ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
126

KUR'ÂN'DA ALLAH VE İNSAN

Yazan:
Dr. Toshihiko IZUTSU
Keio Üniversitesi Profesörü

Çeviren:
Doç. Dr. Süleyman ATEŞ
İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ-ANKARA. 1975

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
126

KUR'ÂN'DA ALLAH VE İNSAN

Yazan:
Dr. Toshihiko IZUTSU
Keio Üniversitesi Profesörü

Çeviren:
Doç. Dr. Süleyman ATEŞ
İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ-ANKARA. 1975

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . ANKARA — 1975

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ 5
YAZARIN ÖNSÖZÜ 11
BİRİNCİ BÖLÜM: SEMANTİK VE KUR'ÂN 13
I– Kur'ânın Semantiği 13
II– Ayrı Ayrı Fikirlerin Toplanması 15
III– "Esas" Ma'na "İzafî" Ma'na 21
IV– Kelime Hazinesi ve Evrensel Kavramlar 25
İKİNCİ BÖLÜM: TARİHTE KUR'ÂN ANAHTAR TERİMLERİ 36
I– Synchronic ve Diachronic Semantik 36
II– Kur'ân ve Kur'ân Sonrası Sistemler 44
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KUR'ÂN DÜNYA GÖRÜŞÜNÜN ANA YAPISI 68
I– Giriş 68
II– Allah 69
III– İslâm Toplumu 71
IV– Görülen ve Görülmiyen (Âlem) 76
V– Dünya ve Âhiret 78
VI– Âhiretle İlgili (Eschatologic) Kavramlar 82
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: ALLAH 88
I– Allah Kelimesi, "Esas" ve "İzafî" Manaları 88
II– Arabistan Paganizminde Allah Kavramı 94
III– Yahudiler ve Hıristiyanlar 99
IV– Araplarda Yahudi–Hıristiyan Allah Telâkkisi 103
V– Hanîflerin Allah'ı 105

BEŞİNCİ BÖLÜM: ALLAH İLE İNSAN ARASINDA ONTOLOJİK MÜNASEBET 114

I- Yaratma Kavramı 114
II- İnsanın Kaderi 117

ALTINCI BÖLÜM: ALLAH İLE İNSAN ARASINDA HABERLEŞME MÜNASEBETİ (I) -SÖZSÜZ HABERLEŞME- 126

I- Tanrı'nın "İşaretleri" 126
II- Allah'ın Hidayeti 132
III- Haberleşme Vasıtası Olarak İbadet 139

YEDİNCİ BÖLÜM: ALLAH İLE İNSAN ARASINDA HABERLEŞME MÜNASEBETİ (II) -SÖZLÜ KONUŞMA- 142

I- Allah'ın Sözü (Kelâmullah) 142
II- Vahiy Kelimesinin "Esas" Manası 147
III- Vahyin Semantik Yapısı 155
IV- Arapça Vahiy 174
V- Du'â 182

SEKİZİNCİ BÖLÜM: CAHİLİYYE VE İSLÂM 187

I- İslâm ve Tevâzu' İle Teslimiyyet Kavramı 187
II- Hilm'den İslâma 203
III- İtaat Anlamında Din Kavramı 207

DOKUZUNCU BÖLÜM: ALLAH İLE İNSAN ARASINDA AHLAKÎ MÜNASEBET 218

I- Merhametli Allah 218
II- Gazab Sahibi Allah 221
III- VA'D ve VA'ÎD 227

KAYNAKLAR: 230

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Kur'ânı Kerim, inişinden bu yana pek çok ilimlerin ilham kaynağı olmuş, onun ışığı altında birçok ilimler doğmuş, onun sayesinde koskoca İslâm medeniyeti vücut bulmuştur. Dünyanın sayısız kütüphanelerinde Kur'ân ile, Kur'ân ilimleriyle ilgili milyonlarca ve milyonlarca eser vardır. Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi direkt olarak Kur'ân'a bağlı bilim dallarına ve felsefe, mantık, gramer, şiir ve belâğet gibi Kur'ân'ın tevcihiyle meydana gelmiş veya gelişmiş bilim dallarına ait kitaplar, kütüphaneleri hınca hınç doldurmaktadır, Kur'ân on dört asırdan beri incelenmekte ve her bilim adamı, Kur'ân denizinden vüs'ati ölçüsünde bir veya birkaç damla almaktadır. Şimdiye dek o denizin dibine ulaşan olmamıştır. Gerçekten Kur'ân, Ondört asır önce bu gerçeği ne güzel ifade etmiştir: "*Rabbimin kelimelerini yazmak için denizler mürekkep olsa, Rabbimin kelimeleri tükenmeden denizler tükenir. Destek olsun diye bir mislini daha getirsek* (yine yetmez), (XVIII, 190),

Evet Kur'ân hâlâ tazedir ve öyle kalacaktır. Gerek doğuda, gerek batıda Kur'ân üzerinde yapılan incelemeler devam etmekte ve böylece onun yeni yönleri ortaya çıkmaktadır. Dilimize çevirdiğimiz bu eser de semantik yani kelimelerin tarihî seyir içinde kazandığı manalar bakımından yapılmış bir incelemedir. Türünde yeni bir araştırma olan, Keio Kültürel ve Dilsel Çalışmalar Enstitüsü tarafından 1964 de bastırılan bu eser, dokuz bölümde Kur'ân kavramlarının zaman içinde geçirdiği anlam değişikliklerini ve kazandığı yeni yeni manaları etüd etmektedir. Yazar kelimelerin ilk manasına esas, siyak içinde kazandığı manaya da izafî mana demiştir,

Kitabın mahiyeti hakkında bir fikir vermek için ana konulardan bazı cümleler seçip gözden geçirmeyi gerekli görüyorum. Yazar semantik bilimi hakkında şöyle diyor,

"Benim anladığıma göre semantik, bir dilin anahtar terimleri üzerindeki analitik çalışmadır. Bu çalışma... o dili kullanan milletin,

kendilerini kuşatan cihan hakkındaki görüş ve düşüncelerini öğrenmek için yapılır (s. 3–4)." "Kur'ân'ın dünya hakkındaki görüşünün teşekkülünde hayatî rol oynıyan bütün anahtar terimler, Kur'ân'da yeni bir anlam kazanırlar. Bu terimlerin hemen hepsi İslâmdan önceki zamanlarda şu veya bu şekilde kullanılmakta idi. İslâm vahyi, bunları kullanmaya başlayınca –kelimelerin kendileri değil, fakat kullanıldıkları genel ilişkiler sistemi– Mekkeli müşriklere hiç duymadıkları, bilmedikleri ve bundan dolayı kabul edilemez yabancı bir şey gibi geldi (s. 5). Bu kelimeler Milâdî yedinci asırda kullanılmakta idi. Yalnız bunlar değişik kavram sistemlerine ait idiler. İslâm bunları bir araya getirip, o zamana dek bilinmiyen yepyeni bir kavram şebekesinde birleştirdi. İşte Arapların dünya ve insalık görüşlerini kökünden değiştirip yükselten başlıca etken, bu mana değişikliği ve bunun sebebolduğu ahlâkî derin inkılab idi (s. 5)".

"Semantik değişmeye bir misal olarak takvâ kelimesini verebiliriz: Takva kelimesi, cahiliyye devrinde her canlı varlığın, dışarıdan gelecek yıkıcı bir kuvvete karşı kendini savunma davranışıdır. Bu kelime, İslâma özgü tevhîd inancı alanına nakledilince çok önemli bir dinî anlam kazanır: Takvâ; hüküm günündeki Tanrı azabı korkusu" sahnesinden geçerken kişisel sâf dindarlık anlamına varır. (s. 9)".

Yazarın, semantik analizi sonucunda, cahiliyye ve İslâmın insan kaderi hakkındaki düşüncelerini de şöyle tespit etmiştir:

Normal olarak "insanın kaderi başlıca ölümden sonraki hayatla ilgili olduğu halde cahiliyye devrinde âhiret fikrine ilgi gösterilmemiştir. Cahiliyye Arapları, sadece ölümle uğraşmışlar, ondan öteye gitmemişlerdir. Onlara göre vücut toprağa girince çürür, toz toprak olur. Ruh da bir rüzgâr gibi uçup gider. Şu şiir onların bu konudaki inançlarını özetlemektedir:

هل نحن إلاّ كأجساد تمرُّ بها * تحت التُّراب وَ أرْوَاحٍ كأرْوَاحِ

"*Biz sadece toprak altına giren cesetlerle rüzgâr gibi* (uçup giden) *ruhlardan ibaret değil miyiz?*"

Araplara göre de insanı Allah yaratmıştır ama yaratma sona erince Allah'ın işi bitmiştir. İnsan yaratıldıktan sonra artık yarataniyle bütün bağlarını keser ve yeryüzüne geldiğinden itibaren hayatını çok daha kuvvetli bir diktatör patronun yönetimine verir. Bu patron, onu ölümüne kadar pençesinde sürükler. Ölüm de bu patronun insana vurduğu son ve en acı darbedir. Bu patron dehr dedikleri zamandır.

"Dediler ki: Sadece bu dünya hayatımızdır, ölürüz ve yaşarız, bizi öldüren dehr'den başkası değildir". (Âyet).

Gerçekten çok karamsar bir hayat görüşüdür bu. Bütün hayat, tabiatın büyüme ve çürüme kanunlariyle yönetilen bir sürü felâketler yığını haline gelmektedir.. Karanlık, kör, yarı insan şeklindeki bu tabiat canavarının elinden kurtuluş yoktur. İşte biz, ancak bu acıklı atmosferin durumuna baktığımız zaman Kur'ân görüşünün önemini tam manasiyle kavrıyabiliriz. Kur'ân insan için tamamen değişik şartlar getirir. Birden bire gök açılır, karanlık bulutlar dağılır, acıklı, ızdıraplı bir hayat yerine ebedî hayatın parlak mutluluğu görünür. İki dünya görüşü arasındaki fark, tam gece ile gündüz arasındaki fark gibidir.

Kur'ân'a göre Allah adalet sahibidir. Hiç kimseye zulmetmez, haksızlık etmez. Artık ne dehr kalır, ne de dehrin gizli tuzağı. Bu hayalî kâbus inancı sökülüp atılır. İnsanlığın hayatı yalnız ve yalnız Tanrı iradesinin kontrolüne verilir.

Kaçınılmaz ölüm yine vardır ama bu görüş, insanı, cahiliyye devrindeki gibi karamsar bir düşünceye götürmez. Çünkü ecel, varlığın son noktası değil, yepyeni bir hayatın, ebedî hayatın başlangıcıdır. Bu sistemde ecel ve ölüm, insanın hayat uzantısının bir geçiş dönemi, dünya ile âhiret arasındaki bir köprüdür (s. 102–108).

Âyet üzerindeki izahlar da çok önemlidir. Kur'ânı Kerim, Allah'ın varlığını, büyüklüğünü ve kudretini gösteren her şeye genel olarak âyet adını verir. Âyetler başlıca iki kısma ayrılır: Sözsüz ve sözlü âyetler. Sözsüz âyetler, aklı olan herkese hitabeden tüm tabiat olaylarıdır. Sözlüler ise Peygamber aracılığı ile insanlara gelen Tanrı sözleridir.

"Nasıl yola dikilen işaretler. yolcunun gözünü kendilerine değil, varacağı istikamete yöneltirse tabiat olayları da dikkatimizi kendilerine değil, kendilerinin ötesinde bir istikamete yöneltmeğe çalışır. Bu derin anlayışa göre tabiat olayı, artık basit bir tabiat olayı değil, bir işarettir, bir semboldür. Kur'ân buna âyet diyor. Allah'a yönelten işaretler olmak bakımından sözlü Kur'ân âyetleriyle sözsüz tabiat olayları arasında bir fark yoktur. İkisi de âyettir. Onun için Kur'ân, ikisine de âyet demektedir..

Kur'ân'ın âyet kavramını, Karl Jaspers'in felsefesiyle karşılaştırırsak daha iyi anlarız. Jaspers'e göre pratik akıl düzeyinden çıkar da aşkın varlık alanına adım atarsak kendimizi Tanrının huzurunda

buluruz. Bu kuşatıcı varlık, daima bizimle konuşur ama doğrudan değil, tabiat varlıkları yoliyle konuşur. Bu varlıklar, artık gözle görülen basit eşyadan ibaret değildir. Birtakım sembollerdir, işaretlerdir ki bunlar vasıtasiyle her şeyi kuşatan Mutlak Varlık bize hitabetmektedir. Bu merhalede eşya, birtakım şifrelerdir, şifre ile yazılmış şeylerdir. Başka deyişle dünya büyük bir sembol kitabıdır. Bu kitabı ancak Existenz düzeyinde yaşıyanlar okuyabilirler.

İşte Kur'ân'a göre de bütün eşya gerçekte Allah'ın âyetleridir. Bunların mahiyetlerini ancak düşünen öz akıl sahipleri anlıyabilirler: "*Şüphesiz bunda öz akıl sahipleri için âyetler vardır*". (Âyet).

Vahiy kavramını da esaslı bir biçimde tahlil eden yazar, bizim aydınların imanını düzeltecek bir düzeye ulaşmıştır:

"Kur'ân'da olağan üstü bir hâfise olan vahiy, üç şahıs–münasebetli bir kavramdır. Bu durum, Kur'ân vahyini insan konuşmasından ayırdığı gibi kaynağı cin olan bütün ilhamlardan da ayırır... (Hz.) Muhammed'e peygamberlik hitabı geldiği sıralarda daima Allah ile kendisi arasında, Allah'ın sözlerini onun kalbine getiren eserarengiz bir şahıs vardır. Kur'ân vahyinin temel yapısı A———→M———→B şeklinde gösterilebilir. A Allah, M melek, B Hz. Muhammed'dir.

Haz. Muhammed'e gelen vahiy, başlıca iki çeşittir: Biri zil sesi veya arı uğultusu gibi bir ses duyması ki peygamber bu halde bir ses işitiyor, o anda manasını anlamıyordu, o halden ayılınca gelen ses, anlamlı kelimeler halini alıyordu. Diğeri de meleğin insan şekline girerek gelmesi idi ki bu halde peygamber, konuşulan gerçek kelimeler işitmekte idi. Hz. Muhammed, yalnız dinleyici değildi. Aynı zamanda görücü idi de (s. 147–148).

"Allah, gök elçisi vasıtasiyle iradesini Hz. Muhammed'e bildirir ama sırf Muhammed'le konuşmuş olmak için onunla konuşmaz. Konuşması, onu aşarak insanlara ulaşmalıdır. Normal durumda konuşma B ye varınca durur. Eğer arada bir diyalog olacaksa bu kez A dinleyici, B konuşan durumuna geçer. Fakat bizim özel durumumuzda B konuşur ama, aynı doğrultuda konuşur. Yani B, sadece A nın söylediklerinin vericisi olur. İşte burada tebliğ meselesi ortaya çıkar. Ve B, Tanrının sözlerini taşıyan nebî veya resul adını alır. Böylece İslâm vahiy kavramı, dört şahıs –münasebetli bir kavram haline gelmektedir: A———→M———→B———→C.

B, A nın vericisi olduğuna göre ondan gelen sözleri hiç değiştirmeden olduğu gibi C ye yani insanlara nakletmelidir. Yani ilâhî kelime-

ler B ye ulaşıp B tarafından alınınca objektif bir varlık, Almanların deyişiyle bir Sprachwerk olmalıdır. İşte bu manada bir objektif Sprachwerk olan ilâhî sözlere Kur'ân denir. (s. 149–150).

Allah ile insan arasında geçen konuşmanın doğrultusu, eğer Allah'tan insana doğru ise Kur'ân; insandan Allah'a doğru ise namaz ve du'â' dır.

"Du'â", insan kalbinin Allah ile konuşması, O'nun nimetini ve yardımını istemesidir (s. 122). İbadet bütün olarak insandan Allah'a doğru olan sözsüz bir konuşma yoludur. Namaz, insanın Allah ile doğrudan temas kurduğu bir ibadet şeklidir. (s. 123).

Du'â olağan üstü bir olay karşısında kulun Rabbine hitabetme düzeyine ulaşmasıdır. Bu, öyle olağan üstü bir haldir ki bu halde insan, günlük akıl düzeyinin üstüne çıkar. İnsan ruhu gerilir, gerilir, nihayet Allah'a hitabetme durumuna varır. İşte olağan üstü durum içinde böyle bir konuşma olayına du'â denir. Dili bu şekilde kullanmaya elverişli kılan sebepler değişiktir: Allah'a karşı duyulan derin sevgi, ölüm tehlikesi, bunalma v.s. olabilir. Du'â, kalbin Allah ile konuşmasıdır. İnsan kalbi yüksek bir duruma geldiği zaman du'â olabilir. Bu ruhsal gerginlik biraz gevşeyip sabit bir durum arzederse o zaman ibadet haline gelir (s, 162–163).

Ana konularından bazı cümlelerine işaret ettiğimiz bu kitap okununca görülecektir ki Kur'ân kelimeleri, Kur'ân'ın düşünce sistemi içinde aslından kuvvetli izafî manalar kazanmaktadır. Bu kelimelerin tarihî geçmişini bilmeden isabetli bir terceme yapmak mümkün değildir. Kur'ânın getirdiği düşünce sistemine ait kelimeleri sadece Arap gramerine dayanarak manalandırmak yanlış bir tutumdur. Onları Kur'ân muhtevası içinde değerlendirmek, siyakın onlara kazandırdığı manaları göz önünde bulundurmak lâzımdır.

Japonya'nın Keio Üniversitesi Profesörü olan Dr. Toshihiko Izutsu, bu değerli eseriyle cidden başarılı bir çalışma yapmıştır Kendisi tetkiklerinde tarafsız bir ilim adamı olarak hareket etmiştir. Getirdiği birçok yeni görüşlerden dolayı takdire lâyiktir. Ancak İslâm öncesi Araplar arasındaki Allah düşüncesinin, yahudî ve hrıstiyan tanrı düşüncesinden mülhem olduğunu söylemekle kanaatimize göre hatâya düşmüştür. Araplar arasındaki bu düşünce, Hz. İbrahim'in kurduğu tevhid dininden kalma idi. Çevirimizde, yazarın fikirlerine katılmadığımız bu tür yerlerde gerekli notları koyduk. Kendi notlarımızı, yazarın notlarından ayırmak için bunları (x) le gösterdik.

Yazar, sure adlarını vermemiş, yalnız Romen rakamiyle sure numaralarını, küçük rakamlarla da âyet numaralarını kaydetmiştir. Âyet numaralarını Flügel'in Kur'ân Fihristine göre verdiğinden, bunlar bazan Mısır baskısına uymamaktadır. Biz bu âyetleri yeniden Kur'ân metniyle karşılaştırıp Flügelin Fihristi ile Mısır baskısı arasında bir fark olduğu takdirde Mısır baskısının âyet numaralarını bölü çizgisi altına yazdık. Meselâ II, 266/264 de II sure numarasını, 266 Flügelin verdiği numarayı, 264 ise Mısır baskısındaki numarayı göstermektedir.

Bu eserin, Kur'ân ilimleri üzerinde araştırma yapacaklar için yeni ışıklar getireceği inancındayız. Kur'ân denizine dalmak istiyenlere Allah'tan başarılar dileriz.

Doç. Dr. Süleyman Ateş

ÖNSÖZ

Bu eser, 1962 ve 1963 ilkbaharında Montreal'deki McGİLL Üniversitesi İslâmî Araştırmalar Enstitüsünde vermiş olduğum konferansların derlenmesinden meydana gelmiştir. O zaman enstitünün direktörü olan Dr. Wilfred Cantwell Smith'in daveti üzerine Montreal'e gitmiştim. Söze başlarken, semantik metodoloji ve Kur'ân'ın dünya görüşü hakkında semantik açıdan yıllarca yaptığım araştırmaların sonuçlarını toplu bir şekle sokup sunmak fırsat ve cesaretini bana lûtfettiği için kendisine teşekkürlerimi arz etmek isterim.

Konferansları buraya olduğu gibi aktarmadım, bunları önemli ölçüde genişlettim ve çeşitli konulara ayırdım. Çok yetkili bilginler tarafından Kur'ân'ın birçok yönleri üzerinde durulmuştur. Ama ben yine de bu eserimle hem kendi çağına, hem de bize hitabeden Kur'an mesajının daha iyi anlaşılmasına yardım edecek yeni bir katkıda bulunabileceğimi umuyorum.

Şimdi geriye, bu eserin basılmasında bana çeşitli yollardan yardımlarını esergemiyen kimselere minnettarlığımı ifade etmek kalıyor: Önce değerli ve nazik himayeleri sayesinde İslâm dünyasını dolaşıp 1959–61 arasında iki yıllık çalışma yapmama imkân veren Rocfeller Vakfı İnsanî Çalışmalar Bölümü'ne, sonra Kanada'daki enstitüde seminerlerime katılıp, sordukları önemli sorular ve değerli tefsirleriyle düşüncelerimin billûrlaşmasına yardım edenlere ve nihayet Prof. Nabuhiro Matsumoto'ya ve onun klâvuzluğuna bu kitap, benim ifade edebildiğimden daha çok şey borçludur.

Meslektaşım Mr. Takao Suzuki, bu kitabı henüz basılmadan önce okuyup çok değerli tavsiyelerde bulunduğu gibi tashihlere de değerli yardımlarda bulunmuştur.

Keza bu eserin basımı için üniversite bütçesinden gerekli tahsisatı ayırmak lûtfunu esirgemiyen Keio Üniversitesi rektörü Dr. Shohei Takamura'ya teşekkürü de zevkli bir görev sayarım.

Tokyo, Eylül 1963 T. Izutsu

BİRİNCİ BÖLÜM

SEMANTİK VE KUR'AN

I- KUR'ÂN'IN SEMANTİĞİ

"Kur'ân'da Allah ve İnsan" adı verilen bu kitap, daha genel bir anlam ifade etmesi için "Kur'ân'ın Semantiği (kelimelerin kazandıkları anlam dereceleri)" adiyle de adlandırılabilirdi. Ancak kitabın ana kısmı hemen tamamen Kur'ân'a göre Allah ile insan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Konu hep bu nokta üzerinde dolaşmasaydı kitaba daha genel olarak "Kur'ân'ın semantiği" adını verirdim. Bu iki ad, daha başlangıçta kitabın başlıca üzerinde durduğu iki önemli konuyu gösterebilirdi: Konulardan biri semantik, öteki de Kur'ân'dır.

Bu incelememiz için gerçekten ikisi de önemlidir. Bunlardan birini ihmal edersek, eser tamamen önemini kaybeder. Burada ne biri, ne de öteki birbirinden ayrı düşünülemez. İkisini bir arada düşünmek, sorun için önem taşır. Bu kombinasyon için biz, Kur'ân'ın bu özel yönüne yine özel bir görüş açısından bakacağız. Burada şunu da hatırda tutmalıyız ki Kur'ân, teolojik, sosyolojik, gramatik, exegetik vs. gibi birçok bakımlardan incelenebilir ve Kur'ân'ın aynı derecede önemli pek çok yönleri vardır. Bunun için daha işin başında Kur'ân çalışmalarına öz metedoloji hakkında ve İslâmın kitabına bu özel açıdan bakmanın bir yarar sağlayıp sağlamıyacağı hakkında mümkün olduğu kadar açık bir düşünceye sahibolmalıyız.

"Kur'ân'ın Semantiği" unvanı, Kur'ân vokabularisinin verdiği malzemeye semantik bir metodla ya da kavramsal tahliller ile yaklaşacağımızı gösterir. Yine bu unvan, işaret edilen iki konudan: semantiğin, eserimizin metodolojik yönünü, Kur'ân'ın ise eserimizin malzemesini teşkil ettiğini anlatır. Dediğim gibi bunların ikisi de aynı derecede önemlidir. Fakat bizim tetkikimiz için birinci yön,

belki ikincisinden daha mühimdir. Çünkü bu kitap daha çok İslâm hakkında iyi bir genel bilgiye sahibolan ve bundan dolayı Kur'ân hakkında böyle bir kavram incelemesinin ortaya çıkardığı meselelere ilgi duyan kimselere göre yazılmış ve kendilerinin semantik ve semantik metodolejisi hakkında hiçbir ihtisas çalışması yapmadıkları varsayılmıştır.

Bu kitabın birinci kısmında malzemeden çok metod yönü üzerinde duracağım ve böylelikle İslâm hakkında araştırma yapanlara yeni bir görüş açısı kazandırmaya çalışacağım.

Maalesef bugün için semantik hakkında söylenecek şey, bunun şaşkınlık verecek derecede karışık olduğudur. Semantik bilgisine yabancı insan için semantik hakkında genel bir fikir sahibi olmak dahi imkânsız olmasa da pek güçtür[1]. Bu güçlük, büyük ölçüde şundan ileri gelmektedir: Semantik, etimolojisinin gösterdiği gibi mana ile ilgilenen geniş kapsamlı bir bilimdir. Manası olan her şey semantiğin konusu olabilir. Bu anlamiyle semantik (kelimenin anlam dereceleri), bugün birçok önemli sorunlar ortaya çıkarıyor. Düşünürler ve araştırıcılar, linguistik, sosyoloji, antropoloji, psikoloji, nöroloji, fizyoloji, biyoloji, analitik felsefe, sembolik mantık, matematik ve çok yeni olan elektronik mühendisliği vs. gibi ayrı ayrı önemli ihtisas dallarında çalışmaktadırlar. O kadar ki mana incelemesi olarak "semantik" tamamiyle yeni bir oluş ve varlık kavramına dayalı olan ve henüz mükemmel bir sentez idealini başarmaktan uzak, çeşitli bilim dallarının üzerinden aşan yeni bir gelsefe çeşidinden başka bir şey değildir.

Bu şartlar altında semantiğin de bir âhenk ve birliğe ulaşamadığını söylemek gerekir. Bir semantik bilimine malik değiliz. Elimizde olan, çeşitli manalandırma nazariyeleridir. Biraz da abartmalı olarak durumu şöylece tasvir edebiliriz: Semantik hakkında konuşan herkes, kelimeyi istediği biçimde anlamağa kendisini yetkili görüyor. Durum bu olunca benim bu kitabı yazarken ilk işim, semantik hakkındaki görüşümü açıklamak olacaktır. Semantikçi en çok ne ile ilgilenmeli, nihaî hedefi ne olmalı, özellikle metodolojik prensipleri açıklamak için ne gibi bir yol izlemelidir? Başta bu sorunları izah etmek gerekir. İşte aşağıda soyut olarak değil, Kur'ân dilinden doğan birçok somut ve derin sorunlarla irtibat kurarak bunu yapmağa çalışacağım.

---

1 Semantik ve onun tarihsel gelişimi hakkında daha geniş bilgi sahibi olmak istiyenler, Prof. Stephen Ullmans'ın Semantics–an Introduction to the Science Of Meaning adlı eserine bakabilirler. Oxford, 1962.

Açıkça görüldüğü gibi semantik, benim anladığıma göre bir dilin anahtar terimleri üzerindeki tahlîli çalışmadır. Bu çalışma, yalnız konuşma âleti olarak değil, bundan daha önemli olmak üzere kendilerini kuşatan dünya hakkındaki anlayış ve düşüncelerinin de âleti olarak o dili kullanan halkın, dünya hakkındaki düşüncelerini kavraramak için yapılır. Bu suretle semantik, bir çeşit weltanschaungslehre, bir ulusun, tarihinin şu veya bu önemli devresindeki dünya görüşünün mahiyeti ve yapısı hakkında bir çalışmadır. Bu çalışma o ulusun yapıp, dilindeki anahtar terimleri içerisinde ifade ettiği kültürel düşüncelerin metodolojik analizi vasıtasiyle yürütülür.

"Kur'ân'ın semantiği" cümlemizdeki Kur'ân kelimesiyle, Kur'ân'ın, dünya görüşü açısından ele alındığı açıktır. Kur'ânın semantiği, bu kâinatın nasıl meydana geldiği, dünyanın en büyük elemamanlarının neler olduğu ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin ne biçimde kurulduğu sorunlariyle ilgilenmektedir. Bu anlamda semantik, bir çeşit ontoloji olmaktadır. Fakat bu, metafizik soyut düşünce alanındaki filozofun telif ettiği kuru, sistematik bir ontoloji değil; somut, yaşıyan dinamik bir ontolojidir. Kur'ân âyetlerinden yansıdığı üzre semantik, varlık ve oluşun somut bir ontolojisini teşkil etmektedir. İşte bizim amacımız, Kur'ân'ın kâinat görüşünün biçimlenmesinde kesin rol oynadığı belli olan fikirlerin çoğunluğunu, analitik ve metodolojik yoldan inceliyerek bu yaşıyan dinamik ontolojiyi Kur'ân'dan elde etmektir[2].

II- AYRI AYRI FİKİRLERİN TOPLANMASI:

İlk bakışta bu iş kolay görünür. Allah, selâm, nebî, imân vs. gibi çok önemli Kur'ân sözlerini toplayıp Kur'ân'da ne anlam verdiklerine bakmakla bu işin yapılmış olacağı sanılabilir. Fakat hakikatte mesele öyle sanıldığı kadar basit değildir. Çünkü bu kelimeler Kur'ân'da birbirinden ayrı, yalın halde bulunmazlar, her birinin ötekiyle yakın bir ilişkisi vardır. Bu kelimeler, somut anlamlarını, bir-

2 Semantik fikrinin, evrensel kavramların ifadesi olduğu hakkındaki görüşümüzü ileri sürerken de Bonn'lu Prof. Leo Weisberg'in büyük yardımı olmuştur. Bu Profesör, kâinata şamil görüşlerin entellektüel yöntemi olarak insanlık dilinin önemi üzerinde yıllarca durmuştur. Onun tezinin kısa fakat etkili bir özetini görmek için Grundformen sprachlicher Weltgestaltung adlı eserine bakınız. Opladen 1963. Birçok noktalarda onun, dilin Humbooldtian felsefesi, bugün İngilizce konuşan dünyada Sapir–Whorf hipotesleri adiyle bilinmektedir. Prof. Paul Henle, son teoriyi Language, Theought and Culture adlı eserinin birinci bölümünde gayet açık bir biçimde kritik süzgecinden geçirir. Atlantiğin iki ucunda bu iki okul, birbirinden habersiz olarak aynı tip linguistik görüşü geliştirmektedir.

biriyle olan bu ilişki sisteminden alırlar. Diğer deyişle bu kelimeler, kendi aralarında büyük, küçük çeşitli gruplar teşkil ederler ve birbirlerine muhtelif yollarla bağlanırlar. Bu suretle sonunda gayet düzenli bir bütün, son derece karışık kavramsal münasebet ağı kurarlar. Şimdi bizim özel amacımız için önemli olan husus, işte bu anlam sistemidir. Bu sistem, kelimelerin kendi yapılarından çok, Kur'ân'da vardır. Kur'ân'daki anahtar kavramları tahlil ederken, sistem içinde kelimelere özel anlamlar kazandıran bu çeşitli kelime ilişkilerini gözden uzak tutmamalıyız.

Kur'ân'ın evrensel ifadesi altında yatan bu anlam ağının büyük önemini belirtmek için şöyle gelişi güzel birkaç mana üzerinde duralım. Bu işe Allah kelimesi dahil, Kur'ân'ın dünya hakkındaki görüşünün teşekkülünde hayatî rol oynayan bütün anahtar terimlerin, Kur'ân'da yeni bir mana kazandığını keşfederek başlayabiliriz. Bu terimlerin hemen hepsi, İslâmdan önceki zamanlarda şu veya bu şekilde kullanılmakta idi. İslâm vahyi, bunları kullanmaya başlayınca bütün sistem– kelimelerin kendileri ve manaları değil, fakat kelimelerin kullanıldığı genel ilişkiler sistemi– Mekke'li müşriklere hiç duymadıkları, bilmedikleri ve bundan dolayı kabul edilemez yabancı bir şey gibi geldi.

Bu kelimeler, yedinci asırda kullanılmakta idi. Mekke'nin dar ticarî toplumu içinde olmasa bile en azından Arabistandaki şu veya bu dini çevrelerde kullanılıyordu. Yalnız bunlar, değişik kavram sistemlerine ait idiler. İslâm bunları bir araya getirip, bilinmiyen, yep yeni bir kavram şebekesinde birleştirdi. İşte Arapların dünya ve insanlık görüşlerini kökünden değiştirip yükselten başlıca etken, bu mana değişikliği ve bunun sebebolduğu ahlâkî ve dinî inkılâp idi. Başlıca etken diyorum, çünkü şüphesiz fikrî evrimin başka etkenleri de vardı. Düşünce tarihiyle ilgilenen bir semantikçi açısından Kur'ân'ın dünya görüşünü karakterize eden şey, başka değil, sadece bu hususdur.

Daha genel söyliyelim: Bu kelimelerin, yerleşmiş olan geleneksel terkiplerinden alınıp tamamen farklı bir ilişkiler sistemi içinde kullanılması, böyle derin ve etkili bir değişikliğe sebebolmuştur. Buna muhteva'nın çarpmasından hasıl olan etki denir. Bazan bu çarpma yalnız pekiştirmede, nüanslarda ve duygululukta hafif değişiklikler meydana getirir. Ama çoğunlukla kelimelerin mana yapısında esaslı değişiklikler olur.

Şimdi sıra, Kur'ân'dan bazı örnekler vermeğe geldi. Meselâ Allah adı, İslâmdan önceki çağlarda bilinmiyor değildi. Bu kelime, İslâm

öncesi Arap şiirlerinde geçtiği gibi eski kitabelerde de yer almıştır. Arabistanda bazı insanlar ya da kabileler Allah adiyle bilinen bir tanrıya inanırlardı. Bu tanrıyı, göğü ve yeri yaratan tanrı olarak kabul ederlerdi. Bu husus, Kur'ân'ın bazı âyetlerinden açıkça anlaşılır[3]. Bu insanlar, çok tanrılı sistemde Allah'ı tanrıların başı, Mekke'deki Kâ'be'nin rabbi (Rabbu'l-Beyt) kabul ediyor, öteki tanrıları da bu üstün tanrı ile insanlar arasında aracı sayıyorlardı. Onların tanrılar arasındaki bu hiyerarşik inancı, Kur'ân'da pek açık olarak anlatılır. az-Zümer Suresinden (XXXIX, â.3-4)[4] bazı müşriklerin şöyle dediklerini işitiyoruz:". مَا نَعْبُدُهُمْ اِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا اِلَى اللهِ زُلْفَى *:Biz onlara, sadece bizi, Allah'a yaklaştırmaları için tapıyoruz*". Burada anlatılmak istenen, tanrıların şefaatidir. Şefaat fikri, ta İslâm öncesi zamanlara kadar Arapların ve müslümanların dinî düşünce tarihlerinde çok önemli bir rol oynar.

Aḥḳāf Suresi(XLVI)nin 27-28 inci âyetlerinde de Allah'tan başka edinilen tanrılara, Allah'a yaklaştıran şefaatçiler göziyle bakıldığı anlatılır. Allah'a inanmamakta direnen ve bu direnişleri nedeniyle helâk olan eski milletlerin durumuna acı bir alayla işaret edilir: " فَلَوْلاَ نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ قُرْبَانًا آلِهَةً *:Allah'tan başka, yaklaştırıcı olarak tanıdıkları tanrıların, onlara yardım etmesi gerekmez miydi?*".

Bunlar ve diğer birçok âyetler açıkça gösteriyor ki cahiliyye çağında, tanrılar arasında Allah denen ve bütün tanrılardan üstün olan bir tanrı tanınırdı. Bu tanrı, diğerlerinden üstün olmakla beraber neticede yine tanrılardan biri idi. İslâm peygamberi, davetine başlayınca bu eski dinî sistem, büyük tehlike içine düştü. Çünkü İslâmda Allah, tanrılar hiyerarşisinde üstün bir tanrı değil, var olan tek tanrı idi. Öteki tanrılar uydurma, gerçek karşısında aslı olmayan (batıl), hakikati olmayıp sadece hayal edilen şeyler durumuna düşüyordu. Eğer Araplar bu yeni öğretiyi kabul etselerdi, genel durum kökünden değişecek, yalnız dinî inançları değil, hayatın bütün safhaları, ferdî ve sosyal durumlar bu değişiklikten etkilenecekti. Tabii (Hz.) Muhammed'in (sorumluluğu) altında başlayan bu harekete karşı büyük bir muhalefet gelişti.

3 Dördüncü bölüme bakınız. Orada Kur'ân'ın, İslâmdan önceki Allah inancı üzerindeki görüşlere temas eden âyetleri incelenmektedir.

4 Âyet numaralarını Flügel'in numaralandırma usulüne göre verdiğim için numaralar Mısır baskısına uymıyabilir.

Şurası da bilinmelidir ki bu dava, yalnız Arapların Allah hakkındaki inançlarının mahiyetini değiştirmiyor, daha önce bahsettiğimiz bütün düşünce sistemlerini değiştiriyordu. Yeni İslâmî Allah düşüncesi, kâinat hakkındaki bütün düşünce yapısını derinden etkiliyordu. Arap tarihinde ilk defa monoteist ve theocentric bir sistem kurulmuştu. Bir sistem ki merkezinde insan hareketlerinin, bütün varlık ve oluş şekillerinin kaynağı olan tek ve mutlak Allah vardı. Bütün varlıklar ve değerler yeni baştan düzenlenme alanına taşınıyordu. Tek istisnası olmaksızın bütün kâinat unsurları, eski yerlerinden alınıyor, bu yeni alana yerleştiriliyordu. Varlıklar arasında yeni bir ilişki kuruluyordu. Eski sistemde birbirine yabancı olan manalar, yeni sistemde yakın irtibat kurarken, eskisinde birbirine yakın olan manalar da yeni sistemde birbirinden tamamen ayrılıyordu.

Üstün varlıklar alanında Allah'ın, bütün kâinatın tek rabbi tanınması, yukarıda da işaret edildiği gibi diğer tanrıları hükümsüz kılıyordu. Âlihe denen o tanrılar, şimdi sözden ibaret, sadece isimden ibaret birer kavram haline geliyordu. Modern semantik terminolojisinde bu hususu şöyle ifade etmemiz gerekir: Bu yeni inançta ilâh (çoğulu âlihe) kelimesi, eğer Allah'tan başka bir varlığa işaret ediyorsa karşılığı olmayan boş kavramdan başka bir şey değildi.

Yusuf Suresi (XII) nin kırkıncı âyeti şöyledir: "مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ *(Sizin Ondan başka taptığınız şeyler, sizin ve babalarınızın uydurduğu isimlerden başka bir şey değildir, Allah onlar hakkında bir yetki[5] indirmemiştir)*".

Çahiliyye çağında, bu sözde tanrılar yanında kabilelere ve yerlere göre tapınılan, korkulan ve saygı gösterilen başka üstün varlıklar da vardı: Melekler, şeytanlar ve cinler. Bunlar yeni İslâm inancı içine de alınmıştı ama pozisyon ve görevlerinde esaslı değişiklikler yapılarak alınmıştı.

Öneminden ve konu ile ilişkisinden dolayı cin meselesini daha sonra vahiy ve şiir ilhamı sorununu incelerken bahis konusu edeceğiz[6]. Şimdi burada tipik bir örnek olarak eski Araplardaki meleğe tapınma inancından söz edelim. Hadislerden çıkarılan manaya göre cahiliyye

5 Onların gerçek olduğunu gösteren delil

6 Altıncı bölüm, üçüncü fasla bak.

çağında meleğe tapınma, Araplar arasında yaygın bir durum arz ediyordu. Bizzat Kur'ânı Kerim, meleklere Allah'ın kızları diyen birtakım insanların bulunduğunu söylemektedir. Mel'ek veya melek yalnız yahudî ve Fars dinî inançlarından etkilenmesi muhtemel olan şehir sakinleri arasında değil, sâf bedevîler arasında da çok yaygındı. Cahiliyye çağı ünlü savaşçı şairi 'Antereh ibn Şeddâd[7], bir beytinde şöyle diyor:

« فَسَيْنُبِيكَ أَنَّ فِي حَدِّ سَيْفِي * مَلَكَ الْمَوْتِ حَاضِرٌ لَا يَغِيبُ

:(Kabilemizde savaşta bulunan herhangi birinden sor), *o sana, kılıcımın ucunda ölüm meleğinin daima hazır olup hiç kaybolmadığını söyliyecektir*".

Arap inancına göre melek, bir parça tanrı niteliğinde, ya da cinnin üstünü olan, saygıya, hattâ tapılmaya lâyık, gözle görülmez ruhsal bir varlık idi. Fakat tabiat üstü varlıklar hiyerarşisinde meleğin yeri belirlenmemişti. Bazan melek, üstün tanrı ile insanlar arasında bir şefaatçi, ya da aracı idi; ama çoğunlukla kendisi de tapınma objesi kabul edilirdi. İslâmiyet bu alanda da Arapların inancına çok büyük değişiklikler getirdi. Tamamiyle yeni olan Theocentric sistemi birleştirmekle varlıklar hiyerarşisinde meleklerin de yerlerini belirledi. Aynı zamanda melekler de görevlerine göre kendi aralarında muhtelif tabakalara ayrıldı. Bu suretle üniversel varlık hiyerarşisi içinde bir melekler hiyerarşisi de kurulmuş oldu. Tanrısal takdîrin icrasında özel görevleri olan bazı meleklere büyük önem atfedildi. Bunlardan birisi Cebrâîldir. Cebraîl, peygaamberlere vahiy taşıyan göksel elçi kabul edilir.

Daha önemli husus da meleklerin tanrılık vasfını kaybetmeleridir. Şimdi onlar, sadece Allah'ın bir yaratığı idiler. Bu bakımdan insanlardan farkları yoktu. Onlar da insanlar gibi Allah'a ibadet ve itaat etmek için yaratılmış Tanrı kulları idiler. Dördüncü surenin 170/172-nci âyetinde şöyle deniyor: « لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ. وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً.

:*Ne Mesîh, ne de* (Allah'a) *yakın melekler, Allah'a kul olmaktan çe-*

7 Antere: Dîvan, 'Abdu'r-Raûf neşri, Kahire, s. 22. Şair burada sevdiği kız 'Able'ye hitabetmektedir. Ölüm meleği inancı, Kur'ân'ın âhiret telâkkisinde önemli bir rol oynar. Can çekişme sırasında meleklerin gelip ruhu nasıl aldığını ve yüce Hakim önüne götürdüklerini anlatan parçalar vardır. (Meselâ VI, 93 e bak). Bu inanç da cahiliyye düşüncesine yabancı değildi. (Bak: 'Antereh, aynı eser, s. 81, beyt 13).

kinmezler. Kim Allah'a kul olmaktan çekinirse, Allah onların hepsini huzuruna toplıyacaktır".

Bu suretle biz, meleklerin insanlardan üstün bir ontolojik düzene ait göksel varlıklar olma özelliğinden bir şey kaybetmeden, insanlar gibi Allah'ın hizmetçileri ya da kulları olduklarını görüyoruz. Bu hususta cinlerin durumu da meleklerinki gibi idi. Bunların hepsi sırf Allah'a ibadet ve taat için yaratılmışlardı. Allah'a kul olma bakımından cinlerle insanlar arasında da bir fark yoktur. LI nci surenin 56 ncı âyetinde bizzat Allah şöyle diyor: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ :*Ben cinleri ve insanları, sadece bana ibadet etmeleri için yarattım*».

Ve Allah'a itaati ve Ona hizmeti reddeden cinlerin, hüküm gününde kâfir insanlarla beraber –hiçbir ayırım yapılmadan–tutulup cehenneme atılacağını tasvir eden âyet gayet iyi bilinmektedir[8].

Şurasına da dikkat edilmelidir ki bütün bunlar, Arap dünya görüşünü kökünden değiştiren İslâm öğretisinin, inanç ve değerlere uyguladığı üniversel düzenlemenin küçük bir parçasından başka bir bir şey değildi. Kelimelerin asıl anlamları değişmemişti. Değişen, genel plân, genel sistem idi. Ve kurulan yeni sistemde her kelime, yeni mevkiini buldu. Örneğin mel'ek (مَلَاْك) kelimesi, yine eskisi gibi melek manasına geliyordu. Ancak kelime, yeni sistemdeki yerine nakledilince hafif, fakat derin bir semantik değişmeye uğramıştı.

Moral, ahlâkî ve dînî manaları ifade eden kelimelere bakarsak, yeni mana çatısının, eski kelimelerin anlam yapıları üzerineki etkisini daha iyi anlayabiliriz. Bu durumun mahiyeti hakkında Kur'ân'da bol örnekler vardır. Tipik bir örnek olarak taḳvā kelimesini zikredebiliriz. Sonradan da göreceğimiz gibi[9] cahiliyye devrinde taḳvā kelimesinin özü, "hayvan olsun, insan olsun, canlı varlığın, dışarıdan gelecek yıkıcı bir kuvvete karşı kendini savunma davranışıdır". Bu kelime, İslâmın inanç sistemine asıl manasını taşıyarak gelir. Ama sistemin etkisi altına ve İslâma özgü monoteizm inancı alanına nakledilmesi dolayısiyle çok önemli bir dinî anlam kazanır: Taḳvā" hüküm

8 Secde Suresi (XXXII) âyet, 13

9 Bakınız: Bölüm IX, fasıl II. Orada bu ve benzeri kelimeler, semantik bakımdan gayet güzel tahlil edilmiştir. Keza bundan sonraki bölüme de bakınız. Orada da küfür ve İslâm kelimeleri ele alınmakta, esas ve izafî manalar izah edilmektedir.

günündeki ilâhî azap korkusu" sahnesinden geçerek şahsî sâf dindarlık (zühd) anlamına erer.

Semantik değişme metodunu birçok bakımlardan anlatmak için daha çok örnekler verilebilir. Fakat buna lüzum görmüyoruz. Nasıl olsa bu kitabın asıl konusu, zaten bu meseledir. Bu hususta daha ileri gitmek yerine burada bir süre durup söylediklerimiz hakkında biraz teknik bilgi vermeyi uygun görüyorum.

III- "ESAS" MA'NÂ, "İZÂFİ" MA'NÂ

Bu kısa izahatla, tüm olarak kavramsal bir çatının önemini anlattım sanıyorum. Kelimelerin, içinde bulundukları kültür sistemlerinden nasıl etkilendiği anlaşıldı herhalde. Görülüyor ki manalar yalnız başına değil, daima bir sistem veya sistemler içinde değer kazanır.

Bundan sonraki tahlîli çalışmamızı kolaylaştırmak için, bu fasılda esas mana ile izâfi mana arasındaki ayırımı anlatmak istiyorum. Çünkü bu, semantik metodolojinin en önemli sorunlarından biridir.

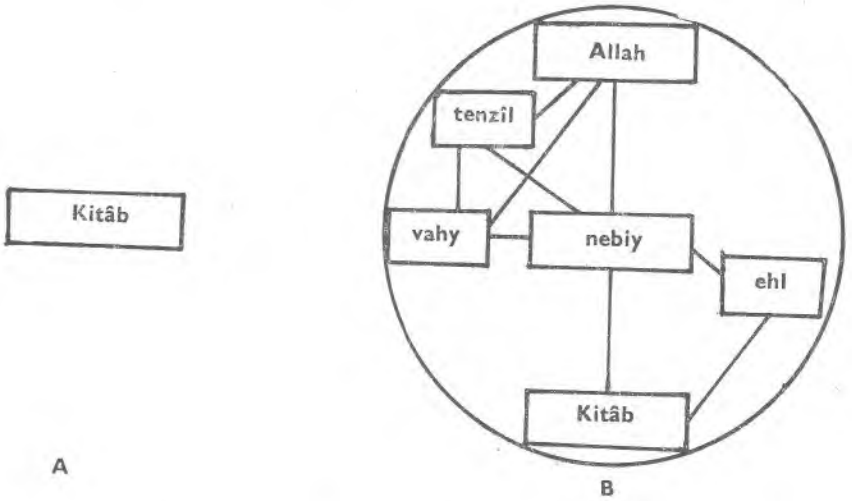
Şimdi biz Kur'ân'ı alıp, içindeki kelimeleri bizim görüş açımızdan gözden geçirirsek başlıca iki şey gözümüze çarpar. Bunlardan biri, izaha muhtacolmıyacak kadar açıktır, diğeri ise bunun kadar açık değildir, bir göz atışla anlaşılamaz. Sorunun açık yanı şudur: Her kelimenin kendine özgü bir manası vardır ki biz o kelimeyi, bulnunduğu münasebet sistemi dışında da mütalâa etsek, kelime yine o manayı taşır. Örneğin "kitap" kelimesi, gerek Kur'ân'da, gerek Kur'ân dışında olsun daima aynı şeyi ifade eder. Konuşma dilinde kitap deyince her zaman belli şey anlaşılır. İşte kelimenin bu sürekli manasına esas mana diyoruz.

Fakat kelimenin manası bundan ibaret değildir. Burada önce işaret ettiğimiz ikinci bir mana başlıyor. Kur'ân içinde kitap, dinî bir kutsallıkla çevrili önemli bir mana kazanır. Çünkü kelime, tanrısal vahiy fikrine yakından bağlıdır. İşte bundan ötürü basit kitap kelimesi, özel sistem içerisinde yer alınca, sistemin diğer düşünce ve kanaatleriyle irtibat kurar. Onlardan yeni elemanlar alır. Çoğunlukla yeni elemanlar, kelimeyi öyle etkiler ki onun asıl manasını kökünden değiştirir. Böylece kitap kelimesi, İslâm düşünce sisteminde Allah, vahiy, tenzîl nebiy ve ehl-i kitap (hıristiyan, yahudî vs. gibi vahiy mahsulü kitaplara sahibolan kimseler) kelimeleriyle yakından ilişki kurar. Bundan dolayı Kur'ân'da bu kelime geçince, ilgili bulunduğu

diğer kelimelerle münasabeti içinde anlaşılmalıdır. Bu bağlılık, kitap kelimesine özel ve çok karışık bir semantik anlam verir. Eğer kelime bu sistemin dışında olsa kat'iyyen bu manayı taşımaz. Şuraya da işaret edilmelidir ki kelime, Kur'ân'da olduğu sürece bu anlam, kitabın manasının bir kısmıdır ve bu mana, kelimenin esas manasından çok daha önemlidir. İşte ben, kelimenin kökünden gelmiyen, fakat içinde bulunduğu münasebet sisteminden doğan bu manaya izafî (göreli) mana diyorum. İki mana arasında bir ayırım yapmak için bu ismi veriyorum.

A) Kitap kelimesi, kendi başına bildiğimiz basit anlamı ifade eder.

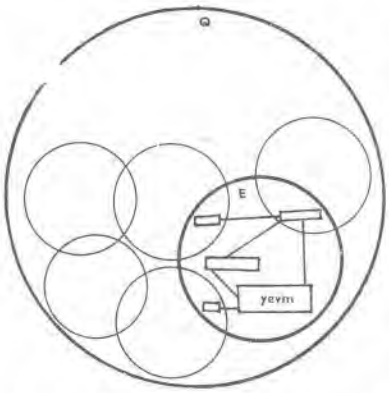
B) Aynı kelime, vahiy alanında Kur'ân demektir.



Yani esas mana, kelimenin her zaman taşıdığı asıl manadır. İzafî mana ise içinde bulunduğu özel sistemden, bu sistemdeki diğer kelimelerle olan münasebetinden kazandığı özel manadır.

Meselenin öneminden dolayı izafî mananın nasıl meydana geldiğini gösteren başka bir basit misal vermek istiyorum. Aklıma yavm geliyor. Yavm, gün demektir. Şimdi büyük diyagramda büyük bir Q dairesi düşünelim. Bu daire bütün Kur'ân sözlüğünü temsil etsin. Birazdan göreceğimiz gibi bu Q dairesi, büyük bir düşünce sistemini temsil etmektedir. Bunun içinde birbiri üzerine binen daha birçok düşünce sistemleri vardır ki bunlara "semantik alanları" diyoruz Bunlar arasında bir alan vardır ki Kur'ân dünya görüşünü tesbit

hususunda özel bir öneme sahiptir. Bu alan, kıyāmet, ba'š (öldükten sonra dirilme), dîn (son hüküm) hesap vs. gibi âhiret ve son hüküm ile ilgili kelimelerin teşkil ettiği alandır. Bu kelimelerin meydana getirdiği bu alana biz ESCHATOLOGİCAL (âhiretle ilgili) alan (E) diyebiliriz.



Nadir görülen şiddetli bir atmosfer, doğal olarak bütün alana hakim olur. Sadece gün anlamını taşıyan yavm kelimesini bu şiddetli atmosfer içine koy; birden bire etrafını saran fikrî çatının etkisiyle kelime, basit bir gün olmaktan çıkar, uhrevî bir renk kazanır. Kısaca al-Yavm, bu özel alanda alâlâde bir gün değil, âhiret günü, son hüküm günü olur. Aynı açıklama, sā'at [10] kelimesi içinde doğrudur. Bu kelime, zaman birimi olan saat demektir. Fakat Kur'ân'da bulununca saatin, kıyamet saatini ifade etmesi için sarahaten âhireti gösteren kelimelerle bağlantı kurmasına da lüzum yoktur. Kendi başına da bulunsa kıyamet ânını göstermeğe yeterlidir. Yeter ki biz kelimenin, esas anlamında değil, bu özel alanda bulunduğunu bilelim.

Çoğu kez bütün sistemin, içinde bulundurduğu kelimeye etkisi o kadar kuvvetli olur ki kelime hemen tamamen orijinal anlamını kaybeder ve yep yeni bir kelime olarak karşımıza çıkar. Diğer deyişle biz, yeni bir kelimenin doğduğuna şahid oluruz. Bu hususta en göze çarpan örneklerden biri, kefere (كَفَرَ) kelimesinin Kur'ân'da uğradığı mana değişikliğidir.

Kefere (كَفَرَ), aslında birinin yaptığı iyiliğe veya verdiği nimete karşı kadir bilmeyip nankörlük etmek demektir. Teşekkür anlamındaki şekere (شَكَرَ) nin tam karşıtıdır. Arap dilinde kefere'nin asıl manası budur. Bu kelimeyi ister müslüman Araplar, ister müslüman olmayan Araplar kullansın, bu nankörlük anlamı değişmez. Çünkü kelimenin genel manası budur. Kaldı ki tâ İslâm öncesi çağlardan günümüze kadar, kelimeden hep bu mana anlaşılmıştır.

10 XXXIII ncü Surenin 63 ncü âyeti şöyledir: "*İnsanlar sana saatten soruyorlar. De ki: Onun bilgisi Allah'ın yanındadır. Nereden bileceksin, belki saat yakındır?*".

Fakat kelime, İslâm teolojisi sınırı içinde kalınca çok özel bir anlam kazanır. Arap dili evriminin, Kur'ân çağında Tanrısal vahiy tarafından kullanılan bu kelime, İslâm öncesi dilden alınarak Allah'a iman merkezi etrafına dizilen çok önemli bir düşünce alanına getirilmiştir. Ve bu kelime ile Allah arasında çok sıkı bir direkt temas kurulmuştur. Bu dar semantik alanda-ki biz buna iman alanı diyebiliriz. Kabaca inanç (blief), imanın karşılığıdır–artık küfr, basit bir nankörlük hareketi değildir. Evet nankörlüktür ama Allah'a karşı, daha doğrusu Allah'ın yaptığı iyiliğe, O'nun verdiği nimete karşı nankörlük. Kelimenin Kur'ân'da uğradığı ilginç semantik gelişmenin ilk aşaması budur.

İkinci aşamayı anlamak için İslâmın iyice temeline inmemiz gerekir. Bizzat Kur'ân'ın öğretisine göre gerçek imana erişmek için gerekli temel şartlardan biri, insanın, çevresini saran tabiat varlıklarını, basit birer eşya değil, fakat Allah'ın insana olan iyiliğinin belirtileri olarak görmesidir. Kur'ân terminolojisine göre tabiat varlıkları, Allah'ın varlığının işaretleri(âyetleri)dir. Ve bunları yarattığı için Allah'a şükredilmelidir. Kur'ân daima insana, dünya yaşamında yararlandığı güzel şeylerin, Allah'ın birer lûtfu olduğunu hatırlatır. Bu bakımdan İslâm, din olarak Allah'a karşı şükür tavsiyesidir. Aynı zamanda İslâm, insana varlığının Allah'a bağlı olduğunu bilmeyi tavsiyedir. Kur'ân'a göre insanın Allah'a bağlılığını bilmesi, imanın başlangıcıdır. Bu bize kefere ve bunun kökü küfr fi'linin nasıl yavaş yavaş orijinal anlamı olan nankörlük manasını kaybederek git gide inanmama anlamına doğru kaydığını gösterir. Hayatının sonuna doğru (Hz.) Muhammed'e vahyedilen Kur'ân âyetlerinde artık kefere, şekere'nin zıddı değil, inanmak anlamına gelen âmene fi'linin zıddı olmuştur. Ve bunun ismi faili olan kâfir–bu form, gerek kelâmî gerek siyasî bakımdan sonraki İslâm düşünce tarihinde önemli rol oynamıştır–sadece imansız anlamını ifade etmeğe başlamıştır.[11] Diğer taraftan şekere kelimesi de iman manasına çok yaklaşmıştır. Allah'a şükretmek anlamında olan şekere, Kur'ân'ın birçok yerinde Allah'a inanma anlamında olan âmene'nin hemen hemen sinonimi olmaktadır. Fakat bu kelimedeki semantik değişme, keferedeki kadar tam eğildir.

Değildir ama yine biz, bir kelimenin, içinde bulunduğu sistemde komşu kelimelerin etkisiyle nasıl mana değişikliğine uğradığını gö-

11 Kefere kelimesi hakkında daha fazla bilgi için IX ncu bölüme bak. Keza daha önce yazmış olduğum Structure of the Ethical Terms in the Koran, Tokyo, 1958. adlı eserin, IX ncu bölümü de Kur'ân'da geçen bu kelimenin manasına ayrılmıştır.

rüyoruz. Teşekkür anlamındaki bir kelime, şayet özel semantik alana konulmasa, hiçbir zaman inanma anlamına gelmez. Bu özel alana konulunca bütün çevre, kelimenin o yöne yönelmesine yardım etmiştir. "Esas ma'na" ve "İzâfî ma'na" diye yaptığımız ayırım çerçevesi içinde durumu şöyle açıklıyabiliriz: Şekere'de, kelimenin Kur'ândaki esas manası etrafında izâfî bir mana gelişti ve bu mana, kelimeyi bazı zamanlar âmene'nin eş manalısı yaptı. Nankörlük anlamındaki kefere'de ise kelime o derece kuvvetli bir etki altında kaldı ki sonunda temel manasını kaybedip yeni bir kelime oldu, inanmama manasını aldı.

Şimdi geriye esas manayı izâfî manadan ayıracak nitelik hakkında bir iki söz söylemek kalıyor. Şurası hatırda tutulmalıdır ki esas mana, önce söylediğimiz gibi kelimenin her zaman taşıdığı, hangi sisteme girerse girsin, toplum tarafından aynı kelime olarak bilindiği sürece yitirmediği manadır. Bu esas mana, realitede metodolojik kavramdır, bir teorik postulattır ki ne zaman bir kelimenin manasını tahlil etmek istersek işimize yarar. Hakikatte böyle bir postulat yoktur, ancak biz bunu var sayarız. Çünkü bizim, kelimeleri semantik yönden incelerken böyle bir hipotezin varlığı, kelime manaları daha sistematik ve bilimsel olarak anlamamızı sağlar. Gerçeği söylemek gerekirse kelimeler karışık, sosyal ve kültürel varlıklardır. Ve realite dünyasında tek kelime dahi yoktur ki onun konkre manası, yalnız esas manadan ibaret olsun. İstisnasız bütün kelimeler, az çok bulundukları özel kültürden etkilenmiş, talî manalar kazanmışlardır.

IV– KELİME HAZİNESİ ve DÜNYA GÖRÜŞÜ

Bundan önceki kısım, birbirinden farklı, fakat birbiriyle ilişkili bulunan esas ve izafî manalar arasındaki ayırıma tahsis edilmişti. Bu hususta Kur'ân'dan bazı örnekler görmüştük. Bizim asıl maksadımız, bizzat bu ayırımı, konkre örneklerle açıklamaktan ziyade, bir kelime anlamının izâfî yönünü tahlil etmek için çağın ve o dili konuşan toplumun gültürel durumu hakkında titiz ve dikkatli bir tetkik, ayrıca kelimenin linguistik yanı hakkında ihtisas sahibi olmak gerektiğini göstermektir. Çünkü kelimenin izâfî manası dediğimiz şey, zaten o kültürün ruhunun, somut olarak kendini göstermesinden ve o dili kullanan insanların genel psikolojik veya başka eğilimlerinin gerçek görünümünden ve yankısından başka bir şey değildir.

Bana göre bu izah aynı zamanda göstermiştir ki semantik analiz, ne basit bir kelime yapısı tahlili, ne de kelime şekline yani etimolojiye

atfedilen orijinal mana çalışmasıdır. Etimoloji, bize kelimenin asıl manası hakkında yalnız bir ip ucu verir, ve birçok hallerde etimoloji, kelime tahmininden öteye geçmez, çoğunlukla çözülmez bir sır olarak kalır. Halbuki kanaatimize göre semantik analiz, daha derinlere gider. Eğer onu bir tasnife tabi tutacak olursak o, kültürel bir bilim olmak ister. Bir anahtar terimin, esas ve izâfî unsurlarının tahlili öyle bir açıdan ele alınmalıddır ki bu iki unsurun birleşmesinden özel bir mana, o kultürü yapanların önemli bir veçhesi gün ışığına çıkmış olsun. Eğer bu sonuca ulaşırsak, yapılan bütün analizler, o dili konuşan milletin inancının mahsulü olan bütün kültür yapısını analitik bir düzeye getirmemize yardım edecektir. İşte bir kültürün semantik dünya görüşü "semnatic weltanschauung" dediğim şey budur.

Şimdi de semantic weltanschauung dediğimiz şeyin ne olduğunu, nasıl teşekkül ettiğini, felsefî yönden dinamik bir ontoloji teşkil etmesi için onu nasıl bir alana oturtmamız gerektiğini kısaca izah edelim.

Bu noktaya, önce söylediğimiz bir sözü tekrar ederek başlıyalım. Yani bir dildeki kelimelerin birbiriyle çok girift bir ağ teşkil ettiğini hatırlatalım. Bu ağ, sistemin ana kalıbı ve dilde özel önemi olan kelimeler tarafından yapılır. Ontolojik yapının tesisinde, dildeki bütün kelimelerin önemi aynı değildir. Diğer bakımlardan önemli olan bazı kelimeler, ontolojik bakımdan önemli olmayabilir. Örneğin stone (taş) kelimesi, belki İngilizce konuşan milletin günlük yaşantısında önemli olabilir. Fakat bu kelime, İngilizcenin bugünkü dünya görüşünü (world-wiew) yansıtmada önemli bir rol oynamaz. En'âm Suresinde[12] geçen, kâğıt anlamındaki kırtâs (قرطاس) kelimesi de yalnız dil bakımından değil, fakat Arap kültürü bakımından da çok entreresan bir kelimedir ama Kur'ânın dünya görüşünü yansıtmada önemli bir rol oynamaz. Şair kelimesi birçok bakımdan bundan önemlidir. Özellikle olumsuz yönden önemlidir. Çünkü Kur'ân, muhaliflerine Muhammed in şair olmadığını ısrarla söyler[13]. Şair kelimesinin de nebî kelimesine oranla önemi çok azdır.

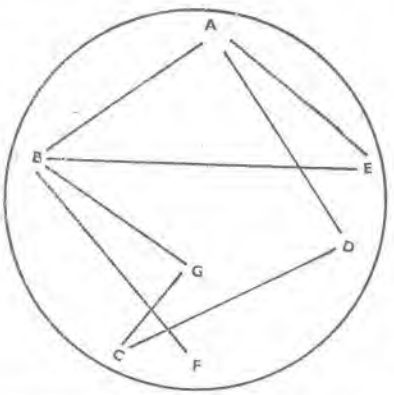
İşte Kur'ân'ın dünya görüşünün teşekkülünde önemli rol oynıyan kelimelere ben Kur'ân'ın anahtar terimleri (key terms) diyeceğim. Allah, İslâm, İmân, Kâfir, Nebîy, Resûl kelimeleri, önemli örneklerimizdir. Kur'ân üzerinde çalışmak istiyen semantikçi için en önemli

12 VI, 7. Burada kutsal kitapları kâğıtlara yazıp saklayan yahudilere işaret edilmektedir.

13 Bakınız LII, 30

ve aynı zamanda en güç iş, bu anahtar terimleri bulup çıkarmaktır. Çünkü bu, onun analitik çalışmalarının yönünü tayin edeceği gibi, kuracağı binanın da temelini teşkil eder.

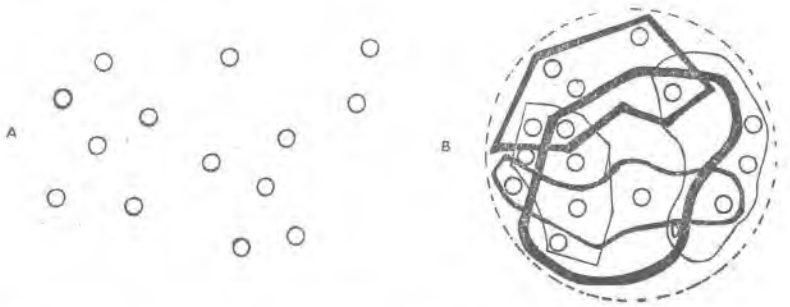
Anahtar terimleri seçerken şemantikçinin biraz keyfi davranmış olması, çalışmasının hiç değilse bazı cephelerini büyük ölçüde etkiler. Bir misal verelim: Kur'ânı Kerim, on kereden fazla Allah'ın ʿarşı[14] tabirini kullanır. Bu tabir, sonradan İslâm kelâmcılarının münakaşalarında önemli bir yer işgal etmiştir. Keza bir sembol olarak da İslâm mistisizminde çok önemli rol oynamıştır. Böyle olmakla beraber bu tabirin, anahtar terim sayılıp sayılmıyacağı konusu, münakaşa edilebilir bir konudur. Ve bir semantikçi, araştırmalarında her zaman böyle durumlarla karşılaşabilir. Maamafih bu o kadar güç bir problem ortaya çıkarmaz. Çünkü anahtar terimlerin ana kısmı hemen hemen bellidir, bir ihtilâf yoktur. İslâm, imân, küfr, nebîy, gibi kelimelerin, Allah kelimesiyle ilişkisini herkes kabul eder. Anahtar terimler, kendi aralarında bir kelime hazinesi meydana getirirler. Bu kelime hazinesi, kelimelerin birbirleriyle değişik ve çeşitli ilişkilerinden doğar. Önce söylediğim gibi kelimeler, birbirinden bağımsız durmazlar, çok çeşitli ve karışık yollardan biribirlerine bağlanırlar. A,B,C,D,E,F ve G harflerini kelime hazinesinin birer anahtar terimi olarak kabul edelim.



A kelimesi, esas manası yönünden meselâ B, D ve E kelimesiyle yakından ilgilidir. B kelimesi de kendi esas manası yönünden A kelimesiyle ilişkili olduğu gibi E, F, G kelimeleriyle de ilişkilidir. G kelimesi de C ve B ile alâkalıdır. vs. Böylece bütün sistem, birbirine son derece bağlı bir semantik ilişkiler ağı olarak karşımıza çıkar. Kelime hazinesinin bütün kelimeleri, ana bir çizgi boyunca dağılır.

14 Meselâ XXVII. Surenin 26 ncı âyetini okuyoruz:" اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ *Allah ki O'ndan başka tanrı yoktur, büyük arşın sahibidir*". XX. Surenin 4/5 nci âyeti de şöyledir:" اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى *Rahman* (Allah); *'arş (taht) üzerine oturdu*". 'Arş'ın önemi, Allah'ı 'arş'ın sahibi «ذُو الْعَرْشِ Zu'l-ʿArş" olarak niteliyen Kur'ân'ın ifadesinden ileri gelmektedir (XVII, 44/42; LXXXV, 15).

Görüyoruz ki burada kelime hazinesi, soyut bir kelimeler yekünü[15] değildir. Çünkü burada kelimeler, hiçbir düzene tabi olmadan, birbirinden bağımsız, gelişi güzel yapılmış değildir. (Şekil A ya bak). Aksine kelimeler, birçok bakımlardan birbirine bağlanır ve böylece birbiri üstüne binen büyük bölgeler meydana getirirler. (Şekil B ye bak). Çeşitli kelimelerin ilişkilerinden doğan bu bölgelere biz "semantik alanlar" diyoruz.



Her semantik alan, mahiyet itibariyle vokabulariye benzer, bağımsız bir mana alanını temsil eder. Vokabulari ile semantik alan arasındaki fark izâfîdir. Esasta ikisi arasında bir fark olmıyabilir. Zira "semantik alan" da "vokabulari"den daha az teşkilâtlı değildir. Çünkü mana organizasyonu esasına göre düzenlenmiş ve yapılmış bir kavramlar sistemini gösteren bir mana kalıbı içinde bulunan kelimelerin yakûnüdür. vokabulari, genellikle birçok alanları içine alır. Onun için büyük bir kavramsal alan olarak vokabulari, muhtelif özel alanlara ayrılır. Vokabularinin örgütlü bir bölümü olan bu özel alanlardan her birine–eğer müstakil bir birlik meydana getirebiliyorsa– de vokabulari denebilir. Ancak bunu biz bir bütünün özel bir parçası olarak düşündüğümüz zaman, bu parçayı asıl bütünden ayırmak için buna "semantik alan" deriz. Bu anlamda vokabulari, sistem içinde sistem, semantik ise onun içinde bir sistemdir.

Teorik yönden Kur'ân vokabularisini de o zamanki bütün Arap vokabularisi içinde özel bir alan saymak mümkündür. Kur'ân vokabularisini Arap kültür tarihindeki büyük önemini göz önüne almazsak–ki pratik bakımdan bu mümkün değildir– ve katı bir şeklî bakış açısını benimsersek o zaman Kur'ân vokabularisi, sistem içinde bulunan talî bir sistem (sub system) den başka bir şey değildir. Her ne ise bu bizi, Arap dili içindeki önemli bölümlerin, birbiriyle olan ilgilerini ihmal etmeye

15 Alfabetik sıraya göre kelimelerin düzenlendiği lûgatlar, konumuz dışında kalır.

karşı uyarır. Bereket versin ki bu hususta biraz bilgiye sahibiz. Bu konudaki bilgimiz, başlıca İslâm öncesi dile dayanır ve muhadram[16] şiir yoliyle gelmektedir. Muhadram şiir, Abbâsî devri filologlarının özenli çalışmaları sonunda bize kadar gelebilmiştir. İslâm öncesi şairler–ve kısmen muhadram şairler– birçok anahtar terimleri Kur'ân ile paylaşırlar(aynı kelimeleri kullanırlar). Fakat onların vakobularisi ve önemli dünya görüşleri, Kur'ânınkilerden çok ayrı doğrultudadır.

Eski Arabistan'ın bu iki büyük düşünce sistemi–yani İslâm öncesi ve Kur'ân düşünce sistemleri– müşterek unsurlarda bile tamamiyle farklı düşünce alanlarına aittir. Onun için aynı kelime, bu veya öteki sisteme aidolmakla değişik semantik değer kazanır. Kronolojik yönden İslâm öncesi şiir, Kur'ân'dan önce olduğu için semantik yönden ikisi arasında bir mukayese yapmak çok yararlıdır. Bu mukayese, Kur'ân'da bulunan bazı anahtar terimlerin orijinal manaları üzerine ışık tutacaktır. Ayrıca bu bize, cahiliyye çağının son zamanlarından, İslâmın birinci asrına kadar uzanan kritik devirde yeni fikirlerin nasıl doğduğunu ve eski fikirlerin nasıl değişikliğe uğradığını da gösterecek ve tarihin, nasıl insanların hayat ve düşüncelerine şekil verdiğini anlamamıza yardım edecektir. İleride Kur'ân vokabularisinin semantik yapısını incelerken İslâm öncesi Arap şi'rine sık sık işaret etmemin sebebi, işte budur[17].

Öyle sanıyorum ki yukarıdaki satırlar, vokabularinin homojen bir saha olmayıp çok sayıda– daha doğrusu sayısı belli olmıyan ölçüde– alçaklı yüksekli fikrî ilişki alanlarından meydana gelen engebeli bir arazi olduğunu, bu fikir alanlarından her birinin, toplumun belirli bir çağdaki eğilimlerini, duygularını, ideallerini yansıttığını kâfi derecede göstermiştir. Kısaca vokabulari, çok engebeli bir yapıdır. Bu engebeler, "semantik alanlar" dediğimiz anahtar-terimlerden meydana gelmiştir.

16 Hayatlarının ilk kısmını cahiliye çağında, son kısmını İslâm çağında yaşyan kimselere verilen ad. Kısaca Hz. Muhammed'in çağdaşları demektir. (Yazarın bu tanımı, biraz hatâlıdır. Muhardram, hem İslâmdan önce, hem de Hz. Peygamber devrinde yaşıayıp Hazreti Peygamberi görmiyen ve ancak sahabilerle görüşen müslümanlardır).

17 Biz bu doğrultuda bir adım daha ileri gidip bu görüş açısından İslâm kültürünün gelişme çağını izlemek istiyoruz. Kur'ân semantiği, Kur'ân devrinden sonraki verimli çalışmalar için güzel ve gerekli bir başlangıç sağlamıştır: Kelâm, fıkıh, felsefe, tasavvuf, gramer ve retorik hep bu başlangıcın meyvalarıdır. Tabii bu kadarı bizim konumuzun dışındadır. Ancak gelecek bölümde bu enteresan mesele hakkında bir fikir vermeğe çalışacağım.

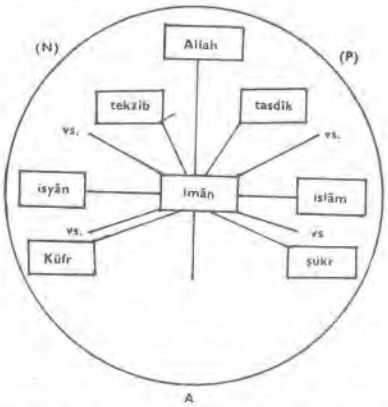
Bundan sonraki işimiz, münferid semantik alanların, kendi içlerinde nasıl meydana geldiğini ve son derece karışık bir biçimde birbirine bağlı olan bu yapıdan bir anlam kalıbı çıkarmanın imkânını araştırmak olacaktır. Bu bölümdeki ana konumuz olan Kur'ân'ın semantiğine dönüyoruz. Önce Kur'ân'ın belli başlı kavram alanlarını ayırmağa çalışacağız, sonra komşuları tarafından sınırlanmış irili ufaklı birçok semantik alanları bulmağa, bunların biribirleriyle nasıl ilişki kurduğunu, içten nasıl yapıldıklarını ve engebeli büyük sistem içerisine nasıl yerleştirilip o sistemi–ki bütün Kur'ân'dır–nasıl tamamladıklarını açıklamaya koyulacağız. Her anahtar–terimin de özel mana yapısına titizlik göstereceğiz.

Burada yeni bir teknik terim daha tanıtmak zorundayım. Bu terim, semantik alanları ayırd ve tahlil ederken işimize çok yarayacak yeni metedolojik bir düşüncenin ifadesi olan "focus–word: odak–kelime"-dir. Odak–kelime ile özel bir anahtar–kelimeyi kasdediyorum. Bu kelime bize büyük bir sistem içinde bulunan özel bağımsız bir alanı gösterir. Büyük kelime hazinesi içinde semantik alan, nasıl bir özelliği gösteriyorsa. Bir odak–kelime, Aristotalyan manada bir arché (temel taşı) dır. Öyle bir temel taşıdır ki bir alan içinde bulunan özel bir grup anahtar kelime, onun vasıtasiyle diğerlerinden ayrılır. Bu, birçok anahtar kelimeden meydana gelen bir bölümün, önemli bir kavram merkezidir.

Bütün anahtar kelimeler, önemlidir. Bunların hepsi de odak–kelime için aday olmaya ve sistemin gerçek odak kelimesi kabul edilmeye müsaittir. İşte bu işin de yine bizim keyfi seçimimize kaldığını kabul etmek zorundayız. Ne olursa olsun, bu sakınca var diye odak–kelime düşüncesinin yararlarını inkâr edemeyiz. Kaldı ki vaziyet o kadar can sıkıcı da değildir. Çünkü odak–kelime, elâstikî bir kelimedir. Eğer bir kelime bir semantik alanda odak–kelime kabul edilmişse bu, kelimenin başka alan veya alanlarda normal bir kelime kabul edilmesine engel olmaz. Bu ise önce söylediğim gibi daima engebeli olan kelimeler sahasının gerçek niteliğini yansıtır. Şimdi bu söylediklerimi basit bir örnekle açıklıyayım:.

Meselâ iman kelimesi–aynı kökten doğmuş âmene (inandı), mü'min (inanan) gibi öteki kelimelerle birlikte– Kur'ân'da çok önemli bir rol oynar. Onu kendi alanının yöneticisi saymamıza kimse itiraz edemez. Onu odak–kelime sayınca da birçok önemli anahtar kelimelerin, onun etrafında dizildiğini ve böylece hepsinin birlikte Kur'ân

vokabularisinde önemli bir mana alanı meydan getirdiğini görürüz. (Şekil. A).



Bu anahtar terimler, ya olumlu veya olumsuz mahiyettedirler. Olumlu yanda başka kelimeler yanında şükür (teşekkür etmek. Mazi fi'li şekere)[18], İslâm (insanın, kendisini Allah'a vermesi. Mazî fi'li esleme), tasdîk (vahyedilen sözleri doğru kabul etme. Mazi fi'li ṣaddaka), Allah (inanma objesi) vardır.

Bu kelime ağının olumsuz yanında da küfr (inanmamak. Mazi fi'li kefere), tekzib (yalanlamak. Mazî fi'li kezzebe), kezib (yalan), 'isyān (itaat etmemek) ve nifâk (yalandan inanmış görünmek) vs. kelimeler bulunmaktadır.

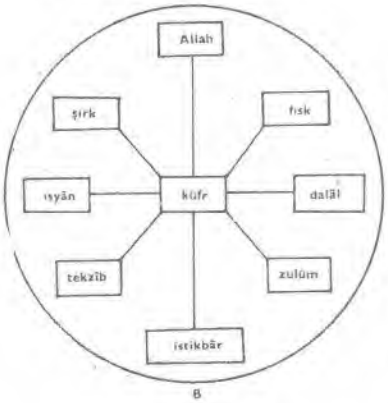
Böylece önemli bir kelime grupu, yani anahtar kelimeler grubu, bütün grubu temsil eden ve birleştiren merkezî bir kelime etrafında toplanmakta, birbirine sıkıca bağlanarak müstakil bir mana alanı meydana getirmektedir. Merkezde bulunan kelime, bütün çevreyi sınırlayıp bize bir birlik fikrini verirken onun etrafındaki kelimelerin her biri, ana mananın özel bir yönünü içinde taşımaktadır. Bunlar ayrıcalığın, odak kelime de birleştirmenin temsilcisidir. Ve bütün alan, Kur'ân vokabularisi içinde kendi başına küçük bir vokabulari teşkil etmektedir. Bu, daha büyük bir mana sisteminin içerisinde bulunan talî, küçük mana sistemlerinden biridir. Bu büyük mana sistemi de küçük alanların birleşmesinden meydana gelmiştir. Fakat sistemin karışıklığı yalnız bundan ileri gelmez. Konunun karışıklığı şundan doğmaktadır: Talî sistem içinde bulunan kelimelerin her biri–ister odak–kelime olsun, ister anahtar–kelime olsun– tek bir alanın sınırları içinde mahsur kalmaz, diğer alanlardaki kelimelerle de ilgi kurar. Bir alanın odak–kelimesi, başka bir alanın normal anahtar kelimesi olabildiği gibi, bir alanda normal anahtar kelime olan bir sözcük de başka bir alanda odak–kelime olarak karşımıza çıkabilir. Keza bazı kelimeler de iki veya daha fazla alanda sadece anahtar kelime olur.

18 23–25 nci sayfada şükür kelimesiyle iman arasındaki bağlılık izah edilmişti. Orada küfr kelimesi de etraflıca anlatılmıştı. Nifak kelimesine gelince bu hususta benim Structure of the Ethical Terms in the Koran adlı kitabıma bakınız. s. 168

Göze çarpan bir misal verelim. Allah kelimesi, biraz önce tasvir ettiğim semantik alanda iman etrafında anahtar bir kelime idi. Çünkü bu özel alanda Allah, imanın bir objesidir ve âmene billâh şeklinde Kur'ân'da çok zikredilir. Fakat Allah kelimesi, başka bakımlardan birçok yerde iman da dahil birçok kelimenin çevresine dizildiği odak kelime de olur. Hattâ Allah, Kur'ân dilinde kelimeler alanının tamamına hakim olan en yüksek odak-kelimedir.

Kur'ân'ın dünyası theocentric'tir sözümüzle anlatmak istediğim semantik alan, işte budur. (Yani merkezinde Allah bulunan dünya). Bu noktaya tekrar dönmek fırsatını bulacağız.

Alandaki diğer kelimelere gelince: İslâm da kendi alanının odak-kelimesidir. Olumsuz taraftaki küfr de böyle. O da kendi özel sahasının odak kelimesidir. Geri kalan şükür, tasdik, tekzîb kelimeleri, Kur'ândaki mana sisteminde böyle merkezî bir nokta işgal etmezler.



B

Küfrün semantik alanı da şu şema ile gösterilebilir (Şekil B). Şema, (Şekil A) da iman alanındaki olumlu yanda bulunan kelimelerin kaldırılmasiyle basitleştirilmiştir. Bu şemada odak-kelimeyi saran anahtar kelimeler, ya küfr kelimesinin özel bir manasıdırlar, yahut Kur'ân'da küfürle yakından münasebeti olan manalar taşırlar[19].

Yukarıda söylendiği gibi konunun karışıklığı, aynı kelimenin çeşitli alanlarda anahtar kelime olarak bulunmasından ve her birinde ayrı münasebetler teşkil etmesinden ileri gelir. Meselâ küfür semantik alanındaki ḍalâl (ضلال) kelimesini ele alalım. Dalâl, sapıklığa gitmeyi yahut doğru yoldan sapmayı ifade eder. Fi'li ḍalle'dir. Kur'ân, Allah'ın, insanlara kurtuluşa giden doğru yolu gösterdiğini, ama insanlardan bazılarının bu yoldan gittiğini, çoğunun da saptığını söyler. Üzerinde konuştuğumuz semantik alan gereğince küfür (Allah'a inanmama), insanın, doğru yol yerine yanlış yolu seçmesinin-veya

19 Bu kelimelerin geniş tahlili hakkında Structure of the Ethical Terms in the Koran, s. 113 e bakınız.

herhangi bir sebeple bu yolu seçmeğe mecbur kalışının[20]–zorunlu bir sonucudur. Diğer deyişle "inanmama" ve "doğru yoldan sapma", iki farklı açıdan aynı şeyi gösterir. Demek ki ḍalâl kelimesinin asıl yeri, küfür semantik alanı içindedir. Fakat ilginç olan nokta, dalâl kelimesinin Kur'ân dili içinde yer aldığı semantik alanın, yalnız küfür semantik alanı olmadığıdır.

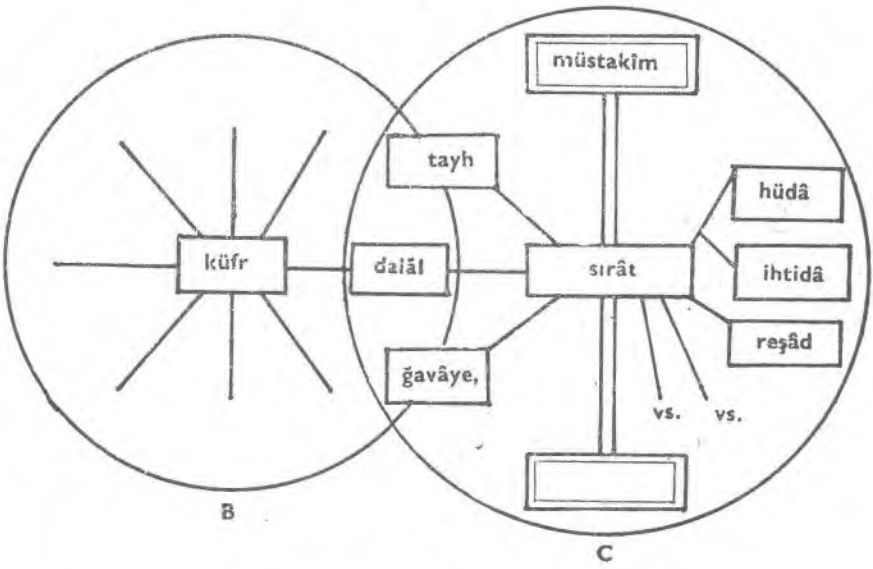
Yol anlamına gelen ṣırât, yahut sebîl de Kur'ân'a özgü dinî mananın biçimlenmesinde açık bir rol oynar. Dikkatsiz bir okuyucu bile Kur'ân'ın başından sonuna kadar bu fikirle dolu olduğunu görecektir. Çok açıktır ki sırât, veya onun eş manalısı sebîl, odak bir kelimedir. Her biri kendine özgü bir mana taşıyan ve Kur'ân'ın düşünce sistemine katkıda bulunan büyük bir kelimeler ailesinin başkanı durumundadır. Bu alanın anahtar kelimeleri, başlıca üç grupta toplanabilir: 1) Birinci grupta yolun niteliğine ait manalar taşıyan kelimeler vardır. Kur'ânı Kerim bu meseleye yolun düz (müstakîm, seviyy, vs.) yahut eğri (ʿiveç, muʿavvec vs.) oluşu noktasından bakar. 2) İkinci grupta insanın iradesini yahut doğru yola sevk edilip edilmediğini gösteren kelimeler vardır (hüdâ, ihtidâ, reşâd vs.) 3) Üçüncü grupta ise doğru yoldan ayrılmayı bildiren kelimeler bulunmaktadır (ḍalâl, ğavāye, teyh vs.)

C şeması, çok basit yoldan bunun yapısal çatısını göstermektedir. Bu çatının merkezine yol kelimesi ve onun çevresine de ilgili manalar yerleştirilmiştir. Şema bize, ana hatlariyle kelimelerin önce küçük alanlar halinde nasıl birleştiklerini, olumlu veya olumsuz tarafa geçip yerleştiklerini ve sonunda da hepsinin yol semantik alanını nasıl meydana getirdiklerini göstermektedir.

Burada işaret edilmesi gereken daha önemli bir şey var. Eğer biz C şemasını, küfür semantik alanını gösteren B şemasiyle karşılaştırırsak ḍalâl kelimesinin her iki sistemde ortak bir kelime olduğunu derhal fark ederiz. Başka deyişle aynı kelime iki farklı alanda da anahtar kelime olabilmiştir. Anahtar kelime olarak her iki alanda da görevi aynıdır. Ama oynadığı gerçek rol, bulunduğu alana göre değişir. Küfrün anahtar kelimesi olan ḍalâl, ṣırātın anahtar kelimeliğini yapan ḍalâlden farklı bir anlam taşır. Çünkü her alandaki münasebetleri başka başkadır. Böyle olmakla beraber dalâl kelimesi, iki sistemi birbirine bağlamak görevini de yapar. Bu suretle biz, Kur'ân'ın iki büyük semantik alanının, kendi izâfî bağımsızlıklarını kaybetmeden birbirine bağlan-

20 Kur'ân metni bu meselede iki alternatif görüşü de ileri sürmektedir. Bu husus sonradan İslâm kelâmında ilâhî takdîr ve irade-i cüz'iyye meselesini ortaya çıkarmıştır. VI. bölüm, ikinci fasla bakınız.

dıklarını görüyoruz. Tabii burada ben kasden meseleyi gayet basitleştirerek gösteriyorum. Çünkü birçok durumlarda metodolojik basitleştirme, eşyanın yapısını daha iyi ortaya kor, konunun daha iyi kavranmasını sağlar. Gerçekte dalâl, yalnız B ve C daireleriyle temas etmez. Temas ettiği daha birçok anlanlar vardır. Burada bizim asıl maksadımız, aynı kelimenin iki sistemde anahtar kelime olabileceğini ve bulunduğu sisteme göre farklı rol oynayacağını, aynı zamanda iki sistemi birinirine bağlayan zincir vazifesi yapacağını göstermektir.



Bu izah bize, bir kelimenin bir veya birkaç semantik alanda anahtar terim olabileceğini gösterdiği gibi vokabulari dediğimiz şeyin karışıklığı hakkında da bir fikir verir. Bütün semantik alanların toplamı olan VOCABULARY (kelime hazinesi), kelimeler arasında karışık, düğümlü olan pek çok münasebetler ağıdır. Bu ağ, sayısız bağlarla birbirine bağlanan manalar örgütünü gösterir. Toplumun vokabularisi tarafından sembolize edilen böyle bir manalar sistemine ben weltanschauung–ya da bunu diğer metodlar tarafından elde edilen dünya görüş çeşitlerinden, örneğin felsefî weltanschauung'dan ayırmak için– semantik weltanschauung diyeceğim.

Yukarıda hem "kavramsal sistem", hem de vokabulari tabirlerini kullandım. Bunu şundan ötürü yapatım: Bana göre her iki terim de tek ve aynı şeyin iki ayrı yanıdır. Linguistik, kavramsalın öteki yüzü-

dür. Bir kavram[21], nasıl tanımlanırsa tanımlansın, kendi içinde son derece girift, ele alınması çok güç yönlü bir şeydir. Ne zamanki kavram, linguistik şekle, yani kelime şekline girerse o aman ana hatları az çok belli, bağımsız bir varlık haline gelir ve sağlamlık kazanır. Kural olarak diyebiliriz ki bütün kavramlar, belli bir toplumun ancak belli bir çağında dil yönünden sabitleşir, sağlamlık kazanır ve sürekli bir hal alır. Ancak bundan sonradır ki kavramlar, kelimenin tam anlamiyle toplumun ortak, sosyal bir varlığı, değeri sayılabilirler. Nazarî olarak linguistik öncesi kavramların olabileceğini inkâr etmiyorum. Fakat bunlar mevcud olsalar bile bizim ilgilendiğimiz bilimsel sınırın dışında kalırlar. Hasılı ben daima kavram kelimesini işaret ettiğim anlamda kullandım. Bu söylediklerim, bütün kavramlar için de doğrudur. Fikrî ilişkiler ağının karışıklığı, onun linguistik yanı olan sözlükte ve kavramsal yanı olan weltanschauung'dadır. İşte bundan sonraki bölümde Kur'ân'ın weltanschauung (dünya görüşü) problemini, yalnız dil ve kavram yönünden inceliyeceğiz.

Bu araştırmadan güddüğümüz amaç üzerinde de bir iki söz söyliyelim. Zikre değer her sistemin, inşa edildiği bir kalıbı olmalıdır. Kur'ân'ın bütün fikir sistemi de Kur'ân düşüncesine özgü bir kalıp üzerine kurulmuştur ki bu kalıp Kur'ân düşünce sistemini, gerek İslâmî, gerek gayri İslâmi diğer bütün düşünce sistemlerinden ayırır[22].

Bu tür çalışmanın öncülerinden biri olan Edward Sapir'in deyişiyle her sistemin "bir ana plânı, belli bir kalıbı vardır". Bu ana pilânı, yahut Sapir'in deyişiyle bütün Kur'ân sistemini çalıştıran ve yöneten "yapısal dehayı" bulup çıkarmak, bu mukaddes kitaba eğilmek istiyen semantikçinin son hedefini teşkil etmelidir. Çünkü semantik disiplini, kültürel bir bilimdir. Bunu başardığımız zaman Kur'ân weltanshauung'unu aydınlığa kavuşturmuş oluruz ki Kur'ân weltanschauug'u, felsefî açıdan Kur'ân ontolojisinden başka bir şey değildir.

Tabii pratik yönden bu, ulaşılması güç, hattâ imkânsız bir idealdir. Bu inceleme, bu son hedefe doğru atılmış adım sayılır.

---

21 İşaret etmiş bulunduğum daha önceki kitabımda yaptığım gibi bu kitapta da kavram kelimesini bilimsel anlamda kullanıyorum. A study of Thinking adlı ünlü eserin yazarları J.S. Brunner, J.J. Goodnow ve G.A. Austin'in anladıkları manada kullanıyorum. Adı geçen kitap, Roger Brown'un Languae and Categories (dil ve kategoriler) üzerine yazdığı oldukça önemli kısmı, zeyline almıştır.

22 Bunu müteâkip bölümde göreceğiz, özellikle Kur'ân'ın dünya görüşü ile İslâm teolojisinin dünya görüşü arasındaki tarihî ilgiyi inceliyeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

TARİHTE KUR'AN ANAHTAR - TERİMLERİ

I- SYNCHRONİC ve DİACHRONİC SEMANTİK

Bu kitaptan gayemiz, sözlerini incelemek suretiyle Kur'ân'ın dünya görüşünü çıkarmak olduğu halde bu bölümde bu kitabın alanı içine düşmiyen birçok sorunlar da ele alınmıştır. Tabii bunları, konumuzun müsaadesi nisbetinde ele aldık. Kur'ân terimlerinin tarihi bakımından yalnız İslâmdan önceki yani Kur'ân'dan önceki devir önemlidir. Çünkü bu devir, Kur'ân'daki kelimelerin esas manalarına ışık tutar. Yoksa Kur'ân'dan önceki çağlarda manaların tarihî gelişimi, bizi pek ilgilendirmez.

Bununla beraber yine bu nokta üzerinde biraz durmuş olmamızın başlıca üç nedeni vardır: Önce bir meseleyi birkaç yoldan ele almak, farklı, fakat birbiriyle ilgili açılardan tetkik etmek, sorunun daha derinden kavranmasına yardım eder. Bizim "vokabulari" sorunumuz da tarihi metod olarak yeni bir şey olduğundan ve yukarıdaki bahsin bir devamı sayıldığından (İslâm öncesi tarihe inmemiz), geçen bahiste gereğince açıklanmamış olan bazı önemli sorunların kavranmasına yardım eder.

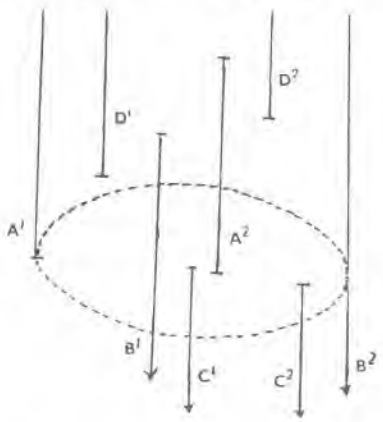
İkinci olarak bazı Kur'ân terimlerini zamanla İslâma girmiş olan gayri Kur'ânî sistemlerde araştırırsak, Kur'ân'da bulunan o kelimelerin mana özelliğine bir ışık tutmuş oluruz.

Ve nihayet tarihî semantiğin imkân ve önemini incelemek, statik semantiğe özgü metodların ve prensiplerin faydalarını ve sınırlarını gösterecek ve Kur'ân dilini tahlil ederken çok verimli bir yolda iki semantiği birbirine bağlama imkânını verecektir.

Şimdi konunun içine girelim. Dile iki farklı açıdan bakılabilir. Modern linguistikte bu iki görüş açısına "diachronic" ve "synchronic" denir. Diachronic, dile ait her şeyde zaman unsurunun rolünü gö-

rür. Diachronich olarak vocabulary, bir kelimeler demetidir ki her biri kendi başına bağımsız olarak büyür ve değişir. Demetteki bazı kelimeler, toplumun belli bir süresinde durur, kullanılmaz olur(As); bazıları da uzun zaman kullanılır(Bs); tarihin belli bir çağında yeni kelimeler ortaya çıkar ve onların tarihi de ortaya çıktıkları zamandan itibaren başlar (Cs).

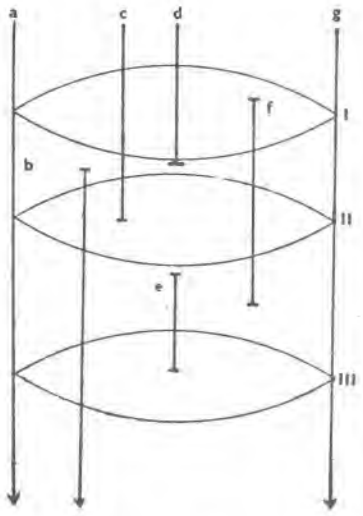
Tarihin akışını belli bir devresinden yatayına kesecek olursak bir profil elde ederiz. Bu profil, o noktaya kadar yaşıyan kelimelerle dolu bir yüzeydir. Bu yüzey içinde As, Bs ve Cs yi bir arada görürüz. Bunların arkasında bulunan uzun tarihin (A^1 ve B^1), yahut kısa bir tarihin (A^2 ve B^2) yahut hiçbirinin olup olmadığına bakmayız. Bu süreden önce faaliyetten kalkmış olan (kullanılmayan) kelimeler (Ds)i de bu yüzde görmeyiz. Bunların yakın zamanda mı (D^1) yoksa çok uzun zaman önce mi (D^2) öldüklerine de bakmayız. Böyle bir yüzey, geçen sayfalarda kelimelerin ve manaların organize edilmiş bir sistemi olan vokabulari sözüyle neyi kasdettiğimi açıkça gösterir. Çünkü bu yüzeyde evet yalnız bu yüzeyde kelimeler, karışık bir mana ağı halinde gözlerimizin önünde belirir. Kelimelerin tarihi çizgilerini yatayına kesmemizi ve böylece kelimelerin statik sistemini elde etmemizi sağlayan görüş noktasına (metoda) biz, synchronic diyoruz.



Şurasına da işaret edelim ki bu özel manada yani kelimelerin statik yüzeyi anlamında vakabulari, yapma bir şeydir. Belli bir sürede bir dildeki bütün kelimelerin tarihi akışını bir vuruşla durdurmakla, yapma bir statik durum elde etmiş oluruz. Bu profil bize statik, kuru ve hareketsiz gözükürse de gerçekte böyle değildir, sadece macroscopic açıdan böyle görünür. Mikrorskobik açıdan bakılırsa yüzeyin, hayat ve hareketle dolu olduğu, yüzeyde hayat ve hareketin kaynaştığı derhal fark edilir. Bu sonuncu bakış açısı, dilin kritik zamanlarında, ihtilâl devrelerinde çok bariz olarak ortaya çıkar. Örneğin modern Türk dilinde olduğu gibi. Eski unsurlar atılır, yeni elemanlar ortaya çıkar. Yeni gelen kelimelerden kimi, yeni sistemde tutunur, fakat birçoğu çabucak ortadan kaybolur, başka kelimeler onların yerini alır. Kısa bir süre içinde bütün kelime hazinesi, veçhesini değiştirir. Bir dil

böyle bir intikal ve değişme safhasında bulunursa onun sağlam, statik bir kesitini almak çok güçtür[1].

Normal hallerde biz dilin, muhtelif devirlerinden birçok yatay kesitler alabilir de (meselâ şemadaki I, II, III numaralı kesitler gibi) bunların hepsini veya içlerinden bazı özel kısımları birbirleriyle karşılaştırırsak tarihi semantik yapmış oluruz.



Görülüyor ki tarihi semantik, sadece münferid kelimelerin, tarihin seyri içinde nasıl mana değişikliğine uğradıklarını anlamağa çalışmaktan ibaret değildir. Bu anlayış, XIX. asrın dilcilik anlayışıdır. Bugün bizim anladığımız gerçek tarihi semantik, aidoldukları statik sistem içinde kelimelerin tarihini incelemğe başladığımız zaman başlar. Başka deyişle biz, ne zaman ki aynı dilin, meselâ Arapçanın iki veya daha ziyade kesitini her hangi bir kesitle mukayese edersek, işte tarihi semantik o anda başlar ve taihî bir aradan sonra dilin durumunun, diğer devirlerdekinden farkını gösterir.

Bu tarihi ara, tahlil ettiğimiz konunun gereğine göre uzun veya kısa olabilir. Meselâ Kur'ân'ın dili dahi, Mekke ve Medine gibi iki ayrı devreye ayrılabilir. Şayet İslâm düşüncesinin, Kur'ân içindeki tarihi gelişimini incelemek istersek, Kur'ân dilinin bu iki noktasından iki yatay kesitini alabiliriz ve bunları birbiriyle mukayese edebiliriz.

Nitekim Theodor Nöldeke, bu noktada çığır açan eserini bastırmıtır. Bu eserde Kur'ân dilinin tarihi gelişimi hakkında önemli keşifler yapılmıştır. Nöldeke'nin tetkiki göstermektedir ki Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti, vahiy dilinde derin etkiler yapmıştır[2]. Yahut daha uzun menzilli bir perspektiften bakarak bütün

1 İşte bugünkü Türkçenin güzel bir lûgatini yapmanın güçlüğü, bundan ileri gelmektedir.

2 Bu konuda Prof. Montgomery Watt'ın, Muhammad at Mecca, (Oxford, 1953) ve Muhammad at Medina, (Oxford 1956) eserleri de vukuflu incelemelerdir. Çok önemli bir misal olarak tezekkî kelimesini zikredebiliriz. Yazar bu kelimeyi, Muhammed at Mecca'da incelemekte, nefsi temizleme anlamını taşıyan bu kelimenin, daha önemli olan İslâm kelimesi önünde zamanla nasıl öneminden kaybedip solduğunu göstermektedir.

Kur'ân vokabularisini alır, sonradan İslâmın içinde zuhur eden sistemlerle mukayese edebiliriz ki biz bu bölümde bunu yapacağız.

Şu genel bir kuraldır: İslâmın ilk çağında görüldüğü gibi sür'atle gelişen genç kültür meydana çıktığı zaman, dilin tarihsel gelişimi karışık bir ilerleme gösterir. Yeni safhalar ortaya çıkar, ileri bir düzeye ulaşır. Bizim özel durumumuzda da İslâmın zafere ulaşması, mukaddes bir kitap olarak Kur'ân'ın sarsılmaz otoritesini yerleştirmiş ve bunun etkisi, bütün Arap dilinde kendini göstermiş, neticede bütün Arap dili, Kur'ân vokabularisinin nüfuzu altına girmiştir.

Şimdi bu hususu açık ve basit bir biçimde gösterebilmek için Arap vokabulari tarihinin ilk devirlerinden üç kesit (profil) alacağım: 1) Kur'ân öncesi, yahut cahiliyye çağı, 2) Kur'ân çağı, 3) Kur'ân sonrası, özellikle Abbasî çağı. İslâm öncesi çağda üç kelime sistemi vardır. Bunların altında birbirinden farklı dünya görüşleri uzanmaktadır: 1) Sâf bedevî vokabularisi. Bu sistem, en eski tipik göçebe dünya görüşünü yansıtır. 2) Birincisiyle yakından ilgili ve onun üzerine kurulu, fakat ondan ayrı bir ruh taşıyan, Mekke'deki ekonomik hayatın sonucu olarak doğduğundan, Mekke[3] tüccarlarına özgü kelime ve kavramlarla dolu olan vokabulari, 3) Arabistan'da yaşıyan yahudilerin[4] ve hıristiyanların vokabularisi. Çok problematik olan haniflik[5] sistemi de bu vokabulari'ye dahildir. İşte İslâm öncesi Arap dilini teşkil eden, bu üç vokabularidir.

Linguistik olarak Kur'ân vokabularisi, bu üç farklı sistemin bileşimidir. Ama bu demek değildir ki bu üç farklı sistemden gelen kelimeler, Kur'ân'da birbirine zıd durmuştur. Kur'ân vokabularisi, önceki sayfalarda da ısrarla üzerinde durulduğu gibi büyük bir semantik alandır. Kelimeler hangi kaynaktan gelirse gelsin, tamamiyle yeni bir anlam içerisinde âhenkle birleşmiştir. Yine Allah kelimesini ele alalım. Allah adı, tafsilâtiyle gördüğümüz üzere İslâm öncesi Araplarca bilinmiyor değildi. Bu kelime yalnız monoteist yahûdî–hıristiyan çevrelerinde değil, büyük göçebe kabileler arasında da çok iyi biliniyordu. Şurasını da hatırdan çıkarmamak lâzımdır ki Allah kelimesi, İslâmdan önceki zamanlarda, Kur'ân'da taşıdığı anlamdan çok farklı bir anlam taşıyordu. Burada izâfî mananın, metodolojik bakımdan önemini görüyo-

3 Bu vokabularinin Kur'ân dilindeki önemi için bakınız C.C. Torrey, The Commercial–Theological terms of the Koran, Leiden, 1892

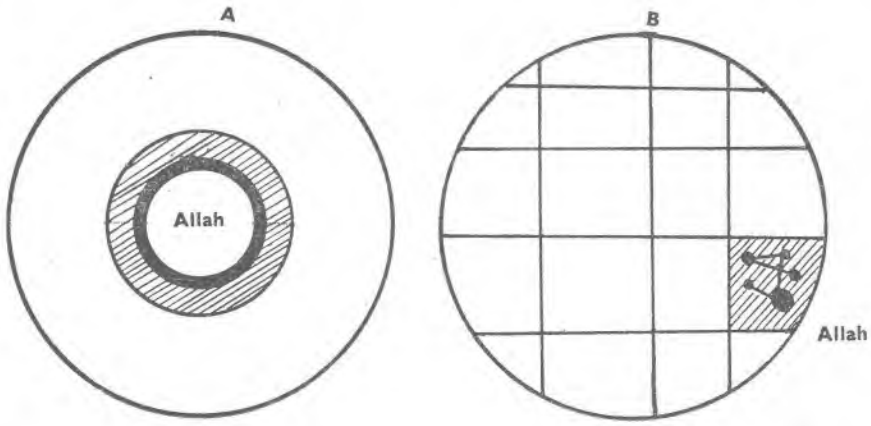
4 Medine o devirde yahudiliğin en büyük merkezi idi.

5 Hanifler ve onların dili hakkında IV. bölüm, 5 inci fasla bakınız.

ruz. Eskiden beri bilinen Allah kelimesi, Kur'ân'ın bütünü içerisinde çok özel bir izâfî mana kazanmaktadır.

Kur'ân vokabularisini, İslâm öncesi vokabulari ile karşılaştırırsak derhal anlarız ki Allah kelimesi, birincisinde üstün odak-kelime'dir; Kur'ân vokabularisinin yalnız bir semantik alanında değil, tüm olarak bütün vokabularide üstün bir mevkie sahiptir. Halbuki İslâm öncesi dilde kelimenin böyle üstün bir yeri yoktur[6]. İşte bu, iki sistem arasındaki esaslı farklardan biridir. Gerçi Kur'ân öncesi dil ile Kur'ân dili çok ortak bir mana yapısına sahiptirler-yalnız temel manada değil, izafî mana yapısında da ortaktırlar-ama yalnız Allah hakkındaki bu telâkki farkı, iki sistemi hem mahiyet hem yapı bakımından tamamen ayırmaya yeter.

Kur'ân sisteminde hiçbir semantik alan yoktur ki doğrudan doğruya merkezî Allah fikriyle temas etmesin ve o fikirle yönetilmesin (Şekil A)[7]. Semantikçi olmayanların genellikle "Kur'ân'ın dünyası theocentric'tir" sözleriyle anlatmak istedikleri durum budur. İslâmdan önceki devirde Allah, sadece bir tek özel semantik alanın üyesidir (Şekil B). Kur'ân dünya görüşünde Allah kavramı üzerine kurulan ve onun etrafında sıralanan bir kavram insicamı vardır ki cahiliyye siste-



6 Ancak dar hıristiyan ve yahudî bölgelerindeki tek tanrıcı düşünceler hariç. Onlarda da Allah düşüncesi dile hakimdi ama hıristiyan ve yahudiler, İslâm öncesi Arabistanı temsil edemezler. Onların dilleri nihayet dar bir bölgeye özgü idi.

7 A şemasında Allah kelimesini çevreliyen merkezî bölge, Kur'ân'ın ifadesine göre Allah'ın zatını ve yaptığı işleri temsil eden semantik alanı gösterir. Buna sonradan İslâm kelâmında Allah'ın sıfatları denecektir.

minde böyle bir durum bulunmaz. Yeni sistemde bütün semantik alanlar ve anahtar terimler bu merkezin, bu yüksek odak-kelimenin nüfuzu altındadır. Hiçbir şey bunun etkisinden kurtulamaz. Yalnız din ve imanla ilgili kavramlar değil, bütün moral kavramlar, hattâ evlenme, boşanma, miras, ticareti ilgilendiren senetler, borçlar, faiz, ölçü ve tartılar gibi tamamiyle dünya hayatiyle ilgili şeyler de bu düşünce ile yakından alâkadardır.

Kaldı ki cahiliyye sisteminde Allah kavramı, diğer tanrılarla yan yanadır. Allah ile onlar arasında bir aykırılık yoktur. Tabii İslâm öncesi devirde pek dar sınırlar içindeki hıristiyan ve yahudilerin düşünceleri bundan müstesnadır. Şimdi onların durumundan söz etmiyeceğiz[8]. Cahiliyye sisteminde Allah, üstün varlıkların başında olmakla beraber diğer tanrılara aykırı değildi. Ayrıca bu tabiat üstü varlıklar semantik alanı, Arapların kabilesel yaşantılarına ilişkin diğer önemli alanlara, meselâ Allah ile, dinle ilgili olmıyan ferdî ve toplumsal hayat geleneklerini yansıtan alanlara oranla az bir yer işgal ederdi.

Burası yanlış anlaşılmamalıdır. Kur'ân sisteminde de âlihe (tanrılar) düşüncesi vardır. Eşyanın ontolojik tanzimini, semantik tanzimi ile karıştırmamalıyız. Başka deyişle mesele şöyledir: Kur'ân'ın, semantik bakımdan monoteistik bir dünya görüşüne sahibolmasına bakarak, ontolojik bakımdan da monoteistik olduğuna, Kur'ân'da Allah'ın yalnız durduğuna, ona başka ortak zikredilmediğine hükümedersek yanılmış oluruz. Yani semantik düzenle, ontolojik düzeni birbirine karıştırmamalıyız. Tersine, Kur'ânî sistemde başka "tanrılar", "putlar" kavramı vardır ama bunların Allah karşısındaki durumu olumlu değil, olumsuzdur. Kur'ân'a göre bunlar, şiddetle reddedilmesi gereken itibarî varlıklardır. Daha semantik söylersek, Kur'ân'a göre Allah ḥaḳ (gerçek), bunlar da bāṭıldır.

Yani biz, Allah adının, İslâm öncesi sistemden İslâma gelmiş olduğunu söyleyince zannedilmesin ki bu ada bağlı olan unsurlardan, İslâmın görüşüne uyanlar alınmış, uymayanlar atılmıştır. Hayır, isme bağlı olan iyi ve kötü unsurlardan hepsi Kur'ân'da zikredilmiştir. Ancak bunlardan kimi kabul edilmiş, kimi reddedilmiştir. Bu kabul ve reddediliş de bizzat Kureân'da gösterilmiştir. Aksi takdirde şerik (Allah'ın ortağı) ve nidd (Allah'ın eşi) gibi kelimelere Kur'ân'da hiç yer verilmezdi.

8 Cahiliyyenin Allah fikriyle yahudî-hristiyan Allah düşüncesi arasındaki münasebet ve Allah adının, İslâm sistemine gelmeden önceki zamanlarda ikincisinin birincisine tesiri için bak: Bölüm IV, bu bölüm yalnız bu meseleye tahsis edilmiştir.

Kur'ân, Arapça olduğu için bu kitapta bulunan bütün kelimelerin Kur'ân öncesi yahut İslâm öncesi bir geçmişi vardır. Bunların çoğu, İslâm öncesi Arapçadan gelmiştir. Bunlardan çoğu, hattâ Kur'ân'da anahtar kelime mevkiine yükselenler dahi, İslâm öncesi zamanlarda anahtar kelimelerin seviyesinden çok aşağı durumda bulunuyorlardı. Örneğin, sonradan etrafiyle tahlil edeceğimiz takvā kelimesi de böyle idi[9]. Herkesin bildiği gibi kelime, Kur'ân'da çok önemli bir anahtar kelimedir. Kur'ân'ın nefis tasfiye ve tazkiyesinin, üzerine oturduğu temel taşı mevkiini kazanmıştır. Fakat cahiliyye devrinde bu, sadece çok yaygın olan bir çeşit hayvansal içgüdü, korkuya karşı kendini savunma içgüdüsü manasına gelirdi.

Fakat Kur'ân'da anahtar terim olduğu halde İslâm öncesi devirde de önemli bir yeri olan kelimeler de vardır. Yani Kur'ândaki bazı anahtar terimler, cahiliyye devrinde de anahtar terim görevini yapmıştır. Yalnız bir sistemden başka bir sisteme geçmekle bunların semantik yapılarında büyük değişiklik olmuştur. Bu bölümün ana tezi olduğundan dolayı bu son durum, çok ilgi çekici–çünkü çok karışık–bir problemdir. Bu hususta önceki bölümde bazı misaller verilmişti. Ama orada verilen misaller, meselenin başka yöniyle ilgili idi. Burada da son derece önemli bir misal vereceğim, sonunda yeri geldikçe bunlardan bol bol örnekler göreceğiz.

Şimdi hatırımda olan, *kerim* kelimesidir. Bu kelime, cahiliyye devrinde çok önemli bir anahtar kelime idi. Kusursuz bir şecere ile seçkin bir ataya dayanan, asilzade insanın şerefini ifade ederdi. Araplara göre fazilet sahibi, müsrif, ve sınırsız cömert olmak, insan şerefinin en güzel delili idi. Onlarda kerim, israf derecesinde cömert olan kişi demekti.

Fakat kelime Kur'ân muhtevası içinde bu manasını değiştirmiş, sözü edilen takvā ile yakın bir ilişki kurmuştur. Kur'ân gayet açık olarak ifade eder ki insanların en kerim (asîl) olanı, Allah'a karşı takvā ile hareket edenidir: « إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ *Şüphesiz ki Allah'a göre sizin en kerim olanınız, en çok takva sahibi olanınızdır*".[10]

İki kelimenin böyle birleşmesi, birbirine bağlanması, İslâm öncesi zamanlarda aslâ hayal edilmemişti. Arap dünya görüşünü aksettiren ke-

9 IX. Bölüm, II. fasla bakınız.

10 Hucurat Suresi (XLIX), âyet 13

rim kelimesi, İslâmın tek tanrıcılığa dayanan din atmosferinde tamamen yeni bir alana konulmuştu. Bunun bir ihtilâl olduğunu söylersek mübalâğa yapmış olmayız. Arapların moral düşüncelerinde yapılan bir ihtilâl. Zira eski Arabistanda hiç kimse, keremin (asilliğin), takvaya (Allah korkusuna) göre bir tanımını düşünemezdi. Artık o andan itibaren kelimenin delâlet ettiği asîl, şerefli bir soydan, yahut ailesini, çoluk çocuğunu düşünmeden nesi var nesi yoksa hepsini saçıp savurarak ertesi sabah çok kötü bir duruma, fakr-ü zaruret içine düşen kimse değildir. Halbuki Araplar, bütün varını yoğunu safederek perişan duruma düşmeyi en yüksek mertebe sayarlardı. Eski şairler, bu fazileti öve öve bitiremezler. Bu, savaş alanındaki cesaret ve kahramanlığa eş bir meziyet idi. İkisi de ata şerefinin korunmasını gösterirdi. Bir Arap hamaset şairi şöyle diyor:

نُدَافِعُ عَنْ اَحْسَابِنَا بِلُحُومِهَا * وَ اَلْبَانِهَا اِنَّ الْكَرِيمَ يُدَافِعُ

"*Biz* (develerimizin) *etleriyle, sütleriyle ecdadımızdan gelen şerefimizi savunuyoruz. Çünkü kerim* (şerefli kişi ecdadından kendisine gelen şerefini) *savunur*"[11].

İslâm öncesi Arapların gözünde çok yüksek bir meziyet sayılan bu vasıf, Kur'ân nazarında gerçek bir fazilet değildir. Hattâ hakiki bir cömerltlik de değildir. Çünkü bundan gaye, insanlara cömert olduğunu göstermek, bununla övünmekti. Bu cömertlik, kaynağını böyle bir düşünceden alıyordu. Kur'ân dilinde böyle bir adam, "*Allah'a ve âhirete inandığından dolayı değil, sırf gösteriş için servetini sarfetmektedir:*

«... اَلَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»[12].

Başka bir âyette mallarını bu niyetle saçıp savuranların, şeytanın kardeşeri oldukları açıklanmaktadır: «وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا. اِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا اِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا: *Akrabaya, fakire ve yolcuya hakkını ver, ama saçıp savurma. Zira saçıp savuranlar, şeytanın kardeşleridir. Şeytan da rabbine karşı nankördür*".[13]

---

11 Divanu'l-Hamâseh (Şarhu'l-Marzukî), Anmed Emin ve 'Abdu's-Selâm Harun neşri, Cild 4, Kahire, 1951, No. DCCXLVI, 2. Şairi mechuldür.

12 Bakara Suresi (II), ayet 266/264

13 İsra Suresi (XVII), âyet 28-29/26-27

Görüyoruz ki cahiliyye devrinde cömertliğin, asilzadeliğin ifadesi olan kerim, yeni semantik alanın etkisiyle tamamen farklı bir anlam kazanmıştır. Cömertlik kavramı derin bir değişikliğe uğramıştır. Buna paralel olarak kerim kelimesi,servetini körü körüne, düşüncesizce, gösteriş için sarf etmek yerine; yeni düşünceye göre en büyük şeref olan Allah'ın rızasını kazanmak (fî sebîlillâh)[14] için malını sarfetmekte tereddüdetmiyen, israf ile cimrilik arasında bir yol tutarak[15] mutluluğa ermek istiyen, takvaya göre hareket eden kimseler idi.

İşte aynı kelime, birbirini izliyen iki sistemde aynı esas manaya sahibolan, ikisinde de anahtar kelime durumunda bulunan bir kelime, bulunduğu sistemdeki özel semantik çevrenin etkisiyle çok değişik bir izâfî mana kazanmıştır. Aynı şey, Kur'ân vokabularisiyle ondan türeyen sistemler arasında da olur ama çok ince bir biçimde ve kapalı bir tarzda meydana gelir, bunun için kolay fark edilmez. İşte şimdi bunu göreceğiz.

II-KUR'ÂN ve KUR'ÂN SONRASI SİSTEMLER

Yukarıda yaptığımız tasnife göre dil evriminin üçüncü aşaması olan İslâm kültürünün klâsik çağına gelince, nisbeten müstakil yeni yeni fikir sistemleriyle karşılaşıyoruz. Yani İslâm, Kur'ân sonası devirde çeşitli düşünce sistemleri üretmiştir. Kelâm, hukuk, politik teori, felsefe, mistisizm bunların en önemlilerindendir. İslâmın malı olan bu kültür mahsullerinin her biri, kendine özgü bir mana düzeni, bir vokabulari geliştirmiştir. Bu mana düzenlerinin her biri içinde Kur'ân vokabularisinde olduğu gibi çeşitli içsel mana düzenleri vardır. Bundan dolayı biz İslâm kelâmı vokubarisi, İslâm hukuku vokabularisi, İslâm mistisizmi vokabularisi vs. vs. den söz edebiliyoruz. Ve bütün bu çeşitli vokabularilerin tamamı, klâsik İslâm çağındaki Arap dilinin vokabularisini meydana gerirmektedir.

Pek tabiidir ki bütün Kur'ân sonrası sistemler, *bu muazzam ve gerçekten eşsiz vahiy dilinin* tesirinde kalmıştır. Sistemlerin hepsi linguistik takımdan farklı derecelerle Kur'ân vokubularisine bağlıdır. Bunlar ancak vahiy dilinin sulayıp beslediği toprak üzerinde yeşerebilmişlerdir. Semantik olarak şöyle diyelim: Bu sistemlerin anahtar terimlerinin hepsi olmasa bile çoğu, Kur'ân vokabularisi tarafından sağlanmıştır. Hattâ bizzat Kur'ân'a gitmesi mümkün olmıyan bazı

14 Meselâ Sure II, âyet 263-264/261-262 ye bakınız.

15 Sure XVII, âyet 31-32/29-30; Sure XXV, âyet 67 ye bakınz.

kelimeleri dahi çoğu kez Kur'ândaki şu veya bu kelimeye bağlamak için gayretler sarfedilmiştir. Kur'ân'ın otoritesi o kadar büyüktür ki her sistem, kendi materyelini direkt veya endirekt yollardan Kur'ân vokabularisinde bulumağa mecbur kalmıştır.

Aslında Arapça- veya aynı işi gören herhangi bir dil- ne kadar zengin olsa da birbirinden farklı sistemlerin hepsine tamamen yeni ve birbirinden farklı kelimeler verebilecek kadar zengin değildir. Öyle ise sistemleri teşkil eden unsurların, hepsince ortak unsurlar olması gerekir. Her disiplin bu ortak kelimeleri alır, kendi istikametinde kullanır ve onlardan özel ve müstakil bir kelimeler ve manalar ağı yapar.

Kur'ândan sonra meydana gelen bütün disiplinlerin mufassalan semantik yapısını vermek, ne bu eserin amacıdır; ne de bir esere sığar. Her biri için ayrı bir araştırma lâzımdır. Yalnız burada sadece üç bilime -kelâma, felsefeye ve mistisizme- işaret edip bu bölümdeki asıl amacımızı anlatmak için her birinden birer örnek vermekle yetineceğim:

Klâsik İslâm çağında zuhur eden ilimlerin arasında kelâm, Kur'ân vokabularisine en sadık kalan ilimdir. Müslümanlar arasında teolojik düşüncenin filizlenmesinde Yunan düşüncesinin kısmen etkisi varsa da esas itibariyle bu ilim, İslâm medeniyetinin içinde bulunduğu tarihî şartların zorunlu bir sonucu olarak, doğmuştur. O halde önce teolojiyi ele alalım:

Dikkat edilecek ilk nokta şudur: Kelâmın malzemesi hemen tamamen Kur'ânîdir. Burada biz "materyel: malzeme" kelimesini, linguistik manadan daha geniş bir anlamda kullanıyoruz. Zira teolojinin hemen bütün ana meseleleri, kaynağını Kur'ân'dan alır, şu veya bu yoldan Kur'ân düşüncesine ve onun anlatımına dayanır, Kısaca İslâm kelâmı, Kur'ân öğretisi üzerine kurulmuştur, ve insan aklının, Kur'ân öğretisini daha sistematik ve teorik bir biçimde anlama çabasının sonucudur. O halde kelâm terimlerinin, Kur'ân vokabularisinden çıkması gayet normaldir. İslâm kelâmının hemen bütün ana düşünceleri, doğrudan doğruya Kur'ân metninden alınmıştır. Hattâ çoğu kez kelâm terimleri, Kur'ân kelime ve cümlelerinin, iskolastik ve teolojik açıdan özenle seçilip kullanılmasından başka bir şey değildir, Tabii her sorunun tanzimindeki prensip başka başkadır. Hasılı kelâm dilinin Kur'ân'dan ayrı, kendi başına bağımsız bir manalar sistemi yoktur. Onun için kelâm, vokabulari yönünden her şeyden önce Kur'ân'a bağlı kalmıştır.

Bundan dolayı kelâm, bizim teorik sorunlarımız arasında üzerinde konuşmağa elverişli bir zemindir. Bir yanda kelâmın vokabularisini

Kur'ân'dan aldığı, ona bağlı kaldığı sorunu; öte yanda Kur'ân'dan aldığı malzemeyi kendine özgü bir prensiple yorumlıyarak yapısını teşkil ettiği sorunu ve nihayet bu ikisi arasındaki mana farkı araştırılacaktır. Birçok durumlarda iki düzendeki mana farkları pek ince ve anlaşılması güştür. Hele aynı kelime, aynı muhtevada kullanılmış olursa. Birkaç paragraf sonra göreceğimiz kâfir ve müslim zıddiyeti, buna mükemmel bir örnektir.

İşe kolay bir durumu belirtmekle başlıyacağım. Allah kelimesi dahi, Kur'ân'daki yerini bırakıp kelâm sistemine gelince mana yapısını değiştirmek zorunda kalmıştır. Kelimenin işgal ettiği merkezi yer, kelâmda da Kur'ân'daki gibi kalır. Alah, bütün sistemin hakim odak –kelimesidir. Ve diğer bütün anahtar–fikirler, bu yüksek kavramın hakimiyeti altında bulunur. Bundan dolayı görünürde değişen bir şey yoktur. Fakat yüzeyin altında derin değişiklik görürüz.

Allah kavramı kelâma, Allah'ın en güzel doksan dokuz ismiyle yakın bir mana ilişkisi içinde alınmıştır. Bu doksan dokuz isim, Kur'ân'da her yere dağılmıştır. Kur'ân, Allah'ı, sıfatlarına ve yaptığı işlere göre çeşitli bakımlardan niteler: Allah şöyledir, böyledir, meselâ Allah Vâhid (bir) dir, Ğafûr (bağışlayan) dır, rahîm (acıyan) dır; Alllah konuşur, yaratır, vs. vs. dir. Fakat bu tasvirler ve benzerleri Kur'ân'da sofistik bir anlamda kullanılmamıştır. Ama kelâma geçince sade olan, ve sofistik olmayan mana devam etmemiştir. Zira kelâmcılara göre bu tür manalar, Allah'ın mahiyetini anlatmaktadır. Yani bunlar Tanrılık zatını belirliyen tanrısal sıfatlardır.

Artık Allah, zat (essence) ve sıfatlar (attributes) terimleri içinde anlaşılmaya başlar. Bu anlayış, kelâmcıların, bütün varlık ve oluş dünyasını zat ve sıfatlar istikametinde yorumlayan Yunan düşünce tarzını benimsediklerini gösterir. Ve bu, Helenistik mirasın Arapçalaştırılması yolunda en yüksek dereceye varmış olan Abbasî devrinin alkışlanacak bir başarısı sayılabilir. Ama Kur'ân açısından düşünürsek bu hareket, asıl Kur'ân düşüncesinden uzaklaşmaya doğru atılmış büyük bir adımdır[16]. Kur'ân'da Alllah'ın, insanla konuştuğu zikredilir, ama konuşma, Allah'ın bir sıfatı anlamında alınmamıştır. Konuşmanın, Allah'ın sıfatı sayıldığına dair en ufak bir belirti yoktur. Oysa kelâmda "kelâm", tanrısal sıfatların en büyüklerinden biridir ve böyle sıfatlarından tamamen ayrı, yüksek "žāt" anlamında bir tanrı fikri, Kur'ân'ın kendi düşünce şeklinde yoktur.

16 Bu nokta, Dr. Davud Rehber'in, God of Justice adlı kitabında gayet güzel izah edilmiştir. Özellikle giriş bölümüne bakınız (London, 1960).

Böyle içsel bir mana değişikliğine sebebolan yalnız kelâm değildir. Öteki sistemler de Kur'ânın fikirlerini kendi kalıplarına dökerken böyle mana değişiklikleri yapmışlardır. Kelâm vokabularisi, tasavvuf ve felsefe vokabularisiyle karşılaştırılarak bu nokta açıklanacaktır.

Tasavvufu veya sufiligi de Kur'ân öğretisinin devamı saymak için yeterli sebepler vardır. Mutasavvıflar, birçok Kur'ân kelimelerini kendi terimleri olarak kullanırlar. Yalnız kelâmcılara nispeten mutasavvıflar, birçok halde aynı kelimeyi, kelâmcılardan daha serbest, hattâ keyfi kullanmışlardır. Onlar, Kur'ân'da izâfî yönden enteresan buldukları kelimeleri, genellikle sembolik yoldan tefsir etmek temayülündedirler. Pek tabiidir ki onların kelimelerden çıkardıkları sembolik manalar, kelâmcıların aynı kelimelere sarfettikleri manalardan hayli uzak düşmüştür.

Tasavvuf, Allah kavramında dahi derin etkisini gösterir. Bu hususta zikre değer birçok farklı görüş noktaları hatırımıza gelmektedir. Fakat bunlardan en belirgin ve kesin olanına kısaca işaret etmek yeter. Kur'ân'da olduğu gibi bütün tasavvuf dışı sistemlerde de Allah, epistemolojik (bilgi nazariyesi) yönünden yalnız ilmin bir objesi kabul edilir. Yani Allah, insan tarafından yalnız endirekt yoldan bilinebilir. İnsan Alllah'a çok yaklaşamaz. Bu dünyada Allah'ı, arada hiç perde olmadan göremezsiniz[17]. Burada Allah ile şahsî bir temas ve böyle bir dostluk olmaz. Gerçi Allah kendisini gösterir ama doğrudan değil, âyetleri (işaretleri) vasıtasiyle gösterir. İnsan Allah'ı, yalnız Onun âyetleri (varlığının delilleri) ile bilir. Kâinatın varlığı, kâinatta meydana gelen olaylar, bütün eşya, Alllah'ın varlığının, iyiliğinin, kudret ve adaletinin belirtileridir[18]. Kur'ân'da Allah'a çok yaklaştığı anlatılan Musa bile O'nunla yüz yüze gelmemiş, O'na perdesiz bakamamıştır. İşte böyle "*perde arkasından*" verilen bilgi, Kur'ân'daki deyişiyle ilimdir. Bu endirekt bilgiyi insan, ancak kendisine verilen başka şeyler aracılığı ile kazanır[19].

Ama İslâm mutasavvıfları, bu bilgiden başka bilgiye sahibolduklarını iddia ederler: Maʿrifet (gnostic). Maʿrifet, direkt temas yoliyle

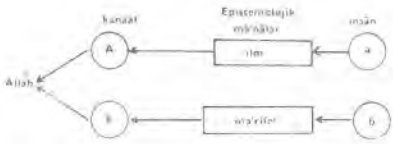
17 Bu, İslâm kelâmında çok münakaşa edilen meşhur, Allah'ın gözle görülüp görülmiyeceği meselesidir.

18 Onun için Kur'ân'da âyetler üzerinde önemle durulur. Önce bu noktaya işaret edilmişti. Fakat ileride altıncı bölümde semantik olarak bunun üzerinde genişçe durulacaktır.

19 Bunu şöyle ayırabiliriz: Biz Allah hakkında biliriz ama Allah'ın kendisini bilemeyiz. Bertrand Russel terminolojisine göre "istidlâl ile kazanılan ilim", "gözetimle elde edilen ilimden" başkadır.

doğrudan doğruya Allah'tan alınan bilgidir. Bu temas, bilenle bilinen arasında bir birlik meydana gelmesi şeklinde olur. Tıpkı âşıkla maʿşukun sevgi esnasında bir tek şahıs olması gibi.

Görüldüğü gibi bu her şeyi değiştirir. Yalnız insanın maddî ve ruhi durumu hakkındaki kanaat tamamen değişmekle kalmaz, aynı zamanda maʿrifetin konusu olunca Allah kavramının da semantik yapısı değişir. Semantik olarak diyebiliriz ki tasavvufi maʿrifetin objesi olan Allah, normal insan ilminin objesi olan Allah'tan başkadır. Tabii ister mutasavvıf, ister mütekellim olsun, müslüman olduğunuz sürece objektif olarak inandığınız Allah, Kur'ân'ın tanımladığı Allah'tır. Yani mutasavvıf da olsanız, mütekellim de olsanız Kur'ân'ın Allahını kabul edersiniz ama Allah'ın niteliği hakkındaki düşünceniz, bulunduğunuz sisteme göre değişir.



Buradaki şemada (a) ile gösterilen insanın Allah düşüncesi, ilim yoliyle gelmekte; (b) ile gösterilen insanın Allah hakkındaki kanaati de ma'rifet yoliyle gelmektedir. İki kanaatin arkasında da aynı objektif Allah bulunmasına rağmen sonuçta A ve B kavramları birbirinden çok farklıdır. Aradaki bu esaslı farktan dolayı çoğunlukla İslâm sünnî mezhebi, A'daki Allah telâkkisinin, B deki Allah telâkkisiyle bir ve aynı olamıyacağı sonucuna varmıştır. Tabii bu, mutasavvıflara karşı yaman bir tepki uyandırmıştır. Çünkü eğer gerçekten mutasavvıfların Allah kavramı, farklı bir anlama sahipse, bunların taptıkları Allah, İslâm vahyinin tanımladığı Allah değildir. Birçok mutasavvıflar, kendi görüşlerini Kur'ân'la savunmalarına rağmen, sünnilerce zındıklıkla itham edilip işkenceye tabi tutulmuş ve tehlikeli durumlara sokulmuşlardır. Bu bakımdan bir semantikçi için tasavvufî Kur'ân tefsirleri çok önemli ve ilgi çekicidir[20].

Tasavvuftan felsefeye dönersek, aynı semantik değişikliğin daha da ileri itildiğini görürüz. Kelâm, Kur'ân sonrası sistemler içinde lâfız ve mana bakımından Kur'ân'a en sadık kalan disiplin ise, felsefe de aksine yabancı bir sistemi Arapçalaştırma doğrultusunda cür'etli ve kararlı bir adım atmıştır. Allah, nebi, vahiy, akıl ve daha birçok önemli anahtar kelimelerin kullanılışında bu yapılmıştır. Mesele

20 Goldziher, Richtungen der Islamischen Koranauslegung, (Leiden 1920), eseri bu meseleye bir giriş sayılabilir.

karışık bir meseledir. Çünkü basitçe bu kelimeleri, Kur'ân'daki manasından ayırmak değildir. Arap olsun, olmasın Arapçayı bilim dili olarak kullanan İslâm filozofları, bir yandan Arapçada yeni bir vokabulari inşa etmek için uğraşırken diğer taraftan Yunan düşüncesini Kur'ân'a uydurmaya çalışıyorlardı. Bu yüzden Kur'ân terimleri etrafında çok özel mahiyette izâfi manalar doğdu.

Bu suretle asıl ilgilendiğimiz nokta olan Allah kelimesi, felsefede artık Kur'ân'da gayet canlı çizgilerle belirtilen yaratan, vahyeden, aktif Allah manasını ifade etmez oldu. Gerçi mütekellimler arasında da tanrı fikri değişikliğe uğramışsa da bu, aydınların, Kur'ân'ı teorik bir biçimde incelemelerinin bir sonucudur. Kur'ânın kendisi üzerinde yapılan araştırmanın bir neticesidir. Oysa filozofların Allah düşüncesi, artık Kur'ânî Allah kavramından ziyade Aristo'nun kozmik "muharrik" kavramiyle Eflâtun'un "Bir" inden meydana gelmiş bir kavramdı. Filozoflardan bir grup, kendilerinin, Kur'ân âyetleri altında gizli olan derin felsefi manaları meydana çıkarmaya çalıştıklarını göstermek isterler. Kur'ân'ın, Allah'ı tasvir ederken kullandığı ifadeleri kullanırlar, Kur'ân'a işaret ederler. fikirlerini ona dayandırırlar, Kur'ân'ın ortaya attığı düşünceleri işlerler. Tabii bu, dindar mü'minleri tatmin etmez. Onun için bu gibi filozoflara ağır hücumlar yapılmıştır. Müfrit kelâmcı İbni Teymiyye bunlardan "cuhhâlu'l-felâsife: filozofların cahilleri" diye söz eder.

Filozoflara göre kendilerinin "Allah'ı", Kur'ân'ın tarif ettiği yaratıkların rabbi olan Allah'tan başkası değildir. Fakat Gazâlî[21] gibi, felsefî fikirlerin üzerindeki perdeleri şiddetle yırtıp bunların gerçek mahiyetlerini ortaya koymağa çalışan bir insan da sahnede belirmektedir. Gazalî, İbni Sinan'ın "yaratma" fikrinin nasıl bir sahte yaratma, düzme-yaratma olduğunu, gerçekte Kur'ân'da belirtilen Allah'ın yaratmasiyle bir ilgisi bulunmadığını, bunun küfür sayılabileceğini, zira Yeni Eflâtunculuğun başka kılığa girmiş bir şeklinden ibaret olduğunu gösterir.

Şurası muhakkak ki İslâm felsefesinin dili, semantikçi için son derece ilginç sorunlar verir. Bu bölümün sonuna doğru bunlardan, konumuzla doğrudan alâkalı olan bazılarına temas edilecektir. Orada

21 Ebu Hamid Muhammed al-Gazâlî (yahut Gazzâlî), (1059-1111). Batıda Destructio Philosophorum diye bilinen Tehafetu'l-Felâsife adlı eseri, İbn Sina (980-1037) nın temsil ettiği İslâm felsefesine karşı yazılmış reddiyedir. Bu kitaptaki fikirler, kavramsal tahlil üzerine kuruludur. Kitaptaki birçok parçalar, modern semantiğin teknik bir tahlili sayılmaya lâyıktır.

somut örneklerle İslâmda fikrî bir sistem olan felsefî vokabularinin doğru bir izahını vermeğe çalışacağım. Şimdi tekrar kelâmcıların vokabularisine dönüp, benim asıl bahis konusu etmek istediğim tarihsel semantiğin izahına yararlı olan ilginç örnekler vermek istiyorum.

Vereceğim dört beş anahtar terim üzerinde bile tarihî teferruâta girmek istemiyorum. Çünkü bu araştırmamız, o türlü bir münakaşaya müsait değildir. O, İslâm kelâmı semantiğine ait bir incelemenin konusudur. Benim maksadım, aynı kelimenin, bir sistemden başka bir sisteme geçince zamanla nasıl mana değişikliğine uğradığını göstermektir. Bizi ilgilendiren burasıdır. Ben, konunun geniş ve genel bir taslağını, iskeletini vereceğim, etinden kanından söz etmiyeceğim.

Bu noktayı anladıktan sonra şimdi ilk misalimizi, müslim ve kâfir misalini ele alabiliriz. Bunlar birbirine aykırı iki kelimedir. Kur'ân'ın bu iki anahtar kelimesinin İslâm öncesi kullanılışına gidersek görürüz ki bunlar böyle karşılıklı zıd hüküm taşımazlar. İki kelime de o devirde vardır ama aralarında esaslı bir bağlantı yoktur. Hiçbirinin dinî bir anlamı mevcut değildir. Müslim o zamanda "çok değerli bir şeyi kendisinden istiyene veren (teslim eden) kimsedir". Kâfir ise "kendisine iyilik edene teşekkür etmiyendir". İslâm öncesi devirde bu iki kelimenin manası budur. Ancak gelişmenin ikinci aşamasında yani Kur'ân sistemi içindedir ki bu iki kelime birbirine zıd bir anlam kazanmıştır. Diğer ifade ile Kur'ân, bunları önce bir araya getirir, bir semantik alanına koyar, müslimi bu alanın olumlu yanına, kâfiri olumsuz yanına oturtur. Bu alan, önce zikrettiğimiz iman alanıdır.

Bu yeni alanda kâfir (yahut bunun masdar şekli küfr), imanın karşıtı olmaktadır. Halbuki İslâm (ismi faili müslim) ve iman birbirini tamamlıyan manalardır. Kur'ân'da iman ve İslâm ile küfrün karşıt olduğu üzerinde çok durulmuştur. Bu İslâmın ilk devrinde Peygamber ve az sayıdaki arkadaşlarının, dini yerleştirmek için inanmıyanlara karşı güç şartlar altında çetin savaşlara girmek zorunda kaldıklarını gösterir. Bu savaş, İslâm ile küfür arasında, müslümanlarla kâfirler arasında cereyan eden bir savaştı. Herkes ya İslâmı, ya da küfrü seçmek hususunda karar vermek zorunda idi.

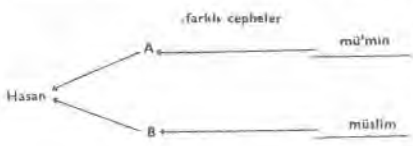
Yalnız bir yerde İslâm, imana aykırı düşmekte[22], ikisi birbirinden belirgin bir biçimde ayrılmaktadır: « قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ

22 Hucurat Suresi (XLIX), âyet 14.

: Bedeviler inandık, dediler, de ki: henüz inanmadınız, fakat teslim olduk[23] *deyin. Çünkü* (gerçek manasiyle) *iman, henüz kalblerinize girmedi*".

Bu, önemli bir ifadedir. Çünkü burada gayet açıkça belirtilmiştir ki İslâm, imana doğru atılmış ilk adımdır. Henüz imanın kalbe yerleşmediği hazırlayıcı bir safhadır. Yalnız unutmamalıyız ki İslâmın bu şekilde tanımı, çöl bedevileri içindir (çöl bedevilerinin islâm olması böyle idi). Bedevilerin dinî konulardaki tutumuna yalnız Kur'ân'da değil, Hadiste de sık sık işaret edilir. Normal müslümanlar için Kur'ân, iman ile İslâm arasında böyle bir ayırım yapmaz. İmanın üstün bir çeşidi olan İslâm, kişinin kendisini Tanrısal iradeye teslim etmesi (bırakması) demektir ve çok üstün bir dinî değer taşır.

Normal olarak müslim "İslâm adamı" ve mü'min "iman adamı" birbiri yerine kulanılabilir. Her ikisi de cehennem azabından kendisini korumak için ilâhî hidayeti seçen insan demektir. Çok teknik ifade ile şöyle diyebiliriz: Her iki kelime de aynı delâlete sahiptir. Her biri farklı noktalardan aynı şeyi gösterir. Şemamızın gösterdiği gibi aynı isim Hasan, "Allah'a inanan (mü'min) bir kimse"nin, yahut "kendisini Allah'a teslim eden (müslim) bir kimse"nin adı olabilir. Burada iki kelime, aynı şahsın farklı cephelerini göstermektedir[24].



Ne olursa olsun, Kur'ân çağında bu iki kelime arasındaki fark, ikisinin beraber küfre karşı belirgin karşıtlığından daha az önemlidir. Her ikisi de küfrün zıddıdır. Müslim (mümin)–kâfir zıdlığı, yeni kurulan İslâm toplumunun karşılaştığı sorunlardan biri idi.

Mü'min–kâfir ayrılığı, olduğu gibi kelâma geçti. Semantik açıdan İslâm kelâmı, Kur'ân vokabularisi üzerine kurulmuştu. Bütün kelime ve manaları Kur'ândan almıştı. Üzerinde konuştuğumuz mü'min–kâfir ayrılığı da kelâmın devir aldığı mirasın bir parçası idi. Buna binaen görünüşte müslim–kâfir zıddiyetinde değişen bir şey yoktu. Ama meseleyi daha dikkatle incelersek görürüz ki içten içe bir anlam değişikliği olmuştur. Gerçi esas taslak aynıdır ama manalar üzerindeki nüve değiş-

23 Yahut "biz müslümanlar olduk".

24 Kur'ân'ın tanımına göre mü'min o kimsedir ki Allah'a ve O'nun peygamberine kuşkusuz inanır, Allah'ın rızasını kazanmak için malını ve canını vermekten kaçınmaz. (Bak: XLIX, 15). Müslim de o kimsedir ki bütün varlığını, ruhunu ve bedenini Allah'a, yalnız Allah'a teslim eder (bak: II, 125/131; 122/128).

mektedir. Diğer tabirle müslim kâfir görünüşte aynıdır ama manada değişme vardır. Bu da İslâm toplumunun içinde bulunduğu kültürel durumun bir sonucu olarak meydana gelmiştir.

İslâm dini kurulmuş, bütün Arabistan onu kabul etmişti. Bunu izliyen zamanda eski dünya medeniyetlerinin büyük kısmı islâmlaştırıldı ve bu, dünyanın kültür haritasını değiştirdi. Artık iyice yerleşmiş İslâm sisteminde tek tanrıcı müslim ile çok tanrıcı kâfir arasındaki zıddiyet üzerinde o kadar kuvvetle durmağa lüzum yoktu.

Hariciyye fırkasının doğuşu, İslâm düşünce alanına, müslim–kâfir ayrılığına yeni bir mana getirir. İkisi arasındaki zıddiyet yine kalırsa da bu zıdlığın iç yapısı değişir. Çünkü mesele artık İslâm tek tanrıcılığı ile putperest çok tanrıcılığı arasındaki zıdlıkla ilgilenmiyor, İslâmın tek tanrıcılık sınırları içinde, müslümanlar arasında zuhura gelen bir ayrılığı ifade ediyordu. Haricilere göre büyük günah işliyen kimse müslüman olma vasfını kaybediyor, cehennemi hak etmiş bir kâfir oluyordu. böylesinin öldürülmesi helâldi. Bu, İslâmın içine çok tehlikeli bir unsur sokmakta idi. Zira "büyük günah işliyen" düşüncesi, herkesin, istediği yöne çekebileceği, son derece esnek bir fikirdi[25]. Örneğin Tirmizî'nin Sahih Hadis Mecmuasına[26] aldığı, Kur'ân tefsiri üzerine söylenmiş ünlü bir Hadisi ele alalım:

« من فسّر القُرْآن بالرَّأْي أيْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَقَدْ كَفَرَ : *Kim Kur'ân'ı ilimsiz*[27], *kendi görüşiyle tefsir ederse o kâfir olur*".

Bu, ve benzeri ağır iddiaların serbestçe uydurulup Peygamber adına yayıldığını hatırlarsak vaziyetin vehametini daha iyi anlıyabiliriz.

Tabii bu gibi gayretler ve sözler, kâfir kelimesinin ve bunun sonucu olarak da müslim kelimesinin semantik anlamı üzerinde tesirini gösterdi. Şimdiye dek bu kelimeler, aşağıdaki şemada gösterildiği gibi sabit, birbirinden ayrı kategorilere delâlet ediyordu.

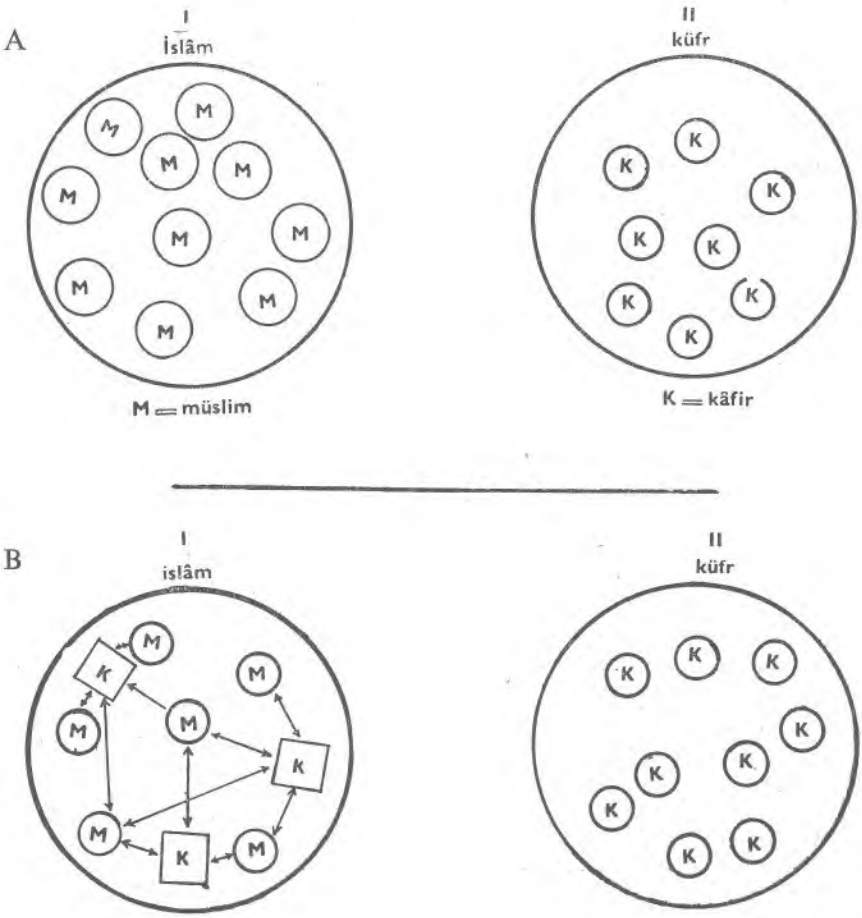
(Şekil A). İlk İslâm toplumunu gösteren I. dairede toplumun her üyesi müslimdir ve Allah'ın birliğini, (Hz.) Muhammed'in de Allah'ın peygamberi olduğunu tanıdıktan sonra hiçbir müslim, kâfir sayılmaz.

25 Haricilerin, bu mesele üzerindeki düşüncelerinin, kısa fakat aydınlatıcı bir özetini bulmak için M. Watt'ın, İslam and the Integration of Society Kitabını okuyunuz.

26 Sahîhu't-Tirmzî, II. 157, Kahire, 1950 Hadisin mevzu olduğu bellidir ama çağın iman anlayışını yansıtması bakımından önemlidir.

27 Ravi zincirinde bir kopukluk olmadan Peygambere veya onun sahabilerine varan bilgi kasdedilmiştir.

(Şekil B) ye gelince buradaki daire de I. daire gibi İslâm toplumunu gösteriyorsa da burada önemli bir değişiklik vardır. Kâfir kavramı, İslâm toplumunu temsil eden dairenin içine getirilmiştir. Müslim ve kâfir, aynı daire içinde bir arada ve fikren birbirine zıd bulunmaktadır. Artık bundan böyle Allah'a inanan, (Hz.) Muhammed'in peygamberliğini kabul eden bir müslim, şu veya bu düşüncesinden veya hareketinden dolayı kolayca kâfir olabilir. Kâfir kelimesi, eski tanımını ve sabit manasını kaybedip şöyle veya böyle hareket eden dindar bir müslümana dahi sıfat olabilecek bir esnekliğe ulaşmıştır. Görüyoruz ki bu, Kur'ân'daki müslim–kâfir aykırılığının bir devamı değildir, iki kelime arasında beliren yeni bir ayrılıktır. Gerçi iki kelime, yine temel anlamını ve izâfî anlamının da büyük kısmını muhafaza ediyor ama aralarında böyle talî, içsel bir vurgu eğişikliği de gösteriyor.



Bir sistemde herhangi bir değişiklik, bir hareket oldu mu, o değişiklik kendisini sistemin geri kalan kısımlarında da hissettirir. Müslimle kâfir arasındaki bu ton değişikliği, müslümanlara, müslim kelimesini, yaşadıkları yeni tarihi ve siyasal şartlara göre tanımlamak zorunluğunu duyurdu.. Wencink'in dediği gibi[28] bu, genç islâm toplumunun, başkalarına karşı değil, ilk evvelâ kendi yerini tayin ve tespit etme teşebbüsü kabul edilebilir. İşte Çağın zorlayıcı şartları böyle idi. Aynı zamanda bu hareket, müslümanlar arasında aklî spekülâsyonlar ile İslâmı gittikçe daha katı bir yapıya götürmek istiyen harekete karşı bir tepki olarak da görülebilir.

Bu iki entellektüel yönelimde iman ve İslâm arasındaki ilişki, İslâm düşünürlerini alâkadar eden ciddî bir sorun oldu. Şimdi, Kur'ân çağında olduğu gibi imanın, küfre aykırılığı üzerinde değil, ne şekilde meydana geldiği üzerinde duruluyordu. Kısaca mesele şu idi: İmanı ne kadar ve hangi fikrî unsurlar yapmakta idi? Mesele böyle kurulmuştu ve verilecek cevabın analitik olması gerekli idi. Onun için bu soruya verilen cevapların analitik olduğunu görüyoruz. Bunları modern semantik anlar. Şafiînin iman tanımı, üç unsuru ihtiva eder: 1) kalb ile tasdik, 2) dil ile ikrar, 3) dinî görevleri yapmak. Bu tanımın, meseleyi, fikrî analiz yoliyle cevaplandırma teşebbüsü olduğu açıktır. Eş'arî'nin formülü de bundan az meşhur değildir. Onun tanımı da imanı, 1) söz, ve 2) işten ibadaret göstermektedir.

İslâm kelâmının gelişmesi boyunca soruna, çeşitli fırkalar, daha doğrusu çeşitli şahıslar birbirinden ayrı birçok cevaplar vermişlerdir. Örneğin Mürci'e imanı, "Allah'ı bilme" diye tarif edip, imanın gereği olan ameli hariç bırakmıştır. Kerramiyye aşırı bir yol tutmuş, imanın yalnız dil ile ikrar (al-ikraru bi'l-lisân) dan ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Bu tanım, ciddî ve son derece ilginç teorik bir sonuca götürmüştür[29]. Onlara göre zahiren inandığını söyleyip kalbinde küfrünü gizliyen kimse, mü'min sayılır, fakat öteki hayatta ebedî cehennem ateşinde kalacaktır. Bunun tersine kalbinde iman gizleyip bunu açıkça söylemiyen kimse de öteki hayatta cennetle mükâfatlanacaksa da burada mümin sayılmaz.

28 A.J. Wencinck, Muslim Creed, Cambridge, 1932, bölüm III.

29 İmamu'l-Haremeyn, al-Cuveynî, Kitâbu'l-İrşâd, Yusuf Musa ve 'Ali 'Abdu'l-Mun'im 'Abdul-Hamîd neşrî, Kahire, 1950. s. 386. Kerrâmiler, Muhammed ibn Kerram'ın taraftarlarıdır. Hicrî ikinci asırda yaşıyan bu adam, Kur'ân'ın, Allah'ı niteliyen âyetlerini son derece antropomorfik açıdan tefsir etmiştir. İmamu'l-Haremeyn'in, kendisi de imanın tasdikten ibaret olduğunu söylemiştir. (Allah'ı ve Peygamberlerini tasdik). Bu tanım, linguistik olarak tek tanımdır (aynı eser, s. 397).

Bu gibi teknik münakaşalar, neticede iman ile islâm arasındaki münasebet meselesini ortaya çıkardı. Oysa daha önce bu iki kelime hemen aynı şey idi. İslâm kavramı, semantik analizlere tabi tutuldu.

Burada yine çeşitli tanımlar vardır. Fakat en yakın tanım, İslâmı, sonradan İslâmın beş şartı diye bilinecek olan beş esastan müteşekkil gösterir. En başta iman gelir. İmandan sonra salât (namaz), zekât (mal vergisi), savm (oruç), ve hac (Mekke'ye gidip Kâ'be'yi ziyaret) gelir. Başka deyişle şimdi artık iman, dinin başlıca vazifeleriyle bir kombinasyon şeklinde anlaşılmıştı. Semantik yönden ifade edersek İslâm küçük, fakat tipik bir semantik alan meydana getirmişti. Bu alanın odak kelimesi, iman idi. Diğer dört kelime onun etrafında dizilmişti.

Yukarıda gördüğümüz üzere İslâm, Kur'ân muhtevasında "içtenlikle kendini Allah'a vermeyi" belirtiyordu. İslâm kökünün mazî fi'li esleme, bir kişinin İslâma geçmesinden itibaren yepyeni bir hayata girdiğini gösterirdi. Bu asıl mana, yeni sistemde tamamen kaybolmadiyse de pek gölgede kaldı. Burada kelimenin yapısında vukubulan vurgu ve tekid değişikliğini görüyoruz.

İlgili bulunduğu alanda böyle semantik vurgu değişikliği doğuran kavramlar, o çağın İslâm düşüncesinin her yerinde görülebilir. Burada yukarıda verdiğimiz bir misalin azıcık değişik bir tipini sunacağım. Vereceğim misal, genellikle "bilgi" anlamına gelen "ilim" kelimesidir.

Kelimenin esas manası, bir kimsenin bir şey hakkında bir şey bilmesi, dedüksiyon yoliyle bir şey öğrenmesi demektir ki Lord Russel'in görerek, ünsiyet kazanarak öğrenmek "knowledge by acquaintance" görüşünden ayrıdır, ona uymaz. Esas mana bakımından kelime, İslâm öncesi şiirde olsun, Kur'ân'da veya kelâmda olsun, aynı esas manayı taşır. Fakat kelimenin izâfî manası sistemden sisteme değişir. Bu mana değişikliği, bilginin elde edildiği kaynaktan ileri gelir. Diğer deyişle ilim kelimesinin semantik yapısında en önemli olan soru şudur: Bilginizi nereden aldınız? Dedüksoyon yoliyle bilginin, verilen bir temel noktaya (hipoteze) dayanarak elde edilen bilginin bir parçasını tanımlamak suretiyle kazanıldığını hatırlarsak meseleyi anlamak kolay olur (dedüksiyon yoliyle bilgi şöyle kazanılır: Bir temel hipoteze dayanarak parça parça bilgileri tanımlar ve bunları birleştirip bir neticeye varırız).

Cahiliye çağında ilim, bir kişinin, bir şey hakkında kendi şahsî tecrübesiyle elde ettiği bilgi demekti. Bu anlamda ilim, zannın zıddı

idi. Zan, tecrübeden değil, sübjektif düşünceden hasıl olan, bundan dolayı güvenilemiyen bilgi idi. İslâm öncesi devrin şairi Tarafa'nin, aşağıdaki beyti, ilim ile zan arasındaki bu ayrılığı gayet güzel belirtir:

وَ أَعْلَمُ عِلْماً لَيْسَ بِظَنٍّ أَنَّهُ إِذَا ذَلَّ مَوْلَى الْمَرْءِ فَهُوَ ذَلِيلُ

Şair diyor ki: "*Ben deneyimle bilirim ki* kişinin mevlâsı (efendisi) *zelil olursa, kendisi de zelil olur*". ve şair bunun zan değil, kendi bilgisi (ilmi) olduğunu belirtiyor. Bu söziyle demek itiyor ki: bu kesin bilgidir, çünkü kendi tecrübesinden hasıl olmuştur, objektif tutarlığı olmıyan güvenilmez zan gibi değildir.

Cahiliyye devrindeki kanaate göre ilmin kaynağı biraz daha başka olmalı, kabile geleneği olmalıdır. Bu bilgi, kabilede kuşaktan kuşağa intikal edip gelen, böylece arkasında kabile otoritesi bulunan bilgidir. Gerçekte bu yine birincisinden pek farklı değildir. Bu da kabiledeki birçok kişilerin tecrübeleriyle sabit olmuş ve asırlarca denenerek gelmiş olan, kabile ruhunu taşıyan bir bilgidir. Asırların tecrübeleriyle tespit edilen bu tür bilgi, kolayca kabilenin sınırlarını aşar ve tüm Arap milletinin malı olur. Bu tür bilgi, genellikle nesillerce söylene söylene darbı meseller şekline dökülmüştür. Eski Arabistan'da mesellere çok değer verilirdi. Onun için bu tür bilgi ifadelerini kullanmak, bunlara atıflar yapmak şairlerin önemli görevlerinden sayılırdı.

Nihayet ilmin, İslâm öncesi Arapların anladıkları manada bir tanımını şu şekilde yapabiliriz: Bilginin, kişisel veya kabile tecrübesiyle garanti edilmiş ve bu suretle objektif ve üniversel sağlamlık kazanmış, iyice oturmuş bir parçasıdır. Bilgi kelimesi, Kur'ân'da çok önemli bir dini anahtar terimdir. Önemini belirtmek için onun, Allah'ın bir sıfatı olduğunu söylemeğe lüzum görmüyorum. Çünkü bu, başka bir sorundur. Biz şimdi insan açısından ilmi inceliyoruz. Kur'ân'da da ilim, zannın, tutarsız, sahte bilginin zıddı olup, iyi oturmuş sağlam bilgidir. O halde zahirde ilmin bu anlamında değişen bir şey yoktur.

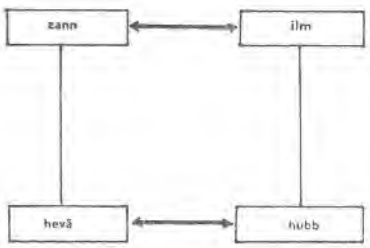
Ancak ilmin oturduğu sağlam zemini gözden geçirirsek, iki sistemdeki ilim alnlayışının değiştiğini görürüz. Söylediğim gibi ilim, bilginin güvenilir bir parçasıdır. Sağlamlığı, objektif bir şeyle garanti edilmiştir. Çünkü o, iyi bir kaynaktan gelmektedir. Buraya kadar İslâm öncesi şiirdeki ilim anlayışı ile Kur'ân'ın ilim anlayışı aynıdır. Yalnız ilmin alındığı sağlam zemine, kaynağa gelince iş değişir.

Kur'ân'da ilim kelimesi, ilâhî vahiy düşüncesinden meydana gelen bir alana oturtulmuş ve bu alanda cahiliyye çağındakinden başka kelimelerle temasa getirilmiştir. Artık şimdi ilim, başkasından değil,

doğrudan doğruya Allah'ın vahyinden alınan bilgidir. Kelimenin tam manasiyle sağlamdır, haktır. Çünkü tek gerçek varlıktan gelmektedir. Bu, öylesine sağlam bir kaynaktır ki öteki kaynaklar bununla kıyaslanırsa temelden çürük, güvenilmez kalırlar. Bu ışık altında bakılınca eski 'ilim, birinin kendi tecrübesinden veya kabile tecrübesinden geldiği için sağlam kabul edilen bilgi çeşidi, zan derecesine düşer.

Onun için cahiliyye devrinde sağlam kabul edilen bilginin pek büyük bir kısmı temelden bozuk, tutarsız, atma, saçma tahminler kabul edilmiştir. Bu hususta Kur'ân'dan birçok âyetleri delil getirmek mümkündür. İşte onlardan biri:

« وَمَا لَهُمْ بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ :*Onların kesin bir bilgileri yoktur, onlar sadece zannediyorlar*" *. Âyet Allah'a ve âhiret gününe inanmamakta ısrar eden, sanki insanın kaderini tam biliyorlarmış gibi "şu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız, hepsi bu kadar" diyen kâfirleri kasdediyor. Kur'ân, onların bu hususta bir 'ilimleri olmadığını, sadece zanna dayandıklarını söylüyor [30].



Kur'ân, bir adım daha ileri giderek onların bilgileri olan zannın kaynağının hevâ, insan ruhunu yanlış yollara sevk eden, yanıltan hayvansal duygular olduğunu söyler. İslâm öncesi kullanılışta da hevâ, insanı şaşkına çeviren kara sevdâ anlamına gelir. Böyle hevâ peşinden gitmeğe Kur'ân-ı Kerim, "ittibâ'u'l-hevâ" [31] der. Kişinin, kendi şahsi kaprislerinin peşinden gitmesini ifade eder ve bu, ilmin tam karşısına konmuştur. İlim de Allah'ın hidayetinden veya vahyinden başka bir şey değildir:

« بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ :*Hayır, zulmedenler* (kâfirler), *ilimsiz, kendi hevâlarının* (kaprislerinin) *peşinden gittiler*" [32].

---

* XLV, 24

30 XLV, 23/24. Bu, İslâm öncesi Arapların dünya görüşlerini, hayat telâkkilerini yansıtan çok önemli bir parçadır. (Bak: Kur'ân'da ahlâkî terimlerin yapısı, bölüm V). Bu parça gösterir ki Kur'ân açısından İslâm öncesi kötümser görüş, zannın bir sonucudur ve bundan dolayı da tamamen yersizdir.

31 Hevâ'nın çoğulu ehwâ'dır.

32 XXX, 28/29

Buradaki bi-ğayri 'ilmin (bilgi olmadan) ifadesi, basit olarak bilgisiz manasına alınmamalıdır. Zira Kur'ân'a göre zalimler, yaptıklarını bile bile yapıyorlar. 'İlim kelimesi daha büyük bir ağırlık taşır. Bi-ğayri 'ilm, manası açıklandığı veçhile anlaşılan 'ilme tabi olmamayı ifade eder. Hevaya veya ilme tabi olma arasındaki fark, aşağıdaki âyette gayet güzel açıklanmaktadır:

« وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ :*Şayet sana gelen ilimden sonra onların hevâlarına uyarsan, seni Allah'a karşı koruyacak ne bir dost, ne de bir savunucu bulamazsın*" [33].

Şüpheye yer yok ki 'ilim kelimesi, Kur'ân'da anahtar kelime olarak kullanıldığı zaman kesin ve sağlam kaynaktan alınan bilgi anlamını ifade eder ki bu (ilimde râsih olanlar, yani derine inenler) cümlesinde de bu manada anlaşılabilir. İlimde râsih olanlar, gerçek mü'minlerdir.

İlim kelimesinin Kur'ân'da kazandığı bu izâfî mana, İslâm kelâmına da götürülmüştür. Burada da yine kelimenin asıl semantik yapısı bir değişiklik göstermemiştir. Yalnız güvenilir sağlam kaynak biraz daha genişlemiştir. Peygamberin Hadisleri de Kur'ân'ın yanında başka bir güvenilir bilgi kaynağı olmuştur. Tabii bu, sistemdeki bütün ölçüyü değiştirmiştir. Keza burada yine ince bir vurgu değişikliği görürüz. İlâhî vahyin kesinliği ve bunun en yüksek derecesinde olan Kur'ân'ın üstünlüğü bilgisi, – ilk önce müslümanlarla kâfirler arasında olduğu gibi– artık bir münakaşa konusu değildi. İslâm dininin iyice yerleşmiş bulunduğu İslâm dünyasında, Kur'ân'ın önemi, münakaşa kabul etmezdi. Kur'ân'a sadece saygı gerekirdi. Şimdi müslümanların dikkati, öteki gerçek ilim kaynağının mahiyeti üzerine çekilmişti ki bu da beşerî bir kaynak olduğu halde insan üstü kaynak gibi sağlam kabul ediliyordu.

Düşünürlerin dikkatini işgal eden Hadisin sağlamlığı meselesinin doğurduğu şartlar içinde ilim kelimesi, kopuksuz ve güvenilir bir ravî zinciriyle Peygamber (Hz.) Muhammed'e ve onun sahabilerine varan özel bir bilgi manasını da kazanmaya başladı. "*Şu şu münasebetle, şu fikri beyan etti*". Bu da bir şeçit kesin ilimdir. Çünkü kaynağı, peygamberin kendisidir. O peygamber ki İmam Şafiî'nin dediği gibi [34]

33 XIII, 37.

34 Şafiî'nin ünlü Risalesine bakınız. Kahire 1940. Kitap baştan başa bu meseleye karşı takınılan tavrın izahını vermektedir.

Kur'ân'da *"Allah ve O'nun peygamberi"* şeklinde Allah ile yan yana zikredilmiştir. Davalarını yalnız bu sağlam kaynağa dayandıranlar yanılmazlar. Bunun aksine hareket edenler, kendi şahsî kaprisleri (hevâları)nın peşinde gidenlerdir. Hevâ üzerine dayanan re'y (kişisel düşünce) denen iddia, keyfi, tutarsız demektir. Dikkat edilmelidir ki o günlerde re'y, tercemesi olan basit "düşünce" kelimesinden daha çok anlam taşırdı. Çünkü birçok kimse tarafından kelimeye küfür ile doğrudan ilişki verilmişti. Şurası da dikkate şâyandır ki sünnî kelâm okulu, bu kelime ile ehli sünnet yolundan ayrılan kimseleri (ehlu'l-ehvâyı) kasdederdi.

İlim kelimesinin cahiliyye devrinde, Kur'ân'daki ve kelâmdaki tarihi safhalarını gözden geçirdikten, iman, İslâm ve küfür kelimelerinin anlamlarını da bu safhalar içinde inceledikten sonra, kelimelerin her safhada kazandığı ince semantik mana değişikliğini izah etmiş bulunuyorum. Kelâm için bu kadar yeter.

Şimdi de İslâm felsefesi vokabularisinin mahiyeti hakkında biraz izahat vererek bu bahsi bitirmek istiyorum. Bu suretle asıl temas etmek istediğimiz ana konuyu daha başka bir açıdan yoklamak fırsatını bulmuş olacağız.

Bu bahse başlarken sırf felsefenin hatırı için bu konuya temas etmediğimi, bilmem okuyucuya hatırlatmama lüzum var mı? Benim amacım, semantikte diachronic dediğim şeyi, somut bir misalle açıklamaktır. Tarih boyunca aynı dilin sınırları içinde yani Arapça içinde meydana gelen muhtelif fikir sistemlerini gözden geçirerek bu semantik meseleyi vuzuha kavuşturmak istiyorum.

Abbasi devrinde Arapça, son derece zengin ve çok sistemli bir kültür dili, gerçekten dünya kültür dillerinin en önemlilerinden biri olur. Bu dilin zenginliği, sadece kullanılan kelime sayısından ileri gelmez, daha ziyade ve her şeyden önce birbiri içine girmiş birçok fikir sistemlerinden ileri gelir. Felsefî vokabulari de bu fikir sistemlerinden biridir. İslâm felsefesinin doğuşu ve gelişmesi, bir semantikçiyi en çok şu yönden ilgilendirir: Filozofların büyük kısmı, kendi vokabularilerini, mukaddes kitabın linguistik otoritesi dışında yaratmak istiyorlardı. Gerçekten filozofların vokabularisi, çok ayrı bir özellik taşıyordu. Bu özellik, linguistik bakımdan Kur'ân'dan sonra meydana gelen kelâm, hukuk, tasavvuf gibi kardeş sistemlerin hepsinden farklı bir nitelik taşıyordu. Linguistik açıdan bunların hepsi Arap dilinin özel bir yönde işlenmesinden ve gelişmesinden doğmuştu. Bunların doğuşunda Arapçaya ve onun imkânlarına dışarıdan bir etki ve baskı

olmamıştı. Tabii yukarıda gördüğümüz üzere manalarda önemli değişiklikler meydana gelmişti. Özellikle kelâm, linguistik cihazının teşekkülünde Yunan felsefesinin hayli etkisinde kalmıştı. Fakat böyle etkiler düzenli değil, ara sıra olan şeylerdi. Diyebiliriz ki Kur'ân sonrası meydana gelen vokabularilerin hepsi, kültürel durumun değişmesinin meydana getirdiği fikrî değişmenin doğal bir sonucu idi. Ancak felsefe bir istisna teşkil eder.

Yalnız felsefe Arapça ile ve onun dünya görüşüyle hiç ilgisi olmıyan, tamamen yabancı bir kavram sistemidir, İslâm âlemine dışarıdan girmiştir. Dışarıdan gelen bu yabancı kavram ağının ihtiyaçlarını karşılamak için Arapçadaki kavram ağının yeniden teşkilâtlanması gerekti. Ve Arap dünya görüşüne pek yabancı olan yeni kavramlar geldi. Kısaca kavram sistemi, tamamen Yunan modeline uyduruldu.

Müslüman aydınlar, ilk defa yeni kavramlar öğrendiler ve bunları Arapçada ifade edecek uygun kelimeler aramak zorunda kaldılar. Fakat kavramlar yabancı olduğu için, düşünce ile onu ifade eden dil arasında her yerde uyuşmazlıklar meydana geldi. Yunan felsefesinden tek bir anahtar kelime dahi Arap dilinde tam karşılığını bulamadı. Yunan felsefesi, Romen dünyasında Lâtinceye nakledildiği zaman da aynı durum olmuştu. Çiçero, Yunan düşüncesinin Lâtincede ifade edilmediğinden, ne kadar zengin de olsa Latincenin, soyut felsefi düşünceleri ifadeye yetmediğinden yakınır. Arapça ile mukayese edilirse Yunanca ile Lâtince arasındaki mesafe, hem kültür, hem dil bakımından çok azdı.

Şimdi Arapça, tamamen farklı bir kültür alanında yetişmiş, arkasında uzun tarihi bir geçmişi olan, birçok bakımlardan büyük çapta kendisine zıd yabancı bir düşüncenin sadmesini yenmek zorunda kalmıştı. Arapça, kültür dili *olup olmadığının kesin imtihanını* verecekti. Ve o, bu imtihanı başardı[35].

Neticede Arap dilinde çok özel nitelikte bir vokabulari doğdu. Yarı şeffaf (semi transparency) diyeceğim semantik bir prensibe dayalı bir fikir sistemi. İşte şimdi bunu açıklamağa çalışacağım.

35 Mesele yalnız o tarihi ilgilendiren bir sorun değildi. Bugünkü Arapça da batı kültürünün akımı karşısında aynı durumla karşı karşıyadır. Yani batının düşüncelerini eski malzeme dışında yeni bir vokabulari, Arapçanın morfolojik yapısını bozmadan gelişen modern dünya görüşlerini ifade edebilecek kapasitede bir vokabulari yaratmak zorunluğu vardır. Batılı olmıyan bütün milletler de aynı mesele ile karşı karşıyadırlar. Bu mesele çok önemlidir, zira bu, sadece bir dil meselesi olmayıp dünya görüşü meselesi, yani yaşadığımız dünya hakkındaki düşüncelerimizi anlatma meselesidir. Bu bakımdan mesele, geniş kültür istiyen büyük bir meseldir.

Arapçanın, şaşılacak derecede zengin bir kelime hazinesine sahiboldu̇ğunu ve mevcut kelimelerden doğal biçimde yeni kelimeler üretmeğe çok müsait bulunduğunu hatırlayarak başlıyalım. Arapçanın bu durumu, filozoflar için Yunancadaki felsefî terimlerin manalarını aşağı yukarı karşılayacak Arapça kelimeler bulmayı kolaylaştırdı. Onların bütün yaptıkları, Arapça kelimeleri izafî manalarından sıyırmak, tarif vasıtasiyle Yunancadaki izafî manaları bu kelimelere kazandırmak idi.

Örnek olarak akıl kelimesini alalım. İslâm öncesi zamanlarda bu kelime, insanın, değişen durumlarda gösterdiği "pratik zekâ"yı ifade ederdi. Akıllı adam, en beklenmedik olaylar karşısında dahi bir çözüm yolunu bulup tehlikeden kendisini kurtaran adam idi. Bu çeşit pratik zekâ, İslâm öncesi Araplar arasında takdir ve hayranlık görürdü. Zaten çöl şartları içinde başka türlü güvenle yaşamak da mümkün değildi. Ünlü soyguncu şair Şenfere, varlığını, bu tür zekâsına borçlu olduğunu gururla ifade eden şu şi'rinde, aklı tam bu anlamda kullanır:.

لَعَمْرُكَ مَا بِالْأَرْضِ ضِيقٌ عَلَى امْرِئٍ * سَرَى رَاغِبًا أَوْ رَاهِبًا وَ هُوَ يَعْقِلُ

"*Başın için (Söylüyorum ki) insan aklını kullandığı sürece ister arzuladığı şeye gitsin, ister sevmediği bir şeyden kaçsın, insana yer yüzünde hiçbir sıkıntı ulaşmaz*"[36].

Bu kelime Kur'ân'da çok sarih dini bir anlam taşıyan anahtar kelimedir. Bu kelime, insanı Allah'ın âyetlerini[37] anlamağa muktedir kılan insan yeteneğini ifade eder. Allah, merhameti gereği, insanlara gösterdiği âyetleri, insanlar bu yetenekleriyle kavrarlar.

Meselâ "*Allah'ın gökten indirdiği*", öldükten sonra arzı tekrar hayata kavuşturan yağmur da insanlar için Allah'ın varlığının âyetleri (delilleri) dir. Kur'ân şöyle diyor:

« إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ :*Şüphesiz bunda akıllarını çalıştıranlar için işaretler* (âyetler) *vardır*"[38].

Yine Kur'ân, yanlış hareketlerinden dolayı halkı ile beraber Allah'ın, altını üstüne getirdiği eski memleketlerin durumuna da işaret eder.

36 Lâmiyyetu'l-'Arab, 4 üncü beyt.
37 Bak Bölüm VI, fasıl I.
38 XXX, 23/24

Muhakkak ki: « وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ *biz, o* (eski şehirlerin halinden), *aklını çalıştıranlar için açık bir âyet bıraktık*" [39].

Burada Allah'ın gazabının mahvettiği eski şehirlerin hali, Allah'a inanmıyanlar için büyük bir ikaz işareti olarak zikredilmiştir. Kur'ân'da bunun benzerleri çoktur.

Akıl kelimesi, İslâm felsefesine de bir anahtar terim olarak geçer. Fakat kelimenin ifade ettiği düşünce aynı değildir. Çünkü geleneksel Arap düşüncesine tamamen yabancı bir sistemde, ayrı bir dünya görüşü düzeninde yer almıştır. Bu kelimeyi İslâm felsefesinde teknik bir terim olarak kullandığımız zaman artık onu cahiliyye devrinde yahut Kur'ân'da ifade ettiği manası ile anlamıyacağız, fakat Yunan düşüncesinde, Aristo ve Yeni Eflatun sistemindeki nous manasında anlıyacağız. Bu mana değişikliği, Arapça akıl kelimesinin doğal evrimi neticesi meydana gelmiş değildir, biraz sun'î olarak hiç değilse başlangıçta sun'î olarak meydana gelmiştir.

Eski akıl kelimesi, hiç değişmemiş gibi kullanılır. Oysa içten içe büyük değişiklik olmuştur. Kelime öyle yarı şeffaf yapılmıştır ki ona bakınca arkasında Yunan kelimesi Nous'u okuruz. Tıpkı şimdi Arapça Şüyû'iyye'nin arkasından Avrupalı komünizmi; kavmiyye'nin arkasından Avrupalı nasyonalizmi okuduğumuz gibi. Artık akıl kelimesinden, Yunan kelimesi olup klâsik Helenistik felsefede kullanılan nous manası anlaşılmalıdır. Şimdi akıl, bütün emanation (sudûr) aşamalarını kaplayan kozmik derece üzerinde bulunan çok özel bir zekâyı ifade eder. Allah'tan ilk sudûr eden küllî akıldan insana gelen bir parçayı gösterir.

Fakat şu da muhakkak ki bu kelime, gerçek bir Arapça kelime olduğundan uzun bir tarihi geçmişe sahiptir. Ve kelime felsefede de kullanılsa yine bu geçmiş, kendisini hissettirmekten geri durmaz. Bu durum, onun tam şeffaflığına (tam Yunanca nous'un anlamını yansıtmasına) engel olur. Bu durum, yarı şeffaf kelimelere mahsus bir haldir. İslâm felsefesinde hemen bütün anahtar kelimeler böyledir. Semantik bakımdan söylersek İslâm felsefesi yarı şeffaf (semi-transparent) kelimelerden müteşekkil, çok tuhaf bir sistemdir.

Eğer nasyonalizm anlamına kavim(halk yahut millet)den türetilmiş kavmiyyet, pozitivizm anlamına vaḍ'(koymak)dan türetilmiş

39 XXIX, 34/35

Vaḍ'iyye gibi Arapça kelimeleri dîmokrâṭiyye (democracy) ve telefon (telephon) kelimeleriyle mukayese edersek ('akıl, ḳavmiyye, vaḍ'iyye) gibi kelimelere yarı şeffaf dememizin sebebi daha iyi anlaşılır. Dîmokrâtiyye ve telefon kelimeleri, tam şeffaftırlar. Çünkü kelimeler, olduğu gibi Arapçaya geçmişlerdir. Halbuki ḳavmiyye ve vaḍ'iyye gibi kelimeler Arapça olduğundan, Arap dilinde her birinin kendilerine özgü bir anlamı ve tarihi vardır. Örneğin vaḍ'iyye kelimesi "positing–ism: yerleştirme" anlamına gelir. Çünkü vaḍ'"koymak", yahut "yerletirmek" demektir. İşte bu dil manası, iki kelime arasında vaḍ'iyye ile positivism arasında bir köprü vazifesi görür. Bu ara–terim köprüsünden insan kolayca batı düşüncesinin maḥsulü olan positivism'e geçer.

Modern Arapçadaki telefon ile telefon manasına gelen hâtif arasındaki fark da bu bakımdan önemlidir. Biri telefhone kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir ve tam şeffaftır, öteki ise yarı seffaftır. Burada yarı şeffaf demek, kelimenin Arapçada uzun bir geçmişi var ve kelime nerede kullanılsa o geçmiş kendisini hissettirir demektir. Klâsik Arapçada hâtif şu demektir: "Biri konuşur, sesini duyarsın, duyarsın ama etrafta kimseyi göremezsin, yani gizliden birinin konuşmasını" anlatır hâtif. Bu manada kelime, özellikle tasavvuf edebiyatında çok kullanılır. Gökten esrarengiz bir sesin sûfîye dünyevî arzularından kaçınıp uḫrevî yöne dönmesini ünlemesine hâtif denir. Böyle önemli bir geçmiş, kelimenin, batıdan gelen yeni fikrin tam karşılığı olmasını elbette engeller. Telefon kelimesiyle ölçülürse hâtif biraz zor durumda kalır, çünkü telefonun tam Arapça eşiti olmadan önce yenmesi gereken böyle bir engeli vardır onun[40].

Şimdi de yarı şeffaflığın derecesi ile ilgileneceğiz. Yukarıda sözünü ettiğimiz akıl kelimesi, çok güzel bir yarı şeffaflık örneğidir. Fakat birçok durumlarda yarı şeffaflık pek öyle başarılamamıştır. Yunanca nous'a eşit olan akıl kelimesi, filozoflar için ciddî bir mesele ortaya çıkarmamıştır. Çünkü her iki kelimenin de temel anlamı iki dilde de hemen hemen aynıdır. Ama bazan müslüman düşünürler–daha doğrusu Yunancadan çeviri yapan ilk tercemeciler Yunancadaki bir kelimenin, Arapçada aynı esas anlamlı karşılığını bulamamışlardır. Varlık (being) kelimesi, bunların en açık ve mühim örneklerinden biridir.

40 Gerçekten Hâtif kelimesi, Suriye ve Lübnan'da kendisini semi–transparent (yarı şeffaf) bir kelime yapabilmiştir. Oralarda günlük yaşantıda bu kelime telefon yerine kullanılır. Fakat Mısır'da kullanılmaz. Bugünkü Mısır'da batılı kavramların Arapçalaştırılması hakkında çok değerli bir eser vardır: Muhammed Teymur'un Mu'cemu'l–Haḍâra (Lexicon of Modern Culture), Kahire. Arap dünyasınca bilinen modern medeniyete ait bütün eşya ve kavram isimleri, bu kitapta tasnif edilip bir bir incelenmiştir.

Herkesin bildiği üzere Yunan felsefesi, başından sonuna kadar varlık ve oluşla ilgilenmiştir. Diğer deyişle ontoloji, Yunan düşünürlerinin kafasını meşgul eden ana sorundur. Bu yüzden varlık fikri, felsefî düşüncede en önemli yeri işgal etmiştir. Bu, özellikle Aristo felsefesinde daha çok göze çarpar. Aristo bu konuda Arapların en büyük öğretmenidir.

Öte taraftan Araplar, geleneksel olarak böyle soyut bir meseleye pek ilgi göstermemişlerdir. Evet cahiliyye çağındaki Arap dahi eşyanın, kendisinin, develerinin ve çevresindeki insanların var olduğunu bilmiştir ama soyut bir kavram olarak "varlık" meselesiyle ilgilenmemiştir. Varlıkla ilgilenmediğinden böyle bir düşünce de doğmamış ve düşünce doğmadığı için de bunu ifade edecek kelime üretememiştir.

Daha genel konuşursak şöyle diyebiliriz: Araplar genel olarak çok az metafizik insanlardı. Genellikle üniversellik fikri onların dikkatini çekmemişti. Onlar yalnız ferdî, somut şeylerle, daha doğrusu eşyanın görünür, somut yanlariyle uğraşırlardı. Eski Araplar, çevrelerinde gördükleri maddî varlıkları en ince teferruâtına kadar incelemekten büyük zevk duyarlardi. Bir somut varlığın, herhangi bir şeyin her parçasını, her veçhesini ifade eden Arap dilinin zenginliği işte bundan ileri gelmektedir. Her varlığın görünüşiyle böylesine ilgilenmişlerdir ama yavaş yavaş dıştan içe, maddeden manaya geçip tek tek varlıklardan küllî kavramlara, soyut kurallara ulaşamamışlardır. Onlar sadece bireycilik mütehassısı olmuşlardır.

Burada Prof. Ahmet Emin'in Fecru'l-İslâm adlı eserinden birkaç satır iktibas etmekten kendimi alamıyorum[41].

"Bir Arap, Yunanlının yaptığı gibi dünyaya genel ve şâmil bir gözle bakmamıştır. Yunanlı, ilk felsefeye başlarken âleme genel bir bakışla baktı, ve kendi kendine sordu: Bu âlem nasıl vücuda gelir? Şu âlemde çok değişiklikler, halden hale dönüşmeler görüyorum, acaba bu değişikliklerin sabit bir temeli yok mudur? Varsa nedir? Su mudur, hava mıdır, ateş midir? Bütün âlem tek varlık gibi birbirini tutuyor. Bütün kâinat, sabit kanunlara tabidir. Bu düzen nedir ve nereden meydana gelmiştir?.

Bu ve benzeri sorular, Yunanlıyı kendine döndürmüştür. Onun felsefesinin esası, bu şamil bakıştır. Arap ise İslâmdan sonra dahi gözünü bu yana çevirmemiştir. Bunun çevresinde dolaşmış, içine girmemiştir. Begendiği bir manzara görünce duygulanmış, göğsü bir şiir

41 Ahmed Emîn, Fecru'l-İslâm, Kahire 1965, s. 41-44

beyti veya beyitleriyle, bir hikmet veya darbı mesel ile coşup iç duygusunu dile getirmiştir.

Fakat o varlığın cevherine ve sıfatlarına dair şümullü ve analitik bir bakışa gelince bu, Arap akliyle bağdaşmaz. Üstelik o, bir şeye baktığı zaman fikrini tamamen o şeyle doldurmaz, onun zihninde uyandırdığı duygu ile ilgilenir. Bir ağacın önünde durursa onun bütüniyle uğraşmaz, gözünü ağaçtaki özel bir noktaya takar, meselâ kökünün düzgünlüğüne, dallarının güzelliğine bakar; bir bahçenin önüne gelirse bahçeye bir fotoğraf makinesi gibi bakmaz, gözünü bütün bahçeye çevirmez, bir arı gibi çiçekten çiçeğe uçar ve her çiçekten bir tad alır.

İşte– İslâm çağları da dahil– Arap edebiyatında gördüğün eksikliğin ve güzelliğin sırrı, Arap aklının bu özelliğidir... Hasılı Yunan aklı bir şeye bakınca ona küllî açıdan bakar, bütün olarak onu inceler ve tahlil eder. Arap aklı ise onun içine girmez, çevresinde döner, ondan çeşitli inciler alır, ama bunları bir ipe dizip bir araya getirmez".

Tabii böyle insanlar, birinci sınıf lirik şairler yetiştirir ama bunların yaratılışları felsefeye uygun değildir. Yine bu durum, neden onların dillerinin, lirik şiirlere çok elverişli olduğu halde akıl yürütmeye dayanan felsefeye pek elverişli olmadığı meselesini de açıklar. Zira bu dilin vokabularisi, kendi haline bırakılsaydı, metafizik düşüncenin gereği olan soyut manalara doğru gelişmezdi.

Varlık kavramı, Arap dilinde eksik olan çok önemli soyut kavramlardan biri idi. Yunan felsefî kafasının mahsulü olan soyut (to einai) kavramı Arapçada yoktu. Bu soyut düşünce İslâm dünyasına gelince düşünürler, Arap dilinde bunun karşılığını aramak zorunda kaldılar. İki uygun kelime karşılarına çıktı[42].

Bunlardan biri kâne (kevn) fi'li idi. Fakat bu fiil, Yunanın soyut varlık (being) kavramının tam karşılığı olmaktan uzaktı. Çünkü bu fiil, "olmak" veya "olmuş olmak" manasını taşıyordu. Fakat bu kelimenin mana yapısında "olma"nın önemli bir unsuru vardı: Sade olmak değil, bir şeyin doğup zamanla büyümesi, yahut değişmesi şeklinde bir olmayı ifade ediyordu. Almanlar bu tür oluşa "sein" yerine "werden" diyeceklerdi.

Pek tabii kelime İslâm felsefesine çevrilince, çeviri daha ziyade Yunanca genesis kelimesinin tercemesi olmuştur ki bu kelime de Aristo ontolojisinde önemli bir teknik terim olarak kullanılmıştı. "Varlığa

42 Konunun güzel bir izahı için bak: Mlle. Goichon, Philosophie d'Avicenne, Paris, 1951, Chapter II, aşağıdaki satırları büyük ölçüde bu (bayan)nun kitabına borçluyum.

geliş" fikirini ifade ediyordu, sade static "olma" fikrinden ziyade "olma"nın dinamik yöntemini gösteriyordu.

Kelimeyi Arapçada ifade edecek diğer bir aday da vecd kökü idi. Bunun esas anlamı "bulmak" demekti. Bu kök mana, özellikle edilgen (vucide) şekline sokulduğu zaman (bulunmak: einai) manasına yaklaşıyordu. Hiç değilse "olma" yahut "olmaya gelme" manlarını dışarıda bırakıp bir şeyin gereksiz oluşunu gösteriyordu. Yani bir şeyin olması zorunluğu yok iken var olması demekti. Bu son unsur-ki felsefî terminolojide contingency denir- "varlık" ve "oluş"un mana yapısında esastır. Tabii olması zaruri olan varlık (Vâcibu'l-vücud), bundan müstesnadır. Onun olması gereklidir.

Bu suretle vücud kelimesi, edilgen (passif) manasında "bulunmuş olmak" şeklinde anlaşılarak Yunanca einai'nin Arapça karşılığı haline getirilmiştir. Burada dışarıdan bir kuvvetin Arapçaya baskı yaptığı, onu bu felsefî manalara zorladığı bellidir. Nitekim vücud kelimesine verilen bu felsefi mana, uzun süre genel kullanışın dışında kalmıştır. Gazâlî de Maḳāsıdu'l-Felâsifecsinde[43] bu hususa işaret etmiştir: "Çoğu kez vücud kelimesini felsefî manada anlamak güçleşir. Eğer filozoflar maksatlarını açıkça anlatmak isterlerse zaman zaman (onun yerine) yabancı bir kelime kullanmaları gerekir".

İbni Rüşd de kelimeyi çok ihtiyatlı kullanır ve bunun, okuyucuları yanılttığını söyler. Kelimenin ismi mef'ûlü mevcud da İslâm felsefesinde Aristo'nun "var oluş" yahut "bireysel cevher" manasındaki Lâtince(ens)in Arapça karşılığı olarak kulanılmıştır. İbn Rüşd'e göre birçok kimseler, mevcud kelimesini semantik bakımdan semi transparent yapıp onun arkasından (ens)i okuma yerine mevcud'u opaque (şeffaf olmayan) yapıp onu Arapça esas manasında kullanırlar ve "bulunmuş şey" e mevcud derler. Onun için Aristo'nun subject-substance yani bireysel cevher teriminin Arapçadaki en güzel karşılığı, huwa (o) dan yapılan huviyyet (o'luk) tur[44].

Görülüyor ki İslâm felsefesi tarihini semantik bir açıdan ele alıp bilinçli ve sistematik bir biçimde yeniden incelemek, zahmete değer bir hizmettir. Böyle bir çalışma, yalnız bazı semantik mana değişiklikleri hakkında çok ilginç noktalara ışık tutmakla kalmıyacak, aynı zamanda semantiğin bir kültür bilimi olarak ilerlemsine, evrensel manaların da ilmî analizlerinde gerçek bir araç olarak kullanılmasına da

43 Makasıdu'l-Felâsife, Kahire, ikinci baskı 1963, II, 8.

44 Goichon, amılan eser, s. 78

yardımcı olacaktır. Ama bu, ilerideki bir çalışmanın konusu olabilir. Burada bu konuda daha fazla teferruâta girmek ne gerekli, nede mümkündür. Ben bu bölümün son kısmında önce böyle bir şeyin diachronic semantik olarak yapılabileceğini, bu tür semantik synchronic, semantikten farklı ise de onunla da bağ kuracağını; saniyen İslâm felsefesinin, tamamen yabancı bir sistemin etkisi altında Arapça vokabulari sınırları içinde kendine özgü vokabulariyi kurmak için ne zahmetler çektiğini göstermek istedim.

Şimdi asıl konumuz olan Kur'ân'ın dünya görüşünün yapısına dönelim.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN DÜNYA GÖRÜŞÜNÜN ANA YAPISI

I–GİRİŞ:

Bu bölümün gayesi, Kur'ân düşüncesinin panoramasını belirtmek, gelecek fasıllarda ise en önemli semantik alanlar hakkında daha teferruatlı tahlillerde bulunmaktır. Kur'ân'da Allah ile insan arasındaki münasebeti gereği gibi belirtebilmek için konunun böyle bir panoramasını çizmek zaruridir. Zira önce gördüğümüz gibi büyük olsun, küçük olsun bütün Kur'ân semantik alanları, Kur'ân kelimeleri ancak genel kalıp içinde, yekûn olarak Kur'ân'ın bütün semantik alanlarının birbiriyle münasebeti içinde mana kazanır.

Eserimizin başında Kur'ân'ın dünya görüşü hakkında genel bir fikir edinmeğe çalışmamızın önemli bir sebebi vardır. Geçen iki bölümde açıkça görüldüğü üzre bu kitaptaki anlamiyle Kur'ân'ın semantik analizi, Kur'ân'ın bütün vokabularisini, Kurân'da bulunan bütün kelimeleri tahlil etmek anlamını taşımaz; maksat, Kur'ân düşüncesinin teşekkülünde açık rolü olan önemli kelimeleri tahlil etmektir[1]. Yalnız önemli kelimeleri, bütün Kur'ân sistemine şekil vermiş anahtar kelimeleri araştırmaktır. Fakat önemli olan kelimeleri anlıyabilmek ve izâfî bakımdan çok önemli olanla önemli olmıyan kelimeleri birbirinden ayırdedebilmek için konunun genel mahiyetini bilmemiz lâzımdır. Yoksa teferuât içinde kaybolur gideriz.

Kur'ân'ın fikir yapısının iskeletini elde edebilmek için ilk önce Kur'ân'ı herhangi bir öncel fikre sahibolmaksızın objektif bir biçimde

1 Davud Rehber'in şu sözüne tamamen katılıyorum (adı geçen eser, s. 721) "Büyük bir vahiy kitabından beklenen şey, tam bir mantıkî insicam değil, fikri, insicamdır. Peygamberler filozoflar gibi yapmazlar. Onlar dikkati çeken bir hikmet verirler. İşte bizim maksadımız, bu dikkati çeken hikmeti araştırmaktır. Bu hikmet, çeşitli yollardan incelenebilir. Semantik de bunlardan biridir.

okumalıyız. Yani Kur'ân'ı, sonra çıkan İslâm düşünürlerinin, kendi ekollerinin eğilimlerine uygun biçimdeki yorumlarının ve düşüncelerinin etkisi altında değil, bizzat Kur'ân'ın kendi esas düşünce sistemi içinde anlamağa çalışmalayız. Peygamber ve sahabilerinin anladıkları şekilde anlamalıyız. Daha doğrusu bu, daima erişilmez olarak önümüzde durmalıdır. Biz bu ideale tam erişemezsek de hiç değilse adım adım bu ideale yaklaşmaya gayret sarfetmeliyiz.

Bir semantikçi olarak Kur'ân'ı bu şekilde okurken anladım ki Kur'ân düşüncesi her biri özel bir semantik alan teşkil eden birbirine zıd birçok fikirlerin üzerinde kurulu, büyük bir multi-strata sistemdir. Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse diyebilirim ki kendimi büyük bir ruhî gerginlik havasının hakim olduğu bir dünya içinde hissettim. Gözlerimizin önünde dümdüz, olmuş ve olacak şeylerin objektif bir tasviri yoktur. Bu, sakin bir dünyanın tasviri değildir. Aksine gergin bir ruhî dramın devam ettiğini görürüz. Aktörleri arasında sürekli zıddiyet bulunan bir dram. Bu karışık zıdlık sisteminde daima iki zıd kutup vardır. Semantik olarak biz bu kutuplara odak-kelime diyoruz. Hasılı semantik açıdan Kur'ân düşüncesi, zıdlık prensibi üzerine kurulmuştur.

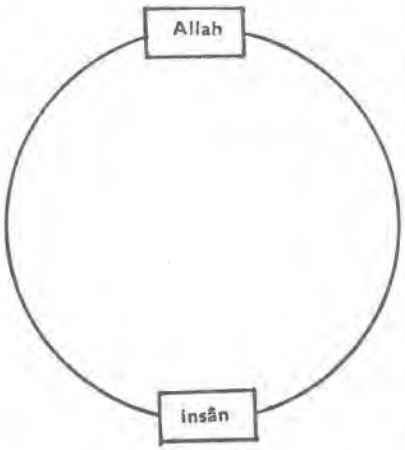
II- ALLAH:

Bu manada en önemli zıdlık'ı Allah ile insan arasındaki münasebet meydana getirmiştir. Şurası izahtan varestedir ki Kur'ân'a göre Allah, yalnız üstün varlık değil, aynı zamanda var denmeğe lâyik tek gerçek varlıktır, kâinatta kendisine karşı (denk) olabilecek hiçbir şey yoktur. Ontolojik bakımdan Kur'ân'ın dünyası, birkaç defa da söylediğim gibi çok açık bir biçimde theocentric'tir. Varlık dünyasının merkezinde Allah vardır. İnsan olsun, diğer varlıklar olsun hepsi O'nun yaratıklarıdır ve varlık hiyerarşisinde O'ndan aşağıdadır. O'na karşı olabilecek hiçbir şey yoktur. İşte "Kur'ân vokabularisinde Allah, en yüksek odak kelimedir, bütün semantik alanlara, dolayısiyle bütün sisteme hakimdir" sözümüzle kasdettiğimiz bu idi. Buna rağmen insanı, bir bakıma Allah'ın karşısında olan bir kutba yerleştirmekte kendimizi haklı gösterebiliriz. Çünkü Kur'ân'da bütün yaratıklar arasında en büyük önem, insana verilmiştir. Kur'ân, Allah kadar insana da dikkati çeker. Allah meselesi üzerinde durduğu gibi insanın mahiyeti, ruhî durumu, görevleri, kaderi vs. Kur'ân'ın temel konularıdır. Kur'ân düşüncesi, esas olarak insanın kurtuluşu meselesiyle ilgilenir. Şayet bu mesele olmasaydı Kur'ân gönderilmezdi. Kur'ân

bunu defalarca söyler. İşte taşıdığı bu özel önemden dolayı insan, Allah kavramı karşısında ikinci bir kutup teşkil etmektedir.(Allah'ın zıddı manasında değil, taşıdığı önem dolayısiyle Allahın karşısında bir kutup olmaktadır. En büyük önemi taşıyan kutup Allah ise, diğeri de insandır).

İşte iki kutbun bu şekildeki farklılığı, Kur'ân'da önemli bir düşünce zıdlığı meydana getirir. Bu zıdlık, dinamik bir ruhî gerginlik doğurur ki Kur'ân düşünce sistemini karakterize eden de budur.

Kur'ân düşünce sistemi bir daire şeklinde gösterilebilir. Dairenin iki yanında birbirine zıd iki esas nokta vardır. Biri dairenin üstünde, öteki altındadır. Bu daire, üzerinde bütün insanlık dramının temsil edildiği sahne olan varlık dünyasını gösterir. Cahiliyyenin dünya görüşü, homocentric idi. Burada insan, baş köşeyi işgal ederdi. Onun karşısında durabilecek hiçbir kavram yoktu. İnsan, insanın yeryüzündeki kaderi, mensubolduğu kabile içindeki yeri, esas itibariyle kabilesinden gelen değerleri. İşte bunlar cahiliyye devri insanının başlıca sorunları idi. Tabii o da varlık dünyasında kendisinden üstün, Allah'tan cinne kadar değişen görünmez birtakım kuvvetlerin varlığını tanırdı. Ama bunlar nihayet onun ilgi dünyasının pek dar bir kısmını işgal ederdi. Bunlar onun düşünce dünyasını, insanın karşısında bir kutup teşkil edecek derecede işgal etmezdi. Onun için cahiliyye insanının düşünce sisteminde ruhsal bir gerginlik atmosferi de yoktu.



Şimdi İslâm düşünce dünyasında ise iki kutup olan Allah ile insan arasındaki münasebette dramatik bir gerginlik meydana gelmişti. Bu münasebet, basit, tek yanlı bir münasebet değildi. Bu münasebet, çok yönlü, karmakarışık ve karşılıklı bir münasebet idi. Allah ile insan arasındaki bu münasebet, dört ana kategoride incelenebilir. Diğer ifade ile Kur'ân "İlâhî Komedyası" öyle bir sahnede oynanmaktadır ki bu sahne üzerinde Allah ile insan arasında dört çeşit münasebet cereyan etmektedir.

1– Ontolojik münasebet: En yüksek kemal sahibi Allah ile varlığını Allah'a borçlu, varlık dünyasının temsilcisi insan arasındaki onto-

lojik münasebet. Daha teknik terimle insan ile Allah arasındaki Yaratan–yaratılan münasebeti.

2– Haberleşme münasebeti: Burada Allah ve insan birbiriyle yakın karşılıklı münasebete getirilmiştir. Tabii bu yüksek mahaberede inisiyatif Allah'tadır, O konuşur.

Haberleşmenin iki yolu birbirinden ayırdedilmelidir: 1) sözlü haberleşme, 2) Sözsüz haberleşme. Sözlü haberleşme yukarıdan aşağı doğru olursa dar ve teknik anlamiyle vahydir. Aşağıdan yukarı doğru olursa du'â'dır.

Sözlü haberleşme de yukarıdan aşağıya doğru ise Allah'ın, âyetler göndermesidir. Aşağıdan yukarı doğru ise namaz veya genellikle ibadet şeklinde cereyan eder.

3– Rab–kul mûnasebeti: Bu münasebet, Allah tarafında kendisinin, rab olması dolayısiyle izzet, celâl, kudret vs. sahibi olmasını gerektirir; insan tarafında da onun kul olması dolayısiyle mütevazi, itaatkâr ve kuldan istenen diğer özelliklere sahibolmasını gerektirir. İnsanın bu özelliği, cahiliyye devrinin insan telâkkisine aykırıdır. Çünkü onlara göre insan, kibirli, gururlu, kendi başına buyruk bir özelliğe sahibolmalıdır.

4– Ahlâkî münasebet: Bu münasebet, Allah'ın, birbirinden çok farklı iki cephesine dayanır. Allah bir yandan iyilik, merhamet, şefkat, af ve ihsan sahibi; diğer yandan da gazab, şiddet, adalet sahibidir. Aynı şekilde insanda da böyle zıd sıfatlar vardır. İnsan bir yanda şükür ve takva sahibidir. Şükür ve takva, imanın bir kategorisini teşkil eder. Ve küfrün kategorisine dahil olan nankörlük ve imansızlık ile şiddetli bir zıdlık meydana getirir[2].

III– İSLÂM TOPLUMU:

Allah ile insan arasında kurulan bu münasebetler–insanlar arasında– bu münasebetleri tanıyıp, bunların olumlu tarafını, yaşama ve varlık prensibi olarak seçen bir toplum doğurur. Bunların olumlu yanı şu hususları ihtiva eder: Önce ontolojik münasebet, insanlara Allah'ı kendilerinin yaratıcısı olarak tanımalarını gerektirir. İnsana en büyük nimet olan varlığını, hayatını ihsan etmiş, kaderini tayin etmiş-

2 Burada Allah ile insan arasındaki dört çeşit münasebetin sadece taslağını verdik. Bu kadarlıkla yetinmek istiyoruz. Çünkü zaten diğer bölümlerde bu husus,bizim asıl konumuz olacaktır. Kur'ân'ın genel dünya görüşünün diğer yönlerine gelince onları şimdi zikredeceğiz ve üzerinde biraz tafsilât vereceğiz.

tir. Konuşma münasebeti, insanın, canü gönülden Allah'ın emirlerine itaati, kurtuluşa ermek için O'nun gösterdiği yolda gitmeyi gerektirir. Üçüncüsü olan Rab–kul münasebeti de insanın, cahiliyye devri inançlarından ve geleneklerinden tamamiyle sıyrılıp Rabbine karşı kulluğa yaraşır biçimde hareket etmesini lüzumlu kılar. Ve nihayet dördüncü olan ahlâkî münasebet de insanın, Rabbinin nimetlerine karşı şükretmesini ve Allah'ın azabından lâyiki veçhile korkmasını gerektirir.

Bu insanların teşkil ettiği toplum, mahiyeti itibariyle dinî bir toplumdur. Ümmet, yahut daha doğrusu Ümmet–i Müslime adını alan bu toplum, kendilerini Allah'a teslim etmiş kimselerden müteşekkil idi[3]. Sonradan Peygamber'in Hadisinde "ümmetî" dediği İslâm toplumu anlamını kazanmıştır. Bu fikrin önemi üzerinde fazla durulmamıştır. Bu fikrin doğuşu, gerçekten İslâm tarihinde cidden kesin bir anı işaret eder[4]. O zamana kadar Arabistanda sosyal ve siyasi teşkilât prensibi, esas itibariyle kabilesel idi. Bu nokta, üzerinde fazla çalışmayı gerektirmez. Çünkü çeşitli yazarlar tarafından çok işlenmiştir. Kısaca, kan akrabalığı, cahiliyye devrinin sosyal toplum anlayışında en büyük rolü oynardı. Bu devrin şeref telâkkisine karşı Kur'ân, yeni bir toplum anlayışı geliştirdi. Artık akrabalığa değil, dini inançlara dayalı bir toplum anlayışı.

Bu yeni toplum telâkkisi, "toplum" semantik alanında büyük karışıklığa yol açtı. Önce bu telâkki, İslâm ümmeti kavramı ile, İslâm toplumuna girmeyi reddeden kâfirler toplumu arasında kesin bir aykırılık yarattı. Kâfirler tabakasına, münafıklar denen zümre de dahildir. Yüzden mü'min görünüp gerçekte kâfir olan kimselere münafık denir[5].

Fakat burada çok nazik bir problem vardır. Ümmet kavramı konulduğu zaman müslümanlar, gördüler ki çevrelerinde İslâmdan önce kurulmuş dinlere mensup dînî toplumlar var. Yahudiler, hırıs-

---

3 « رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ

:Rabbimiz bizi sana teslim olanlar yap, soyumuzdan da sana teslim olan bir ümmet yarat (bu kelimeleri Allah'a söyleyen İbrahim'dir)." (II, 122/128).

4 Bu fikir, bu kitapta temas ettiğimiz zamana münhasır değildir. Bay Hamilton A.R. Gibb'in dediği gibi bütün İslâm tarihine uzanır: "İslâm kültürüyle ilgili her şey için anahtar kelime, ümmet toplumudur. İslâm tarihi ve İslâm kültürü, bu düşüncenin tarihî gelişimi göz önünde tutularak araştırılmalıdır", The Community in Islâmic History in proceeding of the American philosophical Society, Vol. 108 1963

5 Münafık'ın dinî anlamının tahlili için bak: the structure of the Ethical Terms in the Koran, (Kur'ân'da ahlâki terimlerin yapısı) Bölüm XI.

tiyanlar, sabiîler ve Zerdüştîler gibi. Bunların hepsine birden "Ehlü'l-kitâb" denir. Kitap ehli olanlar, kendilerine bir peğamber aracılığı ile vahyedilmiş bir kitap verilen kimseler demektir.

Kur'ân bütün insanlığı ikiye ayırır: 1) Kitap ehli olanlar, 2) Kendilerine kitap verilmemiş olanlar (ummiyyûn). Bu iki zümre de kesin olarak birbirine zıddır. Bu ayrılık, Kur'ân'ın birçok âyetlerinde açıkça belirtilir: Meselâ : « ... وَ قُلْ لِلَّذِينَ اُوتُوا الْكِتابَ وَ الْأُمِّيِّينَ

Kendilerine kitap verilmiş olanlara ve ümmilere söyle ..."[6]

Muhtevâdan da açıkça anlaşılmaktadır ki burada "kendilerine kitap verilenler" yahudiler ve hıristiyanlardır. Ümmîler ise Arap müşrikleridir. Şurasına da dikkat edilmelidir ki birçok yerlerde olduğu gibi burada İslâm gelmezden önceki müşrik Araplara ummiyyûn yani kendilerine kitap veilmemiş olanlar denmiştir. Yani henüz onlar kâfir değillerdir. Çünkü Allah'ın muhteşem âyetlerine bakıp ibret almaya davet eden emirler, ikazlar henüz gelmemiştir. Kâfirler onlardır ki bile bile Allah'ın emrine karşı çıkar, vahiy kendilerine gerçeği açıkladıktan sonra ona karşı gelirler. Vahiy almazdan önce Peyğamber'in kendisi dahi hatâda olan bir insan (ḍâll) idi[7]

Demek ki Kur'ân'da ummiyyûn fikri 1) kitap, kısaca vahiy fikri ile, 2) kitabı insanlara getirmekle görevli resul fikri ile ve 3) aşağıdaki âyette gösterildiği üzre vahiy gelmezden önce dalâlette olan insanlar fikri ile yakından ilgilidir:

« هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

:O Allah ki ümmiler arasında kendilerinden bir peyğamber gönderdi. Onlara Allah'ın âyetlerini okuyor, onları temizliyor, onlara kitap ve hikmeti öğretiyor. Halbuki daha önce onlar, açık bir dalâlde idiler"*.

Bu âyet, son derece önemli bir şeyi ispat ediyor, yani Kur'ân'a göre ümmî halklardan biri olan Arapların, gelen bu Arapça vahiy ile ilk defa kitap ehli derecesine yükselmiş olduklarını gösteriyor. İslâm ümmeti kavramı, bu düşünce üzerine kuruludur. Fakat kitap ehli

---

6 III, 19/20

7 وَ وَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى

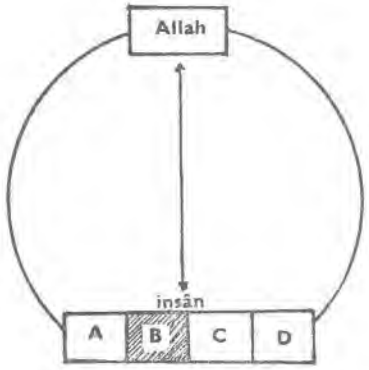
: *Allah seni doğru yoldan sapmış bulup sana hidayetetti*". (XCIII, 7)

* LXII, 2

kavramı müslümanlar yanında onlara paralel birçok toplumları, özellikle yahudî ve hırıstiyan toplumlarını içine alır. Bu durum, genç ümmete bütün kitap ehli arasında kendi yerini tayin etmeyi gerekli kılar. Bu suretle müslümanların *"en iyi ümmet"*[8] olduğu, Allah'ın onları *"orta bir ümmet"*[9] yaptığı fikri ortaya çıkar. Herhalde orta ümmet, ümmetler içinde orta yerde duran, diğer kitap ehli toplumların yaptığı gibi aşırı hareketleri yapmıyan toplum manasına gelir.

Fakat Kur'ân'a göre İslâmdan önceki zamanlarda kitap ehli bozulmuştu. Esasında Allah'a ve peygamberine inanırlardı, ama İslâm geldiği sırada onlar Allah'ın, kendilerine vahyetmiş olduğu gerçeği bile bile tahrif etmişler, onun işlerine gelen kısmını kabul etmişler, işlerine gelmeyen kısımlarını da arkaya atmışlar, ya da gizlemişlerdi. Kısaca aslında Kur'ân'ın "hanîf din" dediği; tek tanrıcı, hanîf[10] olan İbrahim'in temsil ettiği sâf din, bir çeşit imansızlığa kaymıştı. İşte Kur'ân'a göre İslâm, bu dinî skandalları temizleme, tevhîd inancını sâf haliyle yeniden kurma hareketi idi.

Görülüyor ki İslâm ümmetinin kitap ehli ile olan ilişkisi, basit ve düz bir ilişki değildir. Bir yandan İslâm ümmeti, kitap ehli ile, özellikle yahudi ve hırıstiyanlarla sıkı ilişki halindedir; öte yandan da bunlara şiddetli düşmandır. Ve bu düşmanlık, Kur'ân tarihinde görüldüğü üzere git gide artar. Bu bakımdan İslâm ümmetinin diğer kitap ehli toplumlarla olan fikrî karşıtlığı, müşrik kâfirlerle olan karşıtlığından daha az şiddetli değildir. Şu şema, Kur'ân düşünce sisteminde İslâm ümmetinin kurulması sonucu, insanlığın durumunu göstermektedir. İslâm ümmeti ki Peygamber (Hz.) Muhammed vasıtasiyle Allah ile Araplar arasında kurulan dört ana münasebetin sonucudur. Şurasına işaret edelim ki burada da bütün sistem, yine fikrî karşıtlık esasına dayanmaktadır.



8 كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ

"Siz, insanlara çıkarılan en iyi bir ümmetsiniz! İyiliği emreder,kötülükten nehyeder ve Allah'a inanırsınız". (III, 106 /110)

9 وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ

"Böylece insanlara şahitler olasınız diye biz sizi orta bir ümmet yaptık". (II,137 /143)

10 Bu önemli terim için gelecek bölümün V. faslına bak.

A = Kitap ehli
B = Müslümanlar
C = Münafıklar
D = Kâfirler

Bu şemada B ile işaretli bölge, İslâm ümmetini temsil eder. Şurası da dikkate değer ki yeni toplum kavramı üzerine kurulu sosyal örgüt olan ümmetin iç yapısı, içinde yaşıyan mü'minlerin büyük ilgisini çekti. Tabii bu, hicreti takibeden devre, Medine devrine ait bir şeydi. Zira ümmet, ancak bu devirde var olmuştu. Herkesin bildiği gibi İslâm toplumu, ilk defa Medine'de kurulmuş, baş döndürücü bir süratle gelişmiş ve Arabistan'da her gün daha sağlam bir duruma ulaşmıştı. Bu çabalar ve gelişmeler bizzat Kur'ân'da yansımaktadır. Ve İslâm toplumunun içsel yapısı meselesi, sosyal sistem devri olan Medine'de vahyedilen âyetlerde tafsilâtiyle anlatılmaktadır.

Bu devirdeki düşünceler hukukla, insanların İslâm toplumu içinde birbirleriyle olan çeşitli mönasebeterini idare eden düzenlemelerle ilgili idi. Allah ile insan münasabetlerini düzenliyen Kur'ân'ın çoğunluk anahtar terimlerinden farklı olarak bu alanın anahtar terimleri, bu dünyadaki toplumsal hayatta insanın insanla olan münasebetlerini tanzim eder. Bunlar büyük bir semantik alan meydana getirir. Bu kavramlar, Kur'ân düşünce sistemi içinde yedi tâlî kavram alanı halinde tasnif edilebilir: 1) Evlenme münasebetleri, evlenme, boşanma, zina ve gayri meşru münasebeti ihtiva eden alan, 2) Ana-baba evlâd münasebetlerine ve evlâtlığa ait hükümleri içine alan, 3) Miras hukukunu içine alan alan, 4) adam öldürme, hırszlık ve kısas ile ilgili cinâî münasebetleri içine alan alan, 5) ticarî münasebetler: mukavele, borç, faiz, rüşvet ve ticarî konularda adalet gibi hususları içine alan alan, 6) hayırla, farz ve nafile sadakalarla ilgili hukuku ihtiva eden alan, 7) ve kölelerle ilgili hukuku ihtiva eden alan.

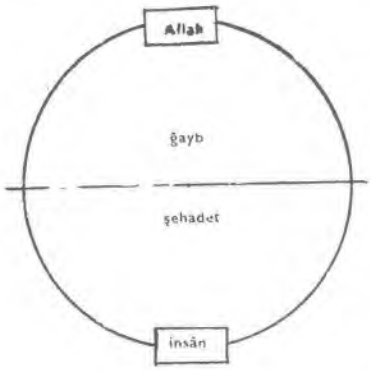
İslâm toplumu içindeki insanların çeşitli münasebetlerini düzenliyen bu geniş kelime ağı, sonradan yüksek derecedeki İslâm hukuk sistemine geliştirilmiştir.

Herhalde bu sahanın anahtar fikrirlerini münakaşa etmek için en uygun zemini, Kur'ân çağından İslâm hukuku vokabularisinin semantiğini incelmeğe geçtiğimiz zaman bulacağız. Çünkü orada, hukukun çok sistemlerinde gördüğümüz bu fikirler, müslüman düşünürler tarafından bizim semantik tahlillerimizden pek uzak olmıyan metodolojik bir tarzda incelenmiştir[11].

11 Kur'ân'ın toplum düzeni hakkındaki düşüncelerini öğrenmek istiyenler, Robert Roberts'in, The Social Laws of the Quran adlı eserinden genel bir giriş bilgisi alabilirler. London, 1925 te basılmıştır. Ama eser semantik açıdan ele alınmamıştır. Konu hakkında daha geniş bilgi için Muhammed Derveze'nin ad-Dustûru'l-Kur'ân fî Şuûni'l-Hayat adlı eserini tavsiye ederim. Kahire 1956.

IV- GÖRÜLEN VE GÖRÜLMEYEN (ÂLEM):

Kur'ân, insanların yaşadığı bu dünyayı ikiye ayırır: "Görülmeyen âlem" ('âlemu'l-ğayb) ve "görülen âlem" ('âlemu'ş-şehâde). Bu, Kur'ân'ın düşünce sisteminde görülen ikinci büyük karşıtlık fikridir. Bunlar, bütün varlık dünyasının iki ana şeklidir ki mezkûr ilâhî komedya (Divina Comedia) nın oynadığı esas sahneden başka bir şey değildir.



Bu iki âlemden yalnız görünen âlem, insanın idaresindedir. Allah ise her iki âleme hakimdir. Zümer Suresinden bunu anlıyoruz:

« قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَ الأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ

:De ki: Allahım, göklerin ve yerin yaratıcısı, görülmeyen (al-ğayb)*i ve görülen* (eş-şehâdet)*i bilen*!".[12]

Muhakkak ki bu bölünme, insana göre bir mana ifade eder, yoksa Allah için ğayb diye bir şey yoktur. O, her şeyi bilir. Kur'ân bunu sık sık açıklar: "*Allah bilgi bakımından her şeyi kuşatmıştır*"[13]. Bu hususta tipik bir misal alalım. Bu, kıyametin ne zaman kopacağı, yani hüküm gününün ne zaman geleceği hakkındaki bilgidir[14]. Bunu bilmek, hem müslümanlar, hem de kâfirler için çok mühim meselelerden biri idi. Âyet kıyametin ne zaman kopacağını yalnız Allah'ın bildiğini, Allah'tan başka hiç kimsenin, hattâ Peygamberin bile bunu bilmediğini söylemektedir:

« يَسْئَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ . قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيباً .

:İnsanlar sana saat hakkında soruyorlar. De ki: Onun bilgisi yalnız Allah'ın yanındadır. Sana ne bildirecek? Belki saat yakın olabilir"[15].

---

12 XXXIX, 47/46

13 وَ أَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْئٍ عِلْماً (LXV, 12).

14 Birinci bölüm, ikinci fasla bak.

15 XXXIII, 63

Peyğamber'e ğayb hakkında bir soru sorulunca peyğamber ancak şu yolda cevap verebilirdi:

«اِنْ أَدْرِى أَقَرِيبٌ مَا تُوعَدُونَ اَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّى أَمَدًا
عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا

:Bilmiyorum, size va'dedilen yakın mıdır, yoksa Rabbım onun için uzun bir zaman mı koymuştur? Ğaybi bilen O'dur, O ğaybini kimseye göstermez"[16].

Böyledir, çünkü insan yalnız bu görülür (şehadet) âlem(in)de yaşamak için yaratılmıştır. Onun bilgisi, tabiat sınırlarının ötesine gitmez.

Görülür ve görülmez anlamında ğayb ve şehadet, İslâm öncesi devirde de biliniyordu. Cahiliyye çağında bunlar kullanılırdı. Hattâ meşhur İslâm öncesi şairi 'Antereh ibn Şeddâd'ın bir şi'rinde 'âlemu'l–ğayb tabiri bile geçer. Şair bunu görülmez istikbal manasında kullanır[18].

وَلَا تَخْتَشُوا مِمَّا يُقَدَّرُ فِى غَدٍ * فَمَا جَائِنَا مِنْ عَالَمِ الْغَيْبِ مُخْبِرُ

"*Yarın için size ne takdir edildiği hakkında üzülmeyin; zira bize ğayb âleminden bir haberci gelmedi*".

Fakat Cahiliyye literatüründe bu kelime, insanın idrak gücü dışında kalan çok maddî anlamdaki şeyleri ifde ederdi. Hüzeyl kabilesine mensup şairin, aşağıdaki şi'ri, bir avcı tarafından takibedilen vahşi bir boğayı tasvir etmektedir. Avını göziyle değil, kulağiyle fark eden avcı:

يَرْمِي بِعَيْنِهِ الْغُيُوبَ وَ طَرْفُهُ * مُغْضٍ يُصَدِّقُ طَرْفُهُ مَا يَسْمَعُ

"*Göz kapağı yumuk olarak gözlerini gizlilere* (göremediği bir yere saklanana) *dikiyor; görüşü*, işittiğini doğruluyor".

Çoğu kez aynı kelime, "kalbde gizlenen, kalbde saklı tutulan bir şey" manasına da kullanılır. Meselâ al-Hutay'e şöyle diyor:.

لَمَّا بَدَا لِى مِنْكُمْ غَيْبُ أَنْفُسِكُمْ

16 LXXII, 26/25-26

17 Divânu 'Antereh, s. 73, beyt 4.

18 Dîvânu'l-Huželiyyîn, I, Kahire, 1945, s. 11. beyt 2. Şair Ebu Zueyb'dir. Bu beyteki gayb kelimesi, çoğul şeklindedir: Ğuyûb.

"*Ne zaman ki sizin kalblerinizin ğaybi bana göründü*"[19]. Şair, kendisine karşı beslenen niyeti anladığını söylüyor.

Fakat İslâm öncesi dinsizlik devrinde kelimenin dinî anlamda kullanıldığına dair bir belirti yoktur. Aynı şeyi bunun karşıtı olan şehadet için de söyliyebiliriz. Bu kelimenin de esas manası "bir kimsenin bizzat bir olayda bulunması veya cereyan eden bir olayı görmesi" demektir[20].

V- DÜNYA ve ÂHİRET:

İnsanın gördüğü ve üzerinde yaşadığı bu âleme tamamen farklı bir görüş açısından bakılmış ve ona dünya denmiştir. Alçak, yahut yakın demektir. Kur'ân, sadece dünya yerine çoğu kez "al-ḥayâtu'd-dunyâ: alçak dünya yaşantısı" tabirini kullanır. Bu kelime Kur'ân'da oluş ve varlık âlemini gösterir ki biz bu âlemi yukarıda Allah ve insan diye iki kutuplu bir daire ile sembolize etmiştik. Diğer deyişle dünya kelimesi, içinde Allah ve insanın, yukarıda açıkladığımız dört çeşit münasebet yoliyle birbiriyle ilişki kurduğu sahneyi gösterir. Ancak burada o sahneye bakış açısı, öncekinden pek farklıdır.

Bu noktayı anlamak için dünya kelimesinin, biribiriyle yakından ilgili, özel kelimeler grupuna dahil olduğunu söylemek kâfidir. Bu dünya varlığı, ikizine bağlı çift kelimeler grupundandır. Meselâ "koca" ve "karı", "kardeş" ve "bacı" vs. gibi. Bu kelimelerden her biri semantik olarak kendi ikizini hatırlatır. Erkek, ancak karının varlığiyle koca olabilir. Yani "koca" kelimesi, karı kavramını da içinde taşır. diğerleri de böyle. İşte aynı şekilde dünya kavramı da gelecek âlem yani âhiret kavramını ihtiva eder ve ona aykırıdır. Kur'ân', bu iki kelimeden hangisini kullansa bu çağrışımı göz önünde tutmuştur. Yalnız aşağıdaki âyette olduğu gibi iki kelimenin aynı cümlede beraber zikredildiği yerlerde dahi mutlaka biri ötekini hatırlatacak mahiyette kullanılır: « تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ :*Siz dünyanın geçici malını istiyorsunuz, oysa Allah* (sizin için) *âhireti istiyor*".[21]

Dünya kelimesi, İslâm öncesi edebiyatta da sık geçer. Hattâ bunun eş kelimesi olan âhiretin de İslâm öncesi Araplarca bilindiği anlaşıl-

19 al-Hutay'ah, Muhadram şairdir. al-Bustânî tarafından yazılan Macânî'l-Ḥadîsah, II. s. 37 ye bakınız.

20 Şehadetle ğayb arasındaki fark, Huzeylî şair Ma'kil ibn Ḥuveylid'in, bir beytinde gayet açık olarak anlaşılmaktadır. (Dîvânu'l-Huẕeliyyin, III, Kahire,1950 s. 70, beyt 3).

21 VIII, 68/67

maktadır. İslâm öncesi şiir üzerinde otorite olan meşhur al-Asma'î (740–828) sık sık şöyle der: "'Antereh'in başlıca konusu harb, 'Ömer ibn Ebî Rebî'anınki gençlik (ki aşk ve şehvet arzulariyle irtibatlıdır), Ümeyye ibn Ebi's-Ṣalt'ınki ise ahiret idi". Burada âhiretle Ümeyye ibn Ebiṣ-Ṣalt[22] arasında ilgi kurulması, âhiret kavramının dolayısiyle dünya kavramının, İslâm öncesi Araplar için yahudi ve hıristiyanlar tarafından sokulmuş olduğu ihtimalini düşündürür*. Bu âleme alçak bir şey göziyle bakma, ancak öteki âlemin değerli ve önemli olduğu düşüncesinin yerleştiği yerlerde mümkündür. Böyle bir görüş ise İslâm öncesi Putperest Arap görüşü değildir. Onun görüşü, öldükten sonra hiçbir şey olmaz diye yerleşmiş bulunan köklü inancın doğurduğu kötümser bir dinsizlik şeklinde tasvif edilebilir. Bu tipik cahiliyye inancının şu şiirde özetlendiğini görüyoruz:

نُسَلِّ مَلَآمَاتِ الرِّجَالِ بِرِيَّةٍ وَنَفْرِ شُرُورَ الْيَوْمِ بِاللَّهْوِ وَاللَّعِبِ

"Bir su başında adamların yermelerinden sıyrılıp çıkalım, ve eğlence ve oyunla günün dertlerinden kaçıp kurtulalım"[23].

Bu dünyayı alçak bir âlem görmek, ancak ruhsal bir dinin inancına ait olabilir. Eski zamanlarda Arabistan'ın içinde ve etrafındaki hıristiyan çevrelerinde bu düşüncenin yaygın olduğu, Arabistan hıristiyanlarının edebiyat tarihini şöyle bir gözden geçirmekle anlaşılabilir. Burada tipik bir örnek vereceğim.

Hîre'deki hıristiyan sarayında hanedenın son kralı an-Nu'man ibn al-Munzir'in kızı olup mükemmel şahsiyyeti yanında şairliğiyle de dikkati çeken ünlü prenses Ḫurḳa'nin, Kadissiye savaşında İran-

---

22 Bu şiir ve onun kişisel tek tanrıcı görüşü hakkında müteâkip bölümün altıncı faslına bak.

*Araplara bu inanç, Hz. İbrahim'in kurduğu tevhid dininden kalmıştır. Bu konuda ileride Araplarda Allah düşüncesi üzerinde koyacağımız notta daha geniş bilgi vermeğe çalışacağız. S. Ateş

23 Şair, İyâs ibn al-Eret'tir. Dîvânu'l-Hamâse, CDLXXXV, 2. Şayani dikkattir ki burada kullanılan lehv (eğlence) ve le'ib (oyun), Kur'ân'da da kullanılmıştır, ama tamamen başka maksatla. Dünya malı denen şeylerin değersizliğini belirtmek için kullanılmıştır. « وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا اِلاَّ لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ، اَفَلَا تَعْقِلُونَ : *Bu dünya hayatı, bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Elbette âhiret, sakınanlar için daha hayırlıdır. Anlamıyor musunuz?*" (VI, 32)

lıları yenen İslâm Kumandanı Sa'd ibn Ebî Vakkas'ın huzurunda, aşağıdaki iki satırla başlayan bir şi'ri okuduğu rivayet edilir:

بَيْنَا نَسُوسُ النَّاسَ وَالْأَمْرُ أَمْرُنَا إِذَا نَحْنُ فِيهِمْ سُوقَةٌ نَتَنَصَّفُ

فَأُفٍّ لِدُنْيَا لَا يَدُومُ نَعِيمُهَا تَقَلَّبُ تَارَاتٍ بِنَا وَتَصَرَّفُ

"*Biz, buyruğumuz buyruk, insanlara hükmederken, birden onların içinde insaf dilenen bir tebaa haline geldik. Şu dünyaya yuh olsun ki nimeti devam etmez, kâh bize yüzünü döndürürür, kâh sırtını çevirir gider*"[24].

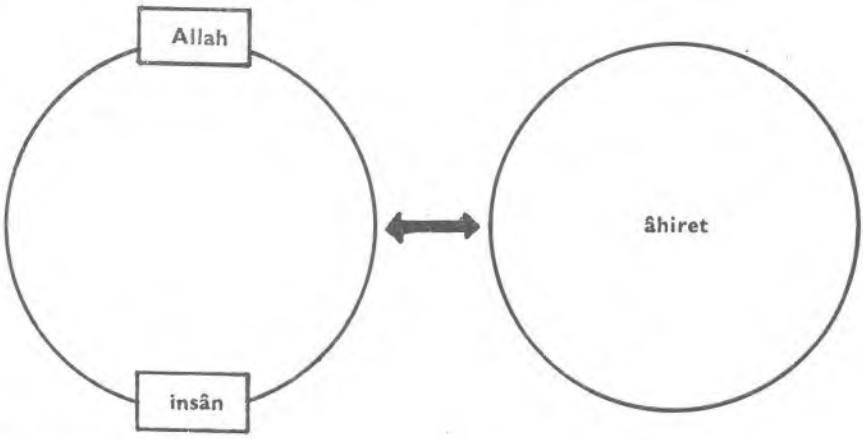
Maamafih dünya kelimesinin İslâm öncesi Araplar arasında, hattâ tek tanrıcı çevrelerin dışında dahi geniş ölçüde kullanıldığı anlaşılıyor. Ama kelimeye dini bir anlam verildiği hususu, çok şüphelidir. Aşağıdaki şiirde şair[25], dünyada güven veren, üzerinde yaşamaya değer bir şey görüyor, bu yüzden dünyayı olumlu yönden değerli buluyor:

تَزَوَّدْ مِنَ الدُّنْيَا مَتَاعاً فَإِنَّهُ عَلَى كُلِّ حَالٍ خَيْرُ زَادِ الْمُزَوِّدِ

"(hayat) *yolculuğun için dünya geçiminden azık al, zira o, ne olursa olsun, yoluna azık alanın en iyi azığıdır*".

Bu beytte öteki dünya hakkında müphem, bir işaret vardır. Ama 'Antereh'in aşağıdaki şi'rinde hiç böyle bir ize rastlanmaz. Âhiretin varlığına ve bundan haberdar olunduğuna dair hiçbir işaret yoktur:

أَذِلُّ لِعَبْلَةَ مِنْ فَرَطِ وَجْدِي وَأَجْعَلُهَا مِنَ الدُّنْيَا اهْتِمَامِي



24 Dîvânu'l-Hamâse, CDLIX, 1-2

25 'Abiyd ibn' al-Abras, Dîvân, Beyrut, 1958, XV, 28

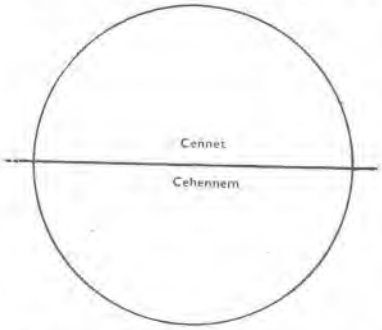
"*'Able'ye karşı son derece aşkımdan dolayı kendimi aşağı düşüyorum* (kendimi 'Able'nin kulu yapıyorum) *ve dünyanın bütün nimetleri arasında sadece 'Able'yi istiyorum* (onu elde etmek için çalışıyorum)"[26].

Yukarıda gördüğümüz gibi Kur'ân, aslında çağrışımlı olan bu kavramı yeniden kurar ve dünya âhiret kavramını, yeni bir biçimde birbirinin karşısına kor. İşte bu da Kur'ân'ın tüm sistemindeki ruhsal gerginlik havasını yaratan büyük faktörlerden üçüncüsüdür.

Âhiret kavramının yapısına gelince bunun da dichotomy (ikilik) prensibi üzerine kurulduğunu söylemeliyiz. Burada da yine iki karşıt fikir karşımıza çıkar: Bahçe (al-Cenneh, çoğulu al-Cennât) ve cehennem, sahanın genel yapısını tespit eder. Buradaki âhiret kavramı, durum icabı İslâm öncesi şiirde pek sık görülmez. Ama hiç bilinmediğini söylemek de sâfdillik olur. Son cahiliyye devrinde Arabistan'ın kültürel durumunu göz önünde tutarak Araplar arasında böyle bir düşünceye rastlanabileceğini umabiliriz. 'Antrere'nin divanında ilginç bir misal vardır. 'Able'ye karşı aşkını anlatan şair şöyle diyor:

نَعِيمُ وَصْلِكِ جَنَّاتٌ مُزَخْرَفَةٌ وَنَارُ هَجْرِكِ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ

"*Sana kavuşma nimeti, süslenmiş güzel cennetlerdir. Senden ayrılmanın ateşi ise her şeyi yakar, geride bir şey bırakmaz*"[27].



Şurası ilginçtir ki şair, sevgiliden ayrılmanın dayanılmaz cevrini, içine atılan her şeyi yakıp kül eden cehennnem ateşiyle mukayese ediyor. Fakat bu şiirde cehennem kelimesini vâzıh bir düşünce (image) halinde kullanmıyor. Eğer şiir, gerçekten o şaire ait ise bu, İslâm öncesi Yahudî-hırıstiyan dinî düşüncesinin Araplar üzerinde kuvvetli etkisini gösterir * ki İslam öncesi literatürde bu gibi deliller nadir değildir.

Hasılı cehennem kelimesi, aynı şairin divanında geçer ama bu, istisnaî bir haldir.

مَاءُ الْحَيَاةِ بِذِلَّةٍ كَجَهَنَّمٍ وَجَهَنَّمُ بِالْعِزِّ أَطْيَبُ مَنْزِلِ

26 Antere, Dîvan, s. 168, beyt 14.

27 Antere, Dîvân, s. 80, beyt, 8

* Neden İbrâhim dininden kalma bazı inançların Araplar arasında yaşadığını göstermesin? Süleyman Ateş

"*Zilletle* (içilecek *hayat suyu* (ab-i hâyat) *cehennem gibidir. Şeref ile* (oturulacak) *cehennem ise en güzel evdir*".[28]

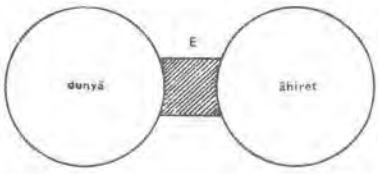
Cennet ve cehennemin durumu hakkında önemli bir nokta var. Kur'ân'ın âhiret düşüncesi bu dünyadan uzakta kalan basit bir düşünce değildir. Tersine insanın dünya hayatiyle, bu dünya ile yakından ilgilidir. Yalnız bu iki kavram (cennet-cehennem), dünya kavramiyle doğrudan bağlı olmakla kalmaz; bütün sistem öyle bir tarza konur ki bunlar dünya hayatı üzerinde etki yapar, onu ebedî "mükâfât" ve "mücâzât" yoliyle kontrol eder. Cennet ve cehennemin varlığı, ahlâkî yönde kendisini gösterir, insan bu dünyada bir şey yaptığı, herhangi bir şekilde hareket ettiği zaman bu düşünce onun hareketlerini etkiler. Bu düşünce, ahlâkî değerin kaynağıdır. İnsan, İslâm toplumunun bir üyesi olarak yaşadığı sürece daima cennete bağlı olan emin hareket tarzını seçmek ve cehenneme bağlı olan hareketlerden sakınmak zorundadır. Bu, yeni toplumda, ahlâkî hareket prensibinin basit, fakat çok kuvvetli bir faktörüdür.

Bu suretle eski fikirlerin, İslâm içerisine girince yeni bir evrim ve değer kazanmaları gerçeğiyle tekrar karşılaşmış oluyoruz, Cennet ve cehennem düşünceleri, cahiliyye Araplarınca bilinebilirler fakat bunların, cahiliyye düşünce sisteminde işgal ettikleri yer çok kenardadır, o kadar kenarda ki bu kelimeler o devirde anahtar terim dahi olamamışlardır. Halbuki Kur'ân'da bunlar tamamiyle farklı bir yere, farklı bir semantik alana konmuşlardır.

Artık bunlar merkezî önemde anahtar terimlerdir ve bunlar bu dünya hayatında Allah'ın gösterdiği şekilde iyiyi ve kötüyü; doğruyu ve eğriyi temsil ederler.

VI- ÂHİRETLE İLGİLİ (ESCHATOLOGİC) KAVRAMLAR

Kur'ân, dünya ile âhiret arasına zincir görevi yapan bir şey koyar. İki dünya arasında geçiş devresini temsil eden bir şey (Şemada E ile gösterilen bölge), Bu, bizim kabaca eschatological (uhrevî) fikirler diye tasnif edebileceğimiz özel bir düşünce grupudur: Son gün, hüküm günü, kıyamet, hesap (günü) ve benzerleri.



28 'Antere, aynı eser, s. 135, beyt 10

Bu kategori içindeki kelimelerden, İslâmın ilk günlerinde Mekkelilerden en çok ihtilâf görenler, ölünün tekrar dirilip kalkmasiyle ilgili olanlardır. Mekkelilerin çoğu, Kur'ânın kıyametle, hüküm günüyle ilgili sözleriyle alay etmişlerdi : "*Çürüyüp toz olduktan sonra bu kemikleri kim diriltecek?*"[29]. Bu kısa cümle, onların bu fikre karşı davranışlarını özetlemektedir. Onlara göre insanlar asırlık kemikler haline geldikten sonra onların tekrar bedensel bir hayata kavuşacaklarını sanmak tam aptallıktır. Çoğu kez onlar Kur'ân'ın öğretisini "eski *masallar*"[30] "*boş, karışık ru'yalar*"[31] diye reddetmişlerdi. Şayet böyle bir şey vukubulsaydı bile onlar "*açık bir sihirden başka bir şey değildir*"[32] derlerdi.

İnsanın dirilip kalkması fikrine karşı olan bu davranış, kökünü, o insanların çok derine inen bir düşüncelerinden alıyordu. Kur'ân buna sık sık işaret eder:

«وَ قَالُوا مَا هِيَ اِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا اِلاَّ الدَّهْرُ

:Dediler ki: Bu dünya hayatımızdan başka bir şey yoktur; ölürüz ve yaşarız. Bizi öldüren yalnız zamandır"[33].

İşte bunlar, Mekkelilerin, Kur'ân'ın kıyamet düşüncesine karşı sürdürdükleri uzlaşmaz davranışlarının tipik örnekleridir. Bu davranışların temelinde bir çeşit nihilizm (her şeyi inkâr eden anarşik felsefi görüş) vardır. Kabirden sonra hiçbir şey olmaz düşüncesinden doğan bir nihilizm. Yukarıda gördüğümüz gibi çöl Araplarını dinsizliğe götüren bu nihilizm, Mekkeliler arasında da bütün gayretleriyle bu dünyada refah içinde yaşama arzusu şeklinde kendini göstermişti. Kısacası onlar, zekî, kabiliyetli tüccarlar, dünya arzusiyle dolu iş adamları idiler. Gelecek hayata, âhirete ait hiçbir şey öğrenmek istemiyorlardı, çünkü onlara göre böyle bir şey olamazdı. Mekkelilerin, Kur'ân'ın

---

29 مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ (XXXVI, 78)

30 أَسَا طِيرُ الْأَوَّلِينَ (LXXXIII, 13)

31 أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ (XXI, 5)

32 اِنْ هَذَا اِلاَّ سِحْرٌ مُبِينٌ (XI, 10/7)

33 ..... (XXXIV, 43; XXXVII, 15)

tekrar dirilme fikrine karşı olan bu olumsuz davranışları, ancak bu iş adamı olmak zihniyetiyle izah edilebilir. Bu onlarda zengin tüccaarların kendine güvenme halini, Kur'ân'ın deyişiyle istiğnâ (kendi başına buyrukluk) halini doğurmuştu.

Böyle olmakla beraber onu genelleştirip cahiliyye devrinde kıyamet fikrinin hiç olmadığını söylemek hatâlıdır. İslâm öncesi şiirde mezardan sonra bir hesap günü inancının mevcudiyetine dair inkâr edilemez bazı kanıtlar vardır. Bunların bazısını pek mantıkî olarak yahudî ve hıristiyan kaynağına götürmek mümkündür. Züheyr ibn Ebî Sulmâ'nın Muallakasındaki çok meşhur beyitler (27–28) bize açık bir misaldir. Burada insanın yaptığı bütün kötü işleri, hesap günü için kaydeden göksel bir kitaptan söz edilir.

فَلَا تَكْتُمُنَّ اللّٰهَ مَا فِي صُدُورِكُمْ لِيَخْفَىٰ وَمَهْمَا يُكْتَمِ اللّٰهُ يَعْلَمْ
يُؤَخَّرْ فَيُوضَعْ فِي كِتَابٍ فَيُدَّخَرْ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعَجَّلْ فَيُنْقَمِ

"*Göğüslerinizde olanı Allah'tan gizlemeğe çalışmayın, ne kadar gizlense Allah onu bilir;*

(Yaptığınız şeyin cezası) *ertelenir, bir kitaba konulur, ya hesap gününe saklanır veya* (hesabı) *çabuk görülür, hemen intikamı alınır* (Hasılı yaptığınız herhangi bir kötülükten dolayı Allah'ın cezasından kurtulamazsınız)".

Bir iki nesil önce şarkiyatçılar arasında İslâm öncesine ait bu ve benzeri şiirleri– ki insanın umduğundan çok örnekleri vardır– sonraki müslüman filologların uydurması mahsulü olarak görme eğilimi vardı. Biz bu hususta çok ihtiyatlı olmayı öğrendik. Cahiliyye devri edebiyatının sıhhatine karşı ileri sürülen bu gibi fikirleri doğrulamak yerine bizler bugün bu şiirlerin, cahiliyye devrinde Arabistanın entellektüel havasının tam müşrik (pagan) bir hava olmayıp içine monoteistik fikirler karrışan bir hava olduğu düşüncesini doğrulayan deliller olduğu kanaatindeyiz. Zira gelecek bölümde göreceğimiz üzere bizzat Kur'ân, Kâfirlerin Allah hakkındaki düşüncelerini reddederken onların bu tür fikirlerine açıkça temas etmiştir.

İbni Kuteybe'nin Şiir ve Şairler kitabından alınan, modern araştırıcıların doğru kabul ettikleri yukarıdaki beytler, şairin yeniden dirilmeğe inandığını gösterir. Züheyr'in bu şi'ri yazdığı ortamın genel durumunu biraz izah edersek konunun gerçek yüzü ortaya çıkar.

Charles Lyall'in[34] uzun zaman önce gösterdiği gibi Züheyr'in bu şiirde hitbettiği kabileler, hıristiyan ve yahudî dini fikirlerini bilen bir halkın arasında yaşıyorlardı. Batıda ve kuzeyde Yesrib, Hayber ve Teymâ vardı ki buralar yahudi merkezleri idi. Kuzeyde hemen tamamen hıristiyan olan Kelb kabilesi hıristiyanlığın sürekli yayıldığı Tayyi' kabilesi vardı. Böyle bir kültürel ortamda, bazı İncil fikirlerinin Züheyr'in şiirlerinde yer almasını tabii karşılamak lâzımdır.

Tabii bu demek değildir ki İslâm gelmezden önce Arapların hepsi hıristiyan ve yahudî asıllı dinî fikirlerin çoğunu biliyorlardı. Araplarca kısmen iyi bilinen yahudî-hıristiyan fikirleri dahi, gerçek cahilliye düşünce sistemine bir şekil vermemiştir ve bedevi çöl Araplarının sahiboldukları kıymet düşüncesi de, Züheyr'in bu satırda ifade ettiğinden çok daha belirsiz ve zayıftır. Bununla beraber onların böyle bir fikre tamamen yabancı olduklarını söylemek de güçtür. Çünkü bunun aksine kanıtlar vardır.

Kur'ân okuyan herkes bilir ki bu kitapta ölünün tekrar dirileceği fikri, genellikle ba's (mazî fi'li ba'ase) ve neşr (mazî fi'li neşara) gibi kelimelerle ifade edilir. Kur'ân'da kâfirlerin şöyle dediğini görüyoruz: " اِنْ هِيَ اِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ

:Bu dünya hayatımızdan başka bir şey yoktur ve biz diriltilmiyeceğiz"[35]." اِنْ هِيَ اِلاَّ مَوْتَتُنَا الْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُنْشَرِينَ

:İlk ölümümüzden sonra artık bir şey yoktur. Biz kaldırılıp yayılacak değiliz. (munşerîn, enşera'den gelir)"[36].

Ba's ve neşri inkâr etmeleri bile kâfirlerin ba's ve neşri, ölünün dirileceği manasında anladıklarını ve ta baştan beri böyle bir fikri bildiklerini gösterir, başka türlü izah edilemez. Siz ancak manasını bildiğiniz kelimeyi inkâr edersiniz. Bu görüş, bu kelimelerin, İslâm öncesi Araplar arasında benzer manada kullanıldıkları gerçeğiyle de ispat edilebilir. Örneğin cahiliyye şairi aş-Şeddâḫ ibn Ya'mar şöyle diyor[37].

اَلْقَوْمُ اَمْثَالُكُمْ لَهُمْ شَعَرٌ فِي الرَّأْسِ لاَ يُنْشَرُونَ اِنْ قُتِلُوا

34 Charles Lyall, Ancient Arabia Poetry, London 1930. Bu muallakaya yapılan açıklayıcı notlar. s. 119–120

35 VI, 29

36 XLIV, 34/35

37 Dîvânu'l-Hamâse, XL, 2

Şair, güçlü düşmanlarına karşı saldırmaktan çekinen kabiliesinin adamlarına cesaret vermeğe çalışarak diyor ki: "*O kavim de sizin gibi insanlardır, başlarında saçları vardır, öldürüldükleri zaman tekrar dirilmezler*". Eğer neşr (yeniden dirilme) fikri bilinmemiş olsaydı, "*öldürüldükleri zaman tekrar dirilmezler*" * sözü yersiz kalırdı.

Neşr kelimesi, çok karakteristik bir kelimedir. Çünkü bu, sarahaten hüküm gününde dirilme anlamını taşır. ʿAntere, ta genel haşre kadar sürecek olan savaşçı şöhretiyle iftihar eder[38].

Kardeşinin ölümüne ağlayan muhadram şair Seleme al-Cuʿfî ise şöyle diyor:

وَ كُنْتُ أَرَى كَالْمَوْتِ مِنْ بَيْنِ لَيْلَةٍ
فَكَيْفَ بِبَيْنٍ كَانَ مِيعَادُهُ الْحَشْرُ

"*Bir gecelik ayrılığın bana ölüm gibi gelirdi. Ta Haşre kadar sürecek ayrılığa nasıl dayanırım?*"[39].

Bu sırada ilginç bir dinsiz âdeti olan "beliyye"yi de cahiliyye devrinde kıyamet inancının varlığını gösteren bir kanıt olarak ileri sürebiliriz. Arabistanın müşriklik günlerinde bir adam ölünce onun binek devesi, mezarına bağlanır, devenin gözleri çıkartılır, ön inciği baldırına bağlanır, yem su verilmez, öylece ölüme terk edilirdi. Arap edebiyatında bu törenden sık sık söz edilir. Burada bir misal vermek yeterlidir:

أَوَمَنْ لِأَشْعَثَ بَعْلِ أَرْمَلَةٍ مِثْلِ الْبَلِيَّةِ سَمْلَةِ الْهِدْمِ

"*Şimdi bu sefil dul karı kocası, beliyye gibi paçavraya bürünmüş adama kim yardım edecek?*"[40].

Abbasî devrindeki Arap otoritelerinin ifadesine göre İslâmdan önce Araplar, bu eski âdeti sürdürmüşlerdir. Çünkü onlar, inanıyorlardı ki ölen kimse, kıyamet günü mezarı başında ölüme terk edilen devesine binecek ve mahşer yerine gelecektir.

---

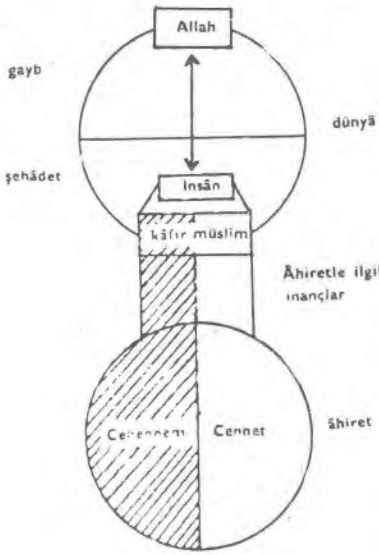
* Burada şairin kasdı, âhiret için dirilme değildir. Şair adamlarına cesaret vermek için "ne korkuyorsunuz, onlar öldürülünce tekrar canlanıp size saldıracak değiller a" demek istiyor. Bu şiirde âhiretle ilgili bir mana yoktur. S. A.

38 'Antere, Divân, s. 80, beyt 12: [ذِكْرٌ] يَدُومُ إِلَى أَوَانِ الْمَحْشَرِ

39 al-Hamâse, CCCLXXXV, 3

40 Şair, al-Cumeyh al-Esedî'dir. Dîvânu'l-Mufaddaliyyât, Kahire, 1942, CIX, beyt 13, s. 368. Keza Hâris'in muallakasına da bak, beyt 14.

Bu ifadeye tam inanmasak bile İslâm öncesi Araplar arasında çok zayıf da olsa bir yeniden dirilme ve hüküm günü inancının mevcudiyetine dair verdiğimiz örneklerden çıkan sonuca güvenebiliriz. Ancak öteki dini düşünceler gibi buna da herhangi bir düşünce alanında belirli bir yer verilmiş değildi. Müphem, belli belirsiz bir halde duruyordu. Bu durum gösterir ki cahiliyye devrinde âhiretle ilgili düşünceler olsa da bunlar, açıkça belirmemiş ve sağlam bir uhrevî semantik alana oturtutulmamıştı. Dünya ile âhiret arasında aracı bir alanın düşünceleri değildi. Her toplumda hiçbir semantik alana aidolmıyan birçok dağınık düşünceler vardır. Kuvvetli ve mazbut bir düşünce sisteminin desteğinden yoksun olan bu tür kavramlar zayıftır, bunların kültürde belirli bir rolleri yoktur.



İşte İslâmdan önce âhiret kavramı ile Kur'ân'ın âhiret fikirleri arasında var olan en esaslı fark da budur.

Netice olarak Kur'ân düşünce sisteminin genel yapısı hakkında şimdiye kadar söylediklerimizi sembolize edecek bir şema çizmek istiyorum. Bu şema, genel bir taslaktır. Bunun içinde her Kur'ân kavramının konulduğu uygun bir yeri göreceğiz. Bundan sonraki bölümde bütün sistemin ilk ve en önemli semantik yapısı incelenecektir. Yani bu bölümün başında zikrettiğimiz Allah ile insan arasında bulunan dörtlü münasebet içinde, dünyanın semantik yapısını genişlemesine incelemeğe koyulacağız.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALLAH

I- ALLAH KELİMESİ, "ESAS" ve "İZÂFÎ" MANALARI:

Bundan önce defalarca söylediğim üzre Allah, Kur'ân düşünce sisteminde en yüksek odak-kelimedir. Derece ve önem bakımından ondan üstün bir kelime yoktur. Kur'ân düşünce sistemi, esas olarak theocentric (merkezinde Allah olan) bir sistemdir. Onun için bu sistemde Allah fikri yukarıdan aşağı her şeye hakim olur ve bütün anahtar terimlerin semantik yapısı üzerinde derin tesir gösterir. İnsan, Kur'ân düşüncesini hangi bakımdan incelemek istese, her şeyden önce bu düşüncenin semantik yapısı hakkında bir fikir sahibi olmalıdır. İşte bundan ötürü biz, asıl meselemiz olan Allah ile insan arasındaki dörtlü münasebeti izaha girişmeden önce bu fikrî analize müstakil bir bölüm ayırmağa ve bu meseleyi oldukça geniş bir biçimde incelemeye karar verdik. Allah ile insan münasebeti tahlil edilmeden Allah kelimesinin gerçek semantik yapısı anlaşılamaz. Zira geçen bölümün başında söylediğim üzere Kur'ân düşünce sisteminde Allah, Yunan felsefesindeki Allah gibi kendi ihtişamı ve yeterliği içinde bulunan, insandan uzak duran, insanın hareketlerine karışmıyan bir varlık değil; aksine insanın işlerine çok karışan bir varlıktır. Şimdi bu meseleyi daha sonraki bir bölüme bırakarak Kur'ân'dan önceki devirde Allah fikrinin tarihini incelemek istiyorum. Bu inceleme bize İslâmın Allah düşüncesinde gerçekten orijinal olan yanları gösterecek ve daha sonra vereceğimiz Kur'ân düşüncesinde Allah ile insan münasebetini tahlil etmemiz için öncel bilgi vazifesini görecektir.

Allah adının, cahiliyye ve İslâm devirlerinde müşterek bir ad olduğuna işaret etmekle işe balıyalım. Yani Kur'ân vahyi, bu kelimeyi Kullanmağa başladığı zaman çağdaş Arapların kullandıklarına ye-

ni ve yabancı bir isim getirmiyordu. O halde cevaplandırmamız gereken ilk soru şudur: Kur'ân'ın Allah düşüncesi, İslâmdan önceki Allah kavramının bir devamı mıydı, yoksa birincisi ile sonuncusu arasında tam bir kopukluk mu vardı? İsmin ifade ettiği iki kavram arasında temelli-geçici bağlar var miydi? Yoksa bu, farklı objeler gösteren müşterek bir isim miydi?

Bu sorulara tatminkâr cevaplar verebilmek için şu gerçeği hatırlamalıyız: Kur'ân bu ismi kullanmağa başladığı zaman Mekke Arapları, çok ciddî bir tepki göstermişlerdi. Kur'ân'ın bu kelimeyi kullanışı müslümanlarla kâfirler arasında da Allah'ın mahiyeti üzerinde fırtınalı münakaşalar doğurmuştu ki bunları Kur'ân'da da gayet açık görmek mümkündür.

Semantik bakımdan bu neyi ifade eder? Allah isminin, her iki zümre tarafından bilinmekle kalmayıp birbiriyle münakaşalarında fi'len kullanıldığı gerçeğini gösteren belirtiler nelerdir? Muhakkak ki Allah isminin, hem müşriklerce hem de müslümanlarca bilinen ortak bir kelime olması ve bu ismin, Allah kavramı etrafında çok hararetli münakaşalar uyandırması; bizde iki grup arasında biraz ortak bir anlama noktası bulunduğu kanaatini uyandırmaktadır. Yoksa arada ne bir ihtilâf, ne de münakaşa olmazdı. Peygamber, muhaliflerine Allah nâmına hitabettiği zaman bunu gayet basit ve kesin bir biçimde yaptı. Çünkü o, bu ismin, hitabettiği adamların kafasında da bir mana- önemli bir mana-taşıdığını biliyordu. Şayet böyle olmasaydı onun hareketi pek yersiz olurdu.

Daha genel konuşalım: Bir isim, meselâ bir kelime bir şeyin sembolüdür; bir isim, daima bir şeyin adıdır. Şimdi bir kimse bir kelimenin başka bir kullanılışı ile birine hitabeder ve muhatab da buna karşılık verirse o zaman biz, bu ismin her iki taraf için ortak bir düşünce unsuru taşıdığı hükümüne varırız. İsmin diğer unsurları bakımından arada ne kadar fark olursa olsun, bir kullanılışında ortak bir yan var demektir. İşte bizim özel durumumuzda da bu müşterek semantik unsur Allah kavramının son derece önemli bir yanına aittir ve işte bu müşterek unsur, o zamanın Arapları arasında o kadar keskin ve şiddetli isyanlara, tepkilere sebebolmuştur.

Peki bu ortak unsur nedir? Bu soruya biz "esas" ve "izâfî" mana arasındaki metodolojik farkı göstermek suretiyle cevap verebiliriz. Yani şimdi üzerinde konuşacağımız ortak semantik eleman, iki farklı doğrultudan görülebilir. Konunun "esas" manasından başlıyalım. An-

cak hatırda tutalım ki sorunun ortak yanı, yalnız bu "esas" manadan ibaret değildir.

Birçok Avrupalı araştırıcılar, Allah kelimesinin şekline bakarak bunu Yunan'ın "tanrı" anlamına gelen ho theos'iyle karşılaştırıyorlar. Böyle soyut manada Allah adı, bütün Arap kabilelerinin bildiği bir ad idi. İslâmdan önceki zamanlarda her kabilenin, uygun bir adla tanınan mahalî bir tanrısı vardı. "İlâh" dendiği zaman her kabile kendi tanrısını anlardı. Nihayet halk mahallî tanrılarına Allah derecesinde soyut bir mana vermeğe başladılar ve sonunda da mahallî seviyenin üstünde soyut bir tanrı kavramı doğdu ve bu gidiş, bütün kabilelerce ortak tanrı (Allah) inancına vardı. Nitekim dünyanın her tarafında bunun misallerine rastlarız*.

Üstelik bölgede yahudi ve hıristiyan kabileleri de vardı. Araplar, bunlarla yakın kültür teması imkânarına sahip idiler. Tabii bu yahudi ve hıristiyan kabileleri, kendi Kitabı Mukaddes tanrılarını ifade etmek için Arapların kullandığı Allah kelimesini kullanıyorlardı. Bu durum, Araplar arasında İslâmdan önceki Allah fikrinin, mahallî tanrı seviyesinin üstünde bir düzeye ulaşmasına yardım etmiş olmalıdır. Yalnız şehir sakinleri arasında değil, sâf çöl bedevileri arasında da bu düşünce evrimi kendini göstermiştir.

Bu husus, Kur'ân'dan da belli olduğu gibi, (Hz.) Muhammed'in davete başladığı sıralarda Arapları, mahallî tanrılar seviyesinin üstünde belirsiz bir Allah kavramına götürmüş olabilir.

Buna binaen Allah kelimesinin "esas" manasının cahiliyye devrinde mevcudolduğunu varsayabiliriz. Ve bu kelime, İslâm vahyinin bildirdiği Allah'ın adı olduğu zaman bu esas manasını da İslâm sistemi içine getirmiştir. Aksi takdirde İslâmın Allah fikri üzerinde müslümanlarla kâfirler arasında bir münakaşa olmasına imkân yoktu.

Fakat bütün mesele bundan ibaret değildir. Eğer iki Allah düşüncesi arasındaki temas noktası yalnız bu "esas" manadır dersek, büyük hatâ işlemiş oluruz. Allah kavramı, doğrudan doğruya sâf metafizik düşünce dünyasından İslâm sistemine geçmemiştir. Allah = ho theos şeklinde İslâma geçmiş bir kavram değildir. Bu kavram İslâmdan önceki düşünce sisteminden gelmiştir. Bu isim, İslâma gelmezden önce uzun

* Biz yazarın bu düşüncesine katılmıyoruz. Allah inancı, Araplarda İbrahim dininden kalma bir inançtır. Onun yaydığı tevhid dininden şirke bulanarak Araplar içinde yaşayan inançlardan biri de Allah inancı idi. İslâm tarihçileri bu noktada ittifak halindedirler. Bu konu üzerine tekrar döneceğiz, S. Ateş

zaman İslâm öncesi sistemin bir parçası ve nisbeten de önemli bir parçası olmuştur. Semantik bakımdan bu ne demektir? Her şeyden önce bu demektir ki kelime, cahiliyye sisteminde "esas" manasından başka cahilliyye düşüncesine mahsus büyük bir "izâfî" mana da kazanmıştı. Ve Kur'ân'ın okunuşunu dinliyen Mekke halkının kafalarında, hiç değilse (Hz.) Muhammed'in peygamberliğinin ilk devrinde bu "izâfî" mana mevcut idi. Çünkü onlar henüz dinsiz idiler ve eski cahiliyye düşünce geleneği içinde yaşıyorlardı. Başka şekilde söylemek gerekirse şöyle diyebiliriz: İslâm vahyi başladığı zaman Mekkeli müşrik Araplar, Allah kelimesini, kendi kafalarında yerleşmiş bulunan semantik unsurları içinde anlıyabilirlerdi. İşte (Hz.) Muhammed, peygamberlik görevine başladığı zaman onun karşılaştığı ilk büyük semantik problem bu oldu.

Şimdi mesele şudur: Bu kelimenin cahiliyye sisteminde kazandığı izâfî unsurlar nelerdi? İslâm bunlara karşı nasıl davrandı? Acaba yeni Allah fikriyle temelden bağdaşmaz diye bunların hepsini red mi etti? Eldeki bütün tarihi kanıtlar, bu görüşe karşıdır. Cahiliyye ve İslâm daima birbirine zıddır. Ve biz içgüdüsel olarak daima İslâm geldiği zaman iki sistem arasında her hususta tam bir kesinti meydana geldiğini düşünmek eğilimi gösteririz. Ama Kur'ân bu konunun pek o kadar basit olmadığını açıkça gösterir.

Gerçekten cahiliyye sisteminde Allah düşüncesi etrafında gelişen izâfî unsurların hepsini İslâm, hatâlı, kendi görüşüne aykırı bulmuş, bu fikirlere ve bunları taşıyan insanlara karşı savaşmıştı. İtiraz edilecek unsurların başında Allah'ın, diğer tanrılar (şurekâ') yanında üstün tanrı olması fikri idi. Yani bütün diğer tanrılardan üstün bir Allah vardı ama O'nun yanında ortakları (şürekâ') olan başka tanrılar da vardı.

Fakat bu çok tanrıcı görüş ve buna göre daha az önemi haiz diğer bazı unsurlar bir yana tutulursa Kur'ân o zamanki Arapların elde ettiği genel Allah fikrinin, islâmın getirdiği Allah fikrine çok yakın olduğunu kabul etmektedir. Hattâ Kur'ân birçok âyetlerinde, Allah'ı bu kadar doğru anlayan bir milletin, neden bu yeni gerçeği kabule yanaşmadıklarına şaşar. Nitekim bunu göreceğiz.

İslâm öncesi Araplar arasında Allah üzerindeki izâfî mananın gelişimi meselesine gelince ben bu meseleyi üçe ayırıp, üç farklı açıdan incelemeyi lüzumlu görüyorum.

1) Birincisi tam Arabistan'a mahsus Allah fikri ki İslâmdan önceki Araplar, Allah'tan bahsederken bu kelimeyi kendilerine göre an-

lıyorlardı. Bu hususlaki bilgimizin kaynağı, yalnız elimizde bulunan İslâmdan önceki literatür değildir; Kur'ân da bu durumu gayet güzel izah etmektedir.

2) İslâmdan önceki zamanlarda yahudî ve hıristiyanların, kendi tanrılarını ifade etmek için Allah kelimesini kullanmaları durumu. Tabii bu halde Allah kelimesi, Kitabı Mukaddesin tanrısını, özel bir tek tanrı fikrini ifade ediyordu. Bu hususta Hîre hıristiyan sarayının tanınmış hıristiyan Arap şairi 'Adiy ibn Zeyd'in yazısında son derece ilginç örnekler vardır.

3) Ve nihayet üçüncü husus da şudur: Ne hıristiyan, ne de yahudî olmayıp sâf cahiliyye Arabı olan bazı müşrik Arapların, Allah adı altında Kitabı Mukaddesin tanrı kavramını ifade ettiklerini görüyoruz. Bu şöyle olur: Örneğin bir bedevî şair, efendisi olan bir hıristiyan kralını övmek için şiir yazmak isterse –ki cahiliyye devrinde bu sık sık olur–işte o zaman bu hal vukubulur. Bu durumda o, kendisi müşrik olmasına rağmen Allah kelimesini bilerek veya bilmeyerek hıristiyan tanrı anlayışında kullanır.

Bir Arap, hıristiyan tanrı kavramını ne derece anlıyabilir, sorusuna gelince bana göre bazı hallerde Arabın, hıristiyan tanrı kavramını anlaması mümkündü. Hele bilhassa şair Nâbiğa ve A'şâ al–Ekber gibi kültüre meraklı, yahut Lebîd gibi derin dinî duygu sahibi biri olursa, bilmiyerek de olsa kendisini bir hıristiyan yerine koyup onların Allah düşüncesini şiirlerinde kullanabilir. Kaynağı ne olursa olsun, ister yabancı şeyleri öğrenme çabası, ister yabancı bir inancı öğrenme arzusu olsun bu davranış, onların Allah düşüncesi üzerinde kuvvetli bir tesir icra etmiştir. Bu tesir, yalnız şairin kendisine münhasır kalmamış, dinliyenlere de intikal etmiş ve böylece Araplardaki Allah kavramının pek cüz'î ve hissedilmez derecede tek tanrıcı yöne gitmesine yardım etmiştir.

Kolayca anlaşılacağı üzere bu son durum, üçünün de en ilginç ve en önemlisidir. Ama İslâmdan önceki Araplar üzerinde hıristiyanlığın tesirini araştıranların dikkatinden kaçmıştır.

Her ne ise bu üç farklı durum, cahiliyye devrinin son yıllarında aynı noktaya doğru yaklaşır görünmektedir. Bunlar, yeni bir Allah kavramına, İslâmın Allah kavramına giden yolu hazırlıyorlardı. Sanıldığı gibi Araplar, altıncı ve yedinci asırlarda pek öyle ilkel kültür şartları içinde yaşamıyorlardı. Tersine Arabistan o zaman eski medeniyetlerin halklariyle canlı bir kültür temasına ve milletler arası bir rekabete

sahip idiler. Sonradan tafsilâtiyle göreceğimiz gibi Araplar, bu rekabette aktif bir rol almağa başlamışlardı[1]. Şimdi bu şartlar altında bulunan bir millet içinde tanrı kavramı, ilk paganizm günlerinde olduğu gibi kalmış olursa şaşmamız gerekir.

Zikrettiğimiz üç duruma bir durum daha ilâve edebiliriz. Son derece özel bir durum. Bu durum, İslâm gelinceye kadar yukarıdaki üç durumdan ayrı kalmış ve İslâm gelir gelmez birden bu hali gün ışığına çıkarmıştır. Bu, cahiliyye devrinde özel bir grup teşkil eden hanîflerin durumudur. Bunların durumunu, şair Ümeyye ibn Ebi's Salt temsil eder. Bu şair, yahudî ve hıristiyan olmamasına rağmen tek tanrıcı nitelikte bir Allah kavramına sahibolmuş, yahudî ve hıristiyan fikirlerinin Arabistan'a nüfuz etmesine yardımcı olmuştur. Gerçekten o, son cahiliyye devrinde fevkalâde bir şahsiyyete sahip idi. Ve onun, Allah kelimesini kullanış tarzı, İslâm açısından çok ilginçtir*.

---

1 VII. bölüme bak.

*Yazar, Araplardaki Allah kavramının, yahudî ve hıristiyanlığın tasiriyle meydana geldiğini ileri sürmektedir. Bu iddiası tamamen yanlıştır. Öyle olsaydı, bu kavramın, hıristiyanlarla teması olan bölgelere münhasır kalması, hıristiyanlarla teması olmıyan geniş bedevî kitlesince bilinmemesi lâzım gelirdi. Halbuki bu inanç, bütün Arabistan'a yaygın, köklü bir inançtı. Araplar Allah'a inanıyorlardı. Onların inandığı Allah inancı, hıristiyan ve yahudilerin inancından başka idi. Onlar hıristiyan ve yahudî inançlarına ilgi duymamışlardı. Bu inanç, Hz. İbrahim ve oğlu İsmail tarafından kurulan tevhîd dininden kalma bir inançtı.

Kur'ânı Kerim'in sarih ifadesine göre İbrahim (a.) zürriyetinden bir kısmını, Mekke'nin bulunduğu Harem bölgesine getirmiş, ekinsiz olan bu arazinin bereketlenmesi için Allah'a duâ etmiş, oğlu İsmail ile beraber Kâ'be'yi yapmıştır.

Avrupalı yazarlardan bazıları, İbrahim'in Mekke'ye gitmiş olmasını kabul etmemektedirler. Bu hususta tezlerini ispata yarıyan bir kanıtları yoktur. Onlar herhalde Tevrat'ta Mekke adının açıkça geçmemesine bakarak bu hükme varmaktadırlar.

İslâm tarihçilerinin ittifakla kabul ettiklerine göre Hz. İbrahim'in hayat hikâyesi kısaca şöyledir: İbrahim Aleyhisselâm, takriben milâttan iki bin yıl önce Mezeopotamya'daki Ur şehrinde doğar. Babası Âzer (Tarih) tir. Kâhinler, doğacak bir çocuğun, taç ve tahtını elinden alacağını, dinini yıkacağını söyledikleri için kral Nemrud, gebe kadınları hapseder, doğan çocukları öldürür. Fakat İbrahim'in annesinin gebeliği sezilmez. Annesi onu bir mağarada doğurur ve orada gizler. Çocuk büyüyünce dışarı çıkarır, herkes onu halktan biri sanır. İbrahim'in babası Âzer, put yapan ustadır. İbrahim putlara karşı çıkar, halkı tek Allah'a çağırır. Buna çok kızan Nemrud, İbrahim'i ateşe atar. Fakat Allah onu ateşten kurtarır. İbrahim de yeni evlendiği Sare ile birlikte oradan göç eder, Harran'a, Şam'a ve oradan Mısır'a geçer. Mısır Fir'avn'ı, önce İbrahim'in karısı Sare'ye sahibolmak ister. Fakat kötü niyetle uzattığı eli kuruyunca Sare'ye, Hacer isimli bir cariye hediye edip geri gönderir. İbrahim, Mısır'dan Filistin'e gelir. Orada yerleşir. Sare, bir çocuk olsun diye cariyesi Hacer'i İbrahim'e verir. İbrahim'in, İsmail adında bir çocuğu olur. Birkaç yıl sonra ihtiyar Sare de İshak isimli bir çocuk

II- ARABİSTAN PAGANİZMİNDE ALLAH KAVRAMI

Şimdi İslâmdan önceki Arabistanda yerli tanrı kavramını teşkil eden yukarıdaki dört duruma dönelim. Önce şunu belirteyim ki Kur'ân

doğurur. Bunu doğurunca Hacer'i ve oğlunu istemez, bunları evinden uzaklaştırmasını İbrahim'den ister. Hz. İbrahim de Hacer'i ve oğlu İsmail'i alıp Hicaz bölgesine getirir ve Hicaz sıradağlarından Faran adındaki yere bırakır. Hacer İsmail ile beraber Mekke yakınına gider, Harem bölgesine konar.

O sırada büyük bir kısmı bir felâkette yok olan Cürhüm kabilesi, Mekke'ye yakın bir vadide oturmaktadır. Bunlar, Hacer ve oğlunun yanından su çıktığını görünce gelip onların yanına yerleşirler. İsmail büyüyünce Hacer ölür. İsmail de Cürhümden bir kız alır. Sonra bundan ayrılıp başka bir kız alır. Bunlardan çocukları olur. İşte Kureyş kabilesi, İsmail'in zürriyetidir.

İslâm tarihçileri, Hz. Peygamberin ta İbrahim'e kadar varan atalarını kaydederler. Şöyle ki: Tarih (Âzer) oğlu İbrahim oğlu İsmail oğlu Nâbit oğlu Yeşcub oğlu Ya'rub oğlu Teyrah oğlu Nâhur oğlu Mukavvim oğlu Udd (veya Uded) oğlu 'Adnan oğlu Ma'd oğlu Nizâr oğlu Mudar oğlu İlyâs oğlu Mudrike oğlu Huzeyme oğlu Kinâne oğlu an-Nadr oğlu Mâlik oğlu Fihr oğlu Gâlib oğlu Lu'eyy oğlu Kâ'b oğlu Murra oğlu Kilâb oğlu Kuşayy (Zeyd) oğlu 'Abdu Menâf Muğîre) oğlu Hâşim ('Amr) oğlu 'Abdu'l-Muttalib (Şeybe) oğlu 'Abdullah oğlu Muhammed (Selâm ona).

İbrahim'in, Nuh'a varan ataları ise İslâm tarihçilerine göre şöyledir: İbrahîm-Tarih (Âzer)- Nahûr-Sârûğ-Râu-Fâleğ-Âbir-Şâleh-Kaynan-Erfahşez-Sâm-Nuh. (Bkz. İbn Hişâm, Sîratun-Nebî, I. 82, Kahire, 1937; Taberî, Târihu'l-Umam, Kahire, 1939; İbnu'l-Esîr, al-Kâmil, I. 58-62).

İbrahim'in atalarına dair islâm tarihçilerinin verdikleri zincir, Tevratı tutmaktadır. Hz. Peygamberin atalarına dair verdikleri tarih de uydurma olamaz. Çünkü Araplar, nesep yani soy bilgisinde ihtisas sahibi kişilerdi. Herkesin sülâlesini bilirlerdi. Soy ezberleme, onlarda bir bilim ve hünerdi. Çok dikkatli olan İslâm tarihçilerinin ittifakla verdikleri bu soy, Hz. Peygamberin İbrahim neslinden geldiğini gösterir. Kur'ânı Kerim ise ısrarla tevhîd dini olan islâmın, Hz. İbraim tarafından kurulduğunu söyler. Kur'ânı Kerim, Kâ'be'nin İbrahim ve İsmail tarafından yapıldığını söylerken hıristiyan ve yahudilerden bu hususta bir itiraz gelmemiştir. Demek ki onlar da Hz. İbrahim'in Mekke'ye gitmiş olduğuna inanmakta idiler. Aksi takdirde bu âyetlere itiraz ederlerdi. Fakat böyle bir itirazın vukuuna dair hiçbir delil yoktur.

Bugünkü Tevrat'ta Mekke ismi sarih olarak zikredilmemekle beraber yine Tekvin Babındaki bir parçadan Haz. İbrahim'in Hicaz bölgesine gittiğini anlıyoruz. İbrahim'in, Hacer'le İsmail'i alıp güneye götürdüğü anlatılan bu parçada aynen şöyle deniyor: "Ve Abram (İbrahim) git gide cenûba doğru göç ediyordu". (Kitabı Mukaddes, Tekvîn, bab 12) Tekvînin 21 nci babında ise aynen şöyle deniyor: "Ve İbrahim sabahleyin erken kalktı ve ekmekle bir su tulumu aldı ve omuzu üzerine koyarak Hacer'e verdi. Çocuğu da verip onu gönderdi. Ve Hacer gidip Beer-Şeba çölünde dolaştı.... ve Allah'ın meleği göklerden Hacer'e çağırıp kendisine dedi: Nen var Hacer? Korkma; çünkü bulunduğu yerden çocuğun sesini Allah işitti. Kalk, çocuğu kaldır ve onu kendi elinde tut, *çünkü onu büyük millet yapacağım*. Ve Allah Hacer'in gözlerini açtı. Ve bir su kuyusu gördü. Ve gidip tulumu su ile doldurdu ve çocuğa verdi. Ve Allah çocukla beraberdi. ve *o büyüdü ve çölde oturdu. Ve büyüyerek okçu oldu ve Paran çölünde oturdu*". (Kitabı Mukaddes, Tekvin 21, ayet 13-21, İstanbul, 1972).

öncesi edebiyata bakmadan dahi sadece Kur'ân'ın beyanına dayanarak, islâmdan önceki edebiyatta dinî manada bir Allah kavramının mevcudolduğunu anlamakla kalmaz, aynı zamanda bu kavramın içsel yapısının da evrim gördüğünü anlamış oluruz. Yani:

1) Bu kavramda Allah, dünyanın yaratıcısıdır,

2) Yağmuru veren O'dur,daha genel olarak Arz üzerinde yaşıyan her şeye hayat veren O'dur,

3) Yemîn törenlerine başkanlık eden O'dur.

4) Geçici diyebileceğimiz bir monoteizm(tevhid)in objesidir. Kur'ân'ın "imanlarını (geçici olarak) yalnız O'na hasrederler" cümlesinden anlaşılan bir varlık.

5) Nihayet Allah, Kâ'be'bin rabbidir.

Arabistan paganizminin düşünce sistemi içindeki Allah kavramı yapısında bu beş özellik görülebilir. Bunu Kur'ân'ın ifadesinden anlıyoruz. Tabii bu hususta daha geniş bir açıklama yoktur. Bunlar, cahiliyye devrinde Allah kelimesine verilen başlıca izâfî unsurlardır ki Kur'ân bu Allah düşüncesini kendi dinî inancına uygun bulmaz. Burada bu noktaların kısa bir açıklaması yer alacaktır.

Kitabı Mukaddesin Türkçeye yapılan tercemelerinde değişiklik olmaktadır. Arapca Kitâbı Mukaddes metninde bu isim Paran yerine Faran şeklindedir. (al-kitâbul-Mukaddes, at-tekvîn, al-ışḥâlu,l-ḥâdi val-'işrun, S. 26, İstanbul, 1319). Yakut'un Mu'cemu'l-Buldân'ında Faran hakkında şöyle deniyor: "İbranîcedan Arapçaya geçmiş bir kelimedir. Mekke'nin isimlerindendir. Tevrat'ta geçer. Mekke yakınındaki dağların adı olduğu da söylenmiştir." (III. Cilt, s. 834, Wüstenfeld neşri, Leipzig 1868).

Görülüyor ki bugünkü Tevrat ile de Hz. İbrahim'in Mekke'ye gittiği, İsmail'in orada yerleştiği, onun soyundan büyük bir millet geleceği tespit edilmektedir.

İslâm öncesi edebiyat ve o devre ait tarihler, bütün Araplar arasında yeni bir peygamberin geleceği hakkında yaygın bir inancın mevcud olduğunu kesin olarak göstermektedirler. Bütün bunlar. Hz. İbrahim dininden kalma inançların kırpıntıları idiler.

Yazarın kendisi de Ümeyye ibn Ebi'ş- Şalt'ın, şarabın haram olduğunu, aradığı dinin İbrahim ve İsmail'in dini olan hanîf dini olduğunu söylediğini kaydeder (s. 92). İslâmdan önce hanîflerden olan bir şair, İbrahim ve İsmaîl'in dini olan hanîfliği aradığına göre demek ki Araplar İbrahim ve İsmail'in kurduğu dinden haberdar idiler. Bu husus, Arabistan'da yaygın bir inançtı. O halde Araplar arasında yaşıyan Allah inancını yahudilik veya hırıstiyanlığa bağlamak doğru değildir. Hz. İbrahim ve İsmail (selâm onlara) dininden ayrıldılarsa da yine de İbrahim dininden kalma bazı inançları aralarında yaşattılar. İşte Allah inancı Kâ'be'ye saygı ve onu tavaf da İbrahim dininden kalma şeylerdi.

Süleyman ATEŞ.

Önceki bölümde de söylendiği gibi İslâmdan önceki Araplar arasında bulunan Allah kavramı, mahiyet itibariyle İslâmın Allah kavramına şaşırtacak derecede yakındır, o kadar yakın ki Kur'ân, bazan böyle doğru bir tanrı anlayışının kâfirleri neden yeni gerçeği kabule sevk etmediğine şaşar. Meselâ 'Ankebut Suresinde okuyoruz: « وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللهُ

:Onlara gökleri ve yeri yaratan güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren kimdir, diye sorsan muhakkak Allah, diyecekler"[2]. ve hemen sonra şu parçayı okuyoruz: « وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللهُ

:Onlara sorsan ki gökten bir su indirip onunla ölmüş olan yeri dirilten kimdir? Muhakkak, Allah'tır diyecekler"[3].

Görülüyor ki Allah, İslâmdan önceki Arapların zihninde dönyanın yaratıcısı, yağmuru indiren, yer yüzünde bulunan her şeye hayat veren varlık olarak bilinmektedir. Yalnız Kur'ân'ın onlardan yakındığı tek taraf, Allah'ı göklerin ve yerin yaratıcısı olarak bildikten sonra yalnız O'na ibadet edileceğini, O'ndan başkasına tapılamıyacağını bilmemeleri, bu sonuca varmamalarıdır. Kur'ân bunu şu cümlelerle[4] ifade eder: "*O halde nasıl* (doğrudan) *döndürülüyorlar?*". "*Fakat onların çoğu akıllarını kullanmazlar* (doğru sonuca nasıl varılacağını bilmezler".

Belki de bundan da ilginç olan taraf, yukarıda dördüncü hal olarak zikrettiğimiz hususdur ki ben buna geçici monoteizm diyorum. Ve Kur'ân da bunu şöyle belirtiyor: "*Dinlerini yalnız O'na* (yani Allah'a) *özgü yaparak*"

Kur'ân'ın birçok yerinde, Arapların hemen hiç kurtuluş ümidi kalmıyan bir tehlike içinde, özellikle deniz üstünde kaldıkları zaman "*dinlerini yalnız O na özgü yaparak*" Allah'a yöneldiklerini okuyoruz. Buna bir misal vermek yeter:

« وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

:Dalga onları karanlık bulutlar gibi kapladığı zaman, dini yalnız O'na özgü kılarak Allah'a yalvarırlar".[5]

---

2 XXX, 61

3 XXIX, 63

4 XXIX بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (â.61) أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ (â.63)

5 XXXI, 31/32

Bu gösterir ki hayatlarının hakikaten tehlikede olduğunu sezdikleri zaman müşrik Araplar geçici bir tevhide baş vuruyorlardı. Sadece insanın "*dini yalnız Allah'a özgü kılması*" cümlesine bakarak bu harekete "duâdaki bir içtenlikten " ibaret olmayıp[6] geçici tevhid diyebiliriz. Zira Kur'ân'da birçok âyetlerde böyle duâ eden kimselerin, kıyıya vardıkları, karaya çıkacaklarından emin oldukları zaman derhal dönüp "*Allah'a ortak koştukları*" söylenir.

« فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ :*Fakat O onları karaya ulaştırınca hemen ortak koşmaya başlarlar*"[7].

Araplar, Allah'a karşı günlük ibadeti ihmal ediyorlardı ama ne zaman ciddî bir durum ile karşılaşsalar O'nun adını hatırlıyorlardı. Bu gerçeği de yine Kur'ân'ın ifadesinden öğreniyoruz. Kur'ân'a göre cahiliyye devrinde en kutsal ve kesin yeminler Allah adına yapılırdı:

« وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ :*Bütün güçleriyle Allah'a and içtiler* "[8].

Cahiliyye düşünce sisteminde Allah'ın işgal ettiği yerin önemini belirtmek için O'nun, Rabbu'l-Kâ'be(Kâ'benin sahibi) yani merkezî Arabistanın en kutsal tapınağının sahibi sayıldığını hatırlamak lâzımdır. Bunu ispat için İslâmdan önceki şiirlerden bol örnekler bululabiliriz, ama tabii bulacağımız örnekler Kur'ân'dan daha sarîh ve daha güvenilir olamazlar. Kur'ân'ın ifadesi delil olarak yeterlidir*. Meşhur Kureyş Suresinde ki bu sure en eski vahiy parçalarındandır. Kureyş, "*Bu evin sahibine ibadete*" çağırılır[9]. O rab ki kendilerinin sulh ve sükûn

6 Tabii bu ifade, "*insanın, dinini içtenlikle yapması* (samimi dindar olması)" anlamına gelen şu âyetten başkadır:

« وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ :*Onlar, dini yalnız Allah'a özgü kılarak tertemiz tevhidciler olmak suretiyle Allah'a ibadet etmekten başka bir şeyle emredilmediler*". (XCVIII, 4/5)

7 XXIX, 65

8 XXXV, 40/42

*Gariptir ki yazar, İslâmdan önceki Arapların inançlarını ve görüşlerini tespit etmek için en sağlam kaynak olarak Kur'ân'ı göstermekte ve ona dayanmakta iken, onların Allah inancının nereden geldiği hakkında Kur'ân'ın söylediklerinden habersiz görünmekte, İbrahim ve İsmail'in Kâ'be'yi yapıp tevhide çağırdığını anlatan âyetlerden hiç söz etmemektedir.

9 فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ CVI, 1-3

içinde yaşamaları için yaz ve kış çıkarılan geleneksel kervanları korur ve onların mal yüklenerek kendilerine getirmelerini temin eder. Burada Allah'ın, Kâbe'nin rabbi diye tavsîf edilmesi, tabii olan ve herkesin kabul ettiği bir şeyi onlara hatırlatmak içindir. Bu gösterir ki hiç değilse din yönünden daha aydın olan Mekke halkı, bu kutsal yerde Allah'a ibadetten haberdar idiler.

İslâmdan önceki Araplar arasında Allah, "*Evin sahibi*" (rabbu'l-beyt), "*Kâ'be'nin sahibi*" (rabbu'l-Kâ'be) veya "*Mekke'nin sahibi*" (rabbu Mekke) adları altında bilinmekte idi. İslâm öncesi edebiyat gösteriyor ki Mekke'nin sahibi anlamındaki Allah kavramı, Araplar arasında yaygındı, hattâ bu inanç Mekke kasabasının dar sınırları dışına da yayılmıştı. Ben burada çok ilginç misallerden birini vermek istiyorum. Aşağıdaki beyt, İslâmdan önce Hîre sarayının ünlü hırıstiyan şairi 'Adiy ibn Zeyd'indir. Beyt, şairin, kral III. Nu'man tarafından atıldığı hapishanede yazdığı kasidelerden birinde bulunmaktadır.

سَعَى الْأَعْدَاءُ لَا يَأْلُونَ شَرًّا عَلَيَّ وَرَبِّ مَكَّةَ وَالصَّلِيبِ

Şair, garazkâr müfterilerin, kralla kendisinin arasını açmak için ellerinden gelen her şeyi yaptıklarından yakınır.

"*Düşmanlar* (bana karşı kötülük) *yapmak için gayret ettiler*" "*Mekkenin tanrısına ve salîbe andolsun ki bana yapabilecekleri hiçbir kötülüğü geri koymuyorlar*"[10].

Bu şiirde şair, kendisinin tamamen masum olduğunu iddia ederek, mevkiini kıskanan müfterilerin entrikaları neticesinde kralın yanıltıldığını söylüyor ve suçsuzluğuna inandırmak için de Mekke'nin sahibine ve İsa'ya and içiyor. Bir yemin için iki tanrıyı beraber zikrediyor.

Burada önemli olan şudur: 'Adîy ibn Zeyd gerçi hırıstiyan Araptı ama ne basit bir Araptı, ne de alâlâde bir hırıstiyan. Çağının en yüksek kültürüne sahip bir insandı. O, Sâsânî kültürünün, en yüksek çağına ulaştığı Kisra Enûşirvân zamanında, yüksek tabakadan bir İran toplumu içine getirilmiş ve orada yetiştirilmişti. Yüksek bir mevki işgal etmişti. Ve Bizans imparatoru Tiberius II zamanında diplomat olarak İstanbul'a gitmişti. Bu suretle bir hırıstiyan merkezinde hırıstiyanlığı yakından tanımak fırsatını bulmuştu. Bir Arap şairi olarak da ona Temîm kabilesinin en büyüğü gözüyle bakılırdı.

10 Çok kimseler, şiirdeki son kelimeyi yani salîb'i haç (cross) diye terceme ederler. Ben "Crucified: çarmıha gerilerek öldürülmüş" şeklinde terceme ettim. Çünkü bu, farklı tanrılar Mesîh ve Allah'ı beraber ifade eder. Eğer öteki manayı alsak, İsa'ya olan işaret azalır ve ifade kuru kalır, kuvvetini kaybeder. Ama her iki halde de mana aynıdır.

Bu yüksek kültür ve öğrenim sahibi insanın en kesin yemini içine Mekke'nin Rabbi ile Mesîh'i birlikte koyması, bence iki bakımdan önemlidir: Önce bu, Arabistandaki Allah kelimesinin izâfî manası bakımından önemlidir. Zira Mekke'den uzak bir yerde, Hîre'de bulunan ve müşrik olmayan yüksek bilgi sahibi bir hırıstiyanın "Kâ'be'nin rabbi" tabirini kullanması, bu tür Allah kavramının nasıl yaygın olduğunu gayet güzel gösterir. Keza bu tabir, yukarıda ayırdığımız ikinci durumla yani o zamanın hırıstiyan Arapları arasında hırıstiyan Allah telâkkisinin carî olduğu meselesiyle ilgisi bakımından da çok önemlidir. Ancak bu önem, incedir, dikkatten kaçabilir.

'Adiy ibn Zeyd'in beyti, hatırıma şunu da getiriyor: Hırıstiyanlar, bilmiyerek kendi Allah kavramlarını, müşrik Arabistanın Allah kavramı olan Mekke'nin Rabbi kavramiyle aynı görme eğiliminde idiler. Tam aynı görüyorlardı diyemem ama hiç değilse buna doğru bir adım atmışlardı. İkisi arasında bir bağdaşmazlık görmüyorlardı. Aksi takdirde yeminde "Mekke'nin Rabbi" ve " İsa" nın beraber kullanılması çok gülünç ve acaib kaçardı. Eğer benim bu düşüncem doğru ise güvenle söyliyebiliriz ki Arap hırıstiyanların bu tür davranışları, müşrik Araplar arasında yüksek ve ruhanî bir tanrı fikrinin gelişmesinde çok önemli rol oynamıştır.

Maamafih çok özel bir mesele olan Kâ'be'nin Rabbi kavramiyle hırıstiyan Allah kavramı arasındaki kısmî aynılık meselesi üzerinde fazla durmak istemiyorum. Şunu söyliyeyim ki hırıstiyanlar ve yahudiler de Bible'daki tanrı kavramını ifade için Allah kelimesini kullanıyorlardı. Bu bile hırıstiyan Allah kavramının, İslâmdan önceki Arapların dinî düşüncelerinin evriminde, özellikle an-Nâbiğa, al-A'şâ al-Ekber ve Lebîd gibi aydın şairler üzerinde etkili olduğuna delâlet eder. Bu Araplar müşrik olmakla beraber hırıstiyan ve yahudileri, onların inanç ve törelerini yakından tanımış ve öğrenmişlerdi. Bu bilgilerini, onlarla yakından temaslarına borçlu idiler. Bu konuya birkaç paragraf sonra genişliğine değinilecektir. Hasılı incelediğimiz beyt, gelecek konumuz için önemli bir giriş vazifesini görmektedir. Orada biz yahudi ve hırıstiyanların, Allah kelimesini, kendi inandıkları tanrı anlamında kullandıklarını göreceğiz.

III- YAHUDİLER ve HIRISTİYANLAR:

Bu bölümde cahiliyye devrinde yahudi ve hırıstiyanların kültürel durumları üzerinde fazla durmağa lüzum yoktur. Çünkü bu konu üzerinde bütün şarkiyatçılar durmuştur. Bu husus, herkesin bildiği

bir şeydir. Ben sadece bu konumuzla ilgili noktalar üzerinde duracağım[11].

O günlerde Araplar hıristiyan kuvvetlerle yakından çevrili idiler. Habeşistan hıristiyan idi; Habeşistanlılar monophysite* idiler. Arapların, yüksek medeniyetlerine hayran kaldıkları Bizans imparatorluğu da hıristiyan idi. Arabistan'ın sınır bölgesinde yaşıyan, Bizans Rum imparatorluğuna bağlı bir kral olarak hüküm süren Gassân ailesi de hıristiyan idi. Bu aile, Hâlî, Eyyûb ve Hannâd manastırlarını yapmakla şöhret kazanan kral 'Amr I. den milâdî 637 yılına kadar hıristiyan kalmış ve o yılda kral Cebele II., müslüman fatihler tarafından azledilmişti. Gassânîler de monophysite idiler.

Beri tarafından İran'a bağlı (vassal–state) olan ve çöl Araplarının dahi hayat ve düşünceleri üzerinde büyük etkisi bulunan Hîre devleti de doğu Süryânî Nesturî kilisesinin önemli bir merkezi olarak tanınmıştı. Bu büyük hıristiyan merkezleriyle doğrudan temas sonucu, bazı göçebe kabileler hıristiyan olma yolunda idiler ve yukarıda işaret edildiği üzre devrin birçok Arap aydınları da hıristiyanlık hakkında hayli bilgi sahibi olmuşlardı. Büyük şair an–Nâbiğe bu hususta göze çarpan bir örnektir. Cahiliyye devrinin diğer bir büyük şairi al–A'şâ al–Ekbar de Necran piskoposlariyle şahsî temas halinde bulunuyordu ve hıristiyanlık hakkında derin bilgi sahibi idi. Divanı buna tanıktır.

Şimdi Mekkelilerin bu durumdan hiç etkilenmediklerini söylemek doğru olmaz. Mekkelilerin yalnız profesyonel tüccarlar olmaları ve işleri gereği sık sık hıristiyan merkezlerine gidip gelmeleri, onların hıristiyanlık fikirlerinden etkilenmeleri için yeterliydi. Kaldı ki Mekke'nin içinde hıristiyanlar vardı, yalnız hıristiyan köleler değil, Benû Esed ibn 'Abdu'l–'Uzzâ kabilesine mensup hıristiyanlar da vardı.

Yahudilere gelince Arabistanda birçok yahudi kabileleri yerleşmişti. Yesrib, Hayber, Fedek, Teymâ' ve Vâdî'l–Kurâ hicret eden, yahut ihtida edip yahudî olan yahudî kabilelerinin yerleştiği başlıca merkez idi. Mekke'de, yahudi olmamakla beraber Mekkeliler, yahudiliğin belli başlı inançlarını öğrenmiş olabilirlerdi.

Hem yahudiler, hem de hıristiyanlar Arapçayı kendi dilleri olarak kullanıyorlardı. Yukarıda yahudî ve hıristiyanların, Eski ve Yeni Ahid'deki tanrı kavramlarını Allah kelimesiyle ifade ettiklerini söylemiş ve bu kelimenin taşıdığı "esas" mana, kabaca Latince ho theos'un ifade ettiği soyut anlama gelir demiştim. İşte yahudî ve hıristi-

11 Bu kouda geniş bilgi için bakınız: Carlo Nallino, "Ebrei e Chistiani nell Arabia Preislamica" (Raccolta di Scritti, Vol. III), bu eserden ben çok şey öğrendim.

*İsa'nın şahsiyyetinde iki tabiat: İnsanlık ve tanrılık bulunduğunu kabul etmiyen mezheb. S.A.

yanların da kendi tanrılarını Arapların Allah kelimesiyle ifade etmeleri, iki farklı tanrı anlayışının bir noktada birleşmesi imkânını hazırlamıştı, ancak Arapların kafasında çok belirsiz bir tanrı fikri.

Genel olarak o devrin havasında yahudi ve hıristiyan dini fikrirleri, âdeta her iki tarafa da tesir etmeğe hazır bir durumda idi. Yani bu fikirler, cahiliyye Araplariyle yahudi ve hıristiyanların, birbirlerinin durumlarını anlamalarına müsait idi. Bu husus birçok hadislerde yansımaktadır. Burada ilginç bir misal vereceğim. (Hz.) Muhammed'e peygamberlik ve tanrı elçiliği ilk defa verildiği sırada onunla görüşen Varaka ibn Nevfel hakkındaki Hadis meşhurdur. Buhârî bu hadisin, Hadis Mecmuasının "Peygamber'e Vahiy Nasıl Başladı?"[12] babına kaydetmiştir. Olay şöyle cereyan eder:

İlk vahiy "*Yaratan Rabin adiyle oku*"[13], Peygamber'e dehşet ve korku veren bir tarzda geldiği zaman daha önce böyle bir şey görmemiş olan peygamber korktu. Kendine güvenini kaybetti; korkulu, sinirli ve sıkıntılı idi. Kısacası o, bu tuhaf olayı nasıl anlıyacağını, ne yapacağını bilemiyordu.

Zevcesi Hadîce, onu teselli etmekle kalmadı, aynı zamanda onu, daha iyi tesellî edebilmek için daha bilgili birini aradı. Bu bilgili kişi, yeğeni olan Varaka ibn Nevfel ibn Esed idi. Buhârî'nin bize ilettiği asıl metin aşağıdadır[14].

---

12 كيف كان بدء الوحى الى رسول الله Hadis No. 3

13 اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ

14 فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقةَ بن نَوْفَل بن أسدبن عبدالعزّى، ابن عمّ خديجةَ وكان امرءاً تنصّر فى الجاهليّة وكان يكتب الكتاب العبرانىّ فيكتب من الانجيل بالعبرانية ماشاء الله ان يكتبَ وكان شيخاً كبيرًا قد عَمِىَ ، فقالت له خديجةُ ، يا بن عَمِىّ اسمعْ من ابن أخيك : فقال له ورقة يا بنَ أخِى ماذا ترى؟ فأخبر رسول الله خبر مارأى. فقال له ورقة : هذا النّامُوسُ الَّذى نَزَّلَ اللهُ على موسى ؛ ياليتنى فيها جذعاً ليتنى اكُونُ حيًّا اِذْ يُخْرِجُكَ قومك ! فقال رسول الله : أومُخْرِجِىَّ هم ؟ قال: نعم ، لم يأت رجلٌ قط بمثل ماجئتَ به إلاّ عودى وإنْ يُدْرِكْنِى يَوْمُك أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا .

"Sonra Hadice onu, amcası oğlu Varaka ibn Nevfel ibn Esed ibn ʿAbdu'l-ʿUzzâ'ya götürdü. Bu adam, cahiliyye devrinde hıristiyan olmuştu, İbranice bilir[15]*, İncil'den Allah'ın dilediği kadar* (bir şeyler) *İbranice yazardı. Gözü kör olmuş bir ihtiyardı.* (Hadîce), *ona dedi ki: "Amcam oğlu, bak dinle kardeşin oğlu ne görmüş?"*[16]*. Varaka, ona* (Muhammed'e) *dedi ki: "Kardeşimin oğlu ne görüyorsun?"* Allah'ın *Resulü gördüklerini anlattı. Varaka dedi ki: "Bu, Allah'ın, Mûsa'ya indirdiği nâmustur. Ah keşki genç olsaydım. Keşki kavmin seni çıkaracağı zaman sağ olsaydım! "Allah'ın Resulü: "Onlar beni çıkaracaklar mı?" diye sordu.* (Varaka) *"Evet, dedi, senin getirdiğin gibi bir şey getiren hiç kimse yoktur ki düşmanlık edilmemiş olsun. Şayet senin çıkarılacağın*[17] *zamana yetişirsem elimden geldiğince sana yardım ederim".*

Bu hadisin sıhhatinden şüphe etmek için bir sebep yoktur. Aksine burada Kur'ân'ın çok kullandığı Tevrât (Torah) yerine nâmûs kelimesinin kullanılması, hadisin sağlamlığını kuvvetle teyid eder.

Zira namusun, Kur'ân'a ait bir kelime olmadığı bellidir. Hikâyenin etrafında döndüğü nâmûs kelimesi, Yunanca'da İbranîce Tôrâ'nın tam karşılığı olan nomos (kanun, nizam) kelimesinin kendisidir.

Hasılı bu hikâye bize, iyi bir hıristiyan olarak tanınan ve İbranî mukaddes kitabını iyi bilen Varaka'nın, (Hz.) Muhammed'in başına gelen olayı duyar duymaz derhal bu tuhaf olayı yahudî–hıristiyan monoteizminde anlatılan olayın aynı kabul etmişti. Ve bu izah da (Hz.) Muhammed'e güven vermişti.

Bütün bunlar, bana göre bizi şu sonucu çıkarmaya sevk eder: İslâm zuhur ettiği sırada Mekke'de Araplar arasında temelde farklı olan tanrı fikirlerinin bir noktada birleşmesinden meydana gelen bir Allah inancı gelişmiş veya gelişmekte idi. Bir taraftan Arabistan paganizmi göğü ve yeri yaratan, arzın insanlığın yararına olan şeyleri bitirmesi için yağmuru veren, mukaddes yeminleri gözetliyen merhametli tanrı, eski dinî törenlerin kurucusu [18], bütün kâinatı elinde tutan büyük sahip (rab)[19] şeklinde bir Allah kavramı geliştiriyordu. Bu

15 Kelime manası: İbrânîce yazmasını bilir.

16 Hadîce Varaka'ya saygı için (Hz.) Muhammed'i "Varaka'nın yeğeni" diye takdim etmiştir.

17 Kelime manası: Şayet senin günün bana yetişirse.

18 IV, 139 (Yazarın işaret ettiği Nisa suresi 139. ayette böyle bir mana yoktur. S.A.)

19 XXIII, 88–91 /86–89

hususta Kur'ân'ın inkâr edilmez beyanına sahibiz. Ve bunun, Arabistan doğal paganizminin bir parçası olduğunu inkâr etmek için elimizde kuvvetli bir delil yoktur. Yalnız bu dinin, en yüksek ve güzel bir parçasıdır. Diğer taraftan da Araplar arasında tevhide ait bir tanrı fikri yayılıyordu. Araplar bu fikri şahsî inançları olarak benimsemeseler de herhalde komşuları arasında böyle bir tanrı inancının varlığından haberdar idiler.

IV- ARAPLARDA YAHUDİ-HIRISTİYAN ALLAH TELÂKKİSİ:

Geçen iki fasılda, önce müşrik Allah kavramını, sonra yahudî-hırıstiyan Allah kavramını inceledik ve cahiliyye devrinin son yıllarında bu iki kavramın birleşmeğe doğru gittiklerini gördük. İki kıyı arasında köprü vazifesini gören bir şey de vardı. Bu fasılda da yukarıda ayırdığımız üçüncü hale yani yahudî ve hırıstiyan olmayan müşrik Arapların, yahudî ve hırıstiyan dinlerine ait tek tanrıcı fikirlerden bahsetmeleri, bunlarla ilgilenmeleri hususuna geliyoruz. Devrin kültürel durumuna bakarak bu gibi hallerin nadir olmadığını tahmin edebiliriz. Arapların, kendi aralarında bu tür fikirleri konuştuklarına dair elimizde o devirden kalma inanılır kayıtlar yoksa da, Arap şairlerinin şiirlerinde, özellikle Hîre veya Gassân hırıstiyan krallarını övmek için inşâdettikleri şiirlerde bu hususta ilginç deliller vardır.

Bu, hırıstiyanların ve yahudilerin, kendi tanrılarını Allah kelimesiyle ifade etmeleri halinde gördüğümüz kanıtlardan daha önemlidir. Çünkü o durum, gayet doğal bir şeydir, bize önemli bir ip ucu veremez.

Ancak bedevî şairi Nâbiğe, Hîre Kralı an-Nuʿman ibn al-Munzir'i överken Allah kelimesini şu tarzda kullanırsa iş değişir:

وَ رَبَّ عَلَيْهِ اللهُ أَحْسَنَ صُنْعِهِ ۞ وَ كَانَ لَهُ عَلَى الْبَرِيَّةِ نَاصِرُ

"Allah ona en güzel nimetlerini verdi, ve insanlara karşı muzaffer olması için ona yardımcı oldu"[20].

Ebu Kâbûs künyesiyle tanınan, takrîben mîlâdî 580-602 yılları arasında hüküm süren bu Lahmî prens an-Nuʿman, hırıstiyan idi. Kendisi bir hırıstiyan ailesi içine, ismini daha önce andığımız ʿAdîy ibn Zeyd'in babası meşhur Zeyd'in ailesi arasına getirilmişti. Binaenaleyh şair Nâbiğa *"Kral, zaferini, servetini ve gücünü büyük Allah'a*

20 Dîvânu'n-Nâbiğa, Beyrut, 1953, s 88, beyt 4

borçludur" derken elbette Allah kelimesi ile hırıstiyanların anladığı tanrıyı kasdetmişti, niyyeti buydu.

Aynı şairin başka bir beytinde de inandırıcı bir kanıt vardır. Nâbiğe Nu'man'ın yanındaki mevkiini kaybedip Gassan'a gitti ve kral 'Abmr ibn al-Hâris al-Aşğar tarafından gayet sıcak karşılandı. Yeni efendisini övmek için şiirler dizmeğe başladı ki bugün bu şiirler Gassâniyyât adiyle bilinmektedir. En ünlü Gassâniyyat'ın birinde iki beyt buluyoruz ki bizim için yukarıda zikrettiğimizden daha önemlidir[21].

لَهُمْ شِيمَةٌ لَمْ يُعْطِهَا اللهُ غَيْرَهُمْ
مِنَ الْجُودِ وَ الْأَحْلَامِ غَيْرِ عَوَازِبِ

مَجَلَّتُهُمْ ذَاتُ الْإِلَهِ وَ دِينُهُمْ
قَوِيمٌ فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ الْعَوَاقِبِ

Şair, hırıstiyan Gassân'ı överek diyor ki: "*Onlar öyle bir cömertliğe ve şaşmaz akıl gücüne sahiptir ki bu sıfatları Allah onlardan başkasına vermemiştir. Kitapları*[22] Tanrınındır ve dinleri sağlamdır[23] ve yalnız *âhireti arzu ederler*[24]".

Bu olay, konumuzu iki yönden alâkadar eder:

1) Şair, Allah kelimesini bu tarzda kullanırken– ki bunu bir defa değil, sık sık yapar– kendi içinde bu manadan bir şeyler duymuş olmalıdır. Belki başlangıçta sadece görüşünde bir nüans farkı belirmiştir; zihnine düşen bu küçük işaret, onun dinî görüşlerine önemli değişmeler getirmiştir. Zira Allah kelimesini bu tarzda bu kadar çok kullandıktan sonra bu düşüncenin onun kalbinde hiçbir iz bırakmadığını tasavvur etmek güçtür. Bilerek olmasa da bilmeyerek o, bu düşüncenin etkisinde kalmıştır. Ve şair, Allah kelimesini Arap tanrısı anlamında kullanırken de içine düşen bu tesir, kendini göstermiş olabilir.

---

21 Dîvân, s 16, beyt: 2-3

22 مجلتهم bir başka varyantta محلتهم şeklindedir Yani "evleri Allah'ın kendi evidir" demektir

23 Yahut dinleri doğrudur

24 Ya da şiirde غير kelimesi خير diye okunur: "En güzel sonu, âhireti arzu ederler" demek olur

2) Aynı derecede önemli olan ikinci husus da şudur. Cahiliyye devrinde şairin sosyal mevkii çok yüksekti. Bir şair tarafından, hele bilhassa iyi tanınmış bir şair tarafından ortaya atılan kelimeler, durumun icabına göre ya korku, saygı veya sevgi yaratırdı. O zaman en büyük kazanç, şairlerin ellerinde idi. Şiir, sadece şahsî düşünce ve duyguların ifadesinden ibaret değildi. Şiir, kelimenin tam manasiyle kamu oyunu temsil ediyordu.

Meşhur bir şair tarafından söylenen etkili kelimeler, derhal kabile içinde tesirini gösterir, bu tesir kabilenin sınırlarını da aşar, onların deyişiyle "*oktan daha sür'atli uçar*"ak Arap dünyasının dört başına yayılırdı. Şairler, kamu oyunun liderleri idiler.

Bunun için Nâbiğa gibi büyük bir şairin, geçici bir süre için de olsa Allah kelimesini hıristiyanların kabul ettikleri tanrı anlamında kullanması, yalnız onun şahsî sevgi ve arzusuna münhasır kalmamış, dolaylı yoldan ve farkına varılmadan çağdaşları olan müşriklerin görüşlerini de etkilemiş, Kitabı Mukaddesteki Allah kavramının Araplarca bilinmesine yardım ettiği gibi, yavaş yavaş onları, kendi Allah düşünceleriyle hıristiyanların tanrı düşüncelerinin aynı olduğu kanaatine sevk etmiştir.

V- HANİFLERİN ALLAH'I:

Şimdi de yukarıdaki tasnifimizin dördüncü çeşidine, yani ḥanîfler[25] diye anılan, İslâmdan önceki tek tanrıcılara gelelim. Hanîf kelimesi son derece problem olan bir kelimedir. Bu kelimenin etimolojisi hâlâ karanlıktadır ve dolayısiyle kelimeye kesin bir mana vermek güçleşmiştir[26]. Fakat meselenin karışık olan yanı bizim konumuzu fazla ilgilendirmez. Burada bizi ilgilendiren, bu gruptaki insanların Kur'ân'a ait diyebileceğimiz bir tevhid inancına sahibolmalarıdır. Hemen işaret edelim ki ḥanîf kelimesi–ki özellikle Medîne surelerinde çok geçer–Allah'ı birliyen manasını ifade eder. "çok tanrıcıların" ya da "Putperestlerin"[27] tam karşıtıdır. Kelime Hz. İbrahim'in ismine bağlanmıştır. "*O, ne yahudi, ne de hıristiyan idi, fakat müslüman bir hanif idi, müşriklerden de değildi*"[28]. Önemli bir parçada İbrahim'in adiyle sembollleştirilen bu katıksız tevhîd inancının "*doğru din* olduğu,

25 Arapça hanîf kelimesinin çoğulu hunefâ'dır,

26 Bkz. Charles Lyall", The Words Hanif and Muslim" Journal the Royal Asiatic Society, 1903, s. 771 ff.

27 Meselâ bak: III, 60/67; III, 89/95; XXII, 32/31 vs.

28 XXX, 29/30

"*Allah'ın, insanlığı üzerinde yarattığı doğal din, insanlığın yaratılışına uygun din*" olduğu açıklanmaktadır[29].

İslâmdan önce ḥanîf diye bilinenler arasında Ümeyye ibn Ebîṣ'-Ṣalt önemli bir durum arz eder. Çünkü o, Tâif'teki Sakîf kabilesinin ünlü şairi idi ve onun ismi altında birçok şiirler bize kadar gelmiştir. Aynı zamanda Peygamber Muhammed (a.) ile çok özel münasebeti dolayısiyle hadislerde de ona çok yer verilmiştir. Bundan dolayı onun hayatı, öteki ḥanîflerden daha iyi bilinmektedir. Bu bakımdan o, öteki hanîfler gibi karanlıkta kalmamış, bir derece tarihin gün ışığına çıkmıştır.

Yalnız ona atfedilen şiirlerin, gerçekten onun olup olmadığı meselesi vardır. Bu mesele hakikaten nazik bir meseledir. Çünkü onun kelimeleri, Kur'ân'ın taşıdığı fikirlere çok yakın fikirler taşır. Ona atfedilen şiirlerin birçoğu sahte olabilir[30] ama bunların yarısını sahte kabul etsek bile hepsinin sıhhatinden şüphe etmek için bir sebep yoktur. Şayet bu şiirlerin hepsini sahte sayarsak, o zaman ta (Hz.) Muhammed'den Abbasî devrine kadar bu şairden söz eden bütün müslümanların bir kâbus içinde bulunup, bu şair hakkında tarihî hiçbir gerçeğe uymayan acaip sözler söylediklerini kabul etmemiz gerekir ki böyle bir düşünce gülünç olur.

Kaldı ki sahte bir şi'rin bile içinde bir gerçek payı vardır. Zira bir şeyin Sahtesini, kopyasını yapabilmek için onun bir modelinin, bir aslının bulunması lâzımdır. Binaenaleyh sahte şiirler dahi bir bakıma bu şairin kendi düşüncelerini yansıtır.

Bu Ümeyye ibn Ebî'ṣ-Ṣalt, gerçekten cahiliyye edebiyatı için olağan üstü bir şahsiyettir. Kendisi Sakîf kabilesinin ileri gelen kişilerinden ve Ebu "Ubeyde"ye göre kabilenin en büyük şairi idi. Cahiliyye devrinde tevhid dinini araştırmakta olduğu, puta tapmaktan kaçındığı, yahudilik ve hıristiyanlığa da girmediği rivayet edilir. İçinde yaşadığı ruhî atmosfer hemen tamamen hıristiyan ve yahudi, özellikle yahudi atmosferi idi. Buna rağmen onun benimsediği hıristiyan ve yahudi unsurları, başlıca Yemen asıllı idi (kendi çevresindeki yahudi ve hıristiyan fikirlerini benimsememişti).

---

29 II, 129/135; III, 60/67

30 Friedrich Schulthess. "Unmayya b. Abi's-Salt", Orientalische Studien,Theodor Nöldeke, Giessen, 1906, c. I, s. 71-89, Aynı yazar, şaire atfedilen şiirlerin edisyon kritiğini de basmıştır. Leipzig 1911. Şairin fikirleri hakkında aşağıdaki malûmatı oradan çıkardım.

Yahudiliği ve Süryaniliği iyi incelediği, o zaman Kitabı Mukaddesin bu dillerde (İbranice ve Süryanice) bulunan parçalarını okuduğu nakledilir. Şiirlerinde birçok İbranîce ve Süryanîce kelimelerin bulunması da bu anlatılanları destekler. Onun şiirlerinde bu kelimeler, Abbasi devri filologlarına o kadar yabancı gelmişti ki İbnu Kuteybe, zikrettiği cahiliyye şairleri içinde yalnız Ümeyye'nin şiirlerinin, Kur'ân'ın manasının açıklanmasında hüccet olarak kullanılamayacağını, çünkü onun, çok garip kelimeler (kelimât-ı garîbe) kullandığını söyler.

Hadîse göre o, daima çuval bezi, yahut kaba kıldan yapılmış bir elbise (mesûh) giyerdi. Bu, kendisini tamamen ibadete veren kimsenin remzi idi. Bu haliyle o, sonraki sûfîlerin öncüsü sayılır. Şarabın haram olduğunu, aradığı dînin İbrahîm ve İsmâîl'in dini olan hanîf dini olduğunu söylemiştir*.

Bunlar güzel, güzel ama şimdi de bunun, müslümanların, Allah'ın düşmanı "'aduvvullah" saymalarına sebebolan tarafı karşımıza çıkıyor. O'nun Araplar arasında bir peygamberin geleceğine ve bunun kendisi olacağına inandığı söylenir. Bir hadise göre, o, Mesîh İsa'dan sonra altı peğamberlik bulunduğunu, bunlardan beşinin geçtiğini, yalnız birinin kaldığını sanıyordu. Bu peygamberliğin de kendisine verileceğini bekliyordu.

Bu ister doğru olsun ister yanlış, (Hz.) Muhammed peygamber olarak zuhur ettiği zaman Ümeyye şiddetle kızmış, ya da şaşırmıştı. Belki de her ikisini de yapmış ve İslâma karşı cephe almağa başlamıştı. Mekke'de Kureyş kabilesini, (Hz.) Muhammed'e karşı kışkırttı. Ondan kalan bazı şiirler var ki bunları Uhud Savaşında ** öldürülen Araplar için ağıt olarak yazmıştı. Öldürülenler arasında kendisinin de iki oğlu Utbe ve Şeybe vardı. Ümeyye, kabilesinin adamlarından oğullarının intikamını almalarını istedi, sonunda kendi ruhanî evi olan Yemen'e gitti.

---

*Peygamberimizden önce gelen bir şair, İbrahim ve İsmail'in dinini aradığına, hıristiyanlığa iltifat etmediğine göre demek ki Araplar İbrahim ve İsmail'in dininden haberdar idiler. Onların arasında yayılan Allah inancı da hıristiyanlıktan ve yahudilikten geçmiş değildi, İbrahim dininden kalma idi. Eğer İbrahim ve İsmail Mekke'ye gitmemiş olsalardı böyle bir inanç Araplar arasında yayılmazdı. Bütün İslâm tarihçileri, İbrahim'in Mekke'ye gittiğini ittifakla söyledikleri gibi, İslâmdan önce gelen bir şair de bunu ifade etmiş bulunuyor. Bunların hepsi yanılamaz. Hele Kur'ân hiç yanılmaz. Yani yazarın, Allah kavramının yahudilik ve hıristiyanlıktan Araplara geçtiği hakkındaki tezi yanlıştır. Kabul edilemez.

**Bu savaş Uhud Savaşı değil, Bedir savaşıdır.

O sonuna kadar İslâm peygamberine karşı bu düşmanca tutumunu değiştirmedi, ve ölüm döşeğinde şöyle dediği nakledilir:

"*Bu hastalığın, beni öldüreceği muhakkak. Ben hanif dininin doğru olduğunu biliyorum. Ama Muhammed'e karşı içimdeki kuşku beni bırakmıyor.* (Müslüman olmama engel oluyor)"[31].

Şiirlerine gelince bunların, kâinat hakkında çok acaip bir görüş getirdiklerini söyliyebiliriz. Tabii bunlara İslâm açısından bakarsak onun şi'rinde tuhaf olan taraf yoktur. Ama bunlara cahiliyye Arabının normal düşünce kapasitesi açısından bakarsak oun, hayatında dahi neden bir efsane ve destan bulutiyle örtülmüş bulunduğunu anlarız. Onun dünyası, yahudî tasavvurundan meydana gelmiş karanlık bir ormandı. Bir yahudî fantasmagoria'sı.

Bu dünya da theocentric'tir. Bu dünyanın merkezinde yalnız bir tanrı vardır. Bu tanrı, var olan her şeyi idare eder. Onun, Allah dediği bu tanrı kavramının etrafında, O'nun mülkü ve saltanatı hakkında Kitabı Mukaddes'in düşüncesini görmekteyiz. Tanrı, göz kamaştırıcı bir nur perdesi içinde[32] "Yalnız ve tek olarak"[33] tahtında[34] oturuyor.

İnsan gözü, tanrıyı kuşatan bir nur perdesini geçip ülûhiyyet varlığını göremez. Işık perdesi, mukaddes gök melekleriyle kuşatılmıştır. O bunlara "*desteklenmiş yaratıklar*"[35] diyor. Yani Allah'ın yardımiyle kuvvetlenmiş yaratıklar. Bunlar "*saf saf dizilmişler*", kimi arşı taşıyor, kimi sessizce ilâhî vahyi dinliyor[36]. Bunlar arasında Cibrîl, Mîkâîl ve diğer bazıları en yüksek mevkii işgal ederler.

Sonra Kitabı Mukaddes'in yaratma hikâyeleri anlatılır. Arz üzerinde yaşadığımız hayata dünya denir ve bunun asıl vasfı anlatılır:

---

31 هٰذِهِ الْمَرْضَةُ مَنِيَّتِي وأنا أعلم أَنَّ الْحَنِيفِيَّةَ حَقٌّ، ولكنَّ الشَّكَّ يدا خلني في محمد

32 حجاب النور

33 فَرْدٌ مُوَحَّدٌ

34 مَلِيكٌ عَلَى عَرْشِ السَّمَاءِ : Gök tahtında oturan büyük kral.

35 خَلْقٌ مُؤَيَّدٌ

36 الوَحْيُ

Dünyada hiçbir şey kalıcı değildir. Her yaşıyan, er geç yok ölür, çürür[37]. Yalnız tek olan kudsiyyet ve celâl[38] sahibi tanrı yok olmaz.

Daha sonra "hanif dini" dediği, doğru tevhid dinini tavsif eder: İnsanın şu geçici dünyada hevâsının[39] peşinde gitmesini bırakması ve ilâhî hidayeti[40] takibetmesi için tek doğru yol ḥanîf dinidir. Fakat ona göre insan aklı, yaratılış icabı "doğrudan yüz çevirmeğe" [41] meyyaldir. Tıpkı doğru yoldan sapan kör gibi[42], insan doğru yoldan sapar.

Ve bütün bu görüşlerin sonu, son hüküm günüdür. Burada da Kitabı Mukaddesten alınmış birçok uḥrevî fikirlere rastlıyoruz. Azıcık cehennem ve cennetten söz edilir. Bütün günahkârlar, hüküm yerine getirilir, zincirlere vurulurlar. "vah bana! vah bana:!" diye bağıra bağıra "bir ateş denizine"[43] atılırlar. Tanrıdan korkanlar[44] ise serin ağaç gölgeleri altında huzur ile ebedî yaşama yeri olan[45] cennet ile mukâfatlandırılırlar.

İşte Ümeyye ibn Ebî'ṣ-Ṣalt'ın tasavvurumuza sunduğu dünyanın geniş ve basit çizgileri bunlardır. Dediğim gibi bu görüşlerin yarısını sahte kabul etsek bile bunların arasından Ümeyye'nin asıl düşünce yapısını çıkarmak zor değildir.

Hanîflerin Allah düşüncesini anlamak için bu şairin şi'rine dikkat edelim. Şaire göre Allah "*bütün dünyanın tanrısı*"[46] dır. Her şeyin

---

37 يَفْنَىٰ وَ يَبْلَىٰ

38 سِوَى الْبَاقِى الْمُقَدَّسِ ذِى الْجَلَالِ

39 هَوَى

40 الْهُدَى

41 التَّصَدُّدُ عَنِ الْحَقِّ

42 كَالْاَعْمَى الْمُمِيطِ عَنِ الْهُدَى

43 بَحْرِ النَّارِ

44 المتقون

45 دَارُ عَيْشٍ نَاعِمٍ Takvâdan gelir. I. nci bölüm, II nci fasla bak.

46 اله العالمين

"*yaratıcı*"[47]sıdır. Bütün yaratıklar "*O'nun kullarıdır*".

هُوَ اللهُ بَارِى الْخَلْقِ وَ الْخَلْقُ كُلُّهُمُ اِمَاءٌ له طَوْعاً جميعاً وَ أَعْبُدُ

"*O Allah'tır, her şeyin yaratıcısıdır, bütün yaratıkların hepsi istiyerek O'nun kulu, kölesidirler*". Yani O, "*kullarının rabbidir*"[48].

O, göklerin ve yerin büyük padişahıdır[49], kendi halkını tam bir kudretle idare eder. Allah'ın kudretine dair sözleri, İbn Kuteybe'nin garip kelimeler dediği sözlerindendir ve Abbâsî devri müfessirlerini ve filologlarını çok uğraştırmıştır. Meselâ Süryânî asıllı olan selîtat kelimesi şu beyitte geçer:

اِنَّ الْأَنَامَ رَعَايَا اللهِ كُلُّهُمُ هُوَالسَّلِيطَطُ فَوْقَ الْآرْضِ مُسْتَطِرُ

"*Bütün insanlar Allah'ın halkıdır; arz üzerinde tek hükümran olan yalnız odur*"[50]. وَمَنْ لَمْ تُنَازِعْهُ الْخَلَآئِقُ مُلْكَهُ وَ اِنْ لَمْ تُفَرِّدْهُ الْعِبَادُ فَمُفْرَدُ

Ve bunların hepsinden önemlisi de bu tanrının bir ve tek tanrı olmasıdır.

"*O tanrı ki yaratıklar O'nun hükümranlığında hak iddia edemez*- (O'nun hükmüne karışamaz)lar. *Kullar O'nu birlemese de O birdir.*"

İşte Ümeyye'nin Allah telâkkisi böyledir. İlgilendiğimiz kadariyle görüyoruz ki Hanîflerin Allah düşüncesi, İslâmın Allah düşüncesine muhalif ve onunla bağdaşmaz değildir.

Hasılı cahiliyye devrinde Ümeyye ibn Ebî's-Salt gibi bir adamın bulunması gösterir ki İslâmın Allah düşüncesini andıran bu fikir, İslâmdan önceki Araplar arasında mevcud idi ve rûhanî bir dinin dam-

---

47 الخالق

48 ربّ العباد Bu,VIII. bölümde anlatacağımız Allah ve insan arasındaki rabb-kul münasebetine uyar.

49 مَليكُ السموات و أرضها

50 Bu beyti alıp kelimelerini açıklıyanlar, bu kelimenin manasını bırak, şeklinden bile emin olamamışlardır. Bu hususta müteaddid varyantlar ileri sürülmüştür: السُّلَطِيطْ، السَّلَيطَطْ İbn Kuteybe aş-Şi'r va'ş-Şu'arâ'sında السَّلْطِيطْ şeklini yazmıştır.

gasını taşıyan bu düşünce, hiç değilse İslâmın zuhuru sırasındaki Araplar tarafından biliniyordu, onlara yabancı değildi. İşte bu durum, Kur'ânın, yeni İslâm hareketine ḥanîf adını vermesinin nedenini izah eder. Bu, meselenin olumlu yanıdır. Ama bir de meselenin olumsuz tarafı var. Olumlu tarafı, ḥanîflerle Kur'ân arasındaki düşünce benzerliğini gösterirken, olumsuz tarafı da ikisi arasındaki farkı gösterir. Sir Hamilton Gibb, Kur'ân ile Ümeyye ibn Ebî's-Salt'ın düşünceleri arasındaki "çok büyük fark"a işaret etmiştir[51]: "Bu fark, ondaki[52] ahlâkî ton'dan ileri geliyordu. Şairler de aynı ahlâkî dersi vermeğe çalışırlardı ama onların şiirlerinde, Kur'ân'ın ifadesindeki o aşk ve duygu yoktu. Ümeyye'in ifadeleri ne kadar duygulu olursa olsun, bunlar değil Mekkelilerin, kendi hemşehrileri olan Taiflilerin üzerinde bile önemli bir tesir bırakmış değildi. Diğer monoteistik çevrelerde ve Arabistan'ın başka kısmlarında da benzeri şeylerin olduğu düşünülebilir. Tabii bu düşünceler Kur'ân'da da yer almıştır ama Kur'ân'a geçince bunlara o etki ve duyguyu kazandıran şey, bunların Kur'ân'ın ahlâkî öğretisine bağlanması, onunla irtibat kurmasıdır".

Şurasına da işaret edelim ki ḥanîflik denen hareket, öyle örgütlenmiş, güçlü bir ruhanî grup hareketi değildi. Bu adamların her biri kendi pagan toplumu içinde kendi başlarına yaşarlardı. Bunların gayeleri, insanlığı kurtarmak değil, kendilerini kurtarmak idi. Kısaca bunlar, inzivaya çekilmiş istisnaî kişilerdi. Bundan dolayı Arabistanın genel düşünce atmosferinin yapısında Ümeyye'nin düşünceleri, pek fazla etkili olmamıştır.

Hıristiyan ve yahudî düşüncelerinin doğrudan yaptıkları etki, Ümeyye'nin belirsiz etkisinden fazladır. Hasılı onun dünya görüşü, cahiliyye ruhanî sisteminde hakim bir rol oynamamıştır. Bilâkis müşrik kitlelerinin, bunlara fantazi ve garip şeyler gözüyle baktıklarını gösteren deliller vardır. Kur'ân'ın getirdiği tevhid ve âhiret inancına, Mekkelilerin gösterdiği tepkiden de bunu anlamak mümkündür.

Muhakkak ki Ümeyye gibi bir insanın bu hareketi, müşrik Arapların âhiretle ilgili bazı düşünceleri tanımalarına yardım etmiştir. Araplar bu fikirleri kabul etmeseler dahi, hiç değilse çevrelerinde kendilerince böyle acaip fikirlere sahip bazı tuhaf kimselerin varlığından haberdar olmuşlardır.

---

51 Sir Hamilton, A.R. Gibb, "Pre Islamic monotheism in Arabia", the Harvard Theological Review, Vol. LV, No. 4, 1962, s. 280

52 Kur'ândaki

Gördüğümüz bu noktaları hatırda tutarak bu bölümün başındaki meleseye, yani Kur'ân'ın, İslâmın Allah düşüncesini müşrik Araplara ne şekilde takdim ettiği meselesine dönelim. Herhalde şimdi, Kur'ân Allah'tan bahsederken bu fikrin, Araplarca anlaşılıp anlaşılmıyacağı konusunda neden hiçbir tereddüt ve çekingenlik göstermediği hususunu daha iyi anlıyabiliriz. Kur'ân, Allah düşüncesinin, dinliyenlere yabancı geleceğini belirtir bir ifade kullanmaz. Aksine müşrik Arapları Allah'a inanmaya davet eder, onları mantıkî bir sonuca varamamaktan ötürü kınar. Bu hususta yukarıda verdiğimiz misallere ilâve olarak iki örnek verelim: « قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ *:De ki: Eğer bilirseniz Arz ve onun içindekiler kimindir? 'Allah'ındır, diyecekler. De ki: 'Öyle ise hatırlamıyor musunuz?'* (Yani kendinize gelip kalblerinizde zaten mevcut olan gerçeğin farkına var mıyormusunuz?"[53].

« أَفَلَا تَعْقِلُونَ *:Hatırlamıyor musunuz?*" ifadesi, sık sık geçen « أَفَلَا تَذَكَّرُونَ *:Aklınızı kullanmıyor musunuz?*" ifadesi gibi Kur'ân'da bir kınama ifadesidir. Allah'ı bildikleri halde düşünüp doğru bir sonuca varamamalarından, ya da varmak istememelerinden ötürü Kur'ân, Arapları yermektedir.

Şu âyet bu konuda daha açıktır: « قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ ؟ *:De ki:'Eğer biliyorsanız* (Söyleyin) *her şeyin hükümranlığı elinde olan, koruyan, kendisi korunmıyan kimdir' Allah'ın* (elinde)dir; diye*cekler. De ki: 'O halde nasıl büyüleniyorsunuz?*"[54].

"*O halde nasıl büyüleniyorsunuz?*" ifadesine dikkat edelim. Bu ifade, Allah'ın her şeye hükümran olduğunu bildikleri halde O'nun istediği şekilde O'na kulluk etmiyen insanların durumuna şaşma ifadesidir. Büyülenmiş olduklarını kabul etmeden, bunların tutumlarını izah etmek mümkün değildir.

53 XXIII, 86-87/84-85

54 XXIII, 90-91/88-89

Hasılı (Hz.) Muhammed'in, Tanrı mesajını kendilerine götürmekle yükümlü bulunduğu kimseler, ta baştan beri biraz müphem bir Allah fikrine sahip idiler. İslâmın Allah düşüncesine göre birçok noktalarda hayli yanlış olmasına rağmen, onların Allah düşüncelerinin de kabul edilebilir güzel yanları vardı. Bunu kabul etmek zorundayız. Aksi takdirde yukarıdaki âyetlerin bu çeşit ifadelerini izah etmek mümkün değildir. Kur'ân, bu Allah düşüncesinin güzel yanlarına dikkati çekerek mantık gücüyle bu unsurları daha anlaşılır hale getirmeğe çalışır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

ALLAH İLE İNSAN ARASINDA ONTOLOJİK MÜNASEBET

I- YARATMA KAVRAMI

Dinî yahut felsefî düşünce sisteminde oluş ve insanın varlığı meselesi, en büyük meseledir. Her zaman şu soru sorulur: İnsan nereden geliyor? İnsanın bu dünyada var oluşunun kaynağı nedir? İşte bu, insan kafasını meşgul eden başlıca sorulardan biridir. Kur'ân'a göre sorunun tek doğru cevabı şudur: Oluşun kaynağı Allah'tır; varlık, insana Allah'ın bir lûtfudur. başka deyişle Kur'ân'ın bu ilâhî komedyasında Allah ile insan arasında, yaratıcı ve yaratılmış münasebeti vardır. Allah insana oluş ve varlığını veren zât rolünü yapmaktadır. Allah insanın yaratıcısı, insan da O'nun yaratığıdır. Allah bütün dünyanın yaratıcısıdır: Gökteki meleklerden tutun da (XLIII, 18/19) cinne (LV, 14/15), göklere ve yere (XIV, 22/19 vd.), güneşe, aya, gündüz ve geceye (XLI, 37 vd.), bağlara ve nehirlere (XIII, 3.vd.), ağaçlara, meyvelere, tanelere, bitkilere (LV, 10–11/12 vd.), her çeşit hayvanlara ki "*onlardan bazısı karınları üstünde* (sürünerek) *yürür, onlardan bazısı iki ayağı üzerinde yürür, kimi de dört ayak üzerinde yürür.*" (XXIV, 44/45) varıncaya kadar hepsini yaratan Allah'tır. Kısaca O, "*Her şeyin yaratıcısıdır*"[1]. İnsan da bu yaratıklardan biridir ama bunların en önemlisidir. Kur'ân, insana yaratıkların en şereflisi gözüyle bakmıştır. Hasılı Kur'ân, baştan başa yaratma düşüncesiyle ve tanrının yaratışına hayranlık duygulariyle doludur.

Geçen bölümde tanrının yaratması düşüncesinin, İslâmdan önceki Araplara yabancı olmadığını ve yaratma işinin genellikle Allah'a nis-

---

[1] ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ : *İşte Rabbiniz bu Allah'tır. O'ndan başka tanrı yoktur, her şeyin yaratıcısıdır*". (VI, 120).

pet edildiğini görmüştük. Maamafih yaratmanın Allah'a nispeti tam sabitlik arz etmiyordu. Çünkü Kur'ân, bize putların da yaratıcı olduklarını kabul eden bazı putperestlerin bulunduğunu haber vermektedir:

أَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ؟ قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

Yoksa: Allah'a, kendisinin yarattığı gibi yaratan ortaklar mı nispet ettiler de (onlara) *yaratma birbirine benzer mi göründü? De ki: 'Her şeyin yaratıcısı Allah'tır. O, tek ve kahhardır"*[2].

Fakat bu, istisnaî bir haldir. Normal olarak yaratma işi, en yüksek tanrı kabul edilen Allah'a atfedilirdi. Ve cahiliyye edebiyatında Kur'ân'ın yaratma düşüncesine şaşırtacak derecede yakın bir yaratma fikrine rastlıyoruz. Yalnız bunların hepsini doğru kabul edersek tabii. Meselâ aşağıdaki şiirde yaratma, rabba nispet edilmektedir. Şair ʿAntere şöyle diyor:.

فَيَا طَيْرَ الْأَرَاكِ بِحَقِّ رَبٍّ بَرَاكَ عَسَاكَ تَعْلَمُ أَيْنَ حَلُّوا .

"*Ey erâk* (ağacı) *üzerine konan kuş, seni yaratan rabbin hakkı için* (nereye gittiklerini) *söyle. Herhalde sen nereye gittiklerini biliyorsun*"[3].

Burada "*kuşu yaratan rab*" ifadesinin, yemin şeklinde kullanılması da önemlidir[4]. Aynı şairin şu şi'rindeki ifadesi de Kur'ân'ın düşüncesine çok yakındır:

حَرِصَتْ عَلَى طُولِ الْبَقَاءِ وَإِنَّمَا * مُبْدِي النُّفُوسِ أَبَادَهَا لِيُعِيدَهَا

Yeni ölmüş bir kızdan söz eden ʿAntere şöyle diyor: "Çok uzun yaşamak arzusu içindeydi. Ama nefisleri yaratan (tanrı), nefisleri (aslına) döndürmek için onun hayatını geri aldı"[5].

Hattâ göğü yükselten ve ayı yerine koyanın da Allah olduğu inancı vardı. Aşağıdaki beyitte ünlü cahiliyye savaşçı şairi Bâʿis ibn Şuraym al-Yeşkurî, "*Göğü ve ayı yükselten Allah*"a and içerek düşmandan öcünü alacağını söylüyor:

2 XIII, 17/16

3 Dîvan, s. 128, beyt 2

4 Dördüncü bölüm, ikinci fasla bak; berâ fi'li de yaratma anlamına gelir.

5 Dîvan, s. 60, beyt 8. Mubdî kelimesi, ebdâ'dan ismi faildir. Bir şeyi yoktan var etmek demektir. Halaka'nin eş manalısıdır.

إِنِّي وَمَنْ سَمَكَ السَّمَاءَ مَكَانَهَا * وَالْبَدْرَ لَيْلَةَ نِصْفِهَا وَ هِلَالِهَا

"Göğü yerine koyana, dolunay ve hilâl durumundaki ayı yerine yerleştirene and içerim"[6].

İslâmdan önce Araplar arasında bir yaratma inancının varlığına dair Kur'ânın söyledikleriyle cahiliyye edebiyatının ifadeleri, birbirini tutmaktadır. Buna bakarak konunun gerçekliğinden emin olabiliriz. Şimdi çözümlenmesi gereken mesele şudur: Acaba bu tanrının yaratması düşüncesi, İslâmdan önceki Arapların düşünceleri üzerinde ne derece etkili olmuştur? Bu noktaya gelince bu inancın Araplar arasında son derece zayıf bir inanç olduğunu, cahiliyye Araplarının düşünce hayatlarında herhangi bir rol oynayacak nitelikte bulunmadığını kabul etmek zorunda kalırız. İnsan hayatı ve varlığı görüşü üzerinde bu meselenin önemli bir tesiri olmuşa benzemiyor. Başka deyişle bir cahiliyye adamı, dünyada çok rahat yaşamayı düşünür ama bu hayatın menşe'i ile ilgilenmez, buna aldırmaz. Halbuki Kur'ân, müslümanları, yaratılmış olduklarını, yaratılışlarının nereden geldiğini düşünmeğe davet eder. Eğer bir müslüman, mahlûk olduğunu unutursa gerçek manada bir müslüman olamaz, büyük günaha düşmüş olur. Mahlûkluğunu unutma haline Kur'ân', tuğyân ve istiğnâ adını veriyor. Birincisi "küstahlık yaparak haddi aşmak", ikincisi de "kendini tamamen serbest görmek (Allah'a muhtaç görmemek)" demektir. Bu suretle yaratıklığının farkında olmak, sonraki bir fasılda göreceğimiz Allah ile insan arasındaki rab–kul meselesiyle doğrudan ilgilidir.

Cahiliyye edebiyatında ḫalḳ (yaratma), hâliḳ (yaratıcı), bâri' (yoktan var edici) gibi kelimelerin geçmesi, bizi yanıltıp tanrının yaratması inancının, cahiliyye düşünce sisteminde açık bir rol oynadığı kanısına götürmesin. Allah'ın ismi etrafında toplanan bu gibi düşünceler, sadece çok belirsiz ve çok zayıf bir semantik alan meydana getirmişti. Bu alan müstakil değil, üstün bir varlık düzenine işaret eden kelimelerin teşkil ettiği semantik alana bağlı idi. Tekrar hatırlıyalım ki bu üstün varlıklar düşüncesi, İslâm öncesi düşünce sisteminde pek dar ve sathî bir yer işgal ederdi. Kur'ân'da Allah'ın yaratması fikri, bütün düşünce sistemini yönetirken, cahiliyye sisteminde bu fikrin belirgin bir rolü yoktu. Bu demektir ki şayet Allah, insan varlığının kaynağı olarak bilinse bile bu düşünce İslâmdan önceki Arapların kafasında fazla bir anlam taşımazdı. İşte bundan dolayı Kur'ân, bu

6 al-Ḥamâse, CLXXV, 3

fikrin önemi üzerinde tekrar tekrar durur ve onlara bunun önemini kavratmaya çalışır.

II- İNSANIN KADERİ

İslâmdan önceki Araplar arasında tanrının yaratması inancı mevcudolduğu halde acaba neden bu inanç bu kadar cılız kalmıştı sorunu da önemli bir sorundur. Bu inanç cılızdı, çünkü İslâmdan önceki Araplar, kendilerinin nereden geldiği, asıllarının ne olduğu meselesine inmiyorlardı. Onlar hayatın başlangıciyle değil, sonu ile yani ölümle meşgul oluyorlardı. İslâmdan önceki cahiliyye edebiyatını okuyan herkes, ergeç anlıyacaktır ki bir cahiliyye adamının kafasında ölüm, felsefî bir düşünceye benzer bir düşünce uyandırıyor. Önce de gördüğümüz üzere cahiliyye Arapları, felsefî düşünceye çok az eğilim gösteren bir kitle idiler. Ancak kaçınılmaz ölüm meselesini, ciddî bir şekilde düşündükleri zaman filozof olabiliyorlardı. Onun için İslâm öncesi şairlerin başlıca konusu: Ḫulûd (edebî yaşama) idi. O kadar tutkuyla istemelerine rağmen elde edilemiyecek olan bu arzu, onları kendilerine öz hayat felsefesine, karamsar dinsizliğe götürmüştü[7].

Cahiliyye adamı savaştan, yağmadan fırsat bulup kendi hayatını düşünebildiği zaman, kafasına ilk gelen şey ölüm, ve kendisini ölüme götüren sebepler, güçler olurdu. İslâmdan önceki Araplara göre bu, insanlığın kaderi idi. Şurasına dikkat etmek lâzımdır ki normal olarak "insanın kaderi", başlıca ölümden sonraki hayatla ilgilendiği, ona bağlı oldduğu halde cahiliyye düşüncesinde âhiret fikrine ilgi gösterilmemiştir. Cahiliyye Arapları hemen yalnız ölümle meşgul olmuşlar, ölümden sonra ne geleceği, ne olabileceği meselesi. katiyen cahiliyye adamının kafasında yer etmemiştir. Onların çoğuna göre bu dünya hayatından sonra hiçbir şey olamaz. Vücut toprağa gömülünce çürür, toz toprak olur, ruh ise bir rüzgâr gibi uçup gider.

هَلْ نَحْنُ إِلاَّ كَأَجْسادٍ نَمُرُّ بِهَا * تَحْتَ التُّرابِ وَأَرْواحٍ كَأَرْواحِ

"Biz (neyiz), *toprağın altına götürdüğümüz*[8] *bir vücutla, rüzgârlar gibi uçup giden ruhlardan ibaret değil miyiz?"*.

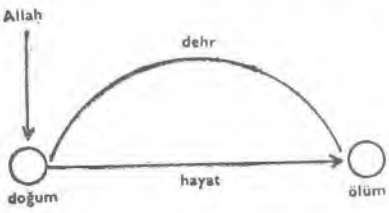
7 Tafsilâtlı bilgi için bak: The Structure of the Ethical Terms in the Koran, Bölüm V

8 Temurru yerine nemurru okursak böyledir (ama temurru okunursa toprağa giden cesetler) manası çıkar. Şair 'Abîyd ibn al-Abraş'tır (Dîvan, Beyrut, 1908, IX, 21). Şiirde geçen ikinci ervah, rîh'in cem'idir. Ervâh, hem rûh'un, hem de rîhin cem'i olabilir. Birincisi ruh'un, ikincisi rîh'in cem'idir.

İnsan hayatının en önemli çağı, son çağıdır. Yani ölümdür. Cahiliyyenin insan düşüncesine göre ölüm, en önemli meseledir. İnsan hayatının başlangıç çağına fazla ilgi gösterilmemiştir. Şayet düşünülseydi, normal olarak başlangıç Allah'a bağlanırdı. Bundan önceki bölümde İslâmdan önceki Araplar arasında Allah'ın yarattığına inanıldığını söylemiştik. Onlara göre insan da varlığını Allah'ın yaratmasına borçludur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken çok önemli bir nokta var: İnsan yaratılınca, yarataniyle bütün bağlarını keser. Ve yer yüzüne geldiğinden itibaren varlığını, hayatını, çok daha kuvvetli başka bir patronun eline koyar, onun yönetimine girer. Bu diktatör patronun yönetimi, ta insanın ölümüne kadar sürer. Ölüm de hayatı boyunca zulmü altında inlediği bu zalim diktatörün son darbesidir. Bu zalim diktatörün adı dehr (zaman) dır. Üçüncü bölümde başka bir münasebetle dehr'le ilgili bir âyet almıştık. Bu âyette kâfirlerin ağzından bu inanç açıkça nakledilmektedir:

وَ قَالُوا مَاهِيَ اِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا اِلاَّ الدَّهْرُ

:Dediler ki: Bu dünya hayatımızdan başka bir şey yoktur; ölürüz ve yaşarız, bizi helâk eden dehr(zaman) dan başkası değildir"[9].



Dehr'in çeşitli isimleri vardır: Zaman, ʿasr (çağ), eyyâm (günler), ʿavḍ (zaman). Bunların hepsi de aynı fikri ifade eder. Burada sadece birkaç misal vereceğim.

ʿAwḍ[10]: وَلَوْلاَ نبل عَوْضٍ فِي حُطُبًّايَ وَ أَوْصَالِي

Zemân[11]: فَغَيَّرْنَ آيَاتِ الدِّيَارِ مَعَ الْبِلَى وَلَيْسَ عَلَى رَيْبِ الزَّمَانِ كَفِيلُ

9 XLV, 23/24

10 Vücudumda ve organlarımda ʿawḍ'ın saplanmış oku olmasaydı" cahiliyye şairi al-Find az-Zimmânî, bu şi'riyle yaşlılığın etkisinden yakınıyor (al-Ḥamâse, CLXXVL,3)

11 (Rüzgâr ve yağmur, zamanın) çürütme(si)yle birleşerek evlerin görünüşlerini değiştirdiler. Gerçekten zamanın olaylarına karşı bir garanti yoktur. (onlara karşı koyacak bir güç yoktur). Ṭarafa, Dîvân, M. Seligsohn neşri Paris, 1901, IV,4).

Zemân[12]: هَلْ عِيشَةٌ طَابَتْ لَنَا اِلاَّ وَقَدْ أَبْلَى الزَّمَانُ قَدِيمَهَا وَجَدِيدَهَا

'Asır[13]: فَاِنْ تَشِبِ الْقَرُونُ فذاكَ عَصْرٌ وَعَاقِبَةُ الْأَصَاغِرِ أَنْ يَشِيبُوا

Dehr'in asıl manasını vukubulduğu beytlerden çıkarabiliriz. Meselâ Te'abbaṭa Şarran tarafından yazılan aşağıdaki beyt, dehri' bize merhametsiz, soğuk kanlı, hiçbir kahramanın, karşısında duramıyacağı bir diktatör olarak tanıtır:

بَزَّنِي الدَّهْرُ وَ كَانَ غَشُومًا بِأَبِيِّ جَارُهُ مَا يَذِلُّ

"*Dehr beni soydu* (bu o dehr'dir ki) *komşusu zelil edilmiyen gururlu* (dost)*u da zulümle* (yere vurup) *soymuştu*"[14].

Çoğu kez dehr, sivri dişlerini sana merhametsizce batıran vahşî bir hayvan şeklinde tasvir edilir. .... فَاِنَّ الدَّهْرَ أَعْصَلُ ذُو شَغَبٍ

"*Zira zaman kanca gibi dişlerini açmış bekliyor*"[15].

اِذَا الدَّهْرُ عَضَّتْكَ أَنْيَابُهُ لَدَى الشَّرِّ فَأْزِمْ بِهِ مَا أَزَمْ

"*Bir kötülük zamanında dehr seni köpek dişleriyle ısırırsa sen de ısırıldığın kadar onu ısır*"[16].

Böylece İslâmdan önceki devrin hayat görüşü, en merkezinde karanlık ve esrarengiz bir düşünce taşır. Bu karanlık düşünce, beşikten mezara kadar ferdin hayatına el atar, onu zulmünün pençeresi altında tutar. Kabaca "*kader*" diyebileceğimiz bu inanç, yarı-insan olan bir yıkıcı kuvvet olarak düşünülmüştür ki bu kuvvet, yalnız her şeyi mahvetmekle kalmıyor, hayat boyunca insana durmadan her türlü ızdırap, felâket ve sefalet getiriyor. Bu kuvvetin yıkıcılık tarafı birkaç

12 Bizim hoşumuza giden eski veya yeni hiçbir yaşantı var mı ki zaman onu çürütmüş olmasın. (Antere, Dîvân, s. 61, beyt 5)

13 Eğer başlar (daki saçlar) ihtiyarladı (ağardı) ise bu, asrın işidir. Bütün küçüklerin sonu ihtiyarlamaktır. (Abdullah Sâlime, al-Mufaddaliyyât, XVIII, 11)

14 al-Ḥamâse, CCLXXIII, 6

15 İyâs ibn al-Eratt, al-Ḥamâse, CDLXXXV, 3

16 Muḫaḍram şair Curayba ibn al-Eşyem, al-Hamâse, CCLX, 4

isimle belirtilmiştir: Ṣurûfu'd-dehr), ḥadesân (ḥadesânu'd-dehr), yahut ḥavâdis, rayb (raybu'd-dehr yahut raybu'z-zemân) vs. Hepsi de takriben tali'in beklenmedik ters olayları anlamını ifade eder. Bu kötü olaylara bazan mecazi olarak benâtu'd-dher (dehr'in kızları) denir.

أَبَعْدَ الْحَارِثِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو وَبَعْدَ الْخَيْرِ حُجْرٍ ذِي الْقِبَابِ
أُرَجِّي مِنْ صُرُوفِ الدَّهْرِ لِينًا وَلَمْ تَغْفَلْ عَنِ الصُّمِّ الْهِضَابِ

" (Büyük babam) *kral Hâris* (in) *ve konaklar sahibi iyiliksever* (babam) *Hucr* (ün ölümünden sonra) *ben dehrin surûf'undan* (kötülüklerinden) *nasıl bir yumuşaklık beklerim: o dehir ki kaya kütlelelerinin zirvelerine bile dokunmadan bırakmamıştır*"[17].

رَمَتْنِي بَنَاتُ الدَّهْرِ مِنْ حَيْثُ لَا أَرَى
فَكَيْفَ لِمَنْ يُرْمَى وَلَيْسَ بِرَامٍ

"*Dehrin kızları bana görmediğim bir yerden attı. Kendisine atılan, fakat kendisi atamıyan bir adam ne yapabilir?*"[18].

Hiç kimse, en yiğit ve zekî savaşçı bile dehr'in bu kör ve muhteris istibdadından kaçamaz. Cahiliyye devrinin bu çaresiz karamsarlığının kökleri, işte bu kader düşüncesinin altında yatmaktadır.

Zamanın yıkıcı gücü, özellikle insan varlığının sona ermesinde kendini göstermektedir. Şurası enteresandır ki bu noktaya gelince dehr, ismini değiştirir, çeşitli yeni adlar alır: Meniyye (çoğulu menâyâ), menûn, ḥimâm, ḥumme bu isimlerin en yaygınlarındandır[19]. Hüzeyl kabilesinin divanından alınan aşağıdaki beytte bizim zikrettiğimiz kelimelerden ikisi de beraberce aynı anlamda kullanılmıştır:

لَعَمْرُكَ وَالْمَنَايَا غَالِبَاتٌ وَمَا تُغْنِي التَّمِيمَاتُ الْحِمَامَا .

""*Başına andolsun ki gerçekten menâya galip geliyor. Temimat* (nazar boncukları) *dahi himâm'a* (ölüme) *karşı bir fayda sağlamıyor*"[20].

Bu kelimelerin hepsi ölüm manasına gelir ama sadece basit ölüm manasına değil, dehrin yıkıcı gücünün ifadesi olan ölüm manasına.

17 İmrur'u'l-Kays, Dîvân, Kahire, 1958, II, 10–11

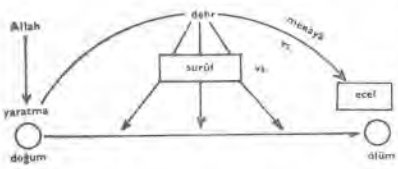
18 Amr ibn Kâmi'a, Dîvân, Lyall neşri, Cambridge 1919, III, 11

19 Bunlar ve İslâmdan önceki edebiyatla ilgili kelimeler için Werner Caskel'in yaptığı ilginç filolojik etüde bakınız: Das Schicksal in der altarabischen Poesie, Leipzig, 1926.

20 Dîvânu'l-Huzeliyyîn, II, s. 62, beyt 3, Saḫr al-Ghayy.

Mevt (ölüm) kelimesinin kullanıldığı öyle yerler vardır ki onun yerine bu kelimelerden biri de kullanılabilir ama derhal manada büyük değişiklik meydana gelir. Çünkü mevt (ölüm) kelimesi biyolojik diyebileceğimiz tabii bir olayı ifade eder. Halbuki bizim üzerinde durdumuz kelimeler, insan kaderiyle ilgili semantik alana aittirler. Bu alanın merkezinde dehr odak-kelimesi bulunmaktadır. Bu alan, dehr kelimesinin yönetimindedir. Diğer deyişle bunlar, dehr'in insan hayatı üzerindeki etkisinin bir vechesini gösterirler. Bunlar, nihaî hedefine yaklaştığı zaman dehr'in kazandığı özel durumları temsil ederler. Binaenaleyh bu hedefin, aynı kelimelerle belirtilmesi pek tabiidir[21].

Dehr yönetiminin bu nihaî hedefiyle ilgili başka bir önemli şey daha vardır. Söylediğimiz gibi bu son nokta, biyolojik bakımdan ölüme uyar. Nasıl ki yaratma da doğuma uymaktadır. Fakat bütün hikâye burada bitmektedir. Dehr yönetiminin nihaî noktasına başka bir açıdan, determinizm açısından da bakılabilir. Hakikaten bu (determinizm), İslâmdan önceki Arapların çok ortak görüşleri idi. Şöyle düşünülüyordu: İnsanın hayattan ayrılması önceden tayin edilmiştir, insan buna zorlanmıştır. Yani herkesin bölümle karşılaşacağı belirli bir günü vardır. Bu açıdan ölüme ecel (çoğulu âcâl) denir. "Âkibet" "ya da tayin edilmiş süre" demektir.



O belirli süre dolunca ne kadar küçük ve cıl'z olursa olsun herhangi bir şey, en güçlü insanı dahi öldürebilir. İslâm öncesi devrin ünlü eşkiyası olan as-Selîk'in annesi as-Seleke, oğlunun ölümüne ağlıyor ve kendisini şöyle teselli ediyor:

كُلُّ شَيْءٍ قَاتِلٌ حِينَ تَلْقَى أَجَلَكَ

"*Ecelinle karşılaştığın zaman her şey* (seni) *öldürür*"[22].

an-Nâbiğa'nın, dehr üzerine söylediği şiirlerinden birinde olduğu gibi dehr yazılmış (mektub, yazmak anlamındaki ketb'den ismi mef'ûldür)[23] bir şeydir. Hiç kimse onu bir gün dahi geri bırakamaz.

21 Bazan bu kelimeler, başka yerlerde ve farklı manada da kullanılabilirler. O zaman Sadece dehr'in sinonimi olurlar.

22 al-Ḥamâse, CCCX, 4. at-Tibrîzi, şi'ri as-Seleke'ye atfeder. Halbkuki al-Marzûkî bu şi'ri adı bilinmiyen bir kadına atfetmiştir.

23 an-Nâbiga, Dîvan, V,4. "Yazma" fikrinin önemi hakkında bu bölümün son paragrafına bakınız.

فَإِنْ فَازَ سَهْمٌ لِلْمَنِيَّةِ لَمْ أَكُنْ
جَزُوعًا وَ هَلْ عَنْ ذَاكَ مِنْ مُتَأَخَّرِ

"*Eğer* (bana *bir ölüm oku da çıkarsa* (oklarla oynanan bir çeşit kumar oyununa işarettir) *ağlamam; belirtilmiş süreden sonra kalabilmiş bir kimse var mı ki?*!"[24].

Ne yaparsan yap, senin için tayin edilmiş müddete bir saat bile ilâve edemezsin. ʿAntere[25] şiirlerinden birinde bunun üzerinde kuvvetle durur:.

وَلَا تَفِرَّ إِذَا مَا خُضْتَ مَعْرَكَةً * فَمَا يَزِيدُ فِرَارُ الْمَرْءِ فِي الْأَجَلِ.

"*Savaşa daldığın zaman kaçma, çünkü kişinin kaçması, ömrünü artırmaz*".

Demek ki herkesin bir eceli vardır ve her gün , bu tayin edilmiş ecele doğru atılan bir adımdır.

Caniliyye şairinin felsefî gözü önünde bütün insanlığın muhteşem ve trajik panoraması, sona doğru süratle akıp gitmektedir (Her an, insanı ölüme doğru, yokluğa doğru yaklaştırmaktadır).

يَا حَارِثُ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرَبَتْ إِلَّا تَقَرَّبَ آجَالٌ لِمِيعَادِ

"(Dinle) *Hâris! her güneş doğup battıkça va'dedilen eceller yaklaşır*"[26].

Gerçekten bu, çok karamsar bir hayat görüşüdür. Bütün hayat, tabiatın büyüme ve çürüme kanunlariyle yönetilen bir sürü felâketler yığını haline gelmektedir. Karanlık, kör, yarı insan şeklindeki bu tabiat canavarının elinden kurtuluş yoktur. İşte biz, ancak bu acıklı atmosferin durumuna baktığımız zaman Kur'ân görüşünün önemini tam manasiyle kavrayabiliriz.

Kur'ân, insan için tamamen değişik şartlar getirir. Birden bire gök açılır, karanlık bulutlar dağılır, acıklı, ızdıraplı bir hayat yerine ebedî hayatın parlak mutluluğu görünür. Bu hususta iki dünya görüşü arasındaki fark, tam gece ile gündüz arasındaki fark gibidir.

---

24 Bu şiir meşhur" bir eşkiyanın şarkısında geçer. Söyliyen ʿUrve ibn al-vard'dir. Dîvan, Beyrut, 1953, s. 420, beyt 2

25 ʿAntere, Dîvân, s. 132, beyt 5

26 ʿAbîyd ibn al-Abraş, Dîvân, XVIII, 2.

Yeni İslâm sisteminde de Allah, yaratıcı olarak insan hayatının başlangıç noktasını işaretler (insan hayatını başlatır). Fakat burada daha ilk anda derhal büyük değişikliği fark ederiz. Cahiliyye sisteminde Allah'ın yaratma işi, sadece O'nun, hayatın başında ve sonunda insanın işlerine yaptığı bir müdaheleden ibarettir. İnsanı yarattıktan sonra artık onun işlerine karışmaz, tıpkı çocuklarının işlerine karışmayan bir baba gibi. Artık bundan donra iş, dehr denen bir başka kuvvetin eline geçer.

Halbuki İslâm sisteminde bunun tersine, yaratma, yarattığı şeyler üzerindeki Tanrı yönetiminin başlangıcını gösterir. İnsanın bütün işleri, en ince teferuâtına kadar hayatın her safhası, Allah'ın kontrolü altında cereyan eder. Burada en önemli nokta da şudur: Kur'nân'a göre bu tanrı, adalet tanrısıdır. Hiç kimseye aslâ zulüm yapmaz, haksızlık etmez. Artık ne dehr, ne de dehrin gizli bir tuzağı kalır. Dehr diye bir varlık tanınmaz, bu hayalî kâbûs inancı sökülüp atılır, insanlığın hayatı yalnız ve yalnız tanrı iradesinin kontrolüne verilir. Tabii ölüm meselesi yine kalır. Ölüm kaçınılmaz bir şeydir.

« أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ

:Nerede olursanız (olunuz), *sağlam kaleler içinde de bulunsanız yine ölüm size ulaşır*"[27].

« وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مُتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ
كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

:Senden önce hiçbir insan için ebedi yaşama vermedik. Şimdi sen ölürsen sanki onlar ebedi mi yaşıyacaklar? Her nefis ölümün tadını tadacaktır"[28].

Çünkü Allah "*bütün insanlığa ölümü takdir etmiştir*"[29]. ve "*Allah dilediği gibi yaşatır ve öldürür*"[30].

Ecel düşüncesi, İslâmda da cahiliyyedeki kavramiyle devam eder. Burada da ecel "tayin edilmiş süre"dir. Ve insan hayatiyle ilgili olduğu zaman ecel, Allah tarafından verilen sürenin sonu, yani ölüm anlamına gelir.

27 IV, 80/78
28 XXI, 35-36/34-35
29 LVI, 60
30 IX, 117/116

«هُوَالذِى خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ.

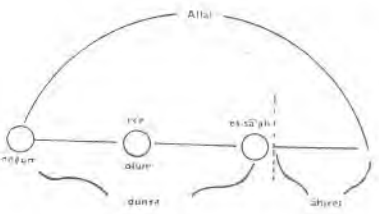
:O (Allah) *dır ki sizi çamurdan yarattı, sonra bir süre* (ecel) *tayin etti. Kendi yanında da* (hayatınızın) *açıkça belirtilmiş bir süresi*(eceli)*vardır*"[31].

«وَمَاكَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ اِلاَّ بِاِذْنِ اللهِ كِتَاباً مُؤَجَّلاً

:Allah'ın açıkça yazılmış süresi dolmadan hiçbir nefis ölemez"[32].

Bununla beraber ecel şeklindeki kaçınılmaz ölüm, insanı cahiliyye devrindeki karamsar bir düşünceye götürmez. Çünkü ecel, bu görüş sisteminde varlığın son noktası değildir. Tersine bambaşka bir hayatın, ebebî hayatın (hulûd) başlangıcıdır. Bu sistemde ecel, insanın ölümü, insanın hayat uzantısının bir geçiş dönemi, dünya ile âhiret hayatı arasındaki bir geçiş noktasıdır. Ecelin ötesinde hiçbir şey görmiyen cahiliyye düşüncesinin hilâfına Kur'ân, ecelden sonra gerçek bir hayat görür, evet gerçek hayat, çünkü ebedî hayattır. Kur'ân bunun üzerinde ısrarla durur.

Herkesin bir eceli olduğu gibi dünyanın da bir eceli vardır. Dünyanın eceli, "sa'atten", son hüküm gününden başka bir şey değildir. Bu son ecelden sonra insan, ebedî hayatına adımını atar. Yalnız şurasına dikkat edilmelidirki Kur'ân'a göre dünyadaki hayat da âhiretteki hayat da şemada gösterildiği gibi Allah'ın yönetim ve denetimi altında cereyan etmektedir. Bu durum, insan hayatının ilk yarısında–doğumla ölüm arasındaki çizgi mesafesinde–meşhur kaza ve kader meselesini ortaya çıkarır ki bu mesele, sonraki islâm düşüncesinin karşılaşacağı en güç meselelerden biridir.



Allah'ın önceden takdiri, kelâmcıların söyledikleri gibi Kur'ân'da açıkça beyan edilmiş midir, yoksa Dâvud Rehber'in düşündüğü gibi[33] kelâmcılar kendi fikirlerini mi Kur'ân'da okumak istemişlerdir meselesi, gerçekten karar verilmesi güç bir meseledir. *Maamafih insan hayatını Allah'ın iradesinin kontrolüne vermekle bu meseleyi, gayet belirgin bir şekilde bizzat Kur'ân'ın ortaya çıkardığı muhakkaktır.*

31 VI, 2

32 III, 139 /145. Âyette kitab'ın, yazılmış şey anlamına geldiğine dikkat.

33 Anılan eseri, kaza ve kader üzerindeki bahisler.

Burada bu meselenin karışık taraflarını araştırmaya lüzum yoktur. Benim kanaatime göre bu mesele, İslâm kelâmına ait bir meseledir. Kaldı ki Kur'ânın, mesele ile ilgili bütün parçaları, Dâvûd Rehber tarafından filolojik olarak incelenmiştir. Ben onun söylediklerine sadece birkaç kelime ilâve etmek istiyorum.

Allah'ın önceden takdiri meselesi, kelâmcıların uydurması olamaz. Çünkü İslâmın zuhurundan önce bile hemen hemen aynı düşünce, özel bir dini eğilime sahip bulunan bazı Araplar arasında vardı, hattâ ḥanîfler çerçevesinin dışında da bu inancın varlığı görülmektedir. Önce isminden söz etmiş bulunduğum Lebîd, ki derin dinî duygu sahibi olmakla ünlüdür, ilâhî takdire inananlardan biri idi. İşte bir misal:

لَا يَسْتَطِيعُ النَّاسُ مَحْوَ كِتَابِهِ أَنَّى وَ لَيْسَ قَضَاؤُهُ بِمُبَدَّلِ

"*İnsan kitabını* (Allah'ın kendisi için yazdıklarını) *silemez. Nasıl silebilsin ki O'nun kazası değiştirilmez*"[34].

Kader kelimesi dahi Lebîd tarafından aynı manada kullanılmıştır:

وَلَا أَقُولُ إِذَا مَا أَزْمَةٌ أَزَمَتْ يَا وَيْحَ نَفْسِي مِمَّا أَحْدَثَ الْقَدَرُ

"(Bana) *bir felâket erişince 'Kaderin yaptıklarından vah bana!' demem*"[35].

Bu şairin derin dinî eğilimlerini bilenler, ötedenberi yapılageldiği gibi bu ve benzeri şiirlerin sahte olmadığını anlarlar. Kaldı ki kitâb kelimesinin de "Allah'ın yazdığı ilâhî kader manasında kullanılışına dair delîl, yalnız yukarıdaki tek misalden ibaret değildir. Hüzeyl kabilesinin divânında[36] Usâme ibn al-Hâris, bu kelimeyi aynı manada kullanıyor. Kabilesinin kaderine üzülen şair şöyle diyor:

..... وَكَانَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا .

"*Fakat* (ne yapalım) *onlara kitap* (kader) *böyle yazılmıştır*".

34 Dîvân, Huber-Brockelmann neşri, Leiden, 1891, XLII, 2
35 Caskel tarafından zikredilmiştir. Anılan eser, s. 20, Lebîd, XII, 18
36 Dîvanu'l-Huẕeliyyîn, II, s. 197, beyt 1

ALTINCI BÖLÜM

ALLAH İLE İNSAN ARASINDA HABERLEŞME MÜNASEBETİ (I)

-SÖZSÜZ HABERLEŞME-

I- TANRININ "İŞARETLERİ"

Allah ile insan arasında iki çeşit haberleşme aracı vardır. Biri sözlüdür, her iki taraf da insan dilini kullanarak meramını anlatır; ikincisi sözsüzdür, Allah tabiat âyetlerini (işaretlerini) kullanarak, insan da vücudunun hareket ve işaretlerini kullanarak meramını anlatır. Her iki halde de muhabereyi Allah başlatır. İnsan Allah'ın hitabına cevap vermek durumundadır.

Kur'ân'a göre Tanrı, insan ile konuşmak isterse birtakım âyetler (işaretler) gönderir. Bu durumda sözlü işaretlerle sözsüz işaretler arasında bir ayırım yoktur; her ikisi de Allah'ın âyetleridir. Tanrı'dan insana doğru olan konuşmanın tipik bir örneği bulunan vahiy, Allah ile insan arasındaki konuşmanın yalnız bir bölümüdür. Bundan dolayı Kur'ân, vahyedilen sözlere âyetler der, bunlarla yine âyetler adı verilen sözsüz tabiat işaretleri arasında bir ayırım yapmaz. Fakat sözlü olan âyetler, vahiy kelimesiyle belirlenmiş çok özel bir sınıf teşkil ettikleri; mahiyet ve yapı itibariyle sözsüz âyetlerden ayrı bir önem taşıdıkları için bu âyetleri müstakil bir bölümde incelememiz gerekmektedir. Onun için bunları, müteâkip bölümün konusu yapacağız.

Şimdiki bölüm, çok özel ve önemli bir nitelik taşıyan vahiy meselesine bir giriş kabul edilebilir. Çünkü bu bölümün amacı, sözlü ve sözsüz Tanrı konuşmasının genel yapısının özelliklerini göstermektir. Bu bölümde söylenenler, vahiy olayı için bir ön bilgi mahiyetindedir. Tabii burada söylediklerimiz, yalnız iniş doğrultusundaki, yani işaretleri

gönderen Allah, alan da insan olması halineki konuşma için doğrudur. Çıkış doğrultusundaki, yani insandan Allah'a doğru olan konuşmaya gelince orada sözlü ile sözsüz konuşma arasında çok önemli bir fark vardır. O kadar ki ikisi, aynı nefeste, aynı anda beraber yapılamaz. Şimdi önce Tanrı'dan insana doğru olan konuşmayı ele alalım.

Tanrı, âyetleri kavrayabilecek olanlara her ân âyet üzerine âyet gösteriyor. Kur'ân'ın anlattığına göre bizim tabiat olayı dediğimiz şeyler: yağmur, rüzgâr, göğün ve yerin yaratılışı, gecenin ve gündüzün değişmesi vs. bütün bunlar basit birer tabiat olayı düşünülmemelidir. Bunlar, Tanrı'nın, insanın işlerini yönetmesinin işaretleri, şu dünyada insanın rahat yaşıyabilmesi için gösterdiği hikmet ve özenin delilleridir.

Nasıl ki yola dikilen işaretler, yolcunun gözlerini kendilerine değil, gideceği istikamete yöneltirse her tabiat olayı da bizim dikkatimizi kendi üzerine değil, kendilerinin ötesinde olan bir istikamete yöneltmeğe çalışır. Bu derin anlayışa göre bir tabiat olayı, artık bir tabiat olayı değildir; bir işarettir, bir semboldür. Kur'ân buna âyet diyor. Kur'ân'a göre birer âyet olan bütün tabiat olayları, Allah'ın zatını, yahut da O'nun şu veya bu sıfatını ve iyiliğini, saltanat ve adaletini gösterir. Kur'ân'ın âyet kavramı, modern filozof Karl Jaspers'in felsefî düşünce sistemiyle mukayese edilirse daha iyi anlaşılabilir. Karl Jaspers, bu noktayı felsefesinin temel taşı yapmıştır. Bu sistemde dünyanın sembolik mahiyetine dikkat çekilmektedir. Jaspers'e göre bizler, farklı düzeylerde yaşarız. İnsan da dahil bütün tabiat varlıklarının gözlerimize basit birer tabiat eşyası göründüğü şu günlük akıl (Verstand) seviyesinden çıkar da Varlık (Existenz) ın hükümranlık alanına adım atarsak birden bire kendimizi değişik bir dünyada, Tanrı'nın huzurunda görürüz. Bu tanrıya felsefî olarak her şeyi yukarıdan kuşatan, sonsuz şekilde büyük varlık anlamına das Umgreifend diyoruz. Bu kuşatıcı varlık daima bizimle konuşur, ama doğrudan değil, tabiat varlıkları yoliyle konuşur. Bu varlıklar basit, gözle görünen eşyadan ibaret değildir, bunlar birtakım sembollerdir, işaretlerdir ki bunlar vasıtasiyle *her şeyi kuşatan* (Tanrı) bizimle konuşur. Bu merhalede eşya, birtakım "şifreler", şifre ile yazılmış şeylerdir. Başka deyişle dünya, büyük bir sembol kitabıdır. Bir kitap ki onu Existenz seviyesinde yaşıyanlar okuyabilirler. Bu görüş, Kur'ân'ın görüşüne uyar. Kur'ân'a göre bütün eşya, gerçekte Allah'ın âyetleridir, bunların sembolik mahiyetini ancak düşünen öz akıl sahipleri anlıyabilirler.

Âyet kelimesinin ilk defa Kur'ân tarafından mı kullanıldığı, Kur'ân'a has orijinal bir kelime olup olmadığı meselesine gelince:

Gerçek Arap dilini meydana getiren bedevî dilinde bu kelime kullanılmamıştır. Kullanıldığı zaman da dinî anlamda kullanıldığına dair hiçbir işaret yoktur. Daima tabiata ait bir manada kullanılmıştır. Ancak bu hüküm, hanîfler dairesinin dışından kalanlar için doğrudur. Meselâ şair Lebîd'in-ki önce gördüğümüz üzere sözlerinde ve düşüncelerinde hanîflik rengi vardı- şi'rinde bu kelime geçer:

وَ الْمَاءُ وَ النِّيرَانُ مِنْ آيَاتِهِ * فِيهِنَّ مَوْعِظَةٌ لِمَنْ لَمْ يَجْهَلِ

"*Su ve ateş* (yani yağmur; güneş, ay ve yıldızların ışığı) *O'nun* (Allah'ın) *âyetlerindendir. Bunlarda cahil olmıyanlar* (yani doğru düşünebilenler için) bir öğüt vardır"[1].

Fakat konumuz bakımından bu meselenin pek o kadar önemi yoktur. Önemli olan, Kur'ân sisteminde âyet fikrinin semantik yapısıdır.. Şimdi bu meseleye dönüyoruz.

Kur'ân'ın söylediği ilâhî âyetler, başta da söylediğim gibi iki türlüdür: sözlü âyetler ve sözsüz semboller. Sözlü olan, yani vahiy, durumun mahiyeti gereği ötekinden daha açıktır (yani âyet denince ilk önce akla vahiy gelir). Âyetin ilk manası vahiy âyetleridir. Vahiy, Allah'ın iradesinin söz şeklindeki ifadesidir. Başka deyişle söylersek, Allah'ın, insana duyurulmasını istediği şey, burada tahlili yoldan verilir. Meselenin unsurları birden değil, birbiri peşi sıra verilir. Verilen her unsur mümkün olduğu kadar açıktır. Sözsüz konuşmada ise Tanrı iradesi, analitik olarak arka arkaya değil, topyekün verilir. Bu son durumda fikrî bir açıklık olamıyacağı için getirilen mesaj da son derece belirsizdir, sözlü değildir. Ancak sözsüz âyetlerin önemli bir avantajı vardır: Bunlar fi'len bütün insanlığa gönderilmiştir. Hiçbir aracıya gerek olmadan herkese doğrudan doğruya hitabederler. Oysa sözlü âyetler, yalnız bir aracı, peygamber vasıtasiyle gönderilirler, ancak aracı ile insanlığa duyurulabilirler. Bütün insanlar, ilahî sembollerin içinde yaşıyorlar ve bunları kavrıyabilecek akıl kapasitesine sahiptirler. Akıl kapasitesine sahip bulunan herkes bu âyetleri kavrayabilir.

Bu kitabın, semantiğin metedolojik prensiplerinden söz eden ilk bölümlerinden öğrendiğimiz gibi Kur'ân'daki âyet fikrinin semantik analizi, bu odak kelimenin kendi çevresinde meydana getirdiği semantik alanı anlamamıza bağlıdır. Yani biz, Kur'ân'da âyet kelimesinin etrafını saran anahtar kelimeleri gözden geçirmek zorundayız.

---

1 Lebîd, Dîvân. XLII, beyt 5. Cahil kelimesi hakkında ileride daha geniş açıklama yapacağım (VIII. Bölüme bak).

Bunun için bence işaret edilmesi gereken en önemli şey, gerek sözlü, gerek sözsüz olsun ilâhî âyetlere insanlığın ne türlü cevap ver diklerini tespit etmektir. Kur'âna göre bu âyetlere iki cevaptan biri verilebilir: "Kabul" veya "red". Bu âyetleri doğru kabul etmeğe tasdiḳ, sahte kabul etmeğe de tekẕîb denir. İnsan bu âyetleri ya doğru (ḥaḳ), ya da batıl (arkasında hiçbir gerçek taşımıyan, hayalden ibaret, yersiz) şeyler kabul eder. Tabiidir ki tasdîk, imana doğru atılmış ilk adımdır, tekzîb de küfrün temelidir. (taṣdîk–tekẕib) çifti, daha soyut bir anlam taşıyan (imân–küfür) çiftinden kavram itibariyle daha realitik ve açıktır. İki çift arasındaki başlıca fark da budur. Kur'ân'da tasdik ve tekzibi birbiriyle çatışan iki zıt fikir olarak görüyoruz. İşte Kur'ân'ın dünya görüşüne hakim olan şiddetli gerginliği meydana getiren asıl zıtlıklardan biri de bu (tasdîk–tekzîb) zıtlığıdır. Tasdikle tekzîb arasındaki münasebet, bütün semantik alanın, çevresinde döndüğü ve sistemdeki her anahtar terimin yerini tayin eden bir eksen kabul edilmelidir. Şimdi bunları biraz tafsilâtlı olarak gösterelim:

			ÂYET			
İlâhî kısım						insanî kısım
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
Allah "âyetleri gönderir".	İnsan âyetlerin manalarını anlar.	Anlama organı,	Âyetlerin manaları	İnsanın cevabı	Bunun sonucu	Son netice
Tenzîl	'akale fehime fakihe tefekkara tevassama v.s.	lubb (çoğulu elbâb) kalb (fu'âd)	(A) ni'meh rahmeh v.s. (tabṣîr) (B) intiḳām ʿiḳāb saḥaṭ v.s. inžâr	(a) taṣdîḳ (b) tekẕîb	(I) şukr (A + a) kufr (II) taḳvâ (B + a) (III) kufr (A.B+b)	îmân (I, II) kufr (III)

Âyet semantik alanının genel yapısını böyle bir tablo halinde belirtelim. Her şeyin başlangıcı Allah'ın, âyetleri (işaretleri) göndermesidir. Allah tarafından bu gönderme olmasa, İslâmî manada hiçbir din olmaz.

Beri taraftan bu gönderilenlerin derin manalarını anlıyacak insan da olmasa gönderilen âyetler yararsız ve etkisiz kalır. Nitekim Kur'ân şöyle diyor:

« قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ :*Eğer anlarsanız size âyetleri açıkladık*"[2].

Allah ne kadar âyet gönderirse göndersin, insanlar onun manalarını anlamaz ve kâfirler gibi "*sağır, dilsiz ve kör*"[3] olurlarsa âyet bir işe yaramaz.

Ne zaman insan derin anlayış sahibi olursa ancak o zaman âyet tesirini gösterir. İşte burada meselenin insanla ilgili tarafı başlar. İnsanın yaptığı bu önemli iş, anlamanın çeşitli derecelerini gösteren müteaddit fiillerle ifade edilmiştir (sütün 2).

Kur'ân'a göre insanın anlaması, kaynağını psikolojik bir yetenekten alır ki buna "lubb" yahut "kalb" denir (sütn 3). Sütun 2 de zikredilen bütün zihnî faaliyetler, bu temel zihnî yeteneğin yahut prensibin somut beyanından (açığa vurmasından) başka bir şey değildir. Kalb, insanı ilâhî âyetleri anlamağa muktedir kılar, bu prensip (yetenek) örtülüp mühürlendiği, normal çalışamadığı zaman insan hiçbir suretle anlıyamaz.

« وَ طُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ :*Onların kalbleri üzerine damga vurulmuştur; onun için onlar anlamsazlar*"[4].

Kalb o şekilde yapılmıştır ki normal çalıştığı zaman âyetlerin manalarını anlıyabilir. Şayet kalb, âyetleri güzelce anlıyabilirse ne olur? Bu soru, dördüncü sütunun meselsidir. Bu sütun, kalbin anlaması için vahyedilen ilâhî âyetlerin manalariyle ilgili sütundur. Anlayan kalb için bunlar, birbirine zıd olan iki şeyin sembolüdür. Bazı âyetler Allah'ın ihsanını, sınırsız sevgisini, lûtfunu, merhametini sembolize ederken bazıları da Allah'ın gazabını, korkunç ceza ve intikamını dile getirir. Birinci durumda Allah'ın âyet göstermesine– daha doğrusu bunları peygamber aracılığı ile insanlara aktarmasına– tebşîr denir. İyi haberler getirmek, müjde vermek demektir. İkinci tarz âyet göndermeğe de inẕâr (uyarma) ya da daha açık olarak va'îd (tehdîd) denir. Buna göre Kur'ân'da peygambere bazan mübeşşir (müjdeleyici), bazan da munẕir (uyarıcı) denir.

---

2 III, 114/118

3 صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ II, 166/171

4 IX, 88/87

Beşinci sütun, insanın âyetlere verdiği cevapla, âyetler karşısındaki tutumiyle ilgilenir. İnsanın âyetlere karşı tutumu, ya bunları doğrulamak (taṣdiḳ), ya da bunları yalan kabul edip red etmek (tezkẕîb)-dir.

İnsanın âyetler karşısındaki tutumunu bu şekilde ikiye ayırmak çok önemlidir. Çünkü bu davranış, doğrudan doğruya ya imanla veya imansızlık (küfür) le ilgilidir. İnsanın bu iki tür davranışının sonucu ve bunun semantik yapısı, tablomuzun 6 ncı sütununda gösterilmiştir.

İnsan, Allah'ın, birinci kategorideki âyetlerle sembolize edilen nimetini doğru kabul ederse– (A) + (a)– dinî bakımdan bunun neticesi şükürdür (I). İkinci kategorideki âyetleri doğru kabul ederse – (B) + (a)– bu hareket de taḳvâyı doğurur (II). Önce gördüğümüz gibi taḳvâ, hüküm gününün sahibinden ve O'nun cezasından korkmak (kaçınmak) demektir. Şayet insan, bunun aksine A grubundaki âyetleri yalan kabul ederse– (A) + (b)– netice küfürdür (III). Bildiğimiz gibi küfür de (B) ye uzanır. Allah korkusunu kaldırır. –(A) (B) + (b)– küfür, inanmamanın teknik anlamıdır

7 numara ile gösterilen son sütunda I ve II birleştirilmiştir. İslâmî manasiyle iman, bu birleşmeden (yani âyetleri tasdik ve Allah'tan korkmanın birleşmesinden) doğmuştur. Ve burada iman (A) (B) + (b)– anlamındaki küfrün zıddını gösterir.

Görülüyor ki Allah'ın âyetleri göndermesinden, insanın bu âyetler karşısındaki inanma veya inanmama davranışına kadar (yani başından sonuna kadar) her şey, birbirini tutan insicamlı bir kavram sistemi meydana getirmektedir. Bu sistemde bulunanlar, öyle birbiriyle uyumlu, sıkı bir bağ vücuda getirir ki sistemdeki bütün kelimeler, sistemin diğer öğeleriyle özel bir münasebet kurar ve her kelime mutlaka sistemdeki diğer kelimelerin az çok rengini taşır. Aynı zamanda âyet kavramı ve bunun alanı, "semantik alanın" nasıl bir şey olduğunu ve bu alanın tesadüfen bir araya gelmiş kelimeler grubundan nasıl ayırdedilebileceğini somut bır misalle göstermek bakımından da bizim için güzel bir vesiyle teşkil eder.

Burada gözlerimizin önünde ideal bir örneği mevcudolan "semantik alan", birçok kelimenin tesadüfen bir araya gelmiş olduğu bir

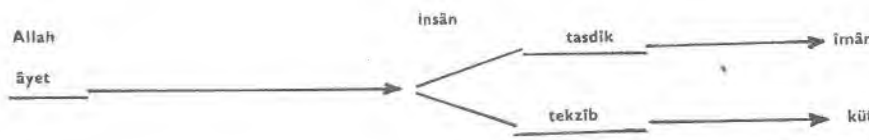
muhteva değildir[5]. Semantik alanda tesadüfî bir şey yoktur; alan içinde meydana gelen her (kelime) birleşim(i), asıl görüş sisteminin özel bir veçhesini gösterir ve özenli bir şekilde kurulur.

Ancak, bu özel bir alana ait bulunan kelimeler, başka alanlara girip başka birleşimler meydana getirmezler demek değildir. Aksine aynı kelime, ayrı ayrı alanlara girebilir. Meselâ kalb kelimesi yalnız tasdîk ve tekzîbin merkezi değildir, daha birçok zihnî faaliyetin merkezidir. Akıl kelimesi yalnız ilâhî âyetleri anlama manasını ifade etmez; âyet alanında işlediği sürece kendine özgü ve çok önemli bir semantik çeşnisi vardır, kelime bunu sistemin diğer öğeleriyle olan teması neticesinde ve bütün alanın özel yapısından alır.

Sistemden gelen bu semantik renk çok ince, kavraması güç bir şeydir, kelimenin manasını belirleme bakımından son derece önemlidir. Kelimenin anlamı, yalnız "esas" manasından ibaret değildir. Bir de izâfî manası vardır ki kelime bu manayı, bulunduğu sistemdeki birleşimlerinden alır.

II– ALLAH'IN HİDAYETİ:

Buraya kadar âyet odak kelimesinin etrafında meydana gelen semantik alanın genel yapısını gördük. Bu alanın esas kısmı şöyle özetlenebilir: 1) Allah âyet gönderir, 2) insan ya tasdık veya tekzib suretiyle bu gönderiye cevap verir, 3) birincisi (tasdîk) imana, ikincisi (tekzîb) küfre götürür.



(diyagram I)

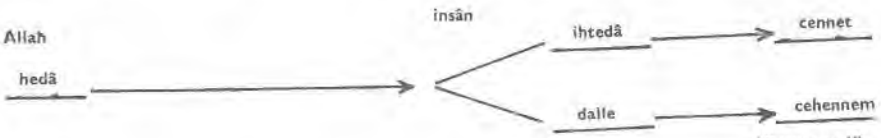
Yalnız bu, âyetin Kur'ân'daki tek semantik alanı değildir. Kur'ân, Allah'ın âyet göndermesi fikri etrafında muhtelif semantik alanlar ve-

5 Kelimelerin tesadüfen yan yana geldiğine bir misal verelim:" « نَسِيَا حُوتَهُمَا : *Onlar* (yani Musa ile fetâsı) *balıklarını unuttular*". (XVIII, 60/61). Burada "unutma" ile "balık" ın birleşmesi tamamen raslantıdır. Bu tür muhteva, bir semantik alan meydana getirmez. Nesiyâ (unuttuar) kelimesinin bu birleşmeden özel bir mana kazandığını kimse söyliyemez.

rir. Enteresan taraf, bunların, Kur'ânın küllî düşünce sistemi içinde birbirinden bağımsız alanlar olmamasıdır. Bu alanlar yapı bakımından birbirine bağlı olarak kurulmuşlardır. Soyut çatı ile ilgili olduğu sürece ikisi hemen birbirinin aynıdır. Farklı bir alan meydana getirebilmek için aynı yapı sadece başka bir elbise giydirilerek tekrar kullanılır. İki alan da bir gerçeğin parçalarıdır. Aynı şeyi başka başka açıdan anlatan bu iki kardeş alan arasındaki uyarlık, bizim için son derece önemlidir. Çünkü burada Kur'ân kendi kendisini tefsir etmektedir.

Bu ikinci sistemin özelliklerinden biri de şudur: Alanın lâfzı öyle kavramlardan yapılmıştır ki birinci sistemde kullanılan kavramların aksine bunların konuşma ile ilgileri yoktur.

Meselâ âyet kavramı yerine Allah'ın hidayeti (hudâ) kavramı konulabilir. Bu da Allah'ın âyetler göndermesi gibi bir mana taşır. Kur'ân'a göre Allah'ın âyetler göndermesi ile hidayeti aynı şeydir. Âyetler, Tanrı'nın, insanlığı doğru yola sevk etme aracıdır.



(diyagram II)

Nasıl birinci sistemde (âyetler sisteminde) insan ya tasdîk, veya tekzîb yolunu seçebilirse; ikinci sistemde yani Tanrının hidayeti karşısında da yine ya ihtidâ yolunu seçip Tanrı hidayetine uyar; ya da ḍalâl yolunu seçip tanrının lûtfettği hidayetin dışına çıkar. Hidayet yolunu seçenler cennet yolunda, ḍalâlet yolunu seçenler de cehennem yolundadırlar.

Bu, olayın birinci yarısıdır. İkinci yarısı birinciden daha az önemli değildir ve Kur'ân çağında bunlar gayet uyumlu bir şekilde yan yana beraber dururlarken sonraki devirlerde birbiriyle çarpışmaya başlarlar ve özellikle kelâmda birbirlerine son derece zıd bir hale gelirler.

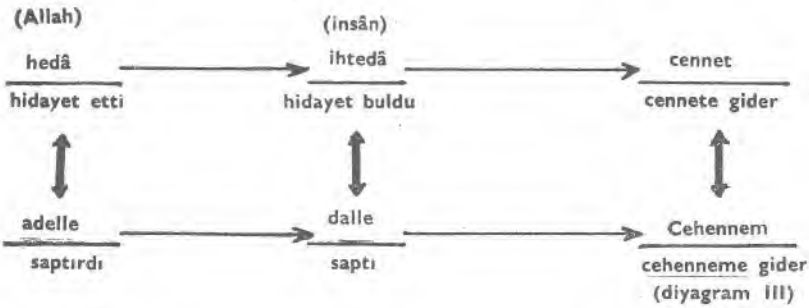
Olayın ikinci yarısında bütün alana kaza ve kader açısından bakılmıştır. Allah ve insan münasebetini incelerken kaza ve kader meselesine temas etmiştik. Bu görüşe göre yer yüzünde olan her şey, Allah'ın iradesine göre olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında hidayeti dalâlete S, gerçekte kendi kendine bir şey seçmiş değildir. onun hareketi, tercih edip doğru yolda giden, ya da dalâleti seçerek yoldan sapan kimse, gerçekte kendi kendine bir şey seçmiş değildir. Onun hareketi, Tanrı iradesinin gereğidir. İnsanın ḍalâl veya ihtidayı seçmesi kendi

isteğiyle değil, Allah'ın iradesiyle olmaktadır. İnsanın hidayeti de dalâleti de Allah'ın iradesinin bir gereğidir. Kur'ân şöyle diyor:

« مَنْ يَشَأِ اللهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ على صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

:Allah kimi dilerse onu saptırır ve kimi dilerse onu doğru yola koyar"[6].

Konunun bu ikinci şekildeki yorumu, basit bir şekille gösterilebilir. (Şekil III). II nci ve III ncü şekilleri birbiriyle mukayese edersek ikisinin arasındaki farkı derhal görürüz.



(diyagram III)

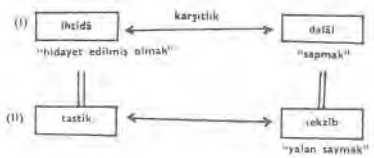
Şekillerin mukayesesi açıkça gösterecektir ki ikincide insan, birincide olduğu gibi ilâhî hidayete ya kabul veya red şeklinde cevap vermiyor; ya Allah'ın hüdâsına uyarak hidayet buluyor veya idlâline uyarak sapıyor. Artık burada insanın, Allah'ın hidâyet veya dalâletini seçme serbestisi kalmıyor demektir. Onun yapacağı her şey çok önceden saptanmıştır, karara bağlanmıştır. Bundan dolayı insanın sapması da Allah'ın saptırmasının sonucudur. Allah'ın saptırmasına hiç kimse karşı koyamaz. Kur'ân'ın ısrarla söylediği böyle bir durumda peygamber bile bir insanı doğru yola getiremez. Daha başlangıçta bu iki sistemde esaslı bir zıtlık görüyoruz: Hedâ ile adalle'nin birbirine zıdlığı. Bu zıdlık bütün sistemde kendini gösterir ve böylece ta başından sonuna kadar birbirine paralel giden iki zıd hat ortaya çıkar. *Kur'an'da aynı şey hakkında iki farklı görüşün ileri sürülmesi, sonradan İslâm düşünürleri arasında insan hürriyeti ve sorumluluğu konusunda büyük meseleler doğurabilirdi. Zira siz çok kuru bir mantıki görüşle hareket ettiğiniz takdirde bu iki sistem arasında bir ayrılık görürsünüz. Yalnız* (bu hareketiniz doğru değildir. Çünkü) *Kur'ân kuru bir mantık açısın-*

6 VI 39

dan hareket etmez. Kur'ân düşüncesi, öyle bir alan üzerinde kurul muştur ki bu alan, insanın kuru mantığından çok farklıdır. Şayet insan, bu kuru mantık kurallariyle değil de Kur'ân'ın düşünce alanına çıkıp o düzeyde bu meseleleri düşünürse (zahiren muhalif gibi görünen şeylerde) böyle bir muhalefet olmadığını anlar. Hasılı Kur'ân, kendine özgü düşünce alanında insanın hürriyeti meselesini ortaya çıkarmamıştır.

Kelâma ait bir mesele olan insanın hürriyeti ve Allah'ın adaleti meselesi içerisine daha fazla dalmadan, Kur'ân'ın en önemli kavramlarından biri kabul edilen hidayet kavramının semantik yapısına dönelim. Kur'ân'da aynı alana iki farklı açıdan bakıldığını yukarıda gördük. Hangi sistemi temel alsak, insan kısmına gelince ihtidâ ve ḍalâl zıdlığını görürüz. Bu, iki sistemin de ortak yanıdır. İhtidâ ve ḍalâl zıtlığı Kr'ân'ın hemen her yerinde bulunur; Kur'ân'da en çok kullanılan çiftli kavramdır bu[7].

Yukarıda söylediğim gibi bu alanın karşılıklı zıtlığı, başka bir semantik alanda da, Allah tarafından gönderilen âyetleri insanın tasdîḳ veya tekzib etmesi alanında da vardır. Ancak birinci çifti (I) ikinci (II) çiftten ayıran bir özellik mevcuttur. İkinciden farklı olarak ihtida ve ḍalâl alanında bir ana kavram vardır: Yol kavramı. Bu alanda "yol" odak kelimedir. Diğer deyişle bu alanda yol kavramı baş rolü oynar.



İkinci alanda ise baş rolü âyet (işaret) kavramı oynamaktadır. Kur'ân'da bu yol kavramı çeşitli kelimelerle belirtilmiştir. Sebîl, sırât, tarîk bunların en önemlileridir.

İhtidâ ve dalâlin de çeşitli eş anlamlıları vardır. Bazan ihtidâ yerine rüşd yahut reşâd (doğru yola ulaşma), kaşd (hedefe varan yolu tutma) kelimeleri kullanılır. Dalâl (fi'li dalle) in de Kur'ân'da eş manalıları çoktur: ʿAmihe (doğru yoldan şaşma) (misal: II, 14/15), ḳasata (aynı manada) misal: (XXIII, 76/74)[8] tâhe (çölde kaybolma ve evi şaşırma) (misal: V, 29/26) ve ğavâ, ğaviye (masdar ğayy ve ğavâyet: sapma) (misal: VII, 143/146) gibi.

7 Meselâ XXXIX, 38/37; II 170/175 v.s.

8 « وَ أَنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُونَ

:Ahirete inanmıyan kimseler, doğru yoldan saparlar".

Görülüyor ki bütün bu kavramların altında bir yol düşüncesi yatmaktadır. Daima şu mesele karşımızda durur: Acaba insan asıl gayesi olan Allah'a ve nefsinin kurtuluşuna varan yolu mu tutar, yoksa bu yoldan ayrılıp Allahsızlık çölü içine girerek şaşkın ve kör bir şekilde bocalar durur mu? İşaret edilmesi gereken daha önemli bir mesele de buradaki yolun, basit bir yol olmadığıdır. Kur'ân düşüncesindeki yol, dosdoğru "müstakîm" bir yoldur.

Allah'ın, âyetleriyle (işaretleriyle) gösterdiği yol, doğru yoldur. Kur'ân söz geliminde bu demektir ki eğer siz o yol çizgisini takip eder, giderseniz o sizi kurtuluşa ulaştırır. Allah'ın yolu, doğruluğu ile bütün öteki yollardan ayrılır. Çünkü onların hepsi eğri yollardır ('ivac). Yolun eğriliği şu demektir: O yol sizi hedefinize götüreceği yerde tamamen hedefinizden saptırır, başka yerlere götürür:

وَ أَنَّ هٰذَا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ

:(Allah şöyle emrediyor:) *İşte benim doğru yolum budur. Onu takibedin, başka yollara gitmeyin (çünkü onların hepsi eğridir), sizi O'nun yolundan ayırırlar*" [9].

Bu suretle yine birbirine zıd iki kavram, iki muhalif prensip görmekteyiz: Yol kavramının semantik alanında "doğruluk" ve "eğrilik". Burda "doğru" ve "eğri" kelimeleri kıymetli kelimelerdir. Çünkü dinî değer taşımaktadırlar. Biri dinen olumlu, diğeri olumsuz bir değer taşıyor. İki kavram arasındaki zıtlık gayet açıktır. Çünkü Kur'ân kâfirleri, Allah'ın doğru yolunu devamlı olarak eğriltmeğe çalışmakla tasvif ediyor:

لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوجًا .«

:*Niçin* (mü'minleri) *Allah'ın yolundan çeviriyorsunuz, onu eğriltmek istiyorsunuz?*"

لَعَنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَ يَبْغُونَهَا عِوجًا وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ« :*Allah'ın lâneti o zalimlere olsun ki Allah'ın yolundan çevirirler ve onu eğriltmek isterler ve âhireti de inkâr ederler*" [11].

9 VI, 154/153

10 III, 94/99 "mu'avvacaten yerine 'ivacan kullanılmıştır".

11 VII, 42-43/44-45

Başlı başına büyük bir semantik alan meydana getiren bu kavram içinde sonuncusu (yani yolun doğruluk ve eğriliği) Arapçaya ilk defa Kur'ân tarafından sokulmuş değildir. Bu, eski bir semantik alandı, cahiliyyede de vardı ve cahiliyyede de önemli bir rol oynuyordu, ancak aradaki fark, cahiliyyede bu yolun "maddî", İslâmda ise "mecâzî" oluşudur.

Çölde yaşıyan insanlar için yolu bilmek ya da uçsuz bucaksız kumlar içinde kaybolup gitmek, tabii ki ölüm kalım meselesi idi. O günlerde her kabilenin özel bir bölgesi vardı. Bu küçük bölge sınırları içinde doğru yolu bilmenin pek önemi olmıyabilirdi ama alışık oldukları bölge sınırları dışına çıkınca çokları yardımcısız kalırdı. Uçsuz bucaksız, vahşî, korkunç kum çölü ile karşı karşıya kalırlardı. Çölün durumunu "her an insanı avlayıp yutmağa hazır, yakalanmaz bir canavar" diye tasvir ederlerdi. İşte bundan dolayı cahiliyye Arapları "hüdâ" ve "yol" kavramları etrafında bir düşünce ağı meydana getirmişlerdi. Yol, birçok çeşitlere ayrılmıştı. Çöl de falan veya falan özelliğine göre ayrı ayrı isimlendirilmişti: Meselâ suyu olup olmadığına, üzerinden yol geçip eçmediğine, ıssız, yol–işaretsiz olup olmadığına vs. ye göre tasnif edilmişti. Bir misal vermek için yehmâ' kelimesini zikredeceğim. Bu kelime, doğru yolun neresi olduğunu kimsenin bilemiyeceği, herhangi bir ayak izi bulunmıyan korkunç çölü belirtmek için kullanılmıştır. Bu tür çölde umutsuz ve manasız dolaşmayı ifade için özel bir fiil de vardı ('asefe): مُعْتَسِفُ الْأَرْضِ مُقْفِرٌ جَهِلُ .....

"*Mu'tesif* ('asefe'den gelir), *yolu bilmeden kendi başına çölde seyahat eden*[12] (arkadaşlarından ayrı düşüp) *yalnız başına kalan, bölgeyi hiç tanımıyan kimse*".

Düşünmeden böyle bir yolculuğa çıkıp başına dertler açan budala adama yine 'asefe'den türetilen 'issîf adı verilmiştir. aş–Şenfara'nin meşhur Lâmiyyetu'l 'Arab'inde bu fikirlerin ilginç bir kombinasyonu vardır:

وَلَسْتُ بِمِحْيَارِ الظَّلَامِ إِذَا انْتَحَتْ
هُدَى الْهَوْجَلِ الْعِسِّيفِ يَهْمَاءُ هَوْجَلُ

"*Ben karanlıklara dalıp da çöl ortasında birden yolunu kaybeden ahmak insan değilim*"[13].

12 'Abîd ibn al–Abraş, Dîvân XIV, 2
13 Beyt 19

Fakat bütün bu kelimeler hep maddî anlamdadır. Cahiliyye devrinde bu kelimelerden yapılmış semantik alanın dinî bir anlamı yoktur. Meselâ hüdâ kelimesini ele alalım. Hüdâ, soyut anlamda bir rehberliği ifade etmez; sadece çölde yol göstermeyi ifade eder. Hâdî, hüdâ'nın sıfatıdır. Cahiliyye devrinde çöldeki yolları iyi bilen ve insanlara yol gösterip varacakları yerlere selâmetle götüren kimseye hâdî denmiştir. Çöl, son derece tehlikeli bir yerdi. En tecrübeli kılavuzlar bile bir noktada şaşırıp sapabilirlerdi. Şaşırmadan kılavuzluk görevini yapmak, bir kılavuz için gurur ve övünç vesiylesi idi. ʿAbîd ibn al-Abraṣ, şiirlerinden birinde şöyle övünüyor:

هَذَا وَدَاوِيَّةٍ يَعْمَى الْهُدَاةُ بِهَا ✻ نَاءٍ مَسَافَتُهَا كَالْبُرْدِ دَيْمُومَةٍ

جَاوَزْتُهَا بِعَلَنْدَاةٍ .....

"Bir de öyle bir vadi ki en tecrübeli kılavuzlar bile yollarını kaybeder. Mesafesi çok uzak, kumları da Yemen aba'sındaki çizgiler gibi çok. İşte ben şu vadiyi de sağlam yapılı bir deve ile (yalnız başıma) *geçtim"* [14].

Bundan anlıyoruz ki o günlerde bir insanın iyi bir hâdî (kılavuz) olması, ya da yanında tecrübeli, güvenilir bir hâdî (kılavuz) un bulunması son derece önemli idi. Kur'ân'ın düşünce dünyasında da hâdî kavramı hayatî bir önem taşır. Ancak Kur'ân'da hâdî, bizzat Allah'tır. Öyle bir kılavuz ki aslâ sapmaz, yolu kaybetmez. Bundan dolayı da tam güvenilir kılavuzdur. Bu suretle Kur'ân, hidâyet kavramını ruhsallaştırmakta, manevileştirmektedir. Onu, insanın maddî hayatından alıp dinî hayatına aktarmaktadır. Kavram, esasında çölde seyahat etmekle ilgili idi ama şimdi mecazî olarak insanın aşmak zorunda bulunduğu ma'nevî çölle ilgili olmuş, tamamen dinî bir anlam kazanmıştır.

Tabii aynı değişiklik "yol" kavramı üzerinde de olmuş ve Kur'ân'da yolu en çok temsil eden ṣırâṭ [15] ve sebîl kelimeleri, tamamen dînî ma'nada kullanılmışlardır. Bu iki kelime Kur'ân'da birbirinin sinonimi olup Kur'ân düşünce sisteminin temel yapısını belirliyen anahtar terimler kategorisine aittirler. İslâm öncesi devirlerde de şairler bu iki kelimeyi kullanmışlardı ama dinî manada değil.

14 Dîvân, XLI, 12-13. beytler.

15 Bu kelime Latince (düz yol anlamındaki) strata kelimesinden gelir. Roma yolu manasını ifade edçr. Kelime ʿAbîd ibn al-Abraṣ'ın dîvanında çoğul olarak ṣurût şeklinde yer alır. Bayağı yollar demektir. Câhiliyye Arapları, edebiyatlarından anladığımıza göre kelimenin bu etimolojisini tamamen unutmuş görünüyorlar.

Mesele birbirinden ayrı birkaç anahtar kelime meselesi değildir. Kur'ân'da yolun bütün semantik alanı, derin bir sembolik mana kazanır. Başka deyişle Kur'ân, bir fikir alanını, onu meydana getiren bütün kelimelerle birlikte alır, maddî düşünce düzeyinden dinî düşünce düzeyine nakleder, ma'nevileştirir ve mecazî bir düşünce sistemi kurar ve bu suretle dinî felsefesini inşa edeceği temeli meydana getirir.

III- HABERLEŞME VASITASI OLARAK İBÂDET:

Daha önce işaret edildiği üzere gerek sözlü, gerek sözsüz haberleşme; tek taraflı değil, karşılıklı olan bir konuşmadır. Allah'tan insana doğru olan sözlü konuşma vahiy, insandan Allah'a doğru olan sözlü konuşma ise du'â'dır: Du'â', insan kalbinin Allah ile konuşması, O'nun nimetini ve yardımını istemesidir. Bu, aşağıdan yukarı (kuldan Allah'a) doğru olan bir sözlü haberleşme çeşididir. Aynı şekilde sözlü olmıyan ilâhî haberleşme–ki Allah'ın, sözsüz âyetler göndermesi idi–nin insan tarafındaki karşılığı, ibadet ve İslâmda salât (namaz) diye tanınan dinî hareketlerdir. Salât yahut ibadet, çeşitli açılardan incelenebilir. Ama bizim bu tetkikimiz açısından namaz, aşağıdan yukarı, yani insandan Allah'a doğru olan sözsüz haberleşme şeklidir. Zira namaz, insanın büyük Allah'ın huzurunda duyduğu derin huşuun şekil bakımından ifadesidir. İnsan, passif olarak Allah'ın kelimelerini ve âyetlerini aldığı gibi kendi duygularını da aynı duyguyu paylaşan diğer insanlarla beraber birtakım hareketler halinde ifade etmekle emredilmiştir.

Namazın sözlü unsurları da vardır[16]. Çünkü vücutça yapılan hareketler yanında Kur'ân okumak, şehadet ve Peygambere salâvat getirmek de namazın rükünlerindendir. Yalnız namazdaki sözlü rükünler, kelimeler sadece duâdan çok farklıdır. Çünkü namazda bunlar ritualistic (yani dini bir merasim halinde) kullanılır. Burada kullanılan bütün kelimelerin namazın gereği olan dînî bir yanı vardır. Halbuki ayrı bir ibadet olan duâda kelimeler, insanın herhangi bir ânındaki kişisel duygu ve düşüncelerini yansıtır. Kısaca insan duâda, içinden geleni söyler, söyledikleri, içindeki fikirleridir. Halbuki namazdaki sözleri, kendi fikirleri değildir, sembolik mahiyette ve âyînin bir parçasını teşkil eden sözlerdir. Binaenaleyh namazdaki söz rükünleri, alâlâde sözler değildir. Kaldı ki burada önemli olan, ibadetin kalıbıdır ki sözlü olmaktan uzaktır. İbadet bütün olarak insandan Allah'a doğru olan

16 « الصّلاة قول وَ عمل و امساك *:Namaz söz, amel ve yasak şeylerden el çekme'den ibarettir*". aş-Şâfi'î, ar-Risâle, s. 121

sözsüz bir haberleşme yoludur; namaz, insanın Allah ile doğrudan temas kurduğu bir ibadet şeklidir.

Namaz şekliyle değil, fakat manasiyle (Hz.) Muhammed'in İslâmdan önceki günlerine kadar uzanır. Bütün sağlam hadisler (Hz.) Muhammed'in, bazı dindar Mekkelilerin yaptıkları gibi her yıl birkaç gün Mekke yakınında bulunan Hira dağındaki mağaraya çekildiğini söyler. Hadîslere göre bu uzlete çekilme işi yıllarca sürmüştür. Nihayet yine böyle bir uzletinde Hak onu, Allah'ın resulü mertebesine yükseltmişti. Hadiste bu uzlete tehannus adı verilir. Bu kelimenin etimolojisi karanlık olmakla beraber birtakım zühdî hareketler manasına geldiği muhakkaktır. Hattâ biz, tehannus'ü namazın İslâmdan önceki şekli kabul edebiliriz.

İslâm kurulmağa başlayınca namaz yahut ibadet, derhal İslâmın temel taşlarından biri olmuş, dinî görevler arasında namaza son derece önemli bir yer verilmiş, yeni kurulmakta olan İslâm toplumunun ayırıcı bir vasfı haline getirilmiştir. Burada bu kurum hakkında daha fazla tafsilâta gitmeğe gerek yoktur[17]. Yalnız şurasına işaret edelim ki namaz ibadetinin en önemli rüknü olan ve ibadet eden mü'minin, önündeki bir şeye alnını koymasını belirten sücûd (fi'li secede) İslâmdan önceki Araplar arasında biliniyordu. Onlarda secde, ibadet derecesine varan derin hayranlığın bir ifadesi idi. Şair an-Nâbiğa bir kızın harikulâde güzelliğini şöyle niteliyor:

أَدُرَّةِ صَدَفِيَّةٍ غَوَّاصُهَا بَهِجٌ * مَتَى يَرَهَا يُهِلُّ وَ يَسْجُدُ

لَوْ أَنَّهَا عَرَضَتْ لِأَشْمَطَ رَاهِبٍ * عَبَدَ الْإِلٰهَ صَرُورَةٍ مُتَعَبِّدِ

"*Yahut* (o) *bir sadef incisine* (benzer ki) *neş'e içinde onu çıkaran dalgıç, onu görür görmez* (hayranlıkla) *tehlil ve secde eder.*

"*Şayet bu* (kız) *ak saçlı bir rahibe görünse bütün ömrünü bekâr olarak ibadete veren* (rahip) *Tanrıya ibadet eder* (yani hayranlıkla Allaha secde eder)"[18].

Salâtın esas manasına gelince: Sallâ fi'li genellikle hem Kur'ân'dan önceki literatürde, hem de Kur'ân literatüründe kullanılır. "Birine iyilikler dilemek" demektir[19]. Burada kelimenin İslâm öncesi şiirdeki kullanılışına dair ilginç bir misal vereceğim.

---

17 Bu hususta daha fazla bilgi için bakınız: E.E. Calverley, Worship in Islam, Madras 1925

18 Divan, s. 52, beyt 2, s. 54, beyt 2

19 صلى على فلان = دعا له بخير وبارك IX, 85/84; XXXIII, 42/43 Bu Surelerde gösterilen âyetler salâtın geçtiği yerlerden bazılarıdır.

Şair al-A'şa, şarabın nasıl dikkatle saklandığını tasvir ediyor:

وَ قَابَلَهَا الرِّيحَ فِي دَنِّهَا وَصَلَّى عَلَى دَنِّهَا وَ ٱرْتَسَمَ

"(Şarapçı) *onu küpü içinde rüzgâra karşı koydu, sonra küpüne iyilikler diledi ve* (Tanrı'dan) *yardım istedi* (ki şarap ekşiyip bozulmasın)"[20].

Fakat bizim için bundan da önemli olan husus, kelimenin, cahiliyye devrinde Kur'ân'ın namaz düşüncesine yakın bir anlamda kullanılmış olmasıdır.

'Antere, İran imparatoru Enûşirvan'ı övmek için yazdığı şi'rinde son derece önemli olan şu beyti şöylüyor:

تُصَلِّي نَحْوَهُ مِنْ كُلِّ فَجٍّ مُلُوكُ الْأَرْضِ وَهُوَ لَهَا إِمَامُ

O, yeryüzünde imam olduğu halde "bütün yeryüzü kıralları, dünyanın her tarafından yüzlerini ona çevirir (ona gelir)*ler*"[21].

Bu şiirde imam kelimesinin kullanılması da ilginçtir. İnsanın gözünü çevirip dikkatle baktığı nokta demektir. Çok önemli Kur'ân terimlerinden birinin yani kıblenin eş anlamlısıdır. Kıble namazda durulacak yöndür. Aynı şair kıble kelimesini de yine imparator Enûşirvan için kulanmıştır: يَا قِبْلَةَ الْقُصَّادِ يَا تَاجَ الْعُلَى

Ḳussâd, ḳāsıd'ın çoğuludur. Ḳāsıd, "bir şeyi hedef alan, bir şeye doğru gitmek istiyen kimse" dir. Şair, imparatoru kasdederek diyor ki: "*Ey bütün insanların gözleri kendisine çevrilmiş kimse, ey yükseklik tacı olan kimse*!"[22].

Muhakkak ki burada maddî olan salât, İslâmın salâtından başkadır ama şeklî yapı aynıdır. Aradaki tek fark şudur: Burada kıble, mukaddes Mekke (Kâ'be) yerine İran imparatorudur. Ve ibadet de Allah'a tapma yerine krala tapmadır.

---

20 Bakınız: Lisanu'l-'Arab, XII, s. 242; irteseme "muhafaza dilemek için Allah'a duâ etmek" manasına gelir. Fakat Ebu Hanife'ye göre fiil burada küpü sıkı sıkıya mühürlemek demektir.

21 Dîvân, s. 164, beyt 16

22 Dîvân, s. 171, beyt 8

YEDİNCİ BÖLÜM

ALLAH İLE İNSAN ARASINDA HABERLEŞME MÜNASEBETİ (II)

- SÖZLÜ KONUŞMA-

I- ALLAH'IN SÖZÜ (KELÂMULLAH)[1]

Birkaç defa tekrar ettiğimiz üzere Kur'ân'a göre Allah ile insan arasındaki haberleşme münasebeti, başlıca iki yönlüdür- 1) Allah'tan İnsana doğru ve 2) İnsandan Allah'a doğru. Bu iki yönlü haberleşme de ya sözlü veya sözsüz olur. Yukarıdaki bölümde sözsüz olan haberleşmeye dokunmuştum. Orada söylediğim gibi bu bölümün konusu olan sözlü haberleşme, tahlil neticesinde sözsüz çeşidin gösterdiği Allah–insan haberleşmesinin özel bir durumudur. Zira sözsüz muhabere Allah'tan insana doğru oldukça neticede sözlü konuşmaya varır. Başka deyişle vahiy "âyetler göndermenin" çok özel bir durumundan başka bir şey değildir. Ancak vahiy "âyet gönderme"nin diğer şekillerinden o kadar farklıdır ki onu ayrı bir kategori içerisinde incelemek gerekir. Bu mesele nakkında Kur'ân'ın görüşü de budur. Kur'ân'da vahye çok özel bir yer verilmiştir. Vahiy olağan üstü, insan aklının kavrıyamıyacağı esrarengiz bir olay olarak ele alınmıştır. Bundan dolayı "peygamber" denen aracıya lüzum vardır. Bu bakımdan bu özel şekilde gönderilen âyetler, tabiata aidolan ve bundan dolayı sağduyuya sahip her insanın kavrıyabileceği öteki âyetlerden tamamen farklıdır.

---

1 Kur'ân'da vahiy meselesini inceliyen bu bölümün bir kısmı, daha önce bir makale clarak "Revelation as a Linguistic Concept" adiyle neşredilmişti. Bkz. Studies in Medieval Thought, Journal of the Japanese Society of Medieval Philosophy (Vol. V, 1962). Bu bölüm, o makalenin aynı değilse de işlenen meseleler ve esas konu aynıdır.

Semitik asıllı üç büyük dinin yani yahudilik, hıristiyanlık ve İslâmiyetin en karakteristik ve ayırdedici müşterek yanı, bunlara göre gerçeğin tek garantisinin, Allah tarafından vahyedilmiş olmasıdır. Ancak Allah'ın vahyettiği şey, gerçektir. Vahiy, gerçekliğin teminatıdır. İslâma göre vahiy Allah'ın konuşmasıdır. Kendi iradesini dil aracılığı ile bildirmesidir. Fakat insana aidolmıyan esrarengiz bir dille değil, insanın açıkça anlıyabileceği bir dille konuşmasıdır. Burası çok önemli bir husustur. Allah'ın, kendi iradesiyle yaptığı bu konuşma olmasa yer yüzünde İslâmın anladığı manada hiçbir gerçek din olmaz.

Bundan dolayı ta başlangıçtan beri İslâmın dille son derece ilgili bulunması, hayrete şayan değildir. Çünkü İslâm, Allah konuştuğu zaman meydana gelmiştir. Bütün İslâm kültürü, esasını şu tarihi gerçekten alır: Allah insana, insanın konuştuğu dille hitabetmiştir. Bu, Allah'ın sadece kutsal kitap göndermesi demek değil, bizzat Allah'ın konuşmasıdır. İşte vahyin manası budur. Vahiy, birinci derecede dille alâkalıdır.

Kur'ân içinde vahyin iki cephesi vardır. Bunlardan biri onun kelâm ile yani dar manadaki lisandan farklı olan konuşma ile ilgilidir; öteki de o zaman mevcut kültür dilleri arasında yalnız Arap dilinin, tesadüfen değil, Allah'ın iradesiyle Allah kelâmına aracı olarak seçilmiş olması meselesiyle ilgilidir. Saussurian terminolojisini kullanarak bu iki cepheyi şöyle ayırdedebiliriz: Birincisi meselenin kelâm tarafıdır, ikincisi de dil tarafı. Kelâm ve lisan kabaca Fransızcadaki "parole" ve "lagnue" in karşılığıdır. Vahyin her iki cephesi, sonradan İslâm düşünce tarihinde büyük kültürel gelişimlere yol açacaktır. Meselenin önemini, ilerledikçe anlıyacağız. Şimdi dikkatimizi vahyin kelâm yönünde teksif edelim.

Kur'ân'a göre vahyin Allah'ın kelâmı olduğuna işaret ederek meseleye girmek istiyoruz: Vahiy = Allah'ın kelâmı. Bu söz, keyfi söylenmiş bir söz değildir. Kur'ân'da sık sık rastladığımız bir sözdür. Ve bölümle ilgisi bakımından çok önemlidir. Kur'ân'dan yalnız bir iki misal, bu noktayı aydınlatmağa yeter. Tevbe Suresinde şu âyeti okuyoruz:.

« وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ

:Eğer müşriklerden biri sana sığınırsa onu himayene al ki Allah'ın kelâmını işitsin"[2].

2 IX, 6

Burada siyaktan (söz geliminden) açıkça anlaşılıyor ki "*Allah'ın kelâmı*", *Allah'ın konuştuğu, peğambere söylediği, vahyettiği sözlerdir. Bakara Suresinde de buna benzer bir âyet vardır. Musa şeriatinin* durumuna değinilerek şöyle deniyor:

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ .

:Onların size inanacaklarını mı ümid ediyorsunuz? Oysa onlardan bir grup vardı ki Allah'ın kelâmını işitirler, ardından onu anladıktan sonra bile bile değiştitirlerdi"[3].

Vahyin, çözümlemeğe daha müsait olan "Allah'ın kelâmı"na dönüşebilmesi, açıkça gösterir ki bu olayın semantik bakımdan birbirinden farklı iki temeli vardır: 1) Allah ve 2) kelâm. Diğer tabirlerle vahiy iki temel üzerinde durmaktadır.

Eğer birinci temelden yani Allah açısından bakılırsa vahiy öyle kelimelerle ifade edilmiştir ki bunların bildirdiği konuşma aslâ insan konuşmasına benzemez. Meselâ tenzîl (indirme) vahiy vs. gibi. İnsanla insan arasında vukubulan konuşmaya hiçbir suretle tenzîl denemez. Kelimenin esas manası, onu üstün bir haberleşme olarak kabul etmeğe zorlar. Çünkü kelimenin türediği nezl kökü, yukarıdan aşağı inme anlamını ifade eder. Tenzîl de bir şeyi aşağı indirmek demektir. Vahye gelince bazan bu insan konuşması için, hattâ İslâmdan önceki şiirde sık geçtiği üzre hayvan konuşması için de kullanılır. Ancak gerek insan, gerek hayvan konuşması, olağanın üstünde bir konuşma olursa vahiy kelimesi kullanılır ve daima esrarengiz, sırlı (normal insanın anlıyamıyacağı) bir konuşmayı gösterir. İleride Kur'ân'daki bu önemli kelimenin mana yapısını incelerken bu noktaya daha etraflıca temas edilecektir.

Yalnız şimdilik işaret edelim ki bu açıdan bakıldığı zaman vahiy, tabii bir konuşma hareketi değildir. Eğer bir adım daha ileri giderek tam birinci düşünce temeli üzerinde durursak vahiy, insan analitik düşüncesinin kavrayamıyacağı teolojik bir sır haline gelir. Bu açıdan vahiy olayı esrarengiz bir şeydir, tahlil edilemez, yalnız inanılır.

Ancak unutmamalıyız ki vahiy olayının buna eşit başka bir temeli daha vardır. Bu temel, normal yoldan çözümlenebilir. Yukarıda söylediğim gibi vahiy, semantik bakımdan "Allah'ın konuşması (kelâmı)"-

3 II, 70/75

na eşittir. Meseleye sadece birincidan bakma yerine biraz da ikinci açıdan bakarsak, derhal anlarız ki vahiy de bir konuşma çeşididir. Aksi takdirde Kur'ân, vahyi anlatmak için kelâm (konuşma) kelimesini kullanmazdı.

Bundan dolayı vahiy, Allah kelâmı olmak hasebiyle esrarengiz (anlaşılmaz) ise de kelâm (konuşma) olması hasebiyle insan konuşmasının bütün özelliklerini taşır. Gerçekten, Kur'ân, vahyi anlatmak için normal insan konuşmasına ait başka kelimeler de kullanır: Meselâ Şûrâ suresinde sözcük anlamına gelen "kelime"yi kullanır:

« وَ يَمْحُ اللهُ الْبَاطِلَ وَ يُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ :*Allah batılı yok edip kelimeleriyle hakkı yerleştirir*"[4].

Vahiy için kullanılan başka bir sözcük de kavl'dir. Bu açıkça insan konuşmasına ait bir ifadedir. Meselâ "birine bir şey söyledi" anlamındaki "kāle" kelimesi, Arapçanın tarihinde ta ilk zamanlarından bugüne kadar kullanılagelmiştir. Kāle kelimesi o kadar yaygındır ki açıklamaya ihtiyaç göstermez. Bizzat Allah da kendi vahyi için çok yerlerde kavl sözcüğünü kullanır. Meselâ Müzzemmil Suresinde Tanrı, (Hz.) Muhammed'e şöyle hitabediyor:

« إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً :*Doğrusu biz senin üzerine ağır bir söz düşüreceğiz*"[5].

Dikkat edilmelidir ki burada Allah,kendi vahyini, insanların konuşma hareketlerinin en yaygın kelimelerinden olan kavl kelimesiyle ifade ediyor. Gerçi bu âyette kavl, çok kuvvetli bir sıfatla "ağır" sıfatiyle tavsif ediliyor ama esasında insanların konuşmasını anlatan bir sözdür.

Bu kısa açıklamadan çıkarılacak sonuç şudur: Vahiy kendi mahiyetinde her türlü mukayesenin ötesinde kalan, çözümlenemez bir olay olmasına rağmen, yine çözümlemeğe yaklaşacağımız, kavramın temel yapısını anlamaya çalışacağımız bir tarafı vardır. Vahyi, çok özel ve istisnaî bir konuşma çeşidi kabul ederek bu tahlili yapabiliriz.

Vahyi böyle olağan üstü özel bir konuşma durumuna getiren şey, o konuşmada konuşanın Allah ve dinliyenin de insan olmasıdır. Yani burada konuşma, üstün bir varlıkla alâlâde varlık arasında cereyan

4 XLII, 23/24
5 LXXIII, 5

etmektedir. Öyle ki konuşanla dinliyen arasında hiçir ontolojik denge yoktur. Normal konuşmada kelimeleri veren ve alan, konuşan ve dinleyen aynı düzeyde ontolojik eşitliğe sahip varlıklardır. İnsan ancak bir insana konuşur ve insan tarafından sözü anlaşılır. İnsanla at arasında mecâzî anlam dışında bir dil konuşması olamaz. Çünkü biri insan, öteki hayvandır. İkincisi ne kadar zeki de olsa insanın seviyesinde değildir. Arada eşitlik yoktur. Böyle bir halde ikisi arasında ancak sözlü olmıyan, dil üstü bazı işaretleşmeler olabilir. Şair 'Antere bu hususta çok ilginç bir misal verir. Ünlü muallaka kasidesinin beyitlerinde kendisiyle atı arasında geçen böyle sözsüz bir konuşmayı gayet dokunaklı ve acıklı bir dille anlatır. Şairle at arasındaki bu îmâlı- aynı zamanda kişisel de diyebiliriz- münasebet, Araplar arasında bir mesel haline gelmiştir.

Bu beytlerde 'Antere, sevgili atının, savaş alanında acı bir şekilde ölmesini anlatır. At kana bulanır, yelesine saplanan birkaç mızrakla at, düşmana doğru ileri atılamaz, geriye döner "*sonra gözlerinden yaş akarak inilti ile* (durumunu) *bana şikâyet etti. Karşılıklı kelimeler değiştirmek* (konuşmak) *için ne yapmak gerektiğini bilmez miydi? Derdini bana anlatmak için neler söylemek gerektiğini bilmez miydi?*"[6].

Şu iki sebepten ötürü insan ve hayvan birbiriyle dil vasıtasiyle konuşamaz: 1) ikisi arasında müşterek bir işaret sistemi yoktur, 2) İkisinin ontolojik eşitliği yoktur. Mahiyetleri ayrıdır. Aynı sebeplerden ötürü Allah ile insan arasında da sözlü konuşma mümkün değildir, Çünkü burada da ikisi arasında ortak bir işaret sistemi yoktur ve mahiyetlerinin farklılığı da ikisini birbirinden ayırmaktadır,

Kur'ân vahyinde birinci engel yani ortak işaret sistemi yokluğu ortadan kadırılmıştır, zira Arap dili, bizzat Allah tarafından Allah ile insan arasında ortak-anlaşma sistemi olarak seçilmiştir. Fakat ikincisi olan ontolojik engel, (mahiyet farklılığı) kolaylıkla bertaraf edilecek cinsten bir engel değildir. Çünkü olay, olağan üstü bir olaydır. Zira burada mahiyet itibariyle birbirinden ayrı olan iki varlık arasında gerçek bir dil konuşması vukubulmaktadır. Allah insana konuşmakta, ve insan da O'nun sözlerini anlamaktadır. Bu, vahiydir. Şimdi biz bu olağan üstü durumu nasıl izah edeceğiz? Yahut o çağın Arapları bunu nasıl karşıladılar ve bu acaip olay karşısında kendilerine nasıl bir düşünce tarzı benimsediler? İşte bu bölümün birinci yarısında esas meselemiz bu sorunlar olacaktır.

6 al-Mu'allaḳa, Fr. Aug. Arnold neşri (Septem Mu'allaḳāt'), Leipzig, 1850, s. 68-69

Ancak bu güç meseleye dalmadan önce Arapçada revelasyonla ilgili bütün kelimelerin en zoru kabul edilen vahiy kelimesinin asıl manasını çözümlemeğe çalışmamız gerekir.

II- VAHİY KELİMESİNİN "ESAS" MANASI:

İyi bir şans eseri, vahiy kelimesi, İslâm öncesi şiirde sık geçen kelimelerden biridir ve bu durum, vahiy kavramının Kur'ân'dan önceki kökünü tahlil etmemizi büyük ölçüde kolaylaştırmaktadır. Çeşitli kullanış örneklerini gözden geçirerek kelimenin asıl semantik şartlarını üç noktada toplıyacağım:

1) Vahiy her şeyden önce "haberleşme"dir. Gidilecek yolu kolaylaştırmak amaciyle bu noktada yeni bir metodolojik fikir ileri süreceğim: "İki-şahısmünasebetli kelime". Konuşma genellikle semantik bakımdan iki-şahıs-münasebetli kelimeler grupuna aittir. Bu ne demektir? İki-şahıs-münasebetli kelimeden ne kasdettiğimi kısaca açık lıyayım. Bu fikir biraz sonra göreceğimiz gibi vahyin semantik yapısını tahlil etmekte son derece önemli bir rol oynar.

Kelime manalarını tahlil ederken o manaya karışan şahısların sayısına bakarak işe başlamak çok yararlıdır.Burada şahıs kelimesi dramatis personae anlamında alınmıştır. Diğer kelimelerle söylersek fi'lin bildirdiği mananın vukubulması için sahnede kaç şahsın -aktörün- rol oynaması gerektiğini bilmek, bizim için çoğunlukla önemlidir. Tabii bu, fi'lin manasında bir şahsın bulunması gerekli olan hallere mahsustur. Meselâ masa, insanların üzerinde oturması için, kitaplar insanların okuması içindir. Fakat "masa", ya da "kitap"ın mana yapısı, şahıs fikrini birinci derecede bir anlam olarak içine almaz. Şahıs onun asıl kuruluş manası içinde değildir.

Şimdi bu genel işaretlerden sonra insan "ben yerim" ve ben "kınarım" cümlelerini birbiriyle mukayese ederse "iki-şahıs-münasebetli kelime"den ne kasdettiğim daha iyi anlaşılır. Birinci cümlede fiil "bir şahıs-münasebetli kelime"dir, ikinci cümlede ise "iki-şahıs -münasebetli kelime"dir. Burada mahsus ikisi de geçişli olan "yemek" ve"kınamak" fiillerini seçtim. Bu suretle şimdi üzerinde konuştuğumuz semantik özelliğin, görünüşte gramatik özelliğin aynı ise de gerçekte geçişli ile geçişsiz arasındaki semantik özelliğin agramatik özellikten çok farklı olduğunu göstermek istedim.

"Yemek"ve "kınamak" fillerinin ikisi de geçişlidir. Buna rağmen birincisi "bir şahıslı kelimedir", öteki "iki şahıslı kelimedir". "Yemek"

fi'linde sahnede yalnız bir şahsın bulunması gerekir. Tabii birden fazla şahıs da bulunabilir ama böyle olması zaruri değil tali derecede kalan bir şeydir. "Yeme"nin esas manasının tahakkuku için bir şahsın bulunması yeterlidir. Sahnede bir aktör vardır o yer.Fi'lin manasının tahakkuku için bu yeter[7]. İşte bu tür kelimelere ben "bir şahıslı kelime" diyorum. "Kınamak" fi'linde ise tersine fi'lin "kınama" hareketi en az iki kişi olmadan meydana gelemez. Eğer başka kimse yoksa aktör kendi kendini kınar, tabii yapabilirse. Böyle olsa bile bu yine esas mana bakımından iki şahıslı münasebettir. Zira aktör çift rol oynamaktadır.

Bu açıklamanın ışığı altında vahiy kelimesini gözden geçirirsek onun da iki-şahıs-münasebetli kelime olduğunu görürüz. Yani vahiy olayının vukubulması için sahnede iki şahsın bulunması lâzımdır. Bu şahıslara A ve B diyelim. Burada A, aktif hareket eder (A ———→B), bu hareket, A'nın istek ve düşüncesinin, bazı işaret veya işaretlerle B ye naklinden ibarettir. Burada karşılıklı bir münasebet olamaz. Yani B den A ya bir cevap söz konusu değildir. (B, sadece alıcı durumundadır). Bu haberleşme, tamamen tek yönlüdür.

2) Bu haberleşmenin sözlü olması zaruri değildir. Yani haberleşme için kullanılan işaretlerin daima dil işaretleri olması gerekli değildir, ama dil işaretleri de kullanılabilir.

3) Bu haberleşmede daima bir sırlılık, gizlilik ve özellik vardır. Başka deyişle bu tür haberleşme esoteriktir. A ile B arasındaki konuşma tamamen özeldir. A, kendisini açıkça B ye tanıtır ama yalnız B ye. başkası onu göremez. İkisi arasında mükemmel bir haberleşme vardır, ama bu haberleşme öyle bir yoldan yapılır ki haberleşmenin muhtevasını dışarıdakiler anlıyamaz.

Bu üç prensibi hatırda tutarak önemli bir misali gözden geçirelim ve fikrî yapısı açıklanınca vahyin nasıl maddî bir olaya benzer duruma geldiğini görelim. Misalimiz, İslâmdan önceki devrin birinci sınıf şairi ʿAlḳeme al-Faḥlin tanınmış kasidelerinin birinden alınmıştır.[8]

يُوحِي إِلَيْهَا بِانْقَاضٍ وَ نَقْنَقَةٍ * كَمَا تَرَاطَنَ فِي أَفْدَانِهَا الرُّمُ

Şair, yuvasına dönen erkek deve kuşunun duyduğu sevinç ve memnunluğu tasvir etmektedir. Bu erkek deve kuşu yiyecek aramak için

7 Arapçada iki şahıs arasında geçen işleri belirten fiiller vardır. Bunların kök manasında müşareket vardır. (türkçedeki işteş fiiller). Meselâ ekele, bir kişi yedi demektir. Ama müfaʿala babına nakledilince âkele olur. Âkele fi'li sahnede iki kişi ister yani biri başka biriyle yemek yedi demektir.

8 al-Mufaḍḍaliyyât, CXX, 28

uzaklara gider. Yağmurlu ve fırtınalı bir günde birden evde bıraktığı eşini ve çocuklarını–yani dişi deve kuşunu ve yumurtaları– hatırlar; yağmur onu, onları merak etmeğe sevk eder ve derhal mümkün olan sür'atle evine doğru koşar. Eve dönünce ailesini güven içinde bulur, tasasını atarak sevinçle eşine hitabetmeğe başlar. Ona bir şeyler söyler ama ne söyler? Ne söylediğini, kendilerinden başka kimse bilmez Bu konuşma, ikisi arasında bir sırdır. İşte şairin anlatmağa çalıştığı durum budur. Şöyle diyor:

"*Erkek deve kuşu ona* (dişiye) *çatırtılı seslerle* (inḳād, deve kuşu dilidir) *ve naḳnaḳa ile* (deve kuşunun laklaklarından meydana gelen seslerin birleşimi) *söylüyor* (yûḥî, vaḥyin muzari şekli). *Rumların kendi kalelerinde anlaşılmaz bir dille birbirleriyle konuştukları gibi* (konuşuyorlar)".

Bu metindeki terâṭanu (aslı teterâtanu) kelimesi, bizim konumuz bakımından çok önemlidir. Teterâṭanu'nun kökü olan raṭana, dil bakımından iki temel unsurdan meydana gelir: Birincisi konuşanın, ana diliyle degil, yabancı dille ikincisi de (söylenenin), bir Arap dinleyicisi için tamamen anlaşılmaz olmasıdır; "Raṭana" den türeyen teterâṭanu kelimesi, bu iki unsur bileşimini karşılıklı "iki–şahıs münasebeti" haline çeviriryor ve kelime bize yabancıların, anlamadığımız bir dille birbirleriyle konuştukları fikrini veriyor. Aralarında böyle bir şey olduğu (yani iki kişi başkaları arasında yabancı bir dille konuştukları) zaman pek tabii Araplar bundan çok kuşkulanırlardı. Meselâ sağlam hadis kolleksiyonlarından biri olan İbn Hanbel'in Musned'inde bir Yunanlının, bir Arapla evli olan Yunanlı bir kadınla "kendi anlaşılmaz dilleriyle" konuştuğu[9] ve bu konuşma derhal ikisi arasında gayri meşru ilişkinin olduğu manasına alındığı rivayet dedilmektedir.

Bu malûmatın ışığı altında bu beytin ikinci mısraı, birinci mısra'daki geçen yûḥî–ki kökü vaḥiy'dir– anahtar kelimesini nasıl anlamamız gerektiği hakkında önemli bir ip ucu vermektedir. Yanında iki kişinin samimi bir hava içinde senin anlamadığın yabancı bir dille konuştuklarını varsay. Bu iki kişi arasında tam bir fikir alışverişi olduğunu, birbirlerine düşüncelerini söylediklerini biliyorsun ama ikisi arasındaki konuşmanın manasını anlamıyorsun. Çünkü konuşulan dili bilmediğin için konuşmanın dışındasın.Onların aralarındaki içtenliğin dışında kalmışsın. Tabii bu davranış, ikisi arasında gizli bir şey olduğu fikrini uyandırır.

9 Ratanahâ bi-lisânihî. Hadis No. 416, Musned C.I, Kahire 1949

Vahiy kelimesinin, semantik yapısının anlaşılmazlıktan gelen gizlilik unsuru ihtiva etmesi, başka bir olayla da gösterilebilir. İslâmdan önceki şiirde vahiy kelimesi "yazmak", "harfler" ve "karakterler" anlamında çok kullanılırdı. Lebîd, Muallakasında uzun zamandan beri terk edilmiş eski sevimli evinin kalıntılarından söz ederken, onun izinin henüz tamamen silinmediğini, hâlâ "ondan işaretler kaldığını söylüyor[10].

وَ تَرَى مِنْهَا رُسُومًا قَدْ عَفَتْ * مِثْلَ حَظِّ اللَّامِ فِي وَحْيِ الزُّبُرِ

"*Şimdi sen ancak* (eski evin) *sadece bazı izlerini görebilirsin; kitaplar yazmada* (L: ل) *harfinin payı kadar*"[11].

Arapça lûgatlar vahiy kelimesine genellikle sanki birbiriyle hiç ilişkisi olmıyan iki ayrı mana verirler. 1) Revelation (ilham), ve 2) letters (harfler). Bu bize çok önemli bir meseleyi ortaya çıkarır, hemen tamamı cahil olan İslâm öncesi Araplar için harflerin, çok esrarengiz şeyler olduğu fikrini verir. Güney Arabistanda kayalar üzerine kazılmış işaretleri gördükleri zaman kendilerine çok tuhaf gelen bu yazıtlar karşısında onların nasıl şaşırdıklarını biliyoruz. O zaman kalem, olağan üstü bir önem ve çok derin manalar taşıyordu. Nitekim kalem, ilk Kur'ân surelerinde görülen yeminlerden birinde yer almıştır: « ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ *:Kaleme ve* (onunla) *yazdıklarına andolsun*"[12].

Yine başka bir önemli parçada da aynı kelime, sembolik bir mana ile karşımıza çıkmaktadır:

« اِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ يَعْلَمْ *:Oku, Rabbin o kerem sahibidir ki kalemle öğretti, insana bilmediğini öğretti*"[13].

---

10 Motamot tercemesi: "Sanki onların kayaları, işaretler ihtiva etmişti". al-Mualaka, beyt 2. كَمَا ضَمِنَ الْوُحِيُّ سِلاَمُهَا (Vuhiyy, vahy'in çoğuludur).

11 al-Mufaddaliyyât, XVI, beyt 56. Keza bak: 'Antere, Dîvan, s. 190, beyt 7. Burada şunu okuyoruz:' كَوَحْيِ صَحَائِفٍ مِنْ عَهْدِ كِسْرَى : (izler o kadar zayıf ki) ta *Kisra devrinden kalma sahifeler üzerindeki işaretler* (yazılar) *gibi*".

12 LXVIII, 1; Surenin de Kalem adını taşımasına dikkat.

13 XCVI, 4–5

Yâzılı harflerin, bir şeyin işareti olduğunu bütün Araplar bilirlerdi. Yazılı harfler bir mana taşıyorlardı. İşte İslâmdan önceki Arapların çoğu, bu işaretlerin ne gibi bir mana taşıdıklarını bilmiyordu. Onun için harfler onlara göre esrarengiz şeylerdi. "Gizlilik" manasiyle bileşmiş konuşma. İşte o zaman yazma, böyle bir gizlilik manası ihtiva ediyordu. Görülüyor ki vahyin birbirinden ayrı olduğu söylenen bu iki manası, aslında birbirinden ayrı değil, bir ve aynı şeydir.

Vahyin taşıdığı gizli konuşma manası hakkında Kur'ân'da ilginç bir misal vardır. Bu misalde konuşma, çok açık olduğu için "doğal olmıyan" bir konuşma kadar esrarengiz değildir ama temel kavram aynıdır.

Meyrem Suresinde[14] Zekeriyya'nın, Tanrı'nın nimetine işaret olarak üç gün dilsizleştirildiği, konuşamadığı anlatılır. Orada şunu okuyoruz:

«فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا :*Sonra o, mihraptan kavmine çıktı ve onlara vahyetti* (söyledi) *ki sabah akşam* (Rabbinizi) *tesbih ediniz*".

Kur'ân, normal şartlardaki konuşma için ḳāle (dedi) yahut emera (buyurdu) kelimelerini kullanır. Fakat Zekeriyya geçici olarak dilsizdir, hiç konuşamaz, bir şey söyliyemez. Onun için halkına sözle değil, fakat işaretle anlatıyor. Burada anlatılmak istenen düşünce, normal olmıyan bir yolla anlatılmıştır. İşte âyette kullanılan vahiy kelimesi normal olmıyan bu durumu belirtmek için kullanılmıştır. Bu misal ilginçtir, çünkü "iki-şahıs-münasebetli" vahiy kelimesi için bulunması gerekli olan A ve B şahıslarının ikisi de insandır. Bundan dolayı nadir bir misaldir bu. Normal olarak Kur'ân'da (vahiy konuşmasında) iki şahıstan, yalnız konuşmayı alan (dinleyici) B insandır. A da Allah'ın kendisidir. meselâ:.

«وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ :*Ve biz* (–konuşan Allah-tır–) *Musa'ya vahyettik ki değneğini yere at*!"[15].

Kur'ân'da benzeri misaller boldur. İşaret edelim ki henüz bu durumda vahy, teknik manadaki revelation değildir. Bu durumda vahy, çok yaygın olan sözsüz ilham manasına gelir. Bu manadaki vahy,

14 XIX, 12/II
15 VII, 114/117

Allah'ın, kendi isteğini, aralarına (A———→B) bir aracı koymadan doğrudan insana bildirmesi demektir. Ancak bu bildirim, herhangi bir dil kullanılmadan yapılır. Allah insan kafasını o biçimde çalıştırır ki insan Allah'ın iradesini derhal anlar. Halbuki Kur'ân'ın kasdettiği asıl vahiy, sözlü bir konuşma olduğu gibi, iki şahıs münasebetiyle meydana gelir. İşte şimdi bunu göreceğiz.

Ancak bu probleme dönmezden önce Allah ile insan arasında aracı olmadan doğrudan doğruya yapılan konuşmaya da dikkati çekmek yerinde olur. Bu hususta Musa, Kur'ân'da normalin üstünde bir yer işgal eder. Kur'ân'da belirtilen peygamberler arasında en fazla Musa bu mazhariyete ermiştir. Çok müstesna bir hal olarak Allah, doğrudan doğruya Musa'ya konuşmuştur. Kur'ân'da Allah'ın konuştuğu, kelleme fi'li ile ifade edilmiştir. Bu kelime, kelâmın geçişli mazî şeklidir. Bu faslın başında kelâma işaret edilmiş ve iki şahıs arasında A ve B arasında geçen iki şahıslı bir konuşmayı gösterdiği belirtilmişti.

A'râf Suresinde[16] Musa yalnız başına Tanrı ile buluşmak için –Kitabı Mukaddesin meşhur sahnelerinden biri olan–Sîna dağına gider. Orada "*Rabbi Musa'ya konuştu* (kelemehû) ". Diğer insanlardan hiç kimse yoktur orada. Nisa Suresinde de şu âyeti okuyoruz:

« وَ رُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبل وَ رُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَ كَلَّمَ اللهُ مُسَى تَكْلِيماً . *:Ve birtakım peygamberler var ki onları)daha önce sana söyledik, birtakım peygamberler de var ki sana söylemedik. Ve Allah Musa'ya konuştu* (Kelleme teklîmâ)[17]."

Başka bir yerde de aynı Sîna olayı, farklı bir yolda anlatılır:

« وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَ قَرَّبْنَاه نَجِيًّا *:Biz,–konuşan Allah'tır–ona dağın* (Sîna'nın) *sağ tarafından ünledik ve yalnız konuşmak için onu* (bize) *yaklaştırdık*"[18]

Buraya alınan âyet şu bakımdan önemlidir: Doğru tefsir edildiği zaman vahiy olayının çok önemli bir yönü hakkında ip ucu temin edebilecek iki ilginç dil kavramı kullanılmaktadır. Kasdettiğim iki kavram" "nâdâ" ve "neciy" kavramlarıdır.

"Nâdâ" fi'li aşağı yukarı kelleme manasını taşır. Aradaki tek fark, birincisiyle anlatılan konuşmanın A ile B arasında bulunan mesa-

16 VII, 139/143
17 IV, 162/164
18 XIX, 52/52

feye bağlı oluşudur. Yani B ye hitabeden A, B den uzak mesafede bulunur. Bu fiil, "birine uzaktan konuşmak" demektir. Bağırarak konuşmak için mutlaka arada uzak mesafenin bulunması gerekir. Bu bakımdan nâdâ, vesvese'nin zıddıdır. Vesvese "birinin kulağına fısıldamak" demektir. Bunu daha sonra göreceğiz. Vesvese, A ile B arasında mümkün olan en kısa mesafenin bulunmasını gerektirir. "A ile B arasında uzak mesfae bulunması, A nın bağırarak konuşmasını zorunlu kılar. Halbuki vesvese'de mesafe çok kısa olduğundan A alçak sesle konuşur".

İslâm öncesi şiirde "nâdâ" için misal çoktur. Burada kavramın temel yapısını aydınlatacak bir misal vereceğim:

إِذَا مَا آقْتَنَصْنَا لَمْ نُخَاتِلْ بِجُنَّةٍ *
أَلَا رُبَّ وَلَكِنْ نُنَادِي مِنْ بَعِيدٍ

"*Ava gittiğimiz zaman siperde gizlenerek* (hayvanları) *aldatmayız, tersine uzaktan bağırırız:* (atına) *bin*!"[19].

Neciy kelimesine gelince, bu, her şeyden önce A——→B nin lisanen konuşma münasebetinde B nin özel durumunu gösterir. Bu kelime, B nin, konuşmacı A ile özel bir ilişkisi ve samimiyyeti olduğunu ifade eder. B o kadar güvenilir kimsedir ki A, ona güvenip sırlarını söyler. İşte bu güvenli gizli konuşmaya Arapçada neciy kökünden türetilerek münâcât denmiştir. Bu kelime aynı zamanda A ile B arasındaki mesafe durumunu da gösterir; konuşanın, dinleyenin birbirlerine çok yakın olduklarını ifade eder. Onun için Kur'ân da "*onunla yalnız konuşmak için onu yaklaştırdık*" ifadesi kullanılmıştır. Bütün bunlar gösterir *ki Musa bu hususta özel bir Tanrı lûtfuna mazhar olmuştur. Bakara* suresinden belli olduğu üzere Kur'ân da Musa'nın bu mazhariyeti üzerinde çok durur:

---

19 Alkame al-Faḥl'in İmrü'ul-Kays ile yaptığı yarışmada söylediği meşhur kasidesinden alınmıştır, beyt, 29. Nâdâ hakkında Kur'ân'daki misaller için bak: VII, 42/44. Burada cennettekiler, cehennemdekilere hitabediyor (nâdâ). Tabii iki grup arasındaki mesafe çok uzundur; VII, 21/22; V, 53/58; LXVIII, 21–24; XLIX, 4 vs. Tek açık istisna L, 40/41 dir. Orada şöyle deniyor: « وَ اسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ : Münâdînin, yakın bir yerden sesleneceği gün dinle." Ufak bir düşünce burada birbirine muhalif görünen iki düşüncenin neden kullanıldığını gösterecektir. Bu iki düşünce burada önemli bir durumu tasvir etmektedir. Burada âyet istisnâî bir durumu anlatmaktadır. Kıyamet günü münâdî yani melek, kabirdeki insanları mahşere götürmek için çağırır. İşte o münâdînin sesi, işitenlerin kulaklarına öyle bir etki yapar ki yakın olduğu halde sanki uzaktan biri hitabediyormuş gibi gelir onlara.

« تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ :*O peygamberlerin bazılarını diğerlerine üstün kıldık, onlardan kimine Allah konuştu, kimilerini de derecelerle yükseltti*"[20].

İşte bundan dolayıdır ki sonraki kelâmcılar, Musa'ya "kelîmullah" demişlerdir. Yani Allah'ın direkt olarak kendisine hitabetmek lûtfunda bulunduğu insan demektir.

Şurasına da işaret etmek gerekir ki bu iki şahıs (A B) münasebetlerinde şayet A Allah olmayıp da şeytan olsa, o zaman bu konuşmaya vahiy değil, vesvese[21] (fısıldama) denir. Ama yapı itibariyle bu ikisi birbirinden farklı değildir. Konuşmada A ile B arasındaki mesafe bakımından da ikisi arasındaki yegâne fark, tabiat üstü konuşmanın şeklinde değil, kaynağında bulunmaktadır: Vahyin kaynağı Allah, vesvese'nin kaynağı şeytandır. Semantik olarak vesvese büyük vahiy alanının içinde küçük bir bölümdür. Onun için Kur'ân bazan avḥâ fi'lini vesvese anlamında da kullanır.

« وَ كَذلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْاِنْسِ وَ الْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ اِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا :*Böylece biz her peygambere bir düşünman tayin ettik– ins ve cin şeytanları-ki aldatmak için birbirlerine süslü sözler fısıldarlar* (yuḥî)[22]

« وَ اِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ اِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ :*Şüphesiz şeytanlar, dostlarına sizinle* (müslümanlarla) *mücadele etmelerini fısıldarlar* (yûḥûne)"[23].

Tekrar vesvese kelimesine dönerek, Kur'ân'da bazan insan nefsinin de bizzat şeytan rolü aldığına işaret edelim. Kaf Suresinde şu âyeti okuyoruz:

« وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ :*Biz insanı yarattık ve biz, nefsinin ona ne fısıldadığını* (vesvese'den tuvasvisu) *biliriz*"[24].

20 II, 254/253
21 VII, 19/20; CXIV, 5-6
22 VI, 112/112
23 VI, 121
24 L, 15/16

Genellikle böyle hallerde kelime, yavaşça fısıldama tonunda söylenmiş, insan kafasını şaşırtıp ona yanlış telkinler sokan gizli bir söz anlamını taşır. al-A'şâ'l-Ekber bu kelimeyi, güzel kız Hüreyre'nin bileziklerini ve halhallarını şakırdatarak çalımla geçerken şairin kalbini nasıl hoplatıp dayanılmaz bir aşka düşürdüğünü tasvir için kullanır:

تَسْمَعُ لِلْحِلِيِّ وَسْوَاسًا إِذَا انْصَرَفَتْ

كَمَا اسْتَعَانَ بِرِيحٍ عِشْرِقٌ زَجِلُ

:"*O yürüyüp geçtiği zaman zinetinin baştan çıkaran sesini* (vesvas) *işitirsin. Yaprakları arasından rüzgâr geçince hışırdayan işrik ağacının hışırtısı gibi* (motamot mana: Sanki hışırdayan 'işrik ağacı, rüzgârdan yardım istemiş gibi)"[25].

Büyük bir şairin bu beytinin, Kur'ân'ın bir âyetine uyması, çok ilginçtir. O âyette temiz müslüman kadınlarının, erkeklerin şehvetlerini tahrik edecek hareketlerden sakınmaları emredilmiştir:

وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ «

:*Gizledikleri süsleri bilinecek şekilde ayaklarını birbirine vurmasınlar*"[26].

Bu âyet, İslâmda dans yasağı için bir delil kabul edilmiştir. Müfessir al-Beydâvî diyor ki ayak halhallarını şakırdatmak (tekak'ku') erkeklerin şehvetlerini tahrik eder.

Görülüyor ki Kur'ân'ın âyeti, al-A'şâ'nın Hüreyre'yi tasvir için söylediği söze ve dolayısiyle vesvese kavramının mahiyetine aydınlatıcı bir ışık tutmaktadır.

III- VAHYİN SEMANTİK YAPISI

Şimdi de Kur'ân'ın asıl vahiy anlayışını, semantik açıdan tahlile geçiyorum. Kelimenin doğru anlaşılmasına yardım eden bütün temel şartlar bir bir tahlil edilmek suretiyle bu çözümleme yapılacaktır[27].

Daha basit bir dille söyliyelim: Vahiy kelimesi Kur'ân'da ne zaman ve hangi somut durumda kullanılmıştır? Bu kelimeyi kullana-

25 Dîvân, VI, 4.

26 XXIV, 31

27 Bu metodolojik düşünceyi Prof. Ernst Leisi'ye borçluyum. Bu hususu ilk defa sistemli olarak Der Wortinhalt, Seine Struktur im Deutschen und Englischen, (Heidelberg, 1953) adlı eserinde ortaya atmıştır.

bilmek için gerekli olan şartlar nelerdir? İşte bu bölüm, bu sorunun cevabını araştıracaktır.

İlk esas şart çok genel bir nitelik taşır. Revelasyon, konkre bir konuşma hareketidir. Modern linguistik terminolojide "parole"e uyar. Saussarian terminolojisinde "parole", iki şahıs arasında geçen somut bir dilsel konuşma durumudur. Bu şahıslardan biri aktif, diğeri Passif rol oynar (A——→B) Bu, tam Arapça kelâm kelimesiyle anlatılan şeydir. Bu bakımdan vahiy, genel kelâm kavramının altında bulunan çok özel bir bölümdür. Bu gösterir ki soyutlaştırmak istediğimiz vahiy kelimesinin bütün semantik şartları, vahyin özel karakterlerini ortaya çıkaracaktır. Bunlar vahyi kelâm alanının özel bir bölümü saymağa yardım eden vasıflardır.

Birinci şart yönünden işaret edilmesi gerekli olan iki nokta vardır: Birincisi karşılıklı eşit konuşma (parole qua parole) hareketi için esas noktadır. Bu da konuşmada A ve B nin aynı işaretler sistemini kullanmalarıdır. Bu sistem, daha önce gördüğümüz gibi Arapça lisanın karşılığı olan ve bugün Fransızca langue denen şeydir. Başka deyişle etkili bir lisanî konuşma olabilmek için A, B nin anlıyabileceği bir dili kullanmalıdır. Normal durumlarda hem A, hem de B aynı dile mensuptur. Böyle olmadığı takdirde ya A, B nin dilini kullanır, ya da her ikisi tarafından anlaşılan bir yabancı dil kullanır. Kur'ân vahyinde Allah (A), Muhammed'e (B) onun dili olan Arapça ile konuşmaktadır. İslâmda vahiy dili olan Arapçaya ait meselelere IV. fasılda tamas edilecektir.

İkinci nokta da şudur: A ve B aynı kategoriye mensup, aynı düzeyde varlıklar olmalıdır. Fakat vahiy halinde– ki vahyin gerçek özelliği burada başlar– bu ana kural bozulur. Çünkü vahiyde A ve B yani Allah ve insan birbirinden çok farklı varlıklardır, yatay olarak aynı düzeyde varlıklar olmazlar. Aradaki ilişki dikeydir: A yukarıdadır, en yüksek varlık düzeyini temsil eder. B ise aşağıdadır, aşağı bir varlık düzeyini temsil eder.

Bu ontolojik durum, Kur'ân'ın vahiy telâkkisinde önemli bir rol oynar. Öyle ise bunu, bu kavramın ikinci temel şartı olarak ayıralım ve dikkatimizi bunun doğuracağı semantik sorunlara yöneltelim. Yukarıda söylediğim gibi arada bu ontolojik uyuşmazlık bulunduğu sürece A ile B arasında lisanî bir anlaşma olamaz. Bu dil kuralına rağmen ikisi arasında lisani bir konuşma olması için ya A da veya B de olağan üstü bir şey vukubulmalıdır.

Bu nokta bazı İslâm düşünürlerince iyi kavranmıştır. Örneğin al-Kirmânî, al-Buharî'nin hadis kolleksiyonu üzerine yazdığı meşhur şerhinde şöyle diyor[28]: Vahiy Allah ile insan arasındaki konuşmadan meydana gelir. İki taraf arasında bir çeşit eşitlik gerçekleştirilmedikçe yani konuşan (al-ka'il) ve dinliyen (as-sâmi') ilişkisi olmadıkça karşılıklı bir kelime alışverişi (at teḥâvur), öğretim (ta'lîm) ve öğrenim (ta'allum) mümkün değildir.

Peki Allah ile insan arasında böyle olağan üstü bir ilişki nasıl olur? al-Kirmânî bunun için iki mümkün yol vardır diyor: ya dinliyen (B) konuşan (A) nın galip etkisiyle derin bir kişisel değişikliğe uğrar, ya da konuşan, aşağı inip bir parça dinliyenin sıfatlarına bürünür.

Ve (Hz.) Muhammed için iki halin de vukubulduğunu ilâve eder[29]. Hadiste gördüğümüz üzere (Hz.) muhammed'in zil sesi ve arı uğultusu gibi acaip sesler işittiği vahiy çeşidi, vahyin birinci kategorisine dahildir. Yine hadiste zikredildiği şekilde Hz. Muhammed'in, gök habercisini yahut da meleği gördüğü vahiy çeşidi ise vahyin ikinci kategorisine aittir.

Bu son noktada görüşler değişebilir. Fakat ne olursa olsun al-Kirmânî (vahiy) konuşmasının esas mahiyetini çok doğru anlamış ve vahiy olayını bu temel prensip içerisinde yarumlamağa çalışmıştır. Bunu kabul etmek zorundayız. İnsan tabiatini değiştirmek mümkün olursa üstün varlıkla münasebet kurmak mümkün olabilir. Bu takdirde o insanın gücünün ötesinden, kendi yaratılışına karşı olan bir kuvvet gelir, onu etkiler ve onun tabiatini değiştirir. Tabii bu hal, onda şiddetli ızdıraplar, yalnız ruhsal değil, aynı zamanda fizikî ağrı ve ızdıraplar meydana getirir. Bu hal (Hz.) Muhammed'e çeşitli şekillerde vaki olmuştur. Hadisler bize; vahiy geldiği sıralarda (Hz.) Muhammed'in çektiği şiddetli ızdırapları, fizikî ağrıları, sarsılışları haber vermektedir. Aişe, vahiy hakkındaki en sağlam hadislerden biri olan hadiste şöyle diyor: "*Ben onu, en soğuk günde kendisine vahiy gelirken gördüm, alnından ter damlaları akıyordu*". Diğer hadisler de vahiy gelirken (Hz. Muhammed'in) yüzünün koyulaştığını, bazan sarhoş gibi yahut bayılır gibi yere düşütüğünü, bazan da inlediğini söylemektedir.

İbni Haldun, Mukaddimesinde bu olayı şöyle açıklıyor: Bu fizikî ağrı, olayın fevkalâde bir şey olmasından ileri geliyor. Zira tabiatı

28 Şemsu'd-dîn Muhammed ibn Yûsuf İbn 'Ali al-Kirmânî (ö. 786 H.) Şarhu'l-Buḥârî, I, Kahire 1939, s. 28

29 al-Mukaddime, al-Vâfî baskısı, Kahire I. s. 346-347, 360

itibariyle böyle bir şeye alışık olmıyan insan ruhu, kendi beşerliğini terk edip beşerliği meleklikle değiştirmeğe geçici bir süre için zorlanmakta ve kendi beşerî dünyasına dönünceye kadar bir süre meleklik dünyasının bir ferdi olmaktadır.

Tabii bu olayın nazarî, yahut felsefî izahıdır. (Hz.) Muhammed zamanındaki Araplar meseleyi böyle düşünmüş değillerdi. Müşrik Araplar bu tür olayı kendi kafalarına göre açıkladılar.

Burada henüz tahlilimizin ikinci kısmında olduğumuzu hatırlayalım. Şimdiye kadar gördüğümüz, tabiat üstü bir varlıktan insana gelen sözlü bir konuşmanın vukubulduğudur. Ama bu tabiat üstü varlık kimdir yahut nedir sorusu, henüz çözümlenmedi.

Şimdi biz bu noktada durursak– ki müşrik Araplar da burada durmuş ve daha ileri gitmek istememişlerdi– ve meseleye cahiliyye görüş açısından bakarsak bütün olay, herkesin bildiği cinnin insana sahibolması olayı (tecnîn) olarak görünür ki bu olay, yalnız Araplara ya da Samilere özgü olmayıp modern zamanlarda Şamanizm adiyle bilinen olaydır. Ruhî olsun, ilâhî olsun herhangi bir tabiat üstü varlık, vecd halindeki bir kişiye geçici olarak sahibolur, onun ağzından çoğunlukla beytler şeklinde, normal halde insanın söyliyemiyeceği heyecan veren kelimeler söyler.

Bu olayı İslâmdan önceki bütün Araplar biliyorlardı. Çünkü kâhin de herhangi bir anda üstün bir varlık tarafından sahibolunma yeteneğinde olan bir insandı. Müşrik Arapların bildiği tek ilham şekli bu idi. Şair de esas itibariyle böyle bir adamdı.

Önce mülhem insan anlamındaki şair kavramının, eski Arabistandaki durumunu gözden geçirelim. Ancak bunu yaparken şu önemli gerçeği unutmamalıyız ki bize kadar gelen İslâm öncesi şiirlerin çoğunluğu, son cahiliyye devrine, Arap şi'rinin ilkel şamanizm devrinden çok sonraya aittir. İslâm zuhur ettiği zaman şiir düzeyi çok yükselmiş, hemen hemen bugünkü manada bir sanat dalı haline gelmişti. İslâmdan önceki İmru'ul-Kays, Tarafa ve diğerleri gibi şairler artık şâmân değil, sanatkâr idiler.

Bunların eserlerinde eski devre ait tek tük fikirler bulunmasına ve özellikle ilkel büyü düşüncesi üzerine kurulmuş olduğu belli olan ve al-Hicâ' denen taşlamalı bir çeşit şiir dalı da mevcudolmasına rağmen (yine bu şairler modern anlamda şair idiler)[30].

Goldziher'in Arap şi'ri üzerine yazdığı eserinde[31] gayet güzel anlatıldığı gibi Hicâ' şi'ri, ta Ümeyye devrine kadar terihten önceki

30 Dil büyüsü için benim Language and Magic adlı eserime bak. Tokyo, 1955

31 Abhandlungen zur arabischen philologie, Erster Teil, Leiden, 1896, s. 1–105

şamanist düşüncenin izlerini taşımıştır. Bundan başka eski şifahî geleneklere ait bir sürü sözler de çeşitli kitaplarda muhafaza edilmiştir. Bunlar bize, yazı ile kaydedilmiyen ilk zamanlardaki Arapların şiir ve şair anlayışını tetkik hususunda çok değerli malzeme temin etmektedir.

Eski zamanlarda Arabistan'da şiir ne idi ve hangi insan şairdi? Uzun hukâyeyi kısa keselim. Şair, şa'ara veya şe'ura kökünden türemiş bir kelimedir. Şa'ara bir şeyin farkında olmak, meselâ normal insanların bilemiyeceği bir şeyin farkında olmak demektir–görünmiyen dünya hakkında ilk elden bilgi sahibi olan kimse şair idi. Bu bilgisini kendi şahsî görüşüyle değil, cin denen üstün varlıklarla içsel münasebetler kurarak alırdı. Onun için bu çağda şiir pek sanat değil, çevresindeki havada uçuştuklarına inanılan görülmez ruhlarla direkt temas kurmaktan gelen bir bilgi idi.

Cin herkes ile konuşmaz. Her cin kendine mahsus bir adam seçer. onunla konuşur. Bir adamı sevgisine lâyık görürse o erkek veya dişi olan cin,o kimsenin üzerine atılır, onu yere atar, göğsüne çıkar ve onu, bu dünyada kendisinin sözcüsü olmaya mecbur eder. Bu, şiir seremonisinin başlangıcı idi. O andan itibaren o adama kelimenin tam anlamı ile "şa'ir" denirdi. Şairle cin arasında çok içten bir şahsî ilişki kurulmuştu. Her şairin, aman zaman gelip kendisine ilham veren özel bir cinni vardı. Şair, genellikle kendi cinnine, "halîl: samimi arkadaş" derdi. Bu kadarla da kalmazdı; herhangi bir şairle böyle yakın ilişki kuran cin Yaḥyâ veya Meryem gibi bir isimle dahî anılırdı. Mesela islâmdan önceki devrin en büyük şairlerinden olan al-A'şâ'l-Ekber'in cinni Miṣḥal adını taşırdı ki bunun asıl manası "kesici bıçak" demekti. Bu isim, şa'irin fasih, etkili dilini sembolize ederdi. Bu Mishal adlı cin, onun şiirlerinde çok geçer. Burada konumuz bakımından özel önem taşıyan bir misal vereceğim[32].

وَمَا كُنْتُ شَاعِرًا وَلَكِنْ حَسِبْتَنِي
إِذَا مِسْحَلٌ سَدَّى لِيَ الْقَوْلَ أَنْطِقُ
شَرِيكَانِ فِيمَا بَيْنَنَا مِنْ هَوَادَةٍ
صَفِيَّانِ جِنِّيٌّ وَإِنْسٌ مُوَفَّقُ
يَقُولُ فَلَا أَعْيَا لِشَيْءٍ أَقُولُهُ
كَفَانِي لَا عَيٌّ وَلَا هُوَ أَخْرَقُ

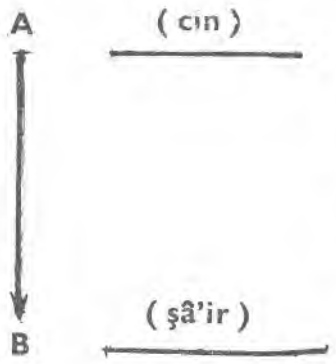
32 Dîvân. XXXIII, 32-34

Durum aşağı yukarı şöyledir. Düşmanı olan bir şair kendisine hücum etmiştir. Kendisi de karşı hücuma geçmek zorundadır, aksi takdirde çağın inancına göre yalnız kendi kişisel itibarını kaybetmekle kalmayacak, aynı zamanda bütün kabilesi de yenilgi zilletine düşecektir. Şair öfkelidir, sızlanmaktadır ama ne yazık ki bir kelime dahi söyliyememektedir. Bu durumdan kendisini mazur göstermek için cin ile olan garip münasebetini anlatıyor ve düşmanı karşısında dilsiz, konuşamaz halde kaldığını, fakat bunun kendi beceriksizliğinden ya da cehaletinden değil, yalnız ve sadece kendi cininin, henüz kendisine kelimeler vermediğinden ileri geldiğini söylüyor.

Diyor ki: "*Ben şiir sanatında (sosyeteye yeni giren bir kız gibi) tecrübesiz, çırak değilim*[33]. *Ben ancak Mishal bana söz lûtfettiği zaman konuşurum. İkimiz arasında sıkı bir dostluk var; iki dost ki biri cin, öbürü de ona uyan insan. O söyler* (se) *ben de artık söyliyeceğimi söylemekten âciz kalmam. O bana yeter, zira onun ne dili tutulur, ne de o beceriksizdir*".

Şair, bu cinnin ilhamını daima yukarıda meselâ gökten aşağı gelen bir şey (ses) şeklinde hissederdi. Şiir ilhamının bu özelliğini anlatmak için genellikle aşağı inme manasına gelen nüzul kelimesi kullanılırdı[34]. Bundan dolayı meselâ Hassân ibn Sâbit[35], kendi şiir tecrübesini şöyle açıklıyor:

وَ قَافِيَةٍ عَجَّتْ بِلَيْلٍ رَزِينَةٍ * تَلَقَّيْتُ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ نُزُولَهَا



"*Sakin bir gecede bir kafiye seslendi, göğün boşluğundan onun inişini aldım*"[35]. Burada kafiye, sonraki Arapçada olduğu gibi basit "uyum" ya da "uyum kelimesi" anlamını taşımaz, daha çok şiir şekline girmekle kelimelerin büründüğü sihir gücünü, eski Latincedeki carmen kelimesi gibi, söylenen ya da terennüm edilen bir çeşit büyü sözünü ifade eder.

33 Birinci mısra'daki şâḫird kelimesi, Pehlevi dilinde aşâgard, modern Farsçada şâgird şeklindedir. Çırak demektir.

34 Bu bize Kur'ân'ın "tenzîl: aşağı indirme" sözünü hatırlatıyor. Tenzîl de nuzûl gibi nezl kökünden gelir. Nezele'yi önceki bölümde incelemiştik.

35 Dîvân, Hirschfeld baskısı, London, 1910, s. 79, son beyt.

Buna önemli bir noktayı aha ilâve edelim: Arabistanın eski dinsizlik günlerinde şairin mevkii çok yüksekti. Hakiki bir şair, harbde olduğu gibi sulhte de kabile içinde büyük itibar görür, aktif rol oynardı. Sulh zamanında o, cinninden aldığı üstün bilgisinden dolayı kabilenin lideri idi. Kabilenin çölde konup göçmesi, şef olan şaman–şairin emir lerine göre düzenlenirdi. Bu anlamda "şairin" çok halleri, kabile lideri "kaid"inkinin hemen aynıdır. Harb zamanında da şair bir savaşçıdan daha kuvvetli sayılmıştır. Çünkü o, düşmana karşı okuduğu şiir şeklindeki büyülü sözlerle düşmanı daha savaş başlamadan saf dışı etme gücüne sahipti. Onun okuduğu bu şiirlerin, düşmanı tahribetmede, hedeflerini yıkmada oklardan ve mızraklardan daha etkili olduğuna inanılırdı. İslâmdan önceki devrin şair hakkındaki düşüncesi bu idi. Maamafih İslâmdan hemen önceki son cahiliyye devrinde şairin sosyal mevkii bu derece yüksek değildi.

Bu durum bize peygamber (Hz.)Muhammed'e, çağdaşlarının neden "cinlenmiş şair (şâ'irün mecnun)" dediklerini anlatır[36]. Müşrik Araplar, (Hz.) Muhammed'de onu başka cin çarpmış şairlerden ayıracak bir özellik görmeyi inatla reddetmişledi. Onların gözlerinde görülmez âlemin bilgisine sahibolduğunu söyliyen bir insan vardı. Bu bilginin tabiat üstü bir varlık tarafından gökten indirildiğini söylüyordu. Bu tabiat üstü varlık, Allah olsun, melek olsun ya da şeytan olsun onlara göre neticede pek fark yoktu. Hepsi de cindi.

Kur'ân, müşrik Arapların Allah ile cinni birbirinden ayıramadıklarını haber veriyor. Meselâ aş–Şâffât Suresinde şu âyeti okuyoruz: «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا :*Allah ile cinler arasına bir nesep* (soy bağlantısı) *koydular*"[37]. Başka deyişle onlara göre Allah da cin de aynı familyaya mensup ıdi.

Kaldı ki (Hz.) Muhammed, kendisine vahiy geldiği sıralarda şiddetli ruhsal ve fiziksel ızdıraplar göstermişti. Bundan dolayı onlar, onu da cinnin yönettiği bir şair diye düşündüler[38]. Vardıkları peşin ve doğal sonuç bu idi.

Müşrik Araplar arasında bu hükmün yaygın olduğu hakkında Kur'ân, yeterli bilgi verir. Kur'ân; (Hz.) Muahammed'in, cin çarpmakla bir ilgisi bulunmadığını, cinnin ona aslâ sahip olmadığını ıs-

36 XXXVII, 36. Mecnun kelimesi motamot olarak: cinlenmiş, cin kendisine hakim olmuş kimse demektir.

37 XXXVI, 158

38 XXIII, 25

rarla söyler. Kur'ân'ın konu üzerindeki bu ısrarı, Mekke'deki durumun böyle olduğu, Arapların böyle düşündükleri hakkında kuvvetli bir delildir.

Şimdi konu hakkında Kur'ân'ın görüşüne dönersek görürüz ki (Hz.) Muhammed'e şair diyen müşrik Araplar, Kur'ân açısından çift günah işliyorlar: Önce yüce Allah'ı, aşağı bir yaratık olan cinle karıştırmak, sonra da peygamberi cinnin çarptığı bir şairle karıştırmak suretiyle iki günah işlemiş oluyorlar.

Kur'ân'a göre peygambere gelen vahyin kaynağı (A) cin değil, Allah'tır. Bu ikisi arasında kesin bir ayrılık vardır; zira Allah bütün kâinatın yaratıcısıdır. Oysa cinler, yaratılmış varlıklardır[39]. Cinler de kıyamet gününde insanlar gibi haklarında hüküm verilmek üzere Allah'ın huzuruna çıkarılacaklar[40] ve cehennem insanlarla ve cinlerle doldurulacaktır.

İkinci noktada da yani peygamberle şair arasında da büyük fark vardır. Şair, tabiatiyle bir affâk [41]tir. Onun söylediği, hâlis ifk'tir, ifk mutlaka "yalan" demek değil, fakat gerçek bir temeli olmıyan, hak üzerine kurulmıyan şey demektir. Affâk, söylediklerinin doğru olup olmadığını düşünmeyen, sorumsuzca ağzına geleni, hoşuna gideni söyliyen kimsedir. Halbuki peygamberin söylediği tam doğrudur, kesin olarak haktır, başka bir şey olamaz[42]. Peygamberlikte A———→B münasebeti şekil bakımından görünürde şamanizmin A———→B münasebetine benzerse de temelde ve içte ondan tamamen başkadır.

O çağın Arapları arasında mecnun (cin tarafından sahibolunmuş) kelimesi, başka bir çeşit insana da söylenirdi ki bu da işaret ettiğimiz kâhin idi. Şimdi bu ikinci telâkkiye gelelim.

Kâhin (geleceği söyliyen) de cin tarafından yönetilen ve cinnin verdiği ilhamın etkisiyle olağan üstü sözler söyliyen kimse idi. Kâhinin şair ile ortak yanı çoktu. Hattâ eski çağlara inersek, birini ötekinden ayırmak çok güçleşir. Her ikisi de nihayet şamanizmin belirtileri idiler. Mahiyet ve sosyal fonksiyonları bakımından ikisi de aynı şeydi. Buna rağmen tarihi bakımdan ikisi arasında önemli derecede farkların bulunduğu anlaşılıyor.

39 VI, 100.
40 VI, 128
41 XXVI, 222
42 XV, 64

Cahiliyyede kâhin, olağan üstü büyüsel güçleri olan, bu güçleri bir meslek halinde kullanan ve hizmetlerine karşılık Hulvan denen bir ücret alan kimse idi. Eski geleneklerden olan kâhinlik, hele son cahiliyye çağında aşağı yukarı sosyal bir kurum haline gelmiş bulunuyordu. Bütün önemli kabileler arası ve kabile içi meselelerde kâhine baş vurulurdu. Ru'yaların tabircisi o idi, kaybolan develerin nerede olduğu ona sorulurdu, o kabile mensupları için yalnız doktor değil, aynı zamanda toplumda işlenmiş cinayetlerin dedektifi idi.

Ama dil bakımından kâhini şairden ayıran en önemli nokta, kullandığı üslûp idi. Kâhin daima sözlerini sec' denen uyumli bir form içinde söylerdi. Bu üslûbun, Araplardaki şi'rin ilk şekli olup olmadığı hakkında tereddüt vardır. Belki de bu, anlatımın şiirden önceki durumunu temsil eder. Bu seci', günlük konuşma ile düzenli şiir arasında bulunan bir anlatım şeklidir. Gerçekten Arap şi'ri recez'le başlar. Recez'den hemen önceki anlatım tarzı seci'dir.

Seci', genellikle tek kafiye ile biten, manalı kısa cümlelerdir. Bu, eski Arabistanda ilham ve vahyin (revelasyon) çok tipik bir üslûbu idi. Görülmez güçlerden gelen türlü konuşmalar, günlük sözlerle alâkalı olmayıp görülmez güçlerle ilgisi bulunan her türlü konuşma hareketi, meselâ beddu'â, du'a, geleceği söyleme, büyü, ilham ve vahiy bu şekil içine sokulmak zorunda idi.

Seci' kelimesi (İbranice shag' kelimesine uygundur) etimolojik ve orijinalite bakımından güvercinlerin ötüşü manasını ifade eder. Cinlerin mırıldanması ile seci' arasında bir ilgi kurulmuştur. Peygamber (Hz.) Muhammed, Aişe yoliyle gelen bir hadisinde, kâhinin etki yapmak için çıkardığı sesleri, tavuğun guguklamasına benzetiyor: "o (cin), arkadaşının kulağına tıpkı tavuğun guguklaması gibi guguklar"[43].

Burada bu üslûba bir misal olarak ünlü kâhin Sâtıh'ın söylediği meşhur kehaneti anacağım. Cin yakalaması sıralarında bu kâhinin kendisini bir kumaş gibi kıvırdığı, kafa tası hariç, vücudunun hiç kemik yokmuş gibi bir durum aldığı sötlenir[44].

رَأَيْتُ حُمَمَهْ : *Ateşte yanmış simsiyah bir şey gördüm*

خَرَجَتْ مِنْ ظُلْمَهْ : *Karanlıktan çıktı,*

فَوَقَعَتْ بِأَرْضِ تَهَمَهْ : *Teheme toprağına düştü*

43 Buḫârî, Tevḥîd bâbı.

44 İbni Hişam, Sîratu'n-Nebî, wüstenfeld neşri, Göttingen 1859-60, I, 10, 11.

فَأَكَلَتْ مِنْهَا كُلَّ ذَاتِ جُمْجُمَة : *Orada kafa tası olan her şeyi yedi.*

Bu sec'in, Habeşistanlıların yakında Yemen'i kuşatıp zaptedeceklerini kasdettiği söylenir. Yemen kralı, bu kehanetin doğru olup olmadığı hakkında baskı yapınca aynı kâhinin, yine seci' şeklinde aşağıdaki sözleri mırıldandığı anlatılır:

وَالشَّفَقِ : *Akşam aydınlığı hakkı için*

وَالْغَسَقِ : *Karanlık hakkı için.*

وَالْفَلَقِ : *Şafak hakkı için*

إِذَا اتَّسَقَ[45] : *Aydınlık getirdiği zamanki*

إِنَّ مَا أَنْبَأْتُكَ بِهِ لَحَقٌ : *Sana söylediklerim mutlaka olacaktır.*

Bu misal açıkça gösterir ki seci', şekilce benzer seslerin tekrarı bakımından şi're çok yakın bir okuma parçasıdır; şiirden tek farklı yanı, bunda hece ölçüsünün (veznin) olmayışıdır. Kâhinin seci' üslûbunun bir özelliği de tuhaf yemin şekillerinin bulunuşudur. İkinci parça bize bunun örneklerini veriyor.

Her iki husus da yani hem kafiyelerin tekrarı– ki çoğunlukla parçaya harikulâde bir güzellik verir– hem de tabiat olaylarına yapılan yeminler, ilk Kur'ân surelerinin özelliklerindendir. Peki öyle ise Kur-ân stili seci' midir? Kur'ân'ın bazı parçalarındaki üslûp, şekil bakımından sec'e benzer*, bazılarında, özellikle sonraki surelerde ise kafiye (fasıla) kelimelerinin kullanılışı, seci' formundan o kadar uzaklaşır ki orada normal seci' formunu bulamayız. Fakat Kur'ân'a göre önemli olan şey, mesajı taşıyan ifadenin şekli değil, bizzat taşınan mesajın muhtevasıdır. Ama (Hz.) Muhammed'in çağdaşı olan müşrik Araplar, meseleye bu açıdan bakmamışlardı. Onların çoğu, sadece dış üslûba takılıp (Hz.) Muhammed'e kâhin demişlerdi. Kur'ân onların bu kâhin iddiasını şiddetle reddetmiştir:

---

45 İttesak kelimesi ve manası için bkz. Kur'ân, LXXXIV, 18

*Araplar seci 'üslûbuna alışık oldukları için Kur'ân, ilk anda onların alışık oldukları üslûba benzer ifadeler kullanmıştır. İlk inen bazı âyetlerde sec'e benzerlikler varsa da bunlar hakiki seci' değildir. Nitekim Kur'ân karşısında hayrete düşen müşrikler, onun ne sec'e ne de şi're benzemediğini itiraf etmişlerdi. Bu hususta siyer kitaplarında bol malûmat vardır.S.A.

« فَمَا اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ :*Rabbinin nimeti hakkı için sen, ne kâhinsin, ne de mecnun*"[46].

Nihayet konumuzun üçüncü ve önemli noktasına, yani Kur'ân'ın vahiy anlayışına gelmiş bulunuyoruz. Kur'ân'da olağan üstü bir hâdise olan vahiy, üç-şahıs-münasebetli bir kavramdır. Bu durum, Kur'ân vahyini yapı itibariyle insan konuşmasından ayırdığı gibi kaynağı cin olan bütün ilhamlardan da ayırır.

Şairde de, kâhinde de A————→B münasebeti esas olarak iki-şahıs münasebetidir. A, yani cin, B ile yani insanla yakın bir kişisel temas kurar, o kadar yakın temas kurar ki insana hakim olur, onun aracılığı ile konuşur. İkisi arasında başka bir vasıta yoktur. Cin insanı yakaladığı zaman insanla cin tek şahıs halinde birleşmiş olur. Genellikle şamanizm adı altında bildiğimiz olay budur.

Bu, Kur'ân'ın üç-şahıslı vahiy düşüncesine uymaz. Başka deyişle (Hz.) Muhammed'e peygamberlik hitabı geldiği sıralarda daima Allah ile kendisi arasında Tanrı sözlerini onun kalbine getiren esrarengiz bir şahıs vardır. Kur'ânın anladığı manadaki vahyin temel yapısı şöyledir:

A ——— M ——— B

Bu yapıyı detayiyle inceliyelim. Kur'ân'a göre Allah insanla ancak üç yolla konuşur. Şu'arâ Suresinde bu üç yol açıkça belirtilmiş ve birbirinden ayırdedilmiştir. Orada şu âyeti okuyoruz:

« وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ اِلاَّ وَحْيًا اَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِاِذْنِهِ مَا يَشَاءُ :*Allah bir insan ile* (başka türlü değil) *sadece vahyetmek, yahut perde arkasından, yahut da elçi gönderip ona dilediğini vahyetmek suretiyle konuşur*"[47].

Bu âyete göre vahyin üç yolu şunlardır: 1) Gizli konuşma, 2) perde arkasından konuşma, 3) elçi gönderme.

Âyette vahyin birinci çeşidi aydınlatılmamıştır. Daha doğrusu somut olarak ne anlatılmak istendiği hakkında biz karanlıkta bırakılmışızdır. Fakat herhalde vahiy kelimesi, vasıtasız konuşma çeşidini göstermektedir. Yukarıda söylediğim gibi bu tür konuşma Tanrı'nın, diğer peygamberler arasında Musa'ya özel bir lûtfu idi.

46 LII, 29 ve LXIII, 2
47 XLII, 50-51/51.

İkinci türe gelince "perde arkasından" konuşma şekli, basit bir ilham değil, sözlü bir konuşmanın vukuunu gösterir. Ancak burada dinliyen, konuşanı görmez. Gözlerine bir şey görünmemesine rağmen peygamber, kendisine yakın bir yerden tuhaf bir yolla hitabeden gizli bir varlığın mevcudolduğunu gayet iyi bilir. Öyle sanıyorum ki hadislerden çıkarılan bazı önemli haberlerle vahiy olayı hakkındaki bilgimizi genişletebiliriz.

(Hz.) Aişe'ye varan çok meşhur bir hadiste[48] al-Hâris ibn Hişâm'ın, bir gün Peygamber'e şöyle sorduğu anlatılır: "*Ya Resulâllah, sana vahiy nasıl geliyor?*". Peygamber şöyle cevap verir: "*Bazan bana zil çalar gibi* (مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ) *gelir. Bu, benim için vahyin en zorudur. O beni terk edince onun ne dediğini derhal bellemiş olurum*".

Son cümledeki te'kidli mazî (va ḳad vaʿaytu ʿanhu mâ-kāl: ne dediğini derhal anlarım) şekline dikkat etmek gerklidir. İbn Haldun'un çok önceden işaret ettiği üzere burada bu ifade çok önemlidir. Bundan anlaşılıyor ki (Hz.) Muhammed vahyi alırken şittiği sözler, kolay anlaşılır sözler değildi. Gizli, belli belirsiz bir ses (dawiyy) işitiyordu, fakat o ân geçip de (Hz.) Muhammed, kendi normal beşerî durumuna dönünce derhal gelen ses, çok manalı kelimeler oluveriyordu.

"Zil çalar gibi" ifadesi, zannedildiği kadar kesin değildir. Son kelime olan al-ceras (zil), al-carsi şeklinde de okunabilir ki o zaman manası "alçak, iyi anlaşılmıyan ses" demek olur. Üstelik bu cümleciğin başka varyantları da vardır: "Bir madeni dövmekten çıkan ses", "kuşun kanatlarını çırpmasından çıkan ses" vs. gibi. Fakat hepsinde de anlatılan şey, anlaşılmaz bir sestir.

Âyette anlatılan üçüncü konuşma çeşidine yani bir elçi aracılığı ile yapılan konuşmaya gelelim: Burada (Hz.) Muhammed, yalnız konuşulan sözleri işitmekle kalmaz, aynı zamanda konuşanı da bizzat görür. Bu hadisin geri kalan kısmı, vahyin bu çeşidine işaret etmektedir: "(Peygamber, izahına devam ediyor): *Bazan melek bana bir insan şeklinde görünür ve bana konuşur ve onun ne dediğini derhal bellerim* (أعي) ". Parçanın birinci bölümünde mazî (وَعَيْتُ) şeklinde vukubulan (وَعَى) fi'li, burada muzari (أَعِي) şeklinde bulunmuş tur. Bu açıkça gösterir ki (Hz.) Muhammed, bu durumda ama yalnız bu durumda konuşulan gerçek kelimeler işitmektedir.

48 Buhârî, I, 2

Muhakkak ki (Hz.) Muhammed, yalnız dinleyici bir peygamber değildi; aynı zamanda görücü idi de. Peygamberliğinin kritik noktalarında birçok görmeleri olmuştur. Kur'ân'da iki yerde Allah'ın sözlerini taşıyan kutsal varlığın (yani meleğin) kendisine göründüğüne işaret edilir. Buna LIII. surenin 1–8 nci âyetleriyle LXXXI nci Surenin 19–23 nci âyetlerinde işaret edilmiştir.

Birincisinde şedîdu'l-ḳuvâ (çok üstün güçlere sahip) olarak tavsif edilen Tanrı elçisinin, ufkun yüksek yerinde durduğu, sonra arada iki yay mesafesi ya da daha az bir mesafe kalıncaya kadar yaklaştığı ve Tanrı mesajını aktardığı anlatılır. İkinci parçada benzeri bir tasvir vardır.

Kendisini (Hz.) Muhammed'e gösteren ve Tanrı sözlerini ona aktaran bu muhteşem varlığa ilkin yani Mekke devrinde sadece sembolik olarak Ruḥu'l-Ḳuds (kutsal ruh) denirdi:

قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ :*De ki: 'Onu, mü'minleri* (iman üzere) *sabit tutmak ve müslümanlara bir hidayet ve mujde olmak maksadiyle Ruhu'l-Kudüs Rabbinden indirdi*"[49]

Keza bu varlığa Ruḥu'l-Emîn (güvenilir ruh) de denir:

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

:*Muhakkak bu âlemlerin Rabbinin indirmesidir. Onu güvenilir ruh, senin kalbine indirdi ki apaçık Arapça bir dille uyarıcılardan olasın*"[50].

Bu indirilenin, cinden gelen bir ilham olmadığı üzerinde de ısrarla durulur (XXVI, 210–211 âyetindeki eş–Şeyâṭîn kelimesi orada cinnin eş manalısıdır. Cinler demektir).

Daha sonra Medine'de bu "Kutsal Ruh", melek Cebrâîl "Cibrîl veya Cebrîl"[51] olarak tanımlanmağa başlar ve birçok sahih hadislerde ta baştan beri (Hz.) Muhammed'e vahiy getiren Tanrı elçisinin, Cibrîl olduğu söylenir.

49 XVI, 104/102
50 XXVI, 192–195
51 II, 91/97

Şimdi tahlilimizin bu noktasında duracak olursak vahyin üç-şahıslı sözlü bir münasebet olduğunu söylemek zorunda kalırız: A——— M ——— B. Burada başlama noktası Allah, bitiş noktası peygamber, aracı da melek Cebrâîl'dir. Fakat biz henüz burada duramayız, çünkü vahiy hakkındaki tahlilimiz daha son noktaya gelmemiştir. Tahlilimizin dördüncü aşamasına varmak zorundayız.

Dördüncü aşamada ilâhî vahyin gayesi meselesini inceliyeceğiz. gördüğümüz gibi Allah, göksel elçisi vasıtasiyle iradesini (Hz.) Muhammed'e bildirir. Fakat (Hz.) Muhammed, son nokta değildir. Vahiy, yalnız (Hz.) Muhammed'in şahsını kurtarma hedefini güdmez. Allah, sırf Muhammed'le konuşmuş olmak için onunla konuşmaz. Tanrının vahyi, Muhammed'i aşmalı,başkalarına nakledilmelidir. Normal konuşma halleri (A————→B) inde A, B ye konuşur ve konuşma, B ye ulaşınca durur; eğer konuşma bir diyalog halinde devam edecekse aynı usul karşılıklı değişme ile devam eder. Dinleyici durumunda olan B, bu kez konuşan durumuna geçer ve ilk konuşan A ya bir şey söyler (A←————B). Normal konuşmanın yapısı budur. Halbuki bizim özel durumumuzda B, sıra kendisine gelince konuşur ama ters istikamete doğru değil, aynı doğrultuda konuşur. Daha doğrusu B, sadece A nın söylediklerinin vericisi olur. İşte burada teblîğ yahut belâğ (söyleneni duyurma) meseleleri ortaya çıkar. Ve B, ilâhî sözleri taşıyan resul "peygamber" yahut "elçi" adını alır.

Bu ışık altında bakılınca İslâmdaki vahiy kavramı, üç şahıs münasebetli değil, dört şahıs münasebetli bir kavram olur: A————→M ————→B————→C Kur'ân'a göre C, tarihî bakımdan önce Mekke halkı idi, sonra bütün Araplar, daha sonra da bütün kitap ehli ve en sonunda da bütün insanlık oldu*. B, sadece ilâhî vahyi alan bir insan değildir; o, vahyi alıp insanlara aktaran insandır. Bu anlamda nasıl melek Cebrail Allah'ın, Muhammed'e elçisi (resulü)[52] ise Muhammed de Allah ile dünya halkı arasında aracı vazifesini gören bir Allah

*Hz. Muhammed peygamberliğinin başlangıcından beri bütün insanlığa gönderildiğini biliyordu. Tedrici bir surette peygamberlik alanını genişletmiş değildir. Onun insanlığa hitabı da en sonunda değildir. Kur'ânın ilk surelerinde hitap yine umum insanlığadır. Mekkî olan Yunus Suresinde 14 âyet vardır. İşte bunlardan biri « قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ » *De :"Ey insanlar, Rabbinizden size hak gelmiştir"*. (Yunus: 180). Artık bu hitaptan sonra Kur'ân'ın en sonunda umum insanlığa hitapettiğini söylemek doğru olamaz.

S. Ateş

52 LXXXI, 19

elçisidir. «يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي :*Ey kavmim, bende sapıklık yoktur; ben sadece âlemlerin Rabbi tararafından* (gönderilmiş) *bir elçiyim. Ben size Rabbimin mesajlarını duyuruyorum*"[53].

«فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ :*Biliniz ki bizim elçimizin görevi, sadece (Allah'ın sözlerini) açıkça duyurmaktır*"[54].

Bu hususta başka misaller de verilebilir ama mesele o kadar açıktır ki daha fazlasını vermeğe ihtiyaç yoktur.

Dil bakımından bu, çok ilginç ve önemli bir problem ortaya çıkarır. B, A nın söylediklerinin nakledicisi olduğuna göre B, A nın konuşmasını kelime kelime ezberlemiş olmalıdır. Söylenenler, C ye aynen kelimesi kelimesine nakledilmelidir. En ufak bir değişiklik, ya da eksiklik kabul edilemez. Başka deyişle ilâhî kelimeler B ye ulaşıp B tarafından alınınca kendi başına objektif bir varlık, objektif bir eser meydana getirmeli, Almanların deyişiyle bir Sprachwerk olmalıdır. İşte bu manada bir objektif Sprachwerk olan ilâhî sözlere Kur'ân denir. Kur'ân kelimesi, etimolojik manası ne olursa olsun, burada ilâhî vahyin objektif bir parçasını ifade eder. Bütün Kur'ânların (yani bütün vahiy parçalarının) tümüne de Kur'ân denir. Artık bugün Kur'ân denince ilk önce vahiy parçalarının tümü anlaşılmaktadır. Fakat asıl manası bu değildir.

Hasılı bir kelime dahi değiştirmeden toplumuna aktarabilmek için gelen Kur'ân'ı ezberlemek, peygamerin en önemli görevidir. Şayet bir değişiklik olursa o zaman peygamber, büyük bir günah olan taḥrîf ile itham edilir. Taḥrîf "değiştirmek", "yerine sahtesini" koymak demektir. Ancak bile bile bir tadilât yapıldığı zaman taḥrif sayılır. Yahudilerin daima vahyedilen sözleri "bile bile taḥrif etmekle" suçlandıklarını görüyoruz[55].

Bundan dolayı teknik anlamdaki vahiy, yukarıda açıkladığım teknik olmayan, yahut teknik öncesi vahiyden çok farklıdır. Orada gördüğümüz üzere "vahiy"–eğer bu terimi böyle bir durum için kullanmak caizse– bir çeşit hareket sebebidir. Sözlü olmıyabilir de. Bu

53 VII, 59–60 /61–62. Burada kelimeler, Peygamber (Hz.) Nuh'un ağzından söyletilmektedir.

54 V, 93 /92

55 Meselâ IV. Surenin 48 /46. âyetine bakınız.

anlamda vahyi alan kimse, kendisine söylenen kelime ve cümleleri aynen ezberlemiyebilir. Önemli olan, onun, anlatılmak istenen fikri ve o fikir gereğince yapılacak hareketi anlamış olmasıdır. Meselâ aşağıdaki âyeti ele alalım:

﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴾

:Biz Musa'ya vahyettik ki: 'Değneğini at!' Birden o, (Mısırlı büyücülerin) *büyülerini yutuverdi"* [56].

Gördüğümüz gibi Allah, Mûsa'ya sadece değneğini yere atmasını emretmiş ve Musa da öyle yapmıştır. Burada vahyin tek gayesi, Musa'yı belirli bir harekete yöneltmektir. Bu, bir emirdir. Kelimelerin kendisi ezberlenmemiştir. Buna gerek yoktur. Vahyin gayesi yerine getirilince artık kelimelerin bir Sprachwerk gibi muhafaza adilmesine lüzum yoktur.

Fakat bizim üzerinde durduğumuz, teknik (yani Kur'ânî) manadaki vahiydir. Burada her kelime ve cümlenin, objektif bir Sprachwerk gibi daima muhafaza edilmiş olması lâzımdır. (Hz.) Muhammed, vahyi alırken gelen kelime ve cümleleri olduğu gibi ezberlemenin ve korumanın son derece gerekli olduğunu gayet iyi biliyordu. Bu husus Kur'ân'da açıkça belirtilmiştir. Kıyamet Suresinde (Hz.) Muhammed'e gelen vahiy tamamlanmadan acele ile vahiy kelimelerini unutmamak için dilini depretmemesi emredilmektedir [57]. Böyle yapmak tehlikelidir. Zira henüz gelmek üzere olan kelimeleri bilmiyerek daha gelmeden geçmiş, atlamış olabilir. Vahiy gelirken sessiz ve sakin durup vahyin tamamlanmasını beklemek lâzımdır. Ancak (Hz.) Muhammed'in açısından düşünürsek o, tek kelimesini dahi unutmamak zorunda bulunduğu vahyi zaptetmek için böyle sabırsızlanmakta ve acele etmekte haklıdır. Onun için bizzat Allah, aynı parçada (Hz.) Muhammed'e vahyi koruma ve onu Muhammed'in kalbinde toplama işinin kendisine ait bulunduğunu, (Hz.) Muhammed'e düşen işin, sadece vahyin bitmesini bekleyip onu sakin bir şekilde dinlemek olduğunu söylemektedir.

İşte İslâma göre bu, Kur'ân'ın "mu'cize (eşi getirilemez)" oluşunun sebeplerinden biridir. Ve bu, meşhur "İ'câzu'l-Kur'ân: Kurân'ın, mislini getirmekten insanları âciz bırakması" meselesini ortaya çıkarmıştır. İbn Haldûn meseleyi şöyle açıklıyor: Kur'ân, eşsiz bir yer

56 VII, 114/117

57 LXXV, 16/19. Kezâ XX, 113/114 de de aynı uyarıya rastlıyoruz.

işgal eder ve bütün ilâhî kitaplar arasında tektir. Çünkü Kur'ân, ilâhî vahyin esas şeklidir. Halbuki Tevrât ve İncili, peygamberler mana olarak aldılar ve normal durumlarına döndükten sonra aldıkları o manaları kendi sözleriyle anlattılar. Burada bir parantez açıp bu sözün bir kısmının doğru olmadığını söylemek gerekir. Çünkü İbranî kutsal kitaplarında da peygamberlere geldiği gibi muhafaza edilmiş âyet formunda bazı vahiyler vardır. Fakat genel olarak İbn Haldun'un sözü doğrudur. Çünkü Eski Ahid'in büyük bir kısmı profesyonel yazarların eseridir. Onun için, diyor İbn Haldun, Kur'ân müstesna, göksel kitapların hiçbiri "taklidedilemezlik" vasfına sahip değillerdir.

Nebî, kelimesi, önce söylemiş olduğum gibi, vahiy kavramiyle doğrudan ilgili bir sözcük olarak şu manayı ifade eder. Nebîy o kimsedir ki Allah onu, insanlar arasında kendisine vahyettiği sözleri olduğu gibi en ince teferruatına kadar beller ve aynen milletine aktarır.

Batılı araştırıcılar, nebî kelimesinin İbranîce nâbbî' kelimesinden geldiğini kabul ederler. Biz onların, "kelime" yi "kavram"la karıştırdıklarını sanıyoruz. Gerçi ilâhî vahyi taşıyıcı manası, vahiy hakkında hiçbir fikri olmıyan Arap bedevileri için tamamen yabancı bir şeydi. Bu bakımdan nebî kavramının, tarihi bakımdan Kitâbı Mukaddes geleneğine bağlı bulunan tek tanrıcı fikirler taşıyan çevrelere ait olması ve nebî kavramının islâmdan önceki bedevî şi'rinde görülmemesi pek tabiidir. Ama bu durum, kelimenin doğrudan doğruya İbranîceden alınmasını gerekli kılmaz. Kelime hem şekil, hem de kök manası itibariyle hakiki bir Arapça kelimedir. Nebe' (نبأ) kökü, Arapçada "haber vermek", "duyurmak" anlamiyle tâ Semitik devre kadar uzanan bir geçmişe sahiptir. Fakat bu etimolojik mesele, bizim amacımız bakımından talî derecede kalır. Bizim için önemli olan, Kur'an'daki nebî kavramının, Kitabı Mukaddesin nâbî' kavramiyle bağdaşıp bağdaşmadığıdır[58]. Bunu anlamak için tahlillerimizi bir adım daha ileri götürmeliyiz.

Kur'ân'ın peğamberlik hakkındaki görüşünün karakteristik safhalarını ayırd etmeğe çalışırken onu semantik açıdan incelersek özellikle iki noktanın dikkate değer olduğunu görürüz. Bunların ikisi de olumsuz niteliktedir

58 İbranîcedeki nâbbî' kelimesinin geniş filolojik tahlili için bkz. Alfred Guillaume, Prophecy and Divination, London, 1938, Lecture III.

Bunlardan biri şudur: Arapça nebî kelimesinin, gelecekten haber vermek anlamındaki kehanetle hiçbir ilgisi yoktur. Kur'ân'a göre peygamber, istikbali söyliyen kişi değildir. Nebî kelimesinin türediği nebe' kökü, biraz önce de söylediğim gibi "duyurmak", "bir şey hakkında haber vermek" demektir. Ama bu haber, istikbale ma'tuf değildir. Kur'ân'a göre peygamber tarafından getirilen haberler daima ğayb (Tanrının görülmez dünyasının) haberleridir. Peygamberin faaliyeti, Allah'ın arzusunu insanlara duyurma düşüncesi etrafında geçer. Gerçi ileride insanların gözü önüne serilecek olan cennet ve cehennem tasvirleri de istikbale matuf haberlerdir ama bu, İbrânî kehanetlerindeki gibi belirli bir şahsın veya belirli bir milletin hayatında vukubulacak bir olayın ne zaman vukubulacağını önceden görüp söylemekten çok farklıdır, ona hiç benzemez; Arabî peygamberin görevi bu değildir. Fakat bu husus, (Hz). Muhammed'in çağdaşları tarafından öyle kolay kavranmışa benzemez. Zira birçok vesilelerle ona çeşitli kimseler tarafından gelecekteki büyük, küçük olaylar hakkında sorular sorulmuştur. O insanların kafasında hâlâ nebîy ile geleneksel kâhin arasında belirsiz bir bağın bulunduğu, hattâ nebiy ile kâhini birbirine karıştırdıkları anlaşılıyor.

Kelimenin semantik yapısının ikinci olumsuz özelliği de şudur: Nebîy'nin söylediği veya naklettiği sözlerin, büyü-kelimesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Bu çok önemli bir özelliktir. Zira belki de en uygun olarak bu açıdan, İslâm vahiy kavramını şiir ve kehanet gibi bütün Arabistan şamanizminden ayırdedebiliriz.

İslâmdan önceki devirde her türlü ilhâm stili olan sec', ve seci°-den gelişmiş olan ilk şiir şekli recez, esas itibariyle şu veya bu yoldan büyü ile ilgili amaçlarla kullanılırdı. O eski zamanlarda ölçülü satırlarla ve benzer seslerle söylenmiş kelimelerin, büyük bir büyü gücü taşıdıklarına inanılırdı. Peygamber (Hz.) Muhammed bile kafiyelerin sahibolduğu gücü kabul etmiştir. Müşriklere karşı savaşlarda, (Hz.) Muhammed'in-şairi Hassân İbn Sâbit'ten büyük yardım gördüğü bir gerçektir. Kur'ân'ın şairleri yermesine, onların ahlâkan düşük olduklarını söylemesine rağmen* Hassân ibn Sâbit, şiirdeki mehâretinden dolayı müslümanlar arasında büyük itibar görmüştür. Hattâ bir defasında (Hz.) Muhammed'in, bu şaire şöyle dediği anlatılır:

لَشِعْرُكَ اَشَدُّ عَلَيْهِمْ مِنْ وَقْعِ السِّهَامِ فِي غَلَسِ الظَّلَامِ

*Kur'ân, sözleri, özlerini tutmıyan, her derede dolaşan şairleri yermiştir ama iman edip güzel işler yapan, zulme uğrayınca kendilerini savunan şairleri övmüştür. Yani Kur'ân gerçek sanata karşı değildir, S. Ateş

"*Senin şi'rin, onlara* (düşmanlara) *gecenin karanlığında üzerlerine düşen ok*(yağmurun) *dan daha tehlikelidir*" [59].

Kısacası, İslâmdan önceki zamanlarda şairler, kişisel yahut kabilesel düşmanlarına karşı saldıkları olağan üstü büyü gücünden dolayı tek olmasa bile başlıca hürmet edilir, korkulu insanlardı.

Şairin kullandığı dil, tabiat ve yapı bakımından peygamber konuşmasına raslantı olarak benzerlik gösterir. Zira şairin konuşmasında da söylenen söz, peygamberinkinde olduğu gibi objektif bir varlık, bir Sprachwerk teşkil eder. Onun da ağzından çıkan sözler, dudaklarından döküldüğü gibi ezberlenmeli ve esas şekliyle başkalarına aktarılmalıdır. Doğa üstü bir kaynaktan geldiği için onun da sözleri kendisinden öteye gitmelidir. (A——— B——— C). Fakat bu sözlerin C ye ulaşmasına gelince iş değişir. Şairin Sprachwerk'i, düşmanı olan C ye vardığı zaman artık söz halinden çıkar, büyüsel bir güç haline geçer. Şairin sözleri burada C ye etki yapan, onu bağlayan, tehribeden bir büyü gücü olmuştur.

Aynı şey kâhinin seci' stili için de doğrudur. Nasıl gerçek bir şair, recez şi'rini tahrib yolunda kullanabilirse, gerçek bir kâhin de seci' parçasını, büyüsel kafiye gücüyle düşmanını yaralayıp mahvetme yolunda kullanabilir. Üstelik bir kâhinin söylediği büyüsel sözler eski Arap edebiyatında çoğu kez geceleyin atılan ve kurbanlarının tepesine inen görülmez, öldürücü oklarla mukayese edilir. Böyle bir durumu belirtmek için atmak anlamındaki ramâ fi'li çok kullanılır. Keza bu sözler, kurbanlarda kurtuluş ümidi bırakmayan, onulmaz yaralar açan keskin, zehirli kılıçlara da benzetilir. Bu kafiyeli sözlerin en tehlikeli yanı da şuydu: Bu beddu'âlar ve karşı beddu'âlar bir kere serbest bırakıldı mı, bu sözler bir kere ağızdan çıkarıldı mı artık kontrolü imkânsızlaşır, hiç kimse, hattâ bunları salıveren şair veya kâhin dahi bunların tahripkâr gücünü önliyemezdi. Kafiyeler bir defa söylendi mi kontrol edilemez, önlenemez bir güç kazanırlardı.

Görülüyor ki Kur'ân vahyinin böyle büyü gücüyle hiçbir ilgisi yoktur. İslâmdan önceki sec'in iki vasfı vardır: Seci' bir yandan ilham bildirir. Kaynağı ne olursa olsun, bütün doğa üstü ilhamlar, seci' şeklinde gelmiştir. Diğer yandan da seci', kelimelerdeki büyü gücünü serbest bırakmak için dili özel bir tarzda kullanma usulüdür. Kur'ânın kafiye (fasıla) kelimelerini kullanışında bu ikinci vasıf yoktur. Çeşitli

59 Mutaṭraf, LXVI, II, 189. Daha geniş bilgi için benim Language and Magic adlı eserime bakınız. 1955, s. 130–131

vesilelerle gösterdiğim gibi[60] eski kelime ve kavramların çoğu, Kur'ân'-da tamamen yeni anlamlarda kullanılmıştır; yep yeni bir düşünce sistemine alıştırılmıştır. Eski kavramlar vardır ama bunlar yeni değer-ler sistemi içine konulunca önemli semantik değişmelere uğramış-lardır. Seci' için de aynı şeyler söylenebilir: Eski olağan üstü konuşma tarzı (olan seci' de) kullanılmış, fakat yeni muhtevanın bir taşıma aracı olarak kullanılmıştır. Eski görevini yapmamaktadır. Kur'ân üslûbu seci' midir, değil midir? Eğer seci' ise o zaman cahiliyye ile İslâmın temelden farklı şeyler olmaları karşısında bunu nasıl izah edeceğiz? Sorusuna vereceğim cevap budur. Şekil yine aynı şekildir ama muhteva değişmiştir. Eski şekil, şimdi doğa üstü olan sâf ilhamın şeklidir. Bu şekil, ne kelimelerin büyü gücünü açığa çıkarmak amaciyle kullanıl-mıştır ve ne de bunun içinde gelecekten haber verme anlamındaki "kehanet" yatmaktadır.

IV- ARAPÇA VAHİY:

Bundan önceki fasılda vahyin konuşma (parole) cephesini ince-ledik. Daha doğrusu Kur'ân'ın vahiy kavramını bir konuşma olayı olarak ele alıdık. Vahiy bir konuşma olayı olduğuna göre acaba dili nedir? İşte şimdi de vahyin dili meselesine geçiyoruz.

Dil, bir topluma mensup fertlerin anlama aracı olarak müşterek söz işaretlerini kullanmalarından meydana gelen bir sistemdir. Durk-heim sosyolojisinde tarif edildiği üzere bu, sosyal bir olgudur. (fait social). Dil, millete özgü bir sembolik sistemdir ki isteğini anlatmak istiyen toplum üyesi, buna başvurmak zorunda kalır. Bu müşterek işaret sistemine başvurmadıkça iki kişi arasında anlaşma mümkün değildir.

Kur'ân bu gerçeği gayet iyi kavramış, ve dil kavramını gayet açık bir biçimde modern teknik terim langue manasiyle anlamıştır. Kur'ân vahiy kavramını ve peygamberlik görevini bu açık fikir üzerine kurmuştur. Kur'ân, her milletin kendine özgü bir dili olduğu gerçeğini kabul ederek işe başlar ve peygamberlik görevi ile olan mü-nasebeti bakımından dile büyük önem verir. İbrahim Suresinde şöyle diyor:.

« وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

60 Meselâ Structure of the Ethical Terms in the Koran adlı eserin VII. bölümüne bakınız.

:Biz her peygamberi yalnız milletinin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın"[61].

Dünya halklarının renkleri değişik olduğu gibi dilleri de değişiktir[62]. Ortak dil olmadıktan sonra tam anlaşma mümkün değildir[63].

İşte Araplara Arapça konuşan bir peygamberin, Arapça bir vahiyle gönderilmesinin nedeni budur:

« إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ *:Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik ki anlıyasınız*"[64].

وَ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ *:Bu, âlemlerin Rabbinin indirmesidir. Bunu, uyarıcılardan olman için güvenilir ruh, açık Arapça bir dille senin kablbine indirmiştir*"[65].

Nasıl Musa'ya kendi dilinde bir kitap verildi ise Arap peygambere de Arap dilinde bir kitap verilmiştir[66]. (لِسَانًا عَرَبِيًّا)

Zira Allah, vahyini Arapça olmıyan bir dilde indirmiş olsaydı, halk anlamadığı için ona inanmazdı: « وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ؟ أَأَعْجَمِيٌّ وَ عَرَبِيٌّ *:Eğer biz onu yabancı bir dilde yapmış olsaydık diyeceklerdi ki: Ayetleri niçin açıklanmamış* (Bu) *yabancı ve* (o) *Arap mı?* (Bir Araba yabancı *dilde vahiy mi geliyor?*)".[67]

Eğer Allah, bu Arapça Kur'ân'ı Arap olmıyan bir peğambere vahyetmiş ve o peygamberin, bunu kendi halkına okumasını emretmiş olmasaydı, halkı Arap olmadıkları için Kur'ân'ı yine anlamıyacaklar ve ona inanmıyacaklardı:

61 XIV, 4
62 XXX, 21/22
63 XVIII, 92/93
64 XXII, 2
65 XXVI, 192–195
66 XLVI, 11/12
67 XLI, 44

«وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِم مَّا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ :*Biz onu Arap olmıyanlardan birine indirseydik ve o da onu onlara okusaydı*, (onlar) *ona inanmazlardı*"[68].

Gördüğümüz gibi bütün bu âyetler şu görüş temeli üzerinde durmaktadır: Her toplumun kendine özgü bir dili vardır ve toplumla, onun dili arasında ayrılmaz bir bağ bulunmaktadır. Bu demektir ki Kur'ân, modern teknik anlamda bir dil (langue) kavramına sahiptir. Bu kavram, Kur'ân'da lisan kelimesiyle ifade edilmiştir.

Yine Kur'ân, o zamanki Araplar arasında Kur'ân'ın vahiy olmayıp yahudiliği ve hırsıtiyanlığı iyi bilen biri tarafından vahiy diye Muhammed'e öğretildiğine dair kötü bir iftiranın dolaşmakta olduğunu haber verir. Taberî, bu iftirayı yayan kâfirlerin dillerine persenk ettikleri yabancı asıllı birkaç hırıstiyan kölenin ismini zikreder[69].

Kur'ânn bu ithama, bütün bu ilâhî sözleri kendisine bağladıkları kimsenin yabancı biri olduğunu, halbuki bu sözlerin ap açık bir Arapça ile söylendiğini, ana dili Arapça olmıyan bir insanın öyle hâlis bir Arapça ile Muhammed'e bir şey öğretemiyeceğini söylemekle cevap verir.

Bu ve yukarıda kaydettiğim öteki âyetler, karşımıza çok önemli bir kelime çıkarıyor: A'cemî kelimesi. Bu meseleyi Arapla acem arasındaki fark içinde münakaşa edersek iyi olur. Eski Arapların gözünde bilinen dünyanın insanları iki tabakaya ayrılırdı: Araplar ve Arap olmıyanlar. Bütün Arap olmıyanlar hiçbir ayırım yapılmaksızın tek bir grup altında toplanmıştı. Bu iki kavram yalnız dili ilgilendiren kavramlar değildi. Çünkü özellikle Arap kavramında kan'ın yani ırkın rolü vardı. Fakat en önemli faktör, şüphesiz ki dildi. Bu husus şuradan da anlaşılır ki Arap asıllı bir adam bile eğer Arapçayı iyi konuşamazsa çoğu kez ona da a'cemî denirdi.

Bundan dolayı bazı araştırıcılar, a'cemî ile 'acemî arasında bir ayırım bulunduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüşe göre birincisi, ırken Arap olduğu halde Arapçayı iyi konuşamıyan kimseyi, ikincisi de Arapçayı iyi konuşup konuşmadığına bakılmadan ırken Arap olmıyan kimseyi gösterir. Fakat bütün lûgatçiler bu görüşü kabul etmiş değildir.

68 XXVI, 189/198-199

69 XVI, 105/103

Ne olursa olsun, cahiliyye devrinde 'CM kökünün geniş bir yayılma alanı vardı. Kelime, esas itibariyle bir insanın dilinin, açık ve anlaşılır olmadığını ifade eder. Bu tutukluk, ister geçici olsun, ister insanın yabancı olmasından ötürü sürekli olsun. Hüseyin al-Humân'ın aşağıdaki beyti bu bakımdan çok ilginçtir.

وَ قَالُوا هَلْ تَرَىٰ بَيْنَ ضَارِجٍ وَ نَهْيِ أَكُفٍّ صَارِخًا أَعْجَمَا

"Dediler ki iyi bak, Daric ile Akuff gölü arasında sessiz sessiz imdât diye ağlayandan başkasını görüyor musunuz?"[70].

Burada a'cem kelimesi, imdâd için uzun zaman bağıra bağıra sesi kesilmiş anlamına gelir. Tabii adamın sesi kısılınca konuşması anlaşılmaz olur. Anlaşılmazlığın ileri derecesi, son sınırına kadar götürülürse tam sessizliğe varır. İşte ista'ceme fi'li de tam bu manayı ifade için kullanılırdı. Meselâ hadiste: "İsta'cemet aleyhi ḳırâatuhû"[71] ibaresi geçer ki tam "okuması ona sessizleşti", yani kitap okurken adama uyku galebe çaldı, okumaya devam edemedi, sesi kesildi demektir. Fi'lin bu şekilde kullanılışı çok eskidir ve İslâmdan önceki şiirde örnekleri vardır.

Ve nihayet dilin anlaşılmazlığı meselesi, başka bir yön alabilir: Sığır ve hayvanlara da a'cem denir. Bu hususta basit bir misal vereceğim: "al-'Ucmâ' curḥuhâ ḥubâru"[72] al-Ucma' kelimesi, a'cem'in müennes şeklidir, hayvanlar demektir. Bu sözün manası: "Hayvanların yaralanması hederdir" yani boşa gider, onların yaptığına kısas uygulanmaz, hayvanlardan öc alınmaz demektir.

Bu misaller, yeter derecede gösterir ki normal insan gibi konuşamıyan herhangi bir kimse veya herhangi bir şey a'cemdir. Yine bunlar gösterir ki a'cem veya 'acem terimi, küçük düşürücü bir ifadedir. Başka deyişle bu, Araplara göre dünyanın en mükemmel dili olan Arapçayı konuşamıyanlara karşı takındıkları hor ve hakir görme davranışının bir ifâdesidir. Onlara göre bu mükemmel dili konuşamamak, anadan lâl doğma gibi bir şeydir

Eşyanın çıkardığı ses anlamına gelen ṭımṭım kelimesi altında da Arapçayı konuşamıyanlara karşı aynı küçük düşürücü davranış yatar. Bu kelime, çoğu kez Habeşlilerin dilini gösterirdi (ṭımṭım habeşî, yahut ṭamāṭım sûd: Habeşli ṭımṭımı veya siyahların ṭımṭımları) gibi.

70 al-Mufaḍḍaliyyât, XII, 36

71 استعجمت عليه قرائته

72 العجماء جرحها جبار

Hayrete şayândır ki böyle bir ortam içinde Kur'ân, bu meseleye karşı doğru ve tarafsız bir davranış izlemiştir. O, Arap dilinin, başka diller üzerine herhangi bir üstünlüğünü görmemiştir. Şurası muhakkak ki İslâm, Arapçayı vahiy dili yapmakla ona eşsiz bir üstünlük kazandırmıştır. Fakat Arapçanın üstün olduğunu söylemek, Arapçaya üstünlük sağlamak gayesiyle bunu yapmış değildir. Zaten Kur'ân, Araplara ırka bağlı bir üstünlük de tanımaz. Daha önce geçmiş bulunan meşhur âyet (III. 106/110): "*Siz insanlara çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz*". diyor, ama bu diğer kitap ehli olan toplumlar içinde İslâm toplumunun üstünlüğünü anlatıyor, yoksa millet olarak Arapların üstünlüğünü kasdetmiyor.

Kur'ân'ın bu hususlaki görüşü gayet açık bir kültürel bilince dayanmaktadır. Kur'ân'a göre her milletin özel bir dili vardır. Arapça da Arapların dilidir. Bu bakımdan o da sadece öteki dillerden biridir. Eğer Allah bunu vahiy dili olarak seçmişse onun dil üstünlüğünden dolayı değil, yararından dolayı seçmiştir. Zira mesaj, Arapça konuşan bir millete gönderilmiştir. Kur'ân'ın tekrar tekrar bu kitabın Arapça indirildiğini söylemesi, bu gerçeği iyi anlatmak içindir. "*Biz bunu Arapça indirdik ki anlıyasınz*"[73].

Bu görüş, İslâmın ırk ayırımı karşısındaki tutumuna çok uygundur. (Hz.) Muhammed'in kendi sözlerinde olduğu gibi LIX ncu Surenin 13 ncü âyetinde de İslâma göre gerek Arap, gerek Arap olmıyan bütün insanların tam eşit oldukları bildirilmektedir.

Peki Kur'ân'ın bu önemli görüşü nereden geliyor? Görünüşte insana tuhaf gibi gelen bu görüşün esasını izah edebilmek için İslâmın, doğduğu toplumun kültürel durumu hakkında önce söylenenleri hatırlıyalım.

Arabistan, o zamanlar kapalı bir dünya değildi; tersine ayrı diller konuşan çok farklı kültürlere sahip çeşitli uluslarla sürekli temas halinde idi. O zaman Arabistan'da yaşıyan insanları iki grupa ayırmak mümkündür: Bir kısmı sâf, hakiki bedevi tabakası idi ki bunlar yakın toplum halinde yaşıyan, tutucu, gelenekçi, kendi yaşayış ve düşünüş tarzlarına aykırı hiçbir yeniliği kabul etmiyen kimselerdi. Diğer kısmı da başka hayat ve düşünce tarzlarına açık, hür fikirli, yeni ve daha yüksek kültürel değerleri kabule, hattâ bunları bulmak için kabilesel toplum sırlarını aşmağa hazır, aydın insanlar tabakası idi.

73 XII, 2

Birinci gruptaki Araplar, gerçek çöl evlâtları idiler. Dar kabile toplumu içinde, kabile içine dönük, kabile ile ve kabile için yaşarlardı. Asıl düşünce, görüş ve inançları hep kabilesel idi. Gerçi bunlar şaraba çok düşkün insanlar olmaları ve şarabı da genellikle hıristiyan, yahudî ve İranlı tüccarların satmaları dolayısiyle sırf şarap almak için kendilerine yabancı insanlarla da görüşürlerdi, hattâ şiirlerinden anlıyoruz ki bu bedeviler, çölün ortasında şurada burada yaşıyan ve tenhada yanan lâmbaları, gecenin karanlığında yolculara kılavuzluk görevi yapan zahid hıristiyan rahipleri ile de görüşürlerdi ama bu görüşmeler, onların hayatlarını etkilememiş, bedeviler, başka milletlerden ziyade kendi içlerine dönük kalmışlardı. Onların ilgileri, sadece kabile işleri çevresinde kalmıştır.

Bu hakiki bedevi tipi ile karşılaştırılınca ikinci tip insanlar çok aydın kişilerdi. Bunlar, o çağın kozmopolit sınıfını teşkil ederlerdi. Cahiliyye devri bunlardan çok kimse yetiştirmişti. Bunlar arasında Lebîd, al-A'şâ, an-Nâbiğe vs. gibi Arap edebiyatının en büyük simalarını buluyoruz.

Tabii bunların da tabanı bedeviliğe dayanıyordu. Yaşayış, düşünce ve genel tutum bakımından bunlar da bedevi idiler. Onun için birçok hususlarda bedeviler gibi düşünür, onlar gibi davranırlardı. İki sınıf arasında kalan birçok sınır hatları veya kenar bölgeler de vardı. Buna misal olarak an-Nâbiğa'yı anabiliriz. Düşünce ve ifade bakımından gerçek bir bedevi olan bu şair, aynı zamanda bu ikinci sınıfın da ileri gelen bir tipi idi.

Kabilesel sâf bedevi tipi ile kozmopolit tip arasında önemli bir ayırıcı nitelik vardı. İkinci kategoride bulunanlar, açık, milletler arası bir düzeyde yaşarlardı: Bunlar, kendilerini saran ve Arap Yarımadasına iyice nüfuz etmiş bulunan yabancı kültürlere karşı açık fikir sahibi insanlardı. Çağın, aydın bir hava teneffüs etmiş entellektüelleri idiler. Bunların ufukları sadece dar Arabistan sınırları ile çevrili değildi. Bunlar, çevrelerindeki yüksek medeniyet düzeyine ulaşmış insanların kültürlerinden esinlenmek için ruhlarını serbest bırakmışlardı. Bilinmiyen dünyalara atılmak, yeni fikirler öğrenmek ve bunları özümsemek merakında idiler. Birinci tipin aksine bunların kafaları kabile işleriyle sınırlı değildi.

Bu kategorinin tipik bir örneğini şair al-A'şâ al-Ekber'de görüyoruz. Bu şair, bütün yarım adayı kuzeyden güneye dolaşmış, sınırlarını gezmiş, Kudüs'ü, Humus'u ziyaret etmiş, Irak'a gitmiş, hattâ Irak'ı da geçip ta İran İmparatoluğuna varmış ve oradan aldığı birçok ke-

lime ve fikirleri, Hîre'de hıristiyanlardan öğrendiği fikirlerle birlikte şiirlerinde işliyerek Arabistan'a sokmuştu. Arabistan dışında gördüğü şeyler, o kadar hoşuna gitmiş, kendisini o derece etkilemişti ki hayat tarzı ve dünya görüşü olarak hıristiyanlığı benimsemiş, hıristiyan olmuştu. Yeni fikirler öğrenmek için Habeşistana da gittiği sanılıyor.

Bütün bu söylenenler, Kur'ân'da beklediğimizin tersine, Arap dilinin üstünlüğünü söyliyen bir ifade bulamayışımızın nedenini belirtir*. Peygamber (Hz.) Muhammed, Arapların bu ikinci sınıfına dahil idi. Bu çevrede filizlenen Kur'ân düşüncesi de yer yüzünde çeşitli milletlerin varlığını kabul etme esası üzerine kurulmuştu. Bu bakımdan Kur'ân'ın ruhu bedevî Arap özelliklerini temsil eden kabile ruhundan tamamen ayrı bir özellik gösteriyordu.

Peygamberin, yeni dinî faaliyeti oluşturmağa başladığı dünya, yakın kabile toplumu dünyası değildi; çeşitli milletlerle teması olan, çeşitli kültürlerin yarıştığı bir dünya idi. Kur'ân'ın zuhur ettiği ortamdaki Arapların kültürel seviyesi ve dînî inançları, çöl bedevilerininkinden çok yüksekti.

Yukarıda zikredilen Kur ân ayetlerini[74], inanç bakımından bedevî zihniyetine uymayan bu ortam içinde düşünmeliyiz.

Öte taraftan bedevilerin, din ve imana sokulması çok güç insanlar olduğu söylenir. Onlar inatçı, dik kafalı, gururlu ve küstah kişilerdi; kendini beğenmişlik, onları, İslâma göre dini düşüncenin özü olan tevazu faziletini kabul etmekten alakoyuyordu.

Hasılı İslâm peygamberinin yetiştiği çevre, birçok bakımlardan bedevilerin yaşadığı çevreden çok farklı ve hattâ onun tersi idi. Çöl bedevilerinin kültürel düzeyi, İslâmın hitabettiği Arapça konuşan halkın kültürel düzeyinden çok aşağı idi. Bu yüksek dünya görüşü düzeyinde Araplar da nihayet öteki milletlerden bir millet ve Arapça da öteki dillerden bir dil kabul ediliyordu.

İşte bundan dolayı Kur'ân, sürekli olarak Arapça olduğunu söylemekle beraber kendisini Arapçanın üstünlüğünün bir delili saymamaktadır. Her milletin bir dili vardır. Allah vahyini yahudilere Tevrât şeklinde gönderdiği zaman, mesajının aracı olarak İbranîceyi seçmişti.

---

* Kur'ân Allah'ın kelâmıdır. Allah bütün kullarına hitabetmektedir. Hitabı yapan Allah olduğuna göre herhangi bir dilin ötekilerden, herhangi bir milletin öteki milletlerden üstün tutulması manasız olur. S. Ateş.

74 XLIX, 14–15

Çünkü vahyin hitabettiği ulusun dili İbranîce idi. Diğer milletlere gelen vahiyler de aynıdır. Her kitap ehli kendi dillerinde inmiş bir kitaba sahiptir. Keza (Hz.) Muhammed'den önce gelen bütün peygamberler, uluslarına kendi dilleriyle hitabetmişlerdir. (Hz.) Muhammed'in durumu da aynıdır. Kendisi her şeyden önce Arap olduğu ve Araplara hitabettiği için kendisine Arapça bir kitap verilmiştir. Yoksa Arapların diğer dillere üstün olması için bir sebep yoktur.

Kur'ân'ın bu görüşü, oldukça detayiyle anlattığım görüşe uyar. Maamafih Araplar, daha doğrusu Arap müslümanlar bu meseleyi tam böyle anlamış değillerdir. Kur'ân'ın hiçbir yerde Arapçanın üstünlüğünden bahsetmesini unutarak Araplıklariyle ve dilleri olan Arapça ile övünegelmişlerdir.

Araplar, Kur'ânın Arapça vahyedilmesini, Arapçanın üstünlüğünün en kuvvetli delili kabul etmişlerdir. Eğer Arapça, Allah tarafından kendi vahyinin aracı olarak seçilmişse bu, sırf Arapçanın pragmatik yararından değil, benzeri dillerden üstün oluşundan ötürü idi. Artık Arapça mukaddes bir dildi. Ve nihayet Arap olmıyan müslümanlar da mukaddes kitaba sevgi ve saygılarından dolayı bunu kabul etmek zorunda kaldılar. Böylece Arapça, dinî bir değer kazanmış oldu. Bu husus, Fahru'd-dîn ar-Râzî'nin "at -Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)" inde bütün teolojik sebepleriyle birlikte işlenmiştir.

Tüm Emevî devrine hakim olan bu Arap görüşü, ifrata götürülmüş, Abbâsî devrinde ise Arap ırkçılık akımına karşı İran kültürünün ve dilinin üstünlüğünü ileri süren İran asıllı Şu'ûbiyye akımı doğunca Arap ırkçılık akımına dayalı olan bu görüş, millî bir nitelik kazanmıştı.

İslâmın ikinci ve üşüncü asırlarında zuhur eden bu Şu'ubiyye akımı, zaten gerilemeğe yüz tutan Arap üstünlüğü fikrine öldürücü bir darbe vurdu. Şu'ûbiyye hareketi, açıkça ırk, millet ve dil farkı olmadan bütün müslümanların eşitliğini söylemekle kalmadı-ki bu husus, Kur'ân'ın görüşüne tam uymaktadır- daha da ileri giderek Arap olmıyanların, birçok bakımlardan Araplardan üstün olduklarını iddia etti. Zira Araplar, kültürel bir geçmişe sahibolmıyan fakir çöl barbarları idiler ve İslâm kültüründe önemli olan her şey, Arap olmıyan kaynaklara dayanıyordu.

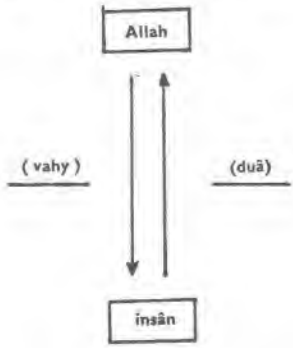
Araplara karşı şu'ûbiyye hareketinin liderleri, coğunlukla İran asıllı idiler ama Halife Mütevekkil'den itibaren bunlara Türkler de katıldı. Arapların son kuvvetli dayanakları, yani biraz önce söylediğim gibi kutsallık kazanmış olan Arap dili dahi şu'ûbiyyenin sert hü-

cumlarından kurtulamadı. Aşırı partizanlar, Arapçayı kutsal tahtından indirmek için var güçleriyle çalıştılar ve Yunanca, Farsça ve Hindce gibi dillerin hem mantıkî düşünceye, hem de lirik şiir ifadesine çok daha elverişli oluğunu söyliyerek karşı ifrata düştüler.

Bu, gerçekten İslâm kültür tarihinin çok ilginç ve önemli bir yüzüdür. Fakat bizim bu tetkikimizin sınırlarını aşmaktadır.

V- D U 'Â'

Geçen fasılda Kur'ân'daki vahiy kavramını tahlil ettik. Tahlilimizin özeti şudur: Dar–daha doğrusu dinî– anlamda vahiy, Allah ile insan arasında cereyan eden yukarıdan aşağıya, Allah'tan insana doğru olan bir çeşit özel konuşmadır. Allah, kendi kelimelerini insana yöneltir. Doğrudan peygambere ve dolaylı olarak da insanlığa tevcih eder. Fakat Allah ile insan arasındaki bu lisanî münasebet, tek taraflı değildir. Başka deyişle insan bu münasebette daima passif kalmaz, bazan o da Allah ile sözlü bir ilişki başlatır ve onunla dilsel işaretler kullanmak suretiyle konuşmak ister. İşte bu isteğin neticesinde öyle bir olay doğar ki bu, yapı bakımından vahye benzer, ancak bunda konuşma doğrultusu yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıya doğrudur. Vahiy gibi bu da olağan üstü şartlar altında ve özel bir biçimde meydana gelir. Normal olarak insan, doğrudan doğruya Allah'a hitap etme vasıtasına sahip değildir. Normal kelime alışverişi olabilmek için iki taraf arasında ontolojik eşitlik bulunmalıdır. Bu, dilin temel prensibidir. İşte bu prensibi bozacak bir hal vukubulduğu zaman insan Allah'a hitabedebilir, O'nunla konuşma yeteneğine sahibolur. Bu, öyle olağan üstü bir haldir ki bu halde insan, kendi kafasını günlük durumunun üstünde bulur. Böyle bir hal vukubulunca insan kafası gerilir, gerilir, kırılma derecesine varır. İşte bu raddeye gelince insan, Tanrı'ya doğrudan doğruya söz söyleme noktasına varmış olur. Böyle bir durumda insan normal manada insan değildir; al-Kirmânî'nin, yukarıda kaydedilen cümlelerinde belirttiği gibi kendi benliğinden üstün bir varlığa değişmiştir. İşte olağan üstü durum içinde geçen böyle bir konuşma olayına duâ denir ki İngilizce tercemesi "prayer"dir.



İnsanı bu duruma getiren, dili bu şekilde kullanmağa elverişli kılan sebepler değişik olabilir: Allah'a karşı duyulan derin sevgi ve zühd olabilir, ölüm tehlikesi olabilir–ki çoğunlukla bu sebeptir– Kur'ân'da Allah'a inanmıyan müşrik Arapların dahi bir tehlike anında halisane Allah'a yalvardıklarını görüyoruz:

«وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ ...

:İnsana bir zarar dokundu mu yanı üzerine yatarak, yahut oturarak veyahut da ayakta durarak bize yalvarır (de'ânâ), fakat biz onun zararını ortadan kaldırdığımız zaman sanki kendisine dokunan zarardan ötürü bize hiç yalvarmamış gibi hareket eder"[75].

«دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

:(Geminin batarak öleceklerini anladıkları son anda)

dini bize özgü kılarak (tam içtenlikle) *Allah'a yalvarırlar: 'Eğer sen bizi bundan kurtarırsan mutlaka şükredenlerden olacağız'* (derler)."[76].

Görülüyor ki bu çeşit dilsel bir hareket tarzı, insanı normal düşünce tarzı dışına çıkaran olağan üstü hallerde oluyor. Diğer deyişle böyle bir şeyin vukubulması için existentialist'lerin dediği gibi insanın, kendisini bir "limit situation" (üstün bir durum) içinde bulması lâzımdır. Zira insan kalbi, yalnız bu limit situation (üstün durum)-da bayağı düşüncelerden, dünyevî gailelerden arınır ve dolayısiyle konuştuğu dil, ruhsal olarak yüksek bir nitelik kazanır. *Duâ, kalbin Allah ile konuşmasıdır.* Ancak insan kalbi yüksek bir duruma geldiği zaman duâ olabilir. Aşağıdaki âyet, duâ'nın "limit situatuon"le olan ilişkisini her şeyden daha iyi anlatır:

«إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ

:Eğer size Allah'ın azabı gelirse yahut size kıyamet gelirse Allah'tan başkasına mı yalvaracaksınız? Eğer doğru iseniz (sözleyin). *Hayır, yalnız O'na yalvaracaksınız"*[77].

75 X, 13/12

76 X, 23/22. Şükretmenin dini anlamı için bak: Bölüm IX, fasıl I.

77 VI, 40–41

Bu ruhsal gerginlik ne zaman biraz gevşer ve her şey sadece geçici bir olay olarak ortadan kaybolmaz da sabit, köklü bir zühde dönüşürse o zaman duâ' ibadet haline gelir[78].

« قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ

:De ki: Ben Allah'tan başka çağırdıklarınız (putlar) *a ibadet etmekten monolundum*"[79].

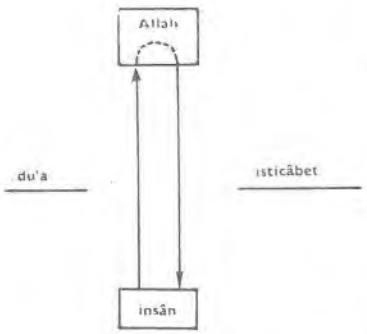
« وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ

:Sabah akşam Allah'ın rızasını istiyerek Rablerine yalvaranları kovma"[80].

« وأقيموا وجوهكم عِنْدَ كُلِّ مَسجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

:Her mescidde yüzlerinizi (Allah'a doğru) *tutunuz ve dininizi O'na özgü yaparak* (içtenlikle) *O'na yalvarınız*"[81].

Bundan önceki bölümde, vahyin, insandan olumlu veya olumsuz cevap beklediği hakkında söylediğim sözü hatırlamak yerinde olur. Allah, âyetlerini indirdiği zaman insanın bunlara ya "tasdik" veya "tekzîb" şeklinde cevap vermesini ister. Tıpkı bunun gibi insanın duâ hareketi de Allah tarafından cevaplandırılmak ister. Başka deyişle insan, arzusunun kabul edilmesi amaciyle Allah'a yalvarır. Allah'ın, insanın yaptığı duâya cevap verişine Kur'ân'da isticâbe denmiştir ki tam "cevap verme", "cevaba hazır olma" demektir. Semantik olarak biz bunu şöyle tasvir edebiliriz:



Duâ kavramı, isticâbe ile correlation (karşılıklı ilişki) halindedir. Yalnız duâ, sözlüdür, isticâbe ise sözlü değil, fi'lîdir.

Kur'ân'da bizzat Allah, insan kendisine duâ ettiği zaman onun duâsına cevap vereceğini açıklamaktadır : « وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ *: Rabbiniz: 'Bana du'â edin, size cevap vereyim' dedi*".[82]

78 Bu kelimenin manası için gelecek bölüme bakınız
79 VI, 56
80 VI, 52
81 VII, 30/29
82 XL, 60

Kur'ân, isticâbe fikrine o kadar büyük önem verir ki du'âya cevap vermemeyi, sahte tanrılığın en belirgin işareti sayar. Kâfirlerin Allah'tan başka taptıkları tanrılar, onların du'âlarına cevap veremezler, ibadet edenleri kendilerine ne kadar yalvarsa da onlara karşılıkta bulunamazlar. Onlar kâfirlerin du'âlarını işitmezler, işitseler bile cevap vermekten âcizdirler. İnanmıyanların duâsı sadece boşa gider.

« اِنْ تَدْعُوهُمْ لاَ يَسْمَعُوا دُعَائَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ »

:Eğer onlara duâ etseniz, sizin duânızı işitmezler, işitseler dahi size vevap veremezler"[83].

« لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لاَ يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْئٍ اِلاَّ كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ اِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ اِلاَّ فِي ضَلاَلٍ . :*Gerçek duâ, O'nadır. O'ndan başka du'â ettikleri tanrılar, hiçbir suretle onlara cevap veremezler.* (Onların durumu, tıpkı) *Su, ağzına ulaşsın diye avuçlarını suya uzatan kimse gibidir. Oysa su ona ulaşamaz. Kâfirlerin duâsı, sadece boşa gider*"[84].

Kelimeleri bu şekilde (du'â şeklinde) kullanmak, teorik bakımdan dili, bir çeşit büyü tarzında kullanma sayılabilir. Du'âyı büyü sözleri içinde saymakla onu kötüleyici veya küçük düşürücü bir niyet güdmüyorum. Şayet büyü, Kur'ân'daki manasiyle alınırsa kötü bir şeydir ama ben bu manayı kasdetmiyorum. Burada "büyüsel" sözü ile kelimeleri, hedefinde anî tesirler icra edebilecek bir hal ve tarzda kullanma anlamını kasdediyordum. İnsan, sözünü yönelttiği kimsenin, bu sözü işitmesi ve sözün onda tesir yapabilmesi için gergin bir ruhsal durum içinde bazı sözler söyler. İşte bu gergin halde söylediği sözler, kasdettiğim anlamda "büyüleyici" sözlerdir. (Yani büyüleyici söziyle karşısındakine etki yapan, istenen sonucu alabilen sözü kasdediyorum). Normal hallerde bile bir fi'li emir şeklinde söylerseniz, dili "büyüsel" biçimde kullanıyorsunuz demektir. Hattâ ne kadar zayıf söyleseniz, bizim "büyüsel" sayamıyacağımız kadar cılız da söyleseniz yine siz dili "büyüsel" yolda kullanmış olursunuz. Çünkü esas maksat aynıdır (karşısınızdakine tesir yapmak).

83 XXXV, 15/14

84 XIII, 15/14; keza bak: XL, 53-50

Dili böyle teknik anlamda "büyüsel" tarzda kullanmak, duâ, yemin, beddu'â, iyi dilek vs. den oluşan büyük bir sanattır. Cahiliyye devrinde dilin büyüleyici görevi, toplumda önemli bir rol oynamıştır. Yalnız bu dil vasıfları, Goldziher tarafından öyle geniş ve âlimane incelenmiştir ki[85] bizim için söylenecek pek bir şey kalmamıştır.

85 Eski Arabistan'da Hicâ' şi'ri üzerindeki etüdünde. s. 1–105

SEKİZİNCİ BÖLÜM

CAHİLİYYE VE İSLÂM

I–İSLÂM ve TEVZU İLE TESLİMİYYET KAVRAMI

Bu bölümde Allah ile insan münasebetinin üçüncü yönüne temas edeceğiz, Rab–kul münasebetine. Bu münasebette Allah Rab (efendi), insan da O'nun kölesi "abdi"dir.

Önce işaret edildiği üzere Allah anlamındaki "rab" kavramı cahiliyye Araplarınca bilinmiyor değildi. Yalnız İslâmdan önceki zamanlarda Allah tek rab değildi. O'nun yanında daha birçok rablar ve rabbâb'lar vardı. İlk defa İslâm, O'nu bütün kâinatın mutlak hakimi tanıdı.

Buna göre hiçbir şey, yalnız normal insanlar değil, peygamberler ve melekler de rab tanınamazdı. III. Surenin 171 /172 nci âyetinde en yakın melelekler (al–melâ'iketu'l–mukarrabûn)un dahi Allah'a kul olmaktan geri durmayacakları ifade edilmekteir.

Bütün kâinatın sahibi manasındaki Allah kavramını yerleştirmek, Allah ile insan arasındaki münasebet kavramında da zorunlu bir değişiklik meydana getirir. Yeni semantik alan, bu yeni fikir etrafında kurulmuştu. Bu alan, Kur'ân'ın birçok anahtar–terimlerini içinde bulunduruyordu.

Şimdi Allah, tek mutlak hakim olduğu için insan O'na karşı tam bir teslimiyyetle hareket edecek, O'na boyun eğecekti. Başka bir hareket tarzı, insan için mümkün değildi. Kısaca kul "abd", kul gibi davranacaktı. Bundan dolayı esasında "Allah'a kul gibi hizmet etmek", "kulluğun gerektirdiği biçimde O'na hizmet etmek" anlamına gelen ibadet kelimesi, önemli bir semantik gelişme göstererek "worship" ve "cult" manasını almıştır. Kavramlar arasındaki bu bağlılık, şu âyette açık bir şekilde gösterilmiştir:

« رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ

:Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi. O halde O'na ibadet et ve O'na ibadet etmeğe sabret"[1].

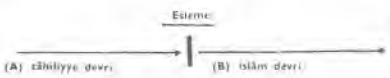
Kulun ilk görevi, efendisine sadakatle hizmet etmek, onun her arzusunu yerine getirmek, onun emirlerine canü gönülden uymaktır. Onun için Kur'ân'da itaat, teslimiyyet ve tevazu' ifade eden terimlere çok önem verilmiştir. Meselâ tâ'a (ita'at)[2], ḳunut (ita'at ve tevazu')[3], ḫuşû'(teslimiyyet)[4], taḍarru' (kendini küçültme)[5] gibi kelimeler, hep inadedip itaati terk etmenin karşısında olan terimlerdir. İtaat etmemekte direnme, Kur'ân'da "katı kalblilik" deyimiyle sembolize edilmiştir.

Fakat bu sınıfa ait kavramların en önemlisi, İslâm kavramıdır. Tabii İslâm diye bilinen, tarihî manadaki İslâm değil,–Dr. Wilfred Cantwell Smith'in tabirini kullanırsak, "reification (âyîn)" metodunun neticesi olan İslâm değil– Tanrının iradesine teslimiyyet şeklinde asıl manasındaki İslâm, yani her ferdin bilerek, içtenlikle kendisini Allah'ın iradesine teslim etmesi şeklindeki İslâmdır[6].

« أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّٰهِ *:Yüzünü Allah'a teslim etti*". âyetinde kullanılan manadaki İslâm, yahut esleme fi'li; esas olarak insanın, bütün hulûsiyle Allah'a dayanarak kendisini Tanrının iradesine teslim etmesidir. Kısaca İslâm, şu âyette ifade edildiği gibi kendini şartsız teslim etmedir: « رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ *: Rabbimiz, bizi sana teslim olanlar yap*"[7].

1 XIX,68–65
2 V, 93/92
3 II, 110/116
4 LVII, 15/16
5 VI, 42/43
6 Kur'ânın birçok anahtar terimleri gibi İslâm veya hiç değilse onun fi'li esleme, İslâmdan önceki bir maziye sahiptir. Cahiliyyede bu kelime "teslim etmek, vermek" anlamına gelirdi. Daha açık konuşalım: Esleme fi'li, bir kimsenin kendisi için çok değerli olan, vazgeçilmesi çok güç olan bir şeyi isteyen kimseye vermesi demektir. Bu değerli şey, bazan insan için en değerli olan kendi varlığı da olabilirdi (bu durumda esleme fi'li, kendisini teslim etmek anlamını taşırdı); kıymetli arkadaşlarından, yahut kabilesi mensuplarından biri olabilirdi (ki bu halde kelime hiyanet manasını taşırdı). Hasılı kelimenin esas manası, birinin değerli bir şeyini başkasına vermesidir.
7 II, 122–128

Tevazu ifade eden diğer kavramlar arasında özellikle bu kavramın önemini artıran şey, bizzat Allah'ın, yeni Arabistan dini için* bu kelimeyi ad olarak seçmiş olmasıdır. Bir de İslâm, her kişinin yapacağı dinî işidir. Bu bakımdan İslâm, amel olarak gerçek itaat ve tevazu'un başlangıç noktasıdır. İslâm, insanın hayatında öyle bir dönem noktasını işaretler ki bu nokta bütün insan hayatını ortadan iki bölüme ayırır (A, B). Sonraki bölüm, önceki bölüme aykırıdır. Gramerce konuşacak olursak esleme fi'li, "inchoative" yani yeni başlayan bir işi belirten fiiller grupuna aittir. Diğer deyişle İslâm, eskiden başlayıp devam eden bir şey değil, ilk defa var olan, yeni başlayan bir şeyi belirtir; yeni bir durumun başlangıcını, yeni bir hayatın doğuşunu işaretler. Yalnız bu fi'lin sıfat şekli olan müslim kelimesi, az çok sürekli bir davranış gösterir. Fakat ilk önce kesin olarak atılmış bir adımdan sonraki davranışı belirtir.



İtaat ve teslimiyyet ifade eden diğer Kur'ân terimleri, bu bakımdan son derece müphemdir, manaları böylesine kesin değildir. Onlar itaat ve teslimiyeti tam bir insan özelliği olarak belirtmezler. Onların semantik yapılarında bilinmiyen bir hayat alanına birden kesinlikle atılma manası yoktur. Bu mana, yalnız İslâm kelimesinde vardır. Müslim de böyle bir atlayış cesaretini gösteren kimsedir. Müslimin orijinal manası budur. Tabii ben, müslim ile Kur'ân'da anlatılan müslümanları, İslâmın ilk devrindeki müslümanları kasdediyorum. Müşrik iken İslâma giren müslümanları anlatmak istiyorum (onların hayatları İslâma girmekle iki alana bölünmüştü).

Ne zaman ki insan, böyle kesin bir sıçrayış yaparsa işte o zaman "itaat", "teslimiyet" ve "tevazu", asıl dinî mana ve önemlerini kazanırlar. Kur'ândaki "huşu'", "taḍarru'" vs. gibi anahtar terimler basit, alâlâde bir tavazu manasını ifade etmez. Bunlarda anlatılan şey, tahlil ettiğimiz İslâm hareketinden doğan özel bir tevazu'dur.

Dediğim gibi esleme hareketinin ruhu, insan hayatında yep yeni bir çığır açar. Ve İslâm ile bu ikiye ayrılan hayatın iki yanı, birbirinden tamamen başkadır, birbirine tamamen aykırıdır. Eğer biz insan hayatının İslâm devrine B dersek, A da cahiliye devri olur. yalnız biz burada ferdin hayatından söz ediyoruz, bunu unutmayalım. Burada "İslâm" ve "cahiliyye" tabirleri, henüz tarihi iki devreyi gös-

*İslâmiyet Arapların dini değil, bütün insanlığın dinidir. Onu gönderen: "*Biz seni bütün insanlığa müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik*". (XXXIV, 28) diyor. S.A.

termez. Cahiliyye, (tahlilimizin bu raddesinde) henüz tarihsel bir devir değil, kişisel bir sıfattır. Bu orijinal manada "cahiliyye" kelimesi, "İslâmdan önce" diye tercüme edilemez, çünkü o, daha çok şimdiyi gösterir. Cahiliyye, sadece İslâmın zuhurundan önceki devri ifade etmez; o, pozitif bir şeydir ve pozitif olarak "İslâmî" olana aykırıdır. İnsanın müslüman olmazdan önceki hayatını belirtir.

Hasılı ferdin hayatı, İslâm ile tam iki kısma bölünmüştür. Bu âna kadar o, bir cahil idi, bu andan itibaren ise bir müslim'dir. Bu ne demektir? İşte gelecek sahifelerde dikkatimizi çekecek olan mesele budur.

Bir insanın müslüman oluşu, birçok şeyleri ifade eder, ama bizim özel görüş açımızdan bu, her şeyden önce bencilliğinden, kendi gücüne güvenmekten vazgeçip alçak gönüllü, halim selim bir kul olarak efendisi Allah'ın huzurunda durmayı ifade eder. İşte yukarıdaki şemada B yi A dan ayıran özellik, bu kulluktur.

Hayatın A kısmı, bu teslimiyyet ve tevazua aykırı düşen, insanı Allah'a teslim olmaktan alakoyan özellikleri gösterir. İnsanın kendi gücüne güvenmesi, sınırsız benlik, tam bir serbestlik, insanî olsun, ilâhî olsun hiçbir otorite karşısında eğilmeme, hulâsa kulluğa aykırı düşen her şey, A kısmında vardır. Tarihi bakımdan da bu, İslâmdan önceki Arap düşüncesinin en belirgin vasıflarından biri idi.

Gerçekten İslâmdan önceki Araplar bu sıfatlarda meşhur idiler. Bunlar, onların gözünde kötü değil, insanın en ideal meziyetleri idi. İnsana yiğit "al-fetâ" unvanını kazandıracak yüksek vasıflardı. Çünkü bunlar, Arapların zihninde çok köklü yeri olan ve birbiriyle münasebetlerini düzenliyen ırz (namus) düşüncesinin birer ifadesi ve gereği idiler.

Cahiliyyenin bu özelliği 'anefe, yani "burnu büyümek", ibâ insan şerefini düşürecek şeyleri reddetmek, hamiyye "insanın koruması gerekli olan şeyleri korumaya düşkünlük" –bu kelime, Kur'ân'ın XLVIII. Sure, 26 ncı âyetinde hamiyyete'l-câhiliyyeti şeklinde bu anlamda kullanılmıştır. "Cahiliyye karakteri olan bir hamiyye" demektir– ve hafîza "insanın titizlikle şerefini beklemesi" gibi adlarla belirtilirdi. Bu kelimelerin hepsi de şerefini düşürecek hiçbir şeyi kabul etmiyen şerefli insanın yüksek vasfını, şerefine halel getirecek, kendisini küçük düşürecek en ufak bir hareketi şiddetle reddeden korkunç bir şeref ihtirasını gösterirdi.

İnsanı herhangi bir kimsenin iradesine tabi olmaktan ve böylelikle cahilî insanlık değerlerinin ana kaynağı olan şerefini yitirmekten

alakoyan şey, bu ateşli direnme ruhu idi. İslâm öncesi şi'rin her yerinde bu ruh, çeşitli şekillerde ifadesini bulmuştur. İşte bunu gayet güzel anlatan bir misal:

نَأْبَى عَلَى النَّاسِ الْمَقَادَةَ كُلِّهِمْ حَتَّى نَقُودَهُمْ بِغَيْرِ زِمَامِ

"*Biz daima insanların bizi güdmesini reddederiz. Biz onları yularsız güdmedikçe* (kimseye teslim olmayız)"[8].

Şiirdeki na'bâ kelimesi, abâ fi'linin muḍâri' birinci şahıs çoğuludur. Ebâ da yukarıda zikredilen "gururla reddetme" anlamındaki ibâ'nın mazî şeklidir. Şerefini düşürebilecek herhangi bir şeye şiddetle karşı koyma gururuna sahip kimseye abbî denirdi. Teabbaṭa Şarran'ın, insan kaderi meselesini incelerken kaydedilen beytinde söylediği gibi bir abbî, ne kendisinin, ne de himayesi altında bulundurduğu kimselerin küçük düşürülmesine asla müsamaha edemez.

İslâm, cahiliyyenin bu gurur ruhuna öldürücü bir darbe indirdi. Ya da diyebiliriz ki İslâm, cahiliyye Arap zihniyetinin en nazik yerine dokundu (neşter vurdu). Zira o, her şeyden önce onlardan, bütün kâinatın tek sahibi önünde küçülmeyi, Kur'ân'ın istiğnâ ve tuğyân -ṭağa fi'linden gelir, suyun kabararak yatağından taşması anlamındadır (XCVI, 6–7)– dediği türlü kibir, gurur ve kendini beğenmeden vazgeçip bütün kâinatın tek tanrısı Allah'ın iradesine teslim olmayı istedi. « كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَىٰ أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَىٰ :*Hayır, muhakkak insan, azar; çünkü o, kendisini kendisine yeterli* (istağnâ) *görür*"[9].

İslâm açısından herkes, bu Rabbin kuludur ve herkes büyük Rabbine karşı kulluğunu sınırsız bir teslimiyet ve tevazu ile belirtmelidir. Cahiliyye insanının görüşüne göre ise hiç kimse kendisinden böyle bir şey istemeğe yetkili değildir; o, kendi kendisinin rabbidir. Tevazu ve teslimiyet kime karşı olursa olsun, ona göre hür doğmuş Arabı köleleştirmekten başka bir şey değildir.

Beri taraftan İslâma göre Arapların Hakk'a teslim olmayı kabul etmemeleri, insanın Allah'ı bilmemesinden doğan haddini bilmezlik, küstahlık ve gururdan ileri gelir. Onun için Kur'ân'da istikbâr "kibirlenmek" yahut "kendini büyük sanmak" kelimesi ve ona eş manalı kelime-

8 'Abîd ibn al-Abraṣ, Dîvân, XL, 20

9 XCVI, 6–7. Keza: Prof. M. Watt'ın Muhammed at Mecca adlı eserinde bu iki kelime hakkında söylediklerine de bakınız. s. 66–67

ler, kâfirlerin bu tutumlarını eleştirmede büyük vazife yapar. Kur'ân'ın her yerinde bu inadına böbürlenme ve sahte tutum, kâfirlerin en ayırdedici sıfatı olarak tasvir edilir. Kısaca bu, Kur'ân'ın Fetih Suresinde işaret ettiği cahiliyye ruhudur:

« اذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية

:Zira kâfirler, kalblerine cahiliyye hamiyyeti gibi bir hamiyet koydular"[10].

Bu suretle önümüze iki önemli kavram ayrılığı daha çıkmaktadır: Bir tarafta cahiliyye, öbür tarafta İslâm; aynı objeye, yani Allah'a karşı bir yanda kibir, gurur, küstahlık; öbür yanda tevazu' ve teslimiyet. Şüphesiz bu, Kur'ân ilâhî komedyasının en "dramatik" anıdır. (Yani Kur'ân komedyasının en belirgin vasfı ve en can alıcı tarafı, bu karşılıklı kavram ihtilâfıdır. Kur'ân'ın her tarafında bu kavram ikiliği ve zıdlığı mevcuttur.)

Burada işaret etmek lâzımdır ki bu cahiliyye ve İslâm zıdlığı, yahut cahil ve mü'min ya da müslim zıdlığı, Arabistan'da İslâmın zuhuriyle meydana çıkmış yeni bir durumdur. Çünkü İslâmdan önceki zamanlarda dinî manada bir müslim ya da mü'min kavramı yoktu.

İslâm öncesi zamanlarda cahil (ya da cehl), İslâmdan farklı olan ḥalîm (ya da ḥilm) kavramının zıddı idi. Bu husus da yine çok nazik bir meseledir. Çünkü hilm kavramı, islâmdan çok farklı olmakla beraber onunla hiç ilgisi olmıyacak kadar da farklı değildir. Tersine hilmi, islâm kavramının din öncesi, İslâm öncesi şekli sayabileceğimiz bir husus vardır: Yeni din, halîm yerine müslim ya da mü'min kavramını koyduğu zaman bu değişitirme tedrici ve doğal bir yöntem izledi. Bu kavram yüzünden seki Arabistan ahlâkiyle bir kopukluk meydana gelmedi. Peki öyle ise İslâm, yavaş yavaş ḥalîm'in yerini nasıl aldı? Ve eski ḥalîm kavramiyle nasıl tarihî bir bağlantı kurdu? İşte şimdi bu konuyu inceliyeceğiz.

Goldziher'in ünlü kitabından[11] önce şarkiyatçılar, İslâmdan önceki zamanlarda cehl kelimesinin, ilmin zıddı olduğuna inanırlardı. Goldziher'den sonra şarkiyatçılar, artık cehlin, ilmin zıddı olmadığı görüşünde birleştiler.

---

10 XLVIII, 26

11 "Was ist unter al-Gahilijja' zu verstehen?" (Muhammedanische Studien I, s. 219-228)

Onun görüşleri, Arabistan'da İslâmın menşei üzerinde yazan birçok batılı yazarlarca özetlenmiştir[12]. Ben de Structure of the Ethical Terms (ahlâkî terimlerin yapısı) adlı kitabımda bu makaleye işaret ettim ve orada, Kur'ân'da cehl kökünün bulunduğu çeşitli parçaları dikkatle gözden geçirdim. Oradaki izahları tekrar burada serdetmek bıktırıcı olur. Onun için burada bu meseleyi başka bir açıdan ele alacağım ve cehl– ḥilm çiftli kavramı üzerindeki tahlillerimi mümkün mertebe biraz daha ileri itmeğe çalışacağım.

İslâmda, daha doğrusu Kur'ân'da câhiliyye, olumsuz anlamda bir dinî terimdir. Çünkü o, kâfirlerin küfrünün temelidir. Gerçekten gururlu bağımsızlık ruhu, insanî olsun, ilâhî olsun hiçbir otoritenin önünde eğilmeyi kabul etmiyen bu şiddetli şeref duygusudur ki kâfirleri yeni dine karşı bu kadar sert bir muhalefete itmiştir.

İslâmdan önceki zamanlarda bu kelimenin dinî bir manası yoktu. Cehl, insanın kişisel bir niteliği idi; ancak çok belirgin bir nitelikti. Cehl, İslâmdan önceki Arapların o derece tipik bir vasfı idi ki İslâmdan önceye ait bir şiirde mutlaka ḥilm'le beraber yer alırdı. Yine hemen her adımda rastlanan kavramlardan biri olan ḥilmin karşıtı idi. Bu çift kavram olan cehl ve ḥilm'in hakiki anlamını bilmeden eski Arapların psikolojik davranışlarını anlıyamayız ve davranışların altında yatan asıl faktörü göremiyeceğimiz için birçok hallerde onların, neden şöyle veya böyle hareket ettiklerini çözemeyiz.

İslâmdan önceki Arapların en karakteristik vasfı olduğu için cehl kavramı, cahiliyye şi'rinde çok sık geçer. Eğer bulunduğu çeşitli yerlerdeki kullanılışını, muhteva tahliline göre incelersek bu kelimenin semantik unsurlarını ayırmak, bizim için nispeten kolay olur.

Bizim tahlilimize göre bu kavramın başlıca semantik yapısı, aşağıdaki üç şekilde özetlenebilir:.

1) Cehl kelimesinin–yahut chl kökünün diyebiliriz. Çünkü cehl, altında chl kökü bulunan birçok şekilden sadece biridir– birinci ve en belirgin özelliği, insanın bir çeşit hareket tarziyle ilgili olanıdır.

Cehl, en ufak bir kızgınlık ânında iradesini kaybedip parlayan, kontrolsüz bur ihtirasla öfkesine kapılıp sonucu düşünmeden hemen körü körüne atılan delikanlı, ateşli, sabırsız kişinin sorumsuz davranışıdır. Bu, duygularına, hırslarna hakim olmıyan aşırı bir insanın davranışıdır. Bu insan, doğruyu yanlışı düşünme ölçüsünü yırtıp kendisini öfkenin pençesine düşürür.

12 Bunlar arasında Prof. A.J. Arberry'nin The Seven Odes (Yedi Askı) adlı eserindeki mükemmel özetine bakınız. s. 251–253.

Hilm ise bu tür cehl kavramının tam karşıtıdır. Hilm, cehl patlamasını dizginliyebilen insanın ahlâkıdır. Halîm o kimsedir ki duygularını frenlemesini, kör ihtiraslarını yenmesini, ne olursa olsun canını sıkmayıp sakin kalmasını bilir.

Eğer cehl, yanan bir öfke alevi ise- bu tasavvur da yine cahiliyye şairleri tarafından iḥtidām[13] kelimesiyle ifade edilmiştir. Fi'li iḥtedeme'dir. Parlak bir alevle yakmak demektir-hilm de sükûnet, kendine hakim olmak ve teenni ile karar vermektir.

Cehl ile ḥilm arasındaki bu aykırılık, ʿAmr ibn Aḥhar al-Bâhilî'nin ilginç bir istiaresinde ifadesini bulmuştur. Önce cahilî iken sonra İslâmı kabul eden şair şöyle diyor:

وَدُهْمٍ تُصَادِ بِهَا الْوَلَآئِدُ جِلَّةٍ * اِذَا جَهِلَتْ اَجْوَافُهَا لَمْ تَحَلَّمِ .

"*Cariyelerimizin avladığı* (yani servis yaptığı) *büyük kazanlar bir kere cahil oldu* (kaynamağa başladı) *mı bir daha halim olmaz* (sükûnet bulmaz)."[14].

Bu şiirde ilk dikkatimizi çeken şey şudur: Şiir, şairin yemek kazanlarının daima kaynadığını ve hiç durmıyacak gibi sürekli olarak yemek pişirdiğini anlatmaktadır ki bu, sonsuz bir zenginlik ve konukseverlik sembolüdür. Şair, kazanları insan gibi göstermek ve onlara iki önemli insan özelliği olan cehl ve hilm sıfatlarını vermek suretiyle olağan üstü bir etki elde etmektedir. Bizim açımızdan bu beyt, ilginçtir. Zira yanan ateş üzerinde kaynayan siyah kazan istiaresi, bize gayet özlü bir biçimde cehl ve onun karşıtı olan ḥilm kavramını anlatmaktadır. Ne kadar uzun söz söylense bu kavramları bu adar güzel anlatamaz.

Aynı zamanda bu istiare, Kur'ân'da Mısırlı kadınların baştan çıkarmağa çalıştıkları Yusuf'un ağzından nasıl yerinde kullanıldığını gösterir:

« قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ اِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي اِلَيْهِ وَ اِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ اِلَيْهِنَّ وَ أَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ .

:*Rabbim, zindan bana bunların beni çağırdıkları şeyden iyidir. Eğer sen onların tuzağını benden savmazsan şehvetle onlara uyarım ve cahillerden olurum*"[15].

13 Meselâ al-Ḥamâse, DCCLXVIII, 3
14 al-Ḥamâse, DCCLXII, 1.
15 XII, 33

Buradaki aşbu kelimesi dikkate değer. İslâmdan önceki edebiyatta bu kelime, aşk şiir türünde önüne geçilmez gençlik şehvetini temsil eden teknik bir terimdir. Bu kelime, kalbine hakim olan, düşünce dengesini bozan, seni doğru ve yanlışı ayırdedemez duruma getirip şaşkına çeviren zaptedilmez bir aşka yenilmiş bulunduğunu anlatır. Muḥabbel'in aşağıdaki şi'ri bu bakımdan çok aydınlatıcıdır. Zira ṣaba– ki biraz önceki âyetten de anladığımız gibi cehlin başka bir adıdır– ile hilm arasında mevcut kavramsal ilgiyi gösterir.

ذَكَرَ الرَّبَابَ وَ ذِكْرُهَا سُقْمٌ فَصَبَا وَلَيْسَ لِمَنْ صَبَا حِلْمُ

"Birden rabâbı hatırladı ve onu hatırlaması bir hastalıktır. Ve derin bir aşka düştü, insan bir kere de aşka düştü mü artık onun için hilm (sükûnet) *kalmaz"* [16].

Hilm ile sabanın aynı şekilde birbirine zıd anlamda birleşimi, yine bu divanın müteâkip beytinde görülmektedir.

لَيَالِيَ اِذْ تُصْبِي الحَلِيمَ بِدَلِّهَا .....

"O geceler ki aklı başında insanı cilvesiyle aşka düşürür" [17].

Zannedersem böylece cahilin ve halîmin ne biçim adamlar oldukları hakkında genel bir fikir verilmiş oldu. Gördüğümüz gibi cehl, en ufak bir kızgınlıkta itidalini yitirip kendine hakim olamıyan delikanlı insana özgü bir hareket tarzıdır. Bu aşamada cehlin bilgisizlik kavramiyle bir ilgisi yoktur. Halîm de ayartıcı arzu ve tutkularını yenen, ve öfke karşısında kendine hakim olup itidalini muhafaza edebilen, sakin kalabilen isandır.

Halîm ve ḥilm'in mana yapısı hakkında çok önemli bir noktayı da ilâve etmeliyim. Yapılan açıklamalar, ḥilm'in passif bir özellik olduğu şeklinde yanlış bir fikre götürebilir, kuzunun sakin durması gibi bir huy hatıra getirebilir. Halbuki mesele hiç böyle değildir. Tersine hilm, ruhun öyle aktif ve olumlu bir gücüdür ki insan onunla, kendisini şaşkına çevirecek olan ihtiras ve öfkesine gem vurup onu dindirir. Hilm, üstün bir akıl gücünün işaretidir.

Gücün olmadığı yerde ḥilm de yoktur. Hilm, başkalarını idare edenlerin vasfıdır, başkaları tarafından yönetilenlerin vasfı değildir. Yaratılış bakımından zayıf ve güçsüz olan kişiye, kızdırıldığı zaman ne kadar sakin durursa dursun ḥalîm denmez; o, sadece "zayıf"tır. Ha-

16 al-Mufaḍḍaliyyât, XXI, 1.
17 XIV, 8. Şair, al-Muzarrid'dir.

lîm o kimsedir ki istediği zaman her şeyi yapabilecek kuvveti olduğu halde onu dizginler, ona hakim olur. Kendisini zorbalıktan alakoyacak güce de sahiptir.

إِنَّ مِنَ الْحِلْمِ ذُلاًّ أَنْتَ عَارِفُهُ * وَالْحِلْمُ عَنْ قُدْرَةٍ فَضْلٌ مِنَ الْكَرَمِ

Şair Salim ibn Vâbisa, kendisini çekemiyenlerin söz ve hareketlerine karşı öfkesini dizginlemek ve kendisini zorbalıktan alakoymak için nasıl sürekli bir şekilde uğraştığını ve bunu her zaman başardığını detayiyle anlattıktan sonra övünçle der ki: "*Kuşkusuz, bilerek alçak gönüllülük yapman, hilm gereğidir. Güçlü iken hilm* (acizden gelen değil), *ruhun şerefinden ileri gelen bir fazilettir*"[18].

Bu beyitte hilmin, kudret var iken bilerek kendine hakim olma, gücünü tutma manasına geldiğini açıkça görüyoruz. Halîm, düşmanını affeden, yukarıdan, üstün mevkiden ona kibar davranan kimsedir. Bu durum bize Kur'ân'da Allah'ın sıfatı olarak[19] kullanılan halîmin gerçek manasını da anlatmış olur. Allah, insanlar tarafından işlenen günahları affeder, Allah merhametlidir; ama bu basit bir merhametlilik değil, kuvvet ve kudret üzerine dayalı bir merhametlilik, derin hikmete bağlı bir affetmedir ki ancak sınırsız bir kudretle beraber bulunursa böyle hikmetli bir af söz konusu olabilir. Onun için halim daima gerisinde şiddetli cezalandırma imkânını da taşır. (Allah isterse cezalandırır ama hilminden ötürü cezalandırmıyor).

Görülüyor ki hilm, bir kimsenin kendi üstünlük ve kudretini bilerek yaptığı bir davranıştır. Bu davranışı yapan kimse, kendi üstünlüğünü ve gücünü bilmektedir. Hilm zayıflık ve âcizlik işareti değil, kudret ve kuvvet işaretidir. Onun için hilmin vekar ile de çok yakın ilgisi vardır. Vekar, tarz ve hareket asaleti demektir.

Hilm, içinde büyük güç ve yüksek enerji taşıyan özel bir alçak gönüllülük olduğu için görünür bir hareketle kendini belli etmemesi, açığa vurmaması pek mümkün değildir. İşte hilmin vücuttaki görünümü, belirtisi vekardır. Çoğu kez vekāru'l-ḥilm (hilmin vekarı) deyimi kullanılır. Ümeyye devrinin şairi Ḫalef ibn Ḫalîfe bu hususta bize ilginç bir misal vermektedir:

عَلَيْهِمْ وَقَارُ الْحِلْمِ حَتَّى كَأَنَّمَا وَلِيدُهُمْ مِنْ أَجْلِ هَيْبَتِهِ كَهْلُ

18 al-Hamase, CDXIII, 5.

19 Meselâ III, 149/155: « إِنَّ اللهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ » :*Muhakkak ki Allah affedici ve halimdir*". Kur'ân'da bunun benzerleri çoktur.

"*Hepsinin üzerinde öyle bir hilm vekarı var ki çocukları bile heybetinden dolayı olgun insan* (gibi) *dir*".

Tabii bu şiir mübalâğa ifade etmektedir ama hilm kavramının bir özelliğini göstermesi bakımından çok önemlidir.

Vekar değerli bir kelimedir. Halîmin en göze çarpan davranışını gösterir. Düşman açısından aynı şeref noktasına antipati ile bakılabilir. O zaman vekar, bir tekebbür belirtisi olarak görülür.

اذ الْخَصْمُ أَبْزَى مَائِلُ الرَّأْسِ اَنْكَبُ .....

"*Zira düşman, göğsünü kabartmış, başını bir tarafa eğip omuzunu kaldırmış zalim bir tavır takınmıştır*"[20].

Bu durum, kibirli adamın tipik bir tasviridir. Başını bir tarafa eğmek[21] deyimi, böyle kibirli insan için kullanılır ve istekāme'l-aḥda'[22] (eğilmiş boyun düzeldi) deyimi de kişinin gururunu yitirip küçük düşmesini ifade eder.

Bütün bunlarla beraber yüzeyin altında gizli kalan şeyleri göremiyen kimseler için, çok güçlü olduğu halde zerafet ve tevazu gösteren ḥalîm ile, sırf zayıf olduğu için kibarlık ve gülümseme gösteren zayıf kimseyi birbirinden ayırdetmek kolay değildir. Çoğu kez gerçek ḥalîm ile, insanın her şeyi yapabileceği güçsüz zayıf adam birbirine karıştırılır.

أَظُنُّ الْحِلْمَ دَلَّ عَلَيَّ قَوْمِي * وَقَد يُسْتَجْهَلُ الرَّجُلُ الْحَلِيمُ

"*Öyle sanıyorum ki bendeki hilmi görerek adamlarım bana bu kötülükleri yapıyorlar. Ama bazan halim adam bile itidalini kaybedip öfkesine kapılmak zorunda kalabilir* (mota mot terceme: Bazan halîm bile cahil olmak zorunda bırakılır)"[23].

Hilm ile zayıflık arasını ayırdedememek, yalnız insanlar arası münasebetlerde değil, dinî düzeyde de yani Mekkelilerin İslâma karşı tutumlarında da kendini göstermiştir. Zira müşrik Mekkelilerin, geleceği vahiyle sık sık tekrar edilen ilâhi cezanın gelmediğini görerek şımardıklarını, İslâma karşı böbürlenmelerini gittikçe daha artırdıklarını Kur'ân haber vermektedir. Müslümanlara göre Mekkeliler,

20 Fak'a Oğullarından adı bilinmiyen bir şairindir. al-Hamâse, L, 2.

21 Leylâ al-Aḫyaliyye "al-muvalî ra'sehû: الْمُوَلِّي رَأْسَهُ "diyor: al-Ḥamâse, DCXCIX, 1.

22 Ahda'ın manası, "boynu eğik" demektir.

23 İslâm öncesi şair Kays ibn Zuheyr'indir. al-Ḥamâse, CXLVII, 4.

halîm ile güçsüzlükten ileri gelen zayıflığı birbirine karıştırarak yanılıyorlardı.

Bu mesele üzerindeki münakaşamızı kapamadan önce önemli bir şeyi daha kısaca anlatalım. Cehl kavramı üzerinde yukarıdaki tetkik, Kur'ân'da başka bir önemli anahtar terim olan zulm kavramını[24] anlamamıza da yardım eder.

Gördüğümüz gibi hilmin dış görünüşü vekar ise, cehlin belirtisi de zulümdür. İşte bir duygu olan cehlin, görünür, fizikî davranış hali zulümdür. Zulüm, cehlin özel bir şeklidir. Kısaca cehl, kavramın içi, zulüm ise dışıdır. Herhalde bu, zulmün çoğu kez terceme edildiği gibi basit bir "kötülük yapma" olmadığını bize anlatır. Yine bu, Kur'ân'da inatçı kâfirlerin halini tasvir ederken kullanılan zulüm kelimesinin de cehl ile birlikte anlaşılması gereğini de açığa çıkarır.

Onların peygambere ve onun arkadaşlarına karşı izledikleri bütün zulüm hareketlerinin arkasında cehl ruhu vardı. Her şeyin kaynağı bu cehl ruhu idi. Peygambere ve ilâhî öğretiye karşı inat ve direnç göstermek suretiyle onlar, zulümlerini açıkça Allah'a yöneltmiş oluyorlardı. Ama Kur'ân'a göre Allah'a kimse zulmedemez. Binaenaleyh onlar aslında yine kendilerine zulmediyorlardı. İşte Kur'ânın zulmu'n -nefs "kendine kötülük etmek" deyiminin manası budur.

Bu noktayı iyi anlıyabilmek için, cehl kavramının, bütün insan hayatını kapsayan geniş bir kavram olduğunu hatırlamamız gerekir. Başka deyişle ne zaman ki insan kendi iradesini ve kendine hakimiyeti kaybederse o zaman cahil olur. Fakat moral hayatın daha yüksek düzeyinde cehl kavramı, "kişisel şeref" ırz kavramiyle bağlantı kurarak özel bir renk alır. Bu takdirde cehl, şerefinin incindiğini, lekelendiğini duymaktan ileri gelen bir çeşit kırgınlık ve öfkedir. Bu, islâmdan önceki Arapların tipik davranışları idi (şereflerinin incinmesi, onları en büyük öfkeye sürüklerdi).

Bu muhtevada cehl, insanın, şerefinin ayaklar altına alınmasına karşı gösterdiği sert tepkidir. Küçük düşürülmenin zorunlu bir sonucudur. Kur'ân'da ḥamiyyete'l-câhiliyye ifadesiyle kasdedilen mana da herhalde budur. Kur'ân'dan açıkça anlaşılıyor ki müşrik Arapların çoğu, kâinatin tek sahibi Allah'ın önünde eğilmeyi dayanılmaz bir küçüklük saymışlardı. Önünde eğilmekle emredildikleri otoritenin insan veya Tanrı olması, onlar için pek fark etmiyordu. Bir otoriteye

24 Bu kavram, Structure... adlı eserimde semantik yönden detayiyle incelenmiştir. s. 152–159

teslim olmak ve böyle yapmakla emredilmiş bulunmak, onlar için çekilmez bir küçülme idi. İşte onlar bu anlamda cahil idiler.

Cehlin bu özel yönü, Kur'ân'ın dini görüşünde büyük bir rol oynar. Bu husus açıktır.

2) Şimdi cehlin ikinci semantik unsuruna ve ona bağlı olarak hilmin de semantik unsuruna gelmiş bulunuyoruz. Cehlin bu yönü, birinci yönüne bağlıdır ve ondan türemiştir. Bu, cehlin, açıklandığı şekilde bir mahiyet taşımasının doğal bir sonucudur. Cehlin ikinci yönü, onun insanın entellektüel kapasitesi üzerindeki etkisi ile ilgilidir. Tabii bu etki, sadece olumsuz, yıkıcı yolda olmaktadır. Cehl ne zaman harekete geçerse insan beyninin düşünme gücünü zayıflatır. Hangi durumda olursa olsun, sabır ve teenni ile karar verebilmeniz için mutlaka halîm olmanız gerekir.

Tabii buna itiraz eden de olur. Meselâ peygamberin çağdaşı olan şair Ma'bed ibn 'Alkame gibi: وَ تَجْهَلُ أَيْدِينَا وَ تَحْلُمُ رَأْيُنَا

"Ellerimiz cahil davranıyor ama aklımız yine halim kalıyor"[25].

Böyle bir şey ancak teoride mümkündür. Bu sözü söylemek kolay ama tatbik etmek çok güçtür. İnsan ihtiraslarla körleştikten sonra nasıl olayları sükûnetle ve objektif olarak görebilir? Genel bir kural olarak diyebiliriz ki cehl, aklı tamamen gidermese bile onu çok zayıflatır; ancak akıl hilm ile beraber çalışırsa normal görevini yapabilir.

Demek ki hilm, içinde felsefi yönden bağımsız, kendi kendine çalışma esası üzerine kurulu "heyecana kapılmama" meziyeti denen Helenistik görüşe oldukça yakın bir düzeye çıkma istidadı taşımaktadır. Araplar bu doğrultuya gitmemişlerdir.

Fakat hilm, başka bir istikamete doğru da gelişebilir; yönetme sanatı ve siyasî amaç istikametine de gidebilir. Başkalariyle münasebet kurarken, özellikle başka insanları idare ederken insanın duygularına tam hakim olması, devlet adamlığının, idarecinin başta gelen vasfıdır. İşte Araplar bunu yapmışlardır. (Hilmin manasını bu yönde geliştirmişlerdir).

Cahiliyye devrinde hilm, kabilenin başı olan, kabilenin yönetimini elinde bulunduran seyyid'in vazgeçilmez temel vasfı idi.

25 al-Ḥamâse, Tibrîzî neşri, CCIII, 6,

اذا شئت يوما ان تسود عشيرة * فبالحلم سد لا بالتسرع والشتم
وللحلم خير فاعلمن مغبة * من الجهل الا ان تشمس من ظلم

"Eğer bir gün bir kabileyi yönetmek istersen, kabalıkla dövüp söverek değil, hilm ile yönet. Zira bil ki hilm, cehilden daha güzel sonuç verir. Ancak sana karşı haksızlık ve düşmanlık yapılırsa başka"[26]

İmdi Arabistan'da Kureyş kabilesinin hilmi çok meşhurdu. Ama bu demek değildir ki bütün Mekkeliler bedevî anlamda halîm idiler. Bu demektir ki Mekkeliler, bu eski Arap örfünü politik bir amaç içine sokacak ve onu politik amaçla kullanacak kadar zeki idiler. Onlar sıcak kanlı, hararetli komşularını, önce kendilerini kontrol etmek suretiyle nasıl yöneteceklerini bildiler. Prof. M. Mary Watt, Kureyşin bu siyasi amaca, idare tekniğine yönelik hilmini, Mekkelilerin ticarî teşebbüslerinin ve başarılarının temeli görmektedir[27]. Hattâ bizzat Peygamberin, Medine'ye hicretten sonra zekî devlet adamlığını da Kureyşin yaratılıştan gelen özelliğine bağlamak, uzak bir ihtimal değildir. (Hz.) Muhammed hakkındaki biyografik hadisler, onun gerçekten birinci sınıf devlet adamı ve aynı zamanda son derece halîm olduğunu gösterir. İki özellik arasında kuvvetli bir iç ilgi vardır. Şu kadar ki Mekkeliler bu siyasi yeteneği, iş ve ticaret alanında kullandılar, (Hz.) Muhammed ise bunu kendi ümmetini oluşturmada kullandı.

Gördüğümüz cehl, insanın sürekli bir huyu değildir; zaman zaman ihtirasın patlayarak dışarıya vurmasını gösterir bir haldir. İnsan akıl ve zekâsı üzerindeki etkisi bakımından da cehl, sürekli değil, geçici olarak düşünce dengesinin bozukluğunu gösterir.

Fakat bir adam daima bu halde ise, daima cahil tabiatinde bulunuyorsa o zaman o kimsenin hiçbir konuda âdil bir hüküm veremiyeceğini söyliyebiliriz. Böyle bir insan, zihnen kördür. O, olayların içine giremez, eşyanın derinliğine nüfuz edemez, daima yüzeyde kalır. Onun anlayışı ve görüşü sathîdir ve her zaman o, kendi sathî anlayışına göre hareket etmek ister.

Böylece cahilin ikinci manasına gelmiş oluyoruz: Olayların içine nüfuz edememek ve daima sathî düşünme ve dolayısiyle her zaman basit ve isabetsiz hükümler vermek.

---

26 al-Marrâr ibn Sa'îd, al-Hamâse, CDI, 1-2

27 Bkz. Prof. M.M. Watt, Muhammed at-Mecca, s. 10-11

وَ أُنْسَى نُشَيْبَةَ وَ الْجَاهِلُ الْمُغَمَّرُ يَحْسَبُ أَنِّي نَسِيٌّ

"(Öldürülen) *Nuşeybe'yi ben nasıl unutabilirim? Derini görmiyen cahil ise beni unutan bir kimse sanır*"[28].

Bu kelime, Kur'ân'da Bakara Suresinin bir âyetinde de aynen bu manada kullanılmıştır. Âyette son derece yoksul olmalarına rağmen utandıkları için (peygamberin hadisine göre utanma, dinin esaslarından biridir) durumlarını belli etmiyen fakir insanların hali anlatılmaktadır:

« يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ

:Utanmalarından dolayı, cahil, onların zengin olduklarını sanır. Sen onları simalarından tanırsın"[29].

Fakat Kur'ân, genellikle bu kelimeyi dinî bakımdan sathî görüşlülük, basit hüküm manasında kullanır. Kur'ân'daki dinî manada cehl, insanın görünen eşya ve olayların arkasındaki ilâhî iradeyi anlıyamaması, Allah'ın âyetleri olan kâinat varlıklarını Allah'ın âyetleri olarak görememesidir. Bu hususdaki yetersizliğidir. Böyle bir kimse için tabiat varlıkları, sadece tabiat varlıklarıdır. Herhangi bir şeyin sembolü değildir. Kur'ân'a göre ise Allah, âyetleri açık bir şekilde–beyyinât, açık işaretler– şeklinde gönderdiği için cehl, çok açık olan dinî gerçeği bile, hattâ ilâhî vahyin en kolay tarafını bile anlıyamamak demektir. Bu hususta Kur'ân'da misaller boldur. Ben burada sadece bir misal vereceğim:

« وَ لَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَ كَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَ حَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ :*Onlara melekeleri indirmiş olsaydık, ölüler onlara konuşsaydı ve her şeyi karşılarına getirseydik yine Allah dilemedikçe inanacak değillerdi. Fakat onların çoğu bilmiyorlar*"[30].

Cehl yalnız insanın, etrafındaki varlıkları yüzeyden bilmek, onların derinine inememek anlamına değildir; insanın kendi kendini görememesi, kendi değerini idrak edememesi manasına da gelir. Kendini bilemiyen, kendi kapasitesinin sınırını da göremiyen ve bu

28 Ebū Žu'eyb, Dîvânu'l-Huželiyyîn, I, s. 67, beyt 2.
29 II, 274/273
30 VI, 111.

yüzden kendi insanlık sınırları dışına çıkan kimse de cahildir. Bu görüş açısından kâfirlerin Allah'a karşı davranışlarını anlatmak için sınırı aşmak manasındaki tuğyân ve bağy kelimeleri, cehlin somut ifadeleri olarak kullanılır.

Kısaca bu anlamdaki cehl, hemen hemen zihnî körlük demektir. Kur'ân, cehlin bu yönünü gayet güzel bir tarzda belirtmiştir:

« لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِى فِى الصُّدُورِ

:Gözler kör olmaz, fakat göğüslerdeki kalbler kör olur"[31].

Onlar aklen kör ve aklen sağır idiler. O halde onlardan dini gerçeği anlamayı nasıl umabiliriz? Bu anlamda cahil olan kimseler hakkında verilen son yargı budur.

Cehlin bu semantik yapısı, onun karşıtı olan hilmin, nasıl akıl manasını kazandığını anlamamıza yardım eder. Zira akıl, ancak sakin olduğunuz zaman, aklî dengenizi koruduğunuz sürece doğru çalışabilir. Hilm, akıl ve zekânın temelidir. Hilm, aklın sakin bir durumudur. Aklı doğru çalışmaya ve isabetli karar vermeğe muktedir kılan halidir. Ama pratikte ikisi de aynı manaya gelir.

Hassân ibn Sabit, Hâris ibn Kâ'b Oğullarına karşı yazdığı bir Hicâda' kelimeyi bu anlamda gayet ilginç bir tarzda kullanıyor:

حَارِثَ بْنَ كَعْبٍ أَلَا اْلأَحْلَامُ تَزْجُرُكُمْ

عَنِّى وَ أَنْتُمْ مِنَ الجوفِ الْجَمَاخِيرِ

لَا بَأْسَ بِالْقَوْمِ مِنْ طُولٍ وَ مِنْ عِظَمٍ

جِسْمُ الْبِغَالِ وَ أَحْلَامُ الْعَصَافِيرِ

"*Ey Hâris Oğulları, sizin akıllarınız* (aḥlâm ḥilm'in çoğulu), *sizi bana saldırtmaktan* (beni hicvetmekten) *menetmiyor mu?* (Ama böyle bir şeyin sizden beklenmiyeceğini biliyorum) *Zira siz, içi boş, vücudu iri fakat aklı kısa insanlarsınız* (Cemāḥîr, cumḥûr'un çoğuludur. Cumḥûr, vücudu iri olup aklı küçük ve zayıf kimse demektir). *Zaten bir kavmin öyle uzun ve iri olmasından bir şey çıkmaz.* (Zira onlar) *katır yapılı ve kuş beyinli kimselerdir* (mota mot: Katırların vücudu, serçelerin akılları)"[32].

31 XXII, 45/46

32 al-Mecâni'l-Ḥadîsa, al-Bustanî neşri, II, 29

Kur'ân bu kelimeyi daha açık bir manada kullanıyor: «أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ» Bu âyette Mekkelilerin, Peygambere karşı olumsuz davranışlarına işaret edilmektedir: "*Onların akılları mı onlara böyle yapmalarını emrediyor* (yani onlar küçük akıllarına göre mi böyle yapıyorlar) *yoksa zaten onlar kibirli ve azgın bir toplum mudur?*"[33].

3) Buradan cehlin üçüncü manasına yani "bir şey bilmeme" anlamına artık bağıracak kadar uzun bir mesafe kalmamıştır. Bu anlamda artık cehlin zıddı "hilm" değil, "'ilm"dir. Genellikle cehlin en iyi bilinen klâsik manası budur. Fakat ilk zamanlarda bu mana, öteki iki mana kadar önemli değildi. Onlar kadar önemli olmamakla beraber yine bu mana da İslâm öncesi şiirde yer almıştır. Ama bunun misalleri çok değildir. Antere'nin Mu'allaka'sında şu beyt (43 ncü beyt), bu örneklerden biridir:

هَلَّا سَأَلْتِ الْخَيْلَ يَا ابْنَةَ مَالِكٍ إِنْ كُنْتِ جَاهِلَةً بِمَا لَمْ تَعْلَمِي

Şair, sevgilisi (Mâlik kızı) 'Able'ye seslenerek diyor ki: "*Ey Malik'in kızı, eğer bilmiyor idiysen, bilmediğini bizim süvarilerimizden sorman gerekmez miydi?*" Yani şair bununla demek istiyor ki: "*Herkes benim savaş alanında nasıl cesur ve kahraman bir insan olduğumu bilir. Eğer bunu bilmiyorsan istediğin kimseye sor*".

Cehlin bu "bir şey bilmeme", "bir şeyden haberi olmama" anlamı, Kur'ân'da önemli bir rol oynamaz. Kelime Kur'ân'da ya birinci veya ikinci manada kullanılır. Üçüncü manaya bir misal olarak belki de şu âyeti verebiliriz:

«إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ» *:Allah indinde ancak şunların tevbesi makbuldür: Bilmiyerek bir kötülük işlerler, sonra hemen tevbe ederler*"[34].

II- HİLM'DEN İSLÂMA:

Cahiliyye kelimesinin de gösterdiği gibi cehl kelimesi, -ilk iki manasiyle- Kur'ân'ın en önemli ahahtar-terimlerinden biridir. Bu kelimeyi iyice anlamadan yeni dinin adı olan İslâm kavramının,

33 LII, 32

34 IV, 21/17; keza VI, 54

Arapların dinî düşünce tarihindeki yerini tayin edemeyiz. Yukarıda gördük ki cehl, iki asıl manasiyle İslâmdan önceki devirlerde hilmin tam zıddıdır. Peki Kur'ân düşünce sisteminde bu hilm kavramının yeri neresidir.?

Hilm Kur'ân'da ancak Allah'a ait bir sıfat olarak kullanılırsa önemlidir. Yoksa eskisi gibi bir önemi yoktur. "Ancak Allah halîmdir," Kur'ân'da hilm, yalnız Allah'ın hilmini ifade etmekte önemli bir yer işgal eder. İslâmdan önceki şairlerin kendilerini ve başkalarını överken kullandıkları ve Arap zihniyetinin göze çarpan vasıflarından olan insanlar arası hilm kavramı, Kur'ân'da belirli bir rol almamıştır. Peki bu neyi gösterir? İlkin Arapların hayatında o kadar önemli olan bu kavramın, yeni dinin gelmesiyle tamamen ortadan kalktığı nı mı gösterir ? Bu soruya ben hayır diyorum. Cehl–hilm çifti üzerinde yaptığım açıklama, hilm idealin'n, Kur'ân'ın insan ahlâkı telâkkisinde hâlâ yaşadığını açıkça gösterecektir. Bu fikir Kur'ân'ın yalnız bir yerinde değil, her tarafında göze çarpamktadır. Yani Kur'ân'a baştan sona hilm ruhu hakimdir. İnsanlar arası ilişkilerde ihsan ile, adaletle hareket etmek, zulümden kaçınmak, şehvet ve ihtiraslarına gem vurmak, yersiz kibir ve gururdan sakınmak; bütün bunlar hilm ruhunun belirtileridir.

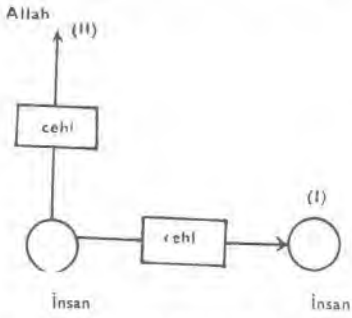
Daha önemli bir şey de var: Cehl denen insan ahlâkı, şimdi bizzat Allah'a doğru çevrilmiştir. Oysa İslâmdan önceki cehl kavramının, Allah'la veya tanrılarla bir işi yoktu, o yalnız insanların birbirine karşı olan davranışlarından ibaretti. Kısaca cehl iyi veya kötü, sırf insandan– insana olan bir ilişki çeşidi idi.

Fakat İslâmın Mekke'de ortaya çıkmasiyle Araplar arasında yep yeni bir fikrin doğduğunu görüyoruz. Yukarıda işaret edildiği gibi cehl kavramı, birbirine sıkı sıkıya bağlı olan önemli bir fikir ağının merkezidir. İnsanın kudretine böbürlenmesi, sınırsız biçimde kendine güvenme, kendine yeterlilik, hiçbir otorite önünde eğilmeme, keskin bir şeref duygusu, insanın kendisinden aşağılarına karşı uyguladığı aldatıcı tekebbür vs. hepsi cehl kavramının çevresinde toplanan huylardı. Şimdi Kur'ân'da bu kavramlar ağı, tümüyle Peygamber (Hz.) Muhammed'e ve ona karşı vahyedilen kitaba, ilâhî âyetlere ve dolayısiyle Allah'ın kendisine çevrilmiştir.

Başka deyişle Kur'ân, Arapların, Allah'ın hidayetine karşı gösterdikleri kin ve düşmanlığı bu cehl kavramının tezahürleri olarak görür. Kur'ân'a göre müşriklerin düşmanca tutumu, İslâmdan önceki

Arapların karakteri olan bu cehl zihniyetinin belirtisinden başka bir şey değildir.

Yalnız dikkat edelim: Bu şekilde yorumlandığı takdirde cehl artık eski durumunda kalmaz; yapısında derin bir değişme meydana gelir. Zira bu durumda cehl "yatay" değildir; yani insanlar arası ilişki doğrultusunda (Şekildeki birinci doğrultuda) değildir. Allah ile insan arası bir ilişki olmuştur. Müşrik Araplar burada cehli Allah'a yöneltiyorlar (İkinci doğrultu). Kur'ân'a göre bu tür bir davranış, insana asla yakışmıyan bir küstahlıktır. Çünkü insan kuldur, başka bir şey olamaz. Bunun için bu anlamda cehl, büyük Allah'ın huzurundan kovulması gereken bir harekettir. Peki cehl kovulunca geride ne kalır? Tabii onun zıddı olan hilm. Evet tek mantıkî sonuç budur. Zira genellikle birbirine zıd A ve B kavramlarından A nın yok oluşu, B nin var olması sonucunu doğurur. Ve İslâmdan önceki zamanlarda da iki kavram arasında böyle bir ilişki vardı.

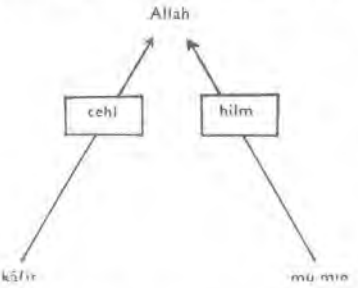


Ama yeni İslâm düşünce sisteminde bu iki kavram, Allah'a çevrildikleri zaman birbiri arasındaki eski ilişkilerini sürdürmezler. Cehl sırf insanî bir hareket tarzı olduğu sürece onun yokluğu, hilmin varlığını ifade eder. Size, kardeşlerinize karşı cahilce davranmamanız söylenince, bu onlara karşı halimce davranın demektir. Fakat burada insanın sadece bir kul olduğu, kul gibi davranması gerktiği için büyük Allah'ın huzurunda "ya cehl ya da hilm" formülü artık geçerli değildir. İnsanın Allah'a, kendi Rabbine karşı davranışında cehl, doğal olarak söz konusu olamaz ama hilm de söz konusu değildir. Çünkü gördüğümüz gibi hilm, esasında kudret kavramı üzerine kurulu bir davranıştır. İnsan bilerek arzularına, ihtiraslarına gem vurduğu için sakin görünür. Ama her zaman kendi üstün gücünü bilir ve bu üstün gücü, bir an sabrı taşırarak korkunç bir patlama yapabilir, korkunç bir öfkeye dönüşebilir.

O halde bu da Allah'a karşı insanın izliyebileceği bir davranış olamaz. Bu, bir kulun yapacağı hareket değildir.

Yukarıda işaret edildiği gibi Kur'ân, kâfirlerin kindar ve düşmanca davranışlarını, hamiyyete'l-câhiliyye'den çıkan son derece küstah

bir davranış olarak nitelemektedir. Yani kâfirler, bu yakışıksız hareketi Allah'a karşı uygulamağa dahi yeltenen kimselerdir. Ama bu demek değildir ki mü'min bu hareketin alternatifi olan hilmi, şekilde hösteril-



diği gibi Allah'a karşı uygulayacaktır. Zira Kur'ân'a göre hilm de cehilden daha az haddi aşma değildir. O da cehil gibi insanın haddini aşmasıdır.

Gerçek mü'min yani tam manasiyle gerçek kul, Allah'a karşı hilm doğrultusunda daha ileri gidip tevazu ve teslimiyete ulaşmalıdır. Bütün tekebbür ve istiğnadan vazgeçilmeli, tam teslimiyete erişilmelidir. Tevazu bu dereceye ulaşınca artık o, hilm değil, İslâm olur.

Böylece İslâm kavramının hilm'le nasıl irtibatlı ve aynı zamanda ondan nasıl ayrı bir şey olduğunu görmekteyiz. Kur'ân açısından Allah'a tam teslimiyet anlamındaki İslâm, sadece hilm'in ortadan kaldırılması ve reddi değil, onun devamı ve ileri götürülmüş şeklidir. Bu yeni kavram, Arapların gün görmüş (eski)şeref değerleri olan hilmi son sınırına kadar itmiş, o kadar itmiş ki hilm kavramı kendi orijinal çerçevesini de geçerek kendisinden çok farklı bir kavrama yani İslâm kavramına dönmüştür. Bu bakımdan İslâm, hilm kavramının esaslı bir tadilidir. Önce objesi insan olan bu kavram, İslâma dönüşünce objesi insanın Rabbi olur.

İşte ben önce, hilm, İslâmın, İslâmdan önceki şeklidir derken bu anlamı kasdetmiştim. Tabii insanın Allah'a karşı izleyeceği davranış anlamındaki hilm elbette sahneden çekilmek zorunda idi. Zira efendisine içtenlikle hizmet eden bir kulda en ufak bir gurur ve istiğna eseri olamazdı. Ama şurası da muhakkak ki hilm kavramı, son unsurundan (yani güçten) yoksun bırakılırsa yaşıyamazdı. Nitekim öyle olmuş, insanlar arası münasebetlerdeki hilm Kur'ân'da yaşamamıştır. Kur'ân'a göre ancak Allah, kullarına karşı halim olur, kullar Allah'a karşı halîm olamaz.

İnsan sıfatı manasındaki hilmin ortadan kalkması, yeni bir kavram örgütünün doğmakta olduğunu, daha önce açıklamış bulunduğum teknik terimlerden birini kullanırsak, insan varlığında yeni bir oynar eklemin teşekkül ettiğini gösterir. Bu yeni düşünce eklemine göre hilm kavramının kapladığı geniş alan, baştan başa yeniden örgütlenmek zorundadır: Yeni hatlar çiziliyor, ve yeni bölümler meyana geliyor.

Önce zıdlık: cahil... halîm zıdlığı idi. Cehlin zıddı olan hilm kavramı şimdi Kur'ân'da birçok yeni kavramlara yer veriyor ki bu kavramların en önemlisi, bütün şümuliyle İslâmdır.

Beri taraftan Kur'ân'ın, inatçı, gururlu kâfirlerin tipik bir davranışı olarak gösterdiği cahil kavramı da kâfir kelimesinin altına gizlenmiştir. (Nasıl halîm, sonunda müslim kavramına dönüşmüş ise, cahil de ilerliyerek kâfir kavramına dönüşmüştür). Bu da yeni bir zıdlık meydana getirmiştir: Kâfir–müslim zıdlığı. Bu bize, cahil ve halîm arasındaki eski karşıtlığın gösterdiği bütün dinî ve ahlâkî manaları; kavramların tümiyle yeniden örgütlenmesinden doğan yep yeni bir ışık altında okumak zorunda bulunduğumuzu gösterir.

III- İTAAT ANLAMINDA DİN KAVRAMI:

Bu meseleyi inceleme konusu yapıp yapmamakta hayli tereddüd ettim. Çünkü mesele, karışık ve filolojik belirsizlikle örtülü idi. Bu faslı incelemek hayli güç olacaktır. Zira meselenin asıl merkezini teşkil eden din kelimesinin esas manasını tespit etmek güçtür.

Buna rağmen yine de kelimenin mana yapısını tahlil etme teşebbüsünden vazgeçmedimse bu, şunun içindir: Din kavramının, Allah ile insan arasındaki Rab–kul münasebeti ile önemli bir ilgisi vardır. Din kavramı, diğer manaları yanında "tâ'at" ve "'ubûdiyyet (kulluk)" manasına da sahiptir. Gerçi dinin "tâ'at" ve "kulluk" manasına gelmesi kesin değildir ama imkânsız da değildir. Kur'ân bu iki kavramı birbirine bağlamaktadır.

Kur'ân vokabularisi içinde din, en çok ihtilâf götüren kelimelerden biridir. Asıl güçlük şuradadır: Kelime Kur'ân'da son derece önemli bir anahtar terim olduğu için hemen bir çırpıda üzerinden geçemeyiz, ihmal edemeyiz. Her ne ise kelimeyi semantik bakımdan incelenmesi en güç anahtar terimlerden biri kabul ederek işe başlamalıyız. Kelimenin hangi etimolojiden geldiği (aslının ne olduğu) kesin bir biçimde belli değildir. Görünüşte gözlerimizin önünde tek heceli bir kelime var ama hakikatte aynı şekil altında birden fazla kelimenin bulunması pek mümkündür. Yani demek istiyorum ki ayrı ayrı kaynaklara ait bulunan iki veya daha çok bağımsız kelime, zamanla aynı kelime şekline girebilir. Ayrıca kelimenin çeşitli manalarından bazılarının yabancı asıllı olması da muhtemeldir.

Kelimenin Kur'ân'da başlıca iki manası vardır: 1) Din ve 2)

hüküm. Bazı bilginlere göre[35] bu manalardan birincisi yani din manası Fars asıllıdır, Orta İran'daki *den*'den gelir. Den "(sistemli) din" demektir[36]. İkincisi olan hüküm anlamı da İbraniceye dayanır. İbranîcede din kelimesi "hüküm" demektir. Üstelik "yavmu'd-dîn (hüküm günü)" terkibi de yahudicedir.

Şimdi burada çok karışık bir mesele ile karşı karşıyayız. Dinin manasının yabancı asıllı olduğu tezi bence mümkündür ama sathî bir görüştür. Meseleyi bu şekilde açıklamazdan önce Arapçanın sınırları içinde izah etmenin mümkün olup olmadığını araştırmamız gerekir. Tabii bu sözümle demek istemiyorum ki din (DYN) kökünün sadece tek manası vardır. Bütün öteki manalar, bu tek manaya döndürülebilir. Linguistik yönden böyle bir iddia mümkün değildir. Modern bir dilci, ta baştan beri aynı şekil içinde birden fazla kökün bulunduğunu kabul eder. Bu tamamiyle "müşterek" bir kelimedir.

İslâmdan önceki edebiyatı incelediğimiz zaman din kelimesinde şu üç kök mananın bulunduğunu görürüz: 1) "âdet" ve "huy", 2) "karşılık vermek" ve 3) "ṭā'at".

Din kelimesine önemli bir semantik unsur katan "âyinler" manasının, "huy, âdet" alamındaki din kökünden çıkarılması ihtimali olmasaydı, konumuzla ilgisi yok diye birinci mana ihmal edilebilirdi. Ama dinin "âyînler" manası, "kişisel inanç" anlamındaki din kavramının şeklîleştirilmesi (şeklî merasimler, nizamlar, hareketler haline getirilmesi) olarak da izah edilebilir. Bu hususta cahiliyye şi'rinden bir örnekle yetineceğim:

أَلَا بَاتَ مَنْ حَوْلِي نِيَامًا وَ رُقَّدًا * وَ عَاوَدَنِي حُزْنِي الَّذِي يَتَجَدَّدُ

وَ عَاوَدَنِي دِينِي فَبِتُّ كَأَنَّمَا * خِلَالَ ضُلُوعِ الصَّدْرِ شِرْعٌ مُمَدَّدُ

Bu şiir, Hüzeyl kabilesi şairinin, bir arkadaşının ölümü üzerine yazdığı ağıtın bir parçasıdır. Şair diyor ki: "*Yanımdakilerin hepsi uykuya daldılar, yine tasam geri geldi, durmadan tazeleniyor. Tekrar eski dinim* (huyum) *bana geri döndü ve ben sanki göğüs kaburgalarım arasına bir tel gerilmiş gibi idim* (yani öyle hıçkırıklarla ağlıyordum ki göğüs kemiklerim, sanki aralarına bir müzik teli gerilmiş gibi ses çıkarıyordu)"[37].

35 Bkz. Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ân, Baroda, 1938.

36 Bkz. Wilfred C. Smith, The Meaning and End of Religion, New York, 1963, s. 287–289.

37 Sa'îde ibn Cu'eyye, Dîvân al-Huẕeliyyîn, I, s. 236, beyt 1–2

Şimdi de ikinci kök manaya, karşılık vermek, bir şeye mukabelede bulunmak manasına dönüyorum. Buna başlamazdan önce din kelimesinin bu manada, İslâmdan önceki Arap şi'rinde çok geçtiğine işaret edersek iyi olur. İşte birçok örneklerden biri:

فَلَمَّا صَرَّحَ الشَّرُّ * فَأَمْسَى وَ هُوَ عُرْيَانُ

وَ لَمْ يَبْقَ سِوَى الْعُدْوَا * نِ دِنَّاهُمْ كَمَا دَا نُوا

"(Biz onların kötülüklerine sabırla dayandık), *fakat kötülülükleri o derece âşikâr oldu, çırılçıplaçk ortaya çıktı ki artık* (onlara karşı) *düşmanlık yapmaktan başka çare kalmadı.* (Biz de kalktık) *onların bize yaptıklarının karşılığını verdik* (dennâ, dîn kökünden dâne'nin birinci çoğul şahsıdır. Yani onlar bize ne kötülük yapmışlarsa biz de aynısını onlara yaptık. Son ifadeye belâğet(retorik)te müşâkele denir. Bu cümle: dinnâhum kemâ fa'alû demektir.)"[38].

Kur'ân da Sâffât Suresinde bu kelimeyi edilgen sıfat (ismi mef'ûl) şeklinde aynı manada kullanmıştır:

« أَإِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَابًا وَ عِظَامًا أَإِنَّا لَمَدِينُونَ :*Ne? Biz ölüp toprak ve kemik olduktan sonra mı yaptığımızın karşılığı verilecek* (medînûn)*?*".

Burada hüküm gününe işaret edilmektedir. Bu husus bizim için çok önemlidir. Demek ki hüküm günü (yavmu'd-dîn) istisnasız herkesin, dünyada yaptığı işlerin karşılıklarının verileceği gündür. İşte bu terkipteki dinin manası budur.

Kur'ân düşünce sisteminde dinin "karşılık verme" meselâ "hüküm" verme manası üstün bir önem taşır ama onun asıl yeri âhirettir. yapılan işin karşılığına hükmetme âhireti ilgilendirir. Onun için konumuzla doğrudan ilgisi yoktur. Asıl konumuzu ilgilendiren şey, dinin üçüncü manasıdır.

Dinin üçüncü kök manası, "itâ'at"tir. Doğrusunu söylemek gerekirse bu mana da tam değildir. Çünkü "itâ'at" dinin yalnız bir yüzüdür. Daha doğrusu din (yahut fiil şekli dâne), addâd denen zıd manaları içeren kelimeler grupundandır.

Başka deyişle din kelimesinin biri olumlu, öteki olumsuz iki yüzü vardır. Olumlu yüzünde zaptetmek, hükümetmek, kudretle yönetmek" manası vardır; olumsuz yüzünde de "teslim olmak, itaat etmek" ma-

38 Sehl ibn Şebân al-Ḥamâse, II, b. 4.

nası bulunmaktadır. Bunda şaşılacak bir şey yoktur. Bu grupun diğer birçok kelimeleri gibi bu kelimede kristalize edilen özel perspektif, meselenin küresel manzarasıdır ki meseleyi her iki yanından görmemizi sağlar.

Onun içindir ki din kelimesi, birçok durumlarda hem ḳāhir (başkalarına üstün kuvvetle hakim olup onları mahvetmek), hem de "tâ'at" şeklinde tefsir edilebilir. Ve bu yorumlardan hangisinin daha doğru olduğunu kestirmemiz mümkün olmaz. Her iki mana da aynı zamanda kasdedilmiştir. Zira din kavramı, bu iki ters istikametli manayı da içine almaktadır (yani cinaslı bir kelimedir).



Bunun klâsik misalini 'Amr ibn Kulsûm'un bir şi'rinde bulmaktayız:

وَرِثْنَا مَجْدَ عَلْقَمَةَ بْنِ سَيْفٍ * أَبَاحَ لَنَا حُصُونَ الْمَجْدِ دِينَا

"*Biz* (ceddimiz) *'Alkema ibn Seyf'in şerefini miras aldık. O bize birçok şeref kalelerini zorla* (dinen: kahren) *meşru kıldı* (fethetti. Yahut) *birçok kaleleri itaat altına alıp bize teslim etti* (dinen: tâ'aten)"[39].

Kabilesindeki düzensizlik ve karışıklığı tasvir eden Zuheyr ibn Ebî Sulmâ'nın sözünde de kelime zıd mana taşır:

« مَرَجَ الدِّينُ : Din karıştı (bozuldu)".

Bu ifade herhalde şunu da anlatmak istiyor: Kabile o derece anarşi içinde ki kimin yönetici olduğu ve kimin itaat edeceği belli değil (burada da din hem hakim, hem de itaat eden anlamına geliyor). Aynı şey "fî dîni fulân" falanın dininde[40] ifadesi için de doğrudur. İslâmdan önceki şiirde bu söz çok geçer.Buna göre bu ifade de bu kategoriye dahildir ama eski şerhçiler bunu itaat anlamına anlıyorlar. Tipik bir örnek daha:

لَئِنْ حَلَلْتَ بِجَوٍّ فِي بَنِي أَسَدٍ * فِي دِينِ عَمْرٍو حَالَتْ بَيْنَنَا فَدَكُ

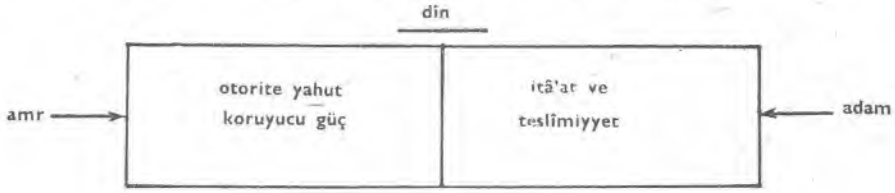
Şair, Esed kabilesinden kendisine kötülük yapan bir adamı tehdid ederek diyor ki: (Benim zehirli hiciv oklarım sana ulaşacak ve seni

39 Mu'allaka, b. 61

40 فِي دِينِ فُلَانٍ

kahredecek) *Eğer sen* (benden kaçıp) *Benu Esed kabilesindeki Cavv Vadisinde ʿAmr'ın itaatine sığınsan, hattâ aramıza Fedek de girse* (yine elimden kurtulamazsın)."[41].

Bu şiirde işaret edilen ʿAmr, Hîre kralı ʿAmr ibn Hind ibn al-Munzir Mâu's-Semâ'dır. Metindeki fî dîni ʿAmrın cümleciği şu demektir: "Sen Amr'ın itaatine girsen ve onun güçlü himayesine sığınsan (dahi benden kurtulamazsın)". Burada da yine din hem "tâat", hem "kudret" anlamını içermektedir. Başka deyişle aynı şeye iki uçtan bakılmaktadır.



ʿAmr tarafından bakılınca dîn, kudret ve yetki, yahut koruyucu güçtür. Fakat ʿAmr'a sığınan adam tarafından bakılınca dîn, krala itaattir.

Benim kanaatime göre bu yorum Kur'ânın XII nci Sure, 76 ncı âyetine de uygulanabilir. Orada Yusuf'un, Mısır'da akıllı bir çare ile küçük kardeşi Bünyamin'i nasıl yanında bırakmayı başardığı anlatılır:

« مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ

:(Böylece biz Yusuf için bir çare yarattık); *Allah dilemeseydi o, kralın dinine göre kardeşini yanında alakoyamazdı*".

Bu cümle genellikle "kralın kanununa göre (fî dîni'l-meliki: fî şar'il-meliki, fî ḳānûnihî) şeklinde tefsir edilmiştir. Herhalde bu, sonradan meydana çıkmış bir fikri Kur'ân'da okumaktır. Şerʿ kavramı gelişip "dinî hukuk" haline geldiği zamanların izahıdır.

Yine XVI ncı surenin 54 /52 nci âyetinde din kelimesi hem "itâʿat" hem de "hakimiyyet" anlamında tefsir edilebilir. Âyet, göklerdeki ve yerdeki varlıkların, nasıl Allah'ın huzurunda tam bir teslimiyetle secde ettiklerini anlatıyor:

« وَلَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا .

41 Dîvân Zuheyr, s. 138, b. 1

:Göklerdekilerin ve yerdekilerin hepsi Allahındır. Din daima O'nundur".

Burada din kelimesi-eğer yukarıdaki tefsir doğru ise-çift manalıdır. Bir yanda Allah'ın hükümranlığını ifade eder. Yaratıklar yönünden bakılırsa "mutlak teslimiyyet" demektir.

Fakat bu kelime İslâm öncesi şiirde çoğunlukla "itâ'at", "yönetilmek" ve "kul olmak" anlamında kullanılmıştı.

أَبَوْا دِينَ الْمُلُوكِ فَهُمْ لَقَاحٌ ....

"Onlar krallar tarafından yönetilmekten kaçındılar, çünkü onlar o kadar onurludurlar (laḳaḥ, laḳiḥa'nın masdar şeklidir. Laḳiḥa gebe kalmak demektir. Burada mecazî olarak gurura gebe, gururla dolu manası vardır)"[42].

Bu beyti ʿAmr ibn Kulsûm'un muʿallakasiyle karşılaştırırsak iyi olur. Orada da dâne fi'liyle aynı düşünce anlatılmaktadır:

عَصَيْنَا الْمَلِكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا ....

"Köleleri haline gelmekten korktuğumuz için biz o günlerde krala isyan ettik".

Anonim bir şair tarafından yazılan aşağıdaki şiir de aynı anlamdadır:

اذا انْتَدَى وَ احْتَبَى بِالسَّيْفِ دَانَ لَهُ

شُوسُ الرِّجَالِ خُضُوعَ الْجَرْبِ الطَّالِي

"Kabile meclisini toplayıp da kılıcını kuşandı mı artık ona en yiğit erkekler dahi, uyuz develerin itaati gibi itaat ederler"[43].

Burada anlatılmak istenen şudur: Uyuz develer, vücutlarına merhem süren kimseye teslim olurlar, uslu dururlar. Çünkü merhem onları rahat ettirir. İşte en onurlu, yiğit insanlar da anlatılan bu yiğite öyle itaat ederler.

Din kelimesinin bu iteaat manası, ortada görülmiyen fakat sahne arkasında kahir bir güce sahip birinin bulunduğu fikrini de içinde taşır. İşte bu tazammunî mana, din kelimesine atfedilen "dinî" önemin esasını izah eder. Din kelimesinin dinî önemi, bu tazammunî manasın-

42 ʿAbîd ibn al-Abraṣ, Dîvân, VI, 2.

43 al-Ḥamâse, DCCIX, 1.

dan ileri gelmektedir. Eğer mesele böyle ise artık din kelimesinin aslını Arapçanın sınırlarını aşıp Farsça dinde (eski Farsça den, Avest. daena)-da aramak çok gereksizdir. Şekil benzerliği tamamen raslantı olabilir[44]. Ben bu benzerliği çok mümkün ve muhtemel görüyorum. Çünkü güçlü bir kral tarafından yönetilen itaatkâr bir kul olma fikri üzerine dayalı din kavramı, Semitik düşünceye çok uygun düşmektedir.

Kur'ân'da iki yerde din kelimesinin tamamen ibadet sınırında kalmasını, "efendisine muti bir kul gibi Allah'a hizmet eden" şeklinde "Allah'a ibadet etmek" manasına gelmesini raslantıya yormak istemiyorum:

« يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللهَ *:Ey insanlar, eğer siz benim dinimden şüphede iseniz, o halde* (açıkça söyliyeyim ki) *ben sizin Allah'tan başka ibadet ettiklerinize ibadet etmem, yalnız Allah'a ibadet ederim*"[45].

« يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ *:Ey kâfirler, ben sizin ibadet ettiğinize ibadet etmem, siz de benim ibadet ettiğime ibadet etmezsiniz. Ben sizin ibadet ettiğinize ibadet etmiyeceğim, siz de benim ibadet ettiğime ibadet etmiyeceksiniz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır*"[46].

Aşağıdaki âyette bulunan 'abede fi'linin daha önce gördüğümüz "dini sırf Allah'a özgü yapmak" ifadesiyle birleşmesi de çok manalıdır: « إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ *:Ben dini sırf kendisine* özgü yaparak Allah'a ibadet etmekle emrolundum"[47].

44 Dr. Wilfred C. Smith'in, yeni yayınladığı The Meaning and End of Religion adlı kitabında (s. 98-102) buna aykırı bir görüş ileri sürülmektedir. Bu görüşe göre, din, "milletler arası" bir nitelik taşıyan ve Orta Doğu memleketlerine yayılmış bulunan İran asıllı din yahut dén kelimesinin bölgesel bir çeşididir.

45 X. 104. a'budu ta'budûne: 'Abd (köle, hizmetçi) kelimesinin çıktığı 'ABD kökünden gelir.

46 CIX, 1-6.

47 XXXIX, 14/11. Burada ve benzeri yerlerde "dini Allah'a özgü kılmak" demek, kâfirlerin yaptığı gibi yalnız tehlikeli anlarda yapılan geçici bir söz verme değildir. Mü'minlerin ağzından çıkan bu ifade, süreklilik belirtir.

Burada dinin ʿabede ile birleşmesi sadece muhteva gereği olamaz. Bu, ancak iki kelime arasında derin bir ilginin bulunmasiyle izah edilebilir. Bu âyetler, din kelimesinin bir tanımı, nasıl anlaşılması gerektiğinin bir izahı mahiyetindedirler.

Şurasına da işaret edelim ki Kur'ân'da din kelimesi, İslâm ile de irtibatlıdır. Yukarıda görmüştük ki İslâm kavramı insanın Allah'a teslim bir kul olması manasına dayalı bir kavramdır:

« إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَامُ :*Muhakkak Allah katında* (doğru) *din, İslâmdır*[48]".

« اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا :*Bugün sizin dininizi olgunlaştırdım, size olan nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâmı beğendim*"[49].

Dr. Wilfred Cantwell Smith'e göre[50] din kelimesi, birbiriyle yakın münasebeti olan iki ayrı manada alınabilir. Biri derin bir kişisel olay, her ferdin bir şeye inanması anlamındaki din, yani kısaca "iman"-dır; diğeri de şekil haline gelmiş dindir. Bir topluma mensup bütün insanların paylaştığı, toplumca ortak, objektif bir şeydir. Bu manaların ikisi de Kur'ân'da mevcuttur. Hattâ bu çift kullanış, ta cahiliyye devrine kadar da uzanır. Şu var ki cahiliyye devrinde yahudi ve hıristiyan çevreler müstesna, kişisel inanç ile şeklî din birbirinden ayrılmamıştı. Böyle bir ayırım yapmak İslâmdan önceki Arapların dinî düşüncelerine pek yabancı bir şeydı. Böyle bir ayırım aramakla belki de bilmiyerek sonraki asırların mahsulü olan bir kavramı cahiliyye düşüncesinde bulmağa çalışıyoruz.

Örneğin Şair an-Nâbiğe Ğassan hıristiyanlarından[51] bahsederken "dînuhum ḳavîm" der. Acaba bu sözde onların imanlarının sağlamlığı mı yoksa onların dini olan hıristiyanlığın üstün bir din olduğu mu anlatılıyor, bunu kestiremiyoruz. Yine hanif şair Ümeyye, kendi yolunun dînu'l-ḥanefiyye (ḥanîf dini) olduğunu söylerken şekil haline getirilmiş dini mi yoksa maddileştirilmiyen kişisel imanı mı kasdettiği pek bilinmiyor. Bu ayırıma bağlanmamız gerekirse belki ikisini de kasdetmiştir diyebiliriz.

48 III, 17/19

49 V, 5/3

50 Anılan eser, s. 51-53

51 Daha önce geçmişti. IV ncü bölümün IV. faslına bak.

Ameller sistemi manasındaki din kavramı, İslâmdan önceki Araplar arasında çok iyi biliniyordu. Burada çok ilginç bir misal vereceğim:.

حَيَّاكِ وَدٌّ فَإِنَّا لَا يَحِلُّ لَنَا * لَهْوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا

Şair kendisini baştan çıkarmağa çalışan kızı terk etmek istiyor ve sevgi ile uğraşmaktan çok daha önemli işleri bulunduğunu söylüyor. Vadd, Kur'ân'da da zikredildiği gibi (LXXI, 22/23) bir müşrik putu idi. Şair diyor ki: "Vedd, sana *uzun ömür versin, ama şimdi bize kadınlarla uğraşmak helâl olmaz, zira din* (zamanı) *geldi*"[52].

Şi'rin teması açıkça gösteriyor ki buradaki din, İslâmdan önceki müşriklerin Mekke'ye hacca gitme gelenekleridir. Şair, hac için mekke'ye gitmeğe karar verdiğinden artık kadınlarla eğlenmenin kendisine haram olduğunu anlatmak istiyor. Konumuzu ilgilendiren nokta, burada din kelimesi ile toplumsal bir amel olan haccın kasdedildiği, dinin hac manasına geldiği hususudur.

an-Nâbiğe'nin, dini bu şekilde kullanması gösterir ki İslâmdan önceki Araplar, örneğin dînu'n-nasârâ (hıristiyanların dini) sözleriyle objektif dini yani toplumca paylaşılan inanç ve ameller sistemini kasdediyorlardı[53].

Kur'ân, bu kelimeyi hem şeklîleştirilmiş, hem de şeklî olmayan din manasında kullanır. Şeklî olmayan din için en güzel örnek "dini Allah'a özgü yapmak" ifadesidir. Burada din sadece fertlerin Allah'a inanmasını gösterir. Bu inanç ister geçici, ister daimi olsun, ferdîdir. Şeklî olan din için en güzel örnek de III ncü Surenin 66/73 ncü âyetidir. Burada yahudilerin kendi aralarında şöyle konuştukları anlatılıyor: « وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ *:Sizin dininize uymayandan başkasına inanmayın*".

Yukarıda zikredilen "*bugün sizin dininizi olgunlaştırdım... ve size din olarak İslâmı beğendim*". (V,5/3) melâlindeki âyette geçen

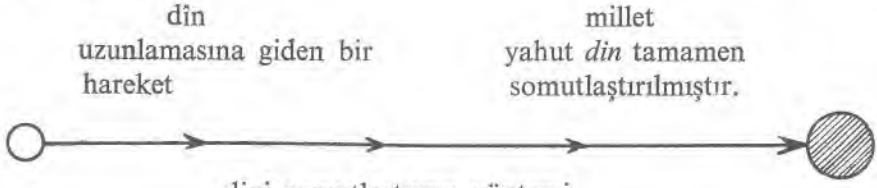
52 an-Nâbiğa, Dîvân, beyt 3. Bu çok önemli ve ünlü beyt batıda birçok bakımlardan yanlış anlaşılmıştır. Tafsilât için bakınız: C.A. Nallino, "Il verso di an-Nâbiğah sul dio Wadd", Rocalta di Scritti içinde, C. III, VI. Dîvân'da ikinci kelime wadd yerine rabbî (tanrım) yazılmıştır. Yakut'un Mu'cemu'l-Buldân'ındaki orijinal şekli bu değildir (Wüstenfeld neşri, IV, 913).

53 Theodor Nöldeke, Beitrage zur Kenntniss der alten Araber (Hannover, 1864, s. 52) adlı eserinde Ağânîden ilginç bir beyt zikreder. Orada Peygamberin çağdaşı olan bir yahudî, İslâm için dînu Muḥammed ta'birini kullanır.

dinin, daha ziyade objektif, toplumsal din manasına geldiği anlaşılmaktadır.

Eğer bu doğrultuda yani toplumsal ameller sistemi doğrultusunda biraz daha ileri gidecek olursak, o zaman din kavramı, millet kavramına dönüşür. Millet kavramı içinde din, kelimenin tam ma'nasiyle objektif bir şeydir; dinî bir toplum birliği meydana getiren ve o toplumdaki sosyal hayatın temelini teşkil eden inançlar ve törenler sistemidir. Yalnız şu var ki ameller sistemi istikametinde ne kadar ileri gitmiş olsak, yine din, asıl manası olan kişisel inanç anlamını muhafaza eder. Halbuki millet, daha katı, objeltif ve şeklî bir şeyi gösterir. Daima müşterek bir dine dayalı bir toplumu hatırlatır.

Bu iki anahtar terim arasındaki münasebet, şöyle bir şekille gösterilebilir:



dini somutlaştırma yöntemi

Görüyoruz ki din kişisel "itaat ve inanç"tan doğuyor, şeklîleşiyor ve gelişmesinin sonunda gittikçe millet kavramına yaklaşıyor ve aşağı yukarı milletle eş anlamlı oluyor. Yukarıda zikrettiğimiz âyeti (III, 66/73), II nci surenin 114/12 nci âyetiyle mukayese edersek bu nokta daha iyi anlaşılır. Bu âyette millet yerine din kelimesiyle aynı durum anlatılmaktadır:

« وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ »

:Sen onların milletine (dinine) *uymadıkça ne yahudiller, ne de hırıstiyanlar senden razı olmazlar*".

Dinle milletin eş manalılığını VI ncı surenin 162/161 nci âyetinde de açıkça görüyoruz.

« إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا .

:Bana gelince Rabbim beni doğru bir yola iletti. Doğru dine, dosdoğru bir tevhitçi olan İbrahim'in milletine (dinine)".

Burada birbirine eşit üç önemli kavram görüyoruz:

Doğru yol = doğru dîn = İbrâhîm'in milleti. Fakat başlangıç

noktasına doğru gittikçe millet ve dînin git gide birbirinden ayırıldığını, birbirinin yerine kullanılamaz hale geldiğini görmekteyiz. Meselâ XXX,2 de şu âyeti okuyoruz:

« إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ

:Biz sana kitabı gerçekle indirdik. O halde dini yalnız O'na özgü kılarak Allah'a ibadet et".

Burada Allah, bu sözleri doğrudan doğruya peygamber (Hz.) Muhammed'e söylüyor ve ona lâyiki veçhile Allah'a kulluk etmesini emrediyor. Burada din kelimesinin yerine millet kelimesinin konulamıyacağı âşikardır. Zira burada din, her ferdin, kendi dinî davranışıdır, din sisteminin objektif şekli değildir. Millet esas olarak ümmetin yapacağı iştir, toplumsal dindir. Maddîleştirilmemiş şekliyle din ise esasında her ferdin kişisel işidir.

DOKUZUNCU BÖLÜM

ALLAH İLE İNSAN ARASINDA AHLÂKİ MÜNASEBET

I- MERHAMETLİ ALLAH:

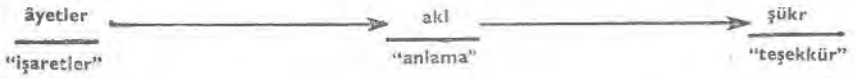
Bundan önce Allah ile insan arasındaki kişisel münasebetin üç farklı yönüne temas ettik. Bu bölümde de dördüncü ve bizim tarifimize göre sonuncu münasebete, yani Allah ile insan arasındaki ahlâkî münasebete temas edeceğiz. Gerek yahudilik, gerek hıristiyanlık, gerekse müslümanlık olsun Semitik dünyada meydana gelmiş dinî düşüncenin en belirgin vasıflarından biri, Allah kavramının, esas itibariyle ahlâkî bir nitelik taşımasıdır. Bundan dolayı bu düşüncede Allah, ahlâklıdır. Allah ile insan arasındaki münasebet de ahlâkî olmalıdır. Başka deyişle Allah, insana karşı ahlâkî bir biçimde hareket eder. Bu, O'nun adaleti ve iyiliği gereğidir. İnsanın da buna ahlakî bir şekilde karşılık vermesi gerekir. İnsanın Allah'a karşı ahlâklı davranıp davranmaması meselesi, İslâm dininin özünü teşkil etmektedir. İslâmdan önceki devirlerde olduğu gibi ahlâk, artık sadece insanın iyiliği ve kötülüğü meselesi değildir. Şimdi ahlâk, dinin tamamlayıcı kısmıdır. Bütün din ahlâk içindedir ve insanın ahlâkî hareketine bağlıdır. Bu görüş noktasında Kur'ân'ın tanıttığı Allah'ın birbirine zıt iki esas cephesi vardır. Dindar, mü'min bir kafa için bu iki cehpe, tek Allah'ın iki farklı yanıdır; ama sırf mantıkî düşünen alâlade bir kafa için bu iki cephe birbirine zıd görünür. Gerçekten de birçok düşünürler bu iki cepheyi birbiriyle uzlaştırmak için hayli güçlük çekmişlerdir. Bu mesele hem Kur'ân, hem de Kitabı Mukaddes için ortak bir meseledir.

Bu cephelerden birinde Allah, kendisini sınırsız ihsan sahibi, ölçüsüz merhamet sahibi, keremi sonsuz, bağışlayıcı ve affedici bir

tanrı olarak bildirir. Allah'ın bu yanı, Kur'ân'da şu anahtar-kelimelerle belirtilir: Ni'met, faḍl, raḥmet, mağfiret ve benzeri.

Kur'ân ve İslâm üzerinde dinî açıdan incelemeler yapan kimseler tarafından bu mesele o kadar enine boyuna işlenmiştir ki benim onlara ilâve edeceğim bir şey yoktur[1].

Yalnız burada bizim bu tetkikimizin amaciyle direkt ilgisi olan bir nokta zikredilmelidir. Bu da şudur: Allah insana karşı o kadar lûtufkâr davranmakta ve ona âyetler (işaretler) şeklinde o kadar nimet ve ihsan göstermektedir ki insanın bunlara vereceği bir tek doğru cevap vardır. Allah'ın yaptığı şeyler insan için yalnız bir tek cevabı zorunlu kılar. Bu tek cevap, Allah'ın verdiği bütün nimetlere teşekkür yahut şükretmektir. Ancak bu şükür, Allah'ın âyetlerini iyi anlamağa, iyi takdir etmeğe dayalıdır (ayetleri anlayıp takdir eden, Allah'a şükreder). Demek ki insan, Allah'ın âyetlerini kavradığı zaman, şükür mümkün olur.



Bu olaya bağlı olan kavramların plânı budur. Böylece Arap düşünce tarihinde ilk defa şükür, dinî bir kavram olmuştur. Yeni kavramın büyük önemi şuradan anlaşılır: Şükür, Allah'ın başlattığı iyiliğin, insan tarafından karşılığıdır ve bundan dolayı en karakteristik ilâhî sıfatlarla ayrılmaz bir bağ kurmuştur. Ve şükürle iman arasında yalnız bir adımlık mesafe vardır. Şükür, imana o kadar yakındır ki Kur'ân'da çok defa şükür, iman manasında kullanılmış (imanın eş manalısı olmuş) tır. Âyet kavramını münakaşa ederken de bu meseleye temas etmiştik

Şükrün zıddı, küfürdür. Küfür, "nankörlük etmek" demektir. İslâmdan önce dinle hiçbir ilgisi olmıyan bu nankörlük kavramının, Kur'ân düşünce sisteminde nasıl bir dinî önem kazandığı, hiçbir izaha muhtaç değildir.

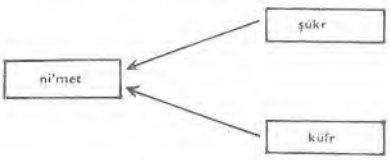
Fakat bu dinî anlamı kazanmadan önce kavramsal yapı, cahiliyye devrinde iyice yerleşmişti (nankörlük kavramı yerleşmişti ama dinî mana taşımıyordu). İnsanlar arasındaki alâlâde dünyevî münasebet-

1 Bu alandaki anahtar-terimlerin filolojik tahlili için bakınız: Dāvūd Rehber, anılan eseri, bölüm XIII ve bölüm XVIII.

lerde bile her zaman insan, bu ahlâkın, bu yapının tahakkukunu ister. Biri size bir iyilik yaptı mı size bir nimet vermiş olur. Sizin ona karşı kadirbilir şekilde davranmanız, ona teşekkür etmeniz gerekir. Bu, insanlar arası ahlâkî münasebetleri yöneten temel hukuk kurallarından biridir. Ama şu da inkâr edilemez bir gerçektir ki bu kuralı bozan ters davranış da vardır. Maalesef insan tabiatı, insanı bu tür davranışa iter. Nitekim Kur'ân diyor: « اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ *: Muhakkak insan, Rabbine karşı nankördür*" [2].

« اِنَّ الْاِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ *: Muhakkak insan, açıkça nankördür*"[3].

Görülüyor ki dinî olsun olmasın, nakörlük, birinin yaptığı iyiliğe insanın cevap (karşılık) vermemesi demektir. Verilen nimet ister lâyik (dünyevî) olsun, ister dinî olsun nankörlüğün, bu niteliği her zaman aynıdır. İslâmdan önce Araplar da bu üstün ahlâk kuralının gereklerine göre yaşarlardı: "Nimete teşekkür". Hüzeyl kabilesi şairinin söylediği aşağıdaki şiir, bu hususu gayet açık bir şekilde belirtiyor:.



فَاِنْ تَشْكُرُونِي تَشْكُرُوا لِي نِعْمَةً

وَاِنْ تَكْفُرُونِي لَآ اُكَلِّفُكُمْ شُكْرِي

"*Eğer bana teşekkür ederseniz* (gayet normaldir, size verdiğim) *bir nimetten dolayı bana teşekkür ediyorsunuz. Ama nankörlük ederseniz, sizi bana teşekküre zorlamam*"[4].

Seleme ibn Hurşub da fevkalâde hızlı bacaklariyle, bir adamı ölüm tehlikesinden kurtaran kısrak için şöyle diyor:

فَأَثْنِ عَلَيْهَا بِالَّذِي هِيَ أَهْلُهُ ۞ وَلَا تَكْفُرَنْهَا لَا فَلَاحَ لِكَافِرِ

"*Onu, ona yaraşır şekilde öv, ona nankörlük etme, zira nankör için felâh yoktur*"[5].

2 C, 6; kenûd, kefûr'un eş manalısıdır.

3 XLIII, 14-15

4 al-Aclân ibn Huleyd, Dîvânu'l-Huzeliyyîn, III, s. 113, b.1

5 al-Mufaddaliyyât, V, b.7

ʿAntere daha veciz söylüyor:.

« فَلَا تَكْفُرِ النُّعْمَى :*Nimete nankörlük etme*"[6].

Kur'ân bu yapıyı olduğu gibi alır, dinî bir düzeye yükseltir, diğer birçok şeylerde yaptığı gibi. Yapısal kavram, ya da şekil tamamen aynıdır ama bu kez kavram, Allah ile insan arasındaki ruhsal münasebet düzeyinde işlemektedir. Bu sefer nimet; ilâhî nimettir. Buna karşı insan ya doğru davranıp şükreder, ya da yanlış davranıp nankörlük ile karşılık verir.

Tabii ki bu özel semantik alanda "şükür" kavramı, kolayca iman kavramına gelişebilir; aynı şekilde küfür de sür'atle kendi esas manası olan "nankörlük" manasını kaybedip "inanmama" kavramına dönüşebilir. Ve böylece doğrudan doğruya imanın zıddı haline gelir:

« . كَيْفَ يَهْدِى اللهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ اِيمَانِهِمْ :*İman ettikten sonra inkâr eden bir kavme Allah nasıl hidayet eder?*"[7].

« قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِى آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ :*Kibirlenenler dediler ki: Biz, sizin iman ettiğinizi inkâr ediyoruz*"[8].

Küfrün, "nankörlük" ten "inkâr"a, dönüşmesi, şükrün "teşekkür"den "imana" dönüşmesinden daha mükemmel olmuştur. Çünkü ikinci halde iman kelimesinin mevcudiyeti, başka bir kelimenin kendi yerini almasını lüzumsuz kılmış, daha doğrusu önlemiştir. Halbuki "inanmama" durumunda, "inkâr" manasına gelen eski bir kavram olmadığı için küfür derhal gelmiş ve boş koltuğa oturmuştur.

II- GAZAB SAHİBİ ALLAH:

Şükür yerine küfrü benimsiyenlere, Allah'ın önünde boyun eğmeyi, O'na teslim olmayı reddedenlere, zamanlarını lehvü luʿb (oyun eğlence) ile geçirip âhireti hiç düşünmiyen dikkatsiz, hafifmeşrep kimselere, kısaca gafillere, evet bunlara karşı Allah öteki yüzünü gösterir.

Burada Allah sert adalet sahibi, hüküm gününde kesin hüküm, şiddetli azap ve intikam sahibidir. Gazabı kime yönelse onu mahveder[9].

---

6 Dîvân, s. 46, b. 3; muʿmā= niʿmah
7 III, 80/86
8 VII, 74/76
9 XX, 83/81

Tanrının bu yüzü de Kur'ân'ı dinî bakımdan inceliyen kimselerce o kadar çok tetkik edilmiştir ki yeniden bunun üzerinde durmak lüzumsuzdur. Ben burada konunun insana ait tarafını, Allah'ın vasfına karşı insanın nasıl davranması meselesini ele alacağım.

Bu meselenin mihveri, Allah'ın her şeyin tek ve mutlak hakimi olacağı, bütün insanların Allah'ın huzurunda baş eğmiş olarak sessiz duracağı uhrevî hüküm günü kavramıdır. Böyle bir gün düşüncesi, devamlı olarak insanların gözleri önünde tutulmalıdır ki bu inanç, insanları hayatta hafiflik ve dikkatsizlik yerine tam bir istek ile hareket etmeğe sevk etsin. İslâm zühdüne hakim olan fikir budur. Kur'ân'ı okuyan herkes, özellikle Mekke devrinde gelecek hüküm günü (yani âhiret) şuurunun çok kuvvetli olduğunu görür. Orijinal anlamiyle buna takvâ denir.

Zaman geçtikçe takvâ son derece kuvvetli olan uhrevî rengini kaybederek neticede "dindarlık" kelimesiyle ifade edilebilen anlama gelmiştir. Fakat başlangıçta hüküm günü kavramına doğrudan bağlı olan bir huy idi.

وَ اتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ : *Allah'tan korkun, zira Allah'ın azabı şiddetlidir*"[10].

Bu kısa cümlede üç kelimenin birleşmesi: "İttiḳā (korku), Allah, ʿikāb (azab)" Kur'ân'da takva kelimesinin asıl yapısını açıkça gösterir. Bu manada takva âhiretle ilgili bir kavramdır. Âhiretle ilgili olan ilâhî azap korkusunu ifade eder. Asıl manası budur. Sonradan bu manalardan "zahid kimsenin Allah'tan korkması" ve nihayet sadece "dindarlık" manaları doğmuştur.

Peki takvā (yahut fiil şekli itteḳā) kelimesi, cahiliyye devrinde ne anlama geliyordu? Her şeyden önce işaret edelim ki kelime cahiliyye devrinde ḥanîfler çevresi ve şair Züheyr ibn Ebî Sülmâ gibi hayli yahudi dininin etkisinde kalmış olanlar hariç, dinî bir mana taşımıyordu. Takvadan gelen müttekî "Allah'ı birliyen mü'min" demektir. Bu kelime bu manasiyle Ümeyye ibn Ebî'ṣ-Ṣalt'ın şi'rinde ve dînî görüşlerinde ḥanîf kabul ettiğim Lebîd'in divânında geçer. Burada Züheyr ibn Ebî Sülmâ'nın divanından ilginç bir misal vereceğim:

وَ مَن ضَرِيبَتِهِ* التَّقْوَى وَ يَعْصِمُهُ * مِنْ سَيِّئِ الْعَثَرَاتِ اللهُ وَ الرَّحِيمُ

10 V, 2.

*Aslında ضَرْبَتِهِ şeklindedir. Fakat ضَرْبَة huy manasına gelmez, Hay ve meziyet manasına gelen ضَرِيبَه dir. Onun için düzeltilip ضَرِيبَة yaptık. S.A.

"Takva onun huyundandır ve Allah sonra akrabalık bağı onu kötü ayak sürçmelerinden korur"[11].

İslâmdan önceki edebiyatı okuyanların hepsinin kelimenin cahiliyye devrindeki manasını açık bir şekilde anlamış olmaları normal değildir. Yalnız itteḳā fi'linin İslâmdan önceki şairlerin en çok kullandıkları kelimelerden biri olması, bizim maksadımız için yeterlidir. Kelimeye hemen her yerde ve aynı kavram yapısı içinde rastlarız. Elimizde çok örnek var. Bu örnekler gösterir ki kelime "zühd" şöyle dursun, herhangi bir dinî anlam dahi taşımamaktadır. O halde bu örneklerin gösterdiği asıl mana nedir? Bu hususu hiçbir şey at-Tibrîzî'nin Dîvânu'l-Hamase üzerine yazdığı şerhte verdiği formül kadar güzel izah edemez[12]. at-Tibrîzî ittikā'yı şöyle tanımlıyor:

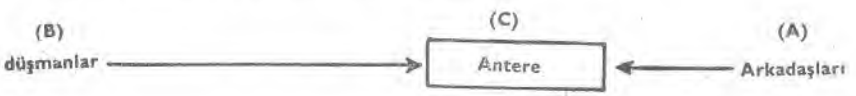
« اَلاِتِّقَاءُ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ مَا تَخَافُهُ حَاجِزًا يَحْفَظُكَ

:İttiḳā', seninle (A) korktuğun şey (B) arasına seni (B den) koruyacak bir engel (C) koymandır". Kısaca ittika' bir şey vasıtasiyle kendini savunmadır. Genel durum şöyledir: Bir adam (A) kendisi için tehlikeli, tahripkâr ya da zararlı bir şey (B) in kendine doğru geldiğini anlar. Bunun üzerine kendisi ile o tehlikeli şey (B) arasına, o şeyin kendisine gelmesini önliyecek bir engel (C) koyar. Bu fi'lin İslâmdan önceki bütün kullanılışları, görünüşte ne kadar kompleks olursa olsun bu manaya gelir, bu formülle açıklanabilir. İşte birkaç tipik örnek. İlki 'Antere'nin mu'allakasından[13].

إِنْ يَتَّقُوْا بِيَ الْأَسِنَّةَ لَمْ أَخِمْ * عَنْهَا وَلَكِنِّيَ تَضَايَقَ مَقْدَمِي

"Eğer (arkadaşlarım) *kendilerini benimle düşmanın mızraklarından korumak isteseler* (beni kendileriyle düşman kılıçları arasına bir kalkan olarak koyup da beni kendilerine siper yapmak isteseler) *bundan aslâ kaçınmam*; *ama* (maalesef) *önüm daraldı* (önümde o kadar düşman var ki arada hiç yer yok)".

Şairin anlattığı durum tıpkı şöyledir:



11 Dîvânu Zuheyr, s. 162, b. 2

12 CCLIV, b.5

*Aslı يتقون ان şeklindedir. S.A.

13 al-Mu'allaḳa, b. 64

İkinci örnek de Züheyr'in mu'allâkasından alınmıştır. Bu da aynı durumu anlatmaktadır:

وَقَالَ سَأَقْضِي حَاجَتِي ثُمَّ أَتَّقِي * عَدُوِّي بِأَلْفٍ مِنْ وَرَائِي مُلْجَمِ

"(kendi kendine şöyle) *Dedi: Arzumu yerine getireceğim* (yani kardeşimi öldüren adamı öldüreceğim) *sonra da ben (A), arkamdaki bin atlı ile (C) kendimi düşmandan (B) koruyacağım*"[14].

Şimdi vereceğim örnek biraz karışıktır ama yine aynı anlamı taşır. Bu örnek de Dîvanu'l-Mufaḍḍaliyyât'tan alınmıştır. Şair, al-Marrâr ibn Munḳiẕ'dir. Bu zat, Ümeyye devrinde yaşamıştır ama şiirlerini cahiliyye ruhiyle yazmıştır:

تَتَّقِي الْأَرْضَ وَ صَوَّانَ الْحَصَى * بِوَقَاحٍ مُجْمَرٍ غَيْرِ مَعَرْ

Bu beyt, şairin dişi devesi için yazdığı tasvirinden alınmıştır. Diyor ki: Benim dişi devem, çevresinin tüyleri dökülmemiş sert tırnaklariyle kendisini taşlı arazide yaralanmaktan korur. Yani *O, kendisiyle arz ve çakmak taşları arasına, çevresinin tüyleri hiç dökülmemiş sert tırnklarını koyar*"[15].

Kur'ân da son derece ilginç bir örnek verir:

« أَفَمَنْ يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ .

:Kıyamet gününde yüziyle kendisini azabın en kötüsünden korumağa çalışan mı?"[16].

Bu âyet kıyamet gününde elleri arkasında bağlı olduğu için gelen azabı yüzü ile kendisinden savmağa çalışan insanların durumunu alaylı bir yolla anlatıyor. Bu cümle mahsus yarım bırakılmıştır. Tam mana aşağı yukarı şöyledir: Böyle bir adam, azaptan tamamen emin olanlar gibi olabilir mi?

Fakat bu, Kur'ân'da daha ziyade istisnaî bir durumdur. İttekā fi'li, Kur'ân'da hemen daima dinî anlamda kullanılmıştır. Cahiliyyede ise tersine daima maddî anlamda kullanılmıştır.

Cahiliyyenin gittiği bu istikametin en son sınırı da kelimenin moral manada kullanıldığı hallerdir. Yani kelimenin tam fizikî ve maddî değil de biraz ruhîleştirilmiş anlamda kulanıldığı durumlardır. Aşağıdaki

14 Mu'allaka, b. 36, Dîvân, s. 22, b. 2.
15 al-Mufaḍḍaliyyât, XVI, 30
16 XXXIX, 25/24

misal bu bakımdan özel bir önem taşır. Çünkü bu misal, bu kavramı moral alana çekiyor:

وَ مَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عِرْضِهِ

يَفِرْهُ وَ مَنْ لَا يَتَّقِ الشَّتْمَ يُشْتَمِ

:Kim ki namusu önüne iyiliği (cömertliği) *koyarsa, onu* (başkalarının tecavüzünden) *kurtarır. Ama kim ki sövülmekten korunmazsa sövülür*"[17].

Beytin birinci mısra'ı, ittikā kavramının âdeta bir tanımıdır. Aynı şey, aşağıdaki mısra'da aha özlü bir şekilde anlatılmaktadır:

وَ كُلُّ كَرِيمٍ يَتَّقِي الذَّمَّ بِالْقِرَى * . . . . . .

"*Her şerefli kişi, ziyafetle kendisini yerilmekten korur*"[18].

İttika kavramının maddî alandan ma'nevî alana çekildiği bu durumları, tam maddî anlamdaki ittika ile tam dinî anlamdaki ittika arasında bir geçiş noktası kabul edebiliriz.

Kur'ân' düşüncesine yakın olan ḥanîf düşüncesi, bir adım daha ileri giderek kelimenin kavramını tamamen manevileştirir. Ama henüz şeklî yapı değişmemiştir. Burada gelmesi muhtemel tehlike (B) artık basit fizikî bir tehlike değil, uhrevî bir tehlikedir. Yani Allah'ın şiddetli cezası, inanmıyanların ve teslim olmıyanların başlarına inecektir. Bu muhtevada ittiḳā, insanın, ilâhî azap ile kendisi arasına ruhunu azaptan koruyacak iman ve itaati koyması demektir. Bu yorum Celâleyn Tefsîri yazarlarının görüşiyle de desteklenmiştir. Bu tefsire göre ittika: "kendinle azap arasına ibadet kalkanını koyarak kendini azaptan (Tanrının cezasından) korumandır".

Bu mana, aşağıdaki âyetlerde açıkça görülmektedir:

«فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَ قُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

:Yakıtı insanlar ve taşlar (yani putlar) *olan, kâfirler için hazırlanmış ateşten korunun*"[19].

«وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا *:Hiçbir kişinin diğeri yerine ceza görmeyeceği günden korunun*"[20].

---

17 Mu'allaḳātu Zuheyr, b. 51.

18 'Amr ibn al-Ahtem, al-Hamâse, DCCXIII, b.4

19 II, 22/24. İlk müfessirler, buradaki taş (al-hicârah) ile, cehennemliklerin azabedilecekleri cehennemdeki siyah kükürt taşının kasdedildiğini ileri sürmüşlerdir. Bkz. (at-Ṭaberî, Câmi'u'l-beyân).

20 II, 45/48

Psikolojik olarak bu ittika', bir çeşit korku, âhirete ait bir korkudur. Şu âyetler bunu gösterir:

« اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ :*Muhakkak ki âhiretten korkan için bunda bir âyet* (işaret) *vardır*"[21].

« قُلْ اِنِّي أَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ :*De ki: Rabbime isyan edersem, büyük bir günün azabından korkarım*"[22].

Psikoloji ile takva arasında mevcut içsel semantik ilgiyi göstermek bakımından aşağıdaki âyet çok önemlidir:.

« لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ . ذٰلِكَ يُخَوِّفُ اللهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ :*Onların üstlerinde ateşten gölgeler, altlarında ateşten gölgeler olacaktır. İşte Allah'ın kullarını korkuttuğu şey budur. Ey kullarım, benden korkun* (ittekû)"[23].

Zamanla bu koyu uhrevî renk yavaş yavaş açılır, açılır nihayet o dereceye varır ki takvanın hüküm günü düşüncesiyle, âhiret korkusiyle açık bır bağı kalmaz, daha ziyade dindarlık manasına gelir. Bu raddede kavramın korku "havf" ile bir ilgisi yoktur. İşte bundan dolayı Kur'ân'da müttekî kelimesi –(ittikānın ismi failidir)– çoğu kez kâfirin karşıtı olan "zâhid mü'min" manasındadır[24].

Kur'ân'ın tanımına göre bu aşamada müttekinin, müslim veya mü'minden önemli bir farkı yoktur. Bakara Suresinde müttekî "*Gizliye* (ğaybe) *inanan, düzenli olarak namazını kılan, Allah'ın kendisine verdiği rızıktan sarf eden, peyğamber* (Hz.) *Muhammed'e indirilene ve ondan önce indirilmiş olanlara inanan ve âhirete kesin iman eden*" kişi olarak tanımlanır[25].

İslâmın ilk sıralarında Kur'ânî olmayan edebiyatta da bu mananın yansıdığını görmek cidden ilginçtir. Peyğamberin çağdaşı olan 'Abde ibn Tabîb, bir şi'rinde şöyle diyor:

أوصيكُمْ بِتُقَى الْاِلٰهِ فَاِنَّهُ * يُعْطِي الرَّغَائِبَ مَنْ يَشَاءُ وَيَمْنَعُ

21 XI, 105/103
22 VI, 15
23 XXXIX, 18/16
24 Meselâ IV, 130/131
25 II, 2-3/3-4

"Size Tanrıdan korkmayı (tuḳā) *tavsiye ederim: zira iyi ve arzu edilen şeyleri dilediğine veren* (dilediğine vermiyen) *O'dur"*[26].

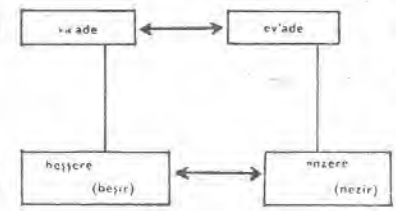
Görüyoruz ki burada takvanın âhiretle, ceza korkusiyle bir ilgisi yoktur. Allah'ın iyilik ve nimetinin takvaya sebebolarak gösterilmesi de bunu açıkça ortaya koyar.

III- VAʿD ve VAʿÎD:

Bundan önceki fasılda gördük ki Allah dinî bakımdan iyi veya kötü davranışlarına göre insanlara birbirinden farklı iki yüz göstermektedir: 1) Parlak bir istikbal ve iyi şeyler va'deden güleç yüz, 2) Kahredici bir felâket va'deden gazaplı yüz. Bu bakımdan mesele Allah ile insan arasındaki haberleşme münasebetiyle yakından ilgilidir.

Allah, insana bu iki cephesinden biriyle konuşur. Kur'ân'da bu meseleye karşılıklı dört anahtar-terim içinde temas edilir.

Birinci çiftin (vaʿade-avʿade) kavramsal yapısı şöyle çözümlenebilir: Sahnede iki şahıs vardır A, B (iki şahıs-münasebetli kelime). 2) A,B ye bir şey söylüyor. Bu, söz konusu olan kavramın dilsel bir kavram olduğunu gösterir. Hem de alâlâde bir dilsel kavram değil, "yemîn"in zayıf bir şekli. 3) Bu haberin muhtevası, A nın meydana getireceği ve B nin mutlaka zorunlu olarak içine düşeceği yeni bir durumu bildirmektedir. Bu haber şöyle şartlı bir biçime sokulabilir: Eğer B, şu işi yapar veya yapmazsa B ye şu şu olacaktır. 4) Eğer bu yeni durum, B nin memnun kalacağı, beğeneceği bir durum ise o, vaʿade (isim şekli vaʿd)in, yok eğer beğenilmiyecek, zararlı bir durum ise o, avʿade (isim şekli veʿîd) in mahsulüdür.



Kur'ân'a göre birinci çift, bizzat Allah'a aittir. Yani bu şeylerin olacağını B ye haber veren A dır. İkinci çift bundan epey farklı bir nitelik taşır. Bu çiftin temel yapısı şöyle basitçe tahlil edilirse bu husus derhal anlaşılır:

1) Sahnede üç şahıs vardır: A, B ve C (üç-şahıs münasenetli kelime). 2) Bu durumda da A ile B arasındakı asıl münasebet aynıdır. Ancak burada A, B ye ne vukubulacağını doğrudan söylemez, ikisi

26 al-Mufaḍḍaliyyât, XXVII, b.7.

arasında direkt bir bağlantı yoktur. Arada bağlantı kurmak için üçüncü bir şahıs C görevlendirilmiştir. C, durumu bilir; A nın elçisi olarak B ye gider ve B ye mutlaka başına şu olayların geleceğini söyler. Kur'ân'da C peygamberdir. Onun için peygamber B ye götürdüğü haberlerin iyilik ve kötülüğüne göre sahnede ya beşîr (müjdeleyici) veya nežîr (uyarıcı) durumundadır. Kur'ân'ın telâkkisine göre bu, bir peygamberin görevi bakımından son derece önemli bir noktadır. Kur'ân (Hz.) Muhammed'in sadece bir uyarıcı olduğunda ısrar eder:

« وَ قُلْ اِنِّيْ أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ :*De ki: Ben, evet ben ap açık bir uyarıcıyım*" [27]. « اِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ :*Sen ancak bir uyarıcısın*"[28].

Onun görevi, âhırette insanların sorguya çekilip haklarında hüküm verileceğini ve büyük bır cezaya çaptırılacaklarını söyleyip onları bu konuda uyarmaktır. Beşîr için de aynı şey doğrudur. Yalnız beşîr'le nežîr arasında ufak bir farkın bulunduğu anlaşılıyor. Aḥkâmu'l-Ḳur'ân yazarı İbnu'l- ʿArabî tarafından yapılan tahlillere göre beşâra, yalnız arzu edilen bir şeyi haber vermek değil, onu ilk defa haber vermektir. an-Nežâra ise kötü şey hakkında haber vermektir. Böyle bir haberi veren herkes nežîr'dir. Nežîr kavramı, bir şeyi ilk haber verme düşüncesini içermez. Bu haberi söyliyen herkes nezîr'dir.

ʿAntere'nin aşağıdaki şi'ri, birbiriyle ilgili bu kavramları bir arada toplaması bakımından çok önemlidir:

وَ كَمْ مِنْ نَذِيرٍ قَدْ أَتَانَا مُحَذِّرًا * فَكَانَ رَسُولاً فِي السُّرُورِ يُبَشِّرُ

Şair şunu anlatmak istiyor: İstikbal okadar bilinmez bir şey ki ne olacağını söylemeğe değmez. Diyor ki: "*Nice uyarıcı var ki bize* (bizi vukubulacak kötü bir şeyden) *uyarmak için geldi de sonunda müjdeler veren sevinç elçisi oldu*"[29]

İkinci çift, birinci çiftle sıkı sıkıya ilgilidir ve ona bağlıdır. Aşağıdaki beyt bu bağlılığı gayet güzel açığa çıkarıyor:

وَ عَظِيمُ الْمُلْكِ قَدْ أَوْعَدَنِي * وَ أَتَتْنِي دُونَهُ مِنْهُ النُّذُرُ

"*Çok defa mülkün büyük*(sahib)*ü beni uyardı* (evʿade) *ve ayrıca kendisinden bana uyarılar geldi*"[30].

27 XV, 89
28 XI, 15/12
29 Kahire, 1957, C. I, s. 15.
30 Dîvân, s. 85, b. 5.

Bunu takibeden beyitte[31] şairin, bu kralı, gözleri kaplan gözleri gibi öfkeden ateş kesilmiş hiddet dolu bir varlık olarak tasvir etmesi, iki çiftin birbiriyle olan irtibatını gayet açık bir biçimde gösterir.

Vaʿada ile avʿade arasındaki farka gelince, cahiliyye devrinde kâh ikisi arasında bir ayırım yapılmış, kâh da yapılmamıştır:

وَ اِنِّیْ اِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ

لَأُخْلِفُ اِیْعَادِیْ وَ أُنْجِزُ مَوْعِدِیْ

"*Benim huyum şöyledir: Onu tehdidedersem* (avʿade) *veya ona bir şey söz verirsem* (vaʿade), *tehdidimden* (îʿâd = vaʿîd) *dönerim, ama sözümü* (mavʿid = vaʿd) yerine getiririm"[32].

Tarafe'ye de atfedilen beyitte, vaʿade ile avʿade arasında gayet açık bir ayırım yapılmıştır. Halbuki başka durumlarda iki fiil, bir ayırım gözetilmeden aynı manada kullanılır. Kur'ân'da da ikisi arasında pek ayırım yapılmaz. Bir misal verelim:

وَعَدَ اللهُ الْمُنَافِقِیْنَ وَ الْمُنَافِقَاتِ وَ الْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ «: *Allah münafık erkeklere ve münafık kadınlara ve kâfirlere cehennem ateşini va'detti*"[33].

Ve Mekke kâfirleri de kıyamet güniyle alay ederek müslümanlara şöyle diyorlardı:

« مَتَى هَذَا الْوَعْدُ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِیْنَ ؟ : *Eğer doğru söylüyorsanız bu vaʿd* (yani bu vaʿîd) *ne zaman olacak?*"[34]

Bilindiği gibi bu ayırım, İslâmın ilk zamanlarında çok önemli bir kelâm meselesi haline gelmiştir. Cubbâî'nin önderliğinde Ehlu'l-vaʿîd (tehdid ehli) veya al-vaʿîdiyyât adiyle bir kelâmî fırka doğmuştur. Semantik bakımdan bu, çok ilginç bir meseledir. Fakat bu meseleye burada dokunmıyalım. Çünkü bu tür meselelerin münakaşasına girmek, bizi, bu incelememizin amacı dışına çıkarır.

---

31 Şair al-Marrâr ibn Munkiẕ'dir. al-Mufaḍḍaliyyât, XVI, 43

32 ʿAmr ibn Ṭufeyl, Dîvân, Beyrut, 1959, XVII, b. 2.

33 IX, 69/68

34 Ferrâ'ya göre vaʿd kelimesi iki anlamda kullanılır: Dar ve geniş anlamda. Geniş anlamda kullanıldığı zaman "iyi" ile "kötü" arasında bir ayırım yapılmaz. وَعَدْتُهُ شَرًّا *ona iyi bir şey va'dettim;* (وَعَدْتُهُ خَیْرًا : *ona kötü bir şey va'dettim*) gibi. Dar manada kullanılırsa yalnız hayra işarettir. O zaman "kötü bir şey ile tehdidetme" anlamını va'îde terk eder. Bakınız: İbn Ḳuteybe, Edebu'l-Kâtip, Kahire, 1958, s. 271–272.

KAYNAKLAR

ʿAbîd ibn al-Abraṣ: Dîvân, Beyrut, 1958.

al-Abşihî, Bahâu'd-dîn; al-Mustaṭraf fî Kulli Fanni Mustaẓraf, Kahire, 1368.

ʿAmr ibn Tufeyl: Dîvân, Betyrut, 1959

ʿAmr ibn Ḳāmî'a Dîvân, Lyall neşri, Cambridge, 1919.

ʿAntere, Dîvân: ʿAbdu'r-Raûf neşri, Kahire, tarihsiz.

Arberry, A.J. : The Seven Odes, London, 1957.

al-Aʿşâ al-Ekbar: Dîvân, Muḥammed Ḥuseyn neşri, Kahire, 1950.

al-Beyḍâvî: Envâru't-Tenzîl wa Esrâru't-Te'v'îl, 2 cilt, Kahire, 1939.

Brunner J.S., Goodnow J.J., Austin G.A.: A Study in Thinking, New York, 1956.

Bustânî, Fu'âd (nâşir), al-Mecânî'l-ḥadîsa, Beyrut, I, 1946, II, 1950.

Calverley, E.E., Worship in Islâm, Madras, 1925.

Caskel, Werner: Das Schicksal in der altarabischen Poesie, Leipzig,, 1926.

Darvaza, Muḥammed: ad-Dustûru'l-Ḳur'ânî fî Şu'ûni'l-ḥayâh, Kahire, 1956.

Goichon, A.M.: Philosophie d'-Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris, 1951.

Goldziher, Ignaz: Richtungen der Islamischen Koran-auslegung, Leiden, 1920.

Goldziher, Ignaz: Muhammedanische Studien I, Halle, 1888.

Goldziher, Ignaz: Abhandlungen zur arabischen Philologie I, Leiden, 1896.

al-Gazâlî: Teḥâfutu'l-Felâsife, Süleymân Dunyâ neşri Kahire, 1947.

Guillaume, Alfred: Prohecy and Divination, London, 1938.

al-Ḥamâseh, Dîvân (al-Marzûḳî tahkiki), 4 cilt, Kahire 1951

al-Ḥamâseh, Dîvan (at-Tibrîzî tahkiki), 2 cilt, Kahire, 1955.

Ḥassân ibn Sâbit: Dîvân, Hirschfeld neşri, London, 1910

Henle, Paul (nâşir) Language, Thought, and Culture, Michigan, 1958.

al-Huželiyyîn, Divân, 3 cilt, Kahire, 1945–1950

İbnu'l-ʿArabî: Aḥkāmu'l-Ḳur'ân, 4 cilt, Kahire, 1957–1958.

İbn Ḥanbel: al-Musned, Şâkir neşri, 12 cilt, Kahire, 1949–1953

İbn İshâḳ–İbn Hişâm: Sîratu Rasûlillah, Wüstenfeld neşri, 3 cilt, Göttingen, 1859-1860

İbn Ḥaldûn: al-Muḳaddimeh, al-Wâfî neşri, I. cilt, Kahire, 1957

İbn Manẓûr: Lisânu'l-ʿArab, XII. cilt, Beyrut, 1956.

İbn Ḳuteybe: Edebu'l-Kâtib, Kahire, 1958.

İmâmu'l-Ḥarameyn, al-Cuveynî: al-İrşâd, Yûsuf Mûsâ ve ʿAlî ʿAbdu'l-Munʿim Abdu'l-Ḥamîd neşri, Kahire, 1950.

İmru'u'l-Ḳays: Dîvân, Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm neşri, Kahire, 1958.

Izutsu, Toshihiko: The Structure of the Ethical Terms in the Koran, Tokyo, 1959.

Izutsu, Toshihiko: Language and Magic, Studies in the Magical Function of Speech, Tokyo, 1953.

Jeffery, Arthur: The Foreign Vocabulary of the Qur'ân, Baroda, 1938.

al-Kirmânî: Sarḥu Ṣaḥîḥî'l-Buḥâri I. cilt, Kahire, 1939.

Lebîd: Dîvân, Huber-Brockelmann neşri, Leiden, 1891

Leisi Ernst: Der Wortinhalt, seine Struktur im Deutschen und Englischen, Heidelberg, 1953.

Lyall, Charles: Ancient Arabian Poetry, London, 1930.

al-Muʿallakât (Septem Mo'allakât), Fr. Ang. Arnold neşri, Leipzig, 1850.

al-Mufaḍḍaliyyât, Divân, M. Ṣâkir ve ʿAbdu's-Selâm Hârun neşri, Kahire, 1942.

an-Nâbiğah: Dîvân, Karam al-Bustânî neşri, Beyrut, 1953

Nallino, C.A.: Raccolta di Scritti, III. cilt, Rome, 1941.

Nöldeke, Theodor: Beitrage zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, Hannover, 1864.

Rahbar, Davûd: God of Justice, Leiden, 1960.

ar-Râzî, Faḫru'd-dîn: Mefâtîḥu'l-Ğayb, Kahire, 1933.

Schulthess, Friedrich: Umajja b. Abî's-Ṣalt, in "Orientalische Studien", Theodor Nöldeke, I. cilt, Giessen, 1906.

aş-Şâfiʿî; ar-Risâleh, Ṣâkir neşri, Kahire, 1904.

Smith, Wilfred Cantwell: The Meaning and End of Religion, New York, 1963.

at-Tabarî; Câmiʿu'l-beyân ʿan-Te'v'li'l-Ḳur'ân, 30 cilt, Kahire, 1954.

Tefsîru'l-Celâleyn, Kahire, 1952.

Ṭarafah: Dîvân, Max Seligsohn neşri, Paris, 1901.

Teymûr, Maḥmûd: Muʿcemu'l-Ḥaḍârah, Kahire, 1961.

at-Tirmizî: aş-Ṣaḥîḥ, Kahire, 1934.

Torrey, C.C.: The Commercial-Theological Terms of the Koran, Leiden, 1892.

Ullmann, Stephen: Semantics-an Introduction to the Science of Meaning, Oxford, 1962.

Umajja ibn Abi's-Ṣalt: Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente F. Schulthess, Leipzig, 1911.

ʿUrwah ib al-Ward: Dîvân, Karam al-Bustânî neşri, Beyrut, 1953.

Watt, Montgomery: Muhammad at Mecca Oxford, 1953.

Watt, Montgomery: Muhammed at Medina, Oxford, 1956.

Watt, Montgomery: Islam-the Integration of Society, London, 1961.

Wensinck, A.J.: Muslim Creed, Cambridge, 1932.

Weisgerber. Leo: Grundformen sprachlicher Weltgestaltung, Köln u. Opladen, 1963.

Yâḳût: Muʿcemu'l-Buldân, Wüstenfeld neşri, 6 cilt, Leipzig, 1866-73.

Zuhayr ibn Abî Sulmâ: Dîvân, Kahire, 1944.

Fiyatı: 60.— TL.