



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

**YIL / YEAR: 2 SAYI / NUMBER: 3  
OCAK -HAZİRAN / JANUARY-JUNE / 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 kıs-  
men veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz

**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.M.Kemal Atik *KSÜ. İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr.Mehmet Paçacı *AÜ İlahiyat Fakültesi*

Prof.Dr.Mustafa Argunşah *E.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi*

Prof.Dr.Mustafa Uzun *Mar Ü İlahiyat Fakültesi*

Doç.Dr.Musa YILDIZ *Gazi Ü. Eğitim 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.

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	5
Gazâlî Ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması .....	7-61
<i>Prof. Dr. Hüseyin ATAY</i>	
Kazak Anlatı Sanatında “Şeşendik (Hikmetli)” Sözlere .....	63-89
<i>Yrd. Doç. Dr. Ali Abbas ÇINAR</i>	
Kur’an’daki Kelimelerin Türkçe’ye Geçiş Sürecinde Uğradıkları Anlam Değişimleri .....	91-111
<i>Yrd.Doç.Dr.Zekeriya PAK</i>	
Arap Şiirinde Modernizm Ve İstiare .....	113-133
<i>Yazan: Saadi A. SİMAWE</i>	
<i>Çev.: Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ</i>	
Prof.Dr. İ. Y. Kraçkovski'nin Kur’an Tercümesi Adlı Eserinin 1986 Yılı Baskısının Önsözü.....	135-143
<i>Yazan: P. GRANEVİC</i>	
<i>Çeviren: Nergiz RESİDOVA</i>	
<i>Yayına Hazırlayan:Prof.Dr. M. Kemal ATİK</i>	
“Özürlüler'03 Sergi, Kongre Ve Sosyal Etkinlikleri” Üzerine Genel Bir Değerlendirme .....	144-154
<i>Yrd.Doç.Dr. Yusuf AÇIKEL</i>	



## Gazâlî Ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması

Prof. Dr. Hüseyin ATAY\*

### ABSTRACT

Ghazali has from outset been considered as one who occupied the peak point in the history of Islamic Thought. By Ghazali's time, Islamic sciences had been fully developed, so he had the chance of finding them readily before him. He, naturally, summed them up in Philosophy, Theology, Islamic Mysticism, Logic, etc. But when he tried to develop these sciences further, he went through some difficulties and it seems likely that this gave rise a mental crisis in Ghazali. This same motive combined with political upheavals in his time seems to have led him this crisis and finally to seek for mysticism as a final point to settle down. Another important figure to be pointed out in our study is Ibn Rushd both as a critic to Theologians and their argumentation modes and as a philosopher and commentator of Aristotle.

**Key Words:** Ghazali, Ibn Rushd, Islamic Theology.

### GAZÂLÎ (1058-1111)

Tus'lu Ebu Hâmid Muhammed bin Muhammed, Gazâlî.

Küçük yaşta öksüz kaldı. Öğrenimine Tus'ta başlayıp Cürcan'da ve Nişâbur'da sürdürdü. Nişâbur'da dönemin ünlü bilginlerinden olan İmâm'ul-Harameyn Cüveynî'nin (ö: h. 478. m. 1085) öğrencisi oldu.

İmâm'ul-Harameyn Abdülmelik Cüveynî Kelâmda, Usul'ül-Fıkıhta, Mantıkta, Felsefede, Cedelde ve Fıkıhta zamanının büyük imamlarındandı. Gazâlî bütün bu alanlardaki ilim sahiplerinin sözlerini iyi kavradı.<sup>1</sup> İmâm'ul-Harameyn'in eleştirel bir zihniyeti olup özgün düşüncesi vardı; akîl ve naklî delillere dayanırdı. İşte Gazâlî'yi asıl yetiştiren bu hocasıydı. Gazâlî bundan dolayı hocası (ö: m.1085) ölene kadar ondan ayrılmadı. Hocası öldükten sonra (h.478-m.1085), zamanın Veziri olan Nizâm'ul-Mülk'ün Nişabur'un dışında olan sarayına (Muasker-Bilat) gitti ve orada alimlerle olan tartışmalarda Gazâlî'nin ilmî düzeyi ortaya çıkınca, altı sene sonra (h.484-1091), 34 yaşında iken Bağdat Nizâmiye Medresesine Müderris olarak tayin edildi.<sup>2</sup>

\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi. atayatay@interaktif.gen.tr

<sup>1</sup> Zebîdî, *İhyâ Şerhi*, Âdil Nuveyhid, Cevâhir'il-Kur'an'a Giriş, Beyrut, 1978.

<sup>2</sup> Adil, a.g.e., s. 12-13

## 8 ▪ Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması

Gazâlî'nin derslerine üç yüz civarında sarıklı alim devam ederdi.<sup>3</sup>

Gazâlî bir ara ruhsal bir bunalım geçirmişti. Bu bunalım akıl yolundan vazgeçip sûfîlik yoluna girmesine neden olmuştu.<sup>4</sup> Bunalıma girmesine sebep olarak zikretmiş olduğu olay şöyledir:

“İnsanlar dinler, mezhepler ve şerâhatler konusunda o kadar ihtilaf etmişlerdi ki, bu ihtilâflar tıpkı derin bir denize benziyordu; oraya dalan boğuluyor ve pek az kurtulan olabiliyordu. Ben de erginliğe erdikten sonra, doğruyu yanlıştan ayırabilmem için her karanlığa girdim, her zorluğa saldırdım, her tehlikeye atladım, her mezhebin sırrını ve her fırkanın inancını araştırmaya koyuldum. Ve böylece taklidî bağlantılar çözüldü, geleneksel inançlar yıkıldı.”<sup>5</sup>

Gazâlî artık kendini tamâmen okumaya, araştırmaya, incelemeye vermişti. Eleştirel cür’etkar bir zihniyette, hâlâ güçlü olan taklidî bağından kendi düşüncesini özgürlüğe kavuştururken her gördüğünde, okuyup duyduğunda inanıp söylediğinde şüphelenme derecesine varmıştı. Bu şüpheler onu ders vermekten alıkoyup Bağdat’tan ayrılmaya kadar götürmüştü. Oysa tam bu zamanda, servete gömülmüş, şöhret ve mevkiin zirvesine tırmanmış bir konuma sahipti.<sup>6</sup>

Bu hususla ilgili kendisi şöyle diyor: “Dünya arzularının çekiciliği ve âhiretin çağırıcılığı arasında altı ay gittim geldim. Bu hâdise Recep 488 Hicrî’de (m.1095) başlamıştı. Artık Allah dilimi kilitlemişti, okutmaktan tamamen alıkonmuştum. Derse gelenlerin gönüllerini hoş tutmak için bir gün olsun ders vermeye kendimi zorluyordum. Dilim bir kelime söyleyemiyordu; buna yetecek gücüm kalmamıştı. Daha sonra dildeki bu tutukluk, kalpte de bir üzüntü meydana getirmişti; bu durum hazım gücünü, yemeyi ve içmeyi de yok etmişti. Suyu dahi yutamaz, lokmayı hazmedemez olmuşum. O kadar kötü duruma düşmüştüm ki doktorlar bile tedaviden umutlarını kesmişlerdi. Tâkaattan tamamen kesilmiş bir hâlde çaresiz kalarak Allah’a sığınmışım; çünkü ancak O, çaresiz kalanlara cevap verebilirdi. Bu yüzden be-

<sup>3</sup> Süleyman Dünya, *Tehâfut’ul-Felâsife Mukaddimesi*, Kahire, 1966, s. 49; üç yüz öğrencisi olup idarecilerin himayesi, alimlerin ve fakihlerin gözleri ona yönelmişti. Bkz. Adil el-Avva, *el-İktisad Fil-İtikad Mukaddimesi*, Beyrut, 1969, s. 8

<sup>4</sup> Büyük Larousse, Milliyet, IX/4430, 1986.

<sup>5</sup> Süleyman Dünya, a.g.e., s. 50; Gazâlî, Ebu Hamid, *el-Munkız Min’ed-Dalâl*, tahk. Cemil Saliba ve Kamil İyâd, s. 66 vd.

<sup>6</sup> Âdil, a.g.e., 13.



nim hâlîme de ancak O bir cevap verebilirdi. Nitekim verdi de. Sözcüleri maldan, mevkiden, çocuklardan (bu sırada Gazâlî'nin üç kızı varmış) ve dostlardan yüz çevirmeyi gönlüme kolaylaştırmıştı.”<sup>7</sup>

Bu müzmin hastalıktan kurtulması için hekimler Gazâlî'ye seyahat etmesini önermişlerdi. O da bunun üzerine h.488-m.1095'de hac niyetiyle Bağdat'tan ayrılıp yola çıkmıştı. On bir yıl (h.488-499; m.1095-1106) Şam, Kudüs, el-Halil, Kâhire, İskenderiye ve Mekke arasında dolaşmıştı.

Bu sürenin ardından tekrar Bağdat'a dönmüştü.<sup>8</sup> Bu sırada orada Nizâm'ul Mülk'ün yerine oğlu Fahr'ul-Mülk vezir olmuştu.<sup>9</sup> O da Gazâlî'ye Nişabur'daki Nizâmiye Medresesi'ne hoca olmasını önermişti. Gazâlî bu teklifi kabul ederek Nişabur'daki Nizâmiye Medresesi'ne hoca olmuştu (h.499-m.1106). Aradan bir yıl geçmeden Fahr'ul-Mülk öldürülmüştü.<sup>10</sup> Bunun üzerine Gazâlî de Tus'taki evine dönmüş ve h.595-m.1111'de Tus'taki evinde ölmüştü.<sup>11</sup>

Gazâlî'yi Bağdat Nizâmiye Medresesi'ne m.1091 yılında hoca tayin eden Nizâm'ul-Mülk (m.1018-1092) ile Melikşah'ın eşi Terken Hanım'ın arası açılmıştı. Çünkü Terken Hanım o sırada henüz dört yaşında olan oğlunu, padişahın büyük oğlu Berkjaruk'un yerine veliahd yapmak istiyordu. Bu yüzden Melikşah'ı Nizâm'ul-Mülk'ün aleyhine kışkırtmıştı. Melikşah ile Nizâm'ul-Mülk arasında huzursuzluk başlamıştı. Merv Valiliğine getirilen Nizâm'ul-Mülk'ün oğlu vâflikten alınmıştı. Melikşah Başkent İsfahan'dan Bağdat'a gitmek üzere yola çıktığında, Nizâm'ul-Mülk'ü yanına almamıştı. Bu nedenle Nizâm'ul-Mülk onun ardından yola çıkmış, yolda Hasan Sabbah'ın fedâîleri tarafından öldürülmüştü (m. 1092). Bir ay sonra da Melikşah zehirlenerek öldürülmüştü.<sup>12</sup> Bunun üzerine Terken Hatun'un beş yaşındaki oğlu Mahmud, Sultan ilan edilmişti. Ancak Berkjaruk da eski Vezir Nizâm'ul-Mülk taraftarları tarafından Rey'e kaçırılarak orada Sultan ilan edilmişti. İki taraf arasında çıkan çatışmalarda Berkjaruk Rükneddin lakabını Abbasî Halifesi Muktedir'den alarak hutbede adının okunması ile

<sup>7</sup> Âdil, a.g.e., s. 14; Gazâlî, *el-Munkız*, s. 64.

<sup>8</sup> Âdil, a.g.e., s. 14-15.

<sup>9</sup> Bir süre sonra vezirlikten ayrılarak Horasan vâlisi Sencer'in hizmetine girdiyse de, Nişabur'da Hasan Sabbah'ın fedâîleri tarafından öldürülmüştü. Bkz B. Larousse, VIII/3954.

<sup>10</sup> Bkz, B. Larousse, VIII/3954.

<sup>11</sup> Âdil Nüveyhid, a.g.e., s. 15; B. Larousse, IX/4430.

<sup>12</sup> Âdil Nüveyhid, a.g.e., s.15; B Larousse, IX/4430.

## 10 ■ Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması

sultan ilan edilmişti (Ocak, Şubat, m.1094). Bu sırada Berkayaruk on dört yaşında idi.<sup>13</sup> Terken Hatun bir sürü savaşlar yaptıktan sonra Eylül veya ekim 1094'de ölmüş, oğlu Mahmud da çiçek hastalığından vefat etmiştir. (Ekim veya Kasım 1094)<sup>14</sup>

Buraya alıntıladığım târîhî bilgilerden yola çıkarak İmâm Gazâlî'nin sosyopsikolojik durumunu tespit etmek istiyorum.

1-Gazâlî Nizamiye Medresesinde üç yüz civarında, günümüz deyişle lisans ve lisansüstü öğrencisine ders veriyordu. O sırada Bağdat öğrencilerin dışında, birçok bilim adamıyla doluydu. Bu bilim adamları dolaylı yoldan Gazâlî'yi gözlüyorlardı. Bunun, hem olumlu, yani dostça, hem de olumsuz yönü vardı. Dostları içerdiği gibi, muhâlif kimseleri de içeren sosyal ve doğal bir durumdu. Gazâlî böylesine yoğun bir ortamda dört yıl boyunca, böylesi ağır ve yoğun bir öğretimden dolayı bedenen ve zihnen çok yorulmuştu. Böyle yoğun ve yüksek gerilimli bir ortamda öğretim faaliyetinde bulunmanın ne demek olduğunu, üniversitelerde öğretim üyeliği yapan bilim adamları kolaylıkla anlarlar.

O dönemde İslâm düşüncesi ve ilimleri konusunda yaratıcı konumundaki büyük ilim adamlarının çoğunluğunun bulunduğu Bağdat gibi bir yerde, herkesin gözünün önünde ve gözetiminin altında bu kadar büyük bir kitleye ders vermek; ayrıca hocasından aldığı eleştirel yöntemi uygulayarak geleneksel bilgileri ve inançları denetim süzgecinden geçirmek öyle kolay bir iş değildir. Gerçekten böyle gerilimli bir ortamda faaliyette bulunan bir ilim adamına yöneltilen haklı ve haksız sorularla başa çıkmak insanı zihnen ve bedenen çok yorar. İşte İmâm Gazâlî de böyle yoğun bir öğretime ancak dört yıl dayanabilmişti. Bana göre bunalıma girmesinin birinci derecede önemli nedeni bu idi.

2-İmâm Gazâlî, kendisini Bağdat Nizâmiye Medresesi'ne hoca olarak atayan Medresenin kurucusu Nizâm'ul-Mülk'ün bir yıl sonra Bâtînî fedâîleri tarafından öldürülmesiyle hem Medresenin kurucusunu, hem de kendi hâmfisini yitirmişti. Onun bu ölümü, doğal veya savaşta meydana gelen bir ölüm biçimi değildi. Gizli bir teşkilat tarafından bu şekilde öldürülmesi,

<sup>13</sup> Nesimi Yazıcı, *İlk Türk İslam Devletleri*, Diyanet Vakfı, 2002, s. 227, 228, 229; B. Larousse, III/1546.

<sup>14</sup> A.g.e., s. 230.

herkesi güvenliğinin tehlikede olduğu konusunda düşünceye sürüklemiş ve tasalandırılmıştı. Bu durum, dönemin bütün ileri gelenlerini tasalandırıldığı, düşündürdüğü gibi, Gazâlî'yi de tasalandırması, kara kara düşündürmesi son derece doğaldı. Bu olayın Gazâlî'yi etkilemediğini hiç kimse iddia edemez. Bu olaylar karşısında Gazâlî'nin kendi konumunu, durumunu ve geleceğini düşünmesi, onun zihnini ister istemez meşgul etmişti.

3-Bağdat'ta Nizâm'ul-Mülk'ün, ardından dönemin hükümdarı Melikşah'ın da bilinmeyen bir şekilde (büyük ihtimalle zehirlenerek) öldürülmesi; ayrıca Terken Hatun'un imparatorluk içinde meydana gelmesine sebep olduğu iç savaşlar, taht kavgaları, toplumu tamâmen altüst etmişti; toplum içinde birçok cephe teşekkül etmişti.

Melikşah'ın eşi Terken Hatun konusunda derin bir araştırma yapmadım, ancak gerçekleşmesine vesîle olduğu ve bizzat katıldığı savaşlarda, bazı kumandanlara evlenme teklifi yapması, Nizâm'ul-Mülk'ün, -ki Terken Hâtun'un oğlu Mahmûd'un veliahd olmasına karşı çıkmıştı- ve kocası Melikşah'ın öldürülmesinde parmağı olduğuna ihtimal veriyorum. Devlet idaresindeki bu kargaşa ve çatışmalar bütün toplumun, özellikle Bağdat'ta yaşayan halkın güvenliğini sarsmış olmalıdır. Gazâlî halkın içinde ve devletin ileri gelenleriyle sıkı ilişkisi olan birisi olduğu için, bu tür olaylar zihnini ve bedenini bir hayli yormuştu. Nitekim İbn Rüşd de bu hususa işâret etmişti; çünkü onun başına da bu tür olaylar gelmiştir.

4-Yukarıda da işâret ettiğimiz gibi, Gazâlî'nin Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi'nde ders verdiği dönem, Selçuklu İmparatorluğu'nun en üst yönetiminde iç savaşın ve kargaşanın had safhaya ulaştığı bir dönemdi. Bunun yanı sıra bir de Hasan Sabbah'ın gizli Bâtınîlik teşkilatı, toplumda dehşet rüzgarları estiriyordu. Böylesine aşırı gerilimli bir ortamda üç yüz kişilik yüksel tahsil yapan büyük bir öğrenci kitlesine sahip olan bir hocadan, her çağda, dün olduğu gibi bugün de hemen her yerde siyâsîler, idâreciler ister istemez çekinirler, kokarlar; beklenmedik bir anda yönetime karşı harekete geçmelerinden endişe ederler. Söz konusu öğrenci kitlelerinin hocalarının böyle bir niyeti olmasa bile, idâreciler her türlü ihtimâli göz önünde bulundurur, ona göre önlemler alır, politika geliştirirler; hiçbir ihtimali ihmal etmezler. İşte bu durumun farkında olan bir hoca, derste öğrencilerine ne diyeceğini, nasıl bir mesaj vereceğini çok iyi hesap etmek zorundadır. Sürekli

## 12 ▪ Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması

teyakkuz hâlinde olma zorunluluğundan dolayı hocanın, dili tutulur, çenesi kilitlenir; zihnen ve bedenen hasta olur. İşte Gazâlî'nin başına gelen de buydu. Bu gibi sebeplerden dolayı Gazâlî, hekîmlerin de önerisi üzerine Bağdat'tan ayrılmış ve başına gelmesi muhtemel trajik olaylardan kurtulmuştu.

Bu -belki ileride anlatılacak- ve başka sebeplerden dolayı Gazâlî bunalıma girmiş, öğretimi bırakıp Bağdat'tan ayrılmış ve gittiği yerlerde de çok durmamış, izini kaybetmek için sürekli dolaşmıştı. Batınîler hakkında yazmış olduğu kitaptan dolayı, özellikle bu teşkîlata karşı önlem almıştı. Allah'a şükür ki, Gazâlî doğal bir biçimde ölmüş de bir Bâtınî tarafından şehid edilmemiştir. Belki de Batınîler ona karşı girişecekleri böyle bir suikast olayının çok aleyhlerine olacağını düşünmüşler; bu yüzden yalnızca siyâsîleri öldürmüşlerdi.

İmâm Gazâlî'nin Fahr'ul-Mülk tarafından Nişâbur'daki Nizâmiye Medresesine tayin edilmesinden sonra, Fahr'ul-Mülk'ün öldürülmesi Gazâlî'ye bir tehdit ve gözdağı verme olarak düşünülebilir. Bu yüzden olmalı ki Gazâlî bu olayın hemen ardından öğretimi tekrar bırakıp evine, Tus'a dönmüştü. Artık bundan sonra kendini ilmî ibâdetten, bedenî (tasavvufî) ibâdete vermiş, dünya nimetlerinden elini eteğini çekmiş, tasavvufta huzur bulmuş(!) onu güya İslâm'ın özüymüş gibi aşulamaya ve telkin etmeye başlamıştı; nitekim bunda da başarılı olmuştu.

İşte tasavvuf onun hayattan, ilmî ibâdetten kaçıp pasif ve miskince ibadete yönelmesine vesîle olmuştu. Onun ilmi dünya için, tasavvufu din ve âhîret için tasnif etmesi, dîni anlayışta en büyük sapmaya vesîle olmuştur. Böylelikle Gazâlî'nin kendisi Kur'an'ın eylemci ahlâk öğretisinden uzaklaştığı gibi başkalarını da uzaklaştırmıştır. Tasavvufçular sûfleri (kendilerini) diğer insanlardan ayrı tasnif ederek, sûflere daha üstün bir dînî derece vermeyi yeğlerler. Bu tür bir yaklaşımla sûfler kendilerini daha bencil, insanlar üstü bir konuma, hatta Allah'la özdeşlemeye yükseltirler. Ne yazık ki Kur'an'cılar ve şeriatçılar bu durumu gereği gibi tanımlamıyor, anlatmıyor veya anlatamıyorlar.

### **İMÂM GAZÂLÎ'NİN BİLGİ DÜZEYİ:**

Gazâlî İslâm ilimlerinin zirveye ulaştığı bir dönemde dünyaya gelmişti (h.450-m.1058). Dört yüz elli yıl içinde İslam doğmuş ve gelişmişti.

Önemli bir bilgi birikimi hasıl olmuştu. Böyle bir ortamda Gazâlî geleneksel bilimleri ve felsefeyi öğrenmiş, onları daha da geliştirip ileri götürmek istemişti. Daha önce olmayan bilimlere, bilim; felsefeye felsefe katmış değildi, ancak kendi bilim çabalarını öncekileri özetlemeye ve daha basite indirgemeye harcamıştı. Her konuda, mesela Felsefede, Fıkıhta, Kelâmıda, Usûlde, Tasavvufta, Mantıkta, Tefsir ve Hadiste zamanına göre mevcut olan bilimleri elde etmiş ise de daha ileri gidip yeni bir şey ortaya koyamadığı için bunalmama girmişti. Gazâlî böyle bir dönemde yetişmiş, öğrenci, hoca ve bilgin olmuştu. Bir bakıma bütün bilimleri, düşünceleri tartışmaları hazır bulmuştu. Onları öğrenmek için büyük zorluklarla karşılaşmamıştı. Zâten kendisi de oldukça zeki idi. Böylelikle her bilimi öğrenebilmiş, elde edebilmişti; çünkü okuyacağı her türlü kitap hazır. Zamanın büyük bilgini Abdülmelik İmam'ul-Haremeyn Cüveynî'nin yanında (h.473-478, m.1080-1085) beş yıl öğrencilik yapmıştı. Hocası ölünceye kadar (h.478-m.1085) ondan ayrılmamıştı. Onda her aradığı; Fıkıhı, Usûlü, Cedeli, Mantığı, Kelâmı ve Felsefeyi bulmuştu. Böylece hoca hoca dolaşarak vakit kaybetmemişti. Gazâlî'nin en büyük kazançlarından biri bu idi.

Gazâlî sayılan bilimlerin olgunluğa ulaşmalarından sonra onları okumuş, anlamış ve beş yılda bu bilimleri en üst düzeydeki öğrencilere öğretme zevkine varmıştı. Böylece bütün geçerli öğretim programlarındaki bilimleri şahsında toplamış, bunların her birinde bir uzman gibi konuşmuş ve yazmıştı. Böylece bütün bu bilimler, sanki bir şahısta toplanmış gibi olmuştu. Gazâlî âdeta İslam bilimlerinin canlı bir ansiklopedisi gibi olmuştu. Ne var ki onun bu durumunun İslâm dünyasında iki olumsuz etkisi olmuş, İslâm âleminde bilimde uzmanlaşmayı ve derinleşmeyi engellemişti.

1-Uzmanlaşmayı engellemesinin nedeni kendisi değildir. Kendisinden sonra gelenler onun gibi bir şöhrete sahip olmak için her bilimi öğrenme hevesine kapılmışlardı. Her şeyden bir şey bilmeyi, yani ansiklopedik bilgiyi yeğlemişlerdi. Nitekim bu tutum eski medrese icazet (diploma)lerinde bile övülür olmuştu. Dokuz yüz yıl sonra Osmanlı Medrese programlarının ıslah(reform) edilmesinde, uzmanlaşmaya önem verilmediğinin farkına varılmış ve 1914 yılında yapılan Medrese Islâhâtında “**mütehassısîn**” bölümü açılmıştı.

2-Gazâlî hakkında yazı yazarlar, tez yapanlar ve özel araştırmacılar

#### 14 ■ Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması

çalışmalarına Gazâlî'den başlıyorlar. Öğrencilerine Gazâlî'yi okutuyorlar; onun her konuda bir eserini bulup onunla işe başlıyorlar. Gazâlî'den öncesi-ne gidip Gazâlî'nin nereden, kimden neyi aldığını incelemeden, araştırmadan, sâdece Gazâlî'de buldukları bilgiye göre Gazâlî'yi değerlendiriyorlar. Hemen hepsi, sanki onun dediğini daha önce kimse dememi gibi, Gazâlî'yi göklere çıkarıyorlar; bir türlü onu aşamıyorlar. Sadece onu övmekte yarışıyorlar. Bunu yaparken kendilerini de haklı, gerçekçi; tarafsız, bilimden yana göstermek için genelde hepsi sözüm ona Gazâlî'nin bazı cümlelerine, ithâmlarına itiraz eder görüntüsü veriyorlar. Burada özellikle, söz konusu kimselerin bu tür yaklaşımlarda yanıldıklarını, yanılmadıkları hususlar varsa bile, konuyu ciddiye almadıklarını; sonuçta Gazâlî'yi eleştirmelerinden bir fayda sağlanmadığını vurgulamak istiyorum. Çünkü en sonunda hepsi Gazâlî rûhunu ve şemsiyesini öngörüyor. Ancak bunları bile üzerinde yorum yapmadan birbirlerinden aktarmaktadırlar. Öyle bir hava telkin ediyorlar ki, sanki her konuda İslâm'ın özünü Gazâlî'de bulmanın mümkün olduğunu göstermeye çalışıyorlar. Müslümanlık yalnız Gazâlî'nin gölgesinde yapılabilir; bu da müslümanlara yeter. İşte Gazâlî'nin İslâmî ilimlerin bir ansiklopedi olmasının iki olumsuzluğu budur. Bu iki olumsuzluğun baş sebebi ve sorumlusu Gazâlî'dir. Asıl sorumlular onun bilgisini, yöntemini ve tutumunu bilerek veya bilmeyerek yanlış anlayan ve yorumlayan yanlış anlatanlardır.

İmâm Gazâlî'yi iyi değerlendirmek için ondan önce gelen temel ölçütlere bir göz atmak gerekmektedir. İnsanı insan yapan onun ilim yapmasıdır. İlmî yapan da insandaki akıldır. Kur'ân'ı Kerîm insan oğluna ilk öğretiyi, bilgi kuramının kaynağını göstererek vermiştir. Kur'ân'ı Kerîm'e göre bilginin kaynağı Allah'tır. Bunu: "Allah bilir, siz bilmezsiniz"<sup>15</sup> önermesi ve haberi ile bildirmiştir. Bu önermeyi ilk duyan Araplar, yani ilk müslümanlar, onu çok iyi anlamış ve uygulamışlardır. Çünkü zihinleri diğer milletler gibi asırlarca gelen çarpık çurpuk, doğru yanlış bilgi ve kültürlerle tıka basa dolu ve kirlenmiş değildi; beyinlerinde bilgi birikintileri depolanmamıştı. Bu gerçeği çölde arı, temiz, insan eli değmemiş, Allah'ın yarattığı çıplak havada, anadan doğma ve doğal beyinle, açık seçik anladılar ve anladıkları gibi de uyguladılar. Bunu anlamakta o kadar dürüst ve samimi idiler ki, Allah'ın kendisine bilgi (vahiy) verdiğine inandıkları Hz. Muhammed'i bile bu öner-

<sup>15</sup> Bakara; 2/216; Âli İmran, 3/66; Nahl, 16/74; Nur, 24/19.

meye, bu ilkeye ve hükme göre sorguya çekebiliyorlardı ve bu hükmü ve ölçütü ona da uygulayabiliyorlardı. Ancak Hz.Muhammed'in doğruluğuna ve dürüstlüğüne de çok inanıyorlardı. Sözgelisi Hz.Muhammed, 'bu söz Allah'tandır, Allah'ın sözüdür' deyince artık o söz Allah'tan başka kimsenin olmaz, ona Allah'ın sözü olarak inanılır ve gereği yapılırdı. Hz.Muhammed bu söz benim sözümdür dediği zaman, o söz kesin onun sözü olarak algılanır, asla Allah'ın sözüyle eşit tutulmazdı; gerekirse ona itiraz edilebilirdi; çünkü o yanılabilirdi. Oysa Allah'ın sözü gerçeğin tam kendisi olduğu için, ona itiraz edilemez, ancak ne dediği, ne demek istediği iyice öğrenilerek uygulaması yoluna gidilirdi. İşte Kur'ân'ın getirdiği bilgi ölçütü ve temeli budur. Öyle ise Kur'ân Allah'ın sözü olduğu; onun dışındaki bütün sözler, sözgelisi Hz.Muhammed'in ve öbür peygamberlerin sözleri kendilerinin, yani insan sözü olduğu için, verdikleri bilgilerde yanlışların olabileceği her zaman ihtimâl içindedir. Buna göre onlara değer verilirdi. Hz. Muhammed'in ölümünden sonra İslam dünyası, bu ölçütü ihmal etti ve Kur'ân'ın bu önermesini gözönünde bulundurmadi.

### **BİLİMDE YETKE, OTORİTE VE SULTA YOKTUR:**

Bu âyeti kerfime üzerinde bir cümlelik daha durmak gerekiyor. Âyet, bilgiyi tümü ile Allah'a veriyor ve insandan bilgiyi kaldırıyor. Oysa insan da bir şeyler biliyor, bu olan meydana gelen bir olgudur. Kur'ân'ı Kerîm bilme imkânını insandan tamâmen olumsuzladığı (nefrettiği) şeklinde anlamak olguya aykırı düşer. Hz.Peygamberin sağlığında da insanlar ve peygamberin kendisi, birçok şey biliyorlardı. Onların bilmediğini söylemenin anlamı ve amacı, gerçek olanı bilmezler; bildikleri şeylerde gerçek olan ve olmayan nedir; bunu ancak Allah bilir. Bunun anlamı, diğer bir deyimle, insan ve peygamber de gerçeği bilmekte yetke, otorite ve son söz sahibi olmadıklarıdır. Öyle ise hiçbir insan ilimde otorite değildir. Böyle olunca, insanın bilgisinin doğru olup olmadığını ortaya koymak için bir ölçüt gerekir. Kur'ân'ın amacı herhangi bir insan, kim olursa olsun, onun sözünün ölçüte vurulmadan alınmasının doğru olmadığını anlatmaktadır.

Buradan üç kural çıkmaktadır:

1.Herhangi bir kimsenin, herhangi bir kimseyi bilimde yetke veya otorite sahibi görmesi, kabul etmesi Kur'ân'ın temel felsefesine aykırıdır.

## 16 ▪ Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması

Böyle inanan ve hareket eden Kur'ân'a aykırı inanmış ve hareket etmiş olur.

2. Herhangi bir kimse kendini ilimde yetke ve otorite sahibi görerek kendi sözünün gerçek ve doğru olduğunu iddia ederek başkaları üzerinde baskı kurmaya çalışması, onları kendi sözüne inandırmaya zorlaması veya onları örneğin dinsiz sayması, Kur'ân'a temelinden terstir ve buna Kur'ân'ın temel ilkesi açısından hakkı yoktur.

3. Herhangi bir kimsenin herhangi birini bilimde yetke ve otorite sahibi kabul edip ona dayanarak, onu aracı yaparak başkaları üzerine baskı yapmaya ve onlar üzerinde güç kullanmaya girişmesi ve uğraşması da Kur'ân'ın bu temel ilkesine karşı gelmek ve onu savsaklamaktır.

Müslümanlar Kur'ân'ın bu temel felsefesine ve rûhuna aykırı olan bu üç kuralı, Hz. Peygamberin ölümünden sonra çiğnediler, hâlâ çiğnemeye devam etmektedirler. Hadisçiler birinci ve üçüncü kuralı şöyle çiğnediler: Birinci asırda meydana gelen siyâsî ve iktidar savaşlarında tarafları tutanların Hz. Peygambere yalan yere hadis uydurmaları, onun adına, ona isnat ederek konuşmaları ile hem Hz. Peygamberi yanılmaz, bilimde tam yetke sahibi Allah gibi göstermek istediler, hem de Hz. Peygambere isnat ettikleri bu sözlerle başkalarına, kimin zararına ve kimin yararına baskı yapmaya giriştiler. Bu birinci hicrî asırda bir yanılmaca Kur'ân'dan uzaklaşma olarak ortaya çıktı. Esefle söylemek gerekir ki bunda da başarıya ulaştılar.

İkinci asırda, tasavvufçular veya kendi deyimleriyle sûfiler ortaya çıktı. Kendilerini bilimde otorite sahibi göstermek için, Allah'tan ilham (vahiy) aldıklarını, Allah'ın kendileriyle konuştuğunu ileri sürerek Allah adına konuştular ve sözlerinde yetke sahibi olduklarını söyleyerek insanlar üzerinde etkide bulunmayı amaçladılar. Bunu başardılar da. Sonra gelenler de bunları bilimde yetke sahibi kabul ederek tarikatlar kurdular; insanları sömürdüler ve onları Allah'tan başka otoriteler kabul etmeye sürüklediler. Bundan dolayı bu üç kurala da aykırı hareket ettiler.

Üçüncü hicrî asırda mezhepler çerçevesi çizildi ve mezheplerin imamları bilimde yetke ve otorite sahibi kabul edilerek onların adına millete baskı yapmaya başladılar; ilk imamları araç edinerek sözlerini taklit ettiler. Bunlar birinci ve üçüncü kurala karşı hareket ettiler ve hâlâ ediyorlar. Kur'ân'ı ihmâl etmede bu her üç sınıf müşterek davrandılar.

Burada iki konuya açıklık getirmek gerekmektedir. Biri, üçüncü hic-



rî asra kadar mezheplerin çerçeveleri çizilmiş ve sınırlarının temel köşe taşları konulmuştur. Ancak ilk anda insanın aklına gelen fıkıh mezhepleri ise de inanç ve fikir mezhepleri (fırkaları) henüz Kelâmî bir temele oturmamıştır. Çünkü Kelâm mezhepleri, yani Kelâm Felsefî düşüncesi ve ilkeleri üzerine kurulmalıydı ki, bu, üçüncü asırdan sonra dördüncü asırda tam felsefî düşünce ve ilkeler üzerinde kurulmuş; beşinci acırda çerçevesi çizilmiş ve temel ilkeleri otaya konulmuştur. Ancak daha önce Kelâm kelimesinin kullanılması, felsefî ve mantıklı bir düzende olduğundan dolayı değil, doğal, akl-i selim mantığına göre yapılan konuşma anlamında kelâmın, söylenen sözün semantik incelikleri olmalıdır. Meselâ Kur'ân'ın mahluk olması sözü, kaderin olmadığı inancının felsefî ve mantıkî bir temeli yoktur. Sonradan felsefî temellere ve mantıkî düşünce ve tartışmalara dayandırılmış olması, bu görüşümüze destekler. Ancak o kadar doğal ve akl-i selim veya sağduyu mantığına göre bir anlayışa ve konuşmaya, fikir yürütmeye katlanamayanlar, daha ilk çağda bulunabilmiştir. İnsanın doğası, toplumun bilgi ve kültürünün verdiği, aşılacağı böyle bir değişiklik gösterir.

İkinci konu ise ilk üç asırdaki özgür insanlar kendi adlarına konuştukları gibi, başkalarını bilgide yetke ve otorite sahibi kabul etmemişlerdi. Herkesin anlayışı, sözü kendisindedir; kendi sözünü başkasının otoritesine dayandırmamıştı. Başkası adına değil, kendi adına konuşmuş ve görüş üretmişti. Düşünceleri kendi orijinal üretimleridir. İslam düşüncesi ve medeniyeti böyle özgür irade ile fikirlerini ve bilgilerini ortaya koyanların eserleridir. Onlar mukallit değillerdi; başkasına benzemek için konuşmuyorlardı. Bugün İslam dünyasının kendi adına özgürce düşünce üretecek kimselere ihtiyacı vardır. Bu anlayış, Gazâlî'de olmadığı gibi ondan sonra da olmadı. Buna engel akıl ve vahiy (şeriat) çatışması, kavgası ve aklın mahkum edilmesidir.

İmam Gazâlî'yi ne zaman tanıdığımı birkaç kelime ile dokunayım. İstanbul'da Kadırga üçüncü İlkokulunun beşinci sınıfında yaz ve kış tatillerinde Arapça okumaya başladım. Kumkapı Ortaokulunu bitirene kadar böyle devam ettim. Ortaokulu 1945'te bitirdikten sonra liseye gitmedim. Kendimi gece gündüz Arapça okumaya verdim, 1946 yılında kendi başıma Arapça eserleri rahatça okuyup anlama durumuna gelmiştim. O zaman, Gazâlî'nin, Erbain, Mîzân'ül-Amel, Cevâhir'ülKur'ân, el-İhyâ ve özellikle kendisinin özetlediği anlaşılabilir Muhtasar veya Mülehhas'ül-İhyâ kitabı benim vaaz ko-

## 18 ▪ Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması

nuşması hazırladığım kitaplardandı. İlcâm'ul-Avâm; el-Mad'nun bihi Alâ Gayri Ehlihî, Feysal el-Tevfik Beyn'el-İslâm vez-Zendaka mütalaa ettiğim kitaplar arasında idi. Bunların bir kısmını Mustafa Gümülcineli hocamdan okudum. Tehâfüt'ül-Felâsife, Tehâfüt'ül-Tehâfüt ve Hocazâde'nin Tehâfütü üçü bir arada Mısırda basılmış olarak kütüphanemde idi. Bu kitabı okuduğumu hatırlamıyorum. El-Mustasfâ da kütüphanemde idi, ona ara sıra bakardım. İmam Gazâlî ile ilk önce bu kitaplarıyla tanıştım. Bu kitapların hâlâ eski baskıları yanımda, yeni basılanlarını da daha sonra aldım.

İkinci olarak 1962'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin bastığı el-İktisâd fi'l-İ'tikâd adlı eserini sayın İbrahim Agah Çubukçu ile dört yazma nüsha ile karşılaştırarak basıma hazırladık. Dört nüsha ile karşılaştırmak, dört defa kitabı ciddî okumak demektir. Üçüncü olarak 1968'de yaptığım **“Fârâbî ve İbn Sînâ'da Yaratma”** adlı tezimde, Tehâfüt'ül-Felâsife'yi okudum, yaratma konusunu da inceledim.

Dördüncü olarak Fahrüddin Râzî'nin el-Muhassal adlı eserini 1970'li yıllarda Türkçe'ye “Kelâma Giriş”<sup>16</sup> olarak tercüme ederek ondan fazla Arapça yazmasını da karşılaştırdım; bu çalışma 1991'de Mısır'da basıldı. Arapçasına yazdığım “mukaddime”, Türkçesine yazdığım ‘mukaddimedemden daha geniş ve orada Gazâlî'ye üç sayfa civarında eleştiride bulundum.

Beşinci olarak 1985 yılında Paris'te “Unesco”da Gazzâlî hakkında yapılan “Yuvarlak Masa” sempozyumuna çağrılmam üzerine “Mevkîf'ul-Gazzâlî Min İlm'il-Kelâm adıyla Arapça bir tebliği sunmak için yüz sayfa civarında küçük bir kitap yazmıştım. Orada onun özetini sundum. Bu arapça kitabım daha sonra basılmadı. Ancak sunduğum Arapça özet “Ghazali la raison et la Miracle” adıyla 1987'de basılan eserin 27-43 sayfaları arasında bulunmaktadır.

Altıncı defa Gazâlî'yi incelemem Ankara'da Pınar Kitabevi tarafından 1 Mart 2003'te Gazâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Mukayesesine dair bir konuşma yapmam istendi. Bu konuşmaya hazırlanmak için özel ve tekrar bir çalışma yaptım.

Bunlardan ayrı olarak gerektiğinde Gazâlî'nin eserlerini okumuşum-

<sup>16</sup> 1978'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde; 2002'de de de Kültür Bakanlığınca *İlm'il-Kelâm* adıyla basıldı.

dur.

### GAZÂLÎ'NİN KELÂM VE FELSEFE DÜŞMANLIĞI:

1-İmam Gazâlî Kelâm okumanın haram olduğunu İmâm Şafiî, İmam Mâlik, İmam Ahmed bin Hanbel, Süfyân ve geçmişteki (selef) hadisçilerinin bütünü tarafından söylendiğini nakleder. İmam Şafiî'den şunu naklediyor: 'Şirkin dışında insanın Allah'a karşı yapacağı bütün günâhlar Kelâm ilminden okuyacağı bir şeyden daha hayırlıdır.'<sup>17</sup>

Öte yandan Ahmed bin Hanbel: 'Kelâm sahibi asla kurtulamaz; Kelâmıla uğraşan herhangi bir kimsenin kalbinde bozukluk vardır' demiştir. Yine Ahmed bin Hanbel: 'Kelâm alimleri zındıktır; Allah'a ve âhirete inanmazlar' der.<sup>18</sup> Ebû Yûsuf'tan şunu naklediyor: 'Kelâm öğrenen zındık olur.'<sup>19</sup>

İmâm Gazâlî'nin böyle yapmakla bilimde başkasının otoritesini kabul edip bunları anlatması, onları kendi fikrini kabul ettirmek için bir araç olarak kullanmış olmuyor mu? Bu, yukarıdaki üçüncü kurala terstir. Sonra bu zatlar başkasını dinsiz, kafir sayma yetki ve otoritesini nereden alıyorlar? Söyledikleri sözlerin hepsini almaya gerek görmediğim gibi İmâm Ebû Yûsuf'a olan isnâdın ve hele bazen Ebû Hanîfe'nin Kelâmı haram saydığına dâir olan rivayetin doğru olacağını sanmıyorum. Çünkü Ebû Hanîfe'nin kendisi aslında Kelâmcı kabul edilmektedir. Gazâlî'nin tutumu, bu alıntılardığı sözleri tenkid etmesi gerekirken onları kanıt sayması Tehâfüt'ül-Felâsifesinin önsözünde takındığı tavırda açıkça gösterdiği gibi yıkma peşinde olup gerçeği arama peşinde olmadığını ortaya koyar. Kelâmı haram sayanların durumu da ikinci kurala göre Kur'ân'a ters düşmektedir. Sözgelisi ayet diyor ki:

"Dillerinizin yalan nitelemesinden dolayı, şu helaldir, bu haramdır demeyin; yoksa Allah'a karşı yalan uydurmuş olursunuz. Doğrusu Allah'a karşı yalan uyduranlar başarıya ulaşamazlar."<sup>20</sup>

"Doğrusu, o Şeytan size kötülüğü, hayasızlığı ve Allah'a karşı bil-

<sup>17</sup> Gazâlî, *Kavâid'ul-Akâid*, tahk. Muhammed Ali, Beyrut, 1985, s. 83-85; Şafiî'nin birkaç suçlama sözünü daha zikrediyor.

<sup>18</sup> *Kavâid*, s. 86, 87.

<sup>19</sup> A.g.e., s. 88.

<sup>20</sup> Nahl, 16/116.

mediğiniz şeyleri söylemenizi emreder.”<sup>21</sup>

2-Kelâm ilmine dönüp şunu diyelim: Onda yarar da vardır, zarar da. Duruma göre yararlanma zamanında, helal, mendup veya vacip de olabilir, zararlı olacağına göre haram olur. Kelâmın zararlı olması, inançlarda şüpheler uyandırmasıdır.<sup>22</sup> Yararına gelince, gerçekleri ortaya çıkarmak ve gerçekleri oldukları gibi bilmek olduğu sanılır; bu ne kadar uzak! Kelâmda bu şerefli amacı yerine getirecek bir yükümlülük yoktur. Doğrusu onda sapıtma ve karışıklık çıkarma tanımlamaktan ve keşfetmekten daha çoktur.<sup>23</sup>

Görüldüğü gibi Gazâlî Kelâma biraz meşruluk tanırken bile cümlenin sonunda ona verdiği meşruluğu geri alıyor.

Kelâm ilminin amacı, ehli sünnet inancını savunmak ve bidatçıların karıştırmamasından korumaktır.<sup>24</sup>

Abdulhalim Mahmud’un bu cümleye yaptığı açıklama şöyledir: ‘İmam Gazâlî’yi -sonunda Kelâm ilmini yıkmasıyla beraber- Kelâmcılara kibar davrandığını görüyoruz.’<sup>25</sup>

Abdulhalim Mahmud Gazâlî’yi inceliyor ve bu kanaate varıyor. Benim de aynı kanaatte olduğum bir önceki cümleden anlaşılıyor.

Şunu tespit ettim. örnek olarak “Kadere İman” sorununu göstereceğim. Kim iman esaslarını yazıyorsa, hemen hepsi altıncı esas olarak “Kadere İman”ı başlık yapar. Sonra bakarsın öyle tanımlar ve açıklamalar getirirler ki, aslında kaderi inkar etmiş olurlar. Ne var ki, başlıkta “Kadere İman” var ya ona bakarlar, içindekini okumazlar veya okusalar bile ne dediğine aldırış etmezler ve umursamazlar. Bunu bilen bazı kurnaz, zeki yazarlar başlık olarak önce herkesin kabulleneceğini, ardından da başlığın altında istediklerini yazarlar. Böylelikle aymaz insanları uyuturlar. Bunun için “**Kur’ân’a Göre İman Esasları**” tezimde “**Kadere İman**” ana başlığını koymadım ki, insanlar kadere iman etmenin bir esas olduğunu anlamasınlar. Konuyu okumalarını sağlamak için “**Kader Meselesi**” başlığını kullandım.<sup>26</sup> İmam Gazâlî de sözüne Kelâma meşruluk tanıyacak duygusunu veren bir cümle ile başlar,

<sup>21</sup> Bakara, 2/169.

<sup>22</sup> *Kavâid*, s. 99.

<sup>23</sup> A.g.e., 101.

<sup>24</sup> *el-Munkız Min’ed-Dalâl*, s.118; Abdulhalim Muhammed Mukaddimesi, 1972, Mısır.

<sup>25</sup> Aynı sayfadaki notta.

<sup>26</sup> H. Atay, *Kur’ân’da İman Esasları*, Ankara, 1998, s. 133.

ikinci veya üçüncü cümlesinde onu gerisin geri alır.

Ne var ki Gazâlî'nin, İmam Şafîî'nin Kelâmcı Hafs Ferd'e hakaretinin ve kelâmcıların hurma ağacı dallarıyla dövülüp kabile ve aşiretler arasında dolaştırarak, işte Kelâmla uğraşanların cezası budur, denmesini önermesini yorumsuz ve Kelâma düşmanlık konusunda alıntılması<sup>27</sup> Gazâlî'nin Kelâmcılara karşı nazik davrandığını söylemeye yetmez.

İslam'ın ilk çağında başlayan akıl ve nass (vahiy ve hadis) çatışması, rey (fikir) sahipleri ile nass sahipleri arasında fıkhîta, toplumsal ve siyasal olaylarda olan aslında Kur'an'ın ve sünnetin adalet ve hakkaniyetin yanlış uygulanmasında başlamıştı. Bu zamanda, Kelâmda felsefe de bir bilim olarak ortada yoktu. Bu iki karşıt tutumun anlayışı semantiğe, yani dildeki kelimelere ve cümle içindeki yerlerine göre verilebilen değişik anlamlara dayanıyordu. Örnek olarak, îman kelimesinin anlamındaki tartışmada îman sadece kalpten bir tasdik ve onaylama, kabullenme midir, ya da iman kalpten tasdik ve bedenen eylemi de içerir mi? Bu tartışma büyük olaylara sebep olduğu gibi, bugün de önemli tartışma konularından biri olmaya devam etmektedir. İmanın sadece kalpten tasdik olduğunu fikir (rey) sahipleri, yani akılcılar söylüyor ve nass sahipleri eylemi de imanda bir öge sayıyorlar. Hariciler, İmam Şafîî, Ahmed bin Hanbel bu ikinci tutumu benimsemiş ve ona göre Müslümanları kafir sayma yolunu tutmuşlardır. Birinci tutumu, yani imanın sadece kalpten tasdik olduğunu söyleyenlerin başında İmam Azam Ebû Hanîfe olmasaydı, İslâm toplumları tarih boyunca ve bugün huzur içinde yaşayamazdı. Bedenî eylemlerin, yani farz olan ibadetlerin imandan sayılması demek, bu farzlardan birini yapmayan dinden çıkar, dinsiz olur ve mürted, yani dinden dönmüş sayılır; bu yüzden öldürülür. Gazâlî de Şafîî'nin ve Ahmed bin Hanbel'in Kelâma ve Felsefeye karşı bu dinsiz sayma görüşünü sürdürdü. Mısır'da Enver Sedat irtidâd kanunu çıkardı ve bu kanun hâlâ devletin yürürlükte tuttuğu bir kanundur.

Eb'ul-Hasen el-Eş'arî (h.260-324; m.873-935) bütün öğretimini Mu'tezile olarak yaptı. Sonra Mu'tezilîlikten vazgeçti. Selefîyeye, yani lafızcılara (nass'çılara) katıldı. İmam Şafîî ve Ahmed bin Hanbel'in fikirlerini savunmaya başladı ve böylece Ehli Sünnet Kelâm okullarından birinin kurucusu oldu. Mu'tezilede öğrendiği akılcılığı bırakmanın ardından bazen hem

<sup>27</sup> *Kavâid*, 85; *el-Munkız* (notta İhyâ'dan naklen), s. 122.

## 22 ▪ Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması

akla hem de nassa karşı son derece saçma ilkeler koydu. Sonradan gelen büyük Kelamcılar, sözgelişi Bakıllânî (h.403; m.1013), İmâm'ul-Harameyn Ceveynî (h.478; m.1085) ve İmam Gazâlî (h.505; m.1111) bu ilkelere bağlı kalarak İslam'da düşünce özgürlüğünü ve akılcılığı çıkmaza soktular ve batırdılar. Bunların sonucunu İmam Gazâlî belki de hocası İmam Harameyn'den daha aşırı bir düşmanlıkla başarıya ulaştırdı. Denebilir ki Gazâlî'ye kadar akılcılık ile lafızcılık (nass'çılık/vahiy) atbaşı beraber giderken Gazâlî akılcılığı alt etmek ve onu eylem dışı bırakmak için Kelâma ve Felsefeye saldırmaya ve sahiplerini kafir saydırmaya koyuldu ve Felsefeye karşı yani akılcılığa ve düşünceye karşı tam başarı sağladı. Ancak Kelâmıcıları kafir saymaya sadece bozguncu, karıştırıcı, bozuk havalara uyan kimseler olarak göstermekle, Kelâmî lafzın taraftarlarının kontrolüne vermekle sağladı.

1-Gazâlî'nin Eş'arîliğinin etkisinde olarak söylediği şu sözüne ne dersiniz:

“Allah insanlara işlemedikleri bir günahdan dolayı da azap eder ve onlara elem verir; çünkü O, mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunur.”<sup>28</sup>

Allah, insanların tümünü hiçbir ibadet ve itaat yapmadan da cennete koyabilir. Kimsenin bir şey deme hakkı yoktur. Allah istediğini yapar.

“İnsanlar yaptıklarından sorulur, Allah yaptığından sorulmaz.”<sup>29</sup>

Âyeti de ne kadar yanlış anlıyorlar, değil mi? İnsanların sorguya çekilmelerini âyet açıkça ifade ettiğine göre ne yaptıklarına göre onlara işlem yapılacak demektir. Allah onları hesaba çekecek; ancak suçlu olanları bağışlaması, suçluların yararına olacağına göre, onu yapması kendisinin bileceği bir iştir. Ne var ki, günahı olmayanlara azap etmesi, gücü bakımından ona kimse engel olamaz, fakat bu doğru olmaz. Allah'ın koyduğu kendi kanunlarına da uymaz. Bu durumda insanda hiç güven kalmaz. Günümüzde ve tarihte insanlık toplumlarında güvenlik olmaması ne kötü bir durum değil midir? Oysa, Kur'ân bütün emir ve yasakları ile insana güven vermek için gelmiştir. İşte aklını kaçırın ve ona karşı cephe alan Allah'a karşı insanların güvenini böyle sarsar. İşte Eş'arîci Gazâlî'nin ilkesi budur. Bu ilke Kur'ân'ın indirilmesine gerek olmadığını ifade eder; çünkü Allah günah işleyip işlemediğine

<sup>28</sup> *Kavâid*, s. 204.

<sup>29</sup> *Enbiyâ*, 21/23.

bakmadan cennete de koyabilir, cehenneme de koyabilir. O zaman şerîata ne gerek kalır. Akıl sınır dışı edilirse böyle olur.

2-Ayrıca Kur’ân’da:

a-“Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar sorumluluk yükler.”<sup>30</sup>

b-“Bir kimseye ancak gücünün yeteceğine göre yükümlülük veririz.”<sup>31</sup>

c-“Allah kimseye verdiğini aşan bir yük yüklemes.”<sup>32</sup>

d-“Herkes ancak gücü kadar sorumlu tutulur.”<sup>33</sup>

Bu âyetler insana gücü kadar, yani yapabileceği kadar sorumluluk verildiğini açıkça, yoruma mahal bırakmadan ortaya koymaktadır. Allah öyle dediğine göre öyle yapar. Gazâlî aynı âyette olan şu dua cümlesi ile karşı çıkıyor ve diyor ki, Allah insanın yapamayacağı şeyi ona yap diye bir emir verir ve onu yapamayacağı şeyden sorumlu tutar(!).

Ayetteki cümle şudur:

“Rabbimiz, gücümüzün olmadığı şeyleri bize yükleme.”<sup>34</sup>

Bu cümleye dayanarak Gazâlî diyor ki, bu cümle ile önceki cümlelerdeki “İnsana güç yetiremeyeceği bir yükümlülük verilmez.” hükmü geçersiz sayılır. Allah, insana yapamayacağı şeyi emreder ve onu sorumlu tutar.<sup>35</sup>

Burada Gazâlî gibiler Kur’ân’ı kendi fikirlerine uysun diye yanlış yorumluyor, akıllarını değil, duygularını ve yanlış inançlarını kullanıyorlar. Allah insana ancak yapabileceği şeyleri emretmesi ve onlardan sorumlu tutması Kur’ân’ın şaşmaz temel ilkesidir. Oysa emirlerinin meşrû’iyeti ve ilâhî adaletin temeli kaldırılıyor. Ve insan ilkesizliğe itiliyor. Ayrıca Kur’ân’ın emirlerini insanın yararına ve faydasına olduğunu ifade eden ve her emrin bir hikmeti olduğunu bildiren ifadeler pek çoktur ve Kur’ân’ın felsefesi bu yöndedir. Ancak “Gücümüzün yetmeyeceği bir yükü bize yükleme” cümlesi bir duadır. Bu aynen Allah’tan nimet ve başışlanma istemek gibi bir duadan ibârettir. Herhangi bir sebebin etkisinde kalarak yapılan günahlardan bizi

<sup>30</sup> Bakara, 2/286.

<sup>31</sup> En’âm, 6/152; Ârâf, 7/42; Mu’minûn, 23/62.

<sup>32</sup> Talak, 65/7.

<sup>33</sup> Bakara, 2/233.

<sup>34</sup> Bakara, 2/286.

<sup>35</sup> *Kavâid*, s. 203.

## 24 ■ Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması

sorumlu tutma anlamında olan önceki cümlelerin pekiştirilmesi ve özeti anlamındadır. Yoksa, Kur'ân'ın meşruiyetinin temeli olan her ilkeli kuralı geçersiz kılmak değildir. İşte Eş'arîci Gazâlî'nin aklına demeyeyim, şeriatçılığına uygun düşmüyor. İslam düşüncesini ve dünyasını böyle ilkesizliğe, disiplinsizliğe, karmakarışıklığa sürüklemiş; zeka oyunlarıyla, karşıt mezheplerin doğrularını çürütmekte başarıya ulaşmaları halka akli yasaklamaları nedeniyledir. Bütün İslam dünyası ve bütün müslümanlar Eş'arîciliğin bu gibi çarpıtmalarına sarılarak bugünlere gelmiş ve bu hallere düşmüştür.

3-Gazâlî Munkız adlı eserinde felsefecileri üçe ayırır:

1-Allah'ın, kainatın bir yaratıcısı olduğunu inkar eden **dehrî**, yani ateistler, Allahsızlardır. Bunlar zındıklardır.<sup>36</sup>

2-Tabiatçılar ki, bunlar da zındıktır. Çünkü, îmanın aslı, Allah'a ve âhirete inanmaktır. Oysa bunlar Allah ve sıfatlarına inanırlarsa da ahireti inkar ederler.<sup>37</sup> Bunlar vahyi inkâr eden deistlerdir. Kâinatı yaratan bir Tanrıyı kabul ederler.<sup>38</sup> Ne var ki Gazâlî'nin bunları Allah'ın varlığını ve sıfatlarını kabul ettikleri halde, âhireti inkâr eden kimseler olarak nitelemesi, onların Allahsız (zındık) sayılıp sayılmamaları tartışma konusu olmuştur; çünkü Hz.Peygamber'in hadisinde açıklandığı gibi: "Allah'tan başka tanrı yoktur." diyenin cennete gireceğine göre, Gazâlî'nin böyle bir hüküm vermesi nasıl olur?

3-İlahiyatçı filozoflardır. Bunlar Sokrat, Eflatun, Aristo ve onların grubundan olan Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Bu gibilerinin de diğerleri gibi kâfir sayılmaları gerekir.<sup>39</sup> Bunlar Allah'ın sıfatlarında Mu'tezile mezhebine yakındırlar. Ancak Mu'tezile'nin kafir sayılması gerekmez.<sup>40</sup>

Gazâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kâfir, Allahsız sayması hatasındaki kötü ve mezhepçi tutumunu burada tartışmaya almayacağız.

Mezhepçilik, özellikle Haricîlik, Selefîlik ve Eş'arîlik gibi mezhepler, önlere geleni dinsiz, Allahsız, kâfir saymayı âdet haline getirmişlerdir. Bunlara küfürbaz mezhepler demek gerekir.

<sup>36</sup> *el-Munkız*, s. 128-130.

<sup>37</sup> A.g.e., s. 134-135.

<sup>38</sup> İsmail Fennî, *Lügatçe-i felsefe*, s. 171; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 128. Deizm Latince, Deus, god demektir. Theizm'in bir şeklidir.

<sup>39</sup> *el-Munkız*, s. 135-137.

<sup>40</sup> A.g.e., 150.



Sıradan bir Kelâm öğrencisinin bile bildiği tartışma şudur: Mu'tezile ve Mu'tezileye göre, kendisine şeriat ulaşmayan kimse akli ile Allah'ın varlığını kabul etmekle yükümlüdür. Akıl bu konuda şeriat gelmeden önce de hüküm verebilir; zira aklın verdiği hüküm de dindir. Eş'arî bu görüşe şu âyetle karşı çıkar:

“Elçi göndermedikçe azap edecek değiliz.”<sup>41</sup>

Bu âyette geçen “elçi” kelimesini Eş'arî **peygamber** olarak almış, Mu'tezile ve Mâtürîdî **akıl** olarak almıştır. Ayrıca şu ayet de aynı anlamdadır:

“Rabbin, anakentlerine, ilkelerimizi okuyacak bir elçi göndermedikçe, kentleri yok edecek değildir.”<sup>42</sup>

Bu ayetteki ‘elçi’ kelimesinin peygamber anlamında olduğu açıktır. Şimdi bir düşünölsün, hem Kur’ân böyle der, hem de kendi mezhep inancı elçiyi peygamber, yani şeriat olarak anlar ve sonra tutar Sokrat’ı, Eflatun’u, Aristo’yu dinsiz, kâfir sayar. Herhâlde Gazâlî yazarken bildiklerini unutuyor. Son Osmanlı Şeyhülislamı Mustafa Sabri, Gazâlî için, Kur’ân’da geçen şu deyimini kullanıyor: “Erzeli umura ermiş” (En güçsüz yaşına ulaşmıştır!...):

“Allah sizi yaratmıştır, sonra sizi öldürür ve içinizden kimileri de bilirken bilmez olacakları ömürlerinin en güçsüz durumuna ulaşırlar.”<sup>43</sup>

Bilirken bilmez olan ömrün yaşı belirtilmiş olmadığına göre, insan her hangi bir yaşta unutkan olabilir. Gazâlî bazan gelişigüzel, çalakalem yazıyor ve daha önce veya başka yerde yazdığını unutuyor.

4-İmam Gazâlî bilimlerden nasıl şüpheyeye düştüğünü ve nasıl şüphe-den kurtulduğunu “el-Munkız Min’ed-Dalâl” adlı eserinin baş tarafında anlatıyor. Aslında kitabın adı “Sapmaktan Kurtarma”dır. Gazâlî düşüncelerin, mezheplerin çok yaygın, değişik; birbiriyle yoğun bir şekilde tartışma ve kavga içinde oldukları bir zamanda yetişmişti. Hocası Cüveynî’den de eleştirel zihniyeti edinmişti. Bu fikir ve düşünce karmaşası içinde hangisinin doğru olduğuna, merak sarmış ve her birini öğrenip ondaki doğruyu yakalamak amacıyla taklide karşı tavır almıştı. Bunu yapmasına bir sebep de Hz.Peygamber’in “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Aralarında sa-

<sup>41</sup> İsrâ, 17/15.

<sup>42</sup> Kasas, 28/59

<sup>43</sup> Nahl, 16/70.

dece bir tanesi cennetlik olacaktır” sözüdür.<sup>44</sup> Bunların içinde doğruyu bulmak için hepsine şüphe ile bakıp hakikati bulmaya çalıştığını söylüyor. Ancak bu sözüne uymadığı, aksine koyu bir Eş’arîci ve tasavvufçu olduğu, eserleriyle ortadadır. Gazâlî bu şüphe durumunun hikayesini el-Munkız’de anlatırken bu hâlin iki ay kadar devam ettiğini ve sonunda vuzûha kavuştuğunu -çünkü beden de rahatsızlaştığını yukarıda kendi ağzından anlatmıştı-; artık aklın zorunlu önermelerini tekrar kabul ettiğini ve bunlarda kesinlik bulunduğunu benimsediğini, ancak bunların zihinde meydana gelmesi için aklını alıştırmadan, kanıtları ardarda düzmeden, Yüce Allah’ın gönlüne attığı bir ışık (nur) ile olduğunu anlatır. Bunun sebebi sorulunca: “Aldatıcı dünyadan uzaklaşmak ve dâîmi dünyaya yönelmek olduğu” cevabını verir. Söz konusu bu nur, bazı durumlarda ilâhî bir cömertlikten doğar. Bundan dolayı onu dikkatle gözlemek gerekir. Hz.Peygamber “Sizin günlerinizde Rabbimizin esintileri vardır; onları karşılamaya bakın.” demiştir,<sup>45</sup> der.

Burada şu noktalara dikkat ı çekmek gerekli olur:

1-İmam Gazâlî’nin burada, duyusal bir bilgiden, aklî bilgilerin birinden öbürüne nasıl geçildiğini, nasıl denendiklerini, onlardaki kesinsizliği ve yanlışların nasıl tespit edildiğini sanki kendisi tespit etmiş gibi anlatıyor. Oysa burada anlattıkları daha önceki kitaplarda fazlasıyla vardır. Ancak o bilgileri, kendisinin başından geçmiş gibi hikaye etmesini, konuyu öğrencilere daha kolay anlatmak için özellikle tercih edilmiş bir anlatım tarzını kullanması olarak bakmak gerekir. Yoksa onlardaki yanlışları ilk defa kendisi bulmuş gibi algılamak bilim ve bilgi tarihine ters düşer. Çünkü bu konular milattan beş asır önce, Yunan filozoflarınca uzun uzun tartışılmıştır. Bu yanlışları ilk kez Gazâlî keşfetmiş değildir. Ancak Gazâlî onları öğrenmiş ve kendi dili ile kaleme almıştır.

2-Yüce Allah onun kalbine bir ışık (nur) atması da doğaldır. Bunu sanki sadece Gazâlî’ye verilmiş ilâhî bir lütuf olarak görmek yanlıştır. Bu husus ona özgü olmayıp herkese, onu her insana verilebilen ilâhî bir lütuf olarak görmek gerekir. Gazâlî, Eş’arî, Eş’arî de orta cebriyeci olduğu için,

<sup>44</sup> *el-Munkız*, s. 108-109 vd. Bu hadis hakkında uzun tartışmalar vardır. Rivayetler değişiktir. En doğru kabul edilen rivayet, yetmiş ikisinin cennetlik ve bir tanesinin cehennemlik olduğunu söyleyen rivayettir. Muhammed Zâhid Kevserî’nin *et-Tebzir fi’l-Dîn* (İsferayin’den) Önsöz, Mısır, 1940, s. 4-5.

<sup>45</sup> *el-Munkız*, s. 110-116.

her şeyi Allah'ın yaptığına inanırlar ve insanın bir şey yapma iradesi olmadığını kabul ederler. Fakat burada, bu ışığın (nurun) atılma şeklini bizzat kendisinin göstermesinin anlamı önemlidir. Yani böyle ilâhî bir ışık alabilmek için, insanın gayret göstermesi gerekir. İlimde böyle bir ışık almaya **sezgi** denmektedir. Tarih boyunca bilim alanlarında, teknik konularda, sanat dallarında her türlü icat ve keşif bu gibi sezgi yoluyla olmaktadır. Bu tür sezgi sıradan bir çiftçi ve köylüde de olabilir. Ancak bunda mutlaka bir emek gerekir. İnsan çözmek zorunda olduğu bir sorununun üzerine ciddiyetle ve samimiyetle eğilirse onu çözecektir. Bu konuda onun aklına bir fikrin gelmesi, sezgidir. İnsanlarda Hz.Ömer, Ebû Hanîfe, İmam Şafîî, Mâturidî, Eş'ârî, Dekart, Einstein, İbn Sina ve Fârâbî gibi bütün ilim ve sanat adamlarında böylesi sezgiler olmasaydı, yeni bir fikir, yeni bir sanat üretemezlerdi.

Gazâlî "**Kavâid'ul-Akâid**" kitabını övmektedir. Biz burada bir iki fikrini ve hükmünü örnek olarak inceledik. Kitabın incelenmeye, tartışılmaya muhtaç birçok meselesi bulunmaktadır. Bu kitap, tamâmen Hambeli'nin etkisinde kalan Eş'arîliğin ilkel, gelişmemiş döneminin fikirlerini sergiliyor. İmam'ul-Harameyn Cüveynî'nin geniş ve gelişmiş düşünce sistemlerinin gerisinde gözükmüyor. Gazâlî'nin bir de akılcı yönüne bir göz atmak gerekiyor; acaba akıl ile şeriat arasındaki dengeyi sağlayabiliyor mu; ona bakmak lâzım.

### GAZÂLÎ'NİN AKILCI YÖNÜ:

Zorunlu olarak bilinen, şeriat olmadan akıl ile bilinen ve akıl olmadan şeriatla bilinen ve her ikisi ile bilinen kısımlara ayrılır. Şeriat olmadan akıl ile bilinene gelince, kainatın oluşumu, oluşturanın varlığı, O'nun ilmi ve iradesidir. Bunların tümü sabit olmadıkça şeriat sabit olmaz; çünkü şeriat söz (kelâm) üzerine kurulur. İçsel söz (kelâm-ı nefsî) sabit olmazsa şeriat sabit olmaz. Mertebe bakımından içsel söz (nefsin kelâmı)ünden önce geleni içsel sözle (nefsin kelâmı) onu ispat etmek imkansızdır."

Sırf işitmekle (şeriat)bilinen olması, muhtemel (caiz) olan iki şeyden birini tahsis etmek (yani özgülemek, tercih etmek) tir. Bu ise akılların uygun bulunduğu şeydir. Bu, Allah tarafından olan vahiy ve ilham ile bilinir ve biz de vahiyden dinlemek suretiyle öldükten sonra dirilmeyi, sevabı, azabı ve benzerlerini biliriz. Her ikisi ile bilinen aklın çerçevesinde olan ve mertebede

## 28 ▪ Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması

yüce Allah'ın sözünü ispattan sonra gelir. (Allah'ı) görme meselesi ve Allah'ın yalnız başına hareketi, arazları yaratmasıdır. Sonra şeriatın her getirdiğine bakılır; eğer akıl onu caiz görüyorsa şeriatın metni ve senedi başka ihtimale yol olmadan kesin kanıtı dayanıyorsa, onu tasdik etmek zorunlu olur. Eğer şeriat metni zannî ise, tasdik de zannî olur.<sup>46</sup>

Aklın imkansız olduğuna hükmettiğine geline, o konuda gelen nassın (sem'duyum) tevil edilmesi zorunlu olur. Nassın (sem'-duyum) aklın kabulüne (makul) kesin aykırı olanı içermesi tasarlanmaz. Akıl bir şeyde duraklamış ise, onda imkânsızlığa ve câizliğe (olurluluğa) hükmetmemiş ise, şeriatın (sem'-duyum) kanıtlanmasından dolayı onu onaylamak gerekli olur. Aklın ona imkânsızlıkla hükmetmemesi, onaylamaması gereğindedir.<sup>47</sup>

İmam Gazâlî burada Mu'tezile ve Mâturidî gibi konuşuyor. Onlar da bundan başka bir şey söylemiyorlar. Buradaki tutumu *İhyâ ve Kavaid'ul-Akâid*'dekinden çok farklıdır. Her ikisini sanki iki karşıt fikirli kimse yazmıştır.

İmâm Gazâlî'den (d. h.450-m.1058) yüz on yedi yıl önce yaşayan İmâm Mâturidî (ö. H.333-m.944) Kitâb'ut-Tevhîd adlı eserinde şunu diyor ve daha ilmî bir anlatım kullanıyor:

“Temeller üçtür: Olamaz olan (mümteni); zorunlu olan (vâcip); mümkün olan orta (vasat); bütün kâinatın işi bunların üzerindedir. Akılca zorunlu olana aykırı haberin gelmesi caiz olmaz. Olamaz (mümteni) olma da böyledir. Ancak mümkünde bu ikisinin dışında kalana şerî'at gelir; çünkü mümkün bir durumdan bir duruma, bir elden bir ele ve bir ülkeden (veya kraldan) bir mülkeye (bir krala) göre değişir. Bunda akıl bir yönü zorunlu ve bir yönü olamaz kılmaz. Peygamber bunda herhangi bir durumda en uygun olan açıklamayı getirir.<sup>48</sup>

Mâturidî'nin sözünü olduğu gibi buraya aldım. Bir filozof ve gerçek bir Kelâmcı gibi özlü konuşmuştur. Bunu anlamak belki bir bilgi birikimi ve temeli ister. Öncelikle şunu söylemek gerekir. Zorunlu (Vacib); zorunsuz veya olamaz (mümteni, muhal, mustehil) ve olurlu veya olabilir (mümkün)

<sup>46</sup> *el-İktisâd*, s. 198, Ankara İlâhiyât basımı, s. 211.

<sup>47</sup> A.g.e., 199.

<sup>48</sup> Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed Maturidî, *Kitâb'ut-Tevhîd*, Beyrut, 1970, s.184.

felsefî ve kelâmî terimlerini böylece net ve açık bir şekilde ortaya koyup açıklamıştır. Fârâbî'nin (ö: h.339, m.950) çağdaşı ve hemşehrisidir. İkisi de bu üç terimi kendi alanlarında kullanmışlar. Acaba hangisi bunları ilk önce kullanmış; onu henüz bilmiyorum. Fârâbî bir filozof olarak zorunluluk, olamazlık, olurluluk (vücûb, imtina', imkân) terimlerini felsefede ilk defa, Mâturîdî bir Kelâmcı olarak, Kelâmda ilk defa kullanmıştır. İbn Rüşd **mümkün** ve **zarûrî** terimlerini İbn Sînâ'nın Kelamcılardan aldığını söyler.<sup>49</sup> Oysa İbn Sînâ'dan önce Fârâbî de zorunlu (vâcib), mümkün (olurlu) terimlerini kullanmıştır.<sup>50</sup> İbn Rüşd Fârâbî'yi iyi tanımış olsaydı, belki de İbn Sînâ bu terimleri Fârâbî'den almıştır, diyebilirdi. Mâturîdî zorunlu (vâcib), olurlu (mümkün) ve olursuz (mümteni) kelimelerini temellendirmeden, tartışmadan, tanımlamadan kullanıyor. Maturîdî'nin bu sözünü kitaplarımda açıkladım. Bunun özü şudur: Akıl üç türlü hüküm verir. Meselâ bir şeye: 1- Zorunludur; 2- Zorunsuzdur; olamazdır; 3- Olurludur, olabilir, der. Bütün kâinatın işleri, doğal tabii işler ve sosyal, insan işleri bu üç terime, ilkeye ve kavrama göre işler, yürür. İfadesinde geçen **haber** kelimesiyle **vahiy** kastediyor. Haber veya vahiy, asla aklın zorunlu olduğunu söylediği şeye aykırı olarak gelmez. Onları desteklemeye gelir, onların uygulanmasını sağlar ve onların yapılmasını ister. Aynı şekilde olamaz olan şeylere karşı da bir hüküm getirmez ve onların olamazlığını onaylar. Bu ikisi arasında olabilen şeyler vardır. Akıl bu olabilen şeyler hakkında ihtimalli hükümler verir. Bir şey hakkında olabilir ve olmayabilir, hükmünü verir. İşte şeriat veya vahiy bunların içinde birisinin yapılmasını ister ve ona daha uygun haber bulur ve onu tercih eder; şeriat bu olabilenlerden birini yeğ tutar. Burada insanın özgür iradesine seslenir. İnsanın özgür iradesi demek, bir şeyi yapmakta veya yapmamakta serbest olmasıdır. İşte imkân (olurluluk) budur. Şeriat insanın yapabileceği ve yapmayacağı veya yapamayacağında özgür olmasına göre ona emir verir. Yalnız şeriatın olanaklıdan birini önermesi ve tescil etmesinde insanın mutlaka bir yararı bulunur, insanın zararına aslâ bir emir getirmez; bu, şeriatın felsefesi ve amacıyla ilgilidir. Burada onun üzerinde durmaya gerek ve yer yoktur. Ayrıca önemli bir husus da şudur: İnsan akli doğruyu bulur; ne var ki, onun yaptırım gücü yoktur. Şeriat, din ona yaptırım getirir.

Gazâlî 'Me'âric-ul-Kuds Fî Medâric-i Ma'rifet'in-Nefs" adlı ese-

<sup>49</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt'ut-Tehâfüt*, Süleyman Dünya neşri, Mısır, 1965, II/445.

<sup>50</sup> Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Yaratma*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001, s.39.

rinde akıl ve şeriat arasındaki ilişkiyi şöyle anlatıyor:

“Bil ki, akıl şeriatı bulamaz. Şeriat da akıl olmadan açıkça belirlenmez. Akıl temeldir. Şeriat binadır. Yapı olmayınca temel faydasız olmaz, temel olmayınca da yapı kurulamaz. Akıl göz gibi, şeriat ışık gibidir. Dışarıdan ışık olmayınca gözün yararı yoktur. Göz de olmayınca ışığın da yararı yoktur. Bundan dolayı yüce Allah: “Allah’tan size ışık ve açık kitap gelmiştir”<sup>51</sup> buyurmuştur. Akıl kandil gibi, şeriat ona yardım eden zeytin yağı gibidir. Zeytin yağı olmazsa kandil iş görmez. Kandil de olmazsa zeytin yağı ışık veremez. Yüce Allah bunu tembihledi: “nurun alâ nûr”<sup>52</sup> (ışık üstüne ışık veya aydınlık üstüne aydınlık). Şeriat dıştan akıl, akıl da içerden şeriat; ikisi birdir, yandaştır. Şeriatın dışarıdan akıl olmasından dolayı, Kur’ân’ın birçok yerinde Allah kafirlerden aklın adını çekip almıştır. “Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bunun için düşünemezler”<sup>53</sup> demiştir. Aklın içerden şeriat olmasından dolayı da Allah aklın niteliği hakkında: “O Allah’ın insanlar üzerinde yarattığı doğallıktır. Allah’ın yaratmasında değişiklik yoktur. İşte bu doğrudur dindir.”<sup>54</sup> dedi ve böylece akla **din** dedi. Her ikisinin birleşik olmasından dolayı da “aydınlık üstüne aydınlık” dedi. Yani aklın aydınlığı ve şeriatın aydınlığı.<sup>55</sup>

İmam Gazâlî’nin burada akıl ile şeriatı beraber yardımlaşan iki dînî kaynak göstermesini harfî harfine Râgıb İsfahânî’den almıştır.<sup>56</sup> Râgıb İsfahânî h.425 m.1033 yılında ölmüştür. İmam Gazâlî ise yirmi beş yıl sonra, yani h.450 m.1058’de doğmuştur. Kimden alırsa alsın, aldıklarını benimsemiş olarak aldığını kabul etmekte bir sakınca olmaz.

Gazâlî dağınık fikir ve bilgi sahibi birisi olarak görünüyor. Kavâid’ul-Akâid’de tam akla karşı bir Eş’arî ve Hanbelî oluyor. El-İktisâd ve Me’aric’ul-Kuds’de ise tam bir Mu’tezilî ve Mâturidî olarak akıl ile şeriatı aynı ve eşit, hatta akli şeriatın temeli sayıyor. Böylece ortada kalıyor; bir terkiibe ve bir bütünlüğe gidemiyor. Gazâlî’yi izleyenler ve onun üzerinde araştırma yapanların, Gazâlî’nin akıl karşıtlığı yönünü yani “İhyâ”daki, Kavâid’ul-Akâid’deki şeriatçı tutumunu öne çıkarıyorlar. Ondaki bu akıl ve

<sup>51</sup> Mâide, 5/15

<sup>52</sup> Nûr, 24/35.

<sup>53</sup> Bakara, 2/171.

<sup>54</sup> Rûm, 30/30.

<sup>55</sup> Me’aric’ul-Kuds, s. 57-58.

<sup>56</sup> Râgıb İsfahânî, *Tafsîl’un-Neş’eteyn ve Tahsîl’us-Sa’adeteyn*, Mısır, (t.y.), s. 67-68.

şeriat çatışmasını sürdürüyor ve böylece Gazâlî'nin akıl karşıtlığı İslâm dünyasında günümüze kadar sürüp geliyor. Henüz buna karşı akılcılığı dinin kaynaklarının temeline yerleştiren Mâturidî zihniyetini ciddî olarak amaç edinen ve üzerinde durup onu anlatmaya çalışan ilahiyatçılara zorunlu ihtiyaç olduğunu görmedikçe ve buna emek vermedikçe, Müslümanlarda bir kalkınma olmayacağına üç yüz yıldan beri yanlış çabalamalar kanıt sayılır.

Gazâlî Bağdat'a geldiğinde bile damarlarında "Kenz" veya "ganz" bunalımı, (kuruntu, anxiety) hastalığının belirtileri olduğunu Ömer Ferruh, *Târih'ul Fikr'ilArabî* (392) eserinde söylüyor.<sup>57</sup> Bu "kenz" veya "ganz" bunalımı hastalığı, bedeni ve akli kuvvetlerde bir azalma, iniş olup insanda ruhî bir kara sevda veya endişe (melankoli) meydana getirir. Genellikle otuz beş yaşlardan sonra ortaya çıkar; üç ile, altı ay kadar sürer. Dr.Ömer Ferruh'un dediğine göre tedâvi edilebilir bir hastalıktır. Hastalık sürecince hastaya hafif veya sert her birine yakın veya uzak sürekli nöbetler gelir. Bu hastalıkla, hâfızada zayıflık, ürküntü, umutsuzluk, hayatın sorumluluklarından ve olaylardan kaçmakla beraber fikir dağınıklığı yan yana bulunur. Bu hastalıktan dolayı hastalananın yemesi ve uykusu azalır, ona umutsuzluk ve kölelik, gurursuzluk hakim olur.<sup>58</sup>

Gazâlî Bağdat'tan yolculuğa çıkmazdan önceki hâlini anlattığımı bir daha dinleyelim:

(h.488 m.1095) yılının ilk Recep ayından itibaren altı ay kadar dünya, arzuları ile âhiretin çağrıcı nedenleri arasında gittim geldim. Bu ayda durumum seçmek derecesini aşım zorunlu oldu. Zira Allah dilimi kilitledi ve okutmaktan tutuldu. Bana gelen insanların gönüllerini hoş etmek için bir gün ders okutmaya güçlükle katlanıyordum. Dilim bir kelime söylemiyor ve kesinlikle gücüm buna yetmiyordu. Dildeki bu tutukluk gönlümde üzüntü meydana getirdi. Bununla beraber hazım gücü, yemek ve içmenin hoşluğu, kolaylığı gitti; öyle ki tiridi bile yutamıyor ve lokmayı hazmedemiyordum. Bu durum kuvvetlerin zayıflamasına sebep oldu. Dostlar tedaviden umutlarını kesti ve dediler ki: Bu kalbe inen bir durum olup bedene (mizaca) da yayılmıştır. Bunun tedavisi yoktur. Başa gelen bu üzüntüden kurtulmak için seyahat etmekten başka çare olmadığını söylediler. Sonra aczimi anladım

<sup>57</sup> Mustafa Galib, *el-Gazzâlî*, Beyrut, 1981, s.22.

<sup>58</sup> A.g.e., 23.

seçeneğim tamamen gitti. Sıkıntıda ve çaresiz kalan biri gibi Allah'a sığındım. Sıkıntıda olanların Kendisine başvurduğu zaman, ona cevap verdiği gibi, benim mevkiden, maldan, çocuklardan ve dostlardan vazgeçmeyi gönlüme kolaylaştırdı. Mekke'ye gitme azmini gösterdim. Oysa arkadaşlarımın ve halifenin Şam'da ikamet etmemi bilmelerinden sakınmak için, Şam'a gitmeyi içimden ayarlamıştım. Bir daha Bağdat'a dönmek için Bağdat'tan çıkış oyunlarımı nazikçe tertitledim. Bundan bütün Irak alimlerini hedeflemiştim. Çünkü onların arasında, içinde bulunduğum durumdan dînî bir sebepten dolayı insanlardan böylesine yüz çevirmenin doğru olmadığını düşünenleri vardı. Zira bunun, dinde en yüksek düzeyde bir meraklılık olarak sanıyorlardı. Onların ilimden ulaştıkları derece bu idi."<sup>59</sup>

Gazâlî'nin kendisi de anlattığı gibi dînî bir endişeden ve dînî takvâdan dolayı bunalıma girmediği, siyâsî toplumsal veya bilgisel olaylardan dolayı rûhî bir bunalıma ve onun etkisiyle bedenî bir rahatsızlığa uğradığından dolayı çaresizlik sonucu Allah'a yöneldiğini ortaya koyuyor. Bu bunalımı doktor Ömer Ferruh, tam da Gazâlî'nin kendisini anlattığı şekilde hastalığı teşhis etmiş ve ona Arapça **kenz** veya **künza** ya da **ganz** adını vermişti. Ben de bu hastalığın Türkçe'de en uygun karşılığı olarak **bunalım** kelimesini buldum. Demek oluyor ki, Gazâlî otuz sekiz yaşı olan h.488-m.1095 tarihinden ölümü olan h. 505; m. 1111 yılına kadar bu hastalıktan sonra on yedi yıl yaşamıştır. Öyle sanıyorum ki, bu sürede yazdığı eserlerde bilimden çok duygusal yönü ağır basmış ve tasavvufta karar kılmasına sebep olmuştur. İhyâ-i Ulûm'ud-Dîn (Din Bilimlerinin Canlandırılması) adlı kitabını Bağdat'tan ayrıldıktan sonra, yani bunalım döneminde ve tasavvufa tam yöneldiği dönemde yazmıştır. Rivayetlerde bir ölçüt ve ayıklamaya önem vermeden, sonucunun nereye vardığını düşünmeden bulduğunu oraya aktarmıştır.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> *el-Munkız* s. 174-175; tahk. Abdulhalim Muhammed, Mısır, 1972; Mustafa Gâlib, *el-Gazâlî*, s. 22-23.

<sup>60</sup> İmâm Nevevî (ö.h. 676-m.1277) 'İhyâ' kitabı hakkında diyor ki: 'Nerde ise veya az kaldı, İhyâ Kur'ân olacaktı!' (Abdulhalîm Mahmud, el-Munkiz'e olan tahkiki Mukaddimesi, s. 5, Mısır, 972). Nevevî gibi büyük bir hadis alimi böyle derse, onu Kur'ân'a eş tutmaya kalkışsa; Abdurrahman molla Câmiî (ö, m.1492) de Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî'si için 'Peygamber değildir, ancak kitabı vardır.' diyerek Mesnevî'yi Kur'ân'a denk tutmaya çabalar. Oysa herkes bilir ki, Kur'ân Hz. Peygamber'in kitabı değildi. Yani Celâleddîn-i Rûmî'yi neredeyse Allah'a denk tutacak! Hadisçi ve tasavvufçu böyle der de müslümanlar boyun bükür, yaltaklık ederse, düşecekleri çukur bugünkü İslâm dünyasının ve milletlerinin



Bence buna Gazâlî'nin İslâm ahlâk ve düşüncesini etkileyen iki kitabı vardır. Gazâlî hakkında yazı yazanlar, tez yapanlar bu iki kitaba mahkum olarak kendilerini oyalamışlar ve tavırlarını belirlemişlerdir. Bunlar Gazâlî'yi aşılmaz bir otorite, sulta görenlerdir. Aralarında bazıları, onun bazı cümlelerine itiraz eder gibi gözükebile, gene de isteyerek veya istemeyerek onun otoritesi altında kalmışlardır. Burada bunların her birinin -elimizin altında olan kitaplarında- gördüğümüz yanlış veya doğru değerlendirmelerini tek tek ele alma imkânı yoktur. Yalnız birkaç örnek vermekle konunun anlaşılması için yetinmek yeterlidir.

İmam Gazâlî **Tehâfut'ül-Felâsife** (Filozofların çelişkileri veya tutarsızlıkları) adlı kitabının başında yazdığı dört girişi okuyunca, Gazâlî'nin ne kadar küfürbaz birisi olduğunu, tarihî gerçekleri inkâr ettiğini görmekteyiz. Her satır başında filozofları dini inkâr etmekle suçlamaktadır. Dindarlardan korktukları için dînî kelimeleri kullandıklarını; aslında kalplerinde küfür, dinsizlik saklı olduğunu iddia etmektedir. Halbuki sıradan bir insan bile, bu gibi sözleri bilmeden, incelemeyen söyleyemez; hele bir müslümanın söylemesi hiç mümkün değildir. Dînî bakımından bunları söyleme hakkı olmadığı gibi, hukûkî bakımdan da bu tür sözleri sarfetmesinden ötürü hakkında dava açılır. Onu yargılayan bir yargıç, bu sözlerinden ötürü hem mahkum eder hem de tövbe etmesini şart koşardı. Gazâlî bu kitabını, Nizâmiye Medresesinde dört veya beş yıl ders verdiği sırada yazmıştır. Bu kitabı yazmanın kendisini hem ilmî hem dînî bakımdan ağır bir sorumluluk altında bıraktığının mânevî ezikliği altında kalmış ve bu kadar ağır ithamlarla yüklü bir kitabın ağırlığını kaldıramamış olmalı ki, bunalım (kenz-ganz) hastalığına yakalanmış, bunun sonucunda Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalmıştı. Gazâlî her durumda, kendisine fırsat yaratarak felsefe ve filozof kelimelerini kullanarak onların dinsiz olduklarını, dini boyunlarından attıklarını, dini bağlantılarını kopardıklarını aynı anlamdaki değişik kelime ve cümlelerle tekrarlamaktadır. Sözü gelişi buna gerekçe olarak şu sözleri söylemekten çekinmemektedir:

“Benim onlara (filozoflara) karşı çıkmam, bir şeyi savunmak veya

ispat etmek için olmayıp inkâr etmek ve onları dava etmek içindir. Çeşitli suçlamalarla onların inançlarını kesinkes çürütmektir. Bazan Mu'tezile mezhebine göre onları suçlarım, bazan Kerramiye Mezhebine göre, bazan Vâkıfiye (duranlar) mezhebine göre, bütün mezhepleri birden onlara karşı kullanırım. Diğer mezhepler ayrıntıda bize aykırı olsalar da, dinin esaslarına dokunmamaktadırlar. Onlara karşı gösterişte bulunabilirim. Zira musibetler karşısında kinler kalkar, gider."<sup>61</sup>

Gazâlî doğruyu, gerçeği arama amacında olmadığını; asıl amacının yıkmak, inkâr etmek olduğunu, bunu yaparken doğru ve gerçek olmadığını inandığı fikirleri ve hükümleri araç olarak kullanacağını açıkça anlatıyor. Gazâlî'yi iyi anlamak için bu kitabın dört girişini de iyi okuyup anlayarak Kur'ân'ın ilim ve inanç ilkelerine uygulayana rastlamadım. Dünya çapında okuduğum hiçbir yazar ve filozoftan gerçeğe ve doğruya karşı ilmî ahlâka karşı bir yöntem ortaya koyanı görmedim. Bazı kimseler, yalanlar uyduruyor, iftiralar savuruyor, ancak onlar bir gerçeği aramak, ortaya koymak ve kendilerine göre bir yanlışı doğrultmak için yaptıklarını savunuyorlar. Bu sözleriyle Gazâlî Kur'ân'ın tartışma âdâbını çok çiğnemiştir. Öyle sanıyorum ki bunun ağırlığı altında ezilmiş ve bu yüzden bunalıma girmişti. Gazâlî'nin bu tutumunu ve ahlâkî olmayan davranışını hiç kimse gereği gibi açıklığa kavuşturmadığı için, bazılarında ahlâkî davranışa etki etmiş ve onu uygulamaya bir imkân sağlamıştır. Oysa Gazâlî'nin bilmesi gerekirdi ki, İbn Sînâ küçük yaşlarda iken hâfızlık yapmış ölüm hastalığında üç günde bir Kur'ân'ı hatmetmiştir. Böyle bir adamı her cümlede kâfir, dinsiz, Allahsız saymak ayıp değil midir? Müslümana yakışır mı? Hz. Peygamber'in meşhur sözünü bilmiyor muydu: "Kalbini yardım mı?" Bunca uyduruk sözleri topladığı kitabında bunu görmedi mi? Kaldı ki bilmek, bildiğine göre davranmak ayrı şeylerdir. Gazâlî de bunlardan biridir.

Gazâlî de selefler gibi rivayetlere dayanmaktadır. Tabirim mazur görülsün. Onu örnek olarak da kıymet verdiğini ileri sürerek mevkiini akla karşı da yükseltmeye çalışırlar. Oysa akıl onlara göre bir araçtır. Uşaktır. Nakil ne derece ona uymak zorundadır. Diğer bir deyimle akli şamar oğlanına çevirirler ve ona şamar oğlanı gibi davranırlar. İstedikleri gibi anlamasını buyururlar, fazla ileri gitmesini asla kabul etmezler. Yoksa isyan etmekle,

<sup>61</sup> Gazâlî, *Tehâfut'ül-Felâsife*, tahk. Süleyman Dünya, Mısır, 1966, s.82.

kâfirlikle ve dinsiz olmakla suçlarlar.

Aklın tabiatüstü (metafizik) konularda, vahyi yol gösterici olmadan doğru bilgiye ulaşmasından aciz ve yetkisiz olduğunu ispat eder.<sup>62</sup>

Hükümlere bakılır, hükümlerin ispat edilmesinde veya yok sayılmasında (nefiy) olur. Hükümlerin ispat edilmesinde aklın bir göstermesi (delâleti) olamaz. Ne var ki akıl yok sayılmasını söyleyebilir.<sup>63</sup>

Gazâlî'nin burada demek istediği şudur: Şer'î bir delil olmadıkça akıl müsbet, yani şer'î bir hüküm veremez. Ancak şer'î bir hüküm olmadığı zaman, şer'î bir hüküm yoktur, diyebilir. İşte Gazâlî'ye göre aklın dinde işi bu kadardır. Oysa yukarıda **İktisâd** kitabında, Allah'ın varlığı ve sıfatları, ancak akılla ispat edilir, dediğini alıntılamıştık. Bunun için Gazâlî hakkında açıkça söyleyeceğim şudur: Gazâlî İslâm bilimlerinin olgunluğa ulaştığı ve yazıldığı bir çağda geldi. Bütün bilimleri öğrendi. Her birinin ayrı ayrı konuları ve yöntemleri vardı. Gazâlî bunları birleştirip kendine özgü bir sistem oluşturamadı. Bunun için 'Gazâlî'nin temel fikri şudur' demek zordur. Dağınıktır. Söz gelişi bir yerde akılcı görünürken başka bir yerde nakilcidir; orada akli yerden yere vurur.

Gazâlî'den dokuzyüz sene sonra İslâm bilimleri, felsefesi, düşünce sistemi ve ahlâkı bu kadar gerilemiş ve çok kötü bir duruma gelmişse, bunun baş nedeni Gazâlî'nin iki kitabıdır. Tehâfüt'ül-Felâsife ki, bunun en kötü ve olumsuz etkisi, kitabın içeriğinden çok, ona yazdığı başlangıç ve dört giriştir. Çünkü bunlarda felsefeyi ve filozofları halkın anlayacağı basit duygusal, inançsal, kolay anlaşılır bir dille dinsiz saymıştır. Kitabın içinde bazan akla göre söz etmiştir. İçeriğini, ancak felsefede ve Kelâmda uzman olanlar anlar. Akıldan bahsettiğinde, kendi akıl anlayışına göre bahsetmiş olsa bile akılcılığı, karşısındakilerin akılcılığından daha üstün değildi. Karşısındakiler, yani filozoflar hayatta olmadıkları, arada diyalog olmadığı için; onların Gazâlî'ye verecek oldukları cevap verilmemiştir. Bu kitap üzerine ilk tartışmayı açan **İbn Rüşd** olmuşsa bile, o da filozofların adına değil, kendi veya Aristo adına konuşmuştur. Sonradan gelenler Gazâlî'yi tutmuşlardır. İslâm bilimleri ve medeniyeti onların gölgesinde dibe vurmuştur. Bu yüzden yeniden nereden başlanacağını hâlâ kimse bilmiyor!

<sup>62</sup> *el-Munkız*, s. 51; Abdulhalim takdimi.

<sup>63</sup> *el-Mustafâ*, Mısır, 1904, I/219.

İmam Gazâlî'nin İslâm bilimlerini, ahlâkını ve medeniyetini donuklaştıran, sonra çökerten ikinci kitabı İhyâ-u Ulûm'ud-Dîn'dir. Bu tam tasavvufun ilim ve aktif ahlâk karşıtı bir eserdir. İlim ve ahlâk bakımından da bu eser müslümanların önce beyinlerine ve sonra bedenlerine hakim olmuş ve olmaktadır. Tek sonuç bir cümle Gazâlî İslâm dünyasına Kur'ân'ın ilim, düşünce ve aktif ahlâk felsefesine olumlu bir akım ve zihniyet meydana getirmemiştir. Hâlâ da onu örnek almak isteyenlerin bulunması, İslâm dünyasını çaresiz bıraktığının farkında olmamaları şaşılacak bir durumdur.

İmâm Gazâlî, filozofları ele aldı, felsefeyi tenkit etti. aslında felsefeyi ele alıp filozofları tenkit etseydi, bu kadar düşünce düşmanlığı bir inanç hâline gelmezdi. Aynı şekilde Kelâm ilmini tenkit etti. Oysa Kelâm ilmini ele alıp Kelamcılarını tenkit etmesi daha olumlu sonuçlar meydana getirirdi. Eş'arî gibi Mu'tezile mezhebinde bir başarı ve mevki elde edemeyeceğini anlayınca Hanbelîliğe, Selefîye mezhebine döndü; ancak orada kendine bir yer edindi ve Selefîye mezhebini tartışmaya sokmakla onu Sünnî mezhep haline getirmeye çalıştı. Gazâlî de İslâm ilimlerinin zirveye ulaştığı bir dönemde kendisine bir yer edinmeğe çalıştı. Yeni bir şey ortaya koymaya imkân olmadığını görünce, felsefeye ve filozoflara gayri ilmî ve gayri ahlâkî bir savaş açtı. Doğrusu savaş ondan önce başlamıştı. O savaş ortamını hazır buldu. Çok zahmet çekmeden felsefeye karşı savaşı kazandı. Hal böyle ise de İslâm ilimleri, düşüncesi ve medeniyeti açısından uçurumdan aşağı yuvarlanmaya başladı. O gün bugündür bu savaş durmadı, hâlâ bütün şiddetiyle devam ediyor. Sözgelisi onun etkisiyle bugün ilâhiyat fakültelerinde Kelâm, felsefe, düşünce ve akıl düşmanlığı yapan Kelamcılar ve felsefeciler hâlâ bulunmaktadır. Müslüman ve müsteşrik araştırmacı ve yazarlardan bazıları, Gazâlî'nin ruhunun hâlâ İslâm dünyasına hâkim olmasını övgüyle ifade etmektedirler. İhyâ-u Ulûm'id-Dîn'e nerde ise Kur'ân diyecek hadis alimlerinin sözlerini gündeme getirip anlatanlar ne kadar Kur'ân ve ruhundan, felsefesinden uzakta olduklarının farkında olmayan aymaz müslüman denen alimlerden İslam dinine ve medeniyetine; otorite tapıcılığından, köle olmaksızın başka bir şey vermediklerini, veremeyeceklerini anlamak, bu millete ne zaman nasip olursa, o zaman ayağa kalkacak ve yeni bir medeniyet kuracaktır.

Gazâlî İslâm dininde akıl ve şeriat ayrımcılığı yapmış, akli şeriata

mahkum etmiş ve akli boyunduruk altına almıştı. Bunu yapanların en büyük çıkmazı akli insanın yaratığı, vahyi (Kur'an'ı) da Allah'ın yaratığı; Kur'an konuşursa, Allah konuşur, akıl konuşursa insan konuşur, diye düşünmeleri, onları bu iki karşıt sorunla karşı karşıya getirmişti. Aslında akıl da Allah'ın yaratığı ve verdiği, Kur'an da Allah'ın verdiği'dir. Gazâlî, İktisâd'da İmâm Mâturidî'den ve Me'aric'de Râgıb İsfahânî'den aldığı bilgiye göre akli öne çıkarıyorsa da bunu kendi sistemine yerleştiremiyor ve kendinden sonra gelenler de akılcılığı değil, nakilciliği vurgulayarak Gazâlî'nin düşüncesine sadık kalıyorlar.

### İBN RÜŞD (H.520-598; M.1126-1195)

Muvahhidler (Muvahhidûn) 1147'den 1269 yılına kadar Kuzey Afrika ve İspanya'nın yarısı üzerinde hüküm süren Berberî Hanedanı döneminde Endülüs'te felsefî düşünce önemli oldu. İbn Rüşd, Muhammed bin Ahmed bin Rüşd 520/1126 yılında Kordoba'da doğmuştu. İbn Rüşd unvanını dedesinden almıştı. 'Rüşd'ün torunu' demektir. Dedesi ve babası Kordoba'da Kâdîlik yapmıştı. Küçüklüğünde fıkıh, hadis, kelam, tıp, riyâziyat (matematik) okumuştu. Zekâsı ve kavrayış üstünlüğü bakımından herkesin dikkatini çekmişti. Daha sonra mantık ve felsefî ilimlere yönelmiş, bunlarda örnek gösterilen birisi durumuna gelmişti. Bazıları onu İslâm filozoflarının en ünlüsü olarak nitelemiş ve Endülüs'te felsefî kalkınmanın dayanağı saymıştır. Erginlik çağına eriştikten sonra, yalnız babasının öldüğü ve evlendiği gece kitap okumamıştır.<sup>64</sup>

Eb'ul-Kâsım Berkemâl, Ebû Mervan bin Meserre, Ebû Bekir bin Semhun, Ebû Ca'fer bin Abdulaziz'den fıkıh, usûl ve kelâm okumuştu. Bunlar o dönemde Endülüs'ün (İspanya'nın) en büyük alimlerinden idiler. Sonra felsefeyi en ünlü felsefecilerden tahsil etmişti. Sözgelisi onlardan biri olan Ebû Ca'fer bin Harun'dan uzun süre felsefî ilimler okumuştu. On iki yaşında iken ünlü ilim adamı ve filozof İbn Bacce (ö: m.1138) ile buluşmuştu. O sırada kimileri İbn Bacce'yi Endülüs'te (İspanya'da) 'felsefenin babası' olarak nitelemekteydi.<sup>65</sup>

İbn Rüşd fıkıhı çok iyi bildiği için (h.565-m.1169) İşbiliye Kâdîsı

<sup>64</sup> Muhammed Beysan, *Fi Felsefeti İbn Rüşd, el-Vücut, ve'l- Hulûd*, Beyrut, 1973, s.39-40.

<sup>65</sup> A.g.y.

### 38 ■ Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması

olarak tayin edilmişti, daha sonra Kordoba'ya nakledilmişti. Bu ilimlerin yanı sıra tıp ilminde de ün kazandığı için Ebû Yakup halife olunca onu özel hekimi tayin etmişti. (h.578-m.1182).<sup>66</sup>

Ebu Yakup felsefeye meraklıydı. Aristo'nun kitaplarını zor buluyordu. Bu zorluk mütercimlerden kaynaklanabilirdi. İbn Tufeyl'e bu durumu anlatmıştı. İbn Tufeyl çok yaşlı olduğu için Aristo'nun kitaplarını şerh etme işini İbn Rüşd'e havale etmişti. Ebû Yakup ölünce (h.580-m.1184) yerine oğlu Ebu Yusuf Mansur geçmişti. İbn Rüşd bu yeni halifenin çok samimi dostu, adeta onunla kardeş gibi olmuştu.

Mansur h.593-m.1196 yılında birkaç savaştan gâlip olarak dönünce İbn Rüşd'ün düşmanları dini inançları konusunda aleyhine saldırıya geçmişlerdi. Bunun üzerine İbn Rüşd Kordoba'ya yakın Elisane'ye sürülmüştü. Bu musibet keşke İbn Rüşd ile sınırlı kalsaydı. Alimlerden Ebû Ca'fer bin Zehebî, fakîh Ebû Abdillah Muhammed bin İbrahim Becâ'ya kadısı, Ebû Rabi' Kefif, ve Eb'ul-Abbas Hafız Şâvî de sürülenler arasında idi.

Çok geçmeden Mansur İbn Rüşd'ü Merakeş'teki sarayına çağırılmış, onu bağışlamış ve iyilikte bulunmuştu. İbn Rüşd bir yıl sonra Merakeş'de yetmiş beş yaşında iken ölmüştü. Son sözü şu idi: "Ruhum felsefenin ölümlüyle ölüyor."<sup>67</sup>

### İBN RÜŞD'DEN ÖNCE İSPANYA'DA BİLİMİN VE FELSEFENİN DURUMU:

İspanya'da ilim ve felsefe düşmanlığı öyle amansız bir hal almıştı ki, alimlerin kitaplarını hiç sektirmeden yakıyorlardı. H.366-m.976 yılında ölen Emir Hakem Mustansır Billah bin Abdurrahman ilme çok önem vermiş, Bağdat ve Mısır'dan kitaplar getirtmişti. Bilginleri ilme teşvik eder, onlara ikramda bulunurdu. Ölünce oğlu Hişam daha erginlik çağına gelmemişti. Hâcibi (veziri) olan Kahtanlı (Yemenli) Ebû Âmir Me'âfirî'nin etkisinde kalmıştı. Bu Ebû Âmir, Hişam'ın babasının kütüphanesine gidiyor, din alimlerine kütüphanede, mantık, ilm'un-Nucûm (astroloji), gibi eski ilim kitapla-

<sup>66</sup> A.g.e., 43. İbn Arabî (h.561-m.1165) yedi yaşında iken (h.565) İşbiliye'ye geliyor ve İbn Rüşd ile buluşuyor. Otuz yıl İşbiliye'de ikâmet ederek tahsil yapıyor ve İşbili (598/1195) İbn Rüşd'ün ölümünden sonra ayrılıyor. A.g.y.

<sup>67</sup> M. Beyân, a.g.e, 51; Atuf Irâkî, *en-Naz'al-Akliyye fi felsefet-i İbn Rüşd*, Mısır, 1993 (Birinci baskı, 1968), s. 46-47.

rından olanların hepsini çıkartıp yaktırıyor, sarayın kuyularına dolduruyor ve toprakla üstlerini örtüyor. Bütün bunları halka kendini sevdirmek ve halife Hakem'in yolunu (mezhebini) çirkin göstermek için yapıyordu. Bu durum, Hişam zamanında fâkihlerin ilme karşı düşmanlıklarının şiddetini gösterir. Doğuya (Mısır, Şam, Bağdat) giden Endülüslü insanlar, orada ünlü mezhep imamlarının ve hadisçilerin kitaplarından alıp Endülüs'e getirdiklerinde, orada bulunan alimler, bu kitaplardan kendi mezheplerine veya bir kısmına aykırı gördükleri fikirlerden dolayı müelliflerini kafir sayarlardı.<sup>68</sup>

İspanya'da fıkıh ilminde bir gelişmenin olmasına karşılık felsefeye karşı bir düşmanlık vardı. Sözgelisi felsefe ile uğraşan ilim adamları veya felsefeciler onu söyleyemezlerdi. Bu alanla ilgili kitaplarını gizlemek zorunda idi. Herhangi bir kimsenin felsefe ile uğraştığı söylense, halk ona hemen zındık adını verirdi; eğer bir şüpheye düşerse onu taşla öldürür, sultana haberi ulaşmadan onu yakarlardı. Çok defa da bu konuda kitapların yakılmasına Melikleri emir verirdi. Yalnız felsefe değil, mantık okuyan da zındıklık ve bidatçılıkla suçlanırdı.<sup>69</sup>

Altıncı hicri asırda (m.12) Endülüs (İspanya) şehirlerinde karışıklıklar çoğalmıştı. İslam şehirleri birer birer düşmeye başlamıştı. Hıristiyanlar, Müslümanlardan memleketlerini geri almaya başlamışlardı. Müslümanlar birbirleriyle boğaz boğaza gelen küçük devletlere bölünmüş, başlarına kadınlar yönetici olmuş, süs ve kıyafet gösterişi almış yürümüşü. Fakihler ve alimler ihtilaflar içinde iken halk da şaşkın bir halde kimden yana olacağını şaşırılmıştı.

Afrika'dan gelen bazı yardımlarla Müslümanlar direnmeye çalışıyor ve kimi zaman bazı yerleri Hıristiyanlardan geri alıyorlardı. Afrika Müslümanlarından yardım gelmeyince gene kendi aralarında kavgaya girişiyor ve çözülmeye yöneliyorlardı. Bu kavga ve çatışma öncelikle idareciler, emirler arasında başlamış, daha sonra yankısı fakihlere, alimlere bulaşmış, sonra da halka sirayet etmiş ve her şeyi yok edip gitmişti. Bunlar (halk) fıkıh adamları, kelam ve cedelcilerden yana olunca, onlarla beraber ilim ve felsefeye karşı savaşa başlamışlardı. Böylelikle fakihler de câhil halkta en iyi dostu bulmuş, düşmanları olan felsefecilere karşı savaş ilan etmişlerdi. Felsefe

<sup>68</sup> Atf Iraki, a.g.e, s. 40-41.

<sup>69</sup> A.g.e, s. 42.

kitaplarını yakmış, filozofları ve bilginleri sürgün etmişlerdi.

Öte yandan Zahirîler (sadece rivayet edilen söze bağlı kalanlar) devleti ele geçirince halkın zihnine felsefenin ve ilmin dine zıt olduğunu sokmuşlardı. Gerçekten aklî araştırma Mağrib’de (Batı-İspanya-Kuzey Afrika) savaşıldığı gibi bir şiddetle, başka hiçbir yerde karşılaşmadı.<sup>70</sup>

İlme ve felsefeye karşı olan İspanya Müslümanlarının bu amansız düşmanlığı, Hıristiyan halkın ve kilise adamlarının ilme ve alimlere benzemeleri başlıca sebep olabilir.<sup>71</sup>

Emirler arasında kavga, fakihler ve halk arasındaki çatışma, bir yönden alimler ve filozoflar arasındaki tartışma; diğer yönden İspanya’da İslâm medeniyetinin yıkılması ve ateşinin sönmekten biraz önce İbn Rüşd’ün tenkit ettiği düşünce ışığı öyle bir parladı ki, bu ışık Avrupa’ya sıçradı ve Avrupa’yı uyandırdı. Oysa İslâm memleketleri daraldı. Gönülleri sıkıştı. Gözlerini bu ışıktan çevirdiler, donukluğa ve bağınazlığa yöneldiler.<sup>72</sup>

Süleyman Dünya Gazâlî’nin Tehâfut’ul-Felâsife’sini ve İbn Rüşd’ün Tehâfut’ul-Tehâfut’unu incelemiş her birinde açıklamalar yapmış ve şu başlık altında bir bölüm yazmıştır:

### GAZÂLÎ’NİN FİLOZOFLARA SÖVMESİ VE İBN RÜŞD’ÜN GAZÂLÎ’YE SÖVMESİ.<sup>73</sup>

Bu konuya ait sadece söz konusu başlığı alıntılama ile yetineceğim. Muhammed Beysar diyor ki: ‘İbn Rüşd Gazâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ’yı tartıştığı zaman, yumuşak ve ciddiyetle davrandığı görüldüğü hâlde, Eş’arîlerin düşüncelerine, ilkelerine değindiğinde genellikle bu iki nitelikten sıyrılıyor, onları eleştirmesinde çok defa onlara karşı katı davranıyor ve reddiyesinde keskin oluyor. Bazen gerçek müslüman olmadıklarını söylüyor, bazen onları yaratıcı inkâr etmek ve yaratıcılığı bilmemekle suçluyor, bazen de onlar hakkında kâfirlikle, bidatçılıkla hükmediyor. İbn. Rüşd’ün Eş’arîlere karşı bu kadar sert hücum etmesine sebep, Eş’arîlerin Aristo felsefesi ve mantığına açıkça düşmanlıkları olabilir.’<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Mahmûd Kasım, *Menâhic’ul-Edille Fî Akaid’il-Mille, Giriş*, Mısır, 1964, s. 4,

<sup>71</sup> A.g.e., s. 5.

<sup>72</sup> A.g.y.

<sup>73</sup> Süleyman Dünya, *Tehâfut’ul-Tehâfut’e*, Mısır, 1968, I/21

<sup>74</sup> Muhammed Beysar, a.g.e., s. 61 (Kaynakları bu sayfada vardır).



Beşinci hicrî, (m.11.) asırda Ortadoğu'daki İslâm dünyası ve h. Altıncı (m.12) asırda Batı (İspanya ve Kuzey Afrika) İslâm dünyasının ilimde, felsefede, düşüncede ve ahlâkta dönüş veya kırılma noktasının imgesi ve rolünün belgesi olan iki zat ve birer eserleridir. Bunlar Gazâlî ve 'Filozofların Tutarsızlığı' eseri ile İbn Rüşd ve onun 'Tutarsızlığın Tutarsızlığı' eseridir.

Gazzâlî filozoflara ve kelâmcılara karşı cephe aldı ve bunda başarıya ulaştı. Etkisi hâlâ sürüyor. Deyim yerindeyse Müslümanların beyinlerini kilitledi. Batı'da İbn Rüşd felsefeyi değil, Aristo'yu tuttu, hem Gazâlî'ye, hem de Kelâm ilmine karşı çıktı. Arada doksan yıllık bir zaman birimi var. Her ikisi de içinde yaşadıkları bilim ortamının ahlâkî davranışının temsilcisi olmuştur. Her ikisi de karşıtlarını, muhaliflerini dinsizlikle suçlamayı geleneklerinden almışlardı. Hasımlarını yenmede en etkili ve en kesin silah dinsizlik, dini küçük görmek, dine aykırı söz söylemekle suçlamaktı. Bu, hâlâ İslâm dünyasında geçerli olan, sürdürülen bir durumdur. Bu tutum, başkasını dinsizlikle suçlama, bilginler arasında birbirini idâma kadar götürmüştür. Halbuki Kur'ân'a inanan ve İslâm ilimleri ile uğraşan bilginlerin bu davranışları Kur'ân'a tamamen terstir.

Gazâlî, Tehâfut'le filozoflara yaptığıının aynısını İbn Rüşd Kelâmcılara yapmıştır. Bana öyle geliyor ve öyle görüyorum ki Gazâlî'ye de İbn Rüşd'de de fıkıh zihniyeti ve üslûbu hakim olmuştu. İbn Rüşd Kelâmcıların Allah'ın varlığı, sıfatları ve kâinatın yaratılmış olmasına dâir ileri sürdükleri delilleri kendince çürük, yetersiz ve halk tarafından anlaşılmasız bularak yerin dibine batırmıştı. Mesela kelâmcıların Kur'ân'da bir ayeti<sup>75</sup> kelâmî açıdan açıklarken "**Temân'u**" 'birbirini engelleme' ya da tek kelime ile 'engelleme' diye adlandırırken onları pek tenkit eder ve küçümser. Halbuki kendisi bu âyeti onlar kadar bile açıklayamamıştı.

Şaşıtım husus özellikle Gazâlî ve İbn Rüşd üzerinde yazı yazarlar, araştırma yapanlar, onları o kadar övmeleri ve göklere çıkarmalarıdır; adeta onları nebi, melek yerine koyarlar; kimsenin yapamadığını yaptıklarını anlatır, dururlar. İbn Rüşd, ortaya koyduğu **inâyet nazariyesi** ile **ihтира** delilidir.

<sup>75</sup> Mahmut Kasım, *Menâhic'ul-Edille, Giriş*, s. 31; âyet Enbiyâ, 21/22; İsrâ, 17/42; Muhammed, 23/91.

Üstelik bunları İbn Sînâ'dan almıştır.<sup>76</sup> Sanki kelamcılar bunları hiç bilmiyorlardı.<sup>77</sup> İbn Rüşd Aristo'nun büyük şârihi, açıklayıcısı sayılır. Üç çeşit açıklaması vardır: Uzun, orta, kısa. İbn Rüşd üç ana konuda makale ve kitap yazmıştır. İlâhiyat, fıkıh ve tıp. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın "Urcuze" adında bir kitabını şerhetmiştir. Aristo'nun bütün kitaplarını şerhetmiştir. Bu şerhlerin en önemlisi **Metafizik** (ilâhiyat) kitabıdır. İbn Rüşd felsefede ve ilimde Gazâlî'den daha disiplinli ve daha temkinli olduğu görülüyor.

İbn Rüşd'ün kelamcıları, Menâhic ve Fasl'ul-Makal'de inâyet delilini ileri sürerek eleştiriyordu. Öyle sanıyorum ki, bu delili filozoflardan almış olmalı ki, onu kelamcıların hudûs (oluş) delillerinden üstün tutuyordu. Oysa kelamcıların hudûs delili maddenin oluşumundan başladığı için daha derindir. İnâyet delili ise kainatın düzeninden ve insana olan faydasından bahseder. Bu delil, var olan şeylerin düzenine dayanır. Bir şey önce var olur, sonra düzene konur. Bunun için kelamcıların hudûs (oluş) delili önce gelir. Aristo ve Eflatun'a göre Allah yaratıcı değil, düzenleyicidir. İbn Rüşd de bunlara dayanarak inayet delilini kendisine daha ikna edici kullanmış olabilir.

İslâm mezheplerinde ve bilgelik davasında olanlarda başkasının bir fikrini alıp onu düzeltmek ya da tamamlamak ve onu geliştirmek tutumları yoktur. Herkes karşıtı olduğu kimsenin fikrini tamamen reddeder; yerine kendisi başka bir birinin fikrini ortaya koymaya çalışır. Böylece üstünlük davası güdülür. Oysa başkasınınkini düzeltse, geliştirse gene emeği ortaya çıkar, inkar edilmezdi. Bunun için olmalı ki, İslâm ilim ve düşünce geleneğinde bir süreklilik ve gelişme olmamıştır; ilim ve düşünce adamları hep bir kesimi yıkmaya çalışmışlardır. Bu anlayış karşıt mezhepler ve düşünürler için sözkonusudur. Yoksa belirli mezhebe bağlı olanlar, mezheplerindeki fikirlerle bağlıdır; onları çürütmez, tersine yanlış da olsa savunurlar. Böylelikle önceki bilgi ve düşünce yanlış olduğu gibi, yeni olarak ortaya konulan düşünce ve bilgi de yanlış olmuştur. Halbuki bu anlayış Kur'ân'ın yöntemine kesinlikle uymaz.

Gazâlî ile İbn Rüşd'de belirgin olarak gördüğüm iki temel yanlış vardır: İkisi de karşıdakilerin sözlerini, düşüncelerini saçma, bozuk, hurâfe, küfürbaz gibi sözlerle nitelerler. Ayrıca kendilerinin sözlerini kesin kanıt

<sup>76</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, Mâcid Fahrî tahkiki, Beyrut, 1985, s. 320.

<sup>77</sup> *Menâhic'ul-Edille*, Mahmut Kasım tahkiki, 1964, s. 150-152.

(burhân) olarak ortaya atarlar. Oysa kendi sözlerinin ötekilerden farklı olmadığı görülür. Bunun için önerim şudur: Bu gibilerin böyle aşırı, saldırgan, suçlayıcı sözlerine aldırış etmek, değer vermek doğru değildir.

Musa bin Meymun'dan buraya bir alıntı yapmak istiyorum. O şöyle diyor:

“Kelâmcıların kâinatın oluşumu (hudûs) nun ispatında eleştirilecek yere işaret etmişim.<sup>78</sup> Şimdi kâinatın hâdis (oluşmuş) olduğunu ispat etmeyi amaçlamıyoruz... Doğrusu onun oluşmuş (muhtes) olmasının imkânının ispatını amaçlayacağız. Varlığın doğasından dolayı bu imkânsız değildir. Devamının mümkün olması sabit olunca, bundan sonra onun oluş (hudus) görüşünü tercih ederiz. Artık kâinatın oluşmuş (hâdis) olmasının imkânsız olduğunu ispat edemez.<sup>79</sup> Fârâbî, akıl dâima yapmaz, bazan yapar, bazan yapmaz, dedi. Bu gerçektir, doğrudur. Böyle olmakla beraber faal akıl değişir, denmez. Daha önce yapmadığını sonra yaptığından dolayı bilkuvve fail değildir, denmez sonra bilfiil fail oldu da denmez.<sup>80</sup>

Gazâlî'nin filozofları kafir saymakta karar kıldığı üç soruna kısaca değinmek gerekiyor:

Birincisi, kâinatın ezeli olduğu sorundur. Öncelikle Yunan filozoflarına göre Tanrı ile beraber madde ruh ve akıl da ezeldir; yani yaratılmamışlardır. Bu, şöyle bir çizimle daha iyi anlatılabilir diye düşünüyorum. Ortada bir çizgi çizelim. Soldaki varlıklar ezeli, sağdakiler yaratılmış olsun:

### YUNAN FİLOZOFLARINA GÖRE

Ezelîler	Evren-Kainat
Tanrı	— → Tanrı yaratmaz yalnız nizam verir
Madde	
Ruh	
Akıl	
Nefis	

Bu beş ezeli varlık, birbirine eşit değerde ezeli varlıklar olduklarına

<sup>78</sup> Musa bin Meymûn, *Delâlet'ul-Hâirîn*, Neşr. Hüseyin Atay, Ankara, 1974, s. 320.

<sup>79</sup> A.g.e, s. 324.

<sup>80</sup> A.g.e, s. 325.

göre, onların içinden Tanrıyı başa geçirmenin kanıtı ve nedeni nedir? Bunun için mi bazı filozoflar evrensel ruh, bazıları evrensel akıl ve bazıları da madde demişlerdir?

### İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE

Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre üç temel kavram **zorunlu, mümteni' ve imkân** vardır; çünkü bu kavramları ilk defa onlar ortaya koymuşlardır:

Ezelîler		Yaratılmışlar
Tek Allah	→ ←	Kâinat, Allah'tan başka bütün varlıklar
Tanrı (Vacib bizâtihi)		Kainat, madde, ruh, akıl (Vacib bi gayrihi).

Allah tek ezelîdir. Onun yanında başka ezelî yoktur. Kâinat Allah'ın var ettiği bir varlıktır. Allah öncedir, kainat sonradır. Kâinat varlığını Allah'tan alır, Allah kainata varlık verir. Onu sırf yoktan, yokken var etmiştir. Yalnız Allah varolduğu andan itibaren kâinatı var etmiştir. Allah varlığı ile kâinatın varlığı arasında bir zaman boşluğu yoktur. Yani şöyle olmuştur:

Ezelî		Yaratılmış
Allah	→ ←	Kâinât

Kâinât, Allah'tan başlar, ancak Allah'la beraber yan yana ezelî değildir. Kainat ezelîliğini Allah'tan alır. Allah önce, kainat sonradır. Allah'ın varlığı ile kainatın varlığı arasında zaman mesafesi yoktur.

### KELÂMCILARA GÖRE

Ezelî		Yaratılmış
Allah	→ ← Zaman boşluğu → ←	Kainat

Kelâmcılara göre Allah vardı. Kâinât yoktu (kainatın yokluğu zamanı) Allah vardı. Bir süre sonra kâinât oldu. Kelâmcılara göre Allah ile Kainat arasında zaman mesafesi vardır.

Filozoflara göre böyle bir zaman boşluğu yoktur. Allah ezelden beri kâinatı yaratmıştır. Kâinatın varlığı Allah'ın varlığından kaynaklanır. Eğer arada bir zaman boşluğu söz konusu olursa, bu zamanda Allah ne yapıyordu; niçin daha önce yaratmamıştı; yoksa yaratması için illa ki bir sebebe mi ihtiyaç vardı; Allah bir sebebe muhtaç olur mu?.. gibi bir sürü soru akla gelebi-

lir. Kelâmcılar buna iki şekilde cevap vermişler: Allah'ın irâdesi vardır; istediği zaman yaratır, O'nun için öncelik ve sonralık sorulmaz, derler. Filozoflar ise şöyle açıklamışlar: Bir şeyi istemek (murad etmek), bir amaç ve amaç bir ihtiyaç bildirir. Bu amacı gerçekleştirmek için bir iş yapmak gerekir; zira bu bir ihtiyaç belirtisidir. Halbuki Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı olamaz.

Kelâmcılar ve onların baş temsilcisi olarak Gazâlî'nin verdiği ikinci cevap şudur: Aristo'ya göre zaman hareketin sayımından ibarettir. Hareket de ancak kâinat yaratıldığı zaman başlar. Öyle ise arada zaman boşluğu yoktur ki Allah orada ne yapıyordu? gibisinden bir soru sorulmuş olsun veya böyle bir soru akla gelebilsin. Kelâmcılar Allah'ın varlığı ile kainatın yaratılması arasında hayal edilen zaman boşluğu olmadığını söylemekle dolaylı yoldan filozofların dediğini kabul etmiş oluyorlar. Ya da önce filozofların dediğini inkâr etmiş ve sonra kabul etmiş oluyorlar, herkes bu inceliğin farkına vardığı için, der ki, çamur at, yapışmazsa izi kalır. Kelâmcıların attığı çamurun izi, konuyu iyi bilmeyenlerin zihinlerini hâlâ kirletmeye devam ediyor.

İkinci sorun 'Allah şeyleri ve olayları duyu organlarının tek tek algıladığı gibi değil, tümel ilkeler içinde bilir' diyerek filozofları, 'Allah'ın cüz'iyatı bilmediğini' iddiâ etmekle itham etmeleridir. Bu sorunun kaynağı şudur: Mesela Ahmet, Ayşe.. evin içinde iken Allah onların evin içinde olduklarını biliyor, evin dışına çıktıkları zaman Allah onların evin dışında olduklarını biliyor. Bu iki bilgi, iki olaya aittir. Böyle her olayın değişimi ile onu bilme şekli de değişiyor. Böylece iki ayrı bilgi oluyor. Bu değişimleri ayrı ayrı bilmekle Allah'ın ilminde de bir değişme oluyor mu? Şayet onların değişik hallerini bilmekle Allah'ın bilgisinde bir değişme olmuyor da Allah onları tek bir bilgi ile biliyorsa, işte bu 'Allah onları tümel ve değişmeyen bir bilgi ile biliyor' demektir. İbn Sînâ bunu kendi kendine tartışır. Onun deyişiyle 'bu bir sırdır, bunu ancak ilimde derinleşmiş olanlar anlar.' İbn Sînâ bu sözünün peşinden "Yerde ve gökte hiçbir zerre, senin Rabbine gizli değildir. Bundan daha küçüğü ve daha büyüğü şüphesiz apaçık bir kitaptadır."<sup>81</sup> âyetini zikreder. Bütün bu açıklamalardan sonra yine de Gazâlî'nin ne kadar yaygaracı birisi olduğunu anlamayana diyecek bir şey yoktur. Bu yay-

<sup>81</sup> Yunus, 10/61; İbn Sînâ, *el-İlâhiyât, Şifa İbn Sînâ en-Necât*, Beyrut, 1985, s. 283, 284, (Macit Fahrî'nin girişi ile)

garacılığı İslâm dünyasına felsefeyi ve kelâmı yasaklamıştır, dolayısıyla ilmin ve düşüncenin gelişmesine engel olmuştur. Yukarıda dediğimiz gibi Gazâlî'nin bugünkü İslâm ilimlerinin ve medeniyetinin çöküşünün baş sebebi olmasının nedeni kimi bilerek, kimi bilmeyerek onu üstâd kabul edip akıl ve felsefe düşmanlığını övmeleri; bu yetmiyormuş gibi onu hâlâ İslâm âleminin en büyük önderi olarak görmeleri ve göstermeye çalışmalarıdır. Gazâlî'yi önder kabul etmek ilimde, dinde otoritenin, yanılmazlığın, diğer bir deyimle taklit geleneğinin hüküm sürmesidir. Nitekim Gazâlî de aynı şekilde kendinden öncekileri otorite kabul etmiş ve taklide devam etmişti. Onlardan yaptığı alıntıları eleştirmemiş, olduğu gibi benimsemiş ve savunmuştu.

Üçüncü sorun insanların ahirette bedenlerine azap etme sorunudur. Azabı ve tadı alan aslında ruhtur, beden sadece bir vasıta. Benim dediğim şudur: İnsana iki şekilde azap edilir; birisi rûhî azaptır. Sözgelisi insanın bunalıma girmesi, canının yanması, sıkılması gibi durumlar insanın ruhunun azap görmesidir. İkincisi beden aracılığıyla insana azap edilmesidir. Mesela bedeni dövme, bir yerini kesmek, incitmek suretiyle olsa bile sonuçta azabı çeken yine ruhtur. Bunun için ameliyatlarda insanın bedeni kesiliyor, biçiliyor, dikiliyor, ama hiçbir azap, ağrı ve acı duymuyor. İşte her iki durumda da azap bedene değil, ruhadır. Ayrıca Kur'ân'da da beden ve ruh ayrımı yapılmadan insana azap edileceği söyleniyor.

Yine kelimcilerin bir kuralı vardır: Kur'ân'ı herhangi bir şekilde yorumlamak, Kur'ân'ı inkâr etmek değildir. Gazâlî bazen bildiklerini bile unuttu, bilgisizler gibi konuşuyor. Sözgelisi Kur'ân bu hususta şöyle diyor:

“Kitab'ı okudukları hâlde, bilmeyenler de ancak onlar gibi konuşur.”<sup>82</sup>

İbn Rüşd, Gazâlî'yi hedef alarak yazdığı 'Tutarsızlığın Tutarsızlığı' (Tehâfut'ul-Tehâfut) ile başarı kazanamamasını İbn Rüşd'ün Aristo'yu şaşmaz destek olarak almasını sebep gösteriyordum. Ancak buna iki sebep daha eklemek gerekiyor. İspanya'da felsefe ve düşünce düşmanlığının İbn Rüşd'ün hayatına son verecek derecede sert ve kaba kuvvete dayalı olması yüzünden ilim sönmeye yüz tutmuştur; bu tutum orada uzun yıllardan beri hâkim olan İslam dîn ve medeniyetini bitirmiştir. Üçüncü bir sebep de İs-

<sup>82</sup> Bakara, 2/113.

panya ve Kuzey Afrika'nın İslâm'ın ana merkezi olan Ortadoğu'dan hayli uzak olmasıdır. Orada yazılanlar epey bir zaman sonra ancak Ortadoğu'ya ulaşabiliyordu. Gerçi eş zamanlı olarak Ortadoğu'ya gelmiş olsa bile yine de yüz yıl önce Gazâlî'nin başlattığı felsefe ve kelam düşmanlığı altında bir etki edemezdi. Gazâlî Tehâfut'ul-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı) ile medreselileri, okumaları felsefeye ve kelâma karşı ayaklandırdı. “İhyâ-u Ulûm'id-Dîn” ile de halkı, tasavvufçuları akla ve ilme karşı ayağa kaldırdı. İşte Gazâlî'nin Müslümanlığı, İslâm anlayışı Müslümanları bu duruma getirmişti. Bundan hoşnut olanlar tevârüs ettikleri geleneği devam ettirdiler, ettiriyorlar. Fakat bu durumdan gerçekten hoşnut olmayanların mutlaka Gazâlî'nin yolundan başka bir yol aramaları gereklidir. O yol da hiç kuşkusuz **akıl ve Kur'ân** yoludur.

İbn Rüşd yalnız bir kadı ve felsefeci değil, aynı zamanda bir tabip idi. İbn Rüşd Avrupa Hıristiyanlığına akli sokmuş ve Hıristiyanlık dünyasını iki karşıt gruba ayırmıştır. Akli öne çıkarıp dini (Hıristiyanlığı) ona uydurmaya çalışan düşünür ve bilim adamları; dini öne çıkarıp akli ve ilmi mahkum eden ve başkanlığını yapan Thomas (ö.1273) ve adamları İbn Rüşd'ü tenkit etmek ve kendisine yakın göstermek için İbn Rüşd'e çifte hakikat nazariyesini isnat etmeleridir.<sup>83</sup>

Bin dört yüz yıl sonra bugün yapılacak iş nedir? Onu iyi düşünüp tespit etmek, gereğini yapmak ve ona göre hareket etmektir. Bu kadar uzun bir tarih sürecinde gelip geçenler, Allah'ın hem kainat kanunlarına hem de sosyal kanunlarına (Kur'ân'a) aykırıdır. Nasıl ki bitkiler ölür, yerin içine girer, erir ve başka bitkilerin bünyesine malzeme olursa, kültürler de öyledir. Onlar da ölürler, bir daha dirilmezler, ancak diri olan birisi onları alır, özümser, kendi bünyesine katarak onlardan yararlanır. İşte insanlar, özellikle Müslümanlar da böyle ölü kültürler içinde, ölü bir hâlde kalırlarsa, daha çok ölüme yaklaşır, diz üstü çöker, dibe vururlar.

Yeni bir diriliş ve kurtuluş için Müslümanların elinde iki can yeleği vardır: Birincisi akıl, diğeri ise Kur'ân'dır. Bu ikisi birbirinin destekçisidir. Aklın var dediğine Kur'ân yok demez, onu destekler. Aklın yok dediğine Kur'ân var demez, onun yokluğunu pekiştirir; aklın olabilir dediğine Kur'ân

<sup>83</sup> Daggobert, *Dictionary of Philosophy*, N. Jersey, 1961, s.30; Muhammed Kazım, *Nazariyat'ul-Ma'rife Inde İbn Rüşd*, Mısır 1969, s.15. Bu konuda yeterli derecede bilgi veriyor (İbn Rüşd'ün gerçek felsefi mezhebinin çarpıtılması).

tercihini bildirir ve akıl Kurân'ı onaylar, destekler. İşte İslâm dininin temelini oluşturan bu üç ilkedir. Akıl ile Kur'ân'ı (şeriatı), felsefe ile dini karşı karşıya getirip çatıştırmak, kavga ettirmek, Müslümanları bu hâle getirmiştir. İslâm'da hakikat, hikmet ve şerî'at ayrımı yapanlar, İslâm'ı parçalama peşinde olanlardır. Bunu Allah adına yapanlar ise düpedüz İslâm'a ihânet etmektedirler. Zira İslâm'da hakikat- şerî'at, akıl-şerî'at, din-düşünce, ilim ve bilim ayrımı yoktur.

İbn Rüşd'ün Tehâfut'ul-Felâsife'ye yönelttiği yöntemsel eleştiri gerekçesi şudur; bu gerekçe aynı zamanda kendi kitabını yazmasının da sebebi- bidir:

“Ama, bu kitabın içerdiği sözle, kesin kanıt (burhânî) olmayan sözlerdir. Bunların çoğunluğu safsata, en yüksek mertebesi cedeldir. Kesin kanıtta dayalı olarak açıkladığı iddiaları çok az sayıdadır.”<sup>84</sup>

Doğrusunu söylemek gerekirse, aynısını İbn Rüşd için de söylemek mümkündür. Ancak Gazâlî gerçeği arama peşinde olmadığı için ‘çamur at, izi kalsın’ gibisinden gayri ilmî ve gayri ahlâkî yöntemle safsata, saçma sapan sözleriyle zihinleri karıştırmayı amaçlamıştır. İbn Rüşd'ün ise doğruyu arama ve ortaya koyma amacıyla olmasından dolayı kesin kanıt araması ve kesin kanıt dayanması doğru, ahlâkî ve ilmî bir tutumdur. Bunun için İbn Rüşd Tehâfut'ul-Tehâfut adlı eseri, Gazâlî'ninkinden daha felsefî, daha ilmîdir; sözgelimi doğrusunun daha çok olduğu görülmektedir.

Bizim bu hususta diyeceğimiz şudur: Her konuda, her bilim ve düşünce alanında dört türlü kanıt ve önerme bulunur:

a-Kesin ve herkesin kabul etmek zorunda olacağı sözler.

b-Söyleyenin zihniyetinde olanların dışındakilerin kabul etmeyeceği, ancak kanıtları bulunan sözler; bu grupta olanların bağnaz, tarafgir olanları da söz konusu olabilir.

c-Her konuda ve bilim alanında tartışılabilen, doğru ve yanlış yönü olabilen kanıt ve sözlerin olabileceği sözler.

d-Doğru bir kuralı yamultarak kendi düşüncesini savunmaya soyunan veya eleştiri yapan kimsenin de ileri sürdüğü ve çoğu kez kesin kanıt dediği önermelerle söylediği sözler. Ancak böylesi kimsenin söylediklerine

<sup>84</sup> Tehâfut'ul Tehâfut, nşr. Süleyman Dünya, II/250.



dikkat etmek gerekir. Kesin kanıt diye ileri sürülen sözler, söyleyenin kendi yöntemlerine göre bile bazan kesin olmadıklarını düşünmek gerekir.

Akılcılar ve nass'çılar arasındaki anlayış ve yöntem farkını burada tekrarlamak yararlı olacaktır. Bunu, insanın doğasından kaynaklanan bir ayıp olarak görmek gerekir. Sözcüleşme İslam'dan önceki kültürlerde ve dinlerde de insanın doğasındaki bu özelliği görmek mümkündür.

1983 yılında Amerika'da üniversitelerde yaptığım bir araştırma gezisinde New York'ta Yahudi Araştırmaları merkezi müdürü ile sohbet ederken Yahudiler arasında "fundamentalist" görüşte olanları anlatırken ilk defa "fundamentalist" sözcüğünün din alanında kullanıldığını duymuştum. Müdür "Fundamentalist" kavramının içerdiği anlamı şöyle açıklamıştı: Fundamentalist, Tevrat'taki bütün sözlerin Tanrı'nın sözü olduğuna inanan kişi demektir. Ankara'da yaşayan bir papaz var. Bu kişi birkaç senedir Ankara İlahiyat Fakültesinde verilen Kelâm dalındaki doktora derslerine dinleyici olarak katılır. Ara sıra fakülteye geldiğinde konuşuruz. Geçen hafta da gelmişti. Konuşma esnasında söz öyle gelişti ki, İncillerdeki bütün sözlerin Tanrı'nın sözü olduğuna inandığımı söyledi. Bir daha gelişinde 'hangi Tanrı'nın sözleri' diye soracağım; baba tanrının mı yoksa oğul tanrının mı? Bu tarihten (1983) sonra bu "fundamentalist" kelimesi, kendi geleneklerine göre siyasî faaliyette bulunan Müslümanlar için de söylenmeye başladı. "Fundamentalist" kelimesine Türkçe karşılık olarak "köktenci" denmiştir. Eğer "fundamentalistlik" dinin ana kitabının Allah'ın sözü olduğuna inanmak anlamına geliyorsa; o zaman, kendini müslüman olarak tanıtan ve Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna inanan her müslümanın fundamentalist (köktenci-kökten dinci) olarak nitelendirilmesi gerekir. Bu fundamentalist (kökten dinci) kelimesini Müslümanları aşağılamak ve yermek için kullananlara karşı da "**kökten dinsiz**" terimini icat etmişlerdi. New York'taki Yahudi müdür kendisinin Tevrat'ın Allah'ın sözü olmadığına inandığını söylemiş ve böyle inananlar, Tevrat'ta Allah'ın sözü olmasa yine de bir dînî kitap olduğunu ve Yahudiliğin bir din olduğunu kabul ettiklerini eklemiştir. Umarım yanlış hatırlamıyorum.

Müslümanlara gelince, daha ilk dönemde Hz.Muhammed'in zamanında nassı (sözü) anlamada ikiye ayrıldıkları, olaylar karşısında takındıkları tavırdan ve olaylara göre nassı anlamadaki farklılıkta görüyoruz. Tarihte

sabit, kitaplarda üzerinde yorumlar yapılmış olan Kurayza Oğulları olayıdır. Hendek savaşında daha önceki anlaşmayı bozup putperestler tarafına geçip Hz.Muhammed karşısında düşmanla anlaşan Kurayza Oğulları ile savaşmak zorunda kalan Hz.Muhammed bir gün öğleden sonra sahabeye şöyle bir emir veriyor: “İkinci namazı, Kurayza Oğullarında kılınacaktır!”

Sahâbe (Müslümanlar) hazırlanıp yola koyuluyorlar, ancak ikinci namazını Kurayza Oğullarında kılmanın imkânsızlığı ortaya çıkıyor. İkinci namazı güneş batmadan önce kılınır. Güneş batmadan Kurayza Oğullarına ulaşma imkanı olmadığı görülünce, müslümanlar ikiye ayrılıyorlar: a-) Bir kısmı diyor ki, Kurayza Oğullarına ulaşma imkansızlığı karşısında biz namazı burada (yolda) kılacağız; çünkü namazın vakti belli ve kesindir. Hz.Peygamber, hızlı gitmemizi anlatmak için, böyle demiştir. Yoksa ikinci vaktinde namazı iptal etmemiştir, demiş ve ikinci namazını yolda kılmışlar. b-)Diğer kısım müslümanlar ise Hz.Peygamber ne dediyse biz ona göre hareket ederiz, onun sözü de dindir (şerf’at) demişler ve ikinci namazını güneş battıktan sonra ulaştıkları Kurayza Oğullarında kılmışlar. Hz.Peygamber, olayı duyunca susmuş, bir şey söylememiştir. Böylece iki takımın anlayışı da bir bakıma doğrulanmıştır.

İslâm bilginleri bu iki grubun düşüncelerini bir ayırım ve başlangıç noktası olarak almışlar. Bu yüzden a- grubunda olanlara akılcılar (Akliyyun), b- grubunda olanlara ise sözcükçüler (lafziyyun) demişler. Bu bağlamda bunları şöyle ayırmak da düşüncenin doğası gereği oluyor: Akılcılar, sözden, söyleyenin ne demek istediğini anlayanlardır ki, bunlar fikir üreten, hüküm çıkaran müçtehitlerdir. Sözcükçüler ise söylenen sözün ne dediğini anlayan ve deyim yerindeyse orda takılıp kalan kimselerdir; bunlar müçtehit sayılmazlar. Çünkü müçtehit olmak için bir anlayış ortaya koyma sırasında zihnî ve aklî bir güç ve emek harcamak şarttır. Böyle bir emek harcamayana müçtehit denmez. Söz konusu akılcılar biraz daha ileri giderek aklı da, nassa dayanmadan, yani nassın ne dediğine dayanmadan, nassın ne demek istediğinden hareket ederek dini hüküm kaynağı kabul ettiler. Diğer bir deyimle nasıl ki nass (vahiy) dini hüküm kaynağı ise aklın da vahyin dışında dînî hüküm veren bir kaynak olduğunu ortaya koydular.

Buna göre iki karşıt ana gruba ayrılan akılcı ve nassçı zihniyet din kaynakları şöyle belirdi ve tarih boyunca günümüze kadar geldi:

a-Nassçılara göre dinin ana kaynağı Kur'ân, sünnet (Hz.Muhammed'in yaptığı işler) ve Hz.Peygamber'in sözleri (hadis) dir. Hz.Peygamber'in ölümünden sonra sahabenin sözleri, sonra imamların sözlerine dînî hüküm kaynağı olarak işlem yaptılar.

b-Akılcılara göre dinin iki kaynağı vardır: Akıl ve Kur'ân. Hz.Peygamber'in ve diğer bütün imamların sözleri bu iki kaynağa vurularak değerlendirilir. Daha İslâm'ın ilk dönemlerinde ve birinci asırda bilim, yöntem siyaset bu iki zihni kutup arasında anlaşarak, tartışarak ve çekişerek sürdü geldi.

İkinci asırda (m.8) fıkhıta (hukuk) akılcıların başını İmam Azam Ebû Hanîfe, nassçılarının başını da İmâm Mâlik ve Ahmed bin Hanbel çekiyordu. İtikat (Kelam) da akılcıların başını Mu'tezile ve nassçılarının başını hadisçiler çekiyordu. Üçüncü asırda (m. 9) Kur'an'ın yaratılmış olduğu inancını ortaya atan akılcı Mu'tezile ile nassçı hadisçi ilim adamları arasındaki çatışma işi işkence etmeye ve kafirlikle suçlamaya kadar vardırırmıştı. İşte böylece akıl ile nass arasında Hz.Peygamber zamanında ortaya çıkan karşıtlık tarih boyunca gelişerek İslâm'ı din, düşünce ve bilim olarak etkilemiştir.

Hicrî 3. asra kadar İslâm dünyasında hakim olan mutezile ve selefiye (hadisçiler) mezhebinden sonra 4. asırda Ebû Mansur Maturidî'nin (ö: m.944) Mâturidiye mezhebi ortaya çıktı. Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (m. 873-936), kırk yıl mu'tezile imamı olan Ebu Ali Cübbâî'nin öğrenciliğini yaptıktan sonra (m. 912), Selefiyenin (hadisçilerin) başını çeken Hanbelî Mezhebine geçmişti. Eş'ârî kırk yıl akılcı bir eğitim gördüğü halde hadisçilerin görüşlerine katılmıştı. Ancak hadisçilerden fazla yüz bulamadığı için, hadisçiler içinde kendi adını alan yeni bir mezhep oluşturmuştu.

Eş'ârî, daha önce Mu'tezile kültürüyle donanmış olduğu için nassa zekice yorumlar getirmişti. Öyle acayip fikirler ortaya atmıştı ki, nassçılara bile taş çıkartmıştı. Örnek olarak Kur'ân: "Allah insanın güç yetiremeyeceği şeyi insana teklif etmez"<sup>85</sup> dediği halde kendi aklına değil, zekasına dayanarak bu âyete ters bir anlam vererek Allah insana yapamayacağı bir şeyi de teklif edebilir, demiştir. Halbuki elinde akıl ve Kur'ân olan bir kimse bunu diyemez, ancak zeki olan diyebilir.

<sup>85</sup> Bakara, 2/286.

Yukarıda Gazâlî'nin bu görüşü benimsediği anlatılmıştı. Burada Eş'arî'nin aklına değil zekasına dayandı, dememin sebebi, akıl ile zekâ arasında fark gördüğümünden dolaydır. Zira insan yaptığı yanlışları ve doğruları akla veriyor. Buna dayanarak akıl doğru söylediği gibi, yanlış da söyler, derler. Bu görüş, Doğu ve Batı düşüncesinin "nass" karşısında aldığı ortak tutumdur. Bu yaklaşım bize göre yanlıştır. Öteden beri hep 'akıl yanılır, nass onu doğrultur, bunun için dinin akla değil, nassa dayanması gerektiği' görüşü savunulagelir. Tarih boyunca olduğu gibi, günümüzdeki akıl-nass çatışmasının temel çıkış noktası, 'akıl yanılabilir olması' savıdır. Buradaki temel yanlış, insanın yanılmasının akla verilmesidir. Evet insan yanılır; bu doğrudur. Ne var ki, insanı yanıltan akıl değildir; çünkü akıl hiç yanılmaz; akıl her zaman doğruyu söyler. İnsanı yanıltan zekâdır. İnsanın zekâsını yanıltan ise iradesi ve amacıdır. Bunun en açık ve seçik kanıtı, insan doğruyu bildiği halde, bile bile yanlış yapmasıdır; çünkü insan bu gibi durumlarda iradesine boyun eğer. İnsan bile bile yanlış yaparken onun doğru olduğuna inanmış değildir; doğru olduğuna inanmadan yapar. Günümüzde bunun ticârî, sosyal, siyasal, hukuksal, ahlaksal olaylarda her an insanın gözü önünde örnekleri bulunmaktadır. Doğruyu yapmamanın bir deyişi de iki yüzlülük (münafıklık) veya çifte standarttır. Zekâsı yanlış yapmaktan yarar sağlayacağı hususunda onu kandırmıştır. Çünkü zekâ kısa vadede insana kurnazlık, çıkış yolu gösterir ve bazı yararlar sağlar. Evet, akıl doğruyu söyler, ancak yaptırım gücü yoktur; yaptırım gücü iradenin ve imanındır.

İman akla (ilme) dayandığı gibi nassa da dayanır. İmanın nassa dayanması kolaya kaçma ve taklittir. Onun için imanda yanlışlık olabilir. Oysa akla ve ilme dayanan insan yanılmaz; çünkü akıl yanılmaz. Burada **ilim** ile **bilgiyi** birbirinden ayırmak gerekir. İlim kesindir; çünkü kanıtı dayanır. Kanıt ne kadar kesinse, kendisi de o kadar kesinlik bildirir. **İlim alâmeti, kanıtı olan bilgidir.** İlimin İngilizcesi 'science', bilginin ise 'knowledge'dir.

Eş'arî'nin Mu'tezileden ayrılıp Hanbelîlere sığınması, sonra onların yüz vermemesi üzerine kendine özgü bir tavır ve yeni bir tutum ortaya koyarak Kur'ân'ın ve dînin bazı temel kavramlarını çarpıtarak kendini yeni bir mezhep kurucusu durumuna sokması, İslâm dininin, düşüncesinin aleyhine olmuş ve İslâm medeniyetini yıkıma hazırlamıştır. Kendisinden sonra gelen Bakillânî (ö: h.403-m.1012) ve İmâm'ul-Harameyn'in (ö: h.478-m.1085),

Eş'arî'yi düzeltmeye güçleri yetmemiştir. Gazâlî ise (ö: h.505-m.1111) tam anlamıyla Eş'arî'yi kucaklayıp sahneye çıkarmıştır. On bir asırdır hâlâ İslâm'ın düşünce ve inanç sahnesinde izlenmesini sağlamıştır.

Eş'arî Kur'ân'ın vurguladığı insan iradesini kaldırmıştır. Bunu daha sonra gelen Gazâlî de desteklemiş ve tasavvufa aktarmıştır. Tasavvuf buna çok yatkındı; çünkü Allah'ın sıfatları hakkında da Eş'arî öyle bir deyim türetmiştir ki, kendinden sonra gelen kelamcılar bu deyim Eş'arî'nin anlaşıl-maz terimi olarak adlandırırlar. Mesela der ki: Allah'ın sıfatları ne Allah'tadır, ne de Allah'tan ayrıdır; ne aynıdır, ne de başkasıdır. O halde nedir? Tabîî bunu Eş'arî de bilmiyor! İslâm'ın temel ilkelerini böylece bilinmezliğe sokmak ancak zekânın işi olur. Özellikle ilimde derinleşmemiş olanlar, Eş'arî'yi bilmeyerek övmekten geri durmazlar.

İslâm'da hiç kimsenin suçu başkasına yükletilmez. Suç bireyseldir. Ancak geleneksel eğitim, inanç ve düşüncenin etkisinin olduğu da kabul edilegelen sosyal psikolojik bir kuraldır. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin büyük dedesi Ebu'l-Mûsa el-Eş'arî, Hz. Ali'nin Mu'âviye ile mahkemesinde aklını kullanmamış, zekasını kullanmış ve Hz.Ali'nin mahkemeyi kaybetmesine sebep olmuştu.

Onun içindir ki, Allah akla gönderme yapar ve dini zekaya değil, akla teslim eder.

Hicri dördüncü (m.10) asırda İslam dünyasında itikatta dört ana mezhep ortaya çıkmıştı: a) Akılcı Mu'tezile; eskiden beri gelip hâlâ varlığını sürdürüyor; b) Selefiye (nassçı) mezhebi de Mu'tezile ile eşzamanlı olarak meydana gelmiş, dördüncü asırdan beri varlığını sürdürüyor; c) Eş'arî mezhebi yeni ortaya çıkıyor. Meşşâî (Yunan felsefe geleneği) kültürü ile Mu'tezilenin akılcı tutumuna karşı Eş'arîler ortaya attıkları akıldışı deyimler ve kavramlar her ne kadar selefiye (nassçı) tarafından benimsenmiyorsa da, Mu'tezileye karşı olması, kendisine karşı çıkılmasını ve değiştirilmesini suskunlukla geçiştirilmesine neden oluyor. Belki de Eş'arîliğin halk arasında yayılması bu tavrı yaygınlaştırıyor; çünkü halkta Mu'tezilenin akılcılığı biraz aksayınca, zekayı kullanması aleyhine olduğu gibi, Selefiyenin nassçılığı da toplumun sorunlarını çözemiyor ve çözmüyor; katı, hoşgörüsüz davranı-yordu. Eş'arîlik üçüncü ve dördüncü asırda sanki bir can kurtarma yeleği gibi, düşünce ve inançları karanlığa, anlaşılmazlığa sokarak, insanları tartı-

şamaz hale getirmişti. d) Maduridî, Eş'arî'den on yıl sonra öldüğüne göre, Eş'arîden sonra ortaya çıktığı söylenemez. Çünkü o küçüklüğünden beri mezhebini değiştirmemişti. Mu'tezilenin aşırılıklarını, zekaya dayalı buluşlarını törpüleyerek Kur'ân'ın sözlerine daha akılcı ve tutarlı yorumlar getirmişti. Eş'arî gibi karanlığa taş atmamış, açık, seçik, net konuşmuştu.

Bir örnek verelim: Mesela Eş'arî **“kesb”** (kazanma) kelimesini kullanıyor. Bu kelime Kur'anda **“kesebe, iktesebe, yektesibu”** şeklinde çok kullanılır. Kazanmak, elde etmek, kazanç elde etme, kazanma (gain, win, acquire, earn) anlamlarındadır. Maturidî de bu kelimeyi kullanır. Eş'arî'ye göre bunun anlamı, insanın konfeksiyoncuya gidip ondan hazır bir elbiseyi almakta ne kadar rolü varsa, o kadar role bile sahip değildir; çünkü orada seçme hakkı yoktur. Seçme iradesine sahip değildir. Allah ona şunu al, demesi yanında onu almaya da güç verir, insan da o elbiseyi alır.

Yani bu şöyle olur: Efendisi, işçisini veya kölesini yanına alıp konfeksiyoncuya götürür. Kölesine orada para verir ve şunu alıver, der. Köle de onu alıverir ve eliyle köleye giydirir. Şimdi efendi kölenin burada elbiseyi almakta ve giymekte ne kadar rolü ve iş yapması söz konusu ise, insanın da bir işi özgürce yapmasında o kadar özgürlüğü vardır. Eş'arî'ye göre iş bitmiş değildir. Sonra efendisinin köleyi, o elbiseyi niçin aldı, neden o fiyata aldı, niçin öyle giydi, diye sorguya çekme hakkı da vardır. Oysa şerî'atça ve akılcı kölenin bir iradesi ve yetkisi olmadığına göre sorguya çekilmemesi gerekmez mi? İşte bu nassı çarpıtmanın ve cebrin en açık örneğidir. İşte bunun için bilginler alay olsun diye, anlaşılmayan bir mesele hakkında 'bu Eş'arî'nin 'kesb' nazariyesine benzedi'<sup>86</sup> derler.

Mâturidî ise kesb kelimesini (kazanma) dilde olan asıl, kök anlamına göre alır yorumlar. Kesb Türkçe'de kazanmak, elde etmek, serbestçe, özgür iradesi ve çabası ile kazanç elde etmek anlamında olarak insan yaptığı işten, kesbettiği, kazandığı şeyden sorumludur. Mâturidî'nin kesb nazariyesinde insan özgürce üretimi ve özgürce seçimi vardır. Bundan dolayı sorumludur. Mâturidî'ye göre yukarıda zikredilen olay şöyle cereyan eder: Efendi parayı kölesine verir. Git ne ihtiyacın varsa al, der. Burada para, Allah'ın insana verdiği güç ve istediği şeyi almakta serbest bırakması, Allah'ın insana verdiği özgür iradedir. Bunun için Mâturidî'ye göre insan yaptığı her türlü işten

<sup>86</sup> İbn Rüşd, *Menâhic 'ul-Edille*, tahk. Muhammed Kâsım, 1964, s. 224-225.

sorumludur. Bu, şerî'atın, ahlâkın, hukûkun, evrensel aklın ilkesidir. Eş'arî ise bu kadar özgürlüğe ve istediği gibi kullanacağı bir gücü Allah'ın insana vermesine razı değildir. Eş'arî'ye göre her şeyi Allah yapar. Kulun hiçbir şey yapma hakkı yoktur. Bunun için hangi elbiseyi alacağını bile Allah söyleyecektir. Tam elbiseyi aldığı anda parayı Allah onun eline koyacak, 'bu parayı ver' diyecektir. Bu durumda parayı (gücü) başka zamanda, başka yerde kullanma hakkı ve özgürlüğü yoktur. Para da ancak o elbiseyi alacak kadardır.

Kur'ân'da geçen bütün "kesb" kelimelerinin köklerinin türeyişleri Mâturidî'nin anladığı ve anlattığı kelimenin kök anlamındadır. Eş'arî'nin kendisi öz Arap olduğu halde nassı bu kadar çarpıtması, yanlış yorumlaması, onun içinde bulunduğu psiko-sosyal nedenlerin bulunmasına bağlamak gerekir; ancak, bu nedenler onu bu çarpıtma sorumluluğundan kurtaramaz. Eş'arî'nin Kur'ân'ın söylemine getirdiği bu yanlış yorumunun hâlâ İslâm dünyasına hakim olması, Müslümanlarda yorumlanmış bilim ve din otoritesinin, diğer bir deyimle bu gibi otorite dilinde taklide ve dinde şirke götürdüğünün gözardı edilmesidir. Yani Allah'tan başkası da bilimde, dolayısıyla dinde, yetke-otorite sahibi olmasının geçerli olması, din haline gelmesidir. Eş'arîliğin yaygınlaşmasının diğer bir şekli de tutarlı olması, aynı görüşü ve inancı o konuda tekrar anlatmak için temel inancı ve inancın felsefesini titizlikle sürdürmesidir. Fırsat buldukça veya kendi inancını anlatmada fırsatlar yaratarak aynı ruhu ve felsefeyi işlemesidir. Gazâlî koyu bir Eş'arîdir. Hele Kavâid'ul-Akâid'de koyu bir selefiye çizgisi izlemiştir. Ayrıca Gazâlî tutarlı değildir. Bazı meselelerde ve bazı ifadelerinde aklî kanıtlara yer verir. Bu, Gazâlî'nin akılcı olduğu kanaatini uyandırmakta olmasının nedeni, Gazâlî'nin bütüncül bir sistemi olmadığı için, onu okuyanlar bütüncül bir sistem içinde Gazâlî'yi okumuyorlar. Bundan dolayı Gazâlî'yi dindarlara göre şerî'atçı, akılcılara göre akılcı, tasavvufçulara göre tasavvufçu gösterme çabası içindedirler. Oysa Gazâlî'nin oturtulması gereken bir kürsü varsa o da nassçılıktır. Burada nassçılığı daha geniş bir anlamda-Kur'ân'ın dışında, başkalarının, hele tasavvufçuların sözlerini de kastediyorum-Gazâlî, İmâm Şafî, Ahmed bin Hanbel ve Tasavvufçuların sözlerini de nass (Kur'ân sözü) gibi, uyulması gereken sözler olarak görür. Bu tutum Gazâlî'den önce başlamıştı. Ne var ki Gazâlî bunun dışına çıkamadı. Nitekim bugün bile Gazâlî'yi inceleyenler hâlâ onun sözlerine nass değeri vermektedirler. İslâm dünyasının dördüncü (m. 10) asırdan sonraki zihniyeti budur. Bunun dışına

çıkmaaya çalışanlar idareciler, siyasiler tarafından acımasızca ezilmiş ve cezalandırılmışlardır.

İslâm dünyasında dördüncü hicrî (m.10) asırda meydana gelen dinde ve bilimde otoriteye inanma ve bağlanma, idareci ve siyasilerin işine çok yaradı. Çünkü kimse geleneğin eleştirisini yapmayacak, dolayısıyla idarecileri de eleştiremeyecektir. Aynı zamanda yeni bir fikir de üretilmeyecek ve anlatılmayacaktır. Eş'arî izleyicileri Gazâlî bu zihniyetin önderleri oldukları için yöneticiler onları tuttu ve onlara uyulmayı din haline getirdiler. İslâm dünyasının bugünkü geri kalmasının, çöküşünün, dibe vurmasının başlıca sebebi budur. Muhammed Ebu'l-Feyz Menûfî, *Tehâfut'ul-Felsefe* (Felsefenin Tutarsızlığı) adlı eserinde, tevhîd (Allah'ın bir'liği) meselesinde diyor ki:

“Bu mezhebe göre, akıl yalnız başına Allah'ın varlığını gerçek bir anlayışla anlayamaz. Bunun için vahiy gelmiştir ki insanların akıllarının bu gerçeği anlamalarına yardımcı olsun.”<sup>87</sup>

Burada “tevhid mezhebi”nden vahye dayalı, Yahûdîlik, Hıristiyanlık ve İslâm'ı kastediyor. Bu sözle, üç dinin nassçıları (metne bağlı kalanları) Allah'ın varlığını akıl bilemez, sadece vahiy bildirir, iddiasını ileri sürmüşler, dinde akla yer vermemişler. Ne var ki bu yazar aynı kitabında Ksenophanes'in (İ.Ö. 580-500) şöyle dediğini anlatır:

“Kainatın Rabbi tek bir Tanrıdır. O, olgundur, olgunluk sayıca çok olmaz, onun tümü gözdür, tümü kulaktır, tümü akıldır; biçiminde ve düşünmesinde insana benzemez.”<sup>88</sup> Tuncar Tuğcu bunu şöyle ifade eder:

“Tek bir Tanrı düşünce bakımından ne kılıkça, ne insanlara benzer; hep göz, hep düşünce, hep kulaktır O. Hep aynı yerde kalır hiç kıvıldamadan. Yakışmaz ona bir oraya, bir buraya gitmek. Yorulmadan sarar ruhun düşünüşüyle bütün dünyayı...”<sup>89</sup>

Menûfî bile bu çağda akli hiçe indirgemek için Allah'ın vahiyden anlaşılmayacağını vurgularken Ksenophanes'in sözünü alıntılacağı halde hiç görmemiş, bilmezmiş gibi konuşması, hüküm vermesi aklını kullanmadığı-

<sup>87</sup> Muhammed Ebû'l-Feyz Menûfî, *Tehâfut'ul-Felsefe*, (Vahdet'ud-Dîn ve'l-Felsefe ve'l-İlim), 1967, s. 32.

<sup>88</sup> A.g.e., s. 56.

<sup>89</sup> Tuncar Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta yayınları Ankara 2000, s. 45; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1999, s. 323; B. Russell, *A History of Western Philosophy*, New York 1945, s. 41.



nın kanıtıdır. Ksenophanes ne Yahudiliği ne Hıristiyanlığı ne de İslâm'ı bildirir. Buna rağmen akli ile Allah'ı Kur'ân'a uygun bir nitelikte anladığı ortadadır. Onun bu anlayışı Hıristiyanların vahiylerine göre İsa'ya tanrı demeleri, İslâm'da mücessimenin, müşebbihenin, selefiyenin Allah'ı anlamalarından Kur'ân'a daha uygun değil midir? Nassçılar (tasavvufçular, fıkıhçılar, kelimciler) bilmiyorlar ya da inadına anlamak istemiyorlar ki nassı ve vahiy anlayan, onu konuşturan yine akıldır. Vahiy sözlerden veya aktarılan seslerden başka bir şey olmadığına göre onun ne dediğini, ne demek istediğini akıl anlamazsa kim anlar? Halbuki aklın yanlış anlamasını da akıl anlar.

İncilleri okuyan Hıristiyanlar, akla tam ve özgün anlama imkânı tanımadıkları için akıl dışı istek ve heveslerine veya zekalarına göre anlamayı tercih etmişler. Böylelikle hem vahye, hem akla aykırı olarak İsa'ya Allah'ın oğlu demişler. Onu Allah'a benzetmişler. Sonra tutmuşlar ona Tanrı diyerek tapmışlar. İşte akıl hâkim olmazsa, insan böylece kendisi gibi doğan, süt emen, kenefe giden, acıkınca ağlayan bir insana tanrı der ve dünyayı çocuk, bebek sevgisi diyerek tarih boyunca kana boğar. Bunun adı da insanları kurtarmak olur.

Menûfi de her şeriatçı gibi akli şeriatla (nass) karşı karşıya getirir, sonra akla karşı şeriatı hakim kılar ve akli mahkum eder; boynu bükük, köle gibi şamarlanan bir varlık hâline getirir. Herhangi bir durumda akıl bunun böyle olması gerekir, diyecek olsa, ona 'sus, sen anlamasızın, bu senin işin değildir, diyerek azarlanır. Menûfi'nin ilk sözünde, bu tutum bütün vahye dayalı dinlerde böyle olduğunu ortaya koyuyorsa da bu söylem, İslâm dünyasında hicrî üçüncü (m. 9) asırda dinde, bilimde, düşüncede otoriteler ortaya çıktıktan sonra, akıl yenilgiye uğratılmış, özgürce düşünmekten men edilmiştir. İlk asırda böyle olsaydı, İslâm medeniyeti ve İslâm felsefesi, İslâm kelâmı, hukuk felsefesi oluşamazdı. Bin küsur yıldan sonra felsefeye, düşünceye, akla düşmanlık hâlâ sürdürülüyorsa, İslâm toplumlarının ve ülkelerinin, şimdiki durumundan başka varacakları düzey yok, demektir.

1970 yıllarında bir başbakan hakkında iki parti başkanının birer sözü vardı: Birisi ona câhil, diğeri ise münâfık demişti. Ben bu iki sözün işaret ettiği sıfatın bulunduğu bir adam olan kimseden ne iyilik ne yarar gelir, diye bir nazariye ürettim. Hem cahil, hem münâfık... Allah kimsenin başına vermesin. İşte bu adamlar memleketi, ülkeyi felaketten felakete sürüklediler.

Ancak bir felâketten bir diğerine sürüklemeyi, bir tür kurtarma işi olarak göstermekte başarılı olmaları, bizi bugünkü düzeye düşürdü. Bundan daha aşağı başka bir düzey de yok ki!...

İşte İslâm dünyasında on bir asırdır, hem cahil hem de münafık kimseler dinde, bilimde, yönetim ve siyasette başrolde oldukları için şerî'at diye diye hem akli hem de şerî'atı yok ettiler. İslâm dünyasının gerilemesi ve ilerlemesi bu gibilerin sayesinde (gölgesinde) olmuştur.

Menûfî de dinde (şerî'atte) akla kıymet vermez, sonra tutar, kitabının (Tehâfüt'ul felsefe) ön sözünde şöyle der:

“Allah nurundan fikri, nesneyi yarattı ve kudretinin coşkusundan (neşat) diğer varlık birimlerini ve objeleri yaratmış. Sonra göklerde, uzaklarda, kendi içlerinde yarattığı ve örneksiz var ettiği nesnelere düşünerek akla Kendisini tanımaya izin vermiş ise de Allah'ın mahiyeti ve ne olduğunu araştırmayı ona yasaklamıştır.”<sup>90</sup> Sanki şerî'atı yasaklamamış mıdır?

Menûfî bu sözünde aklın kainata bakarak Allah'ı bileceğini, tanıyacağını anlatıyor. Burada aklın Allah'ı bilmesi ve tanınması kendi işlemine bağlı olup şerî'atla ilgisi yoktur. Akıl Allah'ı şerî'at olmadan da anlar, bilir, demek değil midir? Bu sözü, yukarıda şerî'atın yardımı ile anlar, demesine ters düşmüyor mu? Şuna dikkat edilmesi gerekir: Akli şerî'ata mahkum edenler, aklın şerî'atsız bir şey yapamayacağına vurgu yapanlar, önce bir ilke ve kural koyarlar, sonra bütün konuşmalarını akla dayandırarak onlara meşruluk vermek isterler. Bunun için şerî'atın tarafını tutup akli yerlere güvenmemelidir. Bunlar ne dediklerini bilmemekte olmakla cahil durumuna düşmekte, bilir gözükersen münafıklık yapıp insanları kandırmaya çalışırlar. Çünkü şerî'atı (nassı) istedikleri gibi yorumlayacaklar, ancak akla ters bir şey söyleyemeyecekleri için akli sınır dışı ederler.

Şerî'atı akla karşı üstün tutup akli neredeyse yaramaz, bozuk bir araç, doğruyu bulamaz bir zihin sakatlığına uğramış bir kimse gibi görmeyi yeğleyip onu, sen bilemezsin, otur oturduğun yerde, diyerek azarlayan şerî'atçının anlattığı akıldışı, mantıkdışı ve hem de gerçekte şerî'atdışı hükümlerine örnekleri “Kur'ân'a Göre Araştırmalar” adlı kitabımda anlatmaya çalıştım.<sup>91</sup>

<sup>90</sup> Menûfî, a.g.e, s. 7.

<sup>91</sup> Hüseyin Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar*, I; II; III, 227-260, Atay Yayınevi, Ankara,

Burada Gazâlî'den bir örnek daha vereceğim. Aklını kullanabilen örnekleri çoğaltabilir. Akıl ve şerî'at dışlıkları bulabilir. Şerî'atı akılsızlık, mantıksızlık sananlara en azından aldanmamak gerekir. Gazâlî diyor ki:

“Bir kimse zina edebilir, ancak içki içmekten men edebilir, kendisi de içmeyebilir. Öte yandan başka bir kimse de içki içer, fakat çocuklarını ve arkadaşlarını içkiden men edebilir. İçki içmemek ve içkiyi engellemek, ikisi de bana farzdır. Birincisini yapmamak, ötekini yapmamayı gerektirmez, diyebilir.”<sup>92</sup> Diğer bir örnek: “Bir kimse zorla bir kadınla zina edebilir, ancak zina sırasında kadına: ‘yüzünü ört; çünkü yüzün bana haramdır’ diyebilir(!). Bize göre bu caizdir(!).”<sup>93</sup>

Gazâlî ve benzerleri akla karşı çıkınca şerî'atı da akıl dışına ittiler. Burada Gazâlî akla değil, zekâyâ dayanıyor; güya zekâ oyunu ile şerî'atı bir hükmün inceliğini anlatmaya uğraşiyor, yüzü örtmek farz olmadığı halde, yüzü örtmeyi farz kabul ediyor. Halbuki bu şerî'at bir hüküm değildir. Zina İslâm'da kesinlikle yasaklanan bir günahdır, haramdır. Yüzünü emretmesine karşılık adamın zina yapmasına âdetâ yol buluyor gibidir. Oysa zinayı Gazâlî de caiz görmez ve gösteremez. Ancak zina yapmakla kadının yüzünü örtmek arasında serbestlik görerek, madem zina yapıyorsun, kadının yüzünü ört, diyor. İçki içen bir kimsenin başkasını içmekten men etmesi, zekâca doğru görülebilir. Ancak soyut akıl ve şerî'at mantığına göre ikisinden birini yapmaya izin verilmez. Bu, din mantığına, Kur'ân'a ve ahlâka da taban tabana zıt bir tutumdur. İşte Gazâlî gibi şerî'atçılar akli şerî'at dışına itince, akli, şerî'attan sorumlu tutmayınca, buna uyan Müslümanların geleceği ve düşeceği durum, bugünkü İslâm dünyasıdır.

“Siz Kitâb'ı okuyup dururken kendinizi unutarak insanlara iyilik yapmalarını mı emrediyorsunuz? Düşünmüyor musunuz?”<sup>94</sup>

“Ey inananlar; yapmayacağınız şeyi niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyi söylemeniz Allah katında ne kadar büyük bir öfkedir!”<sup>95</sup>

---

1997.

<sup>92</sup> Gazâlî, *el-İktisâd*, nşr. Hüseyin Atay ve İbrahim Agah Çubukçu, s. 210.

<sup>93</sup> A.g.e., 231-232; Âdil, s. 210-211.

<sup>94</sup> Bakara, 2/44.

<sup>95</sup> Saff, 61/2-3.

Hız Peygamber, söylediğini yapmayı münafık sayarken, Gazâlî, söylediği ile yaptığı arasında bir ilişki olmadığını nasıl söyleyebilir? Bu, aklın ve şerî'atın kabul etmeyeceği mantıksız ve çelişkili bir tutumdur. Arapça'da buna dâir bir beyit vardır. Türkçesi şöyledir:

'Yaptığın işi yasaklama/Böyle yapman sana büyük ayıp yükler.'

İmâm Gazâlî, hem şerî'ata, hem akla göre hüküm verseydi, şöyle demesi gerekirdi: İnsanın yapmamakla emredildiği iki şeyden birini yapmıyorsa, onu yasaklayan kanuna, şerî'ata uyuyorsa, öteki şeyi de aynı kanun ve şerî'at yasaklamışsa, onu da yapmaması gerekir. Bir kanunu kabul edip yasakladığını yapmamak, aynı kanunun yasakladığı öteki fiili de yapmamayı gerektirir. Yasaklamayı gerektirmez, demekle yapmasını câiz gördüğünü ve en azından o yasağı küçümsediğini anlatmış olmuyor mu? eğer böyle anlaşılabilir olsaydı, Müslümanlar İslam'ın emir ve yasaklarının dışına bu kadar çıkabilirler miydi? kabahatlıyı bulmadan, kabahatler sorgulanamaz. Oysa Gazâlî, tasavvufla çarpıtmış olduğu aklını kullansaydı, şöyle demesi akla ve şerî'ata daha uygun olurdu: Hem içiyorsun, hem de içiriyorsun, içmeye izin veriyorsun, bu iki günahı yapacağına, hiç olmazsa bir tanesini yapıyorsan, ötekini yapma.

### **KUR'AN YALNIZ AVAMA MI İNDİ?**

Gazali ve İbn Rüşd bir bilgin ve filozof kafası ve zihniyeti ile değil avam kafası ve zihniyeti ile konuşuyorlar. Kur'an "Allah her şeyi bilir" deyince avam bunu anlar ve anladığı kadarı ile kalır. Bu kadar anlayış sözlük anlayışıdır. Ancak "şey" nedir, ne demektir, neye şey denir, bilmek ne demektir, Allah kimdir, nasıl bir varlıktır? Allah'ın bilmesi demekle ne anlatılmak istendi? Her şeyden kastedilen, durağan, cansız varlıklar mı? Her an değişen ve özellikle çok değişik işler yapan insanın işleri, davranışları, sözleri bu her şeyin içine girer mi, girerse ne olur, girmezse ne olur? "Allah her şeyi bilir" demekten kastedilen, anlaşılan nedir, nelerdir, bunları nasıl bilir, teker teker mi, yoksa toptan mı, ikisi arasındaki bilmede bir fark var mıdır, yok mudur? İnsanın hareketlerini nasıl biliyor, işleri, eylemleri olduktan sonra mı, yoksa olmadan önce mi, biliyor, hepsini bir anda mı ayrı ayrı anlarda mı, biliyor? Bu gibi soruların cevaplarını insan bilmek zorunda olmalıdır. Çünkü nasıl biliyorsa öyle yapacak ve öyle yönetecek ve hasımların

itirazlarına susturucu cevaplar verecektir. Bütün sosyal, hukuksal, ahlaksal, siyasal işler ve düzenlemeler onlara göre yapılacaktır. Gazali ve İbn Rüşd'ün önerdiği avam anlayışı ile milyonlarca işlere, işlemlere, olaylara nasıl cevap ve yön verilecektir? O zaman dünyayı avamlar mı, avamlar düzeyindeki anlayışlar mı idare edecektir? Oysa Kur'an'da Yüce Allah insanlar arasındaki (kadın-erkek) eşitliğe çok önem verdiği halde yalnız ilimde ve takvada bu eşitliğin dışına çıkıyor, bilmenin üstünlüğünü ve takvanın şerefliğini vurguluyor. Kur'an'ı Bilal-i Habeşi de öğrendi, anladı, Hattabın oğlu Ömer de öğrendi, anladı. Hangisinin anlayışı ve bilgisi ile dünya yönetilebilir ve insan da kendini yönetir? Gazali ve İbn Rüşd'ün, bu avamca anlayışı yeğleyip, felsefe ve kelama karşı amansızca sözlerine ne denebilir? Günümüz deyimi ile popülizmci denebilir. Onları bu anlamda savunanlarda bu zihniyeti desteklemekle ayıp ediyorlar, diyebiliriz, sanıyorum. Bugün İslam dünyasında geçerli ve hakim olan zihniyet bu durumda olmasının kanıtı, dünya milletleri ve devletleri karşısındaki durumları, tutumları bizi böyle çözümlere itiyor. Biz de işin nereden başladığını tespit edip oradan ıslah edilme yoluna ışık tutmak niyetindeyiz. Başka değil.



## Kazak Anlatı Sanatında “Şeşendik (Hikmetli)” Sözler

Yrd. Doç. Dr. Ali Abbas ÇINAR\*

Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır  
Türk atasözü

Söz ola kese savaşı  
Söz ola kestire başı  
Söz ola ağulu aş  
Bal ile yağ ede bir söz  
Yunus Emre

### ÖZET

Şeşendik sözler, halk anlatı sanatı içerisinde, halk bilgeliğinin önemli bir yanını barındırmaktadır. Hikmetli sözler olarak nitelendirebileceğimiz “şeşendik sözler”, toplum hayatına bağlı olarak dile getirilen düşünce ve duyguların sanatlı bir dil ile ifade edilmesidir. Bu eserler, içeriği göz önüne alınarak; “şeşendik arnav, şeşendik tolgav ve şeşendik dav” olmak üzere üç gruba ayrılırlar. Manzum, mensur veya her ikisinin bir arada yer aldığı bu eserlerin; içerik yönünden fıkra, menkıbe, hikâye, özellikle atasözü ve deyimlerle yakın bağları vardır. Nazım halinde söylenenler türkü ya da halk şairi atışmalarına benzerlik gösterirler. Yapı yönünden "Ezgili (perneli)" ve "nasihatli" (termeli) söz olmak üzere iki gruba ayrılır. Sanatlı düz söz ile söylenenlerine *perneli*, doğmaca ya da ustamalı olan ve ezgi eşliğinde söylenen nazma dayalı eserlere ise *termeli* söz denilmektedir. Hiç ezginin kullanılmadığı nesir veya nazma dayalı şeşenlik sözler de bulunmaktadır.

Kazak folklorunda; Korkut Ata, Asan Kayğı, Jiyrenşe Şeşen, Koja Nasır (Nasrettin Hoca), Töle Biy, Kazıbek Biy, Ayteke Biy, Dosbol Biy vb. halk bilgeleri şeşenlik sözlerin önde gelen temsilcileri olarak görülmektedirler.

**Anahtar Kelimeler** :Kazak, folklor, şeşendik (bilgelik), hikmet, halk hukuku

### ŞEŞENDİK SAYINGS IN KAZAK NARRATING POETRY

#### ABSTARCT

Şeşendik sayings forms an important part of the wise people from public in public narrating art. Şeşendik sayings, called as wise words, is a kind of expression of ideas and feelings artictically based on the society. These Works can be divided into three categories : Şeşendik arnav, şeşendik tolgav, şeşendik dav. These Works, composed of manzum, mensur or both concurrently, have close links to funny story, story, proverbs, idioms. The ones uttered in nazım resemble türkü or public poet 's

\* Muğla Üniversitesi Fen-Edb. Fak. Öğretim Üyesi., acinar@mu.edu.tr.

criticism. They are divided into two parts, Ezgili and nasihatli. The ones uttered literally are perneli, the ones uttered in Ezgi called termeli. There are sayings where there are no ezgi sor dependent on nazım. In kazak's folklore, Korkut Ata, Asan Kayğı, Jiyrenşe Şeşen, Koja Nasır (Nasrettin Hodja), Töle Biy, Kazıbek Biy, Ayteke Biy, Dosbol Biy etc. Are regarded as the originators of şeşendik sayings.

**Keywords:** Kazakh, şeşendik sayings, wisdom, folklore

*Şeşen*; 1. dilmaç, bilici, 2. resmî toplantılarda konuşmacı; *şeşendik* ise; dilmaçlık, söz üstadlığı, söze hakimiyet (Kazak Tilinin Sözdigi, Almatı 1999: 732) anlamına gelmektedir. Şeşen sözü; Kazak Türkçesinde olduğu gibi Karakalpak Türkçesinde de *şeşen*, Kırgız Türkçesinde ise *çeşen* biçiminde telaffuz edilir.

Kazak Türkçesinde *akıl söz*, *nakıl söz*, *biy sözü* biçiminde de adlandırılan *şeşendik*(*bilgelik/hikmetli*) *sözler*, Kazak söz sanatında yapı ve tür açısından farklı bir özelliğe sahiptir. Kazak Türkçesinde “şeşenlik söz”, “1 > d” değişmesine bağlı olarak “şeşendik söz” biçiminde ifade edilir. Şeşendik, halk bilgelisinin öteki adıdır. Kazaklar arasında bilge kişilere *şeşen*, *biy*, *efendi* denilmiştir. Şeşendik sözlere, *özdeyiş*(*vecize*) denilmesi mümkün gibi görülürse de, bu nitelendirme kavramın bütününe kapsayamaz. Bu sözleri, benim de ilk defa 1996’da üzerinde kısaca durduğum gibi “hikmetli söz” olarak nitelendirebilmek mümkündür (Çınar 1996: 69). Ancak; bu sözleri söyleyen şeşen, biy veya efendinin aynı zamanda bilge bir kişi oluşunu göz önüne alarak şeşendik sözlere “bilge sözü” demenin de mümkün olabileceği kanaatindeyim.

Şeşendik sözler; hem *anlatma*, hem de *söyleme* sanatına dayalı bilgelik sözlerdir. Manzum, mensur veya manzum-mensur karışık halde bulunabilirler. İçerik ve biçim açısından özdeyiş, atasözü, ölçülü söz, menkıbe, hikâye, fıkra ve âşık atışmalarıyla yakınlıkları bulunan şeşendik sözler, bu türlerden bazen birine yaklaşırken bazen de bunların birkaçının özelliklerini bünyelerinde barındırabilmektedir. İncelememde, bu sözlerin özellikleri, işlevleri üzerinde duracak, konuyla ilgili örnekler sunacağım. Ancak, bu konulara girmeden önce Kazakistan’daki araştırmacıların, şeşendik sözler üzerine yaptıkları çalışmalardan kısaca söz etmek istiyorum:

“Şeşendik sözlerin ne zaman, kim tarafından, hangi sebeple, nerede söylendiği belli değildir. Bunların bir kısmı çıkışından itibaren değişikliğe



uğrayarak günümüze ulaşmıştır” (Avezov 1945: 267-268). Bir bölümü anonim, bir bölümü kişi adına bağlıdır. Ancak, kişi adına bağlı olanların da bizzat bu kişilerin sözü olup olmadığı tartışmalıdır. Aynı söz, bazen birkaç şeşen adına kayıtlıdır. Kişiler değişse de sözün özü ve onun anlatıcısı/ söyleyicisi ya da yaratıcısı değişmemektedir. Sözler, zamana bağlı olarak halk tarafından sürekli şekillendirilmektedir. Anonim olarak geliştikleri için çoğunluğun ortak görüşünü aktarırlar. Onlarda halkın nefesi, zekâsı, sesi vardır. Bu haliyle “ortak akıl” ürünüdür.

“Şeşendik sözler, 1940lı yıllara kadar “biyeler sözü” olarak nitelendirilmiş ve burada sadece “şeşendik dav” konusu irdelenmiştir. Daha sonraki yıllarda, “biyeler sözü” kavramının şeşendik sözlerin bütününe kapsayamadığı göz önüne alınarak yeni bir sınıflandırma yoluna gidilmiş; şeşendik dav grubuna; şeşendik arnav ve şeşendik tolğav eklenmiştir. (Abdilkasimov 1998: 365).

Kazak folklorunda bazı şeşenlerin ne zaman yaşadıkları konusu tartışmalıdır. Bunlardan adı eskiler arasında anılan Asan Kayğı'nın 15. yüzyılda yaşadığı söylenmektedir. Asan Kayğı'dan başka, Korkut Ata, Jiyrenşe Şeşen, Sırım Şeşen, Koja Nasır (Nasrettin Hoca), Maykı Biy, Ayaz Biy, Töle Biy, Kazıbek Biy, AYTEKE Biy, Dosbol Biy vb. halk bilgesi tipinin önde gelen şeşenleri olarak görülürler. Anlatmalara göre, bu bilgiler; çeşitli zaman ve mekânlarda, ince ve kıvrak zekâlarını kullanarak sözlerinin kudreti ile sorunlara çözüm getirmiş, topluma önderlik etmişlerdir. Şeşendik sözlerin Kazak yazılı edebiyatındaki varlığı 19. yüzyılın ikinci yarısına rastlar. Şeşenler ve bilgelik sözleri hakkında, Kazakistan'da son yıllara kadar önemli çalışmalar yapılmamıştır. Var olan çalışmalar kısa değerlendirmeler veya tanıtımlar biçiminde olmuştur. Radloff'un (2000) Kazak halk edebiyatının örneklerini derlediği metinler arasında bir çok bilgelik söz mevcuttur. Kazak söz sanatının üstadları ve söz sanatının incileri hakkında ilk söz edenler Şokan Velihanov, Abay, İbray Altınsarin, A.Divayev, M.Köpeyev'dir. İbray Altınsarin birçok eserinde halk bilgeliğinin çocuk eğitimi üzerindeki olumlu etkisi üzerinde durmuştur (Adambayev 1972: 49-52). Daha sonraki yıllarda, şeşendik sözlerin bir bölümüne bazı günlük gazetelerde yer verilmiş ve bazı araştırmacılar tarafından değinilmişse de, bu eserler hakkında, 1980lere kadar bağımsız çalışma ya da çalışmaların yayımlanması mümkün

olmamıştır.

Kazak kültürü ve edebiyatının pek çok alandaki öncüsü olan Muhtar Avezov, konu üzerine incelemelerde bulunmuş, Kazak Edebiyatı Tarihi (1945: 267-276) adlı eserinin yedinci bölümünü şeşendik sözlere ayırmış ve daha önce yazılı edebiyatın ürünü kabul edilen bu sözleri, ilk defa sözlü edebiyatın ürünü saymıştır. Avezov şeşendik sözleri; şeşendik dav ve şeşendik tolğav diye ikiye ayırarak incelemiştir. Sonraki yıllarda, bağımsızlığın getirdiği rüzgarla, şeşendik sözler hakkında inceleme ve metin halinde birçok kitap yayımlanmıştır. Bunların başlıcaları B.Adambayev, A.Buldıbayev-B.Şkanova, M. Carmuhamedulı, S. Negimov, A.Pirnazarov, B. Korkıtov'a aittir.<sup>1</sup> Çeşitli kitaplar içinde konunun ele alındığı inceleme ve metinler de vardır.<sup>2</sup>

Şeşendik sözlerde; akı, tecrübeyi, bilimi, dilin bütün olanaklarını kullanmak suretiyle, egemen kılmak ve halkı düşünmeye, üretmeye sevk etmek hedeflenir. Bu sözler, "(...) Kazak halk edebiyatının didaktik bir türüdür. Ders vermek, yol göstermek amacıyla söylenmişlerdir. Bu sözlerin diğer türlerden farklı yanı en çok bir konu üzerine yoğunlaşması ya da iki kişinin söz yarışması şeklinde ortaya çıkmasıdır. Keskin cevaplar ve tema bu sözlerin baş özelliğidir. (...) Şeşendik sözleri kuruluş bakımından da ayırmak mümkündür. Bununla birlikte bağımsız bir kuruluşu vardır. Nazım şeklinde olanların hece sayısı birbirini tutmaz. Buna rağmen kafiye ve iç ses uyumuna dikkat edilir" (Abdıkasımov 1998: 365).

Şeşendik sözler; toplum hayatından çıkarılan düşünce ve duyguların sanatlı bir dil ile ifade edilmesidir. Bu eserler, derin felsefî anlamlar barındırmaktadır. İçeriği göz önüne alınarak; "şeşendik arnav, şeşendik tolğav ve şeşendik dav" olmak üzere üç ana gruba ayrılırlar<sup>3</sup>. *Şeşendik arnav'a*; dua, dilek, şaka, takılma, aşk ve eleştiriler, birinin gönlünü kazanma, sözü birine adama, ithaf etme konuları girer. *Şeşendik tolğav'da*; dünya görüşü, ahlâk,

<sup>1</sup> Bu konuda bkz.: Adambayev 1984, 1990, 1991; Buldıbayev-Şkanova 1995, Carmuhamedulı 1998, , Negimov 1997, Pirnazarov 1992. Korkıtov, Berik-Aytğali Nurğaliyev-Ötepbergen Alimgerov 1994.

<sup>2</sup> Bkz.: Adambayev 1972: 49-63, 1990: 118-134; Sadırbayev 1990: 89-99; Konıratbayev 1991: 86-96.

<sup>3</sup> *arnav*: ithaf etme, adama, tahsis etme, birine güzel söz söyleme, fikir bildirme, *dav*: tartışma, münakaşa, *tolğav*: destancı, şeşen veya âşğın belirli bir olay ya da kişiye yönelik olarak doğaçlama olarak söylediği şiir anlamlarına gelir (*Kazak Tilinin Sözdüğü*, Almatı 1999: 45, 145,640).

eğitim ve öğretim konuları işlenir. *Şeşendik dav*'da ise esaret, boyların yaylaya göç ederken izleyeceği yol, hayvanların otlatılacağı yer konuları ile cinayet, dul kadın ve sıkıntıları ile namus davaları söz konusu edilir. Buna en çok biylerin sözü girer<sup>4</sup>

“*Şeşendik arnav* sözleri; konu ve tür bakımından fıkraya uygundur. Ama fıkradan daha kısa ve özlüdür. Nasihatle doludur, ifade şekli atasözlerine ve özdeyişlere yakındır. Biçim ve tarzında genellikle nesir ve şiirsel söz [nazım] karışık şekilde olur. *Şeşendik tolğav* sözler; gelenek-görenek türkülerine, ozanlık tekerleme [âşik atışmaları] ve termelerine [deyişlerine] benzer. (...) *Şeşendik tolğav*larda baştan sona kadar nasihat, öğüt, akıl söylenir (İsmail 2002:283)”.

Kuruluş bakımından ikiye ayrılırlar. Nesir ya da nesrin egemen olduğu *şeşendik* sözlere *perneli söz*; nazım ya da nazımın egemen olduğu metinlere ise *termeli söz* adı verilir.<sup>5</sup> Sanatlı nesrin ifadesi olan *perneli sözde*, dombranın ezgisinden yararlanılarak nesir halindeki bilgelik sözlerin tatlı bir ahenk sağlanarak sunulmasına da rastlanılmıştır. Ancak, ezginin kullanılması zorunlu değildir. *Şeşen* isterse, konuşma/sohbet anında, sözünün gücünü artırmak, ortama sıcaklık vermek, dikkati kendinde toplamak amacıyla bu yola başvurabilir. Doğmaca ya da ustamalı olan ve dombra eşliğinde söylenen nazma dayalı *termeli sözde* ise şiir-ses-saz bir aradadır. Hiç ezginin kullanılmadığı nesir veya nazma dayalı *şeşendik* sözler de bulunabilmektedir (Adambayev 1999b: 693). Bu, *şeşen*in yeteneğine veya o anki durumuna bağlıdır. *Şeşen* dombra çalmasını bilmiyor yada dombra çalmasını bilse bile bu yeteneğini kullanmak istemiyor olabilir. Nazımla söylenen *şeşendik* sözlerde ölçü birbirini tutmasa da ses uyumu vardır. Bu durum nesirle söylenen *şeşendik* sözlerde de zaman zaman kendini gösterir: *Ölendi jerde ögiz semiredi, ölümde jerde molda semiredi, kayğısız han semiredi*. Bunun yanın-

<sup>4</sup> Kazaklarda “biy” kelimesi yargıç, hakim, kadı anlamlarına gelir. Sosyal düzen içerisindeki fonksiyonu “biy”in önemini arttırmıştır. Biy, han’ın danışmanı, adaletin sembolüdür. Biylerin, boyların göçlerini ve göç yollarını düzenlemek, boylar arasındaki tartışma veya vuruşmaları sona erdirmek, iç ve dış barışı sağlamak, otlu ve sulu vadileri boylar arasında paylaşmak gibi önemli rolleri vardır. Biylik babadan oğula geçen bir hak değildir. Biy olabilmek için kişinin âdil olması, halkın onun adalet terazisinden ayrılmadığına inancı ve sözün kudretli gücüne sahip olması gerekir. Biy olabilmek için bilge olmak gerekir. Kazaklarda en ünlü biyler olarak Töle Biy, Kazıbek Biy ve Ayteke Biy’in adları geçer.

<sup>5</sup> *Perne*; domra, bağlama, gitar gibi çalgıların çalınması sırasında sesi kuvvetlendirmek/artırmak için kullanılan perde sistemi; *terme*; halk yaratıcılığındaki tolğav benzeri şiirlere koşulan sazlı türkünün bir türü. (*Kazak Tilinin Sözdigi*, Almatı 1999: 527, 633).

da, bir bölümü de sözsüz olup tamamen mimiklere dayanır. Töle Biy'in bir davayı çözerken gösterdiği mimikler bunun ifadesidir (Bkz.: Ek metin 9).

Kazaklarda; şeşen, biy veya efendi mertebesine ulaşmanın temel şartlarından birincisi; töre ve töre kurallarını, bu çerçevede yazılı veya yazısız kanunları çok iyi bilmek; ikincisi iyi söz söyleme yeteneğine sahip olmak; üçüncüsü yapıp ettikleri, tutum ve davranışlarıyla halka örnek olmaktır. Şeşen/biy; önerileri, kararları, söylemleriyle geçmişî yaşanan zamana, yaşanan zamanı da geleceğe taşıma işlevine sahip halk bilgisi/önderidir. Halkın bilicisi, önderi olan şeşenin sözü de elbette kuvvet ve kudreti ifade etmektedir. Sözle sağlanan bu kuvvet ve kudret akla ve bilime dayanmaktadır. Şeşen yolbaşdır (rehberdir). Amacı; toplum hayatı içinde veya kendi bilgi dünyasında gördüğü iyiyi, doğruyu, güzeli, yararlıyı kendi toplumuna, insanlığa sunmaktır. Bu haliyle şeşendik sözler, halk bilgilerinin topluma bıraktığı yapılması veya kaçınılması gereken kurallar manzumesidir.

Son yüzyıla gelinceye kadar Kazak toplumunun ana yapısı bozkır medeniyeti karakteri taşımaktaydı. Bu medeniyetin yönetim yapısını belirleyen bazı etkenler vardı. Yönetici han/töre, danışmanı biy/şeşen ve halk. Biy/şeşen han ile halk arasındadır. Bu yapı ekonomik bir temelden çok sosyolojiktir. Gücünü halktan alan şeşen/biy, yargısını bilgelik sözler aracılığı ile verir ve bunlar sözlü kanun/töre kuralları olarak yer alırlar. Şeşen/biy vardığı hükme tek başına varmaz. Bozkır yasaları, toplum yaşayış ve kuralları onun için de bağlayıcıdır. Hüküm verirken hem töre kurallarına müracaat eder, hem de yaşama kültürüne bağlı olarak değişen değerleri, yeniden yorumlama ve yeni koşullara uygun kararlar alma yoluna gider. Şeşen; felsefi, tarihî, toplumsal, kültürel ve dinî yapılanmayı iyi bilir. Ayrıca, bilgisini geliştirmek üzere sürekli düşünmek, okumak, geçmiş bilgilerden yararlanmak, yeni bilgilere ulaşmak için hareket etmek zorundadır. Şeşen bunları bilmezse itibarı sona erer. "Şeşenler tarih içinde sosyal hayatın gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır. Hanlar, beyler onların fikirlerinden yararlanmış, bu sebeple onları yanlarına almışlardır. Bu sözler, zamanla halkın malı olmuş, folklorik özellik kazanmıştır". (S.Bahadırova-S.Ahmetov 2004: 106-107).

Şeşendik sözlerde insanî değerler esastır ve yargı bildirirler. Bu yargının temel hedefi barış içinde yaşayan toplum düzenini oluşturmaktır. Sözlerin genelinde bu kaygı hissettirilir. Savaş, kavga vb. şiddet içeren konulara

getirilen çözüm hep barıştır. Kavgalar anlaşma yoluyla çözülür. Toplumsal barış hedeflendiği için verilen karar, söylenen söz buna yöneliktir.

Metin içerisinde çoğu kez zıt unsurlar karşılaştırılır ve iyiye, güzele, doğruya yönelik davranış ve sözler galip gelir. Bu sözlerde bozkır toplumunun yaşayış, duyuş, algılayış ve düşünüş dünyası verilir. Karşılaşılan problemlere, dilek ve isteklere sözün kudretli gücüne başvurulmak suretiyle çözümler getirilmesine çalışılır. Şeşendik sözler bu yarıyla halk hukukunun belirgin örnekleridir. Ancak kişilerin, benzer olaylara bakış, söylem ve davranışları farklı olabilir. Olay, doğa, kişilere bakışta farklı bakış açılarının olabileceği ve bunun normal olduğu gösterilir. Sözlerde çizilen bu dünya içerisinde bireyin algılama, yorumlama biçimi farklıdır (Bkz.: Ek metin 4). Şeşen, her düşüncesini vurgular ve aklı, gözlemi, araştırmayı önerir. Jiyrenşe Şeşen ile ilgili bir bilgelik sözde; “Yalan (yanlış) ile gerçeğin arası ince bir çizgidir. Göz ile kulak birbirine bir çizgi uzaklığındadır. Bunun için duyduğuna değil, gördüğüne inan” sözleri bunun ifadesidir (Bkz.: Ek metin 4).

“Kıasadan hisse” vermek, halkı eğitmek, bilgilendirmek amacıyla söylenen bu eserlerin bir bölümü hikâye şeklinde anlatılırken bir bölümü ise atasözü niteliğinde ve çok kısadır. Kısa söz içerisinde pek çok anlam yüklenecek söylenen bu eserlerden bazılarının zamanla atasözlerine dönüşmüş olabileceği de akla gelmektedir. Bunlardan bazıları ise atasözü veya deyim hikâyesini de bünyesinde taşır (Bkz.: Ek metin 9). Avezov’a göre (1948: 281) bu sözler zamanla atasözüne dönüşmüştür: *İki iyi düşman olmaz/ iki kötü dost olmaz; söz anası kulak/ su anası bulak (kaynak)*. Şeşendik sözler aynı zamanda ölçülü sözlerdir. Şeşendik tolğavdan bir örnek:

İki iyi dost olursa,  
Ölene kadar bitmez.  
İki kötü dost olursa,  
Ölene kadar sürmez.

Anonim

(Avezov 1948: 283)

Şeşendik sözlerde; bilge ve iyi insan olma vurgulanır. Bunun için Jiyrenşe Şeşen; “*İyinin adı ölmez / Bilgenin eseri ölmez*” der (Bkz.: Ek metin 10). Sözlerin bir bölümü sembolik anlam taşır. Bilmece/muamma karakteri

de taşıyan bu eserlerin oyuncularını/kahramanlarını sadece halk bilgeleri şeşenler, hanlar ve halktan biri değil, aynı zamanda çocuklar ya da gençlerdir (Bkz.: Ek metin 1, 5, 6). Şeşen; nazım veya nesirle attığı düğümleri bilmececi olarak sorar. Sözlerin bilmece şeklinde sorulması bilgiyi artırma, içselleştirme, ortama hakim olma ve kararlı davranış sergilemeyi amaçlamaktadır. Konuyu bilmece/muamma tarzında sunmak, hedeflenen düşünceyi kavratmak içindir. Özellikle çocuk eğitimi, gelişimi, kimlik ve kişiliği için bu sözler büyük önem taşır (Bkz.: Ek metin 11, 12, 13).

Şeşendik sözlerin bir örneği de *şeşendik aytıstır* (atışma). Şeşenin rakibini susturmakta kullandığı en iyi dil, bilmececi/muammalı dildir. Bu yapılanmada şeşen; bir başka şeşen, biy, töre/han veya halkan biri ile atışabilmektedir. Bu atışmalar nazım veya nesirle olabilir. Şeşen, sorusunu, bazı farklılıklarla, Türkiye'deki Doğu Anadolu âşık fasılları düzeni içerisinde yer alan (Günay 1993: 53-54) bağlama-muamma karakterinde sorar. Şeşendik aytıs, bir yanıyla bağlama-muamma, bir yanıyla da askı-muamma karakterini bir arada taşır. Soru karşısındaki şeşene, anında, soru-cevap biçiminde sorabileceği gibi, cevabını daha sonra almak üzere de sorabilir. Bazı zamanlar, şeşen/biylerin *sözlü mektup* (avızşa hat) olarak nitelendirilen atışma yolunu da kullandıkları bilinmektedir. Bu tür atışmalarda, herhangi bir şeşen/biy tarafından ortaya atılan bilmececi (jumbak) sözün cevabı hemen verilmez; ya oradaki bir biy/şeşen tarafından başka şeşenler tarafından çözülmek üzere değişik mekânlara ulaştırılır veya bir şeşenin ortaya attığı jumbak (bilmece) başka bir kişiye verilen görev çerçevesinde uzaktaki bir şeşene sözlü olarak iletilir. İki biy/şeşen birbirini görmeden bu şekilde atışma yoluna girebilirler (Bkz. Ek metin 9).<sup>6</sup> Avezov'un bildirdiğine göre (1948: 280); Atagazi Biy'in Karatay Han'a, Seksenbay'ın Arıngazi'ye, Bekpolatın Holay'a, Sarcan Biy'in Şakal Töre'ye söylediği sözler bunun örnekleridir. Soru-cevap şeklindeki bu atışmaların tarihi insanlık tarihi kadar eskidir ve aslı diyaloga dayanmaktadır. Şeşenler, rakibi yenmek için, sözlerin anlamlarını genişletmek, onlara yeni anlamlar yüklemek, çeşitli söz oyunlarına baş vurmaları deneyebilirler. Şeşen sözle mücadeleyi savaş veya kavgayla mücadeleye yeğler ve bunu gösterir. Kılıcı, oku, yayı, baltası, süngüsü, mızrağı, topu, tüfeği, sözüdür. Bunlarda insanlara, söz ile mücadele ve anlaşma yolu gösterir.

<sup>6</sup> Avezov, bu geleneğin eski Çinliler ve Moğollar arasında da var olduğunu bildirmektedir. (1948: 278). Bu tür anlaşmanın benzeri Kazaklar arasında da var olmuştur.

rilir.

Kazak âşık atışmalarında (car car, kız ben cigit vb.) konu daha bireysel ve kişilerin iç dünyaları ile ilgili ve içe dönük iken şeşendik atışmalarda konu daha çok toplum, toplum hayatı ve toplum yönetimi ile ilgilidir. Şeşen, verdiği kararı/hükmü net, kısa, ancak özlü ve kararlı bir şekilde sözlerinde gösterir. Âşık atışmalarında ezgi bir koşul iken, şeşendik atışmalar ezgili olabileceği gibi ezgisiz de olabilmektedir. Âşık atışmalarında nazım bir şart iken, şeşendik atışmalarda değildir. Nazma dayalı şeşendik sözler olduğu gibi nesirli veya her ikisinin bir arada kullanıldığı şeşendik atışmalar vardır. Kazak âşık atışmaları; pek çok konu yanında; Türkiyede taşlama/takılma denilen (Günay 1993: 57) şakalaşma, takılma, taşlama, bireylerin birbirinin eksikliğini görme biçiminde de cereyan eder. Şeşendik atışmalar ise kişilerin eksikliğini görme, onu hicvetme yerine; iki yurdun, iki soyun, iki boyun, iki topluluğun arasında var olan çelişkilere, anlaşmazlıklara, tartışmalara yöneliktir ve temel hedef aralarında anlaşmazlık bulunan insanları uzlaştırmak, barıştırmak, çözüm yolu bulmaktır. Âşık atışmalarının böyle bir hedefi yoktur. Şikâyetçi olanlar, genellikle güçlüden baskı görenlerdir. Güçsüz olan, aklı, bilgeliği sayesinde güçlüyü yener.

Şeşendik sözlerde özellikle aile kurumuna büyük öncelik verilir. Bu ortam içerisinde kadın da, çocuk da bilgelikleri ile var olurlar. Kadın tiplerden birisi olan Karagöz, kendisine cinsel bir obje olarak yaklaşılmaya çalışan Az Canibek Han'a karşı bilgeliğiyle durur ve ona büyük ders verir. Kocasını Jiyrenşe'ye akıl verir ve Jiyrenşe Karagöz'ün akıl ve bilgeliği ile Han'ın baş veziri/danışmanı olur (Bkz.: Ek metin 5). Şeşendik sözlerin bir başka özelliği yaratılış ile toplumsal hayattaki kuralları birbirine bağlamak, uyumlulaştırmaktır. Geçmişte yaşanan olaylara ilişkin düşünce geliştirmek suretiyle halka bu yönde yardımcı olmak da bu sanatın belirgin özelliğidir. Sabır, merhamet, çevre, dostluk, merhamet, mertlik, iyilik, hoşgörü, ileri görüşlülük, nefse hakimiyet aklın gösterdiği çözüm yollarıyla biçimlenir (Bkz.: Ek metin 11, 12, 13, 14).

Şeşendik sözlerin dayandığı temel nokta akıl, bilim ve insanın kendi gerçekliğidir. Bunun vurgulanmasının sebebi ise halk eğitimidir. Anlatım tutumu, yolu, yöntemi, biçimi her ne olursa olsun bu temel hedefin dışına çıkılmaz: *Aradığın gerçek sendedir*. Sakkulak Biy'in şu sözleri buna delildir:

72 ▪ Kazak Anlatı Sanatında Şeşendik

Akıl, insanı azdırmayan ilaç,  
Bilim, bitmeyen kaynak.  
İnsanın yöneticisi akıl,  
Rehberi istek,  
Gözlemcisi düşünce,  
Arkadaşı meslek,  
Kalesi sabır,  
Koruyucusu huyudur.  
(Carmuhammedov 1997: 134)

Yine Sakkulak Biy bir başka şeşendik sözünde bu görüşünü destekler:

Bilim; az akıllı kişiyi tam akıllı eder,  
Tam akıllı kişiyi bilge eder.  
Tembellik, tam akıllı kişiyi az akıllı eder,  
Az akıllı kişiyi ise aptal eder.  
(Carmuhammedov 1997: 135)

Bu konu, her şeşenin işlediği temadır. Balabiy ile ilgili olarak anlatılan şeşenlik sözlerde de vardır. Balabiy yaşlılık döneminde halkı toplayıp şu soruları sorar:<sup>7</sup>

Yer yüzünden daha ağır ne?  
Okyanustan daha derin ne ?  
Ateşten daha sıcak ne ?  
Gökyüzünden daha büyük ne ?

Bunların cevabını hiç kimse bilemez. Bunun üzerine kendi sorduğu soruya, yine kendisi şöyle cevap verir:

Yer yüzünden ağır akıldır, bilimdir.  
Okyanustan derin eğitimidir, ilimdir.  
Ateşten sıcak fani dünya, insan ömrüdür.  
Gökyüzünden geniş insanoğlunun gönlüdür.  
(Adambayev 1990: 70-71)

Kazak yaşam biçiminde, Sovyet egemenliği altına girene kadar göçebe hayat tarzı egemendi. Otlak, su ve su yolları vb. bunun için çok önemliydi. Şeşendik dav (dava/tartışma), bu dönem kanunlarının göstergesidir. Şeşendik dav, daha çok biyelerin söyledikleri kanunname şeklindeki sözler-

<sup>7</sup> Metin, şeşendik vasiyete (ösiyete) örnektir.



dir. Şeşen toplum adına hareket eder. Bu, özellikle şeşendik dav türünde belirginleşir (Bkz.: Ek metin 1, 8, 9).

Kazak kültürünün temelini sözlü kültür oluşturmaktadır. Geçmişte olduğu gibi günümüz Kazakları da söz üstadıdır. Bunu, Sovyet dönemindeki uzun yemek sohbet ve konuşmalarının bir sonucu olarak açıklayanlar varsa da konuyu sadece bu dönem toplum yaşayışı ile sınırlandırmak haksızlık olur. Bozkır kültür ve sanatının temeli ve özü sözdür. Hayatın her alanında var olan bu değer, sanatlı ve felsefi söyleyiş kültürünü geliştirmiş bulunmaktadır. Kazaklar, “ağaç beşikten yer beşiğine (mezara)” kadar şiirle, söz sanatlarıyla iç içe olmuşlardır. Bunun için, Kazakların söz üstatlığının varlığını kökte, derinde aramak gerekir. Bu ortam içine doğan insanlarda bilgelerin etkisi, bilgece söyleyiş ve anlatımın varlığı doğaldır. Şeşendik sözler ortak akıl, düşünce, edebiyat, sanat ve hazzın yansımasıdır.

Şeşendik sözlerde erkek-kadın dayanışması, aşkın önemi vurgulanır. Kadının statüsü ve işlevi üzerine önemlice durulur. Kadın, erkeğine yardımcı ve dosttur. Çoğu zaman onun sağduyusudur. Jiyrenşe Şeşen’in hanımı Karagözayım ve Karaşas bunu gösterirler(Bkz.: Ek metin 5). Evlenilecek kız ve erkekte aranan nitelikler, çocuk eğitimi ele alınan diğer konulardır. Bazı sözlerin kahramanı çocuktur. Büyüklerin çözemediği problemleri yedi yaşındaki çocuk çözebilmektedir. “Akıl yaşta değil, baştadır” sözü buna uygun düşmektedir. Kahramanın çocuk olmasının sebebi, çocuklarda ilgi uyandırmak ve onları geleceğe hazırlamaktır. Çocukları zekiliğe, cesurluğa, insan sevgisine yönlendirmek ve eğitmek hedeflenir. Şeşendik sözlerin eğitim işlevi yüksektir (Bkz.: Ek metin 1, 2, 3, 4, 6, 7). Bunun yanında haksız han, zengin, biy ve mollalar eleştirilirken, bazen protesto işlevi de yerine getirilir. (Bkz.: Ek metin 1, 2).

Şeşen halkın avukatıdır. Bildiğini açıklayan, gördüğünü gösteren biridir. Gerçeğe ayna tutar. İnsanlığı mutluluğa götüreceak akıl ve düşünce verir. Şeşendik sözler, özellikle insanla insan, insanla doğa ya da insanla çevre arasındaki ilişkinin irdelenişi, incelenişi ve aklın ölçüleri içinde konuya çözümler getirilmesi yoludur. İnsanın doğup büyüdüğü/bulunduğu ortamda var olmasının tek koşulu vardır: “bilgi”. Bilgi ise akıl, düşünce ve emekle kazanılır, olgunlaştırılır, böylece “bilgelik”e ulaşır.

Bilgelik (şeşenlik) sözlerin bir bölümü geçmişte yaşanan hayatın

#### 74 ▪ Kazak Anlatı Sanatında Şeşendik

ortadan kalkması sonucu anlamlarını ve işlevlerini kaybetmiş görünüyorlar. Bir bölümü ise varlığını günümüzde de sürdürmektedir. Bilgi ve akı esas alan ve evrensel niteliği bulunan bu metinler; Türkiye Türkçesine aktarılarak, bu mirastan eğitimin gelişmesi, kültürün zenginleşmesi; sevgi, dayanışma ve hoşgörü düşüncesinin pekişmesi, kimlik ve benliğin kazanılması açısından yararlanılmalıdır.

## EK

### Örnek Metinler

1. Zengin bir Kazak, bozkırda aşık oynayan çocuklara gelir. Kendisinin buraya yerleşeceği gerekçesiyle çocukları oradan uzaklaştırmak ister. Bu hareketlenme sırasında adamın atı ürker, kalpağı yere düşer. At, yere düşen kalpaktan ürker ve zengin adamı düşürür, adam ölür. Halk toplanır. Zengin Kazak'ın yakınları çocuklara kan bedeli ödettirmek isterler.<sup>8</sup> Tartışmalar yaşanır. Öte yandan gelen 7 yaşındaki bir çocuk, halkın yaşadığı bu tartışmalara hayretle bakar ve konunun boş yere zorlaştırıldığını, aslında meselenin çözümünün zor olmadığını söyler. Halk, “probleme çözüm getirdikten sonra genç de olsa ata sayılır” der ve söz söyleme yetkisinin 7 yaşındaki bu çocuğa verilmesini kararlaştırır. Sözü alan çocuk; problemin eski ataların kan bedeli yargılarına göre çözülebileceğini, buna göre bir erkeğin kan bedelinin 1000 koyun, 1000 tenge veya 100 at olduğunu söyler. Fakat “bunun bedelini akılsıza mı, yoksa zengine mi paylaşırayım” der. Halk, suçun akılsızda olduğunu, bunun için bedelinin akılsıza ödettirilmesini ister. Sözü tekrar alan çocuk “Öyleyse ise oyun oynayan çocuğun yaptığı iş delilik, onca geniş toprağa rağmen çadırını çocukların oynadığı alanda kurmak isteyen zengin adamın yaptığı iş delilik, atın boş yere ürkmesi delilik, ürmeden dolayı yere düşen kalpağın bu hali delilik. Yüz atı bu dört deliliğe ayırırsak çocukların yirmibeş , zengin adamın ise yetmişbeş at kan bedeli ödemesi gerekir” der. (Avezov 1948: 273-274).<sup>9</sup>

2. Bir gün Karatay Han arkadaşlarını da alıp yurdu dolaşır. Yolda Atagazi Biy ile karşılaşır. Hoşsohbetten sonra Atagazi'ye takılmak ister. Onun zayıf oluşunu ima eder: “Ovada Rus'un, bozkırda Kazak'ın yemeğini çok yesen bile bu sana yaramamış, zayıf kalmışsın” der. Atagazi bu sözün

<sup>8</sup> Tavke Han zamanında yapılan “Yedi yargı” yasasına göre erkek kanının hakkı 1000, kadın kanının hakkı 500 koyundur. Ölenin han sülâlesinden olması durumunda bu sayı 7 ile çarpılır.

<sup>9</sup> Metin şeşendik dav (tartışma) örneğidir. Metinde görüldüğü gibi hiçbir suçu olmayan çocuklara suç yüklenmek istenirse de, bu, halkın adalet anlayışı, çözümü henüz tertemiz duygu ve düşüncelerle dolu olan bir çocuğa bırakmaktadır. Böylece zengin kişi suçlu çıkarılmakta, buradan **halktan yana tavır** alınmaktadır. Bu ortam içinde sadece yaşı büyük olanlar değil, geleceğin sahibi çocuklara da yer vardır. Bu durum bozkır hayatında çok erken yaşlarda hem fizikî, hem de düşünce yönünden olgunlaşmış **kahraman çocuk tipinin** varlığının göstergesidir. Çocuk bu yolla, her şeyin, dolayısıyla yargının da başı olanlara veya onu yönlendirenlere karşı büyük bir zafer kazanır.

altında kalmaz: “Gerçeği söylüyorsun Han’ım. Yurdu dolaştığımı duyunca tanışmak için yola çıkmıştım. Otağın bol olduğu yerde öküz semirir, ölümlün olduğu yerde *molla/imam semirir, üzüldüğünde kadın semirir, kaygısız han semirir*” diye cevap verir ve onu sözleriyle yener. (Avezov 1948: 275).

3. Janibek Han halkı toplamış; “üç arsız, üç bilinmez, üç yetim nedir?” diye sormuş. Toplanan halk şu cevabı vermiş: “üç arsız: uyku, gülmek, yemek” olmalı; üç bilinmez: “konuk, nasip, ecel” olmalıdır demiş, ancak üç yetimin cevabını bulamamış. Bu mecliste bulunmayan Karabas Biy’i özel olarak çağırılan Janibek Han soruyu ona da sormuş. Karabas ise üç yetim değil, beş yetim bulunduğunu söylemiş:

Otu olmayan toprak yetim,  
Yöneticisi olmayan halk yetim,  
Halkından ayrılan yiğit yetim,  
Dinlenmeyen söz yetim,  
Ağıtsız kız yetim.<sup>10</sup>

4. Jiyrenşe Şeşen bir yere seyahat ederken, bir çocuğa rastlar. “Bu dünyada en çok ne tatlı?” diye sorar. Çocuk, “bal tatlı” diye cevap verir. “Bu dünyada en çok ne katı?” diye sorar. Çocuk, “taş katı” diye cevap verir. “Bu dünyada en çok ne yumuşak?” diye sorar. Çocuk, “pamuk yumuşak” diye cevap verir. Bunun üzerine Jiyrenşe; “bu dünyada annenin sütü en tatlı, annenin eli en yumuşak, annenin kalbi en katıdır” der.<sup>11</sup>

5. Bir gün Janibek Han kırk vezirini topladı:

- “Bana *yalan ile gerçek arasındaki farkı* bulacaksınız, bunu bilenleri tespit edip getireceksiniz. Eğer bulamazsanız kellenizi alırım. Size kırk gün müddet veriyorum.” dedi. Han’ın vezirleri kırk gün düşündü taşındılar, ancak “yalan ile gerçek arasındaki fark”ın ne olduğunu bulamadılar. Kırkıncı gün dolduğunda Han vezirlerini çağırdı:

- “Yalan ile gerçek arasındaki farkı bulabildiniz mi?” dedi. Vezirleri:  
- “Hayır efendim bulamadık” dediler. Han, “kelenizi alacağım”

<sup>10</sup> Asan kaygı ise bunların sayısı dokuzdur. (Jarmuhammedov 1998: 140).

<sup>11</sup> Konu anne üzerinde yoğunlaştırılmak suretiyle anneye vurgu yapılmakta ve gençlere anneye daha çok ilgi gösterilmesi vurgulanmaktadır.

deyip öfkelenildiği sırada, orada bulunan Jiyrenşe Şeşen<sup>12</sup> vezirlere:

- “O gün Han, hepinize birden kırk günlük müddet vermişti. Han’a yalvarıp kişi başına kırk gün müddet isteyin. Bu vakte kadar biriniz olmasa da, diğeri bunun cevabını mutlaka bulur “ dedi. Han, vezirlerine döndü;

- “Çocuğun sözleri doğru görünüyor. Benim maksadım sizi öldürmek değil, sınamaktı. Akıllı olsaydınız, her birinizden bir akıl almak suretiyle ben de kırk kişinin akıllı olurdu; ama sizde akıldan eser yok. Kırk kişide olmayan akıl, bir kişide nasıl olsun ki! Kişi başına kırk gün müddet veriyorum, gidip bana sorunun cevabını bulun” deyip onları sözün anlamını bulmaya gönderdi.

Han’ın huzuruna çıktığında 12 yaşında olan Jiyrenşe, “Bu sözü biri bilmese, biri mutlaka bilir “diye halkın arasında dolaşmaya başladı. Kalesi olan bir şehre vardı. Kapının önünde sülüne benzer yağız bir ata binmiş, okluğunu asmış, mızrağını yere saplamaş bir nöbetçiyi bekliyor gördü. O kapıdan girip çıkan insanların hepsinin selam verip geçiyordu. Jiyrenşe, nöbetçiye selam vermeden, boyun eğmeden geçti. Kapıdaki nöbetçi, Jiyrenşe’ye;

- “Ey çocuk, senden başka bu kapıdan girip çıkan bütün canlılar selam vermeden geçmediler. Sen niçin bana selam vermeden geçiyorsun?” dedi. Jiyrenşe:

<sup>12</sup> İlk Kazak hanlığını kuran Canibek Han zamanında yaşadığı bilinen ünlü halk bilgisi Jiyrenşe Şeşen’in doğum ve ölüm tarihi belli değildir. Kazak halk edebiyatında, Jiyrenşe Şeşen adı; akıl, bilgelik, önsezinin sembolü olarak geçer. Jiyrenşe Şeşen’in fakir bir insan olduğu bilinir. Halk anlatmalarına göre, Kazak hanlığının kuruluşuna yardım etmekle birlikte içinden buna karşıdır. Jiyrenşe adına bağlı pek çok hikâye ve söz incileri vardır. Ancak, bunların tümünü Jiyrenşe’ye bağlamak doğru değildir. 15-16. yüzyıldan başlayarak gelen bu anlatmalar, zamanla halkın ortak mirası olmuştur. Han; Jiyrenşe’nin bilgeliğini, ünlülüğünü kıskanır, Jiyrenşe’nin eşi Karaşas’a vurulduğu için ona gerçekleştirilmesi çok zor olan buyruklar verir. Jiyrenşe Şeşen; zekâsı, bilgeliği, eşi Karaşas’ın zekice yardımlarıyla bu zorluklardan her zaman kurtulur. Jiyrenşe tarihî hikâye ve menkıbelerin kahramanıdır. Han’a karşı halk mücadelesinin sembolüdür. Türk halkları arasında Jiyrenşe adına bağlı menkabe veya hikâyelerin varlığı bilinmektedir. Bunlar; Karakalpaklarda Ciyrenşe Şeşen, Kırgızlarda Ceerenşe Çeçen, Türkmenlerde Yikrenşe adına kayıtlıdır. Jiyrenşe adına bağlı hikâye, menkıbe vb.anlatmaları üç gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisinde; Janibek Han’ın veziri, danışmanı, dostu biçimindedir. İkincisinde; Han’ın her türlü ihanet ve zorluklarına karşı akıl ve bilgeliği sayesinde kurtuluşu gösterilir. Üçüncüsünde ise eşi Karaşas vb. ile fakir halkın önderleriyle birlikte hareket eden biri olarak ifade edilir. Jiyrenşe hakkında anlatılanlar ya nesirle söylenmiş ya da nesir-nazım karışık verilmiştir (Adambayev 1999a: 263). Kazaklarda olduğu kadar Karakalpaklar arasında da halk bilgisi tipinin önde gelen temsilcilerinden sayılan Jiyrenşe Şeşen ve onun yaşamı çevresinde anlatılan şeşendik sözler bu zengin yapının bir yanını göstermektedir.

78 ▪ Kazak Anlatı Sanatında Şeşendik

- “Birimiz atlı, birimiz yaya selamımız uygun düşer mi?” dedi. Nöbetçi;

- “Bu şehri daha önce gördün mü, görmemiş gibisin. Gel arkama bin de bizim eve konuk ol” dedi. Bunun üzerine Jiyrenşe;

- Eskiden buyruk kalan “Safkan atın önü bize, arkası size (Er togımdı attın aldı bizge, artın senderge/At sahibi öne, konuk arkaya biner” diye bir atasözü vardı. Sen atınlı önden git evini göster, ben yürüyeyim dedi. O atlı, bu yaya nöbetçinin evine geldiler. Nöbetçi, Jiyrenşe’yi konuk evine götürdü. Jiyrenşe yemeğini yedikten sonra nöbetçi yiğit gelip:

- Ey, misafirim bir şeyler söyle!” dedi. Jiyrenşe:

- “Birimiz yarı, birimiz bütün, sohbetimiz denk düşer mi?” dedi. Bu söze alınan ev sahibi utandı ve çıkıp gitti. Meğerse nöbetçi/yiğit bir erkek değil, kız imiş. Erkek gibi giyinen, kapının önünde durup geleni gidene sınıyan bu yiğit kız meğerse beğendiği birisi olursa evlenmek için babasından izin istemiş. Gelip geçen yolcuların hiçbiri de, bunun bir kız olduğunu anlamamış; sadece selam verip geçmişler. Jiyrenşe onun ata oturduğundan kız olduğunu bilmiş. “ Birimiz atlı, birimiz yaya” derken; birimiz erkek, birimiz kadın nasıl selam vereceğiz ” demek istemiş. Hanım olduğunun anlaşıldığını anlayan kız, “birimiz bütün, birimiz yarım” sözünü işitince sırrının açığa çıktığını hepten anlamış ve çıkıp gitmesi de bunun içinmiş. Kız, “benden daha bilgili bir adamla karşılaştım” diye konuyu babasına duyurdu. Babası, onu hoş gördü, kabul etti. En güzel atı kesip yukarı tabakadaki halkı çağırdı. Normal atı kesip aşağı tabakadaki halkı çağırdı, büyük bir tören yaptı ve kızını Jiyrenşe’ye verdi.

İkisi nişanlandıktan sonra Jiyrenşe Şeşen “ben memleketime dönüyorum” dedi. Nişanlısı:

- “Nereye gidiyorsun, babamın benden başka oğlu da yok, kızı da yok. Babam öldükten sonra bu zenginlik kimin olacak? ‘Bulduğun şey küçük de olsa küçümseme, değerini bil (Esikten tabılsa, törge ozba) denilmez mi?” dedi.

Jiyrenşe;

- “Değerli Janibek hanımız kırk vezirine” yalan ile gerçek arasındaki fark nedir” deyip onlara zor bir soru sormuştu. Bunu bulamadılar, geçici

olarak müddet istediler. Ben, bunu bilenler olur mu diye yollara çıktım” dedi. Bunun üzerine kız:

- “*Yalan ile gerçeğin arası ince bir çizgiden oluşur. Bu, ‘gözünle gördüğün gerçek, kulağınla duyduğunu yalan’ anlamına gelir. Kulak ile gözün arası ince bir çizgi ya! Gözünle gördüğün kesin, kulak ile duyduğun meçhul değil mi? (közben körgeñ anık, kulakpen estigen tanık emes pe?)*” dedi. Jiyrenşe:

- “Yaşa, sağol! Aradığım bulundu; şimdi ben, bunu gidip değerli Janibek Han’a söylemesem kırk vezirini yok yere öldürecek” deyip gitmeye hazırlandı. Bunu üzerine kız babasına adam gönderdi:

- “Bu yiğit ülkeme döneceğim diyor, bizi evlendir baba” dedi. Babası kızının söylediği şeyi kabul etti ve onları evlendirdi. Böylece iki kişinin sığınacağı evi bile olmayan Jiyrenşe, başlık vermeden, [işinin verdiği akılla] bulunduğu söz ile bu ülkenin hanının kızıyla evlendi. Han kızının aklıyla Janibek Hanın baş veziri oldu.

Az Janibek Han’ın kırk veziri, Az Janibek Han’a:

- “Jiyrenşe’nin hanımı size layık biri, olağanüstü güzel” deyip Han’ı etkilemeye çalıştılar.

Günlerden bir gün ava çıkan Han’ın doğan kuşu kaçıp Jiyrenşe’nin evinin tepesine kondu. Jiyrenşe’nin hanımı, doğanı alıp onunla ilgilendi. Bunu işiten Janibek Han, doğanını almaya geldi. Jiyrenşe evde olmadığından, Karagöz hanım örtünerek Han’a doğanını verdi. Han, Karagöz’ün, doğanını başından ayağına kadar süslediğini gördü. Kuşun başına tomağı konulmuştu.<sup>13</sup> Han, böyle bir süslemeyi daha önce başka bir yurttan görmemişti. Doğanı eline alınca “yumuşak yün” dedi ve kuşun ayağındaki bağı gördü. Kuş uçtuğunda bu ayak bağına bir kulaç uzadığını gördü. Bundan dolayı Han, kuşun bu hâlini görünce kadına mı baksın, kuşa mı baksın bilemediğinden atından şaşkın bir şekilde indi. Han:

- “Biz bugün burada kalacağız” dedi.

Karagöz:

- “Evde erkek olmadığını görüyorsunuz. Erkek olmasa da kalacağız diyorsanız, birkaç gün izin verin, daha sonra gelin. Evimizi temizleyip misa-

<sup>13</sup> Tomag : kartalın gözlerini kapalı tutmak için başına geçirilen deri örtü.

fire uygun bir hâle getirelim. Ancak vezirlerinizle gelmeyiniz; çok misafiri ağırlamak zor, tek başınıza geliniz' dedi. Han "tamam" deyip "tek başınıza geliniz" sözüne heveslenip gönlü coşuverdi. Böylece birkaç gün geçtikten sonra, Han yalnız geldi. Han geldiğini gören Karagöz evin önüne çıktı, Han'ın elinden tutup evine buyur etti. Karagöz, bütün varlığıyla evini süsleyerek Han'ın gönlünü cezbedecek bir şekle koymuştu. Yorgan serilmiş, döşek açılmış, cibindirik kurulmuştu.

Han'ı baş köşeye oturtan kadın, yemek işleriyle ilgilenmeye gitti. Han yalnız kalıp evdeki eşyalara göz attığında, kadının eşyalarının hepsinin nakışlı olduğunu gördü. Yastıkta da, yorganda da, cibindirikte de, havluda da, sofrada da işlenmiş nakışlar gördü. Bu, "birisinin kapısına elinle vurursan, bir başkası da senin kapına ayağıyla çarpar (birevdin esigin golinmen kaksan, öz esigindi birev ayağımın teber)" anlamında bir sözdü. Han, bu nakışlarda söylenmek istenen düşüncelerin anlamını bilmiyordu. Akı, fikri kadının eteğindeydi. Nefsinin esiri oldu.

Jiyrenşenin hanımı Karagöz, bir süre sonra, bir kazanda pişirdiği [etli] pilavı çeşitli kaplara koyarak Han'a sundu. Han, "her kaptaki farklı pilav herhalde" deyip hepsinden tatmaya başladı. Hepsinin de tadının aynı olduğunu anladıktan sonra "bu da ne?" deyip şaşakaldı. Kadın:

- "Efendim, kaplar başka ama, kaplardaki pilavların hepsinin de tadı aynı" dedi. Sonra konuşmaya devam etti:

- "Efendim, yemeğin tadı bozulursa ne düzeltir?" dedi.

Han:

- "Yağ düzeltir" dedi.

Kadın:

- "Yağ bozulursa ne düzeltir?" dedi.

Han:

- "Tuz düzeltir" dedi.

Kadın:

- "Tuz bozulursa ne düzeltir?" dedi. Han buna cevap veremedi.

Kadın devam etti:

- "Halk bozulursa ne düzeltir?" dedi.



Han:

- “Halk bozulursa, Han düzeltir?” dedi.

Kadın:

- “Han bozulursa, kim düzeltir?” dedi.

Sonra Han hiçbir şey söyleyemedi. Ayıp ettiğini anladı. Utandığı için terledi. Sonunda parmağındaki yüzüğü [ayıbının bedeli olarak] Kara-göz’e armağan edip çıkıp gitti.

(Adambayev 1990: 20-24).

6. Sırım, 26 yaşındayken, arkadaşı ile Nuralı Han’ın evine gittiğinde Han Karaman, Bilgin Malaysarı ile sohbet ediyordu. -“Çocuklar nasıl, iyiler mi?” diye yarım ağızla sordu. Bu duruma öfkelenen Sırım arkadaşına “yürü gidelim, bunlar bizi adam yerine koymuyorlar” dedi. Malaysarı sert sert bakarak.

-“Dedesini dururken oğul konuşmaz,

Anası dururken kız konuşmaz,

Zurnanın zırt deliği gibi ötüp duran da kim?” dedi.

Malaysarı’nın bu sözlerine karşılık Sırım şöyle cevap verdi:

-“Babanın olduğu yerde oğulun konuşması yetişkinliğin belgesidir,

Ananın olduğu yerde kızın konuşması evlenme zamanının geldiğinin belgesidir” dedi.

Bunun üzerine Malaysarı:

-“Sen olgunlaşıyorsun (tolğansın) bense geçip gitmekteyim (tozğanmın)” dedi ve Sırım’ı yanına çağırdı.<sup>14</sup>

(Adambayev 1990: 47).

7. Sırım sınamak amacıyla Bökken Biy’ye selam verdiğinde yaşlı adam:

-“Sen kimin çocuğusun ? dedi

- “Konuşmak için izin isteyen birinin oğluyum”, dedi Sırım.

- “Koyun bile güdemeyen beceriksiz adamdan da böyle büyük bir oğul doğabiliyormuş demek” dedi. Bunun üzerine Sırım:

<sup>14</sup> Metin, Şeşendik sın’a (sınama/denemeye) örnektir.

- “Hiç odunluk ağaçtan ok yapılır mı? Üç çeşit yaşlı olduğu söylenir; hayırsız ihtiyar, geveze ihtiyar, bir de gezenti ihtiyar [kendi evinden ziyade komşu evlerini dolaşan insan]. Sen bunların hangisisin? dedi. Bökken:

“Evladım, *hayırsız* dersen halkıma sor, *geveze* dersen eşime sor, *gezenti* dersen komşuma sor” dedi.<sup>15</sup>

(Adambayev 1990: 47-48).

8. Geçmiş zamanda Kökpek Uvatay adında bir biy varmış. Uvatay’ın yönetiminde Jalanaş, Sarıköl, Kargaboy ve Kutıy denilen yerler varmış. Halkın çoğunluğu o sıralarda göçebe hayatı sürdürüyormuş. Özellikle Törekara’da yaşayan Bakşak boyu yazları bozkırı, kışları Kızılkum’u mekan seçerlermiş. Bakşak halkının göç yolu; Koybakan, Kutıy, Jalanaş, Sarıköl imiş. Birisi konaklamak istese Uvatay bu yerlere kimseyi kondurmaz, kendisini yerin, suyun sahibi görürmüş. Bakşakların hayvanları bu bölgenin bir çöpünü bile yese onların malını alır, birisi hesap sorsa adamlarını gönderip onları yaralar öldürürmüş. Bakşak halkı bu göç yolunda hiç konaklamadan gitmek istese de bu mümkün değilmiş. Hayvanları susuzluktan, adamları da yorgunluktan bitkin düşermiş. Bakşaklar çoğu kez bu zorluklarla karşı karşıya gelirmiş. O dönemde Bakşak halkı içerisinde Kuldık adında bir şeşen varmış. Bir yılın sonbaharında göçü Kuldık Şeşen alıp Sarıköl’ün başında geçici olarak konaklatmış. Bakşak halkının Sarıköl’de konakladığını gören Uvatay, kızarak yanına birkaç adamını alıp atını dört nala sürüp şu densiz adamı öldüreyim diye kızgınlıkla gelmiş. Bunların geldiğini gören Kuldık Şeşen önlerine çıkıp selam vermiş. Uvatay Kuldık’ın selamını yarım ağız alıp kızgın bir şekilde “sana burada konaklamayı kim söyledi ?” demiş. Kuldık “aklım konaklamayı söyledi.” demiş. “Uvatay aklın nasıl konaklamayı söyledi”. demiş. Kuldık “aklım, soğuk vursa ölmezsin, sıcak vursa ölmezsin, Uvatay vurursa ölür müsün? Buraya konakladığında Sarıköl’ün suyu eksilir mi dersin? Kösikti’nin otu eksilir mi dersin? Hadi buraya konakla dedi” diye cevap vermiş. Uvatay mağrur bir şekilde “seni dili kopasıca ! Hadi konaklayıver, senin azıcık hayvanından dolayı ne suyumuz, ne otumuz biter. Beş altı gün burada konaklayıver sonra göçüve-

<sup>15</sup> Bir insanı en iyi; eşi, komşusu ve halkı tanıır, bilir, hakkında düşünce sahibi olur denilmek istenmektedir.

rirsin” diyerek çıkıp gitmiş.<sup>16</sup>

(Adambayev 1990: 114).

9. Ulu cüzden birisi orta cüzden at sürüsü getirmek üzere orta cüze gitmişti. Karanlıkta atları toplamak isterken mızrağı orta cüzden bir adama saplanınca adam yaralanarak ölünce, cesedini obasına getirip gömdükten sonra orta cüz ulu cüzden kan hakkı istedi. Ulu cüz bunlara inanmadı. Birincisi, bu adamı bizim adamımız öldürmedi ki kan hakkı verelim, ikincisi de bana hayvanlarımız yetmez diyerek ilgi göstermediler. Orta cüzün adamları “üç cüze biylik yapmış insanın evladı” diyerek Töle Biye geldiler. Davacıların “Biyleri” arasından yukarıda oturan birisi geliş sebeplerini anlattı. Bunu dinlemekte olan Töle Biy sağ kolunu öne doğru uzattı. Bunun üzerine ikinci davacı (biy) “Bu da ne demek” dedi. Bu kez Töle Biy sol kolunu uzattı. Bunun üzerine davacılarından üçüncüsü (biy) “Allahım, bu adam konuşmayı bilmiyor mu?” dedi. Töle Biy üst dudağını öne doğru uzattı. Dördüncü kişi “buna da cevap vermedi” dedi. Bunun üzerine Töle Biy alt dudağını öne uzattı. Davacılar (biyeler) bir cevap alamayınca memleketine döndüler. Halk toplandı. Töle Biy’in cevabını sordular. Davacılar (biyeler) “Kibirli bir adammış . Başını bile kaldırmadı” dediler. Toplanan halk “Allahım bu nasıl iş? Üç cüze biylik yapan adam bir kelime bile etmedi mi? Peki siz ne dediniz?” dediler. Giden biyeler(davacılar) hikâyenin nasıl olduğunu tekrar anlattılar. Bu sırada halkın arasında uzun boylu, esmer, dik (sivri) burunlu, iri yapılı bir genç: “Hayır, Töle Biy cevap vermemiş değil. ‘Aranızda bu adamlardan başka konuşmaya yarayışlı insanları var ise onlar gelsin’ demek istemiş. Bu yapılan konuşmalara verdiği işaretler. Töle Biy’in, ilk iki biy konuştuğunda iki kolunu uzatması ‘sizler çok konuşmuyorsunuz, ama boş konuşuyorsunuz. Daha elle tutulur bilgiler veriniz’ demektir. Son iki biy konuştuğunda iki dudağını öne çıkarması ‘sizler at biniyor, yalan söylüyor, midenizi dolduruyorsunuz. Uçsuz bucaksız bozkırda doğruyu söyleyecek başka kimse yok mu?’ demek istemiş. Töle Biy’in işaret ettiği kişi Edige Batır’mış. Toplanan halk Edige’ye gitmiş: “Töle’nin söylediği bu bilmeceleri, muammalı işaretleri ancak sen çözer ve ondan söz alabilirsin. ‘halkın namusu er (yiğidin/kahramanın) namusudur” demiş, Töle Biy ile konuşmaya Edige’yi göndermişler. Edige büyük biylik sözler söylemiş, davasını savunmuş. Töle Biy,

<sup>16</sup> Metin, jer dav’ı (tartışması) hakkındadır.

Edige'nin bu biyliği karşısında ona davayla ilgili uygun cevaplar vermiş.

(Adambayev 1990: 123-124).

**10.** Az Janıbek hanın altmış danışmanı varmış. Bir defasında han, “dünyada ne ölmez?” diye bir soru sormuş. Danışmanların hepsi bir ağızdan:

Akan su ölmez,  
Büyük dağ ölmez,  
Gökyüzünde ay ve güneş ölmez,  
Dünyada kara toprak ölmez.

demişler. Jiyrenşe Şeşen bunların cevabına karşı çıkmış:

Akan suyun ölmesi,  
Kışta altı ay donmasıdır.  
Büyük dağın ölmesi,  
Başını bulutun kaplamasıdır.  
Ay ile güneşin ölmesi,  
Gece ve gündüz batmasıdır.  
Kara yerin ölmesi,  
Kar altında kalmasıdır.  
Ecel, diye gelen ok,  
Bir Allah'ın emridir.  
Dünyada ne ölmez?  
İyinin adı ölmez,  
Bilgenin eseri ölmez.  
 demiş.

(Adambayev 1990: 28-29).

**11.** Abız Şeşen 120 yaşına geldiğinde, Aset Biy görüşmek üzere kendisini ziyarete gelmiş. “Ey bilge Abız! Çok şey yaşadınız. Bize güzel bir söz söyley misiniz?” demiş. Bunun üzerine Abız Şeşen şunları söylemiş:<sup>17</sup>

Babanın annenin kıymetini,  
Çocuğun olduğunda anlarsın.  
Kardeşlerinin kıymetini,  
İftira atıldığında anlarsın.  
Çocukluğun kıymetini,  
Büyüdüğünde anlarsın.

<sup>17</sup> Metin, şeşendik tolğav örneğidir.

Normal bir şeyin kıymetini,  
Değerli olduğunda anlarsın.  
Hürriyetin kıymetini,  
Yasaklandığında anlarsın.  
Cebindeki parayı,  
Bittiğinde anlarsın.  
Sağlığın kıymetini,  
Hastalandığında anlarsın.  
Güzel yüzün kıymetini,  
Solgunlaştığında anlarsın.  
Güçlü bileğin kıymetini,  
Kuvvet bittiğinde anlarsın.  
Gençliğin kıymetini,  
Yaşlandığında anlarsın.  
Kara gözün kıymetini,  
Kör olduğunda anlarsın.  
Birliğin kıymetini,  
Dost gittiğinde anlarsın.  
İyi hanımın kıymetini,  
Öldüğünde anlarsın.  
İyi akrabanın kıymetini,  
Kaybettiğinde anlarsın.  
Ayak ile elin kıymetini,  
Aksayınca anlarsın.  
Otuz dişin kıymetini,  
Ağrıdığına anlarsın.  
Konuşan dilin kıymetini,  
Durduğunda anlarsın.  
Bildiğinizi söyleyin,  
Bilenlerden ibret alın.

**12.**

Bu dünyada ne yetim?  
Sayılana baksan çok yetim.  
Ördek, kalkıp uçmasa,  
Geniş, berrak göl yetim.  
Halk etrafına yerleşmese,

Verimli toprak yetim.  
Kararı adil olmasa,  
Hükmü dürüst verilmese  
Kalabalık olan devlet yetim.  
Kendiliğinden anlamasa,  
Söylenen sözü dinlemese,  
Cahile söylenen söz yetim.  
Yaşlıları olmasa,  
Tüm gençlerin içinde,  
Yaşlılar olur hem yetim.  
Kara kaşlı, ince bel,  
Sekip yürüse önünde,  
Sözünü makul görmese,  
Boşa bakan göz yetim.  
Gayreti boş, tuzu şor,  
Görgüsüz olsa hatunu,  
Ömür boyu er yetim.  
Kötü olsa vardığı,  
İçinde kalır arzusu,  
Cahile giden iyi kız,  
Anlarsın bu da yetim.  
Usulünü bilmeyen sahibi,  
Hastalığa uğratır.  
Büyük şenlik törende,  
Koşulmayan at yetim.  
Dünyadan göçse dahiler,  
Seçkinlerle yarışan,  
Okuyanı olmasa,  
Yazılı kalan eser yetim.<sup>18</sup>  
(İsmail 2002: 276-283).

**13.** Musa efendi, Şon Biy'i sınamak amacıyla bir keresinde şunları sorar:

Nedir ak zırh (savıt) ifade et?  
Şahbaz atı (ağrımak) tarif et?

<sup>18</sup> Metin, şeşendik tolğav örneğidir. Abız Şeşen'e ait olduğu söylenmektedir.

Kime deriz akıllı?  
Kimdir yiğit, kimdir mert?

Şon Biy'in cevabı net ve açıktır:

**Ak zırh** diye söyleriz,  
Atılan ok delmezse.  
**Şahbaz at** diye söyleriz,  
Hiçbir at onu geçmezse.  
**Akıllı** diye söyleriz,  
Dağılmış halkı toplarsa.  
**Mert yiğit** diye söyleriz,  
Düşmana toprağı verip kaçmazsa.<sup>19</sup>  
(Jarmuhammedov 1998: 140).

**14.** Şörkeş İtkara şöyle der:

İyiden iyi doğar,  
Bir ağız söze değmez.  
Kötüden iyi doğar,  
İnsan buna inanmaz.  
İyiden kötü doğsa baş belâsı yine,  
Kötüden iyi doğsa işin doğrusu yine.  
Handan halk olursa,  
Adaleti eksik belki.  
Halktan dahi olursa,  
Adil hanlarla eşit aklı.

---

<sup>19</sup> Yiğidin kuvvetli bir zırhı, kuvvetli ve koşucu atı, aklı, cesareti ve kararlılığı olmalıdır. Bu sözlerin hiçbirinde fantezi yoktur. Tamamen gerçekçidir

### KAYNAKÇA

- Adambayev, Baltabay. 1972. “Şeşendik Sözder men Makal-Metelder”, *Kazak Folkloristikası*. Almatı, Ğılım Baspası.
- \_\_\_\_\_ 1984. *Kazaktın Şeşendik Öneri*. Almatı, Adebıyet jene Öner İnstitutu.
- \_\_\_\_\_ 1990a. “Şeşendik Öner Sipatı”, *Folklor Şındıĝı*. Almatı, Ğılım Baspası.
- \_\_\_\_\_ 1990b. *Şeşendik Sözder*. Tipografiya Verhovnogo Soveta Respubliki Kazakistan.
- \_\_\_\_\_ 1991. *Tozĝan Kazdı Toptanĝan Karĝa Jeydi*. Almatı, Ravan Baspası.
- \_\_\_\_\_ 1999a. “Jiyrenşe Şeşen”, *Kazak Adebıyeti/ Ansiklopediya*. Almatı, Kazakistan Damuv İnstitutu.
- \_\_\_\_\_ 1999b. “Şeşendik Sözder”, *Kazak Adebıyeti/ Ansiklopediya*. Almatı, Kazakistan Damuv İnstitutu.
- Avezov, Muhtar. 1948. *Kazak Edebıyatı Tarihi*. Almatı, Akademiya Navuk Kazakskoy SSR.
- Bahadırova,S. –Sahmetov. 2004. *Karakalpak Halk Edebıyatı Terimleri ve Destanları*. Aktaran: Ali Abbas Çınar. Muĝla, Karaca Matbaası.
- Buldıbayev-Şkanova. 1995. *Şeşendik Sözder Tabıĝatı*. Almatı, Bilim Ministrliĝi.
- Carmuhamedulı, Muhamedrahım. 1998. *Şeşendik Öner*. Almatı, Murattas Baspası.
- Çınar, Ali Abbas. 1996. *Türk Dünyası Halk Kültürü Üzerine Araştırma ve İncelemeler*. Muĝla, Muĝla Üniv. Basımevi.
- Ergun, Metin. 2002. *Kopuz Sarını: Kazak Âşık Tarzı Şiir Geleneĝi/ Akan ve Cıravlar*. Ankara, Kültür Bakanlıĝı Yay.
- Günay, Umay. 1993. *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneĝi ve Rüya Motifi*. Ankara, Akçaĝ Yay.
- İsmail, Zeyneş. 2002. *Kazak Türkleri*. Ankara , Yeni Türkiye Yay.
- Kazak Tilinin Sözlüĝi*. 1999. Almatı.Ulttk Ğılım Akademiyası Til Bilimi İnstitutu.
- Radlof, Wilhelm. 2000. *Türklerin Kökleri/Dilleri ve Halk Edebıyatı*. C.III.



Ankara, EKAV Yay.

Konıratbayev, Avelbek. 1991. *Kazak Folklorunun Tariyhi*. Almatı, Ana Tili Baspası.

Korkıtov, Berik-Aytğali Nurgaliyev-Ötepbergen Alimgerov. 1994. *Sırımın Şeşendik Sözderi*. Almatı, Ana Tili Baspası.

Negimov, Serik. 1997. *Şeşendik Öner*. Almatı, Ana Tili Baspası.

Pirnazarov, Ayımkul. 1992. *Jiyrenşe Şeşen*. Nökis, Bilim Baspası.

Sadırbayev, Sultanğali. 1990. *Kazak Halık Adebıyeti*. Almatı, Ravan Baspası.



## Kur'an'daki Kelimelerin Türkçe'ye Geçiş Sürecinde Uğradıkları Anlam Değişmeleri

Yrd.Doç.Dr.Zekeriya PAK\*

### ÖZET

Türklerin İslam'ı kabulüyle Türkçe'ye çok sayıda Arapça kelime geçmiştir. Özellikle dinî terminolojide Arapça'nın etkisi daha belirgindir. Ancak bu kelimeler, Türkçe'ye geçiş sürecinde, Arapça'da ifade ettikleri anlamlarını her zaman koruyamamışlar, az ya da çok değişime uğramışlardır. Bu değişim olgusunun göz ardı edilmesi, Kur'an'daki bazı önemli kavramların yanlış anlaşılmasına ve Türkçe'ye yanlış aktarılmasına yol açabilmektedir. Bu sebeple, Arapça ve Türkçe'de ortak kullanımı olan kelimelerin her iki dilde de aynı anlamı taşıyıp taşımadığının tespiti, Kur'an'ın doğru anlaşılmasında önem arz etmektedir. Bu değişim olgusunun Kur'an çevirilerinde de çoğunlukla dikkate alınmaması, önemli bir yöntem sorunu olarak gözükmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, anlam, anlam değişmeleri, Kur'an çevirileri.

### THE CHANGES OF SOME WORDS IN QURAN IN THE PROCESS OF ENTERING TO TURKISH

#### ABSTRACT

A lot of Arabic words entered to Turkish after Turk's accepting Islam. Especially the effect of Arabic on religious terminology is more clear. But these words could not protect its meaning in the Arabic and had changed a little or lot in the process of entering to Turkish. The negligence of this changing reality can cause to understand some important concepts of Quran and to transfer to Turkish wrongly. Therefore, it is important for a correct understanding of Quran to determine whether or not the words which used commonly in Arabic and Turkish have the same meaning in each of two languages. In general, negligence of this changing reality in interpretation of Quran appears an important problem of method.

**Keywords:** Qur'an, meaning, changes of meaning, Quranic translations

### GİRİŞ

Her dil, tarihî bir miras olmanın yanında, sürekli biçimde değişen, kullanıldıkça farklılaşan, hareketli bir görünüm arz eder. Kullanımın sürekli

---

\* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.  
zpak@ksu.edu.tr

biçimde aracı etkilediği gibi, toplumsal ihtiyaçlar da dili değişime uğratar<sup>1</sup>. Dilde salt durağanlık diye bir şey yoktur. Dilin bütün bölümleri değişkendir. Her dönemde belli oranda bir evrim görülür. Evrimin hızı ve şiddeti değişebilir, ama değişim ilkesinin kendisi hiç sarsılmaz<sup>2</sup>.

Dildeki bu değişkenlik özelliğinin en önemli tezahürlerinden biri, anlam değişmeleridir. “Bir kelimenin anlattığı kavramdan az ya da çok uzaklaşması, onunla uzak-yakın ilgisi bulunan, ya da hiç ilgisi bulunmayan yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmesi”<sup>3</sup> şeklinde tanımlanan anlam değişimi, aynı dil içerisinde bir kelimenin farklı zaman dilimlerinde farklı anlamları yansıması şeklinde olabileceği gibi, kelimenin bir dilden diğerine geçerek orada yeni ve farklı bir anlam kazanması şeklinde de görülebilir.

Metinler, kendilerine varlık veren dil olgusunun belli bir tarihsel kesitinde ortaya çıkarlar ve o dilin statik bir fotoğrafını yansıtır. Dil ise dinamiktir, sürekli değişir. Bu da, dildeki değişim sürecinin farklı tarihsel kesitlerinde bulunan metin ve okuyucu arasında iletişim kopukluğuna sebep olabilir ve bunun sonucunda metin, okuyucusuna yabancı ve anlaşılabilir hale gelebilir. Kendi dilinde yazılmış bir metni anlamaya çalışan okuyucu, kelimelerdeki değişim olgusunu göz ardı ettiğinde, metnin kastetmediği anlamı ona yükleme şeklinde bir anlama problemiyle yüz yüze kalabilir.

Kültürler arası etkileşimin doğal bir sonucu olarak her dil bir başkasından kelimeler alarak kendi bünyesine katar<sup>4</sup>. Bu süreçte kelimeler, orijinal anlamlarını bazen koruyabildiği gibi, bazen de katıldığı yeni dilde farklı anlamların göstergeleri haline dönüşebilir. Farklı dilde yazılmış bir metni anlamak isteyen bir okuyucu, orada kendi dilinde de var olan bir kelimeyle karşılaştığında, eğer o kelimenin her iki dilde de aynı anlamı taşıyıp taşımadığını araştırmaz, kelimenin kendi dilinde ifade ettiği anlamından hareketle metni anlamaya çalışırsa, yanlış sonuçlara ulaşması ihtimal dahilindedir.

Meseleye Kur'an açısından baktığımızda, o, Allah kelâmı olması

<sup>1</sup> Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, T.D.K. Yayınları: 492, Ankara, 1982, s. 14-15.

<sup>2</sup> Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, (Çeviren Berke Vardar), Birey ve Toplum Yayınları, Ankara., 1985, s. 153; Berke Vardar, *a.g.e.*, s. 85.

<sup>3</sup> Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, A.Ü.D.T.C.F. Yayınları: 217, Ankara, 1978, s. 118.

<sup>4</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, I, 137-139.

yönüyle evrensel bir gerçeklik olmakla birlikte, nâzil olduğu dönemin ve coğrafyanın kullandığı dili kullanmış olması yönüyle de tarihsel ve beşerî bir olgudur. Çünkü beşerî bir olgu olan dil ile ve dilin tarihsel sürecinin belirli bir kesitinde varlık bulmuştur. Genel anlamda dil için söylenebilecek her söz, yapılacak her tespit, Kur'an'ı da doğrudan doğruya ilgilendirmektedir. Dilde var olan değişim ilkesi, bir dil yapıtı olan Kur'an için de söz konusudur. Bu yüzden. Arapça'nın tarihsel bir kesitinde, o tarihteki mevcut dil örgüsü içinde varlık bulan Kur'an'ın, başka bir tarihsel kesit içerisinde tam manasıyla anlaşılabilmesi, onun ilk oluşum sürecine gitmeyi ve kelimelerinin o dönemdeki anlamlarını tespit etmeyi gerektirir<sup>5</sup>.

Türkçe'nin, Kur'an dili olan Arapça'nın etkisinde kalarak oradan kelimeler alıp onları kendi bünyesine katan bir dil olduğu bilinen bir gerçektir. Bu sebeple, dili Türkçe olan bir kimse, Kur'an tetkikleri esnasında kendi dilinde de var olan bir çok kelime ile karşılaşacaktır. Bu kelimelerin Türkçe'ye geçiş sürecinde anlam değişimine uğrayıp uğramadığının tespiti, Kur'an'ın doğru anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir.

Gerek aynı dil içerisinde ve gerekse başka bir dile geçiş sürecinde kelimelerin uğradığı anlam değişimlerini üç başlık altında ele almak mümkündür:

- a. Anlam daralması.
- b. Anlam genişlemesi.
- c. Başka anlama geçiş ya da anlam kayması<sup>6</sup>.

#### **A. KUR'AN AÇISINDAN MESELENİN TESPİTİ**

Bir Türk okuru açısından, Kur'an'ın yorumlanması ve anlaşılması ile ilgili olarak anlam değişimleri şu açılardan ele alınabilir:

1. Bazı Kur'an kelimelerinin, Arapça'nın tarihi sürecinde anlam değişimine uğrayarak, Kur'an'da ifade ettikleri anlamlarına göre farklı boyutlar kazanması:

İlk hitap ettiği toplumun diliyle şekillenen Kur'an, bu toplumun kul-

<sup>5</sup> Bu konuda Emin el-Hulî'nin Kur'an'ı anlamada önerdiği ve üzerinde ısrarla durduğu "edebî yöntem" önem arz etmektedir. Bk. Emin el-Hûlî, "*Tefsir ve Tefsirde Edebî Tefsir Metodu*", (Çev. Mevlüt Güngör), İslâmî Araştırmalar, Cilt: 2, Sayı: 7, Mayıs 1988. s. 103-114.

<sup>6</sup> Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 118.

landığı kelimeleri alıp kendi terminolojisine kazandırırken onların pek çoğuna izafî anlamlar yükleyerek değişime tabi tutmuştur. Kelimelerin Kur'an öncesi dönemden Kur'an'a geçiş sürecinde yaşadığı bu değişim, vahyin sona ermesiyle durmamış, daha sonraki dinî düşünce sistemleri içerisinde de devam etmiştir. Kelam, Tasavvuf, Felsefe, Fıkıh, Tefsir gibi düşünce sistemlerinin önemli anahtar kelimeleri Kur'an kaynaklıdır. Ancak bu kelimelerin, yeni semantik alanları içerisinde ifade ettikleri anlamlar az ya da çok değişmiş ve artık Kur'an'da ifade ettikleri anlamlardan belli ölçüde uzaklaşmışlardır<sup>7</sup>. Sonuçta bu kelimelerin çoğu, Kur'an'da ifade ettikleri anlamlarından ziyade, yeni kazandıkları anlamlarıyla dildeki yerlerini almışlardır. Bu durumda, düşünce örgüsünü kelimelerin yeni anlamlarıyla şekillendiren okuyucu, Kur'an'a yöneldiğinde bazı âyetleri ya yanlış anlayacak veya hiç anlamayacaktır.

2. Kur'an'da geçen bazı kelimelerin Türkçe'ye geçiş sürecinde uğradığı anlam değişiklikleri:

Bir milletin kültürüne etki eden en önemli unsurlardan birinin din olduğu gerçeği göz önünde tutulursa, dilin dinden etkilenmemesi düşünülemez. Bu çerçevede, Türklerin İslam'ı kabul etmeleriyle birlikte, Kur'an'ın dili olan Arapça'dan Türkçe'ye, özellikle dinî kavramlar alanında, bir çok kelime geçmiştir. Kur'an'da geçen ve bu gün Türkçe'nin bir parçası durumunda olan kelimelerin, anlam değişikliğine uğrayıp uğramadığının tespiti, Türk muhataplar tarafından Kur'an'ın doğru anlaşılması açısından çok büyük bir önem arz edecektir.

Bu makalede, söz konusu iki değişim olgusundan sadece ikincisi ele alınacaktır. Seçilecek bazı örneklerle konu tahlil edilirken, meydana gelen anlam değişmelerinin tarihi sürecine girilmeksizin, meseleye sadece günümüz Türkçe'si açısından bakılacaktır.

## B. ANLAM DARALMASI

Anlam daralması, "*kelimenin eskiden anlattığı şeyin ancak bir bölümünü, bir türünü anlatır duruma gelmesi, ilk şekline göre anlamında bir*

<sup>7</sup> Kur'an sonrası düşünce sistemlerinde anlam değişimlerine uğrayan bazı Kur'an kelimelerinin tahlili için bk.: Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev: Süleyman Ateş), Kevser Yayınları, Ankara, trs., s. 44-67.

*daralma görülmesi*” şeklinde tanımlanabilir<sup>8</sup>. Anlam daralması genellikle çokanlamlı kelimelerde görülür. Bir kelime farklı bağlamlarda farklı anlamlar ifade ederken, zaman içerisinde bu anlamlardan bir kısmının göstergesi olma özelliğini kaybeder ve kelimenin içeriğinden dışlanan bu anlamları göstermek üzere farklı kelimeler devreye girer.

Anlam daralmasına Türkçe’deki “Akdeniz” kelimesi örnek verilebilir. Bugün Akdeniz ve Ege olarak isimlendirdiğimiz denizler Osmanlı döneminde birlikte mütalaa edilir ve her ikisine birden Bahr-i Sefîd denilirdi<sup>9</sup>. Bu ifadenin anlamı Akdeniz’dir. Atatürk’ün, “Ordular ilk hedefiniz Akdeniz’dir ileri!” sözündeki “Akdeniz” kelimesinin de anlamı buydu ve Akdeniz’in bir parçası olan Ege sahilleri kastediliyordu; çünkü hedef Yunan ordusunu denize dökmektir. Bugün “Akdeniz” kelimesi anlam daralmasına uğramıştır ve artık Ege denizini içine almamaktadır. Dolayısıyla Atatürk’ün bu sözünü okuyan ve Akdeniz kelimesinin uğradığı anlam daralmasından haberi olmayan birisi pekala bunu “Ordular ilk hedefiniz Antalya-Mersin sahilleridir, ileri!” şeklinde yanlış anlayabilir. Türkçe’nin kendi tarihsel süreci içerisinde, kelimelerde meydana gelen anlam daralması, başka dillerden Türkçe’ye geçen kelimelerde de görülebilir. Kur’an Arapça’sından dilimize anlam değişimine uğrayarak geçen kelimelerden bazı örnekler vererek konuyu tahlil etmeye çalışacağız:

**Örnek 1: “el-Cezâ”** kelimesi Arapça’da, olumlu veya olumsuz nitelikteki bir harekete, uygun düşen karşılığın verilmesi anlamına gelir<sup>10</sup>. Kelimenin taşıdığı “karşılık” anlamının niteliği, içinde bulunduğu bağlama göre belirginlik kazanır; Türkçe ifadesiyle bu bazen “ödül” olur, bazen de “ceza” olur. Bazen de ödül ve ceza anlamlarını birlikte içermek üzere mutlak olarak “karşılık” anlamını taşır.

Kelime Arapça’dan Türkçe’ye geçmiş ve bu geçiş sürecinde, içerdiği çift yönlü “karşılık” anlamından birincisini kaybederek anlam daralmasına uğramış ve sadece “Uygun görülmeyen tepki ve davranışları önlemek için üzüntü, sıkıntı, acı veren uygulama.”<sup>11</sup> anlamını koruyabilmiştir<sup>12</sup>:

<sup>8</sup> Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 119.

<sup>9</sup> İdris Bostan, “Akdeniz” Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, II, 231.

<sup>10</sup> el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-Ayn*, Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbûât, Beyrut, 1408/1988, VI, 164.

<sup>11</sup> Hasan Eren ve Kurul, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, I, 255.

<u>Cezâ (Arapça)</u>	{	Cezalandırma → <u>Cezâ (Türkçe)</u>
		Ödüllendirme → Ödül (Türkçe)

Kelime Kur'an'da hem isim olarak hem de fiil olarak geçer ve içinde yer aldığı âyetin ifade ettiği anlama göre bazen “ceza” bazen “ödül” anlamına gelir. Eğer olumsuz bir eyleme karşılık verme bağlamında âyette geçiyorsa, bu durumda onun anlamı Türkçe'deki “cezâ” kelimesiyle karşılanabilir:

“Fe in kâtelûküm faktulûhüm kezâlike **cezâü**'l-kâfirîn: *Eğer onlar sizinle savaşarlarsa onları öldürün. Kâfirlerin **cezâsı** işte böyledir.*”<sup>13</sup>

“Ve kezâlike **neczi**'l-mücrimîn: *İşte suçluları böyle **cezalandırırız.***”<sup>14</sup>

Aksi durumda, yani olumlu bir harekete karşılık verme anlamındaysa, kelimenin Türkçe'deki karşılığı “ödül”dür:

“Ve kezâlike **cezâü**'l-muhsinîn: *Bu, iyilik yapanların **ödülüdür.***”<sup>15</sup>

“Ve kezâlike **neczi**'l-muhsinîn: *İşte iyilik yapanları böyle **ödüllendiririz.***”<sup>16</sup>

Eğer kelimenin anlam içeriğinde hem “cezâ” hem de “ödül” birlikte bulunuyorsa, bu durumda “karşılık” olarak çevrilmesi en uygun olanıdır:

“El-yevme **tüczâ** küllü nefsin bimâ kesebet: *Bugün her kişi, ne işlemişse onun **karşılığını** alır.*”<sup>17</sup>

“Cezâ” kelimesinin Türkçe'ye geçiş sürecinde uğradığı bu anlam daralması bazen göz önünde bulundurulmamakta, bu da, çevirilerde yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermektedir. Meselâ, aşağıdaki âyetlerde kelime mutlak anlamda “karşılık” anlamını taşıdığı halde “ceza” kelimesiyle Türkçe'ye çevrildiğini görmekteyiz:

---

<sup>12</sup> Şemseddin Sami kelime hakkında şu izahı yapmaktadır: “Arabîde gerek iyi ve gerek kötü karşılık manasına gelip mükafat yerine dahi istimal olunursa da lisanımızda yalnız kötülükle karşılığa hasır olunmuştur.” Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, Dersââdet, 1317, s. 475.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/191.

<sup>14</sup> el-A'râf 7/40.

<sup>15</sup> el-Mâide 5/85.

<sup>16</sup> el-En'âm 6/84.

<sup>17</sup> el-Mü'min 40/17.



“El-yevme **tüczâ** küllü nefsin bimâ kesebet: “*Bugün her can, kazandığıyla cezalandırılır.*”<sup>18</sup>

“Ve halaka’llâhu’s-semâvâti ve’l-arda bi’l-hakkı ve li-**tüczâ** küllü nefsin bimâ kesebet ve hüm lâ yuzlemûn: *Allah, gökleri ve yeri gerçek olarak yaratmıştır ki her can, kazandığıyla cezâlandırılınsın, kimseye haksızlık edilmesin.*”<sup>19</sup>

“Fe’l-yevme lâ tuzlemu nefsün şey’en ve lâ **tüczevne** illâ mâ küntüm ta’melûn: *O gün, hiç kimseye bir haksızlık yapılmaz ve siz ancak yaptığınızın cezasını çekersiniz.*”<sup>20</sup>

Bu âyetlerde, herkese yaptığı fiillere uygun düşen karşılığın verileceği vurgulanmaktadır. Bu karşılık, iyi amel için ödül, kötü amel için ceza olacaktır. Ancak yukarıdaki çevirilere baktığımızda amellerin karşılığının her durumda “ceza” olacağını görmekteyiz. Bu durum Türk okuru için önemli anlama hatalarına yol açabilir.

### Örnek 2: “ed-Dîn”

“Dîn” kelimesinin<sup>21</sup> Arapça’da sözlük anlamı *karşılık ve tâattır*<sup>22</sup>. Kelimenin Kur’an’da ifade ettiği anlam ise genel olarak üç başlık altında değerlendirilebilir:

1. İnanç ve ameller bütünü ifade eden sistem.
2. İtaat ve boyun eğme.
3. Âhiret hayatının başlangıç safhasında, kişinin yargılanarak dünyadaki iyiliklerinin ve kötülüklerinin karşılığını görmesi.

“Dîn” kelimesi Arapça’dan Türkçe’ye geçiş sürecinde anlam daralmasına uğrayarak bu üç anlamından sadece birincisini koruyabilmiş, “*itaat ve boyun eğme*” ile “*yapılan iyilik veya kötülüğün karşılığı*” anlamlarını kaybetmiştir. Türkçe’de “dîn” denilince, sadece, batı dillerindeki “religion” kelimesinin karşılığı olarak İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik gibi dinler anla-

<sup>18</sup> el-Mü’min 40/17. Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst., trs.

<sup>19</sup> el-Câsiye 45/22. Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*.

<sup>20</sup> Yâsîn 36/54. Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*.

<sup>21</sup> Dîn kelimesinin etimolojik tahlili konusunda geniş bilgi için bk.: İsmail Çalıkan, *Kur’an’da Din Kavramı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 43-58.

<sup>22</sup> el-Halîl b. Ahmed, *a.g.e.*, VIII, 73; İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüğa*, (Thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru’l-Ceyl, Beyrut, 1411/1991, II, 319-320.

şılmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da geçen her “din” kelimesini Türkçe'deki “din” kelimesi karşılayamaz. Kelime metin içi bağlamına göre değerlendirildiğinde yukarıdaki anlamlarından birincisini ifade ediyorsa, Türkçe'de onun karşılığı “din”dir.

“Lâ ikrâhe fi'd-**dîn**: *Dinde zorlama yoktur.*”<sup>23</sup>

“İnne'd-**dîne** inda'llâhi'l-islâm: *Şüphesiz Allah katında din İslam'dır.*”<sup>24</sup>

Kelime, diğer iki anlamdan birini ifade ediyorsa, “din” kelimesiyle Türkçe'ye çevrelemez. Çünkü bunlar kelimenin temel sözlük anlamlarıdır ve Türkçe'deki “din” kelimesinin anlam içeriğinde bulunmamaktadır. Ancak, mevcut Kur'an çevirilerinin çoğunda, kelimenin Türkçe'ye geçiş sürecinde uğradığı bu anlam daralmasının bazı âyetlerde dikkate alınmadığı görülmektedir:

Kelime “karşılık” anlamına geldiği halde Türkçe'deki “din” kelimesiyle çevirisinin yapıldığı bazı örnekler şunlardır:

“Ve kâlû yâ veylenâ hâzâ yevmü'd-**dîn**: *Eyvah bizlere derler, bu o din günü.*”<sup>25</sup>

“Ve mâ edrâke mâ yevmü'd-**dîn**: *O din günü nedir? (Bunu) sana hangi şey öğretti?*”<sup>26</sup>

“Din günü” ifadesi içi boş bir kavramdır ve Türk okuyucusunun zihninde nasıl bir anlam oluşturduğunu kestirmek oldukça zordur. Onun zihninde bu ifade “Din” ile alakalı bir günü çağrıştıracaktır ama “Din” ile “gün” arasında bir bağlantı kurmakta zorlanacaktır.

“Dîn” kelimesinin “karşılık” anlamını taşıdığı durumlardaki tercümesiyle ilgili diğer önemli bir husus da şudur: Kelime, bu durumlarda, Arapça'daki “cezâ” kelimesiyle anlamdaştır<sup>27</sup>. Bu sebeple, müfessirlerimiz haklı olarak, bu gibi durumlarda kelimeyi “cezâ” kelimesiyle tefsir etmişlerdir<sup>28</sup>. Kur'an'da 13 yerde geçen “yevmü'd-dîn” terkinde, kelime istisnasız bu

<sup>23</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>24</sup> Âl-i İmrân 3/19.

<sup>25</sup> es-Sâffât 37/20: M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, byy., trs., VI, 4046.

<sup>26</sup> el-İnfîtâr 82/17: H. Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul, trs.

<sup>27</sup> el-Halîl b. Ahmed, *a.g.e.*, VIII, 73.

<sup>28</sup> Meselâ bkz.: ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, byy., ts., I, 11; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Tahran, tsz., I, 236; en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, I, 6 (el-Fâtîha 1/4); IV, 183 (ez-Zâriyât 51/12); IV, 218 (el-Vâkıa 56/56).

anlamı taşır. Bu terkip, uhrevî hayatın başlangıcında Allah'ın insanları hesaba çekip iyi veya kötü amellerinin karşılığını vereceği zaman dilimini ifade etmektedir. Bazı çevirmenler, kaynaklardaki bu tefsirden yola çıkarak, “din” kelimesini “cezâ” şeklinde Türkçe'ye aktarmışlardır. Kelime “karşılık” anlamına geldiği durumlarda, Arapça dil yapısı içerisinde “cezâ” kelimesiyle tefsir edilebilir, ancak “cezâ” kelimesiyle Türkçe'ye çevrilemez. Böyle bir tercümenin yanlışlığı, yukarıda “cezâ” kelimesiyle ilgili verdiğimiz açıklama çerçevesinde rahatlıkla anlaşılacaktır. Bu hatayı yansıtan bazı örnekler şunlardır:

“Mâliki yevmi'd-**dîn**: *Cezâ gününün mâlikidir.*”<sup>29</sup>

“Ve kâlû yâ veylenâ hâzâ yevmü'd-**dîn**: ‘Vah bize, bu *cezâ* günüdür!’ dediler.”<sup>30</sup>

“Yes'elûne eyyâne yevmü'd-**dîn**: ‘*Ceza* günü ne zaman?’ diye sorarlar.”<sup>31</sup>

Bu çevirilerin muhatap kitlesinin Türk okuru olduğu unutulmamalıdır. Türk okurundan “cezâ” kelimesini Arapça anlam içeriği ile algılamasını beklemek de doğru değildir. Onun zihninde kelimenin oluşturacağı anlam, Türkçe'deki anlamıdır ve o da sadece, “olumsuz eylemlere verilecek karşılık”tır.

Kelimenin “itaat ve boyun eğme” anlamını taşıdığı âyetlerde de, metin içi bağlama uygun bir Türkçe ile çevrilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Aksi takdirde, yani, söz konusu âyetlerdeki “dîn” kelimesi Türkçe'deki “din” kelimesiyle çevrildiğinde, anlamı belirsiz ifadeler ortaya çıkabilmektedir:

“De'avu'llâhe muhlisîne lehu'd-**dîn**: *Dini yalnız Allah'a hâlis kılarak O'na yalvarırlar.*”<sup>32</sup> “Dini Allah'a hâlis kılmak” veya “Dini Allah'a has kılmak” ifadeleri Türkçe açısından oldukça kapalıdır ve okuyucunun zihninde belirgin bir anlam oluşturmaktan uzaktır. “Dîn” kelimesinin bu ve benzeri âyetlerde içerdiği “itaat ve boyun eğme” anlamından hareketle, âyet, mesela şöyle çevrilebilir:

<sup>29</sup> el-Fâtiha, 1/4: Ali Özek başkanlığında kurul, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara, 1993.

<sup>30</sup> es-Sâffât 37/20: Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*.

<sup>31</sup> ez-Zâriyât 51/12: Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

<sup>32</sup> el-Ankebût 29/65: Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*. Benzer âyetlerin bu tür çevirisi meallerin çoğunluğunda tercih edilmiştir.

“Bütün kalpleriyle yalnız Allah'a yalvarırlar.”<sup>33</sup> Veya, “Yalnızca Allah'a boyun eğerek O'na yalvarırlar.” şeklinde çevrilmesi de mümkündür.

### C. ANLAM GENİŞLEMESİ

Anlam genişlemesi, “Bir varlığın bir türünü ya da bir bölümünü anlatan, kullanılış alanları dar olan şeyleri gösteren kelimelerin zamanla o varlığın bütünü, bütün türlerini birden anlatır duruma gelmesi, daha geniş alanlarda kullanılan şeyleri yansıtması” şeklinde tanımlanabilir<sup>34</sup>. Anlam genişlemesi sürecinde kelime, önceki ifade ettiği anlamını da korumakla birlikte bünyesine kattığı yeni anlam içeriğiyle daha geniş bir kavram alanının göstergesi durumuna gelmektedir. Bu olay, artzamanlı süreç içerisinde aynı dilde olabileceği gibi, kelimenin bir dilden diğerine geçiş sürecinde de görülebilir. Kur'an Arapça'sından Türkçe'ye geçiş sürecinde kelimelerde görülen anlam değişimleri, daha çok anlam daralması ve anlam kayması şeklinde görülmekle birlikte, az da olsa, anlam genişlemesine uğramış kelimeler bulmak mümkündür. Ele alacağımız bir örneğin, konunun tahlili açısından yeterli olacağı kanaatindeyiz:

#### Örnek: “Yevmü'l-Kıyâme”

Ayağa kalkma anlamındaki<sup>35</sup> “kâme” fiilinden isim olan “el-kıyâme” kelimesi Kur'an'da 70 defa geçer ve istisnasız, ölümden sonra yeniden diriliş ve ayağa kalkış zamanını ifade eden<sup>36</sup> “yevmü'l-kıyâme” terkihi içerisinde yer alır. “Yevmu'd-dîn”, “yevmu'l-hısâb”, “yevmu'l-fasl”, “yevmu'l-cem”, “yevmu'l-hurûc”, “yevmu't-telâk”, “yevmu'l-ba's” gibi, yeniden diriliş anından iyilerin Cennete, kötülerin Cehenneme gidişine uzanan sürecin değişik boyutlarını anlatan kavramların oluşturduğu semantik alan içerisinde önemli bir yeri olan “yevmu'l-kıyâme” kavramı, temel anlamı itibarıyla bu sürecin ilk aşamasına vurgu yapar.

“Yevmu'l-Kıyâme” terkihi lafzî tercümeyle “kıyâmet günü” şeklinde Türkçe'ye geçmiş ve Kur'an'da ifade ettiği anlamını da korumakla birlikte, daha ziyade, Dünya ve göklerdeki mevcut nizamın Kur'an'da tasvir edildiği üzere bozularak Dünya sahnesinin son buluş anını ifade etmek üzere

<sup>33</sup> Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, Işık Yayınları, İstanbul, 2002.

<sup>34</sup> Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 120.

<sup>35</sup> İbn Fâris, *a.g.e.*, V, 43; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990, XII, 496.

<sup>36</sup> el-Halîl b. Ahmed, *a.g.e.*, VII, 233; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 505-506.

dilimize yerleşmiştir. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'da, Dünya'nın son sahnesiyle Âhiret'in ilk sahnesi arasındaki çizginin Âhiret'e bakan yüzünü ifade ederken, Türkçe'ye geçtiğinde bu çizginin her iki tarafındaki sahneyi de ifade etmeye başlamış ve böylece **anlam genişlemesine** uğramıştır.

Kur'an'da, âhiret hayatının ilk sahnesi olan yeniden diriliş anını "yevmu'l-kıyâme" kavramı ifade ederken, dünyanın son buluş anını "es-sâatü" kavramı anlatır. Bu ikinci kavram, yukarda işaret ettiğimiz çizginin dünyaya bakan yönüne işaret eder. İşte "yevmu'l-kıyâme"nin Türkçe'ye "kıyamet günü" şeklindeki geçiş sürecinde gerçekleşen anlam genişlemesi, "es-sâatü" kavramının anlam içeriğini de kendi bünyesine katmak şeklinde olmuştur:

**es-Sâatü** : Dünyanın sonu

**Yevmu'l-kıyâme** : Ahiretin başlangıcı

**Kıyamet Günü** : Dünyanın sonu, Ahiretin başlangıcı

Yevmu'l-kıyâme kavramı "kıyamet günü" şeklinde Türkçe'ye anlam genişlemesiyle geçmiş olmakla birlikte, bu genişleme ağırlıklı olarak, Dünya'nın son buluş anındaki olağan dışı hadiselerin meydana geliş anını (es-sâatü) ifade etme yönünde olmuştur. Türkçe'deki "kıyâmet alâmeti", "kıyâmetin kopması", "kıyametler koparmak" ve benzeri terkiplerde "kıyamet" kelimesine hakim olan anlam budur. Ayrıca kelimenin Türkçe sözlüklerde verilen ilk anlamı bu duruma işaret etmektedir. Kâmûs-i Türkî'de "kıyamet" kelimesi için "Âhir zamanda bütün mevtaların kalkıp haşr ve neşr olması, âlemin bozulması."<sup>37</sup> şeklinde tarif yapılarak, yeniden diriliş anlamına öncelik tanınmışsa da, diğer sözlüklerde, "dünyanın sonu" anlamı birinci sırada verilmiştir:

"Gürültü, patırtı, velvele"<sup>38</sup>.

"Dünyanın sonu, bütün ölülerin dirilerek mahşerde toplanacakları zaman. Büyük sıkıntı, bela, gürültü, patırtı."<sup>39</sup>

"Dünyanın sonu ve ölülerin diriltip mahşerde toplanacağı zaman.

<sup>37</sup> Şemseddin Sâmî, *a.g.e.*, s. 1123.

<sup>38</sup> H. Kazım Kadri, *Türk Lügati*, Cumhuriyet Matbaası, 1945, III, 904.

<sup>39</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1986, s. 620.

Büyük gürültü, karışıklık, hercümerç<sup>40</sup>.

“Tek tanrılı dinlerin inanışına göre dünyanın sonu ve bütün ölülerin dirilerek mahşerde toplanacağı zaman.”<sup>41</sup>

Bu tespitler doğrultusunda şu sonuca ulaşmak istiyoruz: Kur'an'da geçen “yevmu'l-kıyâme” kavramını Türkçe'deki “kıyamet günü” ifadesi tam olarak karşılamamaktadır. Ayrıca, “es-sâatü” kavramının da meallerde “kıyamet” olarak çevirisinin yapıldığı göz önünde tutulursa, “el-kıyâme” kelimesi “kıyamet” olarak çevrildiğinde, farklı anlam içeriğine sahip bu iki kavram aynı kelimeyle Türkçe'ye aktarılmış olacaktır. Bu da önemli bir anlam karmaşasına yol açacaktır. Türkçe meallerde genel itibariyle bu duruma şahit olmaktayız. Meselâ, “yevmu'l-kıyâme” ve “es-sâatü” kavramlarının geçtiği iki âyetin aynı mealdeki çevirisini karşılaştıralım:

Yevmu'l-kıyâme: “ ‘Ne zamanmış o **kıyamet günü?**’ diye alay eder.”<sup>42</sup>

es-Sâatü: “*İnsanlar senden **kıyamet saatini** sorarlar...*”<sup>43</sup>

Aynı âyetlerin bir başka mealdeki<sup>44</sup> çevirileri:

“ ‘**Kıyamet günü** ne zaman?!’ diye sorar.”

“*İnsanlar senden **kıyametin** ne zaman kopacağını soruyorlar...*”

Bir başka meal<sup>45</sup>:

“ ‘**O kıyamet günü** ne zaman?’ diye sorar.”

“*İnsanlar sana **kıyametin** vaktini soruyorlar...*”

Bu iki âyetin mealine baktığımızda, insanların inkarcı bir tavırla hakkında soru sordukları konunun aynı şey olduğu anlaşılacaktır: Kıyametin vakti ne zaman? Halbuki birinci âyette söz konusu olan şey “yeniden diriliş zamanı”, ikici âyette ise “dünyanın son buluş anı”dır. Çevirilerden yola çıktığımızda bu ayırımı yapmak mümkün değildir.

Şu halde her iki kavramın farklılığını çevirilere yansıtmak gerekmektedir. Kanaatimizce “es-sâatü” kavramının, dilimizdeki “kıyâmet vakti,

<sup>40</sup> D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ülke Yayın Haber, İstanbul, 1994, s. 652.

<sup>41</sup> Hasan Eren ve Kurul, *a.g.e.*, (Türk Dil Kurumu), II, 865.

<sup>42</sup> el-Kıyâme 75/6. S. Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*.

<sup>43</sup> el-Ahzâb 33/63. S. Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*.

<sup>44</sup> Ömer Dumlu – Hüseyin Elmalı, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2003.

<sup>45</sup> Halil Altuntaş - Muzaffer Şâhin, *Kur'an-ı Kerim Meali*.

kıyametin kopması” vb. ifadelerle çevrilmesi uygundur. Çünkü, yukarıda sözlüklerden aktardığımız tanımlara da baktığımızda, Türkçe’de “kıyamet” kelimesinden ilk anlaşılan anlamın bu olduğunu görmekteyiz. Nitekim mevcut meallerde de “es-sâatü” kavramının genellikle bu şekilde çevirisi yapılmaktadır:

“Sana **kıyametin** ne zaman kopacağını soruyorlar...”<sup>46</sup>

“Yoksa Allah tarafından kendilerini kuşatacak bir azabın gelmeyeceğinden veya onlar farkında olmadan **kıyametin** ansızın gelip çatmayacağından emin mi oldular?”<sup>47</sup>

“Göklerin ve yerin bilinmeyenlerini bilmek ancak Allah’a aittir. **Kıyametin kopması**, göz açıp kapanuncaya kadar ya da ondan daha kısa bir süreden ibaret olacaktır...”<sup>48</sup>

“**Kıyametin** kopacağını da sanmıyorum...”<sup>49</sup>

“**Kıyamet** vakti de gelecektir; bunda şüphe yoktur. Ve Allah kabirdeki kimseleri diriltip kaldıracaktır.”<sup>50</sup>

“Yevmu’l-kıyâme” kavramı ise, içinde yer aldığı âyetteki bağlam dikkate alınarak, buna uygun ifadelerle tercüme edilebilir. Mesela, Suat Yıldırım 70 âyetin 61’inde “kıyâmet günü” ifadesini kullanırken, 9 âyette<sup>51</sup> “büyük duruşma günü”, “kıyâmetteki büyük duruşma”, “büyük duruşmanın olacağı kıyamet günü” vb. ifadeler kullanarak “kıyamet” kavramına “büyük duruşma” ifadesiyle açıklık getirmeye çalışmıştır:

“O **büyük duruşma** günü, hakkında ihtilaf ettiğiniz konularda aranızdaki nihâî hükmü Allah verecektir.”<sup>52</sup>

“**Kıyamette**, o **büyük duruşma gününde** onun cezası katmerli olur ve azapta, zillet içinde ebedî kalır.”<sup>53</sup>

Süleyman Ateş’in mealinde ise 69 âyette “kıyamet günü” şeklinde çeviri yapılırken, sadece bir âyette parantez içi “duruşma” açıklamasına yer

<sup>46</sup> el-A’râf 7/187. Halil Altuntaş - Muzaffer Şâhin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*.

<sup>47</sup> Yûsuf 12/107. Halil Altuntaş - Muzaffer Şâhin, *Kur’an-ı Kerim Meâli*.

<sup>48</sup> en-Nahl 16/77. Ömer Dumlu – Hüseyin Elmalı, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*.

<sup>49</sup> el-Kehf 18/36. S. Yıldırım, *Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*.

<sup>50</sup> el-Hacc 22/7. Ali Özek başkanlığında kurul, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*.

<sup>51</sup> el-Hacc 22/67; el-Mü’minûn 23/16; el-Furkân 25/69; el-Kasas 28/42; es-Secde 32/25; ez-Zümer 39/15, 24, 31; Fussilet 41/40.

<sup>52</sup> El-Hacc 22/69.

<sup>53</sup> El-Furkân 25/69.

verilmiştir:

“Allah –ki O’ndan başka tanrı yoktur- sizi, vukuunda asla şüphe olmayan **kıyâmet (duruşma) gününde bir araya toplayacaktır.**”<sup>54</sup>

Bu örneklerden yola çıkarak, “yevmü’l-kıyâme” kavramını, insanların sorgulanmak üzere yeniden diriltişi anını ifade ettiği durumlarda, mesela şu şekilde çevirebiliriz:

“**Büyük Duruşma Günü**’nde bizi rezil etme!”<sup>55</sup>

“**Büyük Duruşma Günü**’nde Allah aranızda hükmünü verecektir.”<sup>56</sup>

“**Hepsi de Büyük Duruşma Günü**’nde O’nun huzuruna tek başına çıkacaktır.”<sup>57</sup>

“Allah’ın indirdiği kitaptan bir şey gizleyip onu birkaç paraya satanlar var ya, işte onların karınlarına dolduracakları şey sadece ateştir. **Büyük Duruşma Günü** Allah onlarla konuşmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır. Onları acı bir azap beklemektedir.”<sup>58</sup>

“Yevmu’l-kıyâme” kavramı her ne kadar yeniden diriliş vakasına işaret etse de, bazı âyetlerde âhîret hayatının tamamını kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bu gibi durumlarda ifade “âhîret” olarak çevrilebilir:

“**De ki: ‘Allah’ın kulları için yaratıp çıkardığı zinetleri ve temiz rızıkları kim haram kılmış?!**” **De ki: ‘Bunlar dünya hayatında müminler içindir. Âhîrette ise yalnız onlara özgüdür. İşte bilen bir topluluk için âyetleri, tek tek açıklıyoruz.**”<sup>59</sup>

“**Ahîrette onun azabı kat kat artırılır ve bu azab içinde horlanmış olarak sürekli kalır.**”<sup>60</sup>

Özellikle yeniden diriliş olgusuna vurgu yapıldığı durumlarda ise, bu vurgu çeviriye yansıtılmalıdır:

“**Diriliş Günü**’ne yemin ederim ki”<sup>61</sup>

<sup>54</sup> En-Nisâ 4/87.

<sup>55</sup> Âl-i İmrân 3/194.

<sup>56</sup> en-Nisâ 4/141.

<sup>57</sup> Meryem 19/95.

<sup>58</sup> el-Bakara 2/174.

<sup>59</sup> el-A’râf 7/32.

<sup>60</sup> el-Furkân 25/69.

<sup>61</sup> el-Kıyâme 75/1.



“*‘Ne zamanmış o Diriliş Günü?’ diye sorar.*”<sup>62</sup>

“*Sonra siz, Diriliş Günü yeniden hayata döndürüleceksiniz.*”<sup>63</sup>

#### D. ANLAM KAYMASI

Başka anlama geçiş şeklinde de adlandırabileceğimiz olay, kelime-nin eskiden yansıttığı kavramdan tamamen ayrı, yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmesi, şeklinde tanımlanabilir. Bu niteliği ile olay, öteki değişmeler içinde anlam değişmesi adına en uygun düşenidir. Kimi zaman toplum hayatındaki değişmelere, kimi zaman doğrudan doğruya ruhsal etkilere ya da başka nedenlere bağlanan bu değişikliklere her dilde rastlanmaktadır<sup>64</sup>. Meselâ Fransızca bir kelime olan “mareşal” sözcüğü, ilk başlarda “at bakıcısı” anlamını taşıırken, daha sonra “tavlaya bakan kişi” ve askerlikte de “atlardan sorumlu kimse” anlamlarını kazanmıştır. Hızlı bir anlam değişimine uğrayan kelime, daha sonraları “süvari birliği komutanı”, sonra “general”, en sonunda da bugünkü içeriğiyle “mareşal” anlamını kazanmıştır<sup>65</sup>. Türkçe’den örnek vermek gerekirse, sözcüğü “yavuz” sözcüğü eskiden “Yavuz hırsız ev sahibini bastırır” örneğinde de olduğu gibi, “edepsiz, şirret” türünde, kötü bir anlamda kullanılmaktayken, sonradan “güçlü, çetin, fevkalade” anlamını kazanarak Sultan Selim için bir san olmuştur<sup>66</sup>. Bu tür anlam kaymaları, dildeki değişkenlik özelliğinin doğal bir sonucu olarak aynı dil içerisinde olabileceği gibi, kelimelerin bir dilden diğerine geçiş sürecinde de görülebilmektedir. Bütün dillerde görülebilecek bu durumun, Kur’an açısından tespiti, onun doğru anlaşılması ve bir başka dile doğru çevrilmesinde önemli bir husustur. Bu alanda bir çok örnek vermek mümkünse de, ele alacağımız sınırlı sayıda ki bazı örnekler, konunun anlaşılması için sanırım yeterli olacaktır:

#### Örnek 1: “eş-Şafak”

Şafak kelimesi Arapça’da, akşam güneş battıktan sonra ufukta görülen ve akşamın son vaktine kadar süren kızılığın ismidir<sup>67</sup>. Kelime Türk-

<sup>62</sup> el-Kıyâme 75/6.

<sup>63</sup> el-Mü’minûn 23/16.

<sup>64</sup> Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, s. 121.

<sup>65</sup> Özcan Başkan, *Bildirişim -İnsan Dili ve Ötesi-*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1988, s. 169.

<sup>66</sup> Özcan Başkan, *a.g.e.*, s. 168-169.

<sup>67</sup> el-Halîl b. Ahmed, *a.g.e.*, V, 45; İbn Fâris, *a.g.e.*, III, 197-198; er-Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur’ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986, s. 386; İbn Manzûr, *a.g.e.*, X, 180; Yazır, *a.g.e.*, VIII, 5678.

çe'ye geçiş sürecinde anlam kaymasına uğramıştır. Türkçe'de "şafak" güneşin doğuşundan önceki alaca karanlık, fecir anlamında kullanılmaktadır<sup>68</sup>. Dolayısıyla Arapça'daki "şafak" ile Türkçe'deki "şafak" kelimeleri aynı anlamı ifade etmemektedir. Kur'an'da sadece bir âyette<sup>69</sup> geçen kelimenin, uğradığı bu anlam kayması dikkate alınmadan, bazı meâllerde "şafak" olarak tercüme edildiği görülmektedir:

"Felâ uksimu bi'ş-şafak: *Yemin ederim şafağa.*"<sup>70</sup>

Bazı meâllerde ise kelimenin uğradığı bu anlam kayması dikkate alınmış ve âyetin tercümesinde asıl anlam yansıtılmaya çalışılmıştır:

"*Yemin ederim akşamın alaca karanlığına.*"<sup>71</sup>

### Örnek 2: "el-Mülk"

Arapça'da, bir şeye tek başına sahip olma gücünü elinde bulundurmak anlamındaki<sup>72</sup> me-le-ke fiil kökünden türeyen "mülk" kelimesi, bir şey üzerinde hakimiyet kurarak tasarruf etme yetkisini elinde bulundurma, hükümlerlik ve yücelik manalarına gelmektedir<sup>73</sup>. Aynı kökten türeyen "mülk", "milk" ve "melk" kelimeleri, kişinin "eşya üzerindeki hakimiyeti ve tasarrufta bulunma gücü" ile "tasarrufunda bulundurduğu şey" anlamlarında ortak kullanıma sahip<sup>74</sup> ise de, "milk"<sup>75</sup> ve "melk"<sup>76</sup> kelimelerinin, kişinin elinde bulundurduğu mal, "mülk" kelimesinin ise hükümlerlik, hakimiyet ve yücelik manalarında kullanımı Arapça'da yaygındır<sup>77</sup>. "Mülk" kelimesinin anlam içeriğindeki *hükümlerlik* gücünün de sahip olunan bir şey (milk) olduğu gerçeğinden hareket edildiğinde, denebilir ki, her "mülk" bir "milk"tir,

<sup>68</sup> Şemseddin Sâmî, *a.g.e.*, s. 780; Hasan Eren ve Kurul, *a.g.e.*, (Türk Dil Kurumu), II, 1365.

<sup>69</sup> el-İnşikâk, 84/16.

<sup>70</sup> Kelimenin "şafak" şeklindeki çevirisi için bk. H. Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*; Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerîm Meâli*; Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*; Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerîm ve Meâl-i Âlîsi*; Ali Özek ve arkadaşları, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli*;

<sup>71</sup> Kelimenin "Akşamın alaca karanlığı" şeklinde tercümesi için bk. Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*; Abdullah Aydın, *Kur'an-ı Kerîm ve Meâl-i Celîlesi*; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*.

<sup>72</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1994, XIII, 646; Âsım Efendi, *el-Ukyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, byy., ts., III, 115.

<sup>73</sup> ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XIII, 647.

<sup>74</sup> Âsım Efendi, *a.g.e.*, III, 115-116.

<sup>75</sup> İbn Fâris, *a.g.e.*, V, 351.

<sup>76</sup> el-Halîl b. Ahmed, *a.g.e.*, V, 380.

<sup>77</sup> Ebu'l-Bekâ Muhibbu'd-Dîn, *et-Tibyân fi'l-Râbi'l-Kur'ân*, İhyâu'l-Kütübi'l-Arabiyye, byy., ts., I, 57; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XIII, 647.

ancak, her “milk” “mülk” değildir<sup>78</sup>. “Mülk” sahibine *hükümran* anlamında “melik”, “milk” sahibine ise *sahip* anlamında “mâlik” denir<sup>79</sup>.

Mülk kelimesinin etimolojik tahlilini kısaca arz ettikten sonra, Kur’an’daki kullanımına baktığımızda şunları tespit etmekteyiz: Kelime çoğunluk itibariyle Allah’ın mutlak hakimiyetini ve gücünü ifade etmek üzere 48 defa zikredilmektedir<sup>80</sup>. Allah’ın gücüne ve iradesine atıfta bulunularak, göklerin ve yerin *yönetim ve idaresinin*<sup>81</sup>, mutlak *hükümranlığın*<sup>82</sup> O’na ait olduğu, yeryüzünde *hükümranlık gücünü* dilediğine verip dilediğinden çekip alacağı<sup>83</sup>, sûra üflenmiş<sup>84</sup>, kıyâmet<sup>85</sup> ve hesap<sup>86</sup> günlerinde *hükümranlığın* sadece O’na ait oluşu, Davud<sup>87</sup>, Süleyman<sup>88</sup>, Yusuf<sup>89</sup> peygamberler ile İbrahim hanedanına<sup>90</sup> verilen *saltanat ve hükümranlık*, Talut’un İsrailoğulları üzerindeki *yöneticiliği*<sup>91</sup>, Hz.İbrahim’le tartışmaya giren adamın sahip olduğu *saltanat*<sup>92</sup>, Firavun<sup>93</sup> ve adamlarının<sup>94</sup> Mısır üzerindeki *hakimiyeti*, Şeytanın Adem’i aldatmaya çalışırken vadettiği ebedi *saltanat*<sup>95</sup> ve cennetteki büyük *saltanat*<sup>96</sup> “mülk” kelimesi ile ifade edilir. Müşriklerin<sup>97</sup> ve Kitap ehlinin<sup>98</sup> Hz. Peygamber’in nübüvvetine karşı çıkışlarının temelinde Allah’ın mutlak *hükümranlığında* ortaklıklarının mı olduğu sorulurken de “mülk” kelimesi kullanılır.

<sup>78</sup> er-Râğib el-İsfehâni, *a.g.e.*, s.717.

<sup>79</sup> Muhyiddin ed-Derviş, *I’râbu’l-Kur’ân ve Beyânuhu*, Dâru’bni Kesîr, Beyrut, 1412/1992, I, 14.

<sup>80</sup> Bk. M. Fuad Abdulbaki, *el-Mu’cemu’l-Müfehres*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, 1982, s. 673-674.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/107; Âl-i İmrân 3/189, el-Mâide 5/17, 18, 40, 120; el-A’râf 7/158; et-Tevbe 9/116; en-Nûr 24/42; el-Furkân 25/2; ez-Zümer 39/44; eş-Şûrâ 42/49; ez-Zuhruf 43/85; el-Câsiye 45/27; el-Feth 48/14; el-Hadîd 57/2, 5; el-Bürûc 85/9.

<sup>82</sup> Âl-i İmrân 3/26; el-İsrâ 17/111; el-Furkân 25/2; Fâtır 35/13; ez-Zümer 39/6; et-Tegâbün 64/1; el-Mülk 67/1

<sup>83</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>84</sup> el-En’âm 6/73.

<sup>85</sup> el-Hacc 22/56; el-Furkân 25/26.

<sup>86</sup> el-Mü’min 40/16

<sup>87</sup> el-Bakara 2/251; Sâd 38/20.

<sup>88</sup> el-Bakara 2/102; Sâd 38/35.

<sup>89</sup> Yûsuf 12/101.

<sup>90</sup> en-Nisâ 4/54.

<sup>91</sup> el-Bakara 2/247-248.

<sup>92</sup> el-Bakara 2/258.

<sup>93</sup> ez-Zuhruf 43/51.

<sup>94</sup> el-Mümin 40/29.

<sup>95</sup> Tâhâ 20/120.

<sup>96</sup> el-İnsân 76/20.

<sup>97</sup> Sâd 38/10.

<sup>98</sup> en-Nisâ 4/53.

Mülk kelimesi, içinde yer aldığı âyetlerin metin içi bağlamlarıyla birlikte değerlendirildiğinde, tüm âyetlerde “*yönetim gücü, tasarruf gücü, saltanat, hükümlerlik*” gibi anlamlar taşıdığı görülür. Kelime, lügat anlamında bulunan ancak yaygın kullanımında geri planda kalan, “kişinin üzerinde tasarrufta bulunduğu şey” anlamıyla Kur'an'da yer almamıştır. Dolayısıyla “mülk” kelimesinin Kur'an'daki manası “şey” değil, “şeyler üzerindeki tasarruf ve hakimiyet” gücüdür.

Kur'an'da, özellikle Allah'ın mutlak gücünü ve hakimiyetini ifade etmesi bakımından, önemli bir kavram olarak yerini alan “mülk” kelimesi, aynı lafzî yapı ile Türkçe'ye geçmiş ve sözlüklerde yerini almıştır. Artık karşımızda biri Arapça ve diğeri Türkçe olmak üzere iki tane “mülk” kelimesi vardır. Kelimenin Türkçe'ye geçiş sürecinin bizi ilgilendiren son dönemine baktığımızda, önceleri, Arapça'daki sözlük anlamına paralel olarak, “yönetim gücü” ve “üzerinde tasarrufta bulunan eşya” anlamlarında kullanılırken, günümüz Türkçe'sinde bu iki anlamdan sadece ikincisiyle kullanımının yaygınlık kazandığını görmekteyiz. Mesela, “*Adalet mülkün temeli-dir*” şeklindeki meşhur ifadede “*mülk*” kelimesi “*devlet yönetimi, iktidar, güç*” anlamındadır. Bu ifade, yönetimin devamı ve istikrarı ancak adalet ilkesinin korunmasına bağlıdır, manasını taşımaktadır. Ancak kelimenin bu anlamıyla kullanımı Türkçe'de yaygınlık kazanmamış, günümüzde daha ziyade, sahip olunan şey, mal anlamıyla dilimize yerleşmiştir. Türkçe sözlüklerin kelimeye verdiği anlamlara baktığımızda da bunu rahatlıkla görebiliriz:

“Tasarruf olunan şey. Arazi ve akar gibi îrâd veren gayri menkul mal. Vakıf olmayıp sahibinin mülk-i sarihi olan arazi ve akar. Bir devlet ve hükümdarın taht-ı emr ve tabiiyyetinde bulunan memleket”<sup>99</sup>.

“İnsanın malik ve sahip olduğu gayri menkûl emvâl, bervechi istiklâl tasarruf edilen yer, bir devletin tasarruf ve idare ettiği memleket”<sup>100</sup>.

“Ev, dükkan, arazi gibi taşınmaz mal. Devletin egemenliği altında bulunan toprakların bütünü, ülke (eskimiş). Vakıf olmayıp doğrudan doğruya birinin malı olan yer veya yapı”<sup>101</sup>.

<sup>99</sup> Şemseddin Sâmî, *a.g.e.*, s. 1402.

<sup>100</sup> Hüseyin Kazım Kadri, *a.g.e.*, IV, 400.

<sup>101</sup> Hasan Eren ve Kurul, *a.g.e.*, (Türk Dil Kurumu), II, 1055.

Sözlüklerin verdiği bu anlamlara paralel olarak, bugün, Türkçe Kur'an tercümelerinin muhatap kitlesi olan insanların zihninde de “mülk” kelimesinin çağrıştırdığı anlam ev, dükkan, arazi gibi sahip olunan şeylerden ibarettir ve “emlak” şeklinde çoğulu da aynı manada kullanılmaktadır. Bu çerçevede, kelimenin Kur'an'da ifade ettiği anlam ile günümüz Türkçe'sindeki anlamı arasında bir karşılaştırma yaptığımızda, **anlam kayması**nın olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla, Kur'an'da “**mülk**” “*yönetim gücü, tasarruf gücü, saltanat, hükümlerlik*” anlamındayken, günümüz Türkçe'sinde “**mülk**”, “*sahip olunan mal*” anlamındadır.

Kelimenin uğradığı bu anlam kayması göz önünde bulundurulmadığı zaman, Kur'an'daki “mülk” kelimeleri Türkçe'deki “mülk” kelimesiyle çevrilmekte ve bu durum da kelimenin anlam içeriğinin Türk muhataba yansıtılmamasına sebep olmaktadır. Türkçe meallerin bir kısmı kelimedeki bu anlam kaymasına dikkat etmişse de bir çok mealde bu hassasiyeti görememekteyiz. Mesela, Suat Yıldırım ve Muhammet Esed'in meallerinde “mülk” kelimeleri “hakimiyet, hükümlerlik, hükümdarlık” vb. şekillerde, Kur'an'daki anlamına uygun kelimelerle çevrilirken, Süleyman Ateş'in mealinde birkaç âyet müstesna<sup>102</sup> “mülk” kelimesi tercih edilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı mealinde<sup>103</sup> ise çoğunlukla “hükümlerlik” kelimesi kullanılırken, bazı yerlerde “mülk” ve “mülk (hükümlerlik)” şeklinde çeviri tercih edilmiştir.

Meallerdeki bu farklı çevirilere, Hz. Yûsuf'un, Mısır'ın yönetiminde eriştiği “iktidar gücü”nün şükrünü ifade etmek üzere Allah'a seslenişi içeren âyeti<sup>104</sup> örnek verebiliriz:

“*Yâ Rabbî! Sen bana iktidar ve hakimiyet verdin...*”<sup>105</sup>

“*Rabb'im, sen bana bir parça mülk verdin...*”<sup>106</sup>

“*Rabbim! Gerçekten bana mülk verdin...*”<sup>107</sup>

<sup>102</sup> el-Bakara 2/102, 247, 248, 251, 258; el-A'râf 7/158; Tâhâ 20/120; el-Burûc 85/9. Bazı âyetlerde ise, “mülk” kelimesinden sonra parantez içi “hükümlerlik” şeklinde açıklama ilave edilmiştir: el-Bakara 2/107; el-Furkân 25/26; Sâd 38/35; el-Mülk 67/1. Diğer tüm âyetlerin çevirisinde doğrudan “mülk” kelimesi kullanılmıştır.

<sup>103</sup> Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*.

<sup>104</sup> Yûsuf 12/101.

<sup>105</sup> Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*.

<sup>106</sup> Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*.

<sup>107</sup> Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*.

Örnek olarak verdiğimiz bu çevirilerin ilkinde “mülk” kelimesinin anlam içeriği yansıtılmıştır. Ancak diğer ikisine baktığımızda, Hz. Yûsuf'a verilenin, kelimenin Türkçe anlam içeriği çerçevesinde düşündüğümüzde, “mal, servet” olduğu anlaşılacaktır. Bu ise doğru değildir.

Ku'an'da “mülk” kelimesinin yer aldığı “Lillâhi mülkü's-semâvâti ve'l-ard” ifadesi 18 âyette geçer. İfadenin anlamı “*Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır.*” şeklindedir ve Allah'ın tüm varlıklar üzerindeki mutlak hakimiyetini ve tasarruf gücünü anlatır. Birçok mealde yapıldığı gibi, orijinal metindeki “mülk” kelimesini Türkçe'deki “mülk” kelimesiyle çevirdiğimizde şu ifade ortaya çıkmaktadır: “*Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır.*” Bu çeviriyi Türkçe açısından tahlil ettiğimizde şu tespitleri yapabiliriz:

“Mülk” kelimesi, günümüz Türkçe'si esas alınarak düşünüldüğünde, “sahip olunan şey” anlamında olduğu için, ancak Allah'a veya insana izafe edilebilir. Mesela, Allah'ın mülkü (Allah'ın sahip olduğu tüm varlık âlemi), Ali'nin mülkü (Ali'nin tüm mal varlığı) gibi. Gökler ve yer, Allah tarafından sahip olunan varlıklar anlamında birer mülktür. Dolayısıyla, “göklerin ve yerin mülkü” şeklindeki çeviri “mülkün mülkü” gibi bir anlamsızlığı barındıracaktır:

“*Göklerin ve yerin **mülkü** Allah'ındır.*”<sup>108</sup>

İfadenin şu şekilde çevirisi, günümüz Türkçe'si açısından daha uygun olacağı kanaatindeyim.

“*Göklerin ve yerin **hakimiyeti** Allah'ındır.*”<sup>109</sup>

Verdiğimiz sınırlı sayıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, “mülk” kelimesinin Kur'an Arapça'sından Türkçe'ye geçiş sürecinde uğradığı anlam kaymasına bazen dikkat edildiği halde, çoğu zaman bu durum göz ardı edilmiştir.

## SONUÇ

Kur'an'ın Türkçe konuşan insanlar tarafından doğru anlaşılması, her şeyden önce, onun o dile doğru çevirisiyle mümkündür. Doğru çeviri de, hem metnin diline hem de çevirinin yapılacağı hedef dil olan Türkçe'ye tam bir hakimiyeti gerektirir. Metnin diline hakimiyet, onun oluştuğu tarihsel

<sup>108</sup> Âl-i İmrân 3/189. Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*.

<sup>109</sup> Âl-i İmrân 3/189. Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*.

süreçte kelimelerinin hangi anlamları taşıdığını, hedef dil olan Türkçe'ye hakimiyet de, seçilecek kelimelerin muhatap kitlenin zihninde oluşturacağı güncel anlamlarına vukufiyeti gerektirir.

Kültürel etkileşim sebebiyle diller arasında kelime alış verişi bilinen bir olgudur. Bir dildeki bazı kelimelerin, o dilin kendi tarihsel süreci içerisinde anlam değişimine uğraması kadar, bir dilden diğerine geçen kelimelerin bu geçiş sürecinde anlam değişmesine uğraması da doğaldır. Kelimeler bir dilden diğerine intikal ettiğinde, asıl dilde ifade ettikleri anlamı her zaman koruyamazlar; bir kısmı az ya da çok değişime uğrar. Bunun için, diller arasındaki ortak kelimelerin mevcudiyeti ve bu kelimelerin her iki dilde de her zaman aynı anlam içeriğine sahip olmayacağı çeviride dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biridir. Çünkü bu noktada mütercimın yanlışlığı ihtimali çok fazladır.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, yukarıdaki örneklerde görülen çeviri problemleri, çeviriyi yapan mütercimın Türkçe ifadelerde kullandığı kelimelerin anlamını bilmiyor olduğunu göstermez. Kanaatimizce buradaki yanlışlığın sebebi, yapılan iş Türkçe'ye çeviri olmasına rağmen, anlam Türkçe'ye aktarılırken hala Arapça'nın etkisinden kurtulamamaktır. Mütercim asıl metinden anlayıp aktardığı anlamı Türkçe ifade ederken bile Arapça düşünmektedir. Halbuki mütercim iki dil arasında sürekli bir gidiş geliş halinde olmalıdır. Asıl metnin ifade ettiği anlamı o dilin kendi iç mantığı ve anlam örgüsü içerisinde yakaladıktan sonra yapılacak iş, bu anlamın hedef dilin ifade imkanları içerisinde yeniden dil kalıbına dökmektir. İkinci aşamada mütercim artık Türkçe düşünmek zorundadır. Mesela “din” kelimesinin “karşılık” anlamına geldiği durumlarda onu Türkçe'ye “din” veya “ceza” kelimesiyle çeviren mütercim, “din” veya “ceza” kelimelerinin Arapça'daki anlamını esas almaktadır. Halbuki hedef dil Türkçe'dir ve Türkçe metin oluştururken kelimenin Türkçe'de ifade ettiği anlam önemlidir. Mütercim kendi zihninde kelimenin anlamını doğru tasavvur etmekte, fakat, Türkçe cümle içerisinde Arapça kelime kullanmaktadır.

Son olarak şunu diyebiliriz ki, Kur'an'ın anlaşılması, yorumlanması ve Türkçe'ye çevirisinde, Kur'an Arapça'sından dilimize geçen kelimelerin artzamanlı semantik tahlillerinin yapılması ve bu geçiş sürecinde anlam değişimine uğrayıp uğramadıklarının tespiti önem arz etmektedir.





## Arap Şiirinde Modernizm Ve İstiare \*

Saadi A. SİMAWE\*\*

Çev.: Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ\*\*\*

### ÖZET:

Bu makalede, Arap Edebiyatındaki edebi sanatlar içerisinde önemli bir yeri bulunan istiarenin ortaya çıkışı ve bu sanatın, yirminci yüzyılda Arap dünyasında tanınan üç şairin şiirlerindeki yansımalarının modernizm kavramıyla ilişkileri ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İstiare, mecaz, modernizm, Arap şiiri, Mahmud Deriş, es-Seyyâb

*Yalnız istiareye dayalı (metaforik) dil çok önemlidir. İstiarelerin yerinde kullanımı doğuştan gelen bir yetenektir ve bir başkasından öğrenilemez.*

-Aristo, Poetika

W. P. Heinrichs, Arap Edebiyatı Ansiklopedisindeki “istiare”yi anlatan kısa makalesinde, Arap şiirinde istiarenin doğası ve işlevleri üzerine yapılan çalışmaların belirgin bir biçimde azlığına üzüntüsünü şöyle dile getirmektedir: “Arap şiirinde (ya da genelde edebiyatta ) istiarenin bir tarihi ve Arap şiirindeki işlevi henüz yazılmış değildir ve belirli metinler, özellikle de bir şair üzerine yapılan istiareye ilişkin çalışmalar yok denecek kadar azdır”. S. Moreh’nin, modern Arap şiirinin temel özelliklerini tasvirde çok önemli kabul edilen *Modern Arabic Poetry 1800-1970: The Development of Its*

\* Bu makale, *Modernism And Metaphor in Contemporary Arabic Poetry*, adıyla World Literature Today; Norman; Spring 2001,; 75, 2, pg. 275-284’de yayınlanmıştır.

\*\* Saadi A. Simawe, Iowa Grinnell College’de İngilizce ve Afrika Dilleri Araştırmaları Doçentidir. Critical Studies of Henry James (1983) and of James Baldwin and Alice Walker (1994), as well as Modern Iraqi Literature in English Translation (1997) ve the (Arabic) verse collection al-Khuruj min alqumqum – riwayah- (Out of the Lamp, 1999) adlı çalışmaların yazarıdır. WLT dergisinde, yeni Arap şiiri ve nesri üzerine düzenli olarak eleştiri yazıları yazmaktadır.

\*\*\*KSÜ İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, fciftci@ksu.edu.tr

*Forms and Themes Under the Influence of Western Literature* (1976) - Modern Arap Edebiyatı 1800-1970: Batı Edebiyatının Etkisi Altında Biçim ve Temaların Gelişimi- adlı eserinde bile, istiarenin modern tarzda kullanılışı üzerine tartışmanın yetersizliği, bir sıkıntısı olarak durmaktadır. *Poetika* ve *Retorika*'sı miladi IX. yy'da Arapça'ya çevrilen ve Arap edebiyatı eleştirisinin oluşumuna şekil vermede çok etkin bir hızlandırıcı olan Aristo, bir çok edebi üretim ameliyesinde istiarenin merkezi bir konumu olduğu gerçeğini kabul etmiştir. "Muallim-i Evvel" olarak saygıyla anılan Aristo, sadece bir çok Arap eleştirmen ve şairin büyük edebiyatın temelini istiare olduğu bilincini oluşturmayıp, aynı zamanda onu tecrübe etmeyi sağlayan, bir istiare kavramı ileri sürmüştür. Bu yüzden, Arap edebiyatı geleneği boyunca istiarenin tarihî gelişimi dikkatle incelenmeden, tam bir değerlendirme yapılamaz. Bu makalede, öncelikle Arap şiir geleneğinde istiarenin değiştirme gücünü ele alacağım, sonra da, her biri modernizmin farklı yönlerini temsil eden üç çağdaş Arap şairinin şiirleri üzerine odaklanarak, modern edebiyatın seçme örneklerinde yer alan istiarenin doğasını ve işlevini inceleyeceğim. Bunlar, Iraklı şair Bedr Şâkir es-Seyyâb (1926-64), Mısırlı şair Muhammed Affî Matar (d. 1935) ve Filistinli şair Mahmûd Dervîş'tir (d.1941).

Edebi bir terim olarak istiare, kültürel bir anlam yüklenmesine rağmen, İngilizce'de ve diğer batı dillerinde olduğu gibi, Arapça'da da anlam ve işlevi bulunmaktadır. İstiare üzerine bir edebi tetkik, tatsız ve başa çıkılmaz olsa da, Arap ve İngiliz edebiyatı eleştirisinde istiarenin genellikle benzer terimlerle tanımlanan bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. XX. yy. dil çalışmaları, edebiyat eleştirmenlerinin istiare üzerine yaptıkları çalışmaları daha ileriye götürmelerine yardımcı olmuştur. İstiareyle ilgili çalışmalarda devrim yapan dönüm noktalarından birisi, İ.A Richards'ın *The Philosophy of Rhetoric* (1939)-Belagatın Felsefesi- adlı klasik eseridir. O eserinde, istiariyi, geleneksel fonksiyonu olan sözle resim çizmekten, yeni anlamlar ortaya çıkarmaya doğru geliştirmiştir. Onun çok önemli düşüncesi, sakındığımız istiarelerin de hoşnut olduğumuz istiareler kadar düşüncemizi yönlendirdiği için, istiarenin bütün dillerin "her zaman var olagelmiş prensibi" olduğudur (Richards, 92). Bir başka deyişle Richard'ın da dediği gibi istiare dilin imkânını artırmaktadır. Richards'ın teorisini benimseyen Owen Barfield, Philip Whell Wright ve Winfred Nowotny ve diğerleri sadece şiirde değil, günlük dilde de istiarenin var olduğunu kabul etmektedirler. Paul de Mann'ın

*Aesthetic Ideology* (1996)-Estetik İdeoloji- ve Paul Ricoeur'un *Rule of Metaphor* (1973)-İstiaarenin Kanunu- adlı eserlerinde istiaarenin fonksiyonunun bir kelimeyi başka bir kelimeyle kaynaştırarak Hegelci bir sentez yapmak için dilin sınırlarının genişlemesine yardımcı olan bir mecaz değil, fakat aynı zamanda düşüncemizi genişletmemizi mümkün kılan mecâzîliğin temelini oluşturduğu söylenmiştir.

### KLASİK ARAP ŞİİRİNDE İSTİARE VE YENİLİK

Seçilmiş şiirlerdeki istiareler hakkında yenilikçi iddiaları tartışmadan önce klasik ve *muhdes*-yeni şiir- Arap şiirindeki istiaarenin evriminde bahsetmenin gerekli olduğunu düşünmekteyim. Arap bilim adamlarının Aristocu edebi terimlerini tanımları, Avrupalı bilim adamlarından daha önce olmuştur. Bu yüzden istiare, Arap edebiyatında daha uzun ve karmaşık bir tarihe sahiptir. Ancak yukarıda sözü edilen, son zamanlarda Batıda yapılan dil ve istiareye ilişkin çalışmalar modern Arap edebiyatı tenkitinde derin bir etki yapmıştır. Edebiyat tarihçileri genellikle Arap edebiyat tenkit ve teorisinin doğuşunu iki tarihi faktöre atfetmişlerdir: 1-) Bir yandan Kur'an'ın meydan okumaları ve sonradan gelen genellikle anlamsal, mecâzî veya mecazın yorumsamacı önemi üzerinde yoğunlaşmış; diğer yandan düz ve mecâzî anlam arasındaki etkileşimde doğrunun ve anlamın yer aldığı Kur'anî yorumlar. 2-) Hicretten iki asır sonra (yaklaşık olarak miladi IX. yy.'ın ikinci yarısı) Yunan eserlerinin özellikle de Aristo ve Eflatun'un felsefi eserlerinin yaklaşık olarak çevirisi. Bu zaman içerisinde iyi şiirin şiirsel standartlarını ortaya koyan Emevi dilbilimci el-Asma'î (ö.213/828) ile büyük tenkit teorileri ve okulları kurulmaya başladı. Daha sonra İbn Sellâm el-Cumahî (139-232/ 756-826) *Tabakâtu Fuhûli's-Suarâ* (Büyük Şairlerin Tasnifi) isimli eserinde, kendisinin şiirle ilgili eleştirel değerlendirmelerini yansıtmıştır. el-Câhiz (ö. 160/776) kendi tarzını ortaya koymuş ve istiareyi tanımlayan ilk kişi olmuştur. Ona göre istiare bir kelimenin bir yönünü ödünç almak ve onu bir diğerine atfetmektir. (Azzam, 36). İstiare ve diğer mecazlar arasında şu anda bizim bildiğimiz ayrımları yapmamıştır. Muhtemelen Aristo'yu izleyerek, istiaarenin kinaye veya mecazın özü olduğunu ve her mecazın temelde istiareyle ilişkili olduğunu var saymıştır.

İstiaarenin özel kullanımı, sıklıkla *yenilenmeyi* ve bir şairin bireysel

yeteneğinin doğasını tanımlıyor gibi görülmektedir. Yani bir şair ne kadar yaratıcıysa onun mecazları da o kadar karmaşıktır. Arap şiirinde yenilikçilerle gelenekçiler arasındaki edebi mücadeleler orta çağın ilk dönemlerinden günümüze kadar edebi eleştiri tarihinde yansıtıldığı gibi çoğu durumda, mecazlar ve istiarenin doğası üzerinde olmuştur. Arap edebiyat tarihi boyunca başlıca yenilikçilere, genel olarak öncelikle istiarenin tabiatı ve işlevi nedeniyle saldırmıştır. Diğer bir deyişle istiaredeki değişim, tam olarak şiir anlayışının doğası ve genelde anlamdaki değişim olarak düşünülmüştür. İslam Öncesi şiirde teşbih kuralları, şiirsel alanda son derece baskındı. Gerçi, *Muhadram* (Câhiliye ve İslam döneminde yaşamış) şair Ebû Zuayb el-Huzeli'nin oğullarının ölümü üzerine söylediği meşhur mersiyesinde olduğu gibi kavramsal karşılaştırma ötesine geçmeyen istiare kullanımlarına da kimi zaman rastlamaktayız: “Onlar gittikten sonra ben arkalarında kalakaldım, talihsizliklerle dolu bir hayatla. Kendimi onlara takip edip yakalamaya çalışırken görüyorum./ Onları korumaya ne kadar istekliydim; fakat kaderin önüne geçilemez./ Kader pençelerini (avına) batırdığında, her büyüğü şey (ona karşı) faydasızdır. (II.7-9; Joonas, vol. 2, p. 259) İma edilen istiare 9. beyitte vardır. Burada kader, bir soyutlama olarak, vahşi bir hayvanın pençeleri olarak tasvir edilmiştir. Ancak 62. beyitte şair istiareyi 9. beyitteki gibi kullandığında gücünün zirvesine ulaşmış gibi gözükmektedir.

Geleneksel olarak Cahiliye şiirinin mücevheri kabul edilen İmru'ul-Kays'ın (6.yy.) 82 beyitlik *muallakasına* bakıldığında, yirmi dört kez benzetme varken, sadece altı istiare olduğu görülür. Bu altı istiare temelde bir beyitlik istiarelere ve çoğu durumda aidiyet bildirir:

Ayağa kalktıklarında, onlardan hafif *saba rüzgarının* getirdiği güzel karanfil kokuları gibi *misk* kokusu yayılırdı (1.8)

Ben de ona ‘yürü devenin yularını kendi haline bırak ...beni senin gönlü avutucu *meyvelerini devşirmekten uzaklaştırma*’ diyordum (1. 15).

Eğer sen bende hoşuna gitmeyen bir huy gördüysen *giysilerimi* kendi giysilerinden çıkar, at ki rahat edesin (1. 20)

Gözlerin zaten yaralı olan gönlüme *iki okunla* (iki gözdeki kirpikleriyle) vurmak için yaşıyor (1. 22).

İkimizden biri eline bir şey geçirecek olursa onunla, kendisini doyurur.

Senin ve benim *tuttuğumuz yolu* tutanlar böyle kıt kanaat yaşarlar (1. 52).

Zaman zaman altımdaki iri ve tüysüz atımla sabahleyin kuşlar henüz yuvalarındayken vahşi hayvanları *yakalamak* için ava çıkardım (1. 53)

(Jones, vol. 2 pp. 239-43 italik kelimeler eklenmiştir)

Açıktır ki günümüz okuyucuları için bu istiareler çok basit ve sıkıcıdır. Tercüme, bu istiarelerin kültürel çağrışımlarını ve dil zevkini yansıtmada başarısız olmuş ve böylece şiirsel gücünü azaltmıştır. Lisan, özellikle şiirde, sadece kültürel değil aynı zamanda göze ve kulağa hitap eden, daha elle tutulur bir şeydir. Yukarıdaki beyitlerdeki italik kelimeler Arapça aslında İstiarelerdir. Gerçi 8. beytin çevirisinde “gibi” kelimesi kullanılarak istiare benzetmeye indirgenmiştir. 53. beyitte istiarenin klasik bir örneği tercümede tamamen kaybolmuştur. Arapça metinde kaslı ve çevik atını, vahşi hayvanlar için bir zincir veya kilit olarak tasvir eder. İlginçtir ki bu muallakadaki istiarelerin çoğu basittir ve tek bir beyit veya deyimle inşa edilmişlerdir. Bununla birlikte İslam öncesi ve Erken İslamî Dönem Şiir koşulları içinde bunlar, muhtemelen Homer’in teşbihleri kadar çarpıcıydı.

Arap şiirinde mecazın tarihi evrimi, istiarenin karmaşık bir hayal gücü ve dikkat çeken anlamsal ve söz dizilimsel (semantic ve syntactic) maceraların bir ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Kur’an indiğinde, dilsel ve mecâzî olarak o kadar şaşırtıcı bir devrim yaptı ki Arap şairleri ve hatipleri, insanların buna uzaktan yakından benzeyen bir şeyi oluşturmalarının mümkün olmayacağını düşünerek, bunun ilâhî veya şeytânî bir eser olduğuna inandılar. (Azzam, 67-68) Böylece Kur’an bir meydan okuma ve/veya mucize olarak algılandı ve edebi eleştirilenliği doğuran yorum düşüncesini başlatan edebi faaliyetleri tetikledi. Kur’an-ı Kerim’in güçlü hitabetinin en meşhur yönü şüphesiz onun mecâzî dilidir. Başlıca Kur’an müfessirleri dikkatli bir şekilde mucizevî gücünü onun ilâhî bir kelam olmasıyla açıklamaya çalıştılar. Örneğin Allah’ın gerçek sözü olduğunu veya doğal olarak Allah’ın, Kur’an’ın manevî gücüne benzer bir metni ortaya çıkarma yeteneğini herhangi bir insana vermeyeceğini böylece kendi kitabını taklit edilemez kılacağını iddia ettiler.

Ortaçağ Arap şiirinin şiirsel standartlarıyla bile İslam öncesi istiare, ölü bir istiare olarak düşünülmüştür ve şairler nispeten daha karışık bir haya-

ta cevap vermek için yeni yollar aramışlardır. Bütün zamanların en ünlü Arap şairi olarak kabul edilen el-Mutenebbî (yak. 303-54/95-65) özellikle istiaredeki radikal yenilikleri nedeniyle, tarihteki en uzun ve sert edebi tartışmaların merkezi oldu. Belli bir dereceye kadar *Muhdesûn* veya “yeni şairler” olarak anılan Ebû Nuvâs (yak. 410-198/ 755-813), Ebû Temmâm (yak.189-232/805-845), Beşşâr b. Burd (yak. 95-167/714-784) gibi Erken Abbasi Döneminin büyük şairleri, geleneksel eleştirmenler ve şairlerce sert bir biçimde eleştirilene maruz kalmışlardır. Bütün bu hallerde istiaredeki değişim, güya şiirsel günahlarının bir kanıtıdır. (Heinrichs, 1984, 185-89; Stetkevych 8-19; `Abbas, 167-68).

Erken Abbasi Dönemi esnasında yeni şehir hayatı, aktif tercüme hareketi ve İran’ın, Yunanistan’ın ve Roma’nın gelişmiş medeniyetleriyle uyurucu karşılaşma, Arap şairlerine şiirin tarz ve temalarını modernize etme yönünde bir ilham vermiştir. *Muhdes* ya da “yeni” diye bilinen şiir türünün ortaya çıkması ve “üreticilerinin”, (muhdesûn) yeni bir eleştirel terminoloji ve eleştirel söylemi ortaya koymalarını gerekli kılmıştır. Yenilikçilerle gelenekçiler arasındaki savaş, İbnu’l-Mu’tez *Kitâbu’l-Bedî* (Orijinal Tarz Kitabı) yayımlandığı zaman, şimdi Arap edebi eleştirisi olarak adlandırılan şeyi doğurdu. İbnu’l-Mu’tez *el-Bedî*’i beş ana özelliğiyle tanımlıyor ve istiaarenin yeni kullanımını yeni şiirin üretiminde ilk kıstas olarak düşünüyordu. (Heinrichs, “Bedî”, 122). Böylece istiare ve onun özgün kullanımları edebiyattaki her yeniliğin merkezinde yer almaya başladı. Şimdi orta çağ esnasında birçok eleştirmenin eleştirdiği el-Mutenebbî’nin şiirlerinde yer alan bazı karmaşık istiareleri gözden geçirelim. Bir ünlü şiirde birçok sosyal meselelerle karşılaşmasını anlatmıştır: “Çağ benim üzerime zor zamanları attı, onun oklarından kalbim uyuştu/ tam olarak birinin battığı yere bir başka ok gelip battı.” (el-Mütenebbi, 3; II. 101-2). Bir başka örnekte o Suriye’nin hakimi Seyfüddevle isimli kahramanını bir savaş esnasında şöyle tanımlar:

Kurtlar, diğer çobanlarla arkadaş oldu, senle değil,  
rüzgarlar diğer kılıçları köreltti, seni değil,  
Sen kendi mülkünde, insanların ve cinlerin gerçek duygularına sahipsin  
Köpekler (düşman kabileler) kendilerinininkini nasıl elde tutabilirler?  
Onlar isyan etmekten vazgeçmediler

Ama, birisi, ölüm içilecek su olduğunda, su içmekten vazgeçer  
Sen onların hepsini, su içme mekanlarında takip ettin,  
[bulutlar bile onları, kendilerinden sorulmasından korkuncaya kadar]  
(Hamori II, 1-4)

Bu istiareler, el-Mutenebbî'nin tipik istiarelerindendir ve Arap şiirinde ilerleme sağlamada en yüksek sanatsal üretimi temsil eder. Geleneksel istiarelerle kıyaslandığında; karmaşık, hızlı bir hayal gücü ve az bilinen istiareleri üretmek için genellikle kutsal söz dizimi kurallarını yıkan dil oyunlarını ortaya koyar.

Orta çağların en çok bilinen edebiyat teorisyenlerinden Abdül-Kâhîr el-Curcânî (ö. 47/1087 veya 474/1081) Kur'an-ı Kerim'de, Hadis-i Şeriflerde ve Arap şiirindeki istiareler üzerinde çalışmaya büyük bir önem atfetmiştir. Aristo'dan bahsetmemesine rağmen, Taha Hüseyin ve diğerleri (Matlûb, 291-304) el-Curcânî'nin Aristo'nun IX.yy'ın başlarında Arapça'ya çevrilmiş olan *Poetika* ve *Retorik* isimli eserlerinden etkilendiğine inanmaktadır. İstiareyi ele alırken el-Curcânî, etkili istiare olarak düşündüğü şeyleri örnekleme yoluyla anlatmaya çalışmıştır. Büyük bir hayal gücüne dayanan veya hayal gücünün değerlendirilmesini gerektiren yapıdaki istiaresinin etkin istiare olduğuna inanırdı. Örneğin; "Sana verilen ışığı takip et" ifadesinde, ışıktan maksat Kur'an-ı Kerim'dir. Veya parçalı istiaresinin bir örneği olarak "hayvan tersinin yeşilliğinden uzak dur" cümlesini kullanır; bu tabirde "yeşillik"i güzel bir genç kadına, "hayvan tersi"ni ise bu genç kızın yıkılmış aile veya kabilesine benzetir (al-Jurjani, 41-89). Şüphesiz el-Curcânî, geleneksel şairlerin ölü istiarelerini, basit ve yıpranmış klişelerini reddederken, Abbasi dönemindeki modern şairlerin getirdiği yeni şiir tarzını açık bir şekilde takdir ediyormuş gibi gözükmektedir. Ancak, XX. yy'ın ortalarına kadar kullanımı devam edegelen el-Curcânî'nin istiare kavramı, çağdaş şiir standartlarına göre miadını doldurmuş ve artık yeni girift istiareleri açıklamada yetersiz kalmıştır.

### MODERNİZM VE İSTİARE

XX. yy'da çoğunlukla batıdan etkilenen şiirsel modernizm, o kadar radikal ki; sadece istiaresinin algılanmasındaki değişiklikleri içermedi. Fakat

aynı zamanda Arap şairlerinin kabul ettikleri temellerin reddini de beraberinde getirdi. Bu temeller genelde ‘*Amûdu’ş-Şi’r*-Şiirin Direği- olarak anılır. Örneğin şiirin birliği (vahdetu’l-kasîde): iki yarım mısradan oluşan bir şiirde tek ölçülü ve tek kafiyeli kullanımını gerektirir. Burada, Arap edebiyatındaki modernizmi Batı sömürgeciliğinden ve koloniciliğinden ayırmanın imkansızlığını söylemeye gerek yok. Ancak benim modernizmi ve onun istiare üzerindeki etkisini incelerken yoğunlaşacağım nokta; gerek Batı edebiyatının çevirisi şeklinde, gerek Arap eğitim sisteminin Batılılaşması, gerekse savaş ve işgalin etkisi şeklinde kendini gösteren Batı nüfuzunun etkisiyle sınırlı olacaktır. Arap edebiyat tarihçileri, Arap yazımının modern döneminin 1800 tarihleri civarında başladığı ve günümüze kadar tipik neoklasizm ve romantizm safhalarıyla devam ettiği konusunda hemfikir gibi görünmektedir. Şiirdeki istiare şekilleri, radikal değişimler geçirmiştir. Şimdi artık çift istiarenin yanında; karmaşık istiare, ince istiare, yapısal istiare ve iç içe girmiş istiarenden ve ayrıca psikolojik istiare ve gerçeküstücü istiarenden de bahsetmek mümkündür.

1940’lar civarında özellikle Irakta, romantizm dahil olmak üzere geleneksel şiir biçimlerine isyan eden ve şimdi Arap dünyasının çoğu ülkesinde hakim şiir biçimi haline gelen *eş-şi’ru’l-hurr* veya “serbest şiir” olarak adlandırılan akımı başlatan er-Ruvvad’ın (Öncüler) şiirinde istiarenin durumunu gözden geçirerek başlayalım. Geleneksel şiir biçimlerinin yapısının bozulması, Arap şiirini, yeni temalara ve istiarenin daha serbest kullanımına açmıştır. Yeni istiarenin bir örneği aşağıda, serbest şiirin önde gelen uygulayıcılarından biri olan es-Seyyâb’ın “yağmurun şarkısı”nda görülebilir:

Gözlerin, sabahın erken ışıklarında, iki hurma ormanı,  
Ya da iki balkon, ay ışığı üzerinde gittikçe kaybolan,  
Gözlerin güldüğünde asmalar yapraklanır,  
Ve ışıklar dans eder... bir ırmak üstündeki ay gibi  
Günün bitiminde bir küreğin palasıyla dalgalanmış;  
Derinlerinde yıldızlar çalkalanıyormuş gibi.

(es-Seyyâb, 1987, 427)

Yukarıdaki örnekte istiarenin geleneksel açıklaması olan; birbirine benzemeyen iki şey arasındaki görsel veya kavramsal benzerlik açık bir şe-



kilde işlememektedir. Dilsel ve gramatik açıdan bir mısralık sınırın ötesine doğru genişlemiş gibi görünüyor. Bu şiir ilk defa 1960 yılında yayınlandığında, birçok eleştirmen, birinci mısradaki gözler ve iki palmye ormanı arasında ve ikinci mısradaki ayın altındaki balkonlar arasında görsel benzerlik olmadığı gerekçesiyle karşı çıktılar. Fakat geleneksel tek kafiyeli beyit yapısına uymayan bir şiirde, istiarenin bu yeni kullanımını açık bir şekilde, şairin hissi ve ruhi gerçekliğinin karmaşıklığını tasvir ederken daha net olmasına izin verir. Gözlerini tek bir kesin istiarenden daha fazla tasvir ederek şair gözlerini kullanırken, hem gözlerinin karmaşık gerçekliğini hem de dilin, hatta şiirsel dilin, onun hayal gücünü yansıtmadaki sınırlarını ortaya koyar. Sonuç olarak buradan, William Empson'un *Seven Types Ambiguity* (1930)-Yedi Tip Muğlaklık- adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde belirttiği gibi, yenilikçi hassasiyetin kaynağının estetik muğlaklık olduğu ortaya çıkmaktadır.

Aslında Arapça'da bütün şiir kıtasını kapsayan istiare, gökyüzünün, ayın ve suyun aynalarınca yoğunlaştırılmış, sonsuz ışık katmanlarınca vurgulanan gözlerin gizemli güzelliğini taşır. Geleneksel bir istiare gözün sadece yüzeysel bir resmini çizerek karmaşıklığı tek bir boyuta indirgeyecekti. İstiaarenin çeviride kaybolan önemli bir yönü de (ki hiçbir çeviri onu tam olarak anlatamaz) hurma bahçelerinin bütün kültürel çağrışımlarıdır. Arap kültüründe hurmanın, Arap kimliğinin anlamına dair birçok temel çağrışımları vardır. Dahası istiare, ölçü ve ritim, herhangi bir kültürün tam özelliğini açıkladığı için ciddi bir tercümenin kesin sınırlarını çizer. Yukarıda tercümesi yapılmış olan kıtada ölçü ve ritim açıkça zayıf olmuştur ve istiare sadece müzikalitesini değil, kültürel çağrışımlarını da yitirmiştir.

Yenilikçi istiarenin bir başka örneği de es-Seyyâb'ın, okuyucu ve eleştirmenler tarafından ortak olarak en güçlü lirik şiirlerinden biri olarak kabul edilen "*Körfezdeki Yabancı*" adlı şiirinde bulunur. Şiir 1953'te şair Kuveyt'te sürgündeyken yazıldı ve onun iddialı şiir koleksiyonu olan *Unşûdetu'l-Matar-Yağmurun Şarkısı*-, 1960'ta ilk şiir olarak yayımlandı. Şiir, o kadar içten ve duygusal açıdan yoğunluklu idi ki; aynı zamanda denizin kükremesi ve şairin öfkesi gibi iki gerçekliği ilginç bir şekilde yankılayan geniş ritim taşınmaksızın tek bir satır veya beyti okumak zordu. Şiir, okuyucuyu acımasız bir şekilde devam edegelen dalgalar misali etkiler. Bu beyitlerden birinde şair, o kadar fakirdir ki Irak'a gitmeyi çok arzuladığı

halde denizi geçmek için bir bilet almaya gücü yetmemiştir:

Evsiz barksız bir yabancı gibi dolaşım, yabancı kentlerde ve  
dehşetengiz köylerde  
Yine de senin, canım toprağımın türküsünü mırıldandım  
Ve onu yanımda taşıdım, sürgünde haçını sürükleyen Mesih gibi  
Ve ayak seslerini duydum, aç emekçilerin, yalın ayakları  
kan içinde tökezlerken  
Gözlerimi senin (vatanına) toprağına ve onların ayaklarına dikiyorum  
Dağınık ve avare dolaşıyorum yollarda, toprağı bulanmış ayaklarımla  
Yabancı güneşler altında  
Dalgalanan paçavra giysilerimle, sadaka için ıslak ellerimi uzatarak  
Utançtan ve ateşten sararmış el, yabancı bir dilencinin aşağılığında  
Yabancı bakışlar arasında  
Aşağılamalar, reddetmeler, atlatmalar ve acınmalar arasında  
Ve ölüm acınmaktan daha da kolay  
Yabancı gözlerden süzülen bu *acıyan bakışlar*  
*Göz yaşının, bozuk paraların damlaları*  
Dökül ey sen!, *gözyaşları, kan, bozuk paralar*  
Ey rüzgar, ey benim için yelken diken iğneler- ne zaman döneceğim?  
Irak'a, ne zaman?  
Ey dalgaların parıltısı; Körfez'de bir küreğin etkisiyle çırpınan  
Ey Körfez semasının büyük yıldızı... ey lanetli *para*  
Keşke gemiler yolcularını seferden alkoymasa  
Yada yeryüzü denizsiz olsa, dümdüz bir toprak gibi!  
Seni hala istiyorum, ey *para*, sayıyorum, *çoğalman* hayaliyle  
Hala *tüketiyorum* seninle, ey *para*, sürgün günlerimi  
Hala senin *parlaklığımla aydınlatıyorum*, kapımı penceremi  
Öbür yakada, orada (Irakta) söyle bana ey *para*:  
Ne zaman döneceğim? Ne zaman

(*Divânu's-Seyyâb*, yazarın çevirisi, italik kelimeler eklenmiştir)

Şiirdeki italik kelimeler, bu tek, genişletilmiş, çok katmanlı bir istiareyi oluşturur. İstiare hakkında konuşurken I.A Richards'ın çok kullanışlı terimleri *-yolculuk* ve *araç-* kullanmak gerekirse; yolculuk, beyitteki anlam kayması, eve dönme arzusu, araç ise para. Arzu, paranın içine gömülmüş, ve para da aşığılanma, küçük görülme ve dilenme yoluyla kazanılmak zorundadır. İstiaresinin kıvrımları içinde para, şefkatin gözyaşları, şairin kan tutkusunu, yelkeni iten rüzgar ve bu yelkeni diken dikiş iğneleri haline dönüşmüştür. Ancak şair hâlâ acıyla bilmektedir: Para o kadar uzaktır ki; dalgaların üzerindeki yakamozların firarına dönüşür ve en sonunda şair, hazin bir biçimde paranın kendisinden Körfez semalarındaki yıldızlar kadar uzak olduğunu fark eder. Kıtanın dalgası gerçekliğin kayasına çarpıp parçalanmıştır. *Yağmurun Şarkısı*'ndaki muğlaklığın sanatsal bir boyut olarak işlev gösterdiği birinci istiarede farklı olarak, bu şiirdeki istiare ortaya o kadar çok manalar saçmaktadır ki onun aracı olan para yolculukla birleşir ve eve dönme arzusunun sembolik kılar. Bu tarz istiareler “yapısal” olarak adlandırılır (Cuddon, 660); çünkü istiare gerçeklikle karışırken gerçeklik de istiareye dönüşür.

T.S. Eliot ve diğer çağdaş İngiliz şairlerinden etkilenen es-Seyyâb, modernizmin verimli bir özeliğini, Arap şiirinin geleneksel yapısına ustaca bir efsane katarak ve şiiri yeni macera dolu bir alana taşıyarak eklemiştir. Tecrübe, şiire tiplleme, diyalog, maskelerin kullanımı gibi daha anlatımsal öğeler katmıştır. Ayrıca istiareye yeni boyutlar kazandırarak onu daha da genişletmiştir; Yani, efsanevi ve metin içi. *Menzilu'l-Aknân-Kölelerin Evi* kitabında yayınlanan “*Eyyûb'un Kitabı*” başlıklı, on bölümden oluşan bir şiirde es-Seyyâb, çektiği şahsi acıyı (Lou Gering<sup>1</sup> hastalığından ölürken yazmıştır) şiirsel bir biçimde, yaratılış, İncil ve Kur'an perspektifleriyle dile getirmektedir. Bu bağlamda istiare daha fazla hayal gücü ve düşünce ile etkileşmek için dallara ayrılır. Sınırlı yerimiz olduğunda dolayı burada sadece 1. bölümü tercüme ediyorum.:

Sana şükürler olsun, bu kötü durum ne kadar uzun sürerse sürsün  
 Acılar ne kadar acımasız olursa olsun  
 Şükürler Sana, *felaketlerin hediye*  
 Ve *afetlerin senin cömertliğinden bir parça olduğu için*

<sup>1</sup> Sinir-motor hastalığı, (Ç.N.).

Bu karanlığı vermedin mi bana?  
Ve bu şafağı vermedin mi?  
Yeryüzü Sana teşekkür eder mi yağmur taneleri için?  
Ve kendini aşığılanmış hisseder mi, yağmur gelmediğinde?  
Aylardır bu yaralar  
Bıçak gibi kesiyor her yanımı  
Ve ne hastalık acımakta bu sabah  
Ne de gece acıları dindirmekte beni öldürerek  
Şimdi, eğer Eyyûb feryad etseydi, şöyle haykırırdı:  
“Şükürler sana, felaketlerin alicenaplık,  
*Ve bu yaraların aziz armağanlar olduğu için*  
Onları bağırma basıyorum,  
Senin armağanın kalbimden asla silinmez”  
Yaralarımı saklıyorum ve ziyaretçilerime söylüyorum:  
“Beni gör ve gıpta et, *bunlar benim değerli armağanlarım olduğu için*”  
*Ve ateşin ısısı alınma değdiğinde*  
*Bunun senin ateşli öpücüğün olduğunu düşünürüm.*  
Uykusuzluğum güzeldir, senin göğünü izlediğim için,  
Yıldızlar kayboluncaya kadar  
Ve senin görkemin dokunur pencereme  
Muhteşemdir gece: baykuşun ötüşü  
Ve arabanın uzaktan gelen korna sesi  
Ve bir hastanın iniltisi, bir annenin tekrar anlatması  
Atalarının hikayelerini çocuklarına  
Uykusuz gecelerin ormanları, bulutlar,  
Göğün yüzünü kapatıp açan  
Ve ayın altında aydınlatan  
Fakat ıstırap zorladığında Eyyûb’u feryada, onun ağıtı:  
“Şükürler olsun sana, *bu yazgıyı takdir eden* ve sonra da devayı veren”  
( Divanu’s-Seyyâb, 249-50, italikler yazar tarafından eklenmiştir)

es-Seyyâb'ın şiirinde efsanenin kullanımı temel bir özelliktir. Burada istiare yukarıda tartışılan işlevlerine ek olarak yeni bir rol kazanır. “Eyyûb’un Kitabı”nda eğer italik terimleri incelersek, istiarelerin etkin bir biçimde şairi, şairin Tanrıyla olan ilişkisini ve İncil’deki Eyyûb’u karakterize etme işlevini icra ettiğini görürüz. Bu tarz istiare, efsane ve (tercümede kaybolmuş) ilâhî ritim ile beraber şairin kozmik bakışını, dilbilim açısından mümkün kılan o yoğun metin içliliği ile meşgul olduğu için, metin içi istiare olarak adlandırılabilir.

Her zaman olmasa da genelde şairin kendine özgü vizyonu, doğayı ve istiarenin işlevini yapıyormuş gibi görünüyor. Bedr Şâkir es-Seyyâb, 1964’te vuku bulan ölümüne kadar, romantizmde ustalaşmış olan zirvedeki bir şahsiyetti. Arap modernizmi, 1960’lardan sonra imgelerin daha karmaşık olduğu ve Batı edebiyatlarından yapılan tercümelemler ilham perisi olmaya başladığında, yeni şiir tarzı ve tekniği için yapılan yarışların güzel ve sıkıcı şiirler ürettiği için, en yüksek noktasına ulaşmıştır. Yenilikçi şiirin en ilginç şahsiyetlerinden biri de Mısırlı şair Muhammed Afîfî Matar’dır. Onun şiiri, Batının şiirsel tarzları ile en iyi Sûfî ve Mistik geleneğinin dengeli bir karışımıdır ve Edward W. Said’e Blake, Smart ve T.S Eliot’u hatırlatır. Ve Andrei Codrescu, Matar’ın zengin şiirsel dünyasının “Aziz John Perse’nin engin bakış açısının estetik genişliğine” sahip olduğuna inanmaktadır.... Ancak Matar’ın eseri tamamen eski İslâmî bir gelenekten kaynaklanmaktadır.

“Birçok imalar yapan ve kendisinin Arap, Mısırlı ve çağdaş yerel mirasından aldığı imgeleri kullanan Matar’ın şiiri, karmaşıklık içinde olgunlaşmış ve çağdaş Arapça’da şu anda anlaşılması en zor olan şairlerden biridir. “(Jayyusi, 347) Aşağıdaki istiare seçkileri 1988 yılında yazılan ve 1990 yılında Londra’da Arapça olarak yayınlanan Matar’ın *Rubâ’iyâtu’l-Farah-Sevinç Dörtlemesi*-adlı seçkisi İngilizce’ye Feryâl Ğazûl ve John Verlenden tarafından *Quartet of Joy* (1997) olarak çevrilmiştir. Bu uzun şiirin 4 bölümü sırasıyla; Kainatı oluşturan dört temel unsuru kutsayan şairin kozmik bakışını yansıtarak, “Toprak Sevinci”, “Ateş Sevinci”, “Su Sevinci” ve “Hava Sevinci” olarak adlandırılmıştır. İlginçtir ki; Matar, geleneksel Arap şiir tarzında, sevilen kadına yazılan gazel ve nesîb (aşk şiiri)-genellikle sevgiliye atfedilir- geleneğini kendi özgün bakış açısıyla aşık olduğu mistik unsurları

ifade etmekte kullanır.

Cam gibi sudan açılan ateş  
yarı şeffaf bir mermili:  
deniz nişan aldı  
-med ve cezir sırasında-  
coşkulu bir patlamayla parçalandım;  
darmadağın oldum parlaklığından dolayı  
yükselen güneşin..  
Bacaklarım: bir kısrak  
Deniz: meyvelerin olgunlaştığı  
bir bahar mevsimi,  
açlık sofralarını benim için seren,  
tabak tabak üstüne  
Ve rüyalarım: vahşi kuşlar,  
gece, onlara sürpriz yaptı  
kafalarını karıştırarak  
Ve boşluğa çağırarak.

(Matar, 1)

Şiirin geleneksel öğeleri olan anlambilim, söz dizimi ve ölçü içerisinde yer alan istiare ile bilinen istiare, ritim ve istiarenin kullanılmasına yardımcı olur. Sonuç ise göze, ağza ve kulağa hoş gelen fakat tamamıyla anlaması çok zor olan kristal müphemliktir. Modernist'in sanatsal muğlaklığı işlemesi tamamıyla yeni bir olgu değildir. Bu sūfî ve mistik şiirin ve ayrıca Kur'an-ı Kerim'deki birçok hoş ve sıra dışı pasajların temel bir özelliği olagelmıştır. İlginçtir ki; VII. yy'dan gelmesine rağmen Kur'an-ı Kerim'in tarzı, yerleşik geleneklere karşı çıkan birçok modernist tarafından bile daima yeni olarak görülmüştür. Matar'ın şiiri Kur'anî deyimler ve yankılarla yüküldür. Aşağıdaki dizelerde olduğu gibi: "Konuş ey benim kesinliğim/ ve kanımı borazana üfle/ Sağ elim bu şehirleri tasdik etsin/ yaşayanların ve ölülerin şehirlerini/ Saf dokunuşun titremesi altında/ günlük sahnenin patlamasını tetikleyen/ vahyî bir bakışla (Matar, 8). İstiarenin genel anlamı olan görsel bağlam istiarevi araçlar olan "borazan" ve "vahyî" bu satırları Kur'anî tasvir ve ahenkle titretiyor.

es-Seyyâb'ın efsane ve efsanecilik üzerine kurduğu istiaresinin ter-

sine Matar'ın istiaresi, tamamıyla kendi bakış açısı üzerine bina edilmektedir. Tasvire son derece bağlıdır. Tasvirin içinde istiare vizyonun bütüncül bir parçası olur ki bu da kesinlikle Sufice bir durumdur. Diğer bir deyişle, Matar'da istiare, vizyonunu derhal genişleten ve onu içine alan bir ayna olur. Matar, istiareyi kendi mistik vizyonunun daha büyük resminin altına koyarak, mistisizm aşkına, açıklık ve lirizmi feda etmektedir. Hava sevgisinden seçilen aşağıdaki satırlarda Matar'ın aşk yapma eylemini tanımlamada çok yerinde olan kendi istiaresini, sistematik bir biçimde parçalara ayırdığı hissedilebilir.

Başlangıcın başı için yegâne zaman bu mu şimdi?  
Veya sonun sonu için?  
Ve her şey biter:  
Bir kan noktasında iki ceset var  
Sihirli bir ölüm; bir kız katledilir  
Ve bir de erkek ...  
İkisi arasında Kim genç adamı hedef aldı?  
İkisi arasında kim eylemi ve tutkuyu ateşledi?  
Bir tek bıçak darbesi  
İkisinden hangisi?  
alevdi  
Yanan ateş içinde.  
Gizlice gelen bir buseyle  
Karışana kadar birbirine  
ateşli kanlar..  
Veya vecdin çılgınlığıyla  
ölümünü ahıyla birleştiren.

(Matar, 53)

Cinselliği ima etmek için bilinçli bir biçimde parçalara ayrılmış olan bu istiareler içinde daha küçük istiareler, veya “sessizce sokulan bir buse” gibi üstü kapalı istiareler vardır; bunlar Adem ile Havva'nın Kur'an'da ve İncil'de geçen hikayesindeki cinsellik yılanını ima etmektedir. İlginç hatta keyifli olmasına rağmen, parçalanmış olan ve bilmece istiare denebilecek bu istiareyi yeniden inşa etmek her şeyden önce öngörülebilirdir. Matar'ın Se-

*vinç Dörtlemeleri*'ndeki istiarelerin çoğu, mistik ve felsefi vizyon karşısında dili, hatta mecâzî dili ikinci plana atmak çabasıyla kasten parçalara ayrılmıştır.

Şairlerin bakış açısı bize, bir yandan kendi şık ve etkin türü olan Kur'anî ve sufi geleneğin sentezini taşıyan, diğer yandan da batı modernizminin etkisi altında kalan Arap şiirindeki modernizmin doğası hakkında bilgi verir. Modernizm parlak bir şekilde Adonis'in, Muzaffer en-Nevvâb'ın, Sa'di Yûsuf'un, Fâzıl el-Azzâvi'nin, ve Mahmûd Dervîş'in şiirlerinde sergilenir. Bir vizyon sahibi olmak veya bir vizyon tarafından sahiplenilmek bütün şairlere cazip gelmektedir. Çünkü, muhtemelen, bu fikir, şairlerin kişiliklerini, vizyon ve misyonları bazı ilâhî ve olağanüstü güçler tarafından ilham edilen peygamberler gibi göstermektedir. Bu vizyon veya (kutsal yönü olmayan) misyon, Arap edebiyatına yeni bir şiirsel türü -mekan ve zaman-, dahil eden Dervîş'in şiirinde çok belirgindir. Çoğu Arap şairi eski temalardan olan *el-bukâ'* '*ala'l-atlâl* "terk edilen diyarlara ağlama" temalarından, tabiat ve mekana ilişkin yenilikçi konulara kadar uzanan bir yelpazede şiirler yazmışlardır. Filistin'in mekanlarını ağaçlarını, toprağını, hayvanlarını, yiyeceklerini ve kokularını yoğun lirik ve aşırı titiz bir biçimde resmeden Dervîş'in şiirselliği, Arapların sufi aşk geleneğini, kendi Filistin kahramanlık şiirlerinde barındırır. İstiareleri, öylesine geniş ve detaylıdır ki, bunlar özenle işlenmiş fikir ürünü ve semboller haline gelmiştir. 30 Marttaki Filistin Toprağını Anma Günü münasebetiyle yazılan *Kasîdetu'l-ard-Toprağın Şiiri*'nin girişinde şair, İsrail ordusunun, gösteri yapan öğrencilere ateş açtığı ve beş kız öğrencinin öldürüldüğü günü anlatır. İstiare, hüznü coşkuyu aşk şiiriyle dokuyarak zarif bir biçimde, topraktan bitkiye, kızlara ve kana geçiş yapar.

Mart ayında  
ayaklanma yılında  
*arz bize kan sırlarını söyledi*  
Mart ayında  
beş kız kapısında  
bir ilkokulun,  
menekşe geçti  
Tüfek geçti  
*Aevlere gark oldu*



Güllerle  
Ve kekikle  
Açtılar *toprağın şarkısını*  
Toprağa girdiler  
Son kucağa  
Mart yeryüzüne geliyor  
arzın derinliklerinden  
*kızların dansından*  
*menekşeler birazcık öne eğilmişler*  
kızların sesleri  
etrafa yayılsın diye  
*kuşlar*  
*başlarını çevirdiler*  
*bu şarkıya ve kalbim.*

(Derviş, 1992, 145-146, İtalikler eklenmiştir)

Hakim istiare, içinde canlı ve cansız her şeyin yer aldığı, evlenme ve yeniden doğma terimlerinde ifadesini bulan, vahşi ölümdür. Şair, bir çok eski doğu mitolojilerinde ve dinlerinde yeniden doğuş ayı olarak kabul edilen Mart ayının sembolik çağrışımlarından faydalanmaktadır. Bununla beraber burada Mart sadece mevsim olarak değil aynı zamanda yeni bir hayat vaad eden kızların ölüm dansından dolayı da gelmektedir. Menekşeler, kuşlar, şairin kalbi ve hatta toprak; ateşe, güllere ve kekiğe gark olarak kızların şarkısına iştirak ederler. Bütün bu resimleri, renkleri ve kokuları toplayan istiare, tükenmeyen mistik ve ayinsel boyutlar kazanır. Bu dramatik ve renkli istiarenin temel bir bölümü de “tüfek”tir. Tüfek, dramada hayat karşıtı ve gayri insani bir varoluş olarak görünen, ancak hayatın ısrarlı devamlılığı tarafından mağlup edilen bir adlandırma (metonim) dir.

Şair, kendisi yeryüzü olarak, açık bir şekilde öldürülen kızlardan biriyle konuşurken (Jayyusi ve Middleton tarafından tercüme edilmeyen bir kıtada) ağıt yakmaya devam eder: “Ben toprağım/ ve siz de topraksınız/ Ey Hatice! Kapıyı kapatma/ Yokluğa gark olma/ Onları (düşmanları) saksılardan ve çamaşır iplerinden kovacağız/ onları bu uzun yolun kayalarından atacağız/ Galile’nin havasından dışarı (yazarın tercümesi). İşgal edilmiş toprağı tanımlayarak, şair kayaların, havanın saksıların ve çamaşır iplerinin

130 ▪ Arap Şiirinde Modernizm ve İstiare

arzusunu açıklayabiliyor. Her içsel detay onun silahsız mücadelesinde yer alıyor.

Adlandırıyorum toprağı  
ruhumun genişlemiş hâli diye  
Adlandırıyorum ellerimi  
yaraların kaldırımı diye  
Çakıl taşlarımı  
Kanatlar diye  
Kuşları ise  
Badem ve incir diye  
Kaburgalarımı  
ağaçlar diye  
Hafifçe bir dal çekiyorum  
göğsümün incir ağacından  
Onu bir taş gibi fırlatıyorum  
işgalcinin tankını berhava etmek için

(Derviş, 146)

Burada kibre çok yaklaşan ve son derece detaylı bir istiare vardır. Bu istiarenin içinde kıyas, ayrıntılı ve hayalperestane bir yapıdadır. Derviş'in şiiri, bir direniş şiiri olmasına karşın şair, istiarelerini zarif ve bilmecemsi olarak kullanması sayesinde, şiirini propaganda olmaktan kurtarmıştır.

Trajik bir biçimde, ana vatanını ve köklerini kaybettiğinin bilincinde olan Derviş için istiare, onun parçalanmış dünyasını, sihirli bir biçimde yeniden inşa eden oluşturucu bir güç haline gelmiştir. Bu yok edileni yeniden inşa etme gücü, "ne istediğimi biliyorum" başlıklı şiirdeki istiarelerde zekice ortaya konulmuştur. Bu şiirden 4 ve 7. kıtayı alıyorum:

Ruhtan ne istediğimi biliyorum: bir taşın yüzü  
Şimşekle çizilmiş- yeşil-ey toprak- yeşil, ruhumun toprağıdır  
Bir pınarın kenarında oynayan bir çocuk değil miydim?  
Hâlâ oynuyorum... bu yer benim oyun alanım ve taş benim rüzgarımdır.  
Hapishanede ne istediğimi biliyorum: bir çiçeğin açma günleri  
Ki buradan içimdeki iki yabancıya ulaştım  
bahçede oturuyorlardı- gözlerimi kapatıyorum  
Dünya ne kadar geniş! Bir iğnenin deliğinden dünya ne kadar da güzel.

(Derviş, 1998-99, 81)

Bu şiirdeki 15 drtlgn hepsi değişik istiareler kullanmış, örneğin pencereler, yeni görüş ve özgürlük anlamında. Böylelikle istiare, güçsüzler için güçlendirici bir çıkış yolu ve evsizler için bir ev olur. Sanatın tahrip edilmiş dünyalardan yeni dünyalar inşa etme gücü hakkında çok Şey yazılmıştır. Derviş'in Şiiri ve özellikle onun vatanının her köşesini Şiirsel olarak kapsayan ve her zaman var olan amansız istiareleri, yitik Filistin'in sanatsal olarak yeniden inşasıdır. Arap kültüründeki modernizmin önemli yönleri, büyük oranda Batıya meydan okuma, sürgün, savaş ve yurtlarından kovulmaya karşı edebi tepki olarak bulunur.

Modernizm, Arap Şiirindeki geleneksel yapı ve tarzları radikal bir Şekilde başka bir kalıba sokulmuştur. Batı modernizmde istiare üzerine kuvvetli çalışmalar yapılırken Arap modernizmde, istiarenin dönüşümü ve dönüştürücü gücü üzerine neredeyse hiçbir ciddi çalışma yoktur. İstiare zerine modern edebiyat, eleştiri, dilsel teoriler ve metodolojiler ışığında yapılan Batıdaki son çalışmalar, çok bilgilendiricidir, üstelik herhangi bir ulusal edebiyatta, istiare ve modernizm arasındaki etkileşimlerin incelenmesinde çok verimli olabilir; Yine de tarihsel gerçeklik ve kültürel çalışmalar, evrensellieğin tuzaklarına karşı bizi ikaz etmektedirler. Dil ve kültürün karmaşık bir Şekilde birbirine geçtiğini fark etmek için mütercim veya iki dil bilen birisi olmak gerekmiyor. Batı Şiiri ve Arap Şiirindeki istiareler arasında birçok temel benzerlikler olmasına rağmen, Arap modernizmde yer alan istiare üzerinde, dilsel, kültürel ve tarihi faktörleri hesaba katarak dikkatli bir Şekilde çalışmak gerekir. Bu makalede tartışılan modern istiarenin  rneği, kesinlikle ne yegane örnektir, ne de ağdaş Arap Şiirindeki istiareye ilişkin bütün yenilikleri sunmaktadır.  modernist Arap Şairin istiarelerini ele alırken, umuyorum ki, serbest Şiir hareketi, efsanenin kullanımı, Arap mirasının yeniden keşfi, Batının etkisi gibi modernizmin en büyük özelliklerinin, içinde istiarenin kurulduğu, alındığı ve değerlendirildiği Arap Şiirinin, geleneksel yollarını köklü bir biçimde nasıl değiştirdiği konusunda okuyucuları tatmin etmişimdir.

### KAYNAKLAR

- ʿAbbas, Ihsan. *Tarikh al-Naqd al-Adabi* ʿinda al-ʿArab. 4th edition. Beirut. Dar al-Thakafa. 1971.
- Aristotle. *Poetics. In Aristotle on Poetry and Style*. G. M. A. Grube, tr. Indianapolis. Hackett. 1989.
- Azzam, Muhammad. *Mustalahat Naqdiyya min al-Turath al-Adabi al-ʿArabi*. Damascus. Manshurat Wizarat al-Thaqafa. 1995.
- Barfield, Owen. *Poetic Diction*. London. Faber & Faber. 1952.
- Codrescu, Andrei. *Back-cover text. In Muhammad ʿAfifi Matar. Quartet of Joy*. Ferial Ghazoul and John Verlenden, trs. Fayetteville. University of Arkansas Press. 1997.
- Cuddon, J. A. *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. 3d edition. Oxford, England. Blackwell. iggi.
- Darwish, Mahmud. “*From: Poem of the Land.*” Lena Jayyusi and Christopher Middleton, trs. In *Anthology of Modern Palestinian Literature*. Salma Khadra Jayyusi, ed. New York. Columbia University Press. 1992. PP. 145-51.
- \_\_\_\_\_ “*I See What I Want.*” Saadi A. Simawe and Ellen Dore Watson, trs. *Modern Poetry in Translation: Palestinian and Israeli Poets*, 14 (Winter 1998-99), pp. 81-82.
- de Man, Paul. *Aesthetic Ideology*. Andrzej Warminski, ed. Minneapolis. University of Minnesota Press. 1996.
- Empson, William. *Seven Types of Ambiguity*. 2d edition. London, Chatto & Windus. 1947.
- Hamori, Andras. *The Compositions of Mutanabbi’s Panegyrics to Sayf al-Dawla*. Leiden, Netherlands. Brill. 1992.
- Heinrichs, Wolfhart. “*Badi`.*” In *Encyclopedia of Arabic Literature*. 2 vols. Julie Scott Meisami and Paul Stakey, eds. London. Routledge. 1998.
- \_\_\_\_\_ “*Isti`ara and Badi` and Their Terminological Relationship in Early Arabic Literary Criticism.*” *Zeitschrift far Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1 (1984), pp. 80-211.
- \_\_\_\_\_ “*Metaphor.*” In *Encyclopedia of Arabic Literature*. Jones, Alan. *Early Arabic Poetry*. 2 vols. Reading, England. Ithaca Press, for the Faculty of Oriental Studies, Oxford University. 1996.
- Matar, Muhammad ʿAfifi. *Quartet of Joy*. Ferial Ghazoul and John Verlenden, trs. Fayetteville. University of Arkansas Press. 1997.
- Matlub, Ahmad. *ʿAbd al-Qahir al-Jurjani: Balaghatuhu wa Naqduh*. Beirut. Wakalat al-Matbuʿat. 1973.

- Meisami, Julie Scott, and Paul Stakey, eds. *Encyclopedia of Arabic Literature*. 2 vols. London. Routledge. 1998.
- Moreh, S. *Modern Arabic Poetry 1800-1970: The Development of Its Forms and Themes Under the Influence of Western Literature*. Leiden, Netherlands. Brill. 1976.
- al-Mutanabbi, Ahmad ibn Husayn. *Poems from the Diwan of Abu Tayyib Ahmad Ibn Husayn al-Mutanabbi*. Oxford, England. Oxford University Press. 1968.
- Nowotny, Winfred. *The Language Poets Use*. 2d edition. London. Athlone. 1965.
- Richards, I. A. *The Philosophy of Rhetoric*. New York. Oxford University Press. 1936.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor*. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello S.J., trs. Toronto. University of Toronto Press. 1977.
- Said, Edward W. *Back-cover text*. In *Muhammad `Afifi Matar. Quartet of Joy. al-Sayyab, Badr Shakir. Diwan Badr Shakir al-Sayyab*. Beirut. Dar al-Awda. 1971.
- \_\_\_\_\_. "Rain Song." Lena Jayyusi and Christopher Middleton, trs. In *Modern Arabic Poetry*. Salma Khadra Jayyusi, ed. New York. Columbia University Press. 1987.
- Stetkevych, Suzanne Pinckney. *Abu Tammam and the Poetics of the `Abbasid Age*. Leiden, Netherlands. Brill. 1991.
- Wheelwright, Philip. *Metaphor and Reality*. Bloomington. Indiana University Press. 1962.



## **Prof.Dr. İ. Y. Kraçkovski'nin Kur'an Tercümesi Adlı Eserinin 1986 Yılı Baskısının Önsözü\***

**Yazan: P. GRANEVİC**

**Çeviren: Nergiz RESİDOVA\*\***

**Yayına Hazırlayan: M. Kemal ATİK\*\*\***

Prof.Dr. İ.Y.Kraçkovski'nin Kur'an'ı Kerim'i Rus diline çevirisinin Doğu Edebiyat Yayınevi tarafından 1963 yılında yayınlanması ile bilimsel ve kültürel hayatımızda büyük bir olay haline gelmiştir. Bunun nedeni, tarihi ve kültürel değeri çok büyük olan Kur'an'ın dünya edebiyatının tek abidesi ve Müslümanların mukaddes kitabı olmasıdır. Doğu halklarının manevi ve toplumsal gelişmesine sağladığı etki ölçüsünde Kur'an bütün insanlığın kültürel mirası olmuştur. Kur'an evrensel kültür tarihinin mirası olan eski Ahit ve yeni Ahit ile aynı seviyededir. Bu tercümenin ülkemizin pek çok okuyucusunun dikkatini çekmesi tabiidir. Büyük Sovyet Müsteşiriki Kraçkovski'nin bu tercümesinin ölümünden (ö.1951) sonra yayınlanmasını bütün dünya uzmanları ilgiyle karşıladılar. Bu esere insanların hassas reaksiyonları, Kur'an'ın itina ile doğru bir şekilde yorumlanan modern tercümesine ne kadar ihtiyaç olduğunu göstermektedir. İslam medeniyetinin, çağdaş medeniyetin oluşmasına katkıda bulunması, Doğu Müslüman halklarının siyasi ve sosyal gelişmesinde önemli rol oynadığı görüşleri, onların manevi hayatının temel esaslarına ve İslam ideolojisine dikkat çekmektedir.

Kur'an'la tanışma, insanlığın manevi diyalog ortamının oluşturulmasında önemli rol oynamaktadır. Kur'an İslam dininin temelidir. O milyonlarca insanın yaşantı ve hareket tarzlarını, adet ve geleneklerini açıklayan dini, ahlaki ve hukuki kuralları kapsamaktadır. Kur'an, fert ve toplumsal ibadetlerde, devlet ve aile merasimlerinde ve günlük hayatın herhangi bir parçasın-

---

\* Bu metin Prof.Dr. İ.Y.Kraçkovski'nin, *Kopah*, Ans-Print, Moskova, 1990, s. 7-15, adlı Kur'an'ın Rusça Tercümesi 1986 yılı baskısı için yazılan Rusça önsözün Türkçe'ye çevirisidir.

\*\* Ahmed Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Master Öğrencisi 2000.

\*\*\* Prof.Dr.K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-mail: m\_kemalatik@hotmail.com

da okunur. Kur'an'ın kelime ve deyimleri, Müslümanların milliyetine bakmadan edebiyatlarına ve günlük dillerine girmiştir. Kur'an'ın tarzı ve motifleri doğu Müslüman halklarının edebiyatında mevcuttur. Burada eski Ahit ile İncilin analojisinin olduğunu söylesek yerinde olur.

Krackovski'nin Rusça'ya çevirdiği Kur'an'ın yayımlanması, ülkemizdeki İslam medeniyeti ve tarihinin incelenmesine önemli katkı sağlayarak Kur'an'ın muhtevası hakkında da geniş bilgi vermiştir. Bu eser aynı zamanda İslam dünyasındaki tarihi olayları ve doğulu Müslümanların hayat tarzlarının daha doğru anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Böylece müsteşrikler, dinler tarihçileri ve İslam tarihçileri yararlanabilecekleri bir esere sahip olmuşlardır. Doğru ideoloji tarihiyle ilgilenen okuyucular evrensel anlamda bu eşsiz esere kavuştular. Bu eserin her yerde çok ender bulunabileceğini söylememize bilmem gerek var mı?

Ayrıca bu eserin 1963 yılındaki yayını okuyucular arasında hayal kırıklığı yaratarak, tercümesindeki pek çok kavramın da anlaşılması bazı zorlukları doğurmuştur. Bu eserin özelliklerini ve temel meselelerini açıklayan bir girişin ve ilmi mülahazaların bulunmayışı teessüfle karşılanmıştır. Kendilerince haklı olan bu sitemler, yayının ve tercümanın otoritesine göre ise haksızdır. Fakat okuyucuların bu düşüncelerinin sebebi, eseri yanlış anlamalarından kaynaklanmaktadır. 1963 yılındaki baskıda redaktör ve basıma hazırlayanlar gerekli izahı yapmışlardı. Ancak anladıkları şekilde yaptıkları bu izahlar, daha detaylı yapılmalıydı.

Öncelikle söylememiz gerekir ki Rus dilinde yazılan bu tercümenin yanlış anlaşılmasının sebebi, kutsal bir özelliğe ve derin manaya sahip olan bu eserin çağların birleştiği bir devirde yani; kabile hayatından sınıf yaşamına geçildiği ve dünya görüşlerinin değiştiği bir devirde ortaya çıkmasıdır.

Kadim Arabistan'da kabile toplumlarının manevi değerlerinin çoğu bizim düşünmemize göre kaybolmuştur. Genellikle bu değerler Orta Çağ Müslümanlarının düşüncelerinde bile yok olmuştur. Bunun sebebi, o zamanki kültürel yaşamın devam etmemesidir. İslam dini putperestliği reddederek ortaya çıkmaya başlamasıyla ruhani temellerinin devredilmesi sona ermiş ve Arapların yeni nesilleri dahi kendi atalarının ideolojisini anlayamıyorlardı. Değişik kültür ve ideolojilerle yaşayan ve Arap olmayan halklar Kur'an'ın anlaşılmasında daha çok zorlanıyorlardı. Kur'an'ı ilk açıklayanlar anlaşılma-



sı zor olan ayetlerin açıklanmasında, ya basit gramer formüller kullanarak ya da Yahudi ve Hıristiyan dini folkloriğine dayanarak uydurma açıklamalar yapmışlardır.

VI. ve VII. yüzyıllarda Arabistan'daki putperest kabile topluluklarının dini bilinç ve ibadet gelenekleri gibi unsurlar çağdaş bilimlerde belirsizdir. Hz. Muhammed bu unsurları Kur'an'a atfederek reddetmekle beraber aynı zamanda ilham kaynağı olarak da kabul etmiştir. Bütün bunlar Peygamber'in düşünce ve hissiyatını anlaşılmasız kılmıştır. İslam öncesi Arabistan'daki zengin şiir mirasına rağmen, yerleşik ve göçebe kabileleri Hıristiyanlığı ve Yahudiliği kabul eden bedevi kabilelerinin zengin folkloru kaybedilmiştir. Yani, mitolojik destanları, Arabistan'da Mekke ve Medine'de yaşayan Yahudi ve Hıristiyan topluluklarının dini rivayetleri yok olmuştur. VI-VII. yüzyılın başlarında Arabistan'da Hz. Muhammed'in de katıldığı Peygamberlik ve Allah'ı arama hareketlerine ait olan dini folklorla ilgili fazla bilgimiz yoktur. İşte bu durum yani kültürel ve ideolojik hareketler Hz Muhammed'in Peygamberlik ilhamının duygu ve düşünce ortamını oluşturmuştur. Peygamber ve onun dinleyicileri her zaman bu hareketlere başvuruyorlardı. Hz. Muhammed'in kabilesinden olanlar, O'nun anlattıklarına, 'ecdatların uydurması, biz bunu başkalarından duymuştuk' diye cevap veriyorlardı. O zamanki Arabistan'ın kültürel folklorunu bilmeyişimiz Kur'an'ın birçok yerinin anlaşılmasına ve tercüme yapılmasına engel olmaktadır.

Kur'an'la ilk tanışan okuyucular ondan kompozisyon bütünlüğü olan edebi bir eserle karşılaşmayı bekleyip, Kur'an'ı, İslam akaidini sistemli bir şekilde açıklayan ilmi tez gibi görüyorlardı. Hâlbuki Kur'an, kendiliğinden oluşan bir eserdir. O, konuşma ve vaazlardan, öğütleyici ve suçlayıcı Peygamber ilhamından, eski halkların ibret verici hayatlarından ve onlara gönderilen Peygamberlerin hikâyelerinden, yalvarışlarından, güzel ahlaktan, hukuki geleneklerden, ibret verici tarihi ve dini hikâyelerden meydana gelmiştir. Kur'an'da anlatılan bu konular, 20 seneden fazla yani; 610'dan 632 yılına kadar çeşitli topluluklarda belli sebepler neticesinde veya çeşitli olaylara bağlı olarak bazen hiç sebepsiz, sadece duygularla ortaya çıkan durumlar anlatılmıştır. İlk nazil olan bölümler (ayetler); itiraflar, herkesin toplanacağı mahşer günündeki kaçınılmaz cezalar, mükâfatlar ve tek Tanrı'nın ulu kudreti hakkındaki gizemli anlatımlardan oluşur.

Kur'an'ın muhtevası karma karışık ve çok yönlüdür, bu iki durum Kur'an'ın anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Dini, felsefi ve hukuki eser olarak Kur'an, VI. Asrın sonu VII. asrın başlarındaki Arabistan'ın eşsiz, tarihi, medeni ve sanatsal değere sahip olan bir eseri olarak kabul edilir. Hz. Muhammed'in şahsiyetinin olgunlaşma evrelerini, yeniçağın insanı ve akaitçisi olarak gösteren bir belgedir. Kur'an, Arap dilindeki ilk nesir yazılarından biridir. Allah'ın emri olarak kabul edilen Kur'an Arap halklarının edebi dilinin oluşmasında ve onun Asya ve Afrika ülkelerine yayılmasında çok büyük rol oynamıştır.

Kur'an, sözlü olarak ortaya çıkmış, ezberlenip aktarılacak Muhammed'in hayatta olduğu zaman ve onun vefatından sonraki dönemde de devam etmiştir. Arabistan topluluklarının bütün edebiyatı hep ezberleniyordu. Bu Arabistan medeniyetinin özelliğini göstermektedir. Olağanüstü güce harf değil, kelime ve sesler sahipti. O devirde olan Arami, Asuri, Nabati, Himyeri ve yeni oluşan Arap yazıları genellikle ticari ve siyasi belgelerde kullanılmıştır.

Sahabelerin hafızası 25 yıl boyunca aniden ortaya çıkan vahiyleri muhafaza ediyordu. Her vahyin tek ve son olduğu zannedilmiştir. Vahiyler rastgele yazılmıştır. Vahyin esas bölümü ezberlenip devrediliyordu. Bunun bazı bölümleri belki bizzat Hz. Muhammed tarafından veya sahabeler tarafından unutulmuştur.

Rivayetlere göre ezberlenen ve özel yazılarda muhafaza edilen Hz. Muhammed'in vahiyleri 651 yılında bir araya toplanmıştır. Bu bir araya toplanan metin gerçek ve bütün olan Allah'ın sözleri olarak kabul edilmiştir. Kutsal değerlere sahip olan bu metinler bugüne kadar değiştirilmeden devredilip bugünkü Kur'an'ın şeklini almıştır. İslam âlimleri ve çağdaş araştırmacılar şunu belirtmektedir: Kur'an Hz. Muhammed'in gerçek sözlerinin tekrarıdır. Bazı ayetler bozuk halde devredilmiştir. Bazı bölümler ve sureler ise çeşitli zamanlarda söylenen sözlerden oluşmuştur. Gerçek metin olarak kabul edilen Kur'an'ın ayetleri sureyi oluşturup belli bir prensip olmadığından rasgele sıralanmıştır: İlk önce en uzun sûreler (Fatıha sûresi istisna) sıralanıp onları kısa sûreler takip etmiştir. Bu sıralama sureler arasındaki mantıksal bağın oluşmamasına sebep olmuştur. Bazen sureler içerisinde, bazen gerçekten, bazen de zannedilerek karışıklık ve farklılık olup kutsal kitap üslubu

uyumu yoktur.

Çevirmene suç olarak isnat edilen Kur'an'ın anlaşılmasını gerçeğinde ise onun yeni bir özelliğiyle izah edilir. Kur'an; uzun zamanlara yayılan Hz. Muhammed'in kendi kendisiyle diyalogundan, Tanrı ile Muhammed arasındaki diyalogdan, Allah ile insanlar arasındaki diyalogdan (Allah kendi adından ben ve biz olarak bahsetmiştir), Muhammed ile sahabeler ve putperestler, Mekkelilerle Medineliler Yahudiler ve Hıristiyanların diyalogundan, tek Tanrı'ya inanan ama onun doğruluğunu kabul etmeyenlerin diyalogundan, Tanrı'nın kutsal sözünü duymak isteyenler ve vaaz veren Peygambere öfkeli bir şekilde gülenlerin arasındaki diyalogdan oluşmuş olup; belli insanlara, belli durumlarda hitap edilen canlı bir konuşmadır. Ama ne bu insanlar ve ne de bu durumlar hakkında hiçbir bilgimiz yoktur.

Ayrıca Kur'an'da sadece bir tarafın konuşması sunulmaktadır. Yani; belirsiz toplumlara karşı söylenen, Hz. Muhammed'in yakınlarının bile ne zaman ve niçin söylediğini bilmediği konuşmaları, ona karşı yönlendirilen suçlamaların reddedilmesi, kendi ümmetinin sorularına verdiği cevaplarıdır. Mesela, Kur'an'ın birkaç ayetinde Muhammed, ona hitap edilen sözleri tekrarlayıp inkârcıların sorularına kendisi ve Allah cevap veriyor.

Yukarıda belirtilen sebepler neticesinde meydana gelen ayetlerin, belirsiz kinayelerin, sebepsiz benzetmelerin Kur'an'da bulunması, orta asırlarda Kur'an'ı tefsir eden yeni bilim dalının ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu bilim dalıyla ilgili çok ilmi eserler yazılmıştır. Buna rağmen birçok kelimelerle deyimlerin gerçek anlamı ve Kur'an'ın birçok yerinin meali hâlâ belirsiz kalmaktadır. Bu durum, asıl metnin gerçek anlamını vermekle mecbur olan mütercimleri zora sokmuştur.

Prof.Dr. Kraçkovski'nin planladığı Kur'an'ın Rus diline çevirisi ilk aşamada baskıya hazır olmayan halde yapılmıştır. Kraçkovski'nin arşivlik belge olarak "seçilmiş eserlerinin" yayımlanmasından dolayı 1963 yılında bu çeviri de yayımlanmıştır. Basım evleri bu işi yaparken çevirinin Arapça orijinalini tam olarak yansıttığını ve Kur'an'ın ilmi düzeyde tercüme edilmesine yardımcı olacağını düşünmüşlerdir. Bunların öngördüğü bir olgu da yaklaşık bir asır önce (1878 yılında) basılan ve eşsiz olan G.S. Sablukov tarafından Arapça'dan doğrudan doğruya Rusçaya yapılan çevirisi çağdaş ilmin ve bugünkü okuyucuların taleplerine cevap vermeyen bir eser olarak kabul

edilmiştir.

Gerçekten Krackovski'nin çevirisi, Kur'an'a aykırı olan Hıristiyan deyimleriyle ve eski dille yazılan, sadece Tatar ilahiyatçılarının açıklamalarıyla anlaşılan Sablukov'un çevirisine göre ileriye atılan bir adımdı. Krackovski'nin amacı, Kur'an'ın anlamına ve kelimelerin kullanılış biçimine dayanarak imkânınca özel sözlükleri ve kuralları kullanmadan, özellikle de tefsirlere bakmadan Kur'an'ın içeriğini Rusçaya çevirmektir. İşin bu aşamasında Krackovski Arap metninin kelime kelime çevirisini yapıp veya orijinal cümle yapısını koruyarak tam anlamını çevirmiştir. Üsluplu ve edebi şablonlardan kaçınmak için az kullanılan Rusça kelimeleri ve deyimleri kullanmıştır. Sonradan araştırdığı zaman yazdığı bu yerler onları daha da güzelleştirmek için dikkatini çekecekti. Şu anda bu yerler Kur'an'ın anlaşılmasını zorlaştırıyor. Vaktin gösterdiği gibi çevirinin bu baskısı yerinde olup ve ülkemizdeki Şarkiyat bilimine çok büyük fayda getirdi. Yukarda belirtilen eksiklere rağmen bu çevirinin ilmi manası, Krackovski'nin teklif ettiği yeni metotlarında ve Arapça çevirisinin filolojik yönünden tam olmasındandır. Arap dili ve edebiyatını çok iyi bilen Krackovski'nin çevirisi, gelecekte Rus diline yapılacak olan bütün tercümelemlerin temeli olmaktadır. Bu güne kadar değerli olan onun çevirme metotları, en karmaşık ve çevirmesi zor olan eserlerden birinin objektif anlaşılmasının tek yolu olarak kabul edilir.

Krackovski Kur'an'ın basımında kendi "edebi metodunu" kalıplaştırmamış ve uygulamamıştır. 20. ve 40. yılların başında okunan derslerin özetlerinde belirli çevre ve toplumun özellikle Arabistan merkezinin yerleşik hayatı ile ilgili metinde Kur'an'ın öğrenilmesi ve yorumlanması belirtilmiştir. İlmî araştırmacı kabiliyetine sahip bir filolog olan Krackovski, Kur'an'ı edebi ve Muhammed'in yaşadığı zamandaki dilde korunan bir eser olarak benimsemiştir. Bu yaklaşımda, tercümenin oluşması için 20. ve 40. yıllardaki yenilikçi ve faydalı olan metodu kullanmıştır. Bu yaklaşım o zamanda olduğu gibi bu günde de tam olarak gerçekleşmemiştir. Sonuç olarak bu metot testoloji problemlerin seçiminde ve aynı zamanda Kur'an'ın açıklanmasında ortaya çıkmıştır. Bu metot, Hz. Muhammed dönemindeki yerleşik toplumun ve bugüne kadar korunan bedevi nazım eserlerinin, V-VII. Asrın başındaki bedevi edebiyatının ve İslam dinini olgun yaşlarda kabul eden Muhadram şairlerin eserlerinin geniş kullanılmasına sebep olmaktadır. Orta

asırlardaki ekzozetlerin çok ciltli eserlerinde değil, Kur'an'ın anlaşılmayan yerlerinin izahını burada aramamız lazım. Bu belgeler Muhammed'in kabile toplumunun geleneksel, sosyal ve kültürel dilini nasıl idrak ettiğini, dil ve ideoloji dalındaki onun yeniliklerini objektif olarak değerlendirmek için yeni ölçütler bulmaya yardım ediyor. Bunun için diyebiliriz ki, İslam'ın ilk çağlarında İslam müfessirleri, Kur'an'ın bazı kelimeler ve deyimlerinin gramatik şeklini ve manasını izah etmek için İslam öncesi nazmını çok kullanmışlardır.

D.Kustlinger, K. Kaştaleva ve daha sonra devam eden M. Bravman'ın Kur'an'ı araştıran eserleri, bu Kur'an'ı çevirme ve araştırma yönteminin çok faydalı olduğunu göstermektedirler. Asıl metnin anlamının çıkarılması metodunu Kur'an'ın doğru ve ilmi çevirilerden biri olarak kabul edilen R. Paret'in tercümesinde kullanılmıştır. R. Blachère, Kur'an'ın Fransız diline çevrilmesinde çok faydalı oldu. Ama Kraçkovski'nin tasarımıdaki yöntem ve düşünceleri tam olarak gerçekleştirilmemiş halde kalıp, onunla yapılmış çeviri ilmi ve edebi bir şekil alamamıştır. Özellikle Kur'an'ın, Kraçkovski'nin 20. 40. yıllarında öğrencilere birkaç defa okunan özel Kur'an derslerindeki bölümler, iyice değerlendirilmiştir.

Bunlar: 1, 9, 12, 19, 36, 44, 56, 62, 66, 69, 73, 74, 76, 78, 80, 81, 82, 85, 87, 91, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 109, 111, 112, 113, 114, surelerdir. Bu baskının hazırlanmasında Kur'an'dan alınmış Kraçkovski'nin basım işlerinde gösterdiği parçaların tercümesi de hesaba katılıyordu.

1963 baskısına eklenmiş "Mülhaza" bölümünün bilgileri, tam olarak mülhazalar halinde gelmemiştir. Bunlar, Kraçkovski'nin yapılacak çeviri işleri ve onun durumundan dolayı yorumlanması gerekiyordu. Eğer toplanmış bilgilerin muhtevasına ve tespit edilen özel edebiyatın şekline göre fikir yürütürsek, yorumlar bilhassa tarihi ve filoloji olmalıdır. Bu, Kur'an bölümlerinde olan tekstoloji ve kronolojinin, Arap folkloru ile Yahudi ve Hıristiyanların gerçekliği şüpheli eserlerle bağlantısının, tarzı ve örnekli sistem özelliğinin, aynı zamanda kültürel ve etnoğrafi gerçeğinin meseleleridir. Bu malumatların geçen on senelik sürede ortaya çıkan dil bilimi ve kültürel tarihi araştırmaların neticeleriyle tamamlanması mümkündür. Ekseriyetle, Kraçkovski'nin toplanmış bilgilerinin ilmi önemliliği bu güne kadar saklanmıştır. Bu bilgilerde XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında bü-

yük Sami bilginlerin (Nöldeke, Bart, Bergsträsser, Follers, Pretz, Horovitz) temel tekstoloji ve linguistik çalışmalarının aynı zamanda Arabistan ve Sami çevresindekilerin dini ve kültürel tarihi alandaki araştırmaların neticeleri olarak ifade edilmiştir. Çalışmaların genel özelliğinin sebebini, metnin tenkidıyla, Kur'an terminolojisinin analiziyle bağlı olan sorulara cevabını müellifler, mukayeseli semitoloji ve yerleşik merkezlerin, esasen İslam'ın merkezi olan Arabistan'ın haricinde ortaya çıkan Yahudi ile Hıristiyanların edebi ve folklor geleneklerinde aramışlardır. Bu yaklaşımın meziyeti ve sınırlılığı, o zamanki metodoloji, tarih ve tarihi-filoloji ilimleri metodu'nun genel durumuyla şartlandırılmıştı. Krackovski de bu yaklaşımı takip ediyordu. Kur'an metnini açıklamadaki bu yaklaşımın noksanlığı, konuşmanın etimoloji ve semantik sınırlarından çıktığı da görülmektedir. Kur'an'a yapılan o zamanki araştırmaların sınırlılığı, Arabistan tarihinin etnoloji ve sosyal hareketinin, toplumsal bilinç evriminin ve III-VI. Yüzyıl sakinlerinin sosyal psikolojisinin incelenmesine bağlıdır. Kur'an'da, Allah'ın emrettiği hayat kaideleri ve tespit ettiği tesisler gibi, tüm Arabistan'ın sosyal ekonomik ilerlemesini belli edici gelişmelerde meydana çıkıyordu. Bu gelişmeler, yarımada'nın yerleşik ve göçebe halklarının parçalanmasına sebep olup, Kur'an muhtevasını oluşturan Mekke'den Hz. Muhammed'in konuşma ve vaazleriyle "Muhammed İnkılâbını" (K.Marks) hazırladılar. Arap tarihinin Müslüman ilahiyatçıların kalemıyla Avrupa ilimlerine de geçen Cahiliye ve İslam devirlerine parçalanması, Kur'an'a ait o zamanki tarihi ve kültürel araştırmaların temelini yerleştirmiştir. Bu parçalanma Arabistan toplumunun etno-sosyal ve manevi ilerlemesinin öğrenimini bozarak, İslam'ın ortaya çıkması ve dünya tarihinin fenomeni olan Kur'an'ın meydana gelmesinin izah edilmesini kaçınılmaz hale getiriyor. Böyle bir bakış İslam öncesi nazmında ki Kur'an tekstolojisinin, nesrin ve Hz. Muhammed'in çağdaşları ve hemşerilerine bırakmış geniş epigrafik bilgilerinin incelenmesi için, metodoloji önemini değerini bilmedir. Aynı zamanda Kur'an'ın tarihi ve medeni metninin yeniden kurulması için bilgilerin mukayeseli etnografi ve dini tahsilinin değerinin bilinmemesine de bağlıdır. Kur'an'da gösterilen dini şuurulara, sosyal psikolojiye, İslam öncesi dini kelimeler hazinesinin semantiğinde olan ilerlemelere de katkı sağlamıştır.

Ama Kur'an'daki meselelerin böyle anlaşılması, filoloji ile ve kültürel araştırmaların bu günkü seviyesi ile kabul ettirmiştir ve onu başka ilim

devrine ait olan Kraçkovski'den beklemek haksız olacaktı. Zaten, Kraçkovski'nin Kur'an şehrine ve çevirisine yakın olması için, ilmi düşünceleri ve araştırma metodunu değiştirmesi gerekiyordu. Hâlbuki muhafaza edilmiş bilgilerden, düşüncesini yerine getirmek için ne kadar hazır olduğunu bilmemiz mümkün değil.

Kraçkovski'nin yorumu, önceki baskılarında (1963.1986.1989) yerleşen bilgileri, ders özetleri ve başka detaylı bilgileri, bu baskıya alınmamıştır. Onlar XX yüzyıl başlarında, Kur'an hakkında ki ilmi durumunu ifade ediyor ve bilhassa bugün Milli Şarkiyat Tarihiyle de ilgileniyor. Böylece Kur'an metninin çevrilmesi ve şerhinin yapılması Kraçkovski'nin yaklaşım özelliklerini vasıflandırıyor

## “Özürülüler'03 Sergi, Kongre Ve Sosyal Etkinlikleri” Üzerine Genel Bir Değerlendirme\*

Yrd.Doç.Dr. Yusuf AÇIKEL \*\*

### ABSTRACT

#### A GENERAL EVALUATION OF “THE EXIBITION, CONGRESS AND SOCIAL ACTIVITIES OF THE DISABILITIES 2003”

In this article will present the aim, the content and the program of an activity about the disabilities in Turkey. Unfortunately, since the society doesn't consider the disabilities as part of them, they do not spend enough effort to embrace them. Because of this, the Disabilities Vakfi organized this activity for both to change above mentioned misconception of the society about disabilities and to show and introduce the new technological developments to improve the life of the disabilities. The disabilities in Turkey an important social phenomena concerns, directly or indirectly, more than one third of the society with their relatives, and even the half of the society with their social associations. Therefore to ignore their existence becomes a social problem itself, and a real obstacle in front of Turkey in the goal of becoming a contemporary civilized society.

**Key Words:** *Disabilities, problem, health, social, Turkey, human, life.*

### 1. Giriş

Özürülülük, sakatlık ve engellilik tüm toplumların en önemli sorunlarından biridir. Bazı özürlerden ve sakatlıklardan korunabilir, pek çoğunun da sakat kişilerin eğitimi ve rehabilitasyonu ile bağımlılıktan kurtarılabilir olması konunun önemini artırmaktadır. Ülkemizde özürülü sayısı ve bu gruba ait özellikler tam olarak bilinmemektedir. Bu konuda mevzuat, özürülülere hizmet veren kurumlar sayı ve nitelik olarak yetersizdir. Bu nedenle özürülülük toplumların üzerinde önemle durmaları gereken bir sorun olmaya devam etmektedir. Özürülülük; bireyin “doğuştan veya sonradan herhangi bir hastalık veya kaza sonucu bedensel, zihinsel, ruhsal, duygusal ve sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle normal yaşamın gereklerine

---

\* Bu etkinliğe resmî görevle katılmama sağlayan üniversitemizin sayın rektörü ve fakültemizin sayın dekanına teşekkür ederim.

\*\* Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. e-posta :



uyumunda olup; korunma, bakım, rehabilitasyon, danışmanlık ve destek hizmetlerine ihtiyacı olma durumu”<sup>1</sup> olarak tanımlanmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü verilerine göre, dünya nüfusunun 500 milyon kadarı engelli olup bu sayı her gün artmaya devam etmektedir. Nitekim herhangi bir bölgedeki nüfusun %25’i bir şekilde özürllükten etkilenmektedir. Nüfusun % 70’den fazlası gelişmekte olan ülkelerde yaşadığı dikkate alınır, bunların sadece % 1-2 si rehabilitasyon hizmetlerinden yararlanmakta ve çoğunluk, toplumda köşeye itilmiş durumdadır. Ülkemizde ise bu rakamın, yaklaşık 8-9 milyon olduğu sanılmaktadır.

Toplumun azımsanamayacak bir kısmı ne yazık ki özürllüleri, toplumun bir parçası olarak görmediğinden, onları aralarına almak konusunda yeterince girişimde bulunmamaktadır. Bu nedenle Özürllüler Vakfı; hem toplumun özürllüleri bakışını değiştirmek, hem de özürllüleri hak ettikleri yaşam biçimini göstermek ve yaşamlarını kolaylaştıracak teknolojik çözümleri ve yaklaşımları tanıtmak üzere böyle bir etkinliği yapmıştır.

Bu çerçevede; 2003 yılının Avrupa’da Özürllüler Yılı olması nedeniyle Türkiye’de ilk kez geniş kapsamlı bir organizasyon, Türkiye’de ilk defa Sayın Cumhurbaşkanımız Ahmet Necdet SEZER’in himayesinde, İstanbul-Harbiye Askeri Müze Kültür Sitesi’nde, 13-15 Haziran 2003 tarihinde Özürllüler Vakfı koordinesinde, “**Özürllüler’ 03 Sergi, Kongre ve Sosyal Etkinlikleri**” programı düzenlenmiştir.

Bu yazı; yapılan etkinliğin amacını, kapsamını, programını ve otu-  
rumlarda varılan genele kanıyı kısaca takdim etmek için hazırlanmıştır.

## **2. Etkinliğin Amacı**

Bu etkinlikte, Türkiye’de ve dünyada yaşanan özürllü gerçeğini daha iyi kavramak ve özürllüleri daha iyi hayat standartları sunabilmek amacıyla bir araya gelinmiştir. Bu bağlamda;

**2.1.** Özürllülerin toplumsal yaşama daha aktif ve özgüvenli katılımını ve toplumun da onlarla birlikte yaşama fikrini benimsemesini sağlamak.

**2.2.** Toplumun özürllüler gerçeği konusunda bilinçlendirmek ve özürllüleri karşı pozitif davranışlar geliştirmesine vesile olmak.

---

<sup>1</sup> 06 Haziran 1997 tarih ve 23011 Resmî Gazetesinin mükerrer sayılı, 572 Kanun Hükmünde Kararname karar sayısı, Madde, 5, c bendi.

**2.3.** Türkiye'de var olan özürlü gerçeğinin geniş kitleler tarafından fark edilmesini sağlamak. Bu çerçevede özürülülerin toplumsal hayata katılmaları için bilişim teknolojilerinin sağladığı tüm imkânlardan kamuoyunu haberdar etmek.

**2.4.** Özürlülere yönelik çözüm önerileri olanlar, sivil toplum örgütleri, yerel yönetimler, hukukçular, tıp câmiası gibi grupları bir araya getirmek.

**2.5.** Özürlülüğün önlenmesine yönelik eğitim programları hazırlanmasına öncülük etmek. Özellikle özürülülerin meslek ve iş sahibi olmaları için imkânlar hazırlamak.

**2.6.** Çevrede ve hizmetlerin verilmiş yöntemlerinde, özürlü yaşamını kolaylaştırmaya yönelik gerekli değişiklikleri yapmalarını sağlamak amacıyla resmi, gayri resmi kuruluşların dikkatlerini çekmek. Böylece hem ulusal hem de uluslararası çözümleri ve ürünleri tanıtarak, sonuçta talep oluşmasını sağlamak.

### **3. Etkinliğin Kapsamı**

“Özürlüler' 03 Sergi, Kongre ve Sosyal Etkinlikleri” programı dört ana bölümden oluşmaktadır.

#### **3.1. Kongre**

Bu bölümde tıbbî, hukukî, toplumsal ve teknolojik boyutlar ele alınmıştır. Özürlüler Kongresi'nde, özürülülerin sorunları ve çözüm önerileri ortaya konulmuştur. Sivil toplum örgütleri, yerel yönetimler, hukukçular ve tıp camiasından uzmanlar, bilim adamları ve ilgili kurum ve kuruluşların temsilcileri, yapacakları konuşmalar ve sunumlarla özürlü yaşamını ve gerçeğini gözler önüne serip, alınması gereken önlemleri ve çözüm projelerini tartışmışlardır.

#### **3.2. Sergi**

Sergi kapsamında, özürülüler için daha iyi bir yaşam amacıyla çözüm üreten firmalar ve kuruluşlar, yılların getirdiği birikimlerini paylaşmak ve yeni bir pazarda ürünlerini tanıtılabilmek için uygun bir ortam bulmuştur. Sergiye, şehrin merkezinde olma avantajıyla yoğun iş çevreleri ile sürekli temas halinde olabilen, “**Askeri Müze ve Kültür Sitesi**” ev sahipliği yapmıştır. Fuar kapsamında, ortopedik ürünlerden, özürülülerin yaşam kalitesi sunan mobilya ve aksesuara ve bilişim teknolojilerine kadar her alanda ürün

ve hizmetler yer almıştır. Fuarın ziyaretçi profilini ise, özürllüer, özürllü yakınları, sivil toplum örgütleri temsilcileri, kamu ve özel sosyal kurum ve kuruluşların yöneticileri, hekimler, sosyal hizmet pazarlaması gerçekleştiren kuruluşların temsilcileri oluşturmuştur.

### 3.3. Eğitim

Her türlü eğitim faaliyeti, bilgi ve beceri alanları, sunum ve workshop gösterimleri, görme özürllüer için superonline internet kullanımı yapılmış; katılımcıların özel eğitim kurumlarıyla buluşmasına fırsat verilmiştir.

### 3.4. Sosyal Etkinlikler

Bu kapsamda özellikle içinde özürllüerinin yer aldığı çeşitli sanatsal, kültürel ve sportif etkinlikler, yarışmalar, film gösterimleri düzenlenmiştir. Böylece toplum ve özürllüer arasındaki uçurumu fikir ve görüşlerin paylaşılması yoluyla ortadan kaldırılmasına çalışılmış, özellikle etkinliklere özürllü insanlar ve yakınlarının katılımı sağlanarak, özürllüer ile özürllü olmayanlar arasında yeni ve farklı sosyal paylaşım alanları meydana getirilmiştir.

### 4. Etkinliğin İcra Edilmesi

Etkinlik ile ilgili olarak, Harbiye Askeri Müze Kültür Sitesinde bulunan (Konser), (Konferans), (Kırmızı) ve (Parke) salonlarının her birinde bilgisayar, slayt ve projektör makinesi, barkovizyon ve tepegöz cihazı başta olmak üzere, gerekli bütün cihazlar temin edilmiştir. **“Özürllüer' 03 Sergi, Kongre ve Sosyal Etkinlikleri”** programının proje, planlama, çalışma grupları/seminerler, sergi, koordinasyon/sosyal etkinliklerin icrasında Özürllüer Vakfı Başkanı Seyhan Sandıkyapan başta olmak üzere, Özürllüer Vakfı Proje Yönetmenleri Alper Akça, Ufuk Demiryürek, Özürllüer Vakfı Sivil Toplum Örgütleri Sorumlusu ve Yönetici Asistanı Canan Özpınar, Özürllüer Vakfı Genel Sek. Cemal Ustaoglu, Özürllüer Vakfı Başk. Yrd. Gülay Akturan, Görsel Tasarım/Grafik alanında ARES A.Ş.'den Yusuf Mazııcıoğlu, Özürllüer Vakfı Başk. Yrd. ve Tıbbi Kurul Başkanı Yrd.Doç.Dr. Nilüfer Ülgener, Özürllüer Vakfı Tıbbi Kurul Başkan Yrd. Uzm.Dr. Nevin Sütlaş, Özürllüer Vakfı Tıbbi Kurul Genel Sek. Opr.Dr.Zerrin Tuncer, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Sağlık Dairesi Başkanı Doç. Dr. Ahmet Zeki Şengil, Türkiye Bilişim Vakfı Genel Sekreteri Behçet Envarlı, Semor A.Ş İstanbul Bölge Koordinatörü Banu İlhan, Özürllüer Vakfı Tıbbi Kurul Üyesi

Dr. Lütfiye Ersöz, Galatasaray Üniv. Hukuk Fak. Öğr. Üyesi Yrd.Doç.Dr. Av. Melike Yaman Baturer, Mimarlar Odası Yönetim Kurulu Sek. Mimar Bülemd Tuna, Türkiye Engelliler Ağız ve Diş Sağlığı Derneği (TEAD) Genel Sek. Dr. Dt. Timuçin Arı, TV8 Basın ve Halkla İlişkiler Müd. Ayla Eyüboğlu, Türkiye Fizyoterapistler Derneği Yön. ve Hacettepe Üniv. Fizik Tedavi ve Rehabilitasyon Yüksek Okulu Öğr. Üyesi Prof. Dr. Ayşe Livanelioğlu, Semor A.Ş. Yönetim Kurulu Başk. Nezh Kuleyin ve yardımcı bir çok kişi görevlerini üstün başarı ile yürütmüşlerdir.

#### **4.1. Etkinlik Programı**

**“Özürlüler' 03 Sergi, Kongre ve Sosyal Etkinlikleri”** programı, 13 Haziran 2003 Cuma günü saat 09.00'da Harbiye Askeri Müze Kültür Sitesi (Konser) Salonunda başlayan kayıt işlemi saat 10.00'da bitirilmiş; peşinden saygı duruşu ve İstiklâl Marşı söylenmiştir. Program gereği Devlet Bakanı Sayın Gürdal Akşit, protokol konuşmalarını yapmışlardır.

Program 13-15 Haziran 2003 tarihleri arasında Konser, Konferans, Kırmızı ve Parke olmak üzere dört salonda şu konularda icra edilmiştir:

**1.** 2003 Avrupa Özürlüler Yılı, **2.** Özürlü Kimliği, **3.** Rehabilitasyon Tedavisinde Yeni Eğilimler, **4.** Gelişmekte Olan Ülkelerde Özürlülerin Sorunları, **5.** MS ve Değişken Özürlülük, **6.** Türkiye'de ve Dünyada Özürlü Hakları, **7.** Özürlüler ve Hukuk (Avrupa Sosyal Şartı Kapsamında Özürlülerin Hakları, Türk İş Hukukunda Özürlü Çalıştırma Yükümlülüğü, Türk İş Hukukunda Özürlü Çalıştırma Yükümlülüğü, Uygulamada Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri), **8.** Özürlülerin Yaşam Alanlarında Psikologlar (Özürlü Eğitiminde Psikologlar, Özürlü Bireylere Sahip Ailede Özürlü Bireyi Kabul ve Ailenin Yeniden Yapılandırılması, Farklılıkla Birlikte Yaşama, Farklılıkla Birlikte Yaşamda İkincil Ruhsal Problemlerin Oluşumu, Çözümleme, Özürlü Çocukların Gelişimine Erken Müdahale Çalışmaları), **9.** Özürlülük Kavramı ve Ruh Sağlığı (Özürlülük ve Yaşam Kalitesi, Ailede Farklılıkla Yaşam, Otistik Çocuklar), **10.** Kamusal Yaşamda Özürlülere Sağlanan Sosyal Yardım ve Destekler (Özürlülerin Tıbbi ve Sosyal Rehabilitasyonu ve Proje Çalışması, Özürlülere Yapılan Sosyal ve Mali Yardımlar, İETT'nin Özürlülere Sağladığı Toplu Taşıma Hizmetleri ve İstatistiksel Bilgi, Yol Bakım ve Onarım Müdürlüğünün Fiziki Mekanların Özürlülere Adaptasyonu Projesi Kapsamında Yaptığı Hizmetler), **11.** Özürlüler ve Sağ-

lık Hizmetiyle İlgili Hakları (Özürülerin Sağlık Hizmeti Sırasındaki Hakları, Özürülerin Genel Sağlık Hizmetlerinden Yararlanmaları Konusundaki Kısıtlamalar ve Yararlanmaları Gereken Haklar, Özürü Hasta ve Yakınlarının Sağlık Hizmetlerinde Karşılaştıkları Hak İhlali Hallerinde İzlemeleri Gereken Hak Arama Yolları, Özürülerin İçin Gerekli Olan Her Türü Raporlamalarda Yapılan Değerlendirmelerde Kullanılan Maddi Dayanaklar, Kanıtlar ve Ölçütler), **12.** Özürü Bireylerde Ağız ve Diş Sağlığı (Özürü Bireylerde Davranış Yönlendirme Teknikleri ve Bu tekniklerin Değişik Kültürlere Adaptasyonu, Diş Hekimliği Muayenesi Dışında Tedavi Yaklaşımları, Engelli Çocuklarda Oral Motor Disfonksiyonları Buna Yönelik Terapi Önerileri, Engelli Bireylerde Güncel Diş Hekimliği Yaklaşımları ve Çözüm Önerileri), **13.** Özürülük ve Mimarlık (Tasarımda Özürü Etmeni, Özürülerin Antropometrik, Ergonomik Boyutları, Ulaşılabilirlik Üzerine, Engelsiz Tasarım Örnekleri, Özürülere Yönelik Mobilya Tasarımı), **14.** Bilişim Teknolojileri ve Özürüler, **15.** Bağımsız Hareket Yeteneği Kısıtlanmış Kişilerde Bası Yaraları (Bası Yarası Nedir? Nasıl Önlenir? Bası Yaralarının Tedavisi, Bası Yaralarının Bakımı, Bası Yaralarına Cerrahi Yaklaşım), **16.** Bağımsız Hareket Yeteneği Kısıtlanmış Kişilerin Sorunlarına Yaklaşım (Bağımsız Hareket Yeteneği Kısıtlanmış Kişilerin Hemşirelik Bakımı, Bağımsız Hareket Yeteneği Kısıtlanmış Kişilerin Beslenmesi, Bağımsız Hareket Yeteneği Kısıtlanmış Kişilerde Fizyoterapi, Bağımsız Hareket Yeteneği Kısıtlanmış Kişilerde Mesane Sorunları), **17.** Görme Özürülerin Rehabilitasyonu (Az Gören Çocukların Rehabilitasyonu, Az Gören Yetişkinin Rehabilitasyonu, Görme Engellilerin Eğitimi ve Öğretmen Yetiştirme, Ulusal Körlükle Mücadele Programı), **18.** İşitme-Konuşma Sorunlarının Çözümünde Bugünkü Durum ve Gelecekte Beklentiler (İşitme Özürü Çocukların Eğitimi, İşitme Kaybı Nedir? Neler Yapılmalıdır?, İşitme Cihazı mı, Biyonik Kulak mı?, Kendini İfade Etmede Biçimsel Engel; Kekemelik, Doğru Ses Kullanımı), **19.** Medyanın Özürü'ye Bakışı, **20.** Fizyoterapistler Özürülerle Buluşuyor (Forum), **21.** Özürülerde Teknolojik ve Ergonomik Yardımlar (Tekerlekli Sandalyeler, Yürüme Yardımcıları, Günlük Yaşam Aktivitelerinde Yardımcı Araçlar, Ev İçi Düzenlemeler, Protezler, Ortezler), **22.** Travma ve Etkileri (Travmanın Psikolojik Boyutu, Trafik Kazaları ve Özürülük, Doğal Afet ve Özürülük, Savaş ve Özürülük), **23.** Görme Özürüler ve Bilgisayar Teknolojisi (Görme Özürülerde Bilgisayar Eğitimi, Görme Özürüler için Web Sayfala-

rının ve Yazılımların Standartlaştırılması, Beyaz Bastondan Beyaz Klavye-E-Kütüphane, Görme Özürlülerde Bilgisayar ve İstihdam, Görme Özürlülerde Uzaktan Eğitim ve Eğitim Yazılımları), **24.** Sigara ve Özürlülük (Sigara ve Akciğerler, Sigara ve Damarlar, Sigara ve Beyin, Sigara Bağımlılığı), **25.** Özürlülerin İstihdamı, Koruyucu İstihdam Kurumlarının Önemi, **26.** Özürlüler İçin Kaliteli Çevreler Oluşturmada Göz Önünde Tutulması Gereken Standartlar.

Öte yandan SIEMENS Almanya'da bulunan Özürlü İşlikleri, İzmit Büyükşehir Belediyesi Gülen Yüzler Projesi, Spastik Çocuklar Vakfı spastik çocuklar ve IBM Sosyal Sorumluluk konularında sunumlarını gerçekleştirmişlerdir. Diğer taraftan Workshop tarzında Doğru Ses Kullanımı Örnekleri, Görme Özürlüler İçin İnternet Kullanımı, Tel Aviv Üniv. Rehabilitasyon Merkezi ve Cisco Networking Akademi tanıtımları yapılmıştır. Ayrıca Özel Eğitime Muhtaç Çocuklara Yardım Derneğinin (ERAM) hizmet sunduğu zihinsel özürlü çocuklar tarafından Cumhuriyet, 12 dev adam, Oduncular, 3 küçük kedi ve Kelebekler Rontları ile Step Gösterisi, Çocuk Korosu, şiir dinletileri ve 19 Mayıs söz korusu icra edilmiş; AKUT ise deprem bilinci, ilkyardım ve özürlülük konusunda seminer düzenlemiştir.

#### **4.2. Program Sırasında Ortaya Konulan Sosyal ve Kültürel Diğer Etkinlikler**

**4.2. 1. Bir Günlük Askerlik ve Yemin Töreni:** İstanbul İl Jandarma Komutanlığı tarafından Askerlik Görevini yerine getiremeyen özürlüler için Etkinliğin ikinci günü olan 14 Haziran 2003 tarihinde Askeri Müze Kültür Sitesi bahçesinde olmuştur.

**4.2. 2. Basketbol Gösteri Maçı:** Efes Pilsen A takımı oyuncuları, Bedensel Özürlü Sporcular ile 13.06.2003 tarihinde 15.30–16.30 saatleri arasında tekerlekli sandalye üstünde bir gösteri maçı gerçekleştirilmiştir.

**4.2. 3. Hukuk Masası:** Katılımcılar etkinlik boyunca hukuki sorunlarını bu masada Av. Yusuf Küçük ve Av. Alper Kesriklioğlu'na danışılmıştır.

**4.2. 4. Karma Sergi:** Türk Silahlı Kuvvetleri Tablo, Mimarlar Odası Fotoğraf ve Karikatür, Alper Şirvan, Ayşe Nihan ve Kemal Uluer resim sergileri; Rehberlik ve Araştırma Merkezi tarafından gerçekleştirilen iş atölyeleri ve meslek ders çalışmaları düzenlenmiştir.

**4.2. 5. Down Cafe:** Down Sendromlu ve Otistik çocuklar tarafından işletilmiş cafe, etkinlik boyunca Askeri Müze Kültür Sitesi orta bahçede kurulmuştur.

**4.2. 6. Türkiye Engelliler Ağız ve Diş Sağlığı Derneği** tarafından etkinlik boyunca özürllülere diş taraması yapılmıştır.

**4.2.7. Göz Nurunu Koruma Vakfı** tarafından görme kusuru, göz tansiyonu, göz tembelliği taraması yapılmıştır.

**4.2. 8. Altı Nokta Körler Vakfı** tarafından 4 kişilik masaj ünitesiyle hizmet verilmiştir.

**4.2.9. Arama Kurtarma Derneği (AKUT)** tarafından 15 Haziran 2003'te saat 16:30'dan sonra K-9 köpekleri ile eğitim verilmiştir.

**4.2.10. İstanbul Büyükşehir Belediyesi** tarafından Hamm Belediyesi (Almanya) ortak tanıtım yapılmıştır.

**4.2.11. Türkiye İzcilik Federasyonu** tarafından etkinlik boyunca özürllü izciler, izcilik faaliyetleri tanıtımı yapılmış; özürllü izciler kayıt bankalarında ve etkinliklerde görev almışlardır.

**4.2.12. Cüzamla Savaş Vakfı** tarafından gitar dinletisi düzenlenmiştir.

**4.2.13. Türkiye MS Derneği** tarafından etkinlik boyunca "Doktorunuz Sizinle" adlı danışma toplantıları icra edilmiştir.

## 5. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Birleşmiş Milletler Dünya Sağlık Örgütü başta olmak üzere, uluslararası pek çok sosyal ve siyasi örgüt "Özürllülerin Yaşama Katılımı ve Sosyal Paylaşımı" konusunu, tüm dünyada yaşamın öncelikli alanlarından biri olarak belirlemiştir. Çağdaş toplumun öncülerinden Avrupa Birliği de, bu çerçevede 2003 yılını, Özürllüler Yılı olarak ilan etmiştir. Batılılaşma ve çağdaşlaşma hedefini, AB üyeliği ile tanımlayan Türkiye de, bu evrensel duyarlılığa kayıtsız kalmamış ve 2003 yılını Özürllüler Yılı olarak benimsemiştir. Böylece, 2003 Özürllüler Yılı Sayın Cumhurbaşkanımız'ın himayelerine mazhar olacak biçimde, devletimizin tüm kademeleri, ilgili kamu kurum ve kuruluşlarının katılımı ve katkısı ile ülkemizde de, özel bir kimliğe kavuşmuştur.

Özürlü gerçeği, Türkiye'de aileleri ile birlikte nüfusun üçte birinden fazlasını, sosyal çevreleri ile birlikte ise, nüfusun yarıdan fazlasını doğrudan ilgilendiren bir sosyal olgudur. Dolayısıyla ülkemizde, "özürlünün yok sayılması" bir sosyal problem ve toplumsal zafiyet haline gelmiş, bu tablo Türkiye'nin muasır medeniyet seviyesine ulaşmasının önündeki büyük engellerden birini meydana getirmiştir. Öyleyse özürlülerin, üretkenlikleri ortadan kaldırılarak yaşamdan tümüyle koparılması, "İnsan Hakları" başta olmak üzere, evrensel tüm değerlere aykırı olmakla birlikte; özürlüleri sosyal hayattan dışlamak, Türk insanının ulusal değerleri ile de bağdaşmamaktadır.

Öte yandan özürlülere yönelik bilimsel ve sosyal çalışmalar yürüten, bu alanda son derece önemli ve değerli hizmetler sunan kuruluşlar ve sivil toplum örgütleri açısından da, "Özürlülerin yaşama katılımının sağlanması" kuşkusuz bir ortak amacı oluşturmaktadır. Özürlülerin, sağlık başta olmak üzere, yaşamsal ihtiyaçları konusunda destek alabilecekleri sosyal örgütlenme modelleri içinde yer almaları, kendileri için yürütülen çalışmaları ve sunulan imkânları fark etmeleri ve yararlanmaları açısından büyük önem taşımaktadır.

Bu bağlamda Avrupa Özürlüler Yılı, özürlü ve özürlü yakınlarının, yaşama yönelik motivasyonları ve sosyal paylaşım taleplerinin canlandırılması açısından büyük bir fırsat olmuştur. Bu yüzden Özürlüler Vakfı, '03 Projesi, Türkiye'de ilk kez, özürlü ve yakınları ile onlara yönelik bilimsel ve sosyal çalışmaları yürüten kuruluşlar ve sivil toplum örgütlerini en geniş platformda bir araya getirmiştir. Aynı zamanda Özürlüler Fuarı da, sivil toplum örgütleri ve bilimsel kuruluşların, yürüttükleri bilimsel ve sosyal çalışmalar ile projeleri, hem onlar, hem de kamuoyu ile paylaşmalarını sağlamış, etkin bir ortam oluşturmuştur. Bu sayede, aydınlığa çıkacak pek çok bilimsel ve sosyal projenin gerçekleşmesi için toplumsal destek sağlanmıştır.

#### **Etkinliğin Sağladığı Katkılar:**

1. Özürlülere yönelik bilimsel ve sosyal çalışmalar ile projeleri, doğrudan gerçek hedef kitlesi ile paylaşılmıştır.

2. Özürlü ve yakınlarının, sivil toplum örgütleri ve projelerini yakından tanıyabilme imkânı elde etmeleri sayesinde, bu kuruluşlara ve projelerine aktif katılımları söz konusu olmuştur.



3. Etkinliği ziyaret eden özörlöler, yakınları ve ilgili sivil toplum örgütleri temsilcileri kanalıyla önemli bir veri tabanı elde edilmeye çalışılmıştır. Ancak katılım beklenildiği gibi olmamıştır.

4. Medya ilgisi nedeniyle, etkinliğe ilişkin haber ve röportajlar yoluyla da, çalışma ve projelerin daha geniş kitlelere duyurma fırsatı doğmuştur.

5. Çalışma ve projelere yönelik, üçüncü kuruluşların, finansman başta olmak üzere, her türlü destekleri elde edilmeye çalışılmıştır.

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