bilim, yazı ve Edebiyat'ın kaderi örnek olabilir. Dâhi bir bilim adamı ve Edebiyatçı olan Ebû Reyhan el-Biruni, 712 yılında Harzem'i ele geçirmesinden sonra Halife'nin komutanı Kuteybe b. Müslim el-Bahili hakkında şunları yazmıştır: "ve Kuteybe, Harzem yazını iyi bilen, onların efsanelerini ileten ve bilimi öğreten insanlara ıstırap çektirdi ve onları yok etti. Bu efsaneler o kadar gizlendi ki artık onlar İslam'ın ortaya çıkmasından sonra Harzemliler tarafından dahi tam anlamıyla bilinemezler." Ve şunları da belirtti: "Kuteybe b. Müslim el-Bahili Harzem kâtiplerini öldürttükten hemen sonra, din görevlilerini öldürttü ve kitaplarını yaktı. Harzemliler eğitimsiz kaldılar ve kendilerine gerekli şekilde hafızalarına bel bağladılar.

veya dini istikametteki tarzları sebep olabilirdi.

Kabul edilen okuma şekilleri daha sonra metinleri düzenleme sırasında metinlerin üzerine diaktrik işaretlerin yani hareketlerin konması okumayı etkilemiş ve metnin de muhkemleşmesine tesir etmiştir. Bu sayede Kur'an'ı okuma ve yazma olayı gerçekleşmiştir. Fransız çevirmeni ve Kur'an tefsircisi R. Blachere (1900–1973) in belirttiği şu noktaya dikkat etmek gerekir: “ Bilim, Kur'an-ı okumakta ve kaydetmekte etkisini gösterdi.”⁵

Resmî Mushaf olarak kabul edilen Kur'an metninin hala farklı okunması devam ediyordu. X-XI. Asırlarda birkaç kıraat ekolleri meydana geldi, bunlardan bazıları günümüze kadar gelmiştir.

Kur'an metninin korunmuş en eski el yazmaları VII. Asrın sonu ve VIII. Asrın evveline aittir. Bu yazma da el-Haccac'ın dönemine ait olup onun emriyle redakte edilmiştir. Bunların içinde Zeyd-Osman nüshası da vardır. Bu yazmanın birçok nüshaları yazılmış olup asırlar boyunca ilahiyatçılar tarafından ilk nüsha gibi yani Osman Nüshasının bir sureti olarak takdim edilmiştir. Rivayete göre bu nüshayı okuma esnasında Halife Osman, varisi Ali taraftarlarınca öldürülmüştür. Osman nüshasında noktaların yerine diaktrik işaretler vardı. Ancak Arap yazısında daha sonraları ortaya çıkan ve kabul olunan satır altı ve satır üstü işaretler (hareke, hemze, med, teşdid, sükûn, kısa sesliler) Osman nüshasında yoktu. Ciddi araştırmalar gösteriyor ki VIII. Yüzyılının ilk on yıllarında veya hicri tarih ile II. Asrın başlarında, daha doğrusu, halife Osman'ın ölümünden yarım asır sonra yazılmıştır. Güya "Halife Osman'ın kutsal" kanının bulaştığı nüsha hakkında araştırma yapan Arap filologu A.F. Şebûnin (1867–1937) şunları yazıyor: “önceleri şimdikinden daha az kan vardı, belki metin yenilemeye maruz kaldığı gibi kan lekeleri de maruz kalmıştır. Bu konuda fazla bir şey söyleyemiyoruz ancak, bir hususta şüphe yoktur ki, önceleri veya sonraları olsun farkı yoktur, bizim gördüğümüz bu kan lekesi tesadüfen çekilmemiş aksine bilerek yapılmışa benziyor ve bu yalan öyle açık bir şekilde uydurulmuş ki kendi kendini açığa veriyor. Kan hemen hemen bütün varaklarda vardır ve az çok kitabın ortasına doğru sirayet etmiştir. Fakat simetrik bir biçimde tüm bitişik sayfalarda kan vardır. Görünen o ki, kan taze iken sayfalar katlanmış. Garip olan o dur ki, kan lekesi bitişik sayfalarda bütünüyle yok. Kanın böyle yayılması yanlışlıkla veya tesadüfen yapılmış bir şeye benziyor”⁶.

Bu şekilde paleografik incelemeler neticesinde bu nüsha uzun süre

⁵ Blachere R. *Introduction au Coran*, p. 102-103.

⁶ Şebunin A., *Saint-Petersburg Halk Kütüphanesi'nin Kufî yazı ile yazılmış Kur'an'ı*. Rus İmparatorluk Arkeoloji Topluluğu'nun Doğu Bölümü notları. s.1-4, Saint-Petersburg, 1982, C.VI, s.76-77.

Müslüman idarecilerinin elinde Semerkant'da Hoca Ahrar camiinde bulunarak identik (özdeşmiş) gösterildiği gibi değildir. Bu ulvî eski yazma kitabın üzerinde güçlerini sarf edenlere ve tekrardan yazma ile süsleme işinde son derece özen gösterenlere en içten teşekkür etmeliyiz. Nüsha 353 sayfalık kalın bir parşömenin üstünde yazılmıştır. Bir tarafı parlak, cilalı ve sarı renğinde diğer tarafı beyaz, ince desenli bir şekildedir. Metin 50x44 cm kadar oldukça çok alan kapsamış her sayfası 12 satırdan oluşmakta, sayfaların genel ölçümü ise 68x53 cm.dir. Yırtılmış veya kaybolmuş 68 sayfanın yerine deriye benzer kâğıt sayfalar konulmuştur. Kur'an'ın bütün / her ayeti biri diğerinden dört veya yedi küçük hatlarla ayrılmış, ondan sonra ayetler grup olarak bölünmüş, renkli kare ile yıldız şekilleriyle işaretlenmiş yuvarlak, kırmızı, kûfî harflerle surenin başlangıcında ayetlerin sayısını gösterir.

9 Aralık 1917 de çok nadir bu yazma Kur'an (Osman'ın Kur'an'ı) hakkında V.İ. Lenin tarafından halk maarif komiserine A.V. Lunaçerski'ye gönderilen mektup bayağı dikkat çekiciydi. Şu anda devlet kütüphanesi dokümanlarında bulunan bu mektupta: "Sovyet Halk Komiserleri Petrograd Milli Dairesi, Vilayet Müslüman Kurultayından bir mektup gelmiştir. Bu mektupta, "bütün Rusya Müslümanlarının arzusunun, Devlet Umumi Kütüphanesinde korunan "Osman'ın Kutsal Kur'an'ının" Rusya Müslümanları Kurultayına verilmesi istenmektedir. Onların bu istekleri acele olarak yerine getirilsin" emri yazılıdır. Bu mektup sonucunda "Osman'ın Kutsal Kur'an'ı" Müslüman Kurultayının başkanlarına teslim edildi, ondan sonra Ufa'ya, daha sonra da Özbekistan'ın Taşkent şehrine götürüldü ve şu anda da orada bulunmaktadır"⁷.

A.F. Şebunin Kûfî yazısı ile yazılmış ve Kahire'nin Hidiv kütüphanesinde muhafaza edilen Kur'an'ın örnek nüshalarının mufassal tetkiki neşrolunmuştur. Onların her iki el yazmasında istifade ettikleri paleografik analiz usulü günümüze kadar örnek olarak kabul edilir. Eski el yazmalarının tetkikinden meydana gelen merak Kur'an'ın Osman nüshasının 1905'inci yılda S. Pisarev tarafından derç olunmuş tıpkıbasım neşrinin ortaya çıkmasına sebep oldu.

Birçok ülkelerin kütüphane depolarında muhafaza edilen paleografik araştırmalar sonucunda eski Kur'an nüshalarından tabii ki birçok şey beklenebilir yani çok şey tespit edilebilir; zamanla Kur'an'ın tarihini tamamlayacak yeni şeyler keşfedilebilir. Üstelik Kur'an Arap nesrinin en büyük eseridir. Mesela San'a'da Yemen Arap devletinin başkentinde 1971'de yer araştırma

⁷ Lenin ve Sovyet Halklarının Dostluğu, TK KPSS Marksizm-Leninizm Enstitüsü. –Halkların Dostluğu (Drusba Narodov), 1957, No:II, s.16.

çalışmaları esnasında Kur'an'dan çeşitli metinler yaklaşık 40 bin parşüment sayfaları bulundu. Birçok ülkelerin basımının gösterdiğine göre bu sayfalar uzun asırlar boyunca orada bazı kimseler tarafından korunmuştur. Onların arasında kûfî yazısı ile yazılmış, eski hicaz yazısı ile istinsah edilmiş metin de vardır. Sayfaların ikisi de 60x50 cm ölçüsüyle renkli mürekkeplerle çizilmiş cami resimleri varmış. Uzmanlara göre Ümeyye Oğulları halifelerinin devrinde Dımeşk'de dekoratif ince sanat ustalarının sanatlarını hatırlatır. Buna göre bu sanat eserleri VIII. Asrın öncelerine ait olduğu iddia edilmektedir. Bu durum o dönemdeki insanların sanat becerilerini yansıtır.

Halifelerin emriyle Kur'an'ın birbirine tezat nüshalarının yok edilmesi, kitabın var oluşunun tarihini ve redaksiyonunu tespit etmek için ciddi bir engeldir. Okuyucunun daha kolay okumasını sağlamak için şu anda muhafaza olmuş ve yayılan Kur'an'ın nüshalarında sadece bazı farklılıklar var, bu da cüzlere ve hiziplere bölünmüş olmasıdır. Ayetlerin genel sayısı Kur'an'ın eski nüshalarında yaklaşık 6204 (bazı nüshalarında) den 6236'ya kadar (kufî, hindi ve bazı diğer nüshalarda), genel olarak kabul edilmiş nüshalarda ve şimdi çoğaltılan tipografi gibi genellikle 6226 veya 6238 ayet vardır.

Kur'an'ı okumaya başlayan her okuyucuyu ilk olarak şaşırtan kronolojik sırasındaki aksamalar ve özellikle mana sırasıdır. Tuhaftır ki sureler gerektiği gibi kronolojik sırasına veya içeriğine göre değil, ölçülerine göre dizilmesi basit olarak görülebilir. Birkaç sure haricinde belirttiğimiz gibi ikinci sure "el-Bakara" (inek) suresinden başlayarak sureler öyle yerleştirilmiştir ki, Kur'an'ın sonuna doğru gittikçe küçülür. Mesela ikinci surede 286 ayet var ise, üçüncüde 200, dördüncüde 175, beşincide 120 vs. ayet vardır. 103, 108 ve 110 surelerinde sadece üçer ayet var. En son surede yani 114. surede altı ayet var. Fakat bu sıralama sadece şekle dayalıdır. Surelerin isimleri de şartlıdır: "Mekki" veya "Medeni" olarak ayrılır. Bu durum daha orta asırlarda insanların dikkatini çekmiştir. Ancak, Kur'an'daki ayetleri ve sureleri kronolojik bir biçimde yerleştirme denemesinde bulunan ve Kur'an'ı okuyan Celaleddin es-Suyuti (1445–1505) daha sonra XIX ve XX. Yüz yıl Avrupalı araştırmacıları G. Beyl, A. Sprenger, B. Muir, İ. Radvel, G. Grimme, T. Nöldeke, F. Schwally, R. Blachere ile diğerleri olumlu neticelere ulaşamamışlardır. Bunun izahı şudur ki bu araştırmacıların hepsi dini örf ve adetlere dayanarak yazarların etkisi altında kalmışlardır. En sonrakilerin Kur'an'dan başka, farklı güvenilir kaynakları olmamakla birlikte; "efsane" müelliflerinin eserleri bitip tükenmek bilmeyen derya olmuştur.

Kronolojik ve Kur'an'daki metinler terminolojisi ile ilgili sorular Sovyetlerde ilk defa K.S.Kaştaleva (1897–1939) tarafından aydınlatılmıştır.

O, tarihî bir kaynak olarak Kur'an'la ilgilenecek orijinal terminoloji metodu- nu düzenledi, araştırmalarında ve taslak karşısında kronolojik biçimde yeni yaklaşım tarzları buldu. Mesela onun 1927'nci yılı CCCP İlim Akademisinde Kur'an'ın 8'inci, 24'üncü ve 47'nci surelerinin kronolojisi ile ilgili çalış- ması tebliğ olarak sunuldu.⁸ Yorumcularca, Medine dönemindeki "Muham- med'in savaş vahiyleriyle" ilgili ayetlerini tartışma konusu yaptılar. Kaştaleva'nın doğru belirttiği gibi mevzu Kur'an'ın kronolojik sırası olarak herhangi bir surenin Mekke'de mi Medine'de mi meydana çıktığından bah- setmek gerekir. Çünkü surelerin çoğu Medine'ye ait olsun veya Mekke'ye ait olsun farklı zaman safhalarına mahsustur⁹.

Kaştaleva 47'nci "Muhammed" suresine müracaat ederken her şey- den evvel okuyuculara, Avrupalı büyük ilahiyatçıların G.Grimme (1864– 1942), T. Noldeke (1836–1930) ve F. Schwally (1863–1919)'in onu nasıl açıkladıklarının tanımını yaptı. G. Grime bunu Medine döneminin ilk yılları- na, Noldeke ile Schwally sonraki yıllarına bağlıyor. Araştırmacıların kendi- lerine has delilleri vardır. Mesela, 47.surede savaşmanın yolları, esirlere ve savaştan kaçanlara nasıl davranmak gerektiği açıklanmış. Grimme bunu Bedir savaşından önceki döneme mal ediyor¹⁰. Noldeke ise "savaştan kaçan- lara konulmuştur diyor"¹¹. "Vahyin" geldiği yere dikkat ederek, bunun sa- vaştan önce değil savaştan sonra geldiğini düşünüyor. Kaştaleva bu tezatlarla bakarak kesin bir sonuç çıkarttı: "Eğer bu vahyin daha önce veya daha sonra söylediğini çıkartmak zor ise, o zaman bunun hangi savaş olduğuna karar vermek daha da zordur, yani Bedir savaşı mı veya başka bir savaş mı tartışı- lır. Neticede Kaştaleva 47'nci surenin 22, 24, 27, 28, 30, 34 ve 36 ayetlerine dayanarak yeni bir sonuca vardı. Metine göre bu sözler Mekkeli dış düşman- ları için değil de savaştan kaçan iç düşmanlar için söylenmiştir, belki de kendi kampı içinde kendisine güvensizlik duyanlar içindir¹². Bu şekilde dü- şünerek Kaştaleva yeni bir tarihi belirliyor. 47'nci surenin 4'üncü ayeti daha sonra hepimize fanatik "kılıç ayeti" olarak malum olan: "Ne zaman ki onlara rastlarsınız" sözleriyle başlıyor. Fakat diğeri 5'inci ayet nasıl ki 47'nci sure- nin 33'üncüsü savaşı artık farklı bir biçimde anlatıyor. Allahtan Müslüman- lara bir emir gibi değil yani inançsızları darmadağın etmek (kılıç ayetinde okuduğumuz gibi) değil, fakat "inançlıların sabrını denemek için olsa gerek"

⁸ Kraçkovsky I.Y., *Seçilmiş Eserler*, Moskova-Leningrad, 1958, C.V, s.168.

⁹ Kaştaleva K.S., *Kur'an'ın 8., 24. ve 47. Sûrelerinin Kronolojisi Meselesi*, -SSSR Bilimler Akademisi Çalışmaları, Seri B, Leningrad, 1928, s.102.

¹⁰ Grimme H. *Mohammed.*, Tr. 11. Einleitung in den Koran. Münster, 1895. s. 27.

¹¹ Noldeke Th. *Geschichte des Qorans*. 2Aufl, beard. Von Fr. Schwally. T I. Leipzig. 1909, s. 189.

¹² Kaştaleva, Kur'an'ın 8., 24. ve 47. Sûrelerinin Kronolojisi Meselesi, s.105.

diyor. Aynısını Kur'an tefsirlerinde görüyoruz, onlar daha da geç zamanlara mal ediyor, yani Bedir savaşıdan hayli sonraya ait olan Uhud savaşına bağlıyor.¹³

Kaştaleva haklıdır. Kur'an'da belirttiğimiz bazı ayetlerde, gerçi diğer bazılarında da, eski tarihî faktörlerin ipuçlarını bulabiliriz. Edindiği kanaatler sonucunda o dönemlere ait Kur'an'daki belirtilere baktığında öncekiler gibi kapalı değil yani açık ve belirgin olduğunu tespit etti. Buna dikkat ederek Kaştaleva, bu materyaller üzerinde kurulmuş araştırmaların yeni araştırma yöntemi ve kronolojik sınıflandırmayı gerektirdiği hususunda mantıklı bir sonuca vardı.

Diğer mevzular için de Kaştaleva'nın sonuçları tesadüfî değildir. O dönemlerden önceki İslâmiyet araştırılmasında ve bilhassa İslâmiyet'in en önemli kaynağı olan Kur'an'ın araştırılmasında o zamanki ilahiyatçıların durumlarından yansıtılıyordu sadece bizim ülkemizde değil. Dolayısıyla hatırlamak gerekirse Danimarkalı İlahiyatçı Frantz Buhl (1850–1932) monografisinin son kısmında “Das Leben Muhammeds” (Muhammed'in Hayatı) diye adlandırılan Muhammed'in monografisine sonucunda Kur'an konusunda diğer mesajlar karşısında; “şüphesiz asil ve en doğru kontrol budur” yazıyordu. Akabinde de hemen ilave etti, “bu kitabın değeri, kendine has oluşun sınırlı olması yani bunların içinde tarihi mevzularının net bir ifade taşımaması, özel isimlerin istisna olarak verilmesi, nazarda tutuluyor olsa da “anonim belirsizlik biçimindedirler”. “En önemli hadiseler ve olaylar” çok sathi olarak açıklanmış, fakat tarihi niteliğinde olmayan “peygamber efsaneleri” üzerinde bilhassa durulmuş, onlar için özel yer ayırt edilmiş; açıklamalar düzensiz bir şekilde dağıtılmış ve bu yüzden sadece tarihlerini çıkarmakta değil, bölümün Mekke'ye mi veya Medine'ye mi ait olduğunu bile ayırt etmekte, büyük bir zorluk çekiyoruz.¹⁴

Bu şekilde eğer Kaştaleva Kur'an'ın metninin terminolojisini ve kronolojisini inceleme metotlarını takip etme kararına vardysa, metnin klasik kritiğini ispat etme yöntemlerine dayanmak zor gibi gösteriliyor. O zamanda “klasik kritiğinin” temsilcisi de ister istemez böyle bir sonuç çıkarmak zorundaydı. Önceki İslâm'ın durumunu karakterize ederek, F. Buhl düşünüyor ki, Kur'an'ı analiz ederken en önemli kaynağın karşısında ilahiyatçıyı “aciz” durumuna düşürüyor, tabi eğer rivayetlerin özelliklerine dayanmazsan. Rivayetlerin eksik veya az olmasından şikâyet edilmez, çünkü rivayetlerin sayısı pek fazla, fakat hakikat şudur ki, asıllar, sahtelerden nasıl

¹³ Kaştaleva, Kur'an'ın 8., 24. ve 47. Sûrelerinin Kronolojisi Meselesi, s.106-108.

¹⁴ Buhl F. *Das Leben Muhammeds*. Leipzig, 1930. s. 366-367.

ayırt edilir, çünkü o kadar yanlış karışmış ki, diğer bölgelerdeki hiçbir edebiyatta bu kadar yanlış karışmamıştır¹⁵.”

Böyle bir vaziyet çoğunlukla kısımları yani rivayetleri toplarken biçimsel bir yaklaşımdan dolayı oluştu, her birine yüzlerce binlerce dâhil olan Sunne(efsane) (Şiilerde haber) mecmualarına formel şekilde bağlı olmaktan ileri gelir. Herhangi bir hadisi isnadında ravilerin isim zinciri vardı; üstelik hadisin mahiyetini ve içeriğini gölgede bırakarak her şeyden önce hadislerin kimden kime verildiğine dikkat edilirdi. İsveçli Şarkiyatçı Adam Metz (1869–1917) ilk kaynaklara baktığında böyle parçaları toplama esnasında oluşan tuhaf hatalara rastladı. O şöyle diyor : “Şifahi olarak öğullarının sözlerine göre hadisleri gelecek nesle aktaran babalar ile Peygamberin ve savaş arkadaşlarının hadislerini sonraki nesillere aktarmada El Hatibi'nin ve el Bağdadi'nin kompozisyonları kritik tekniğin ne kadar ince detaylara girdiğini gösteriyor.”¹⁶

Yine Macar şarkiyatçısı İ. Goldizher'in ve Hollandalı H. Snouck-Hürgronje'nin (1857–1936) araştırmaları bu faktörleri görmezlikten gelmenin ne kadar yanlış olduğunu söylüyor. Önceki İslâmiyet'in kaynaklarını incelerken Kur'an'ı ilk başta esas olarak analiz etmek gerekir. Oysa bunu yapmadan meseleye, doğru yaklaşım tespit edilemez ve sonuçta çeviri de yapılamaz.

İlk İslâm'ı inceleme olayının zayıf olmasından ötürü, Allah'ın vahiylerinin ve Kur'an'ın tetkikinde tesirini gösterdi. Sık sık özellikle de surelerin orijinal takipliğiyle, şerhçilerin estetik ve zevki meyillerini aksettiren Avrupa dillerinde çeviriler çıkmaya başladı. İngilizce çevirmenlerinden Şarkiyatçı A. J. Arberry'nin Kur'an'ın şiirlerle çeviri ve yorumunu burada gösterebiliriz. Ancak bu tercümede Mekkî ve Medenî sureler gibi başlıklar hiç yoktur. Yalnız bu durumda bunu bir adım ileri olarak nitelendirmek zor. Yorumun sahibi dinî ananelerden hareket ederek, Kur'an'a detaylı bir şekilde bakmamak, önce bir bütün olarak görmek gerektiğini iddia ediyor¹⁷; o yüzden “mistik açıdan yaklaştığı gibi, ilmî açıdan yaklaşmadı.” Daha ciddi ve bir sıra cüz'i istisnalarla surelerin kronolojik sıra şemasını Alman müsteşrik Nöldeke'nin, N.Davud tarafından İngilizceye çevrilen ve klasik anlamda birçok kere derece kazanan, 1956, 1959 ve 1961 yıllarına Pingvinde neşrolunan tercümesi takip eder. Çeviride Muhammed'in hayatındaki başlıca hadiseler kronolojik tabloda açıklanmıştır; belki de N. Davud'un Müslümanların dogmalarına bağlı olmadığını göstermek için bu çalışma özel olarak ya-

¹⁵ Kraçkovsky, Seçilmiş Eserler, s.106.

¹⁶ Metz A., *Müslüman Rönesansı*, 2. Baskı, Moskova, 1973, s.165.

¹⁷ Arberry A.J. *The Koran interpreted*. I-II. L.-N.Y., 1955.

pılmıştır. Bu çeviride sureler ve ayetler bölünmemiştir¹⁸.

O zaman surelerin ve ayetlerin kronolojik sayısını çıkartmak ne kadar zor olduğunu akademisyen Kraçkovsky'nin vefat etmeden, az önce 1963'de basıldığı çevirisinden de yargılayabiliriz. Surelerin başında “Mekki mi” yoksa “Medeni mi” olduğu belirtilmemiş fakat çevirinin arkasından surelerin kronolojik sırası gösterilmiştir. Ancak çok dikkatli okuyucu “tefsirleri” irdeledikten sonra 145 sayfadan oluşan kronolojik tabloya hangi koşullarla ve şüphelerle yaklaşmak zorunda kaldığını anlar.

Birkaç tane örnek verelim: Bakara suresine ait 218 haşiyeden 19'u kronolojiye aittir. 1'inci haşiyede bu sure İslam âlimlerinin ve Nöldeke ile Schwally'nin değerlendirmesine göre “ilk dönem Medine vahiyleri” olarak belirtilmiştir. Ancak 6'ncı haşiyeden 19–37 ayetlerin Mekke vahiyleri olabilmeleri ihtimalini öğrendik. Ondan sonra 55'inci haşiyede 79'uncu ayetin araştırmacılarından birisi (Bart) bunun “eklemeli” olduğunu sayıyor. Bu tür haşiyeler 66, 94, 133, 146 ayetleri için de yapılmıştır. 101'inci haşiyede “148–152” ayetlerin diğer surelerden daha önce olduğu ifade edilmektedir. 103'üncü haşiyede ise “153.” ayetin yerinde olmadığı belirtilmiştir. 106'ncı haşiyede 158–162 ayetlerin Mekke'ye ait ihtimalini veriyor ve belki bunlar surenin başlangıcıdır deniliyor. 147'nci haşiyede 199'uncu ayetin kronolojik olarak belirtilmemiş olduğunu söylüyor. Ayrıca 206'ncı ayetin ise Mekki olabileceği (haşiye 151),. 211'inci ayetin de başka bir zamana ait olabileceği (haşiye 157), 262'nci ayetteki “kebir” kelimesinin “büyük / ulvi” daha sonra ilave olabileceğini (haşiye 162) yine “285 ve 286” ayetlerin hem Mekki hem de Medeni olmalarının mümkün (haşiye 215) olduğunu belirtmektedir.

Medine'ye ait olduğu söylenen 3.sure yani, “Al-i İmran Suresi”nin. 1–86. ayetlerinin birinci bölümünün ne zaman vahyedildiği bilinmiyor. Bedir savaşından sonra geldiği söyleniyor. Burada 66'ncı ayetle ilgili bağlantıyı bozduğuna dair ilave bilgiler de var. (haşiye 45). 100'üncü ayetin, “Halife Osman'ın ilavesi” olduğu (haşiye 63), 125–130 ayetlerin menşeinin meçhul olduğu (haşiye 73), 132'nci ayetin ise, Muhammed'in ölümünden sonra ilk halife Ebû Bekir'in ilave sözleri olduğu söyleniyor (78'inci haşiye). Mekki sureler hakkında da takriben böyle kayıtlar vardır. Bunlardan biri de 96. sûredir. Bu sure, ‘Leyletu'l-Kadr –İslam âlimlerinin rivayetlerine göre kade-rin belirlendiği gün- ilk suredir. Âlimlerin ekseriyeti bu görüştedir. Bazıları ise bu sure ile 74.sure arasında tereddüt ederler. İsviçre Şarkiyatçısı Andrae, bu surenin daha sonra ilave edildiğini düşünmektedir (1–2 haşiye). Daha sonra 12'nci haşiyede 15–18. ayetlerin biraz daha sonra ilave edildiğini ifade

¹⁸ The Koran. Tercüme N.J. Davud. Tonbridge, 1961, s.13.

etmektedir.

Tabii ki çeviri değerlendirilirken mesele, eserin şu veya bu bölümlerindeki haşiyelerde ve kronolojide bitmiyor. Aynı zamanda kaydetmek gerekir ki, Akademisyen Kraçkovsky'nin çevirisinde okuyucuyu doğru anlama istikametine yönelten pek çok yenilikler vardır. İslam'ın canlanma ve inkişafının ilk delillerinden olan bu abideyi doğru olarak gösterdiğini ifade etmek mümkün değildir. Kraçkovsky'nin çevirisinde Kur'an surelerine başlangıç Rus Dilinde Tanrı anlamına gelen "BOG" sözüyle değil de İslam'ın kabul ettiği "Allah" adı ile yazılmıştır. Prensip yönünden böyle bir tercümede bu tip çeviriler doğru değildir.¹⁹ Şu husus da bilinmelidir ki, Allah İslam'ın Tanrısı olarak Kur'an'ın tertibi devrinde Kadim Arapların tanrıları sırasından yeni ayrılmıştı. Buna göre de ilk İslam tebliğcileri, buna bağlı olarak Kur'an'ın tertibi ve redaksiyonu üzerinde çalışma yapanları her şeyden önce soyut bir tanrının tebliği değil, aksine artık Araplara malum olan Allah'ın tek Allah gibi tasdiki istenmiştir ki bu yeni tasavvur eski erkek ve kadın tanrı kültürlerini reddetmek anlamına gelmektedir.

İ.Y.Kraçkovsky'nin çevirisinin bir başka özelliği de, şahıs adlarının telaffuzu Yahudi ve Hıristiyanlarda olduğu gibi değil de Araplarda kabul olduğu şekliyle korunmuş olmasıdır. Mesela, Gavriel yerine Cebrail, Noah yerine Nuh, Jossef yerine Yusuf, Abraham yerine İbrahim, Marie yerine Meryem vs. Bu konuda İ.Y. Kraçkovsky, Rus akademik geleneğini devam ettirmek suretiyle, daha önceki çevirmenlerden çoğundan daha üst seviyeye ulaşabilmiştir. Ne yazık ki, İ.Y. Kraçkovsky'nin çevirisi tamamlanmadı, yarım kaldı. Çevirinin son redaksiyonu bitmedi, Büyük hacimdeki hazırlık materyalleri yetersiz olduğundan dolayı tamamen realize edilemedi. Çevirinin metni edebi şekilde işlenmemiş biçimde kaldı. Çevirideki şiirlerin redaksiyonu tamamlanmış olsaydı belki farklı bir biçim kazanırdı. Daha sonraki Kraçkovsky'nin çalışmalarındaki Kur'an'dan çıkarılmış özetlere dayanarak böyle düşünüyoruz²⁰.

1921'den 1930'a kadar geçen süre içinde Kraçkovsky'nin üzerinde çalıştığı el yazmalarında ve daha sonra defalarca bu konuya tekrar başvurarak, önsözünde de işaret ettiği gibi özel isimler mevzusunda tezatlar bulunuyor. Tevrat'taki isimlerin Arapça formata uygun olarak tespit etme meselesini (Moise'in yerine Musa, Aaron'un yerine Harun vs. gibi) kitabı basıma hazırlayanlar ile redaktörler (A. Kraçkovsky, P.A. Grazneviç ve B.İ. Belaev) üzerlerine aldılar.²¹ Akademisyen Kraçkovsky'nin yorumlarında, kısaca

¹⁹ Kraçkovsky, Kur'an Çevirisi ve Yorumları, s.503.

²⁰ Kraçkovsky, Kur'an Çevirisi ve Yorumları, s.10.

²¹ Kraçkovsky, Kur'an Çevirisi ve Yorumları, s.11.

haşiye şeklinde olan yazılarında, Müslümanların ananelerinin etkisi ve onun modernleşmiş açıklamaları hissediliyor. Zaten bu bazen hüznle yapılmış kalem sürçmesi yani lapsus kalemi gibi hata teessüf doğuracak hata gibi kabul edilir. Kur'an'ın ikinci surenin 91'inci ayetinin 62'nci haşiyesinde: "Cebrail'in düşmanı kim idi..." diye sorulmuş: "Cebrailin gaddar melek olduğunu söyleyen Musevilerdir" diye cevap verilmiştir.²² Aslında Yahudilerde ve Hıristiyanlarda Cebrail en önemli meleklerden biri yani, "Allah'ın gücü" olarak bilinmekte ve gaddar olarak karakterize edilmemektedir. Üstelik cömert ve iyi özellikleri vardır. Yahudilikteki bu meleğin gaddar olduğu fikri Müslümanlardan geliyor. Kur'an'ın meşhur tefsircileri el-Buhari (810–870), ez-Zemahşeri (1074–1143) ve el-Beydâvi (1074–1143) tefsirlerinde şu izlenimleri yansıttılar: "Cebrail'in düşmanları Allah'ın düşmanları ise o zaman Yahudilerin Gavrail meleği zalimdir ve kötüdür". Yorumda bu şekilde kalem sürçmesi vardır veya daha doğrusu Müslüman yorumcuların eleştirisiz bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Bu fikrin Müslümanlar arasında yayıldığı ile ilgili yazılar, Rusya'nın çarlık dönemlerindeki eski ansiklopedileri araştırırken ortaya çıkmıştır.²³

İ.Y. Kraçkovsky, G.S. Sablukova'nın Kur'an'ın çevirisini takdirle değerlendirmiş ve objektif bir biçimde, "Kur'an metnini doğru anlamının temelini İslam âlimlerinin rivayetlerinin doğru olduğu anlayışıyla hareket ederek gerçeğe ulaşmanın zorluğuna değinerek bir gerçeği ifade etmiştir. Dikkat etmek gerekir ki bu rivayetlerin etkisi 1963'de neşredilen Kraçkovsky'nin çevresinde de tesirini gösterdi ve sadece detaylı yorumlar bu tesiri belli bir derecede zayıflatıyor. Mesela: Kur'an belirttiğimiz gibi Arap nesrinde yazılı olarak kaim edilmiş ilk büyük eserdir. Üstelik nesirler yazılı halde olsa da, daha çok sözlü olarak aktarılmış, zamanla hafızaya göre yıllar geçse de anlatılan bir eser. Eğer böyle bir metinde bazı düzensizliklere, kalem sürçmelerine, dikkatsizliklere vs. rastlamasaydık tuhaf olurdu. Bunun insanlar tarafından yaratılmadığını "kutsal", "ilahi", olduğunu sayanlar ve bir kompozisyon olarak görenler, Müslüman öğreticilerin bunun "taklide" yakın olmadığını öğretenler, İ'cazu'l-Kur'an diyenler, bir takım eksikleri fark etmek istemiyorlardı. Fark etseler bile Sünni anlatımlara başvurarak bunları kapatmaya çalışıyorlardı. Kur'an'ın 16'ncı Nahl "arı" suresinin 12'nci ayetini okurken şöyle bir olay oldu: "İnne İbrahime kâne-ümmeten," yani "Hakikaten İbrahim bir halk idi". Basit bir mantığa göre, Arapça "ümmeten" kelimesi yerine başka kelimeleri okutmayı özellikle, "imam": önde duran sözünü koyuyorlardı. Hal bu ki, Kur'an'ın 2'nci suresinin 118.

²² Bkz. "Cebrail" maddesi, -Yahudi Ansiklopedisi, C.V, s.128.

²³ Kraçkovsky, Kur'an Çevirisi ve Yorumları, s.508.

ayetinde ise Allah İbrahim'e hitap ederken diyor ki: "onu insanlar için "imam" edeceğim".

Müslüman din bilginleri arasında böyle bir değişmeyle tatmin olmayan yorumcular çıktı. Onlardan şeyhu'l-İslam el-Hamidi 16'ncı ayet için bir "delil" buldu; şöyle ki sadece İbrahim idi, en mümtaz iyilik yapan kişilerin özelliklerine sahip olan, sanki yalnızca "İbrahim idi bir toplum olan".²⁴

Kur'an'ın Rusçaya, Almancaya ve diğer Avrupa dillerine çevirenler gerektiği gibi değil de Müslümanların esas ananelerini takip ediyorlardı. Sablukova'nın da, Kraçkovsky'nin de çevirmelerinde "imam" idi yazıyor. Gerçi Sablukova ikinci baskının önsözünde "ümme" (ummeten) kelimesi için ayrı özel bir açıklama hazırlarken baskısı çıkartılmadı, Kraçkovsky ise haşiyelerinde diğer çevirileri ve araştırmaları da gösterdi. Onların içinde de prof. Prof. E.A. Malov'un kritik çalışmaları hakkında (1835–1918), "Rus Arap tarihi boyunca Malov hakkında, tatar ve Arap dilinin çok önemli bir bilgini diye yazıyordu.

Almanca çevirilerdeki haşiyeler daha açıktır. Maks Genning'in yeni basılmış çevirisinde deniliyor ki: "Farklı okunuş, eine Gemeinde (ümme) yani toplum, ortam, dini toplum. Bunların Arapça karşılığı, "umma", halk demektir. Böylece, hakikat dini rivayetleri aşarak, okuyucular için yavaş fakat etkili, daha geniş yollar açmaktadır".²⁵

²⁴ el-Hamudi, *Kur'an'ın Tefsiri*, Kazan, 1907, C.I, s.449 (Tatar Dilinde).

²⁵ Kraçkovsky, *Kur'an Çevirisi ve Yorumları* s. 129.