KUR'AN'DA DÎNÎ VE AHLÂKÎ KAVRAMLAR

TOSHIHIKO IZUTSU

PINAR

TOSHİHİKO IZUTSU (1914-1993) İslâm düşüncesi ve Kur'an semantiği üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Japon şarkiyatçısı. 4 Mayıs 1914'te Tokyo'da doğdu. Dil bilimi alanındaki lisans ve lisansüstü öğrenimini Keio Üniversitesi'nde tamamladı. Bir süre Yunanca ve Latince felsefe metinleriyle dil bilimi okuttu. O sıralarda Japonya'da bulunan Mûsâ Carullah ile tanışarak onun vasıtasıyla İslâm dinine ve kültürüne ilgi duymaya başladı; kendisinden Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı ile Müslim'in *el-Câmiu's- Sahih*'ini okudu. Fransızca, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Farsça, Türkçe, Sanskritçe, eski ve yeni Çince öğrendi. 1951'de başladığı ilk Japonca Kur'an çevirisini 1958'de bitirdi. Lübnan'da altı ay, Mısır'da bir yıl kaldı. 1961'de Kanada'ya giden ve orada on sekiz yıl kalan İzutsu, McGill Üniversitesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, İbni Sînâ, Gazzâlî, Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl ve İbni Arabî gibi âlim ve düşünürlerle ilgili dersler verdi. 1969'da, görev yaptığı İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün Tahran kolunun kurucuları arasında yer aldı. 1979'da ülkesine dönerek Tokyo'ya yerleşti, hayatının bundan sonraki kısmını büyük ölçüde telif çalışmalarıyla geçirdi ve İslâm felsefesi, tasavvuf ve irfanî düşünce, özellikle Kur'an semantiği üzerine çeşitli eserler yayımladı. İzutsu milletlerarası ilim camiasında haklı bir ün kazandı. Kanada Felsefe ve Bilim Araştırmaları Derneği (Montreal), Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye (Kahire), Milletlerarası Felsefe Kurumu (Paris), Ortaçağ Felsefesi Derneği (Luvin) gibi kurumlara üye oldu ve İran'da kendisine fahrî doktor unvanı verildi. 7 Ocak 1993'te öldü. Eserlerinden bazıları şunlardır: *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, Kur'an'da Tanrı ve İnsan, İbni Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, İslâm'da Varlık Düşüncesi, İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler.*

Pınar Yayınları
Alemdar Mah. Çatalçeşme Sok. Defne Han
No: 27/15 Cağaloğlu-Fatih-İstanbul
Tel: 0212 520 98 90
www.pinaryayinlari.com • pinaryayinlari@gmail.com
Yayınevi Sertifika No: 22787

2002 Kanada baskısı esas alınarak tercüme gözden geçirilmiştir.

Toshihiko Izutsu
Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar
Türkçesi: Selahattin Ayaz
Son Okuma: Kürşad Atalar

copyright 2017 © pınar yayınları

Pınar Yayınları • 18
Izutsu Kitaplığı • 1

ISBN 978-975-352-019-5

5. Baskı Mayıs 2017

KAPAK DÜZENİ Tekin Öztürk
SAYFA DÜZENİ Furkan Selçuk Ertargin

BASKI-CİLT Milli Basımevi
Maltepe Mh. Davutpaşa Cd.
Güven İş Merkezi No: 83.3 201-202
Topkapı-Zeytinburnu-İstanbul
Tel: 0212 544 34 09
Matbaa Sertifika No: 34486

TOSHIHIKO IZUTSU

Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar

Türkçesi: ***Selahattin Ayaz***
Son Okuma: ***Kürşad Atalar***

PINAR

İçindekiler

Eser Üzerine Birkaç Not 9
Semantik Yöntem ve Cahiliye Şiiri Üzerine Notlar 13
Sunuş 31
Yazarın Önsözü 35

Birinci Bölüm: SEMANTİK ANALİZİN İLKELERİ

Giriş: Dil ve Kültür 41
I. Araştırmanın Kapsamı ve Ağırlık Noktası 61
II. Analiz Yöntemi ve Uygulaması 71

İkinci Bölüm: KABİLE YASASINDAN İSLAM AHLÂKINA

III. Kötümser Bir Dünya Hayatı 99
IV. Kabileci Dayanışma Ruhu 113
V. Kadim Arap Erdemlerinin İslamî Hüviyet Kazanması 139
Cömertlik 141
Cesaret 151
Vefâ 156
Doğrusözlülük 170
Sabır 177

VI. Temel Ahlâkî İkilem 181
Cennetlikler 185
Cehennemlikler 189

Üçüncü Bölüm: BELLİ BAŞLI KAVRAMLARIN ANALİZİ

VII. *Küfr* Kavramının İç Yapısı 199
Küfr'deki Nankörlük Öğesi 201
İman'ın Karşıtı Olarak *Küfr* 205
Kâfirin Kalbi 209
Küfr ve *Şirk* 213
'Yoldan Sapma' Anlamındaki *Küfr* 218
Dalâl'in Doğrudan Nedeni Olarak *Hevâ* 226
Kendini Büyük Görme Tavrı 229
Vahiy ile Alay 242
Cedelcilik 244
VIII. Küfr'ün Anlam Sahası 247
Fâsık 247
Fâcir 255
Zalim 258
Mu'tedî 268
Müsrif 271
IX. Dinde Riya 277
X. Mü'min Kimdir 285
İdeal Mü'min 285
Küfr'ün Karşıtı Olarak İman 289
İslam ve Müslim 291
Hidayet 297
Takva 299
Şükür 306
XI. İyi Nedir, Kötü Nedir? 309
Sâlih 310

Birr 314
Fesâd 320
Ma'rûf ve Münker 322
Hayr ve Şerr 328
Ha-Se-Ne ve Se-Ve-E 333
Fahşâ veya Fâhişe 349
Tayyib ve Habîs 351
Harâm ve Helâl 354
Günahlar 360

Dördüncü Bölüm: SONUÇ

Sonuç 375
İndeks 381

Eser Üzerine Birkaç Not

Elinizdeki eser, Izutsu'ya ait aynı adlı eserin 2003 tarihli basımının düzeltilmiş halidir. Bu yeni baskıda, düzelti sahibi olarak, öncelikle bazı hususların altını çizmeyi gerekli görüyorum; düzeltinin teknik ayrıntılarıyla ilgili bilgileri ise daha sonra aktaracağım.

İlk olarak, Izutsu'nun kitabını, kimi Kur'an kavramlarını, belirli bir perspektifle yorumlama çabası olarak görmek gerekir. Bu perspektifin ana çerçevesini de hermenötik yaklaşımın belirlediğini söylemek mümkündür. Burada belirleyici olan, belirli bir dünya görüşünün kavramların anlam alanına müdahil olduğu düşüncesidir. Izutsu'nun 'saydam perde' ve 'prizma' örnekleri bunu net bir şekilde anlatmaktadır. Burada önemli olan, bu dünya görüşünün tanımlanmasıdır. İşte Izutsu da bunu yapmaya ve bir Kur'anî Dünya Görüşü tablosu çizmeye çalışmaktadır. Fakat çizilen tablo, naçizane kanaatime göre, Kur'an'ın en temel kavramlarından bazılarının son derece yanlış anlaşılmasına sebep olmaktadır. Örneğin 'sıdk', 'cahiliye' ve 'İslam' kavramlarının izahı yapılırken, Kur'an'ın en temel tezi olan hakikat iddiası göreceleştirilmekte, Müslümanın teslimiyeti de 'hakk' kavramıyla değil, 'ahde vefa' kavramıyla izah edilmeye çalışılmaktadır. Bu, tipik anlamda, İslam'ın

ana tezlerinden birinin iptal edilmesinden başka bir şey değildir. Tabii ki Izutsu, bir 'İslam araştırmacısı' olarak bunu yapabilir ve kendi araştırma yöntemleri açısından da tutarlı görülebilir. Ancak burada ifade etmek gerekir ki, bu yorumlar, benim görebildiğim kadarıyla, birçok yönden 'oryantalist' yaklaşımla benzerlikler taşımaktadır. Dahası, özellikle Cahiliye yaşam tarzı ile İslami yaşam tarzının karşılaştırılması yapılırken, Cahiliye'nin *mürüvve*'si Islam'ın itaat ve boyun eğmeyi önceleyen kavramlarının karşısına konulmakta ve böylece Cahiliye'nin *mürüvve*'si şirin gösterilmeye çalışılmaktadır. Zira kitap, Batılı bir dilde yazılmakta ve yazıldığı tarih itibariyle de (1950'lerin sonları) öncelikle Batılı çevrelere hitap etmektedir. 'Özgürlük' kavramına prestij eden kitlelerce, bu hitabın o dönemde (ve halen de) nasıl algılanacağı bellidir. Zira Batılı okurun gözünde 'teslimiyet' kavramının belirlediği bir dinin çok fazla bir kıymet-i harbiyesi olamaz. Tersine, bu kitle, *mürüvve* kavramı temelinde şekillenen Cahiliye düşüncesini çekici bulacaktır. Dolayısıyla, Izutsu'nun kitabını okuyan (özellikle de Müslüman) okurun, bu hususa dikkat etmesi gerekir.

İkinci olarak, eseri 1990'lı yıllarda okumuş ve hakkında eleştirel bir makale yazmış bir kişi olarak ifade etmem gerekiyor ki, bu kitapta önerilen yöntemi esas itibariyle doğru bulmuyorum. Izutsu'nun birçok Kur'an kavramına farklı anlamlar yüklemesinin sebebi de, aslında bu yöntemsel zaafıdır. Kanımca, Kur'an kavramlarını en doğru anlama yöntemi, kök-anlam temelinde gösterilecek bir semantik çabadır. Semantiği hermenötikle mezcetme yaklaşımı, aslında dünya görüşünü tanımlamayı da 'öznel' bir alana hapsetmekten başka bir şey değildir. Halbuki kelimelerin kök-anlamları temelinden yürütülecek bir çaba, dünya görüşünü doğru tanımlama noktasında da işlevseldir. Zira bu tanımı belirleyen de, son tahlilde, kelimenin 'değişmeyen' o özüdür. Dolayısıyla, ancak böylesi bir yöntem, öznelliğin sakıncalarını asgariye indirebilir. Diğeri, sonuçta,

lûgatlerdeki anlamlarla sınırlı olmak durumundadır. Bu ise, lûgatlerdeki anlamlar arasında bir tasnif yapmayı ve oradan bir sonuca ulaşmayı değil, keyfi olarak bu anlamların biri veya birkaçını tercih etmeyi beraberinde getirir ki, bu tercihin dayandığı temel zayıftır. Şu halde, okuyucu, eseri, özellikle de yöntemsel açıdan eleştirel bir gözle okumalıdır. Zira yorumlar, bu yönteme dayalı olarak yapılmaktadır. Elbette ki bu yöntem, dilbilim çevrelerinin önemli bir bölümü tarafından da benimsenen bir yöntemdir. Hatta bunu, post-modern dönemin hakim yöntemi olarak görmek de mümkündür. Fakat benim naçizane kanaatime göre, okuyucuya bazı bakışaçıları kazandırmanın ötesinde, esas itibariyle, isabetli bir yöntem değildir.

Düzeltideki değişikliklere gelince, öncelikle, bir üslup değişikliği yapılmıştır. Akıcılık sağlaması için, burada biraz daha 'güncel' bir dil kullanılmaya çalışılmıştır. İkinci olarak, terminolojik hatalar düzeltilmiştir. Dilbilimin kimi 'teknik' terimlerinin yaygın kullanımları tercih edilmiş; ayrıca yanlış tercüme edilmiş kimi terimler (örneğin, 'hidayet', önceki metinde 'delalet' olarak çevrilmiştir) düzeltilmiştir. Üçüncü olarak, orjinal metinde Kur'an terimleri *italik* olarak verilmişken, önceki tercümede bunlar için apostrof kullanılmıştır. Bu yeni düzeltide, orijinal metindeki düzene uyularak, orijinal Arapça kelimeler *italik* olarak verilmiş; metinde apostrof kullanılan kelimeler ise yine apostrof ile belirtilmişlerdir. Dördüncü olarak, Kur'an ayetlerinin numaralandırılması hususunda, Izutsu'nun Önsöz'ünde de ifade edilen 'Mısır sistemi' benimsenmiş; dolayısıyla önceki tercümede eksik olarak yapılan Flügel numaralandırılması bütünüyle kaldırılmıştır. Bunun bir nedeni de, Türkiye'deki bütün Kur'an metinleri ve çevirilerinde Mısır sisteminin kullanılmış olmasıdır. Beşinci olarak, Izutsu'nun ayet mealleriyle ilgili yaptığı kimi yanlışlar düzeltilmiştir. Izutsu, bazı ayet meallerini tamamen kendi yorumu olarak verdiğini Önsöz'ünde ifade etmesine rağmen, bunları Izutsu'nun anla-

dığı şekilde yorumlamak mümkün olmadığı için, meallendirme aslına uygun olarak yapılmıştır. Fakat bu düzeltmeler, Izutsu'nun kavram yorumunun temelini oluşturan düşünceyi askıda bırakacak şekilde değil, makul bir düzeyde yapılmıştır. Yani Izutsu'nun meallendirmesinin özüne fazla müdahale edilmemiştir.

Bu yeni düzelti metninin, Izutsu'nun yaklaşımlarının daha iyi anlaşılmasına hizmet etmesini ve özellikle de önerdiği yöntem üzerine bir tartışma ortamı oluşturmasını ümit ediyor, düzelti metnindeki muhtemel hatalar için de okuyucunun anlayışına sığınıyorum. Zira hepimiz birer beşeriz ve hepimizin 'düzelti'ye ihtiyacı var!

Dr. M. Kürşad ATALAR
Mayıs 2010/Ankara

Semantik Yöntem ve Cahiliye Şiiri Üzerine Notlar

Tokyo 1914 doğumlu olan Toshihiko Izutsu, halen Tokyo Keio Üniversitesi Kültür ve Dil Çalışmaları Enstitüsü'nde öğretim görevlisi olarak bulunmaktadır. Rockefeller Vakfı, İnsani Çalışmalar Bölümü adına 1959 ile 1961 yılları arasında İslam Dünyasının belli başlı merkezlerinde İslam Kültürü, Arap Dili ve Edebiyatı üzerine çalışma yapan Prof. Izutsu, yılın altı ayında Kanada Mc. Gill Üniversitesi İslamî Çalışmalar Enstitüsü'nde İslam Teolojisi ve Felsefesi dersleri vermektedir.*

Bugüne kadar İngilizce yayınlanmış belli başlı eserleri şunlardır: 1. Dil ve Büyü, 2. Kur'an'da Ahlakî Terimlerin Yapısı, 3. Kur'an'da Allah ve İnsan: Kur'anî Dünya Görüşünün Semantik Bir Analizi, 4. İslam Teolojisinde İman Kavramı, 5. Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar.

Izutsu'nun Türkçeye çevrilen ilk kitabı "Kur'an'da Allah ve İnsan"dır. (Çev. Süleyman Ateş, A.Ü.İ.F., Ankara, 1975). Eli-

* 1993 yılında ölen Izutsu, bu yazının kitabın Türkçe birinci basımı için kaleme alındığı yıllarda hayattaydı. (Pınar Yayınları)

mizde bulunan "*Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*"dan başka, "*İslam Düşüncesinde İman Kavramı*" adlı eseri de Pınar Yayınları tarafından Türkçe'ye çevirilerek yayınlandı.

Izutsu, İslam dünyasında ve batıda Kur'an terimlerini ve İslam dünya görüşünü terimlerin semantik analizlerinden yola çıkarak anlatmaya çalışan ve bu alanda deyim yerindeyse kendine ait yeni bir tür yöntem geliştiren bir araştırmacıdır ve çalışmaları gerçekten ilgi çekicidir. Bir Japon öğrencisi olan Shinya Makino, (*Creation and Termination*, Tokyo, 1970) adlı çalışmasında Izutsu'nun yöntemini kullanarak, Kur'an'da "yaratma" teriminin semantik analizini yapar.

Gerçekte Izutsu'nun çalışmalarının asıl ilgi çekici yönü, söz konusu semantik analiz yöntemini kullanarak vardığı sonuçlar değil, doğrudan doğruya kullandığı yöntemdir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve özellikle son yıllarda batıda giderek önemli ve yeni bir döneme giren oryantalist çalışmalara bir Japon araştırmacısının da katılmış olması ayrıca üzerinde durulmaya değer bir noktadır. Her ne kadar Prof. Toshihiko Izutsu'nun son yıllarda Müslüman olduğu yolunda birtakım haberler gelmekteyse de, bu henüz kesinlik kazanmadığından, biz Izutsu'nun kullandığı semantik yöntem üzerinde dururken, kendi özel dünya görüşünden çok, yöntemiyle ilgilenmeyi tercih etmek zorundayız.

Izutsu'nun kullandığı yönteme geçmeden evvel, semantik hakkında genel bir bilgi vermekte yarar vardır. Semantik, kelimenin anlam derecesini araştıran bir bilim olarak ortaya çıkmıştır. Izutsu'ya göre semantik, bir dilin anahtar terimleri üzerinde analitik çalışmadır. Bu analitik çalışma, araştırma konusu olan ve aynı zamanda o dili kullanan halkın dünya görüşünü ve düşüncesini kavramak için yapılır. Bir tür ontoloji olan semantik, Kur'an söz konusu olduğu zaman, bu kuru, metafizik ve soyut sistematik bir ontoloji değil, somut ve yaşayan bir ontolojidir. Izutsu, başlangıçta kelimeleri iki ana anlam derecesinde ele alır. Esas anlam ve izafî (rölativ) anlam.

Bu bağlamda söz gelimi "kitap" kelimesini ele alacak olursak, bu kelimenin esas anlamı olarak, herkesçe ve günlük hayatta kullanılan herhangi bir kitabı anlamak lazım. Ama, Kur'an'ın özel semantiği içinde kelime yeni bir anlam kazanır, kendine göre semantik bir muhteva alır ve bu sefer kitap, "Kur'an" veya "Allah tarafından indirilen vahy mecmuası" olur; bu da kelimenin izafî anlamı demektir. Gerçekte ise Izutsu'nun kelimeleri böyle bir ayırıma tabi tutması, araştırmada özel tercihlerin doğuracağı sakıncaları önleyemez ve yöntemin pragmatik amaçlarına hizmet etmeye yarar. Çünkü hiçbir kelime herkes tarafından ve bütün kültürlerde ortak bir anlama sahip değildir. Her kelime tek tek ele alındığında bile tek bir esas anlama indirgenemez. Kelimeler, değişik kültürlerde olduğu gibi, aynı kültür içinde yer alan bireylerde de, farklı algı, konum ve kişisel beklentilere göre değişik çağrışımlara sahiptirler. Böyle olunca da kelimelerde her zaman geçerli olan "esas anlam"dan çok, "izafi anlam" söz konusu olur. Şu halde Kur'an'ın anahtar terimleri açısından sorun ele alındığında bu yöntem, Kur'an'ın terimlere getirdiği evrensel ve zamanlar üstü genel-geçer muhtevayı ikinci dereceye düşürüp önemsizleştirmekte, Kur'an'ı da herhangi bir kültür olayından ibaret sayarak sıradan bir kitap durumuna düşürmektedir. Bu anlamda Vedalar, Zendavesta, tahrif edilmiş Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an arasındaki fark da ortadan kalkmaktadır. Örnek olarak "din" terimini ele alalım. Kur'an, bu terime sabit ve tevhidî bir anlam yükleyerek, genelde herhangi bir düşünme, inanma ve yaşama tarzına din adını vererek, başta İslamiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Budizm olmak üzere kapitalizmi, faşizmi ve sosyalizmi, hatta nihilizme varıncaya kadar, kendini şu veya bu şekilde dışa karşı belli ilkeler ve düzeylerde sınırlandırmış ve ayırmış her tür düşünce ve yaşama biçimini din kapsamına almaktadır. Oysa "esas anlam-izafi anlam" ayırımından hareket edildiğinde, geçmişin ve bugünün yaygın kültür kalıpları içinde ancak İslamiyet, Hıristiyanlık ve Budizm din sayılmakta, diğerleri ise belli

birtakım düşünce ve sosyal sistemler şeklinde telakki edilmektedir. Oysa Kur'an'da sabit ve tevhidi anlamında her düşünce ve yaşama biçimi bir dindir, fakat Allah katında kabule değer tek din İslam'dır. Demek oluyor ki, Kur'an'da öncelikle "sabit-tevhidi anlam" temel alınmakta, bunun dışında kalanlar bir gerçekliğe sahip olamamaktadırlar.

Izutsu'nun, semantiği, bir ulusun tarihinin şu veya bu önemli devresindeki dünya görüşünün mahiyeti ve yapısı hakkında bir çalışma olarak gösterdiğine işaret etmiştik. Eğer semantik, bir ulusun (özellikle belli bir ulusun, diyelim ki Arapların) tarihinin şu veya bu devresindeki dünya görüşlerini, düşünce köklerini, toplumsal yapılarını araştırmak ise, bu, Kur'an'ın Arap dili çerçevesinde yapılacak semantik araştırması, sonuçta bizi zorunlu olarak Kur'an'ın ancak Arap dünya görüşüyle birlikte ele alınması gerektiği düşüncesine götürür. Bu durumda da, Arap unsuru olmayan İsrailoğullarının, Romalıların ve daha önceki tarih safhalarında ele alınan kavimlerin tarihleri ve kültürleri hakkında Kur'an'ın getirdiği açıklamalara bilimsel bir temel bulamayız. Modern çağı, insanı, tarihi, maddi tabiatı, evreni ve başka hiçbir sorunu da çözemeyiz. Bu anlamda bir semantik yöntem, Kur'an'ı, insanlığın tüm tarihini açıklamaktan, Arap kavminin tarihine, bütün toplumsal ve ulusal kültürleri analiz etmekten Arap insanına hitap etmeye yarayan etnolojik bir belge, antropolojik bir metin durumuna sokar. Bu ise, Kur'an'ın tarihselliğini ve evrenselliğini sakatlayan bir görüştür.

Izutsu'nun yönteminde ikinci önemli nokta, "anahtar" terim'in seçimi ve bu terimin semantik analitiğidir. Anahtar terim, diğer terimler kümesi içinde eksen bir yer işgal ettiği zaman "anahtar" durumuna geçer. Bir başka terim seçiminde aynı terim anahtar olmaktan çıkabilir. Bu terimi seçme işi bittikten sonra yöntemin asıl işleyiş mekanizması devreye girer ve Izutsu için bundan sonra yapılması gereken, bu terimin kök anlamını (etimoloji) tespit etmek, ardından da terimin kök an-

lamı ile birlikte semantik analitiğini cahiliye şiiriyle doğrulamaktır. Izutsu'nun çoğunlukla Kur'an'da geçen akraba terimlere başvurmadığını, hatta zaman zaman hadislerle de tezini desteklemeyi ilke olarak kabul etmediğini öne sürmek kuşkusuz haksızlıktır. Ama semantik yönteminde etimoloji ve cahiliye şiiri iki vazgeçilmez ilkedir ve özellikle hadis kaynakları her zaman önemsiz kabul edilmiştir. Bizim de bu sınırlı önsözde anlatmaya çalışacağımız iki önemli nokta, semantikte cahiliye şiirinin hangi ölçüde kaynak ve açıklayıcı ölçü olabileceği ile hadislerin bu konudaki hayati rolüne önemle işaret etmektir. Şimdi cahiliye şiiri meselesi üzerinde duralım.

Cahiliye şiirinin Kur'an'ın açıklanması işinde kullanılması ve şiirin semantik alanda izlenecek yöntemde araçlardan yalnızca bir araç olarak kendisine başvurulması olayına daha İslam'ın ilk yıllarında rastlamaktayız. Hatta bu yöntemin babası İbni Abbas kabul edilir. İbni Abbas'a Mâide 35. ayetinde geçen "vesile" kelimesinin anlamı sorulduğunda, Antere'nin şiirinden örnek getirerek bu kelimenin "hacet" anlamında olduğunu söylemiştir.[1] Ez-Zehebi, tefsir ve müfessirlerle ilgili değerli çalışmasında Hz. Ömer'in de Kur'an'ın garib bilinen kelimelerinin cahiliye şiiriyle açıklanabileceğini söylediğini aktarıyor. Hz. Ömer, bu konuda: "Divanlarınıza sahip çıkın ve sarılın" deyince, "Divanlarımız nedir?" diye kendisine sorulmuş, o da: "Cahiliye şiiri, bunlarda sizin kitabınızın tefsiri ve sözlerinizin anlamı vardır" demiştir.[2] Ebubekir b. el-Enbar'ın anlattığına bakılırsa, İbni Abbas şöyle demiştir: "Şiir, Arap divanıdır. Allah'ın Arap lugati üzere indirdiği Kur'an'dan bize gizli (anlaşılmaz) görünen bir şey olursa, biz bu divana müracaat eder ve ondan yardım alırız." Sonraki dönemlerde bu işin yaygınlık kazanması kuşkusuz birtakım huzursuzluklara yol açmış ve Arap cahiliye şiirine karşı önemli bir akım gelişmiştir.

1 Dr. M. Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c.I, s.75, 1978.
2 Dr. M. Hüseyin ez-Zehebi, a.g.e., c.I, s.74.

Tabiîn döneminde lugatçiler ile fakihler arasında ciddi görüş ayrılıkları baş göstermiş, sonunda fıkıhçılar Cahiliye şiirinin açıklayıcı gücünü ve tefsirde önemini abartanları: "Siz böyle yapmakla şiiri Kur'an'ın aslı (ve temel ölçüsü) durumuna geçirdiniz."[3] diye suçlamışlardır.

Bu ve sonraki dönemlerde gelişen güçlü tefsir ve hadis hareketi şüphesiz cahiliye şiirini Kur'an'ı açıklamada tek yöntem olarak gören akımı geniş ölçüde makul bir düzeye indirdi, fakat hiçbir zaman tümüyle ortadan kaldıramadı. Zaten tümüyle kaldırılması da beklenemezdi. Nitekim tefsir tarihinin gelişmesi içinde, cahiliye şiiri geniş araştırmalara konu oldu. Fakat hiçbir zaman seçilen tek ölçü olarak bırakılmadı. İslam bilim tarihinde iz bırakan bütün önemli tefsirlerde şu veya bu ölçüde cahiliye şiirinin kullanıldığını tespit etmek mümkündür. Ama asıl yöntem, aşağıda da göstereceğimiz gibi, şiiri hiçbir zaman birinci derecede bir araç olarak kullanmadı, fakat tefsir çok daha sağlıklı temeller üzerinde yükselip gelişti.

Cahiliye şiirinin Kur'an'ın açıklanmasında etkili bir yöntem olarak kullanılmak istenmesi ile İslam kültürünün kendinden önceki kültürlerle mukayesesinde başvurulan kaynak durumuna geçirilmesi olayının 19. yüzyılın sonrasında ve 20. yüzyılda batılı oryantalistler tarafından ortaya çıkarıldığını görüyoruz. Avrupa'nın sömürgecilik faaliyetlerine paralel olarak gelişen filoloji akımları ve bu alanda geliştirilen yoğun çalışmalar cahiliye şiirini de ister istemez tekrar gündeme getirdi. Ama bu sefer durum değişikti ve özünde bir yandan İslam düşüncesini içten tahrip etme, öbür yandan da sömürgeci kültür politikasını uygulama amaçlarını barındırıyordu.

20. yüzyılın başlarında Avrupalıların İslam dünyası üzerinde yürüttükleri filolojik ve antropolojik araştırmalar belli bir sonuç vermiş, böylece batı açısından İslam dünyasında uygulamaya konulmak üzere yeni bir kültür politikasının da ilk

3 Nisaburi, *el-Garîb fi Meâni'l-Kur'an*, Önsöz.

esasları çizilmeye başlanmıştı. Buna göre, aydınlar, çabalarını, İslam kültür mirası yerine İslam'ın dışında birtakım kültür-kökleri üzerinde yoğunlaştıracaklardı. Ortadoğu İslam aydınları için, özellikle Mısır, Suriye ve Türkiye gibi ülkelerde kültürün kökleri eski Yunan'da ifadesini bulan Akdeniz kültür havzası ön plana çıkarıldı.[4] Batı oryantalizminin bu yeni tezine göre, Mısır ve Türkiye gibi ülkeler aslında Yunan kültürü ve düşüncesinin beşiği ve sahibiydiler. Mısır'da ve Anadolu'da tarihte ortaya çıkan kültürler ve medeniyetler bu ülkede yaşayan insanların ortak mirası ve malıdır. Fakat Arapça'nın konuşulduğu yerlerde, sözgelimi Mısır'da başka yerlere oranla önemli bir zorluk kendini gösteriyordu. Bu da Kur'an'ın gücü ve tarih boyunca bütün bu ulusların kültür temelinde yatan mucizesiydi. Araplar şiir sanatının doruğunda iken, Kur'an bu harikulade sanat gücünü yerle bir ederek, Arap dilini ve kültürünü temelinden değişikliğe uğratıp kendi kalıbında yeni bir hayata kaynaklık etmişti. Tarih boyunca da Müslümanların önde gelen övünçleri cahiliye şiirine, bu şiirin harikası olan anlatım çarpıcılığına, fesahat ve belağatına karşı Kur'an'ın kazandığı kesin zaferdi. Bu da ister istemez, oryantalizmin Avrupa başkentlerinde çizilen yeni İslam dünyası kültür politikasını derinden ve olumsuz yönde etkileyen tarihi bir gerçekti. Fakat oryantalist anlayışa göre, tarihi gerçekler ile sömürgeci politik çıkarlar uyuşmazlık gösteriyorsa, politik çıkarların hayatiyeti için tarihi gerçeklerin, gerekirse tarihin de değiştirilmesi her zaman mümkündü. Bu görev, bazan bizzat oryantalistlerce yürütüldüğü gibi, bazan yerli aydınlara da verebilirdi. Nitekim böyle de oldu ve Arap dünyasında Taha Hüseyin bu görevi üzerine aldı. Taha Hüseyin, 1926'da yazdığı "*Cahiliye Şiiri*"

4 Türkiye'de Türkiye kültürünün Akdeniz Kültür Havzasına ait olduğunu savunan belli başlı yazarlar da şunlardır. Melih Cevdet Anday, Azra Erhat, Sabahaddin Eyüboğlu, Cevat Şakir Kabaağaçlı (Halikarnas Balıkçısı). Taha Hüseyin'in görüşleri ve eleştirileri için daha geniş bilgi için bkz. Gazi Tevbe, *el-Fikru'l-İslamî el-Muâsır*, s.131, v.d., 1979.

adlı kitabında bu konuyu gündeme getirdi ve cahiliye şiirinin müslüman yazarların sandığı kadar önemli olmadığını, Arap kültürünün kültür kökü sayılamayacağını ve hatta tarihsel bakımdan bugün cahiliye şiiri diye nakledilen edebi parçaların belirtilen şairlere ait olup olmadığının dahi şüpheli olduğunu savundu. Taha Hüseyin, bununla da yetinmeyerek, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in şahsiyetlerinin tarihsel bakımdan gerçek olmadığını, Tevrat ve Kur'an'da zikredilmelerinin bunun mitolojik olması gerçeğini değiştirmeyeceğini öne sürdü. Taha Hüseyin'in amacı kuşkusuz, Müslümanların Kur'an'a alternatif olarak gösterdikleri ve Kur'an'ın üstünlüğünü ortaya koymada araç olarak her zaman başvurmayı gelenek haline getirdikleri cahiliye şiirini tarihsel gerçekliği bakımından tehlikeye düşürmek, böylece de ayak altındaki kilimi çekip üstünde duranı yere devirmekti. Çünkü Avrupa tarafından hazırlanan yeni kültür politikası paketindeki çizilen amaçlara göre, eğer cahiliye şiirinin tarihsel bakımdan temelsizliği ispat edilebilirse, dolaylı olarak Kur'an da, İslam kültürü de hayali bir rakip karşısında zafer kazanmış olacak, böylelikle sağlam bir kültür temeli olmaktan çıkarak yerini Yunan kültür ve düşüncesine dayalı Akdeniz kültür havzasına daha rahat bırakacaktı.

Bu yeni tezde, cahiliye şiiri Arap kültürünün temeli ve dili olamayacağı gibi, dolaylı olarak Kur'an da bu kültürün ve dilin temeli olamaz. Hatta bu kültürün ve dilin gelişmesinde engelleyici bir rol oynamıştır. Şu halde Arapça'yı arılaştırmak, İslamî kültür unsurlarından zaman içinde ayıklamak, köklerini Akdeniz kültüründe bulup çağdaş medeniyeti ifade edebilecek düzeye getirmek, bundan sonra yapılması gereken çalışmalarda başta gelen amaç olacaktı. Aynı senaryonun değişik yerlerde Türkiye ve İran'da da sahneye konulduğunu düşünecek olursak, nasıl tek merkezli bir oryantalist kuşatma altında bulunduğumuzu daha iyi kavrayabiliriz.

Peki, işin iç yüzü nedir? Kur'an ile İslam öncesi Arap kültür hayatının en etkili ifade yöntemi olan cahilî şiir arasında

kurulan bağlantı söz konusu olduğunda karmaşık bir sorun ortaya çıkar. Kur'an ile cahiliye şiiri arasında hangi düzlemlerde ilişki kurulacak? Kur'an, Cahiliye'nin kültürleşmiş sınıfının en etkili sanat faaliyeti olan şiirini mucizevi anlatımıyla yere sererken, hangi amiller sonucunda sonraki dönemlerde Kur'anî terimleri açıklamada geçerli kabul edilmiş ve böyle bir tefsir yöntemi veya Izutsu'nun yaptığı gibi, semantik analizin cahiliye şiirine dayandırılması ne kadar doğrudur? İşte bizim ana hatlarıyla işaret etmek istediğimiz, bu temel sorulardır.

Gerçek şu ki, cahiliye şiiri tarihsel bakımdan asla inkar edilemez ve kültürleşmiş İslam öncesi toplumun elit sanatçıları için vazgeçilmez bir ifade aracıdır. İnsanlık tarihi göz önünde bulundurulduğunda, bütün sanat faaliyetleri arasında şiirin bir anlatım tarzı ve insanın kendisiyle dış dünya, onu kuşatan varlık arasında kurduğu ilişkiyi dile getirmede oldukça eski ve derin bir geçmişe sahip olduğu görülür. Tarihin en eski çağlarında Kur'an'ın inişine tekabül eden zamanlara kadar şair ile toplumun kahini, büyücüsü ve rahibi arasında, daima yakın ilişkiler kurulmuştur. Arap geleneğinde de şair sıradan bir insan değildir. Şair yalnızca büyük bir söz ustası değil, aynı zamanda varlığın ötesinden haber getiren ve insanüstü güçlerle yahut insan-dışı varlıklarla doğrudan ilişki kuran "özel, gelişmiş, metafizik bir güç ve imkan sahibi" imtiyazlı bir seçkindir de. Arap geleneğinde ve yaygın kültür örfünde şair ile cin arasında dolaysız bir bağ vardır. Ferazdak gibi bir şairin bir cinle irtibatlı olduğu ve cin'in onun dostu (halili) olduğu kabul edilirdi. Bu cin, şair Ferazdak'a gerektiği zaman birtakım haberler getirir, ilhamlar verir ve herkesin sahip olması oldukça güç olan bilgiler aktarır. Tartışmalı olsa bile, bizce, şair kendi toplumunun kahin ve büyücüsünün geleneğini yürüten bir seçkini olarak her zaman özel bir konuma sahip olmuştur. Bu anlamda şair görünmez dünyadan haber getiren önemli ve esrarlı bir bilgi kaynağıdır da. Bu bakımdan peygambere ilk vahy

gelmeye başladığında Araplar, hemencecik onu bir şair, söylediklerini de olağanüstü güzellikte bir şiir olarak kabul ettiler.

Ancak Kur'an, ısrarla Resul'ün bir şair olmadığını vurguluyordu. Bunun en başta gelen nedenleri arasında, şairin kendi toplumunda işgal ettiği yüksek imtiyazlı konuma rağmen, genelde olumsuz bir insan oluşu da vardı. Çünkü şair, herkesi sanatının doruğunda büyülediği halde, sıradan insanlar ve diğer sanatçılar grubu onun gerçekte bir yalancı olduğunu da biliyorlardı. Şair, en nefes kesici şiirler okuduğu zaman, onun o anda bir "şuur kaymasına" uğradığı, şuurunu kaybettiği de kabul edilirdi. (Şiir, kelime olarak şuur, şiâr, şa'r ve iş'âr ile aynı köktendir). Şair gerçekten dostu olan bir cin ile ilişki kurabilir, ama onun amacı çevreyi büyülemek, kendini gerçekleştirirken diğer insanları aşmaktı. Şairin en büyük malzemesi ve silahı abartma sanatıdır, yani yalan. Şu halde şairin şiiri zevkle dinlenebilir, ama ona inanılmaz. Kur'an, peygamberin cinlerle bağ kurmuş veya mecnun bir şair olmadığını (Tur, 29) ısrarla vurgularken, vahy olayının Arap kültüründe yerleşik olan şair-cin, şair-kehanet ve şair-yalan olayından tümüyle farklı olduğunu öğretmek istiyordu. Peygamber'e Cebrail vasıtasıyla vahy geliyordu. Ama bu, peygamberin muallem (yani kendisine şiir öğretilmiş) kişi olduğu anlamına gelmez. (Duhan, 14).

"*Biz ona (peygambere) şiir öğretmedik; (bu) ona yakışmaz da. O Kur'an, yalnızca bir öğüt ve apaçık olan bir Kur'an'dır.*" (Yasin, 69)

Şair, Şuarâ: 224-226. ayetlerde de belirtildiği gibi, kendisine sapıkların uyduğu kişidir; yapmayacağı şeyi söyler (her zaman yalan konuşur) ve kendi hayal dünyasının ıssız vadilerinde vehmedip durur. Ancak Kur'an, ayetin devamında iman edenleri, salih amellerde bulunanları ve Allah'ı çokça zikredip zulme uğratıldıktan sonra zafer kazananları veya öçlerini alanları istisna edecektir. Ama cahiliye şairinin bu istisnada yer almadığı kuşkusuzdur. Kur'an, peygamberin şair olmadığını ve şiir

söylemediğini anlatırken, aynı zamanda geniş halk kitlelerini şairin haksız hegemonyasından kurtarma umudunu da müjdelemektedir. Çünkü şairi, kendi toplumunun genel kültüründe daha da olumsuz kılan başka aşağılık özellikleri de vardır.

Arap cahiliye kültürü içinde yetişen bir insan, şairin sözüne güvenilmeyeceğini bilir. Şair, yer yer erdemden söz eder, ama kendisi asla erdemli bir kişi değildir. İmrau'l-Kays'ın ahlaksızlığı, aşağılık hayatı şiiri kadar ün salmıştır. Savaşın en kızıştığı bir anda şair keskin bir kılıçtır. Ama savaşçı Arap, şairin kılıç kullanamayacak kadar bazan korkaklaştığını bilir. Şairin sözleri zehirli bir ok kadar öldürücüdür. Ama bu ancak savaşta düşmana karşı kullanıldığı zaman bir değer ifade eder: Bu bakımdan şair yalancı bir savaş kışkırtıcısı ve en önemlisi profesyonel bir goygoycudur. Arap cahiliye şairi, geniş halk kitlelerinin namuslu ve savaşkan bir temsilcisi değil, hakim gücün, kabile reislerinin basit bir sözcüsüdür. Nitekim bazı şairler zayıf buldukları kabilelerini terk edip, güçlü prenslere, güçlü kabile reislerine sığınmış, halklarını yüz üstü bırakmışlardır. Nabiğa ve Hassan, Lahmi ve Gassani reislerine sığınmışlardı. Hira ve Lahmi sarayları prenslerin himayesine sığınan şairlerle dolup taşmıştır. Savaşın olmadığı zamanlarda şair, kabilenin kadın ve şarap kokan iğrenç meclislerinde efendilerini eğlendiren söz cambazlığı ve şarlatanlık yaparak, bazan da bir soytarı gibi yaşamıştır.

Görülüyor ki, Kur'an, Peygambere şiir söylemeyi yakıştırmamakla, aslında şairin ve şiirin o toplum içinde işgal ettiği gerçek yerini, yani şairin iç yüzünü de gözler önüne sergiliyordu. Şairin toplumda böyle bir konumda oluşu, kolayca anlaşılacağı gibi onu kendi toplumunun gerçek kültürünü taşıyan ve onu ifade eden bir araç olmaktan çıkarır. Gerçekte şair ile Arap kültür hayatını bıçakla ikiye ayırmak ve bunları birbirlerine karşı iki bağımsız olgu olarak kabul etmek kuşkusuz imkansızdır. Elbette birbirlerini karşılıklı olarak her zaman et-

kiledikleri de doğrudur. Ama bu konumuna bakıp şairin, Arap cahiliye kültürünün tek ve geçerli sözcüsü, aynası olmadığını da rahatlıkla düşünebiliriz. Belki şair, elit bir sanatçı çevresinin ve her zaman kendileriyle birtakım bağları olmuş hakim güçlerin egemen kültürünü temsil etmiş ve şiirlerinde bu "halka ait olmayan kültürü" yansıtmıştır. Bu, semantik yöntemi kullanırken her zaman göz önünde bulundurmamız gereken önemli bir gerçektir.

İkinci önemli bir nokta da şudur: Bütün şairler aynı konumda olan kişiler olmamakla birlikte çoğunluğu aynı sınıfa mensup insanlardı. Şenfara gibi yoksul olan, bazan da haydutluk yapan şairlerin sayısı sanıldığı kadar çok değildir. Amr b. Gülsüm gibi kabile reisi, İmrau'l-Kays gibi prens olan şairler yanında, asıl şair çevresini sonradan yer ve konum değiştirenler meydana getirmiştir ki, kökenlerine bakıp şiirlerini araştırma konusu yaptığımızda, bu, karşımıza önemli bir güçlük ortaya çıkarmaktadır. Fakat asıl güçlük, cahiliye şiirinin kesinliğini kabul etmeyenlerin de ısrarla üzerinde durduğu gibi, şairlerin yaşadığı dönemleri, nakledilen ve tespit edilen şiirlerin hangi şaire ait olduğu hususunda ortaya çıkan karmaşık durumdur.

İslam bilginleri bu karmaşık sorunu, başlangıçta çözmek için öncelikle şairleri ana gruplara ayırmışlardır. Buna göre dört ana grup vardır.

1. Cahiliyyûn: Cahiliye döneminde yaşayıp ölen şairler.

2. Muhadramûn: Hem Cahiliyede, hem de İslam döneminde yaşayan şairler.

3. İslamiyyûn: İslam'ın gelişinden sonra doğup yaşayan ve ölen şairler.

4. Muhdesûn ve Muvalladûn: Yukarıda sayılan üç tabakadan sonra gelen şairler ki, bunların ilki de Beşşar b. Burd (167/783) kabul edilir.[5]

Tefsir hareketinin gelişmesiyle birlikte Cahiliye şiirinin de belli bir gelişme göstermeye başladığı görülür. Nitekim eski

5 Nihad M. Çetin, *Eski Arab Şiiri*, İlk iki böl. İ.Ü.Ed.F.Y., 1973.

şiirler sözlü geleneğin gücünden yararlanılarak hızla derlenmeye başlandı ve hicri 2. yüzyılın ikinci yarısında Abdülmelik el-Esadi'nin *Kitab el-Ma'âşir*'i ilk divan olarak teşekkül etti. İlk şiir antolojisinin de el-Mufaddal ez-Zabbi'nin (168/785) *el-İhtiyarat* adlı şiir mecmuasının olduğu kaydedilir.

Eski Arap şiirinin Hicri 2. ve 3. ile miladi 8. ve 9. yüzyıllarda derlenmeye başlanması, daha doğrusu yazıya geçirilip mecmualar halinde elde bulundurulması, Kur'an'da uygulanacak semantik yöntem bakımından bir zorluk ortaya çıkarıyordu. Çünkü yaklaşık üç asır, söz konusu şiirler sözlü gelenek içinde dilden dile, kuşaktan kuşağa aktarılmışlardır. Bu aktarma olayında şiirin nasıl bir değişime uğradığı ayrıca merak konusuydu ve doğal olarak Arap şiirini semantikte kullanan dilcilere karşı Hadisçiler bunu ısrarla gündeme getireceklerdi. Buna karşı önemli bir tedbir olarak dilciler, hadis usûlünde kullanılan "Râvilerin sened zinciri" yöntemini cahiliye şiirinde de kullanmaya başladılar. Bu yola başvurulmasının iki temel amacı vardı: Birincisi, şiirin mevsûkiyetini, yani kesinliğini ispat etmek, ikincisi de hadisçilere kendi yöntemleriyle karşı koymaktı. Dilcilere göre, şairlerin de kendilerini sürekli izleyen katipleri ve şiirlerini aktaran râviler vardır. Sözgelimi Tufayl el-Ganavi'nin Evs b. Hacer isminde bir râvisi vardı. Bunun da ravisi Züheyr idi ki, Tufeyl'in en önemli şiirleri bu rivayet zinciriyle bize kadar ulaşmıştır. Fakat râviler zinciri üzerinde yapılan ciddi bir araştırma, hiç de iç açıcı bir tablo sergilemiyordu. Çünkü yer yer râvilerin, şiirlere geniş ölçüde kendilerinden katmalarda bulundukları, şairleri karıştırdıkları, bazı şiirleri eksik veya ilaveli rivayet ettikleri görülmüştü. Bütün şiirler için bu söylenmese bile, en azından hadis rivayeti ile şiir rivayeti arasında sıhhat bakımından ve şiirin aleyhinde ortak bir mukayese yapma imkanı kalmamıştı. Nitekim Halef el-Ahmar ve Hammad gibi râviler hakkında -ki bunların çok fazla rivayette bulundukları tahmin edilmektedir- birtakım katmalar yaptıkları ve kişisel ta-

sarruflarda bulundukları yolunda gelişen şüpheler, herkesi bu konuda daha ihtiyatlı davranmaya zorlamıştı.

Bir başka önemli sorun da, şairlerin şiirlerinde kullandıkları lehçelerdi. Her ne kadar şiirde, Cahiliye dönemi boyunca ortak bir dil kullanıldığı yolunda bazı düşünceler yaygınsa bile, gerçekte her şairin kendi kabilesinin dilinden etkilenmediğini ve bunu şiirine de yansıtmadığını söylemek oldukça güçtür. Oysa Kur'an, bütün Araplar arasında bir dil birliğini sağlamak, bütün dünya Müslümanlarının ortak bilim ve kültür dili kılmak için Arapça'yı yeniden inşa ediyordu. Kur'an, Hz. Muhammed (s.a.v)'in mensup olduğu kabilenin diliyle, yani Kureyş lehçesiyle inmişti. Ve aslında Kureyş'ten olmayan şairler de her zaman bu kabilenin dilini şiirlerinde kullanmak için özen gösteriyorlardı. Ne var ki, bu her zaman mümkün olmadığı gibi, daha başka âmiller de bunu engelliyordu. Nitekim Kureyş'ten ayrı olarak Kays, Temim, Huzayl ve Tayy gibi kabilelerinin dili de Arap cahiliye şiiri üzerinde etkili olmuştu. Kolayca tahmin edilebileceği gibi, bu dil farklılığı, ister istemez bugün olduğu gibi geçmişte de şiirin semantikte kullanılması işinde bir zorluk ortaya çıkarıyordu. İslam öncesi Arap kabile dilleri arasındaki lehçe farkını konu alan Ebu Ubeyd, "*Lugat-i Kabâili'l-Arab*" adlı değerli bir kitap hazırlamıştır. Kur'an'ın semantiği bakımından, Rağıb el-Isfehani'nin "*Müfredat*" adlı kitabı ile Ebu'l-Beka'nın "*Külliyat*"ı da bu alanda önemli eserlerdir. Buna göre Kur'an'ın semantik analizinde cahiliye şiirinin kullanılması sorunu açısından şu önemli sonuç ortaya çıkmaktadır:

Arap cahiliye şiiri, seçkin bir sanatçı çevresinin ürünüdür. Bu sanatçılar kendi toplumlarının gerçek kültürlerini temsil etmiş sayılmazlar. Aksine hakim ideolojinin dünya görüşünü yansıttıklarından halkla ve halk arasında yaygın gerçek Cahiliye kültürüyle aralarında her zaman kopukluklar olmuştur. Fakat güçlü bir şair çevresinin her zaman var olduğu ve Kur'an'ın,

şiirin Cahiliye'de kurduğu saltanatına bir son verdiği kesin ve tarihsel bir gerçektir. Konu bu düzlemde ele alındığı zaman Cahiliye şiiri, yukarıda anlattığımız bütün dezavantajlara rağmen önemli bir değer ifade eder; ama Kur'an terimlerinin semantik analizlerini yapmada ve bundan yola çıkarak Kur'an'ın evrensel ve tevhidi dünya görüşünü kavramada tek ve genelgeçer bir araç olarak kullanılamaz. Izutsu'nun geliştirmeye çalıştığı semantik yöntemi bizce bu bakımdan bazı sakıncaları da beraberinde taşımaktadır. Bu, kuşkusuz Cahiliye şiirine hiçbir şekilde başvurulmayacaktır anlamına gelmez. Geçmişte İslam bilginlerinin yaptığı gibi gerektiği yerlerde ve ikinci, hatta üçüncü derecede bir araç olarak her zaman kullanılabilir, semantik analitikte kendisinden yararlanılabilir.

Bütün bunlardan sonra geriye son olarak asıl yöntemin ne olması gerektiği sorunu kalır.

Gerçek şu ki, Kur'an, yalnız Cahiliye'nin değil, genelde insan kültürünün düşünce hayatında merkezi bir yer işgal eden bütün kavramların iç muhtevasını köklü bir değişikliğe uğratmış ve onlara "sabit-tevhidî" bir anlam yüklemiştir. Konu Arap dili çerçevesi içerisinde ele alındığı zaman, Kur'an'ın değişikliğe uğrattığı kelimelerin kök anlamlarını koruyup, semantik alanda kendine özgü bir teknikle yeni bir muhteva ortaya çıkardığı görülür.[6] Bu değişikliği tarihsel gelişmeyi izleyen diyakronik-semantik yöntemle anlamak mümkünse de -ki Izutsu buna geniş ölçüde dayanır- bu kuşkusuz yeterli değildir. Senkronik-semantiği de o dönemden günümüze sağlıklı yollarla gelen kültür malzemesi içinde ele alarak kullanmak zorunludur. Birinci yöntem, (dikey anlamda) kelimenin ve giderek dilin semantik analizini, tarihsel gelişimi izlemek suretiyle yaparken, ikinci yöntem bir zaman kesitini (yatay anlamda) ele alarak, bu zaman kesitinde çeşitli ve farklı

6 Ali Bulaç, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı, Meal ve Sözlük, s.673, Pınar Yay., 1983.

alanlarda kelimenin ve dilin semantik analizini hedef edinir. Ancak bu iki yöntem de Kur'an'ın semantik analizinde kendi başlarına yetmezler. İşin, zamanlar üstü veya deyim yerindeyse zamandışı ve evrensel yanı da vardır. İlk iki yöntemden dikey olanı, sözgelimi din kelimesinin Cahiliye kültüründe işgal ettiği yeri ele alır. Tarihsel gelişimini izler ve Kur'an'la nasıl bir değişikliğe uğratıldığını kavramaya çalışır. Fakat bu dikey yöntem, Kur'an'ın indiği yıllarda yaşayan Arap toplumunun din anlayışını ifade etmekten uzaktır. Bunun için yatay sistemin uygulanmasına ihtiyaç duyulur ve bu da sağlıklı bir araştırma ile gerçekleştirilirse, Kur'an'ın inişinden önce ve inişi sırasındaki din kavramı belli bir ölçüde açıklığa kavuşturulabilir. Ne var ki bu, Kur'an'ın inişini izleyen sonraki yüzyıllarda gelişen yeni din anlayışlarını, bugünkü modern çağın ve geleceğin din anlayışını Kur'anî bakımdan kavramamıza yardımcı olamaz. Belki her çağın din anlayışları arasında köklü bir ortaklık vardır. Ama her çağda değişik tanımlar ve anlatımlar içinde bu ortaklığın saklanacağını ve değişiklik gösterilebileceğini de akılda tutmak zorundayız. Böyle olunca Kur'an'ın semantik analizinde bugün geliştirilen semantik bilimin bütün imkanlarını kullanarak sağlıklı bir sonuca varabileceğimizi de düşünemeyiz.

İslam tarihi boyunca Kur'an'ın tefsirinde yerleşmiş sağlam bir gelenek vardır. Bu gelenek iki temel unsura dayanmaktadır ki, biri Kur'an'ın yine Kur'an'la açıklanmasıdır, ikincisi de Hadis'in bunda hayati bir rol oynamasıdır. Bu ikili yöntem, tarihsel gelişimi içinde semantiğin bütün çeşitlerini kapsayacak ve hatta aşacak kadar zengindir. Kur'an bazan kelimenin kök anlamının kendi dışında nasıl anlaşıldığını verdikten sonra, ona hangi sabit-tevhidî anlamı vermenin gerektiğini de anlatır. Sözgelimi Şuayb'ın kavminin dilinde "hilm ve halim", kendi dünya görüşlerini yansıtır biçimde "yumuşak başlı, uysal, direnç gücünden yoksun, kısaca iyi yurttaş" demek iken, Kur'an,

bunun sakatlığını sergiledikten sonra "halim" olanın nasıl doruk noktada bir dirence sahip olduğunu, ama bu direnci ve karşı koymayı belli bir ecele, zamanlamaya ayarladığını belirtir ve kendine bir isim olarak da bunu seçer. Yine Rab (bkz. Yusuf Sûresi ve ilgili kavramın geçtiği yerler), millet, din, ilah, vb. daha birçok terimin çarpıcı analizlerini yapar. Kur'an'ın getirdiği açıklamaları, kelimelere yüklediği gerçek anlamı kavramak için önce Kur'an'dan yola çıkılması, birinci ve vazgeçilmez bir ilkedir ve daha önce de Izutsu'nun da buna başvurduğunu kaydetmiştik.

Ancak Izutsu, Hadis konusunda, birtakım kuşkulara yol açacak bir tutum içinde görünmektedir. Oysa Hadis, bu alanda hayati bir öneme sahiptir. Kelimenin gramatik anlamı, etimolojik yapısı, geliştiği kültür ortamı içindeki konumu ve çevresinde meydana getirilen malzeme neyi gösterirse göstersin, eğer Hadis'te belli bir anlam yüklenmişse, bu durumda hadis kaçınılmaz ve vazgeçilmez bir ilke olarak belirleyici olmaktadır. Peygamber bazan bir kelimeyi, yine Kur'an'dan bir başka kelime ile açıklarken, bazen kendisi dolaysız olarak açıklamaktadır. Sözgelimi, "İmana zulüm karıştırma"dan bahseden (En'am, 82) ayeti indiği zaman, buradaki zulüm teriminin kullanılış biçimi Ashab arasında bir üzüntü kaynağı olunca, Peygamber, buradaki zulmün onların sandığı türden bir zulüm olmadığını belirtmiş[7] ve örnek olarak da Lokman 13. ayeti göstererek bunun şirk anlamında olduğunu söylemiştir.

Hadis'te, kelimenin bir başka kelimeyi açıklaması bilinen etimolojik kuralları aşan bir durumdur. Çünkü Hadiste bazan birbirlerini açıklayan iki kelimenin etimolojik bakımdan ortak bir köke sahip olmadıkları görülür. Örnek olarak Hz. Peygamber (s.a.v.), Bakara 143. ayette geçen "vasat" kelimesinin "adil" anlamında olduğunu söyler.[8] Yine Bakara 238. aye-

7 *Müslim*, K. el-İman, Hds. no. 197.

8 *Tirmizi*, K. et-Tefsir.

tindeki "saihin"in "oruçlu" anlamında olduğunu belirtmiştir.[9] Hadis, bir kelimenin dikey anlamdaki semantiğini verirken, bazan aynı kelimenin yatay anlamındaki semantiğini de verir. Burada kelimenin kök anlamının korunduğunu görüyoruz. Örnek olarak "mülk" ve "melik" kelimelerini ele alalım. Bir yerde Hz. Peygamber, İsrailoğulları'na göre hizmetçisi, bineği ve karısı olan kişinin "melik" sayıldığını belirtirken, bir başka yerde, aynı kökten türemiş olan "mülk" teriminin sultan, hüküm, siyaset demek olduğunu ve mal anlamında kullanılmayacağını söylemiştir.[10]

Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Belli başlı hadis ve tefsir kaynakları bu örneklerle doludur. Sonuç olarak şunu önemle belirtmek gerekir: Prof. Toshihiko Izutsu'nun geliştirdiği ve Kur'an'ın semantik analizinde kullandığı yöntem, yer yer yararlı olmakla birlikte, başından bu yana saydığımız sakıncalar ve hadisi temel açıklayıcı kaynak kullanmaması bakımından yeterli ve yarayışlı olmaktan uzaktır. Izutsu'nun Türkçe'ye çevrilmiş kitapları okunduğunda bu gerçeğin her zaman göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Ali BULAÇ

9 Suat Yıldırım, *Peygamberimiz'in Kur'an'ı Tefsiri*, s. 279-280, Kayhan Yay., 1983.

10 Suat Yıldırım, a.g.e., s.123 ve 286.

Sunuş

Bu kitabın yeniden basılması, insanı gerçekten mutlu ediyor. Kitap, çoktandır basılmıyor ve dağıtımı da yapılmıyordu. 1966 yılında ilk baskısı yapıldığında, elinizdeki eser, Batılı bir dilde Kur'anî dünya görüşü üzerine o zamana kadar yayımlanmış en iyi çalışmalardan biriydi ve zamanın geçmesiyle öneminden hiçbir şey de kaybetmedi. Kur'an, şu an dünya nüfusunun beşte birini oluşturan Müslüman Dünyası'nın kutsal kitabıdır. O, geçmişte İslam adına gösterilen büyük gayretlerin temel taşıdır ve zamanımızda da Müslüman Dünyası'na yol göstermeye devam eden bir kaynaktır. Hakeza, Kur'an, bütün insanlık tarihinin en etkili kitapları arasında yer alır. Bununla birlikte, Müslüman çevrelerin dışında çok az anlaşılmış ve hâlâ da değeri pek takdir edilememiştir. Çoktandır Batı dillerinde ciddi Kur'an araştırmalarına pek rastlanmıyordu. Kur'an'ın mesajını objektif, ayrıntılı ve katıksızca ortaya koyan eserler gerçekten de kaleme alınamıyordu. Bu durum, Batılı ilim çevrelerinde ve ondan belki daha fazlasıyla da Batı kamuoyunda İslami konulara karşı yaygın bir ilgisizliğin olduğu anlamına geliyordu. Yayımlandığı dönemde hak ettiği ilgiyi göremese de, Izutsu'nun eseri, bu alanda büyük bir boşluğu doldurmuştur. Yaptığı ustaca ve sarih ana-

lizlerle, Kur'an'ın talimleriyle ilgili olarak, o dönemde benzeri bulunmayan ve hâlâ da elimizdekilerin en iyileri arasında yer alan izahlar getirmiştir.

Bu kitabın ilk baskısının yapıldığı yıllardan günümüze gelinceye kadar, Kur'an talimlerinin de aralarında bulunduğu İslamî konuların tamamına yönelik ilginin artmasına neden olan pek çok gelişme oldu. Kimi özel hadiselerle birlikte, hem iletişim hem de teknoloji alanında yaşanan ve dünya halklarının yakınlaşmasına neden olan gelişmeler, Batı kamuoyunda İslam ve Müslüman halklar hakkında bilgi sahibi olma yönündeki ilginin artmasına katkıda bulundu. Müslüman dünyasının uzak köşelerinde yaşanan olaylar, başka yerlerde yaşayan halkların hayatını doğrudan ve derinden etkiledi. On yıl önce birçok insanın harita üzerinde dahi gösteremeyeceği yerler, bugün artık dilimizden düşürmediğimiz ve günlük gazetelerimizin manşetlerini süsleyen mekânlar haline geldiler. İslamî bir üs olduğunu iddia eden ve denetimin mollaların elinde bulunduğu bir hükümeti işbaşına getiren 1979 İran Devrimi, Ortadoğu'da önemli yeni uluslararası ittifakların doğmasına neden olmakla kalmadı, Kanada dahil başka coğrafyalarda da yankıları oldu. Bu sonuçlardan biri, İslam hakkındaki ilgi ve merakın artması olmuştur. İstenmeyen fakat önemli bir diğer sonuç da, genel olarak İslam, özel olarak da İslam'ın Şiî kolu hakkında yayınlanan eserlerde gerçekten bir patlama yaşanması olmuştur. Bundan önce, bu konuların pek çok boyutundan bihaber olunan yerlerde, artık öylesine bol miktarda -ve her geçen gün sayısı artan- yayınlar bulunmaktadır ki, bunların önünü almak neredeyse imkânsız hale gelmiştir.

Körfez Savaşı, ama özellikle de Birleşik Devletler'e yönelik olan ve 11 Eylül 2001'de gerçekleşenlerle doruğa ulaşan terörist saldırılar, İslam'ın bilinirliğini ve onun temsil ettiği ilkeleri ve inançları anlama arzusunu artırmıştır. Bu olaylar, ayrıca İslam'la ilgili eserlerin çığ gibi büyümesini de sağlamış-

tır. Profesör Izutsu'nun çalışmaları, bugünün siyasal ve askeri olaylarını konu edinmemesine ve bu olaylardan kaynaklanan sorunları çözmeyi doğrudan hedeflememesine rağmen, yine de halimizi anlamaya uygun ve bugünkü durumla yakından alakalı eserlerdir. İlim adamları ve genel halk kitlelerinin yanı sıra, devlet adamları ve diplomatların da dikkat kesilmesi gereken İslamî dünya görüşünün son derece vukûfiyetli, titiz ve derinlikli bir analizini sunar.

Bu önemli kitabın, belki de İslami Araştırmalar alanında çalışan ilim adamları ve uzmanların dikkatini diğerlerinden daha fazla çeken iki veçhesi vardır. İlki, yazarın Kur'anî dünya görüşüyle cahilî dünya görüşünü mukayese ettiği ustaca yöntemdir. Izutsu, Kur'an ayetlerinin yanısıra cahiliye dönemi Arap şiirini de kullanarak, Hz. Muhammed'in içine doğduğu ve çağrısını vazettiği toplumu karakterize eden zihniyeti ve değerleri analiz etmiştir. O, hem Kur'anî dünya görüşünün cahiliye zihniyetinden nasıl kesin bir şekilde koptuğunu, hem de aynı zamanda müşrik Araplar'ın bakış açısından kimi unsurları nasıl kendi bünyesine uygun hale sokarak içine aldığını göstermiştir. Dolayısıyla bu çalışma, İslam'ın, Arap yaşam tarzındaki değişimin yanı sıra devamlılığın katkılarıyla ortaya çıktığını göstermektedir. Bu yaklaşımın iki önemli sonucu vardır: İlki, Kur'an'ın çağrısına muazzam bir açıklık getirmektir. Diğeri ise, Kur'an'ı, tamamen ortaya çıktığı kültürel ve tarihsel bağlam içerisine yerleştirmektir. Sonuçta, Müslümanların Kutsal Kitabı, çok daha kolay anlaşılabilir bir metin haline gelmekte ve etkilerini kavramak da çok daha kolay olmaktadır ki, bunu başka yolla yapabilmek çoğunlukla zordur.

Izutsu'nun çalışmasının özel ilgiyi hak eden bir diğer boyutu da, ele aldığı kavramları tanımlamakta kullandığı yenilikçi yöntemidir. O, üzerinde çalıştığı dinî ve ahlakî terimlerin her birinin anlam alanını belirleyen semantik analiz yöntemini kullanır. Metindeki her bir terimin etrafı, onun alanını belirle-

yen ve yapısını oluşturan diğer terimlerle çevrilidir. Ona göre, bir terimin anlamını belirleyen şey, onun etrafını çevreleyen ve ona yakın duran sözcüklerle ilişkisidir. Aslında, bu yöntem, Kur'an'ın kendisini tefsir etmesini de mümkün kılar. Kullandığı yöntem ve izlediği yol, kitabın ilk bölümünde uzunca anlatılmaktadır. Bu yöntem, sadece Kur'an'a ışık tuttuğu için değil, diğer metinlerin de izahı noktasında kullanışlı ve yararlı olduğu için önemlidir.

Müslümanlar, Kur'an'a, bir melek tarafından peygambere inzal olunan Allah Kelamı olarak bakarlar. Peygamberin örnekliğini de takip etmek şartıyla, Kur'an, bu dünyada Allah'ın rızasına uygun yaşam sürmeleri ve ahirette de Cennet'e girmeleri için insanların tabi olması gereken hidayet kitabıdır. İslam'ı anlamak isteyen, öncelikle onun Kutsal Kitabı'nı anlamalıdır. Izutsu'nun çalışması, Kur'an araştırmaları alanında, döneminin öncüsü, bugün ise değeri ve öneminden hâlâ bir şey kaybetmemiş temel bir kaynaktır.

Charles J. ADAMS
Mc. Gill Üniversitesi
İslamî Araştırmalar
Enstitüsü Müdürü

Yazarın Önsözü

Bu kitap, Tokyo'daki Keio Üniversitesi tarafından 1959 yılında *Kur'an'da Ahlakî Kavramların Yapısı* başlığı altında yayınlanmış bulunan önceki eserimin gözden geçirilmiş bir basımıdır. Bugünkü düşünüşüm açısından, kitabın baştan sona ve esaslı bir biçimde yeniden gözden geçirilmesi ve düzenlenmesi gerekiyordu. Bu gözden geçirme işine girişirken, kitabı bugünkü görüşlerimin daha tatminkar bir ifadesi haline getirmeye çalıştım. Bu yüzden önemli ilaveler yapılmış, şimdi gereksiz bulduğum birçok nokta çıkarılmış ve bazı bölümler bütünüyle yeniden kaleme alınmıştır. Kitap o kadar değişime uğramıştır ki, kullanılan materyal büyük ölçüde aynen muhafaza edilmiş olmasına rağmen, mevcut esere yeni bir eser gözüyle bakılsa da olur.

Kitabın ismi bile değiştirilmiştir ki, okuyucu, eserin Kur'an-ı Kerim'deki bütün ahlâkî kavramlar ile ilgili olduğunu düşünmesin. Zira durum öyle değildir. Kur'an'da 'etik' ve 'ahlâk' ile ilgili kelimeler kabaca iki ana grupta toplanabilir. Bu gruplardan birisi Müslümanların İslam camiası (*ümmet*) içerisindeki ahlâkî yaşamı ile ilgili kelimeleri, diğeri de dinî-ahlâkî nitelikteki kelimeleri içerir. İkinci bölümde kavramlar, bir dinî varlık (*homo religious*) olarak insanın öz niteliğine derinleme-

sine girerler. Bunlar Kur'an'ın 'insanın doğası' ile ilgili anlayışı doğrultusunda insanın dinî bir varlık olarak göstermesi gereken manevî özellikleri yansıtırlar ve özde ahlâkî bir din olan İslam'da bu insani nitelikler, zorunlu olarak hem dinî hem de ahlâkî niteliklerdir ve bu özel bağlamı içerisinde bu ikisi arasında hiçbir sahici farklılık mevcut değildir.

Bu kitap, sadece bu ikinci gruptaki ahlâkî terimlerle bir sistem dahilinde ilgilenmektedir. Birkaç istisnai durum dışında, birinci bölümdeki kelimeler bu kitabın kapsamı dışında kalmaktadır.

Bu kitabın teorik kısmı hakkında söylenecek bir söz vardır. İlk baskıda, mevcut ahlâkî dil teorilerine ilişkin soyut düşüncelere hayli yer ayrılmıştı ve kitabın her yerinde metodolojik gözlemler bulunmaktaydı. Yeni baskıda ahlâkî dil konusundaki soyut bir teorinin yerini, tüm analitik çalışmanın temelinde yatan linguistik yahut semantik dünya görüşü ile ilgili daha esaslı bir teori almış ve analize yön veren metodolojik ilkeler Giriş bölümünde bir araya getirilmiştir.

Mevcut çalışma üç bölümden oluşmaktadır: ilk bölümde semantik analizin metodolojik ilkeleri izah edilmiş; ikinci bölümde, İslam öncesine ait kabileci ahlâk kuralları ile İslamî -bizim incelediğimiz durumda Kur'anî- ahlâk prensipleri arasındaki olumlu yahut olumsuz ilişki izah edilmiş; son olarak da ilk bölümde açıklanan metodolojik ilkelerin tutarlı bir uygulamasını yapmak suretiyle Kur'an'daki bellibaşlı dinî-ahlâkî kavramların bir analizi yapılmıştır.

Arapça kelimelerin okunuşu için Latince harflere müracaatta kullanılan sistem, Amerikan Kongre Kütüphanesi sistemidir. Yalnız burada (*Elif-i Meksûra*) yerine (*á*) kullanılmış, (*Tenvin*) sadece zarf ifadelerinde Latin harflerle yazılmıştır. Kur'an ayetlerinin numaralandırılmasında, hem Flügel, hem de çağdaş Mısır sistemlerine başvurulmuştur. Bunlar arasında fark görüldüğünde önce Flügel sistemine göre sayı yazılmış,

sonra arada bir taksim işaretini takiben, Mısır sistemine göre ayetin numarası verilmiştir. Bir iki durum dışında, Kur'an'dan ve edebi eserlerden yaptığım alıntılarda kendi Arapça çevirimi kullanmaya gayret ettim. Ancak Kur'an'dan yaptığım çevirilerde, söylemeye gerek yok, Rodwell, Sale, Pickthall ve Arberry gibi ilim adamları tarafından daha önce yapılmış tercümelere çok şey borçluyum.

Gözden geçirilmiş bu baskının yayımlanması, Mc. Gill Üniversitesi İslamî Araştırmalar Enstitüsü Müdürü Dr. Charles J. Adams'ın önerisiyle mümkün olmuştur. Kendisi baştan sona kadar yapılan çalışma ile çok yakından ilgilenmiştir. Onun sürekli yardımı, kalbi desteği ve cesaret verişi olmasaydı, kitap mevcut halini almış olamayacaktı. Bu vesile ile kendisine bütün yardımları için samimi minnettarlığımı ifade ediyorum.

Aynı derecede şükran duygusu ile bu bağlamda adını zikretmem gereken iki kişi daha vardır. Bunlardan birisi, tamamlandığında el yazması nüshayı okumak nezaketini gösteren ve anlatımda en ince ayrıntısına kadar yararlı önerilerde bulunan Enstitü'nün o zamanki kütüphane müdürü Mr. William J. Watson'dır. Öteki ise, metni yayınlayan Mc. Gill Üniversitesi matbaasından Miss Margery Simpson'dır. Kendisinin makul ve çok yapıcı tavsiyelerine uyarak değiştirdiğim pasajların sayısı az değildir. Metin tashihi ve fihrist hazırlanmasında yaptığı yardımlar için Mr. David Ede'e de son derece minnettarım.

Nihayet, zevkle yerine getirmek istediğim bir görev de, bana bu eserin gözden geçirilmiş şekliyle yayımında cömertçe bağışladığı izin için Keio Üniversitesi Dil ve Kültür Araştırmaları Enstitüsü Müdürü Prof. Nobuhiro Matsumoto'ya teşekkür etmektir. Kitabın ilk baskısı Japonya'da onun himayesi altında yazılmış ve basılmıştır.

Toshihiko IZUTSU

Birinci Bölüm

SEMANTİK ANALİZİN İLKELERİ

Giriş: Dil ve Kültür

Kur'an'da dinî-ahlâkî kavramlar konusuna değişik birtakım yollardan yaklaşabiliriz. Sonraki çağlarda insan davranışının bütün safhalarını en ince ayrıntılarına kadar düzenlemeye başlayan kapsamlı İslamî hukuk sistemlerinden yola çıkıp bütün bu emir ve yasakların asli kaynağı olarak Kur'an'a vardığımızı görebiliriz. Ya da kapsam bakımından hiç de geri kalmayan ilahiyat sistemlerinden yola çıkabiliriz ki, bu durumda bunların da bir temel sorunun, yani "gerçek bir mü'min"in nasıl iman etmesi, Allah'a karşı nasıl bir tutum takınması ve inancının emirleri doğrultusunda nasıl davranması gerektiği meselesinin teorik bir irdelenişinden başka bir şey olmadığını görürüz. Yahut da çalışmamıza Kur'an'da ahlâk konusunda vazedilmiş olup sistematik açıdan farklılıklar arz eden çeşitli öğreti ve hükümleri ele alarak başlayabilir ve bunları düzenleyerek "*Kur'an Ahlâkı*" isimli bir kitap da yazabiliriz.

Benim bu kitapta ilgilendiğim husus, bu ve benzeri girişimlerden tamamı ile farklı bir özelliktedir. Farkın başlıca nedeni, Kur'anî verilere uygulayacağım analiz yönteminde yatıyor ki, bu yöntem Kur'an'ın kendi kavramlarını izah etmesini ve ken-

di adına konuşmasını sağlamaktadır. Bir başka söyleyişle, benim araştırmamın nüvesini malzemeden çok o malzemeye uygulanan linguistik analiz yöntemi; bu araştırmanın, Kur'an'ın davranış ve kişilik sahasında değer yargısı ihtiva eden kelimelerinin semantik yapısının analizini yaparken bağlı kaldığı o özel bakış açısı teşkil etmektedir.

İlk bakışta hemen herkesin malumu gibi görünebilecek bir hususu, yani tercüme metinlerin sağladığı dolaylı delile hiçbir şekilde güvenilmemesi gereğini özellikle vurgulayarak söze başlamak istiyorum. Tercüme söz ve cümleler, en fazlasıyla kısmi karşılıklardır. Acemice atılmış ilk adımlarımızda, kaba-saba ama hazır kılavuzlar olarak bize hizmet edebilirler. Fakat çoğu hallerde bunlar hayli yetersiz ve hatta yanıltıcıdırlar. Ve her halûkarda bir ümmetin ahlâkî dünya görüşünün yapısı konusundaki bir araştırma için güvenilir bir temel teşkil edemezler. Bu, biraz evvel söylediğim gibi, özellikle vurgulanması gerekmeyecek kadar bilinen bir durum gibi gözükebilir. Ancak, bu ilkenin asıl önemi ve ona sürekli dikkat göstermemekteki büyük tehlike, bildiğimiz bir yabancı dilde yazılmış orijinal bir metni okurken bile, farkında olmaksızın o metni ana dilimizin sağladığı kendi kavramlarımıza sıkıştırdığımızı ve bu suretle de metnin bütün olmasa da birçok anahtar terimini ana dilimizde varolan eşanlamlı karşıt terimlerin kalıplarına döktüğümüzü hatırladığımızda ortaya çıkacaktır.[1] Fakat böyle yaptığımız takdirde, gerçekte yapmakta olduğumuz, orijinal metni bir tercüme içinde anlamaktan başka birşey değildir. Yani başka türlü söylersek, farkında olmaksızın tercüme edilmiş kavramları manipüle etmiş oluruz. Bu tür bilinçdışı 'dönüştürme'nin vahim sonuçları, kendilerini çağdaş ahlâkî literatürde, özellikle de farklı ahlâkî fikir sistemleriyle ilgili karşılaştırmalı araştırmalar sahasında hissettirmektedirler. Kültürel antropolojinin son zamanlardaki

1 Bu noktanın teorik açıklaması bir sonraki bölümde verilecektir.

akıl almaz gelişimi, bu eğilimin ortaya çıkışına büyük ölçüde sebep teşkil etmiştir.

Kültürel antropolojideki gelişme öylesine dikkat çekici boyutlara ulaşmıştır ki, kültürel sorunlarla ve beşerî gerçeklerle cidden ilgilenen herhangi birisinin bunu göz ardı etmesi imkânsızdır. Bu nedenle ahlâk sahasındaki çoğu çağdaş yazar, ister istemez, kendi kültürel çevrelerinde hakim olanlardan çok farklı ahlâk kurallarının en azından var olduğu hususuna bir şekilde dikkat etmek durumunda kalmaktadır. Bu yüzdendir ki, karşılaştırmalı ahlâka benzer bir ahlâk anlayışı bugünlerde revaçtadır. Bu tür 'karşılaştırmalı' fikir yürütmelere, ahlâkî meselelerde çoğulculuğun olmayacağını; beşeri ahlâkın, yere ve zamana bağlı olmaksızın, bütün dünyada özü itibariyle aynı olduğunu savunanların eserlerinde bile sıklıkla rastlamaktayız.

Ancak, bu hallerin büyük çoğunluğunda, 'dönüştürülmüş kavramlar'ın bilinçdışı manipülasyonu neticesinde, 'karşılaştırmalı' fikir yürütmelerden çok iddialı sonuçlar çıkarılmaktadır. "*Mantık'a Önsöz*"ünde[2] Profesör Morris Cohen, Aristo'nun 'erdemli' insan görüşünü tartışırken, Yunanca'daki *areté* sözcüğünün hemen ve kolaylıkla 'erdem' diye karşılanmasına güvenmenin tehlikesine işaret etmektedir. Profesör, *areté* sözcüğünün hemen hemen yegane karşılığı olarak kullanılan İngilizce *virtue* (erdem) kelimesinin çok yanıltıcı olduğunu söylemektedir; ona göre, *areté*, 'hayranlık uyandıran şey' anlamında 'mükemmellik' şeklinde tercüme edilse daha doğru olacaktır. Kendisinin bu görüşünün doğru olup olmadığı, benim bir anlığına bir kenara bırakmam gereken bir sorundur. İzah kolaylığı sağlaması bakımından, *areté* kelimesinin geçtiği bütün pasajları yakından inceleyerek bu iddianın ispatlanmış olduğunu kabul edelim. Ve antik Yunanlıların erdem kavramına ilişkin görüşleri üzerine bir makale yazmaya koyulan bir kişinin, verilerini, *areté* sözcüğünün istisnasız olarak 'erdem'

2 Morris R. Cohen, *Mantık'a Giriş*, Londra, 1946, s.16.

diye karşılandığı İngilizce Eflatun ve Aristo çevirilerinden elde ettiğini, yahut sık sık rastladığımız gibi, kendisinin orijinal metinde her *areté* sözcüğü geçişinde bu tür kavramsal bir dönüşüm yaptığını varsayalım. Bu teşebbüsteki tehlikeyi açıklamaya gerek yoktur. *Areté*'nin 'erdem'e karşılık olduğu şeklindeki yanlışlıktan hareket ettiği ve bu denkleştirmenin geçerliliğini bir an için bile sorgulamadığı için, makalenin yazarı, Yunanca'daki 'erdem' kavramının içeriği hakkında veya 'erdem'in mahiyeti üzerine İngiliz ve Yunan halkları arasındaki görüş ayrılıkları noktasında beyhude tartışmalara saplanabilecektir. İngilizce'deki 'erdem' kelimesinin anlam içeriği, bu yolla, haksız bir biçimde ve bilinçsiz olarak, belki kişisel mükemmellik veya hayranlık uyandırıcılıkla ilgili bazı müphem çağrışımlar hariç, aslında onunla hiçbir ortak tarafı olmayan Yunanca bir kelimeye yamanmış olacaktır.

Maalesef, çağımızda ahlâk konusunda yazılan eserlerde bu tür hatalara çok sık rastlanmaktadır. Bu gerçek, örneğin Japon Şintoizmi yahut Çin Konfüçyanizmi'ndeki 'doğruluk' ve 'adalet' kavramlarıyla ilgili düşüncelerini oluştururken, sadece İngilizce çevirilerden yararlanmış bazı Batılı bilim adamlarının eserlerini dikkatle incelediğimizde açık olarak ortaya çıkacaktır. Japonca ve Çince'de, İngilizce'deki doğruluk ve adalet sözcükleri ile farklı derecelerde alakalı birtakım kelimeler vardır. Ancak, bizim bir karşılaştırmalı ahlâkı bu tür muğlak benzeşmeler üzerine kurmaya hakkımız olup olmadığı, oldukça şüphelidir. Aynı şey, anlamsal bünyesi daha sonraki bir bölümde ciddi bir tahlile tabi tutulacak olan Arapça *salih* kelimesi için de geçerlidir. Sözcük genellikle İngilizce'ye 'dürüst' şeklinde çevrilmektedir ve ben semantik öğeleri açısından bu sözcüğün İngilizce'deki karşılığı olan sıfatla ne kadar az benzer yanı olduğunu göstereceğim.

Ancak anlattığım türden bütün girişimlerin, tamamı ile faydasız ve anlamsız olduğu yolundaki bir hükümden de uzak

bulunmak isterim. Bu da bir başka iddialı genelleme olur. Benim bütün vurgulamak istediğim, tercüme kavramları manipüle etmek suretiyle, orijinal kavramların kendilerini bilimsel ve ciddi tahlillere tabi tutmaya çalışmaksızın, bilinçsizce ahlakın doğası hakkında yanlış kuramlara sürüklenmedeki ciddi tehlikedir. Ben şahsen tarihe aşırı bir görecelilikle bakanlardan değilim. Nowell-Smith şöyle diyor: "Ahlakî kuralları ne denli incelersek, o denli ana ilkeler açısından benzeştiklerini ve mevcut olan ayrılmaların da ampirik hakikatler konusunda farklı görüşlere dayalı bulunduğunu görürüz... Bu yüzdendir ki, bütün ahlâk kuralları iyiye iyilikle karşılık vermemizin bir görev olduğunda mutabıktır. Ancak bu kurala itaat, bir toplumun, bir insana iyilik yapmanın ne demek olduğu konusundaki görüşüne göre farklılaşan davranış şekilleriyle sonuçlanacaktır."[3] Nowell-Smith burada oldukça haklı görünmektedir ve ahlâk kurallarından, somut gerçeklerden kaynaklanan görüş ayrılıklarından uzak olan bu tür soyut ilkeler bağlamında söz ettiği sürece belki de kendisine karşı hiçbir itirazda bulunulamayacaktır. Belki bu yüksek soyutluk derecesinde insan doğası tüm dünyada aynıdır ve ben bu şekilde, insan *niteliğindeki* bütün insanlar için geçerli olabilecek bazı, çok genel ahlâk kurallarının bulunma imkânını inkâr etmemekteyim.

Benim görüşüme göre, ahlâkla ilgili daha temel sorunlar, daha çok, gözlemlenebilir olaylar ve pratik tecrübeler sahasında ortaya çıkmaktadır. Her bir ahlâkî kelimenin anlamsal içeriği, tam da, insan yaşamının somut gerçeklik kazandığı toplum içerisinde şekillenmektedir. Eğer 'iyilik yapma'nın ne demek olduğu konusundaki görüş toplumdan topluma farklılık göstermekteyse, o zaman her bir halde bizatihi 'iyi' sözcüğünün semantik yapısı zaruri olarak farklı olsa gerektir. Ancak bu değerlendirme bile, her dilde gerek anlam, gerek kullanım olarak

3 P. H. Nowell-Smith, *Ahlâk*, Londra-Pelikan Kitapları, 1954, 1. Bölüm, 2. Kısım.

az-çok İngiliz dilindeki -ki muhakkak bu dildeki en kapalı, en çetrefil kelimelerden biridir- 'iyi' kelimesine yeterince karşılık olabilecek bir kelimenin mevcudiyetini varsaymaktadır. Her halûkarda, başka ulusların dillerindeki kelimelerin anlamsal içeriklerine kendi dilimizin yapısal niteliklerini yansıtmaktan kaçınacak isek, bu tür temelsiz varsayımlarda bulunmamak daha emin bir yoldur.

Zannımca bu değerlendirmeler dilin semantik yönleriyle ilgili olarak benim takınacağım tavır hakkında okuyucuya hayli bilgi vermiştir. Bu eserde benim temel tavrım, başından sonuna, gözlemlenen gerçekliği ele alırken nesnelliğe tamamen bağlı kalmak ve bu konu üzerindeki karşıt kuramlar arasında tercih yapmayı reddetmek olacaktır. Ama dil ile kültür arasındaki karşılıklı ilişkiyi tanımlama noktasında çok farklı bir tutumu benimseyeceğim. Bu da, kaçınılmaz olarak, ahlâkî kelimeler sorununda belirgin bir biçimde şahsıma özgü bir tutum benimseyeceğim anlamına gelecektir. İnsanların neyin iyi, neyin kötü yahut neyin doğru, neyin yanlış olduğu yolundaki görüşlerinin ülkeden ülkeye, zamandan zamana ve temelden farklılıklar gösterdiğini; bunların sürekli gelişen kültürün farklı evrelerindeki farklı dereceden yaklaşımlar olarak açıklanıp bir kenara atılacak önemsiz ayrıntılar değil, kökleri her bir topluluğun dil alışkanlıklarının ta derinlerinde yatan daha temel kültürel ayrılıklar olduğunu savunan çoğulcu kuramı ciddiyetle dikkate alacağım.

Bu eserin tüm yapısının özünde yatan anlam kuramı, hiçbir şekilde benim orijinal katkım değildir. Bu kuram, Batı Almanya'da Profesör Lee Weisgerber'in geliştirip ayrıntılarıyla ortaya koyduğu ve "dilsel dünya görüşü öğretisi"[4] adını verdiği belli bir semantik görüşe dayanmaktadır. Profesörün geliştirdiği kuram, başlıca iddialarında büyük ölçüde bugün 'etnolinguis-

4 Ör. bkz. kendisine ait olan *Alman Dilinin Tasvir Ettiği Dünya* adlı eser. Dusseldorf, 1950,

tik' (budundilbilim) adı ile bilinen ve hayatının son senelerinde ABD'de Edward Sapir tarafından ortaya çıkarılmış olup, dil kalıplarıyla kültür kalıpları arasındaki karşılıklı ilişkiyi açıklayan teori ile çakışmaktadır. Her iki okulun da kendine özgü özellikleri vardır. Ve bu özellikleri ince ayrıntılarıyla ele almak imkansız olduğu için, ben aşağıda her iki teorinin sadece bizimle yakından ilgili ana görüş noktalarını belirterek, ikisini bir araya getireceğim.

Teoriyi soyut şekliyle anlatmak yerine, bazı somut örnekleri ele alarak söze gireceğim. Örneğin, İngilizce'deki 'yosun' kelimesini ele alalım: Bir sözlük, bu kelimeyi "istenmediği yerde biten yabani ot" kısacası 'arzulanmayan, istenmeyen ot' olarak tanımlamaktadır. Şimdi, nesnel gerçekler dünyasında, yani doğa aleminde böyle 'arzu edilmeyen' ot diye bir şey yoktur; bu tür bir şey ancak doğal nesnelerin sonsuz karmaşıklığına bakıp, onları düzene sokarak değişik amaçlarına uygun biçimde değerlendirmeye tabi tutan insan düşüncesinde var olabilir. 'Yosun' kavramı, bu tür bir düzenleme, sıraya sokma, değerlendirme ve sınıflandırma sürecinin sonucudur. Bu anlamda da, insan zihninin belirli öznel bir tavır alışını, belirli bir bakış açısını içerir.

Sağduyu, basit ve sâfiyane bir biçimde, kelimeler ile gerçek arasında doğrudan bir bağıntının varlığını kabul eder. Nesneler, öncelikle göz önündedir, sonra da onlara etiket kabilinden değişik isimler yapıştırılır. Bu bakış açısından 'masa' sözcüğünün *anlamı*, doğrudan doğruya, hani şu gözlerimizin önünde duran somut şeydir. Bununla birlikte, 'yosun' sözcüğü örneğinde, durumun böyle olmadığı açıklıkla görülmekte ve kelime ile nesne arasına gerçekliğin öznel bir açıklanış süreci girmektedir. Zihinlerimiz gerçekliğin yapısını pasif kalarak yansıtmakla kalmamakta, bir de daha olumlu bir yaklaşımla, ona belirli bir görüş noktasından, belirli bir açıdan bakmaktadır ve Almanların *geist* adını verdikleri bu zihinsel faaliyet neticesin-

dedir ki, söz konusu şey, bizim için gerçekten var olmaktadır. Gerçeklik ve dil arasında, belirli bir yaratıcılık eylemi, eldeki malzemenin belirli bir yönde işlenişi bulunmaktadır. İşte bu tam olarak 'anlam'ın hükümranlık sahasıdır. Modern terminolojiyi kullanacak olursak, bunu, her kelimenin dilsel olmayan gerçekliğin belirli bir dilsel tasnifini temsil ettiğini söyleyerek ifade edebiliriz. Ancak, sınıflandırma, ister istemez, birçok farklı şeyi bir birlik oluşturacak şekilde bir araya getirmeye yönelik düşünce sürecini ima eder; bu da ancak belirli bir ilke ile yapılabilir. Bu ilke, insanın gerçeğe yaklaşırken baktığı o kendine özgü açıdır ve bu açı kültürden ve tarihten etkilenir.

'Yosun' örneği, son derece açık, fakat hiçbir şeklide istisnai de olmayan bir durumdur. Kullandığımız bütün kelimeler, az ya da çok, özde bu mahiyettedir. Hint-Avrupa dillerinin en önde gelen temsilcileri olan İngilizce, Fransızca ve Almanca ile Amerika kıtasındaki yerlilerin kullandığı bazı dilleri ayrıntılı ve sistematik bir şekilde karşılaştıran Benjamin Whorf,[5] bu iki grup halkın yaşam tarzlarının ve deneyimlerinin tamamen farklı olduğu yolundaki şaşırtıcı gerçeği gün ışığına çıkarmıştır. Bu insanlar, gerçekler dünyasını, tümüyle değişik ilkelere bağlı olarak çok farklı kategorilere bölmekte ve ayırmaktadır.

İngilizce'deki 'masa' kelimesi örneğinde bu noktaya açıklık getirebiliriz. Diyelim ki, önümüzde biri yuvarlak, diğeri de dört köşe iki masa vardır. 'Masa' kelimesi her ikisi için de kullanılabilir. Bir başka deyişle, yuvarlak olanı da, kare şeklinde olanı da 'masa' kategorisine dahil ediyoruz. İster yuvarlak, ister köşeli olsun masa masadır. Yani bizim sağduyusal görüşümüz bu merkezdedir. Fakat bu sağduyusal görüş, çoğunlukla göz ardı edilen bir hususun kaynaklanmaktadır ki, o da bizim,

5 Bkz. Benjamin Lee Whorf, Dil, *Düşünce ve Gerçek*, (Cambridge, Mass, 1956. Ayrıca bkz. Paul Henle (editör) *Dil, Düşünce ve Kültür*, Ann Arbor, 1958. Bu iki eser, dilbilimin bu dalındaki son durumu berrak ve özlü bir dille ifade etmektedir.

içinde şekil boyutunun kritik bir rol oynamadığı bir masa anlayışına sahip bulunmamızdır. İşte sadece masa kavramımızdaki bu farklılık nedeniyledir ki, birbirinden farklı iki şeyi 'aynı şey' olarak tasnif etmekteyiz. Aslında gözlerimizin önündeki yuvarlak masa ile dört köşe masa iki farklı varlık birimidirler; ancak bizim zihnimiz bunları özde bir ve aynı şeyler olarak algılar. 'Özde' diyorum; çünkü bu özü belirleyen bizim temel zihinsel tutumumuzdur.

Benjamin Whorf, yeryüzünün Hint-Avrupa kesimi dışında, nesneleri, yuvarlak, kare, dikdörtgen, kübik, katı, sıvı, vs. gibi şekillerine bakarak ayırt eden ve sınıflandıran halkların bulunduğunu hayretle gördü; Bu insanlar için, biçim yahut şeklin, bir şeyin şu ya da bu kategoriye ait oluşunun tespitinde belirleyici etkisi vardır. Bu halklara göre, yuvarlak bir masa ile kare şeklindeki bir masa tamamen farklı iki şeydir ve iki farklı isimle isimlendirilmelidir. Onların bakış açısından, kare şeklindeki bir nesne ile yuvarlak bir nesne gibi farklı şeylerin, rastgele bir şekilde bir ve aynı kategori içine sokuldukları Batı tipi tasnif yönteminde, oldukça keyfi, mantık dışı ve bizatihi gerçeğe aykırı bir saçmalık hali vardır.

Bu yalın örnekten, bir şey ile o şeyin ismi arasında, bütünüyle objektif, basit, bire-bir hiçbir ilişki bulunmadığını açıkça sezinleyebiliyoruz. Bu ikisinin arasına, her zaman özel bir zihinsel faaliyet, şeyi şey olarak öznel açıdan görmekle ilgili yaratıcı eylem, belirli bir bakış açısı girmektedir. İşte 'masa' örneğimizde bizim benimsediğimiz bu belirli bakış açısı, pragmatik faydacılıktır. Yuvarlaklık ve kare şeklinde oluş gibi ölçütleri göz ardı etmekte ve yalnızca aynı amaca hizmet etmek üzere yapıldıklarını düşünerek, her iki nesneyi "masa" olarak sınıflandırmaktayız. Burada biçimsel farklılık arka plana itilmiş olmaktadır. Başka bazı halklar için ise, önemli olan kesinlikle nesnenin şeklidir. Zira onlar dünyayı amaç açısından değil, şekil açısından görmektedirler.

Eğer 'masa' gibi basit bir kelime için durum bu ise, aynı durumun daha az alışılmış nesneler ve daha yüksek soyutlamalar için ne denli geçerli olacağını bir düşünün. Bir dilden başka bir dile çeviri yapmayı denemiş olan herkes, bazen çok kullanılan bir kelimeyi, bir başka dilde dengi bir kelime ya da bir tabir ile karşılamanın çevirmeni ne kadar zor bir durumda bıraktığına şahit olmuştur. Çok sıklıkla, tümden ümidi keseriz ve Dr. Faust'un, Goethe'ye ait eserin başlangıç bölümünde, Yunanca'daki 'logos' sözcüğünü Alman diline aktarma sorunu ile başa çıkmaya çalışırken dediği gibi, "Bu, kesinlikle tercüme edilemez!"[6] deriz.

Bütün bunlar, sonuçta, bu tercüme edilemez kelimelerin her birinin, o dili kullanan topluma has, çok özel bir zihnî tutumu şekillendirmesi yüzündendir. Ancak bunlar, sadece, kelimenin anlamını belirleyen özel bakış açısının en net bir şekilde ve olağandışı bir berraklıkla kendini gösterdiği özel durumların birkaçından ibarettir. Gerçeği konuşmak gerekirse, herhangi bir dilin herhangi bir sözcüğü de ele alınsa, durum az ya da çok budur. Bu bakımdan, ilk bakışta öyle zannedilebilir, ama aslında 'masa' ve 'logos' kelimeleri arasında tercüme edilme zorluğu açısından çok büyük bir fark yoktur.

Kelimelerimizin her biri, bizim söz konusu kelimeyi içine sığdırdığımız belirli bir bakış açısını temsil eder ve 'kavram' denilen şey de, bu tür öznel bir perspektifin kristalleşmesinden başka bir şey değildir; yani kavram, bakış açısının aldığı, az ya da çok değişmezlik arz eden bir formdur. Tabii, burada söz konusu ettiğimiz bakış açısı, bireye ait olmak anlamında öznel değildir. Yani bireysel değil toplumsaldır; çünkü tarihsel gelenek yoluyla evvelki çağlardan nakledilerek gelmektedir ve bü-

6 Kur'an'ın tüm anahtar terimleri, bu doğruya dahil örneklerdir. Örneğin, Küfr sözcüğünü ele alalım. 'İnançsızlık' şeklinde çevirisini yaptığımızı farz edelim. Ne fark! Bu sözcüğü İngilizce'deki disbelief (inançsızlık) kavramından hareketle anlamaya başladığımız anda küfr kelimesinin kavramsal yapısının kökeninde yatan tüm zihinsel tavır yok olur.

tün toplumun ortak mülküdür. Ama yine de, eşyayı tasvir ederken kullandığımız kavramları nesnel gerçekliğin tam karşılığı olmaktan uzaklaştıran beşer ilgisinin olumlu bazı yönlerini devreye sokması bakımından, öznedir. Semantik de, kristalleşerek kelimelere dönüşmüş bu bakış açılarının analitik bir tetkikidir.

Bizim gerçeklikle ilgili doğrudan tecrübelerimiz, Henri Bergson'un dediği gibi, haddi zatında farklılaşmamış bir bütün şeklindedir. Eskiler buna *hulé* yahut 'materia prima' (Araplar ise *heyula*) demişlerdir ve çok yakın zamanlara değin Fransız varoluşçuları, onu tüm şeylerin kesin çizgilerini kaybettiği ve âlemin, mide bulandırmaktan başka bir şeye yaramayan tiksindirici, katışıksız, mat bir macun yahut hamur kütlesine dönüştüğü kaotik, şekilsiz bir kütle olarak görmüşlerdir. İnsan aklı bu farklılaşmamış bütünden bir dizi ayrı, kendi başına varlığı olan biçimler çıkarmıştır. Bu biçimlerin sayısı ve mahiyeti toplumdan topluma ve belli bir toplumun tarihinde de, çağdan çağa değişiklikler gösterir. Arapça'da olduğu gibi, zengin bir kelime haznesi, dili kullanan insanların gerçeklik bütününden, sözcük sayısı düşük bir dil konuşan insanlardan daha çok bağımsız birimler çıkarmış olduklarını gösterir. Ancak önemli olan, her halkın bu bütünden *neyin* çıkartılacağını ve hangi bakış açısına göre bunun yapılacağını belirlerken kendi yolunu izlemiş olmasıdır. Yani ayrı biçimler çıkarma işlemi daima her bir toplumun öznel ilgi alanlarına bağlı ve bu ilgi alanlarının güdümünde olmuştur. Bu işlemi belirleyen, nesneler arasındaki objektif benzerlikten ziyade onlara bakıştaki öznel perspektiftir. Gerçeğin hangi veçhesi, umut ve kaygılarımız açısından, ya da arzularımız ve isteklerimiz yahut da eylem ve icraatlarımız açısından önemli görünürse, sadece o veçhe ayrı bir parça olarak çıkarılır ve bir isimle mühürlenerek bir 'kavram'a dönüşür. Yalnızca kişinin öznel ilgi alanıyla bağlantılı olan şeyler, yalnızca bütün hayatımız için elzem olduğu düşünülen şeyler, izlenimlerden oluşan ve sürekli değişiklik arz

eden o bütün içinden seçilir ve özel bir dilsel vurgu ile sabitlik özelliği kazanır ki, işte bu, bizim genellikle 'isim' dediğimiz şeyden başkası değildir.

Görülüyor ki, aslen biçimsiz olan varlık kütlesi üzerine insan aklı sonsuz sayıda çizgiler çizmiş, onu irili ufaklı bölümlere ve parçalara ayırmıştır. Bu suretle de gerçeklik dünyası dilsel ve kavramsal formülasyonun damgasını yemiş, başlangıçtaki kaosa dilsel bir nizam getirilmiştir.

Sözcükler ve bunların temsil ettikleri kavramlar, eklemlenmiş birçok parçadan oluşan karmaşık bir sistem oluştururlar. Bu intizamlı bütün, kavram-öncesi gerçeklik ile insan zihni arasında bir nevi ara perde gibi davranır ki, zaten bu gerçeklik, o bütüne, perdenin belirli bir eklemi tarafından değişime uğratılmış, yansıtılmış ve hatta bozulmuş olarak ulaşır.

Genellikle biz, aradaki bu perdeye o kadar alışığızdır ve bu perde o kadar doğal, o kadar şeffaftır ki, varlığından bile haberdar değilizdir. Safça, nesnel dünya ile doğrudan ve aracısız olarak muhatap olduğumuza inanırız. Yaygın olan bu görüşe göre, doğal ve nesnel dünya, onu oluşturan eklemleri ve parçalarıyla, tam bir nizam ve intizam içinde, zaten ta baştan beri, orada, gözlerimizin önünde durmaktadır. Yaptığımız şeyin, sadece, bu intizamlı alemi algılamak, zihnimizde doğadaki bölümler sayısınca kavramlar oluşturmak, bunlara isim vermek ve bu suretle kelime hazinemizi oluşturmak olduğunu zannederiz.

Yaygın olarak paylaşılan böylesi bir görüş, bırakın Yunanlıların 'kaos' adını vermiş oldukları gerçeklik bütününü, gerçekliğin herhangi bir veçhesini bile pekala istediğiniz kadar parçaya, hem de istediğiniz şekilde ve hangi açıyı tercih ediyorsanız o açıdan bölebileceğiniz gerçeğini göz ardı eder. Ayrıca, bizzat deneyimlenen ham malzemeleri birtakım bağımsız birimlere ayırma şeklindeki zihinsel faaliyet -semantik bilimindeki adıyla 'eklemlenme'- olmaksızın, alem, varoluşçu düşünürlerin dediği gibi, tamamen anlamsız ve saçma olurdu. Bu eklemlenmeyi bizim yapmamız da gerekmez; zira kelime

hazinesi formunda hazır bir sistem, atalarımızdan bize intikal eden kültürel bir miras olarak her zaman mevcuttur ve biz bunu çocukluğumuzda, anadilimizi öğrenirken özümleriz.

Dolayısıyla, varlığın şu an ki gerçekliği ne olursa olsun, o, bizim fikri faaliyetimize asıl ve doğal şekliyle değil, daha çok kelime hazinemizde kayıtlı bulunan 'simgeler prizması' kanalıyla ulaşmaktadır. Bu simgeler prizması, sadece bir taklit ürünü ya da aslî gerçekliğin yalnızca bir kopyası değildir ve simgeler, gerçekliğin biçimleri ile tam bir uygunluk halinde değildirler; bunlar daha çok bizim fikri faaliyetimizin eseri olan biçimlerdir ki, herhangi bir şeyin bizim zihni idrakimize konu olabilecek gerçek bir nesne haline gelmesi ancak bu biçimler aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Bu konuda belirtilmesi gereken en önemli husus, sadece, her toplumun parçaları ve birimleri ayırmada belirli bir yolu izlediği, dolayısıyla da bu yolun o topluma has olduğu değil, bir de bu parça ve birimlerin kendi aralarında bir sistem oluşturduklarıdır. Bunlar orada öylece nizamsız ve intizamsız bir halde durmamaktadırlar. Bilakis son derece karmaşık, oldukça düzenli (organize olmuş) bir bütün oluştururlar. Ayrıca bunların bir araya gelişi ve birbirleriyle ilişkilendirilme tarzı, parçaların kendi doğaları kadar söz konusu topluma da hastır. 'Kelime hazinesi' denilen ve her bir toplumun kendisine has olan şey, bu organize bütündür.[7]

Kelime hazinesi -ya da daha genel söyleyecek olursak, yan anlamlı (çağrışımsal) kalıplar örgüsüyle dil- öncelikle bir 'eklemli' formlar sistemidir ki, biz bu sisteme uygun olarak, doğanın sonsuz akışını belli sayıda varlık birimine ve olaya böleriz. Her bir dil, Benjamin Whorf'un yerinde sözleriyle ifade edecek olursak, "gerçekliğin koşullu bir analizidir", çünkü "dil, doğa-

7 Kavramsal örgünün organize bir sistem olarak 'kelime hazinesi'nin yapısı konusunda bkz. şahsıma ait *Kur'an'da Allah ve İnsan*, I. bölüm, 4. Kısım: "Kelime Hazinesi ve Dünya Görüşü."

yı farklı bir biçimde böler." Aynı tür sıradan bir deneyim bile genellikle değişik diller tarafından farklı şekillerde bölümlendirilmektedir. Farklı diller, tıpatıp aynı durumdan, farklı temel kategoriler çıkarma eğilimindedirler ve her dilin, bu yolla ayrılan birimleri belirli sayıda daha yüksek sistemler halinde gruplandırmada izlediği kendine has bir yolu vardır. Ki, bu sistemler de kapsamlı bir kavramlar örgüsü halinde tekrar bir araya getirilirler; işte bu "kelime hazinesi"dir.

Her kelime hazinesi yahut çağrışımsal sistem, deneyimin ham maddesini anlamlı, 'yorumlanmış' bir varlık alanına dönüştüren belirli bir dünya görüşünü (*weltanschauung*) temsil ve ihtiva eder. Bu anlamda kelime hazinesi tek katmanlı bir yapı değildir. O, birtakım alt kelime hazineleri içerir ki, bunlar yan yana bulunurlar ve -genellikle- aralarında çakışan sahalar vardır. Ahlakî terimlerden oluşan kavramsal örgü de, her biri kendi dünya görüşünü haiz, nispeten bağımsız birtakım kavramsal sektörlerden oluşan bu tür nispeten bağımsız alt kelime hazinelerinden biridir.

Bir ahlâk yasası, semantik açıdan, anlamlı bir biçimde 'yorumlanmış' bu varlık alanının bir sektörüdür. Böylesi bir yargı, okuyucuya bir anda Dr. John Ladd'in kayda değer eseri *Bir Ahlak Yasasının Yapısı*[8] adlı kitabında, ahlâk yasasının ideolojinin bir parçası olduğu şeklindeki görüşünü hatırlatabilir. Aslında benim görüşüm ile onunki arasında birçok benzerlik mevcuttur ve bunlar, son tahlilde, benim kendi teorimi oluştururken, ahlâk söyleminin doğası üzerine onun beyan ettiği etkileyici görüşlerden yararlanmış olmamdan kaynaklanabilir. Ancak aramızda temel bir fark bulunmaktadır. Bu da, onun Navaho ahlâkı konusundaki araştırmasını, ahlâkî 'cümle'lere değil 'beyan'lardan elde ettiği deliller üzerine bina etmiş olmasıdır. Daha somut ifadesiyle, Ladd, asıl kanıt olarak tercüme malu-

8 John Ladd, *Bir Ahlak Yasasının Yapısı*, Cambridge, Mass, 1957.

mata dayanmıştır. Eserinin başlangıç kısmında, onu, bir *cümle* ile bir *beyan* arasına kesin bir ayırt edici hat çizerek, takındığı tutumu haklı göstermeye çalışırken görüyoruz. "Das Haust ist weiss", "La maison est blanche" ve "The house is white" (ev beyazdır)'ın farklı cümleler olduğunu, ama aynı beyanın ifadesi olduklarını savunmaktadır. Ona göre, bir 'beyan'da, maksadı iletmek için bilfiil hangi kelimelerin kullanılmış olduğunu açıkça belirtmeye gerek olmadığı gibi, beyanın hangi dilde ifade edilmiş olduğunun da herhangi bir önemi yoktur. Sözlerinin devamında Ladd, 'beyan'ın bu özel yanının, kabile mensubuyla yaptığı görüşmenin raporunu yazarken kendisi için çok değerli yardımları olduğunu; zira Navaho dilini anlamadığından, bilgi veren kabile mensubunun hangi cümleleri kullandığını bilemediğini söylemektedir.[9]

Şimdi bu görüş, daha önce işaret ettiğim gibi, benim bu eserde yapacağım şeye tamamen terstir. Benim görüş açımdan, en önemli şey, bilgi verenin hangi dilde ifade edilirse edilsin aynı kaldığı söylenen *beyan*ları değil, ağzından çıkan *cümle*leridir. Farklı birçok dilde aynı anlamı karşılayan 'beyan' diye bir şeyin varlığı bile benim için hayli şüphe götürür bir husustur. Şayet, Profesör Roger Brown'un[10] dediği gibi, Fransızca'daki *mère* ile İngilizce'deki *mother* ('anne') tamamen özdeş iki kelime değilse ve Fransızca'daki *amie*, gerek Almanca'daki *Freundin*'den gerekse İngilizce'deki *lady friend* (hanım arkadaş)'tan ciddi bir biçimde ayrılıyor ise, bir dilde ahlâkî bir yargıyı iletmek için kullanılan bir cümlenin başka dillere aynen aktarılabileceği hayli şüphelidir.

---

9 Aynı eser, s.21.

10 Roger Brown'un "Dil ve Kategoriler" adlı makalesi, J. S. Brunner, J. J. Goodnow ve G. A. Austin (New York, 1950) tarafından yazılmış bulunan ve bildiğim kadarı ile bu konuda şimdiye kadar kaleme alınmış en iyi irdeleme olan *Düşünmenin Tetkiki* adlı kitapta ek bölüm olarak yayınlanmıştır. Özellikle bkz. s.311.

Edward Sapir, oldukça basit algı eylemlerinin bile büyük ölçüde sosyal çağrışım kalıpları tarafından denetlendiğini, bu nedenle de kültürel görecelik arz ettiklerini defalarca belirtmiştir.[11] Şayet bu böyle ise, aynı şey insan davranışı ve karakteriyle ilgili değer bildiren eylemler konusunda daha bir geçerli olacaktır. Her bir kültürün, kendi ahlâkî terimlerinin bünyesinde tarihsel süreç içerisinde kristalleşmiş bazı geleneksel ahlâkî değerlendirme kalıpları mevcuttur ve bunlar da sonraları söz konusu dili konuşanlara tüm ahlâkî olguları tasnife yarayacak bütün kanalları temin etmektedir. Bir toplumun üyeleri, ana dillerinin semantik kalıplarını kullanarak, herhangi bir insanî eylemi yahut karakteri tahlil edebilmekte, anlatabilmekte ve değerlendirebilmektedirler. Fakat bu, o dilin ahlâkî kavramlarına nüfuz etmiş değerlendirme normlarıyla tam bir uyum içinde yaşamayı kabul etmeyi gerektirmektedir.

Böylesi bir semantik sahanın temel yapısını analiz etmek için bilimsel olarak güvenilir bir yöntemi nasıl bulabiliriz? Eldeki bir dilin semantik kategorilerini, bilimsel bir araştırmanın gereklerini yerine getirecek şekilde nasıl açımlayabiliriz? "Hemen ifade etmiş olayım ki, 'bilimsel' derken kastım, en başta deneysellik ya da tümevarımsallık özelliğidir; ardından da elinizdeki araştırmanın özel bağlamı içerisinde, ahlâk felsefesindeki herhangi bir kuramsal tutumda görülebileceği gibi, olabildiğince önyargısız bir şekilde ahlâkî terimlerin analitik bir tetkikini yapmaktır.

Kanaatimce, izlenecek en uygun yol, bir kelimenin semantik kategorisini, o kelimenin kullanıldığı şartlara bakarak tanımlamaya çalışmaktır. Belirli bir olayı anlatmak için doğru kelimeyi seçmek gerekiyorsa, çevrenin hangi özelliklerini bilmek gerekir? Ancak bu türden bir soruya cevap bulmaya çalışarak eldeki bir kelimenin doğru anlamına ulaşabiliriz.

11 Ör. bkz. kendisine ait "Dilbilimin Bilimsel Durumu" adlı makale, *Seçme Yazılar*, Los Angeles, 1951, s.160'dan itibaren.

Bu yöntemi tercih edilişi ise, dilin, o çağrışımsal boyutu itibariyle, en başta, insan zihninin en belirgin özelliği olan kategorize etme eğiliminin önemli bir göstergesi olduğu yolundaki inancıma dayanmaktadır.[12]

Bir dilin dinî ve ahlâkî terimleri, o dilin daha geniş çağrışımsal sistemi içinde belirli bir kategoriler sistemi oluşturur. Araştırıcı için odak sorun, her bir terim için tanımlayıcı nitelikleri arayıp bulmaktır. Bu nitelikler sayesindedir ki, sınırsız sayıda ayırt edilebilecek derecede birbirinden farklı şahıs ya da eylem, bir sınıfa sokulurlar ve öylece ortak bir isim alırlar. Bir dilin anahtar sayılacak dinî ve ahlâkî terimlerini analitik biçimde tetkik etmek suretiyle, araştırıcı, ahlâkî yargı içeren tüm hadiselerin, dili konuşan toplumun bireylerine anlaşılır ve uygulanır bir biçimde ulaşmadan evvel süzülmesini sağlayan sistemin temel yapısını tedricen öğrenebilir.

Anlattığımız bu süreç, aynıyla çocuklardaki dil öğrenme sürecidir ve bu tür araştırmada araştırıcı, kendisini bilerek ana dilini öğrenmeye başlayan bir çocuğun ya da hiç bilmediği yabancı bir dil ile karşılaşmış bir dilbilimci antropologun o tuhaf durumuna koyar. Çocuk 'elma' kelimesinin kullanımını, annebabasının ona ad koyarkenki davranışını gözlemleyerek öğrenir ve öylece kelimeyle bildiği meyve türü arasında düzanlamlı bir ilişki kurar. Bu işlemi birçok kere tekrarlayarak, yeni ör-

12 Genel olarak tasnif sürecinin ayrıntılı ve bilimsel bir anlatımı ve bu sürecin insan zihninin yapısındaki önemi için; size Brunner, Goodnow ve Austin'in yukarıda zikredilen *Düşünmenin Tetkiki* isimli eserini tavsiye ederim. Bu kitabın yazarlarına göre, tasnif işlemi en iyi şekilde "organizmaların çevrelerinde gerçekleşen olayları belirli sayıda sınıflara ayırmaları ile sonuçlanan zihinsel işlem" olarak tanımlanabilir. Herhangi bir şeyin yahut oluşun bu şekilde tasnif olunabilmesi için bu tür "kategoriler arası ayırımı mümkün kılan bu tanımlayıcı nitelikleri" mevcut olsa gerektir. Bir kategorinin varlığına delil, ilgili organizma cephesinde "bir dizi nesne yahut olaya ortak bir tepki"nin bulunmasıdır. Bir kategori oluşturulduğu zaman birey bir dizi nesne ve olaya, her birinin kendine has özelliklerine değil, ait olduğu sınıfa istinaden tepkide bulunmak şeklinde, dikkati çeken bir eğilim göstermektedir. I. Bölüm, s.1-24.

nekleri ebat, renk ve şekil gibi algılanan nitelikler yardımıyla 'elma' sınıfına sokar. Çocuğun ahlâkî sözlerin kullanımını öğrenişi de aynen bu şekildedir. Belli bir ahlâkî terimin belli türdeki şartlara uygulanışını öğrenme tarzı, 'elma' kelimesinin belli bir tür nesneye uygulanışını öğrenme tarzından aslında hiç farklı değildir.

Belki bu aşamada Roger Brown[13]'un atıf yaptığı Orijinal Kelime Oyunu'nu hatırlamamız yararlı olacaktır. Bu oyunda, oyuncu, öğretmenin 'orjinal' kelimeyi nasıl kullandığını dikkatle gözlemleyerek onunla dildışı bir kategori arasında ilgi kurmaya çalışır. Başarılı olmak için, oyuncu, her şeyden önce dildışı kategorinin ölçüt teşkil eden niteliklerini doğru olarak ayırıp belirlemek zorundadır. Diğer bir deyişle, hangi özel uyarıcı nedeniyle öğretmeninden tam da o tür bir sözlü tepkinin gelmiş olabileceğini bulması gerekir.

Yapılacak iş, gerçekten hiç kolay değildir. Çoğu halde, oyuncunun, öğretmeninin kelimeleri kullanışını layıkıyla kavramasına kadar, uzun bir deneme-yanılma sürecinden geçilmesi gerekmektedir. Durum, bizim araştırmacımız için de esas olarak bu niteliktedir. O da, dinî ve ahlâkî terimlerin pratikteki kullanımıyla ilgili eldeki tüm örnekleri en ince ayrıntılarına kadar gözlemlemekle işe başlar, hangi şartların kullanımı doğurduğunu dikkatle analiz eder, hipotezler (ki, bunları, ilerde bulacağı delillerle test etmesi ve gerekirse de değiştirmesi gerekir) kurar ve bu şekilde sorununa tatminkâr bir çözüm bulmayı umar.

Bizim Kur'an'daki dinî-ahlâkî kavramlar konusunda yapacağımız da, ana hatlarıyla budur. Ancak bizim işimiz, henüz hiçbir dile sahip bulunmayan çocuk kadar, hatta antropolog dilbilimci kadar zor değildir. Çünkü klasik Arapça yeryüzünün en iyi bilinen dillerinden biridir ve gerek gramer, gerek kelime hazinesi yönünden en ince ayrıntılarına kadar keşfe-

13 Brown, s.284-285.

dilmiştir. Elimizde iyi lûgatler bulunmaktadır; çokça filolojik çalışma yapılmıştır; ayrıca da özellikle Kur'an tefsiri alanında birçok güvenilir klasik tefsir kitabına sahibiz. Bununla birlikte, teorik nedenlerle, yöntemsel ilkemiz, bu ikinci derecedeki kaynaklara çok fazla dayanmaktan bizi men etmektedir. Bunlar, en fazlasıyla, yardımcı kaynak değerindedirler; sağladıkları delilden yararlanırken çok dikkatli olmadığımız takdirde de, aydınlatıcı olmaktan ziyade yanıltıcı olabildiklerini unutmamamız gerekir.

Bütün bunlar, araştırmanın konusu çok iyi bilinen bir dil olduğu için, benim meseleyi gereksiz yere zorlaştırdığım izlenimini verebilir. Durumun böyle olmadığı, umarım, bu kitap boyunca zamanla açıklığa kavuşturulacaktır. Ben burada sadece önemli bir noktaya dikkat çekmek isterim. Görünüş itibariyle sıkıcı, dolambaçlı olan bu sürecin, ahlâkî terimlerle ilgili pratik bir yöntem olarak, diğer bütün yöntemlere nazaran çok belirgin bir üstünlüğü vardır. O da, başka kelimeler için uyguladığımız işlemin aynısını ahlâkî değerlendirme kelimelerini analiz ederken uygulamamıza imkân vermesidir. Bu yöntemin görüş açısından baktığımızda, ahlâkî terimler -özellikle de ahlâk dilinin birinci basamağına ait olanlar- 'masa', 'elma', 'yemek', 'yürümek' ya da 'kırmızı' gibi sıradan isim-sözcükleri ile hemen hemen aynı düzeyde bulunmaktadırlar. Zira kelime türlerinin hepsinde, temel öğrenme süreci öz olarak aynıdır.

I. Araştırmanın Kapsamı ve Ağırlık Noktası

7. yüzyılda Arabistan'da doğmuş olan Islam, hiç kuşkusuz şimdiye dek Doğu'da ortaya çıkmış en köklü dinî reform hareketlerinden biridir. Bu büyük olayın ilk otantik kaydı olan Kur'an; canlı ve somut kelimelerle, bu sarsıntı döneminde yüzyılların aşiret kurallarının yeni hayat idealleriyle çatışma içine girişini, sallanmaya başlayışını ve ayakta kalmak için sarf ettiği ümitsiz ve boşuna çabalardan sonra yükselmekte olan güce yenik düşüşünü tasvir eder. İslam öncesi putperestlik zamanından İslam'ın ilk günlerine dek uzanan çağın Arabistan'ı, bir ahlâk yasasının doğuşunun ve gelişmesinin tetkiki için son derece uygun malzeme temin etmesi bakımından, ahlâkî düşünüşün sorunlarıyla ilgilenen herkes için özel bir önem taşır.

İslam'ın gelişinden evvelki 'Cahiliye Devri' diye anılan putperestlik çağında, göçebe Araplar arasında çok tanrıya inanışın eseri olan garip adetler ve fikirler son derece revaçtaydı. İslam bunların çoğunu, özde ilahi mesaj ile bağdaşmadığı gerekçesiyle kesinlikle reddetmiş; ama önemli bir miktarını, biçim ve özde değişiklikler yaparak benimsemiş ve bunlardan, yeni İslamî ahlâk yasasına dahil edilecek yüksek ahlâkî fikirler çıkar-

mayı başarmıştır. Tarihin bu en kritik çağında, Arap dilinin belli başlı ahlâkî kelimelerinin geçirdiği anlamsal değişimleri dikkatle izleyerek, sadece İslamî ahlak yasasının irşad edici ruhunu açığa çıkarmayı değil, aynı zamanda ahlâkî öğretinin daha genel teorik sorunlar ve insan kültüründe oynadığı role yeni bir ışık tutmayı da ümit etmekteyim.

Kur'anî düşüncenin asıl mahiyeti, bizim ahlâkî öğretinin üç katmanı arasına çizgiler koymamızı gerektirir. Yani Kur'an'da üç değişik ahlâkî kavram kategorisi mevcuttur. Allah'ın ahlâkî vasfı ile alakalı yahut bu vasfı anlatan kavramlar, insanın kendisini yaratmış olan Allah'a karşı temel tutumunun çeşitli yönlerini tasvir eden kavramlar ve İslam topluluğuna mensup olup bu topluluk içinde yaşayan bireyler arasındaki ahlâkî ilişkileri düzenleyen ilke ve kurallara ilişkin kavramlar.

Birinci grup, Allah'ın isimleri diye adlandırılan kelimelerden oluşur: 'Rahîm', 'Kerîm', 'Gâfir', 'Âdil' yahut 'Azîm' gibi, bütün Sami dillerinde olduğu gibi Kur'an'da da, özü itibariyle ahlâkî bir mahiyeti olduğu düşünülen Allah'a ait şu ya da bu sıfatları tasvir eden kelimeler. Daha sonra ilahiyatçılar tarafından bir ilahi sıfatlar nazariyesi haline getirilen ve "İlahî Ahlâk" şeklinde ifade edilebilecek bu grup kavramlar, bu kitabın kapsamı dışındadır.

Bu ilahî ahlâkın tam karşısına, geri kalan iki kavram grubunu içine alan insan ahlâkını koyabiliriz. İkinci grup, insanın Allah'la olan temel ahlâkî ilişkisiyle alakalıdır. Kur'anî anlayışa göre Allah'ın ahlâkî bir vasıfta olması ve insana karşı ahlâkî davranması,[1] insandan da ahlâkî bir tarzda eylemlerde bulunmasının beklendiğini gösteren ciddi bir imayı taşır. İnsanın Allah'ın fiiline olan ahlâkî tepkisi, Kur'anî görüş açısından dinin kendisidir. Bir başka deyişle, bu, aynı zamanda hem ahlâk hem de dindir. Zira Allah'ın insanlığa davranışına mukabil in-

1 Bu özel problem konusunda bakınız: Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Tokyo, 1964, IX. Bölüm, Türkçe tercümesi, Süleyman Ateş, Ank, 1983.

sanın da O'na karşı şu veya bu tür bir davranış göstermesi ve insanın, Allah'ın emir ve yasaklarına uygun olarak şu veya bu tür bir davranışta bulunması gerektiğini söylemek, hem ahlâkî hem de dinî öğreti niteliğindedir. Bu anlamda, bu ikinci sınıfa mensup bütün kavramlar, dinî-ahlâkî kavramlar olarak tanımlanabilirler. Bu kitabın asıl tetkik konusunu oluşturacak olan Kur'an'daki özel dinî-ahlâkî kavramlar kategorisi işte budur.

Üçüncü grup; insanın kendisiyle aynı topluluk içinde yaşayan kardeşlerine karşı olan temel ahlâkî tavrı ile ilgilidir. Bireyin sosyal hayatı, belli birtakım ilkeler ve bunların tüm türevleriyle kayıt altına alınmış ve düzenlenmiştir. Bu düzenlemeler, bir müddet sonra (Kur'an sonrası çağda) geniş-ölçekli İslamî hukuk sistemine dönüşecek olan ve bizim sosyal ahlâk sistemi diyebileceğimiz yapıyı oluştururlar. Tam olarak ifade etmek gerekirse, bu da, bu kitabın özellikle Kur'an'ın ve Cahiliye'nin ahlâkî ilkeleri arasındaki farkı göstermeyi amaçlayan birinci bölümünde sık sık atıf konusu olacak ise de, elinizdeki araştırmanın kapsamı dışında kalmaktadır.

Tabii, bu üç grubun hiçbir şekilde birbirlerinden ayrı olmadıkları, bilakis son derece yakın ilişki içinde bulundukları akıldan çıkarılmamalıdır. Bu da şu temel gerçekten kaynaklanmaktadır ki, Kur'an'ın dünya görüşü temelde *teosantrik* (Allah-merkezli)'tir. Allah imajı, onun tümüne nüfuz etmiştir ve O'nun bilgisi ve takdiri dışında hiçbir şey olmaz. Semantik olarak bunun anlamı şudur: Kur'an'daki ana kavramların hiçbiri, Allah kavramından bağımsız olarak var olamaz ve insan ahlâkı alanında, Kur'an'ın her bir anahtar kavramı, ilahi vasıfların soluk bir yansımasından (yahut son derece eksik bir taklidinden) başka bir şey değildir ya da Allah'ın fiillerinin icap ettirdiği belirli bir tepkiye karşılık gelir.

İkinci kategorideki dinî-ahlâkî terimlerin, sonuç olarak, birbirleriyle çarpıcı derecede zıtlık arz eden, çok temel iki kavrama indirgenebileceği, kaydedilmesi gerekli önemli bir

noktadır: Allah'a duyulan mutlak güven ve O'ndan çekinerek korkma.[2] Bu kutuplaşma, tam da Allah'ın kendi zatında gözlemlenebilen kutuplaşmanın inanan insanın zihnindeki yansımasından başka bir şey değildir. Bir yanda O'nun sonsuz inayeti, lütfu, merhameti ve sıcak ilgisi; diğer yanda gazabı, öç alması ve itaatsizlik edenleri amansızca cezalandırması. Bu anlamda insan ahlâkı, yani insanın Allah'a karşı dinî-ahlâkî tutumu ilahi ahlâkın bir yansımasıdır.

Esasen, aynı hakikat Müslüman toplumun üyeleri arasındaki ahlâkî bağın çeşitli veçhelerini ifade eden üçüncü grup kavramlar için de geçerlidir. İnsan, kardeşlerine karşı adalet ve doğrulukla davranacaktır. Çünkü Allah'ın fiilleri her zaman tamamıyla adil ve doğrudur. İnsan başkalarına hiçbir zaman haksızlık (*zulm*) etmemelidir. Çünkü bizatihi Allah, asla kimseye haksızlık etmez. İnsan, Kur'an'ın tümünde, insanî ilişkilerinde kendisine de, başkalarına da haksızlık yapmaması konusunda uyarılmaktadır. Bu da, "bir karınca ağırlığınca bile" yahut "bir tek hurma lifi kadar" dahi olsa asla haksızlık yapmayacağını tekrar tekrar ifade eden ve bir yerde de: "Ben kullarıma (yani mü'minlere) kesinlikle zulmetmem."[3] (Kaf, 28/29) diye beyanda bulunan Allah'ın vasfının bir yansımasından başka bir şey değildir.

Kur'an ayrıca insanın, anne ve babasına onların yaşlılığında merhamet ve yumuşaklılıkla yaklaşması gerektiğini tenbih etmektedir:

> Rabbin kendisinden başkasına kulluk etmemeni ve anne ve babaya karşı iyi kalplilikte davranmayı emretmiştir. Şayet onlardan biri yahut her ikisi yanında yaşlanırsa, onlara "öf!" bile deme ve incitici söz söyleme; onlara saygıyla hitap et ve

2 Kur'an'da ilki İslam ve iman anahtar kelimeleri, ikincisi ise takva ile ifade edilmiştir.

3 Kelime kelime söyleyecek olursak, "Ben zulmedici (zallam, zalimin daha kuvvetli bir formu olarak 'başkalarına büyük haksızlık eden') değilim."

üzerlerine acıyarak (*rahmet*le) kanat ger ve de ki: "Ya rabbi, çocukluğumda yetiştirirken bana acıdıkları gibi Sen de onlara acı (*irham*). (İsrâ, 24,25/23-24)

Burada Allah'ın sıfatı ile insan ahlâkı arasındaki irtibatı, her iki varlık statüsüne de has olan anahtar mahiyetteki 'merhamet' (*rahmet*) kavramı sağlamaktadır. Eğer Kur'an'ın, sürekli Allah'ın merhamet ve şefkatinden söz ettiğini hatırlarsak, Kur'anî anlayışa göre, insan *rahmet*inin, ilahî *rahmet*in insan tarafından taklidinden başka bir şey olmadığını görmemiz kolay olacaktır.

İnsan ahlâkının temelde ilahî ahlâka dayandığı hususu, Allah her zaman bağışlayıcı ve merhamet edici olduğu için insanın da başkalarını mazur görmeye ve affetmeye çalışması gerektiğini açıkça beyan eden aşağıdaki ayette daha belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Sizden varlık ve imkân sahibi olanlar da, akrabalarına, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere yardım etmemeye yemin etmesinler. Affetsinler ve hoşgörü ile davransınlar, (diğer taraf, onları her bakımdan memnun etmese bile) Allah'ın sizi yarlığamasını arzu etmez misiniz? Allah yarlığayıcı (*Ğafûr*), merhametlidir (*Rahîm*). (Nur, 22)

Sanırım bu kadarı, üç grup ahlâkî kavramın birbirleriyle ne denli yakın ilişki içinde olduğunu göstermeye yeterlidir. Kur'an'ın insan ahlâkı ile ilgili ana kavramlarından herhangi birinin analizinde, bunların bizatihi Allah'ın ahlâkî vasfıyla olan temel bağını asla gözden kaçırmamamız gerekir.

Çağımızdaki ahlâk etütleri literatüründe, filozofların, ahlâk dilinin tabiatını ve yapısını ele alırken, çoğunlukla, ahlâk söyleminin 'iyi' ve 'kötü' gibi, ikinci dereceli nosyonlarıyla ilgilenmeleri tipik bir davranıştır. Hakikaten, 'iyi' bunların en sevdikleri kelimedir. Bu kişiler, "ağzımızdan 'filanca iyidir' gibi bir cümle çıktığında neyi kastederiz?", "dünyada iyi işleri do-

ğuran özellikler var mıdır?" yahut "acaba 'iyi', bir şeyi mi tasvir etmektedir, yoksa sadece bir hissiyatın ifadesi midir?" gibi soruların cevabını aradıkları bitmez tükenmez tartışmalara dalmak eğilimindedirler. Ben asla bu sorular önemsizdir demiyorum ama şurası da bir hakikattir ki, böyle yapmak suretiyle ahlâk filozofları çok önemli şu gerçeği göz ardı etmektedirler: günlük hayatta ahlâkî değerlendirmelerimiz esas itibariyle söylemin ilk seviyesinde yapılmaktadır. Normal durumlarda, başkaları hakkındaki ahlâkî yargılarımızı örneğin "filanca çok dindar bir adam" yahut "filanca ikiyüzlünün biri" diyerek ifade ederiz. 'Alçakgönüllü', 'cömert' yahut 'cimri' gibi 'dindar' ve 'ikiyüzlü' de, birincil düzeyden ahlâkî terimlerdir. Bu ve benzeri kelimeler sistemi de, bir toplumun ahlâk kurallarının gerçek niteliklerini belirlemektedir.

Görüldüğü gibi, ikincil düzeyden ahlâkî kelimeler özde değerlendirici olmasına rağmen, birincil düzeyden kelimeler, esas itibariyle, betimleyicidir. 'Cömert' sözcüğü, cömertliği övülesi bir özellik olarak değerlendirdiği ölçüde betimleyicilik vasfından uzaklaşmaktaysa da, her şeyden önce gerçek bir betimleyici kelimedir. O halde, söz konusu kelime öncelikle betimleyici, ondan sonra da değerlendirici bir kelimedir.

Birincil düzeydeki ahlâkî terimler, normalde şu veya bu düzeyde ciddi denebilecek ahlâkî imalarla kullanılan sıradan betimleyici kelimelerdir. İkincil düzeydeki terimlerin ana fonksiyonu, tasnif edici olmalarıdır. Bunlar ilk planda, 'mütevazılık' yahut 'cömertlik' gibi değişik betimleyici özellikleri, onaydan geçmiş belli bir ahlâkî değerler kategorisine dahil etmekte kullanılmaktadır. Örneğin, biz bir kimseye genellikle 'tevazu' ile açıklanan bazı özelliklere sahip olduğu için 'iyi' diyorsak, bu durumda 'tevazu'yu övgüye değer nitelikler sınıfında değerlendiriyoruz demektir. Bu anlamda, ikincil ahlâkî terimlere, haklı olarak ahlâkî üstdil diyebiliriz; birincil ve ikincil düzeyler arasındaki ayırım da kaba hatlarıyla mantıkçının nesne-kelimeleri ve mantık-kelimeleri arasındaki ayırımına tekabül eder.

Bu takdirde, birincil düzeydeki ahlâkî kelimeler, ahlâkîlik yahut değer bildirme özelliği olan betimleyici kelimelerdir. Ele alınan her hangi bir toplumun ahlâkî dilini analiz etmeye çalışırken, bir ahlâk yasasının ana gövdesinin dilsel olarak daima bu kategorideki kelimelerden oluştuğunu hatırda tutmak önem taşır. Bu, elbette ki Kur'anî ahlak yasası için de geçerlidir.

Sıklıkla, vahyin indiği dönemde, Arapların henüz iyi ve kötü diye soyut kavramları bulunmadığı söylenmiştir. Bu, Kur'anî ahlâk yasasının asıl mekanizmasının, birincil ahlâkî terimler düzeyinde işlediğini söylemenin yalnızca değişik bir şeklidir. Bu husus, sonraki çağların fıkıh âlimleri tarafından geliştirilen ve gerçek ikincil düzey ahlâkî terimleri temsil eden beş eylem sınıfına (*ahkâm*) kabaca bir göz gezdirdiğimizde daha çok aydınlığa kavuşacaktır:

1. *Vâcip* (Zorunlu): Allah tarafından emredilen; yapılması zorunlu, ihmali yasaca cezayı gerektiren görevler.

2. *Mendûp* (Tavsiye edilen)[4]: Yapılınca ödüllendirilen ancak ihmali cezayı gerektirmeyen, salık verilen fakat zorunlu olmayan görevler.

3. *Câiz* (Seçimlik)[5]: Ne yapıldığında ödül ne de yapılmadığında ceza gerektiren, yapılsa da yapılmasa da olur eylemler.

4. *Mekrûh* (Onaylanmayan): Tasvip edilmeyen fakat yasak da olmayan, yapılmaması ödüllendirilen fakat yapılması ceza gerektirmeyen eylemler.

5. *Mahzûr* (Yasak)[6]: Allah tarafından yasaklanmış, dolayısıyla yasaca da cezayı gerektiren eylemler.

Mü'minlerin eylem kategorilerini içeren bu beş terim, içinde her eylemin yerini bulduğu ve sabit bir iyi-kötü standardına gönderme yapılarak değerlendirildiği, mufassal bir üstdil sistemini temsil etmektedir. Bu terimlerin görevi, somut özellikleri

4 Masnun adı da verilmektedir.

5 'İzin verilmiş' anlamında mübah da denir.

6 Harâm da denilir.

tasvir etmek değil, tüm eylemleri beş ahlâkî değer kategorisinden birine dâhil etmekten ibarettir. Bu tür gelişmiş bir ikincil düzey ahlâkî terimler sistemi, Kur'an'ın kendisinde mevcut değildir. Bu, bir üst-yapı kurumundan başka bir şey değildir ve Müslüman'ın ahlâkî hayatının gerçek temelini, birincil söylem düzeyine ait sayısız ahlâkî terimle ifade edilen çok daha girift bir ahlâkî değerler örgüsü oluşturmaktadır.

Kur'anî ahlâkın üstdil nitelikli lafızları yoktur da demiyoruz. Kur'an'da betimleyici olmaktan çok değerlendirici olarak kabul edilmesi gereken kelimeler vardır. XI. bölümde "İyi ve Kötü" başlığı altında ele alınacak olan terimlerin, tümü olmasa da, çoğunluğu, en azından bazı kullanılış biçimleri itibariyle, gerçekten de sahici ikincil terimler gibi davranış sergilemektedirler. 'İyi' ve 'kötü'nün karşılığı olarak kullanılan *hayr* ve *şer* ile 'günah' anlamındaki *zenb* ve *ism* kelimeleri, gerek mahiyetleri, gerek fonksiyonları itibariyle betimleyici olmaktan çok tasnif edicidirler. Ancak, burada not edilmesi gereken önemli nokta, bunların kendi başlarına bütüncül bir ahlâkî fikirler sistemi meydana getirmedikleridir. Kur'an'da fiilen çalışır durumda bulunan ahlâkî fikirler sistemi, neredeyse tamamen birincil düzeydeki değer bildiren kelimelere dayanmaktadır.

İki düzey arasındaki fark, birkaç somut örneğin ele alınışı ile açıklığa kavuşturulacaktır. Örneğin, Kur'an'daki en önemli değer bildiren kelimelerden biri durumundaki *küfr* kelimesini ele alalım. Kelime, yapılan iyilikler ve görülen menfaatler karşılığında gösterilen bir nankörlüğü dile getirmektedir. Bu haliyle de, içeriği somut bir vakıaya dayanan gerçek bir betimleyici kelime niteliğindedir. Aynı zamanda, kelimenin kendisini sadece betimleyici olmaktan kurtaran bir değerlendirici havası olduğu da açıktır. Kelime anlamının betimleyici çekirdeğini çevreleyen bu değerlendirici atmosfer yahut haledir ki, *küfr*ü, birinci düzeyde gerçek bir ahlâkî terim kılmaktadır. Bu sözcü-

ğün *zenb* gibi daha çok üstdil düzeyine ait bir başka sözcükle kıyası, bu görüşün doğruluğunu derhal teyit edecektir.

Şimdi izah edeceğim gibi, *zenb*, Kur'an'daki çoğu hallerde *küfr* ile aynı şeyi ifade eder. Her ikisi de nihayetinde aynı durum ve şartlarla ilgili olarak kullanılabilmektedir; ancak bunlar aynı şeye, nitelik olarak farklı iki biçimde karşılık gelmektedirler. *Küfr*, öncelikle bir nankörlük yahut inançsızlık durumu hakkında malumat bildirir ve sadece ikinci planda olmak kaydıyla bir eylemin kötülüğünü vurgularken, *zenb*, her şeyden evvel söz konusu eylemi, olumsuz yahut kınanacak özellikler sınıfına ait olduğu için tel'in eder. Birincide, değerlendiricilik gücü, bir atmosferden başka bir şey değildir; ikincide ise, kelimenin semantik çekirdeğini oluşturan, bizatihi değerlendirmedir.

Görüldüğü gibi, birincil düzey ahlâkî terimlerin semantik davranışında, betimleyici ve değerlendirici olmak üzere iki farklı katmanı ayırmamız gerekir. Doğrudur, bu iki anlam katmanı, bir semantik bütün halinde birbirlerine kaynaşmış haldedir ama yine de teorik olarak, ikisi arasına ayırıcı bir hat çizmek mümkün ve hatta zorunludur. Öyle ki, İslam-öncesi Arapların gözünde, 'büyüklenme' ve 'itaati reddetme' asalet göstergeleri olarak algılanıyorken, esas itibariyle dinden uzak olan Cahiliye dilinde, 'tevazu' ve 'teslimiyet' utanılacak şeylerden, zayıf ve aşağı tabakadan insanların özelliği olarak görülüyordu. İslam'ın gelişi ile denge tamamen tersine döndü. Artık İslam'ın tek ilah inancına dayalı dilinde, Allah'ın karşısında 'tevazu' ve O'na mutlak 'teslimiyet' en yüksek erdemler; 'büyüklenme' ve 'itaati reddetme' de imansızlığın işaretleri haline geldi. Bir diğer deyişle, kişinin bu özelliklerine karşılık gelen terimler, değerlerini tümüyle değiştirdiler. Anlamlarının betimleyici katmanı aynı kalırken, kelimelerin değerlendiricilik gücü, olumsuzdan olumluya ya da olumludan olumsuza değişime uğradı.

Ahlakî meselelerde, nesne dili ile üstdil düzeylerinin birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmadığı; bu ikisinin, eğer gerçekten var iseler, hakikaten esastan farklı olup olmadıklarının son derece şüpheli olduğu ileri sürülebilir. Belli bir dereceye kadar, bu tür bir itirazın haklı nedenleri vardır. Doğal dil söz konusu ise, burada her şeyin birincil düzeyde başladığını kabul etmemiz gerekir. Burada 'ikincil' düzeyde ahlâkî terimler adını vermiş olduğum kavramlar bile, birkaç aşamadan geçerek ideal türde değer bildiren 'saf' kelimelere dönüşmek için, dilin gelişimiyle ilgili genel kurala uygun olarak, sıradan betimleyici kelimeler alanından çıkmalıdır. Öyleyse, bir anlamda, ahlâkî söylemin iki düzeyi arasındaki bütün farklılıklar, nihayetinde 'az-çok' şeklindeki bir farklılığa indirgenebilmektedir. Ama derece farkı, başka yerlerde olduğu gibi burada da belli bir sınırın ötesine geçtiğinde, tür farkına dönüşmektedir. Dolayısıyla, İngilizce'deki *good* (iyi) kelimesi gibi ikincil düzeyden tipik bir ahlâkî terimin bile hâlâ betimleyici bir veçhesi mevcuttur. 'İyi'deki sadece bu betimleyici unsur kelimenin değerlendirici veçhesine kıyasla o denli küçük ve önemsiz bulunmaktadır ki, biz onu güvenle ahlâkî üstdilin gerçek bir üyesi sayabiliriz.

'İyi' cinsinden 'saf' değer bildirici kelimeler, Kur'an'da nadir ve dağınık olarak bulunmaktadır. Bir dilsel yapı olarak Kur'anî ahlâk yasası, esas itibariyle, yukarıda açıklandığı anlamda birinci düzeyli ahlâkî terimlerden ve şuraya buraya saçılmış vaziyette bulunan birkaç ikincil düzey terimden oluşmaktadır. İslam'da sistematik bir ahlâkî üstdilin oluşması, ilk hicri yüzyıllarda yaşamış fakihlerin işidir. Kur'anî ahlâk bilincini yapılandırmada en önemli rolü oynayan ise, bahsi edilen ilk grup kelimelerdir.

II. Analiz Yöntemi ve Uygulaması

Yabancı bir kelimenin anlamını öğrenmenin birkaç yolu vardır. En basit ve yaygın -ve maalesef en az güvenilir- olanı, kendi dilimizde o kelimenin karşılığı olarak kullanılan kelimenin konuşulması yoluyladır. Örneğin Almancadaki *gatte*, İngilizcedeki *husband* (koca) kelimesi ile aynı anlamda kullanılır. Bu şekilde Arapçadaki *kâfir* İngilizcedeki *misbeliever* (sapık inançlı), *zalim* 'kötülük eden', *zenb* 'günah' vs. şeklinde anlamlandırılabilmektedir. Bu örneklerin her birinde, bir tür anlamsal denkliğin açıkça varlığı inkâr edilemez ama Arap diline aşina olan herhangi biri, biraz düşününce, görünürdeki en yakın karşılıkların orijinal sözcüklerin anlamını hakkıyla yansıtmaktan uzak olduğunu kabul edecektir. Örneğin, *zalim* tam anlamıyla 'kötülük eden' değildir; *kâfir* ile 'sapık inançlı' arasında da göz ardı edilemeyecek ölçüde önemli bir fark vardır.

Önsöz bölümünde, bu tür denkleştirmelerden aceleci sonuçlara varmanın sakıncasına işaret etmiştim. Aslında tercüme, çoğunlukla aydınlatıcı olmaktan çok, yanıltıcı olmaktadır. Bunu açıklamak da çok zor değildir. Prof. Richard Robinson'un haklı olarak gözlemlediği gibi[1] "*gatte* koca demektir"

1 Richard Robinson, *Tanım*, Oxford, 1950, II. Bölüm, 2. bent.

türünden kelimeyi kelimeyle karşılayarak yapılmış her bir tanım, halihazırda İngilizce'deki *husband* (koca) sözcüğünün anlamını bilenler için, kelimeyi nesneyle karşılayan bir tanım anlamına gelir. Aynı şekilde, sadece 'kötülük eden' kelimesinin anlamını bilen dinleyici yahut okuyuculara *zâlim* = kötülük eden denklemi verilirse, bu kişilerin *zâlim* sözcüğünün anlamını öğrenmek için onu 'kötülük eden' semantik kategorisine sokmaktan başka çıkar yolları yoktur. Kelimeyi, eğer tamamen anlıyorlarsa, doğrudan değil, ancak 'kötülük eden' çağrışımıyla yahut yan anlamıyla kıyaslayarak anlarlar. Yabancı bir kültürün geleneği içinde oluşmuş bir başka kelimenin semantik kategorisinin içinden geçerken, kelimenin anlamının bozulma tehlikesi vardır. Bu tehlikeyi bertaraf etmek için "*zâlim* = kötülük eden" şeklinde kelimeyi kelimeyle karşılayarak yapılmış tanımı, kelimeyi nesneyle karşılayan bu tür dolaylı bir tanıma değil, derhal onun belirli bir doğal gerçeklikle bağlantısını kurarak, doğrudan bir kelime-nesne tanımına dönüştürmek için gerekli önlem alınmak zorundadır.

Zâlim'i 'kötülük eden' yahut 'haksızlık yapan' şeklinde tercüme etmek, sözcüğün anlamını öğrenmek için elverişli bir yol olabilir ve muhtemelen kimse bu yolun dil öğreniminde pratik bir ilk adım olarak sağladığı yararı yadsımayacaktır. Ama bu sadece bir ilk adımdır. Kelimenin kendisinin semantik kategorisini kavramak istiyorsak, klasik Arapçada -yani bizim amacımız bakımından Kur'an'da- pratikte ne tür insanın, ne tip şahsiyetin, ne çeşit eylemin bu isim ile karşılandığını araştırmamız gerekir. İyi seçilmesi ve konuyla ilgili olması şartıyla, tek bir örneğin bile aydınlatıcı olduğu kanıtlanabilir:

> Allah'ın laneti, insanları Allah'ın yolundan alıkoyan, onu eğriltmek isteyen ve ahirete asla iman etmeyen zalimlerin [*zâlimîn*] üzerinedir. (A'raf, 44-45)

Bu ayetlerde, aslında, *zalim*'in bir tür harfiyen tanımı veriliyor, değil mi?

Kur'an'da aynı sözcüğün kullanımıyla ilgili pek çok benzeri örnek vardır. Bunları bir araya getirmek, kıyaslamak, birbirleriyle karşılaştırarak kontrol etmek suretiyle, Arapçadaki bu kelimenin orijinal bir kelime-nesne tanımına ulaşmayı ummamız makul değil midir? Bunun mümkün olduğu bu kitap boyunca birçok vesileyle gösterilecektir.

Şimdi *kâfir* = 'sapık inançlı' (yahut 'inancı olmayan' veya 'inançsız') denklemine dönecek olursak, bizatihi dış yapının esastan farklı olduğunu hemen gözlemleyebiliriz. Daha sonra ele alacak olduğumuz *mürüvve* = mertlik denkliğine benzemeyen bu denklemin iki tarafı, kelime yapısı açısından hiçbir uygunluk arz etmemektedir. Bir defa Arapça'daki *kâfir* sözcüğü daha alt bileşenlerine ayrılması mümkün olmayan yapısal bir birimdir. Hangi Ingilizce karşılığı seçersek seçelim, açıkça iki kısımdan oluşmuştur ki bunlar, olumsuzluk ima eden (yanlış-; -sız; -mayan) unsur ile anlamın somut denilebilecek yanını temsil eden bir başka unsurdan ibarettir. Bu somut kısım, her bir durumda 'inanan'dır. Yani, *kâfir*'in İngilizce karşılıklarıyla ilgili semantik kategorilerin tümü, temeldeki inanç kavramına dayanmaktadır.

Şüphesiz ki Arapça *kâfir* sözcüğünün kendisinin semantik kategorisinde önemli bir 'inanç' unsurunun olduğunu inkâr etmenin imkânı yoktur. Ancak, bunun, bu sözcüğün tek temel anlamsal bileşkesi de, asli semantik bileşkesi de olmadığı hatırlanmak zorundadır. İslam öncesi literatür incelendiğinde, kelimenin semantik yapısının gerçek nüvesinin hiç de 'inanmamak' olmadığı, daha ziyade 'nankörlük' yahut 'şükretmezlik' olduğu görülür. *Kâfir*, aslen 'şâkir' (şükran duyan)'ın zıddı idi.

Daha sonra göreceğimiz gibi, İslam'da inancın temellerinden biri minnettarlık ve şükran hissidir. Bu, Kur'an'daki "insanların ve tüm varlıkların lütûfkar Rabbi", rahîm Allah kavramının karşılığıdır. Gerçekten Kur'an, her şeye kadir olan Allah'ın hiçbir varlıktan esirgemediği, tamamen karşılıksız ihsanlarını

vurgulamaktan hiç geri durmamaktadır. Bunun karşılığında, insan da O'na, lütfu ve ihsanı için şükranını ifade etme görevini borçlanır. *Kâfir*, davranışında hiçbir şükür işareti taşımayan, taşımaya yanaşmayan kişidir.

Kâfir kelimesinin, Kur'an'da 'bir şeyin mutlak hakikat olduğunu kabul eden' ya da 'inanan' anlamındaki *mü'min* ve 'kendisini bütünüyle Allah'ın iradesine teslim etmiş kişi' anlamındaki *müslim* sözcüklerinin zıddı olarak çok sıklıkla kullanılması yüzünden, 'Allah'a inanmayan kişi' şeklindeki ikinci bir anlamı yüklenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Daha genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, bir kelimenin anlam kategorisi, aynı anlam sahasına ait olan komşu kelimelerden her zaman önemli oranda etkilenme eğilimi göstermektedir. Bir kelime, özel bağlamlarda ve önemli oranda bir tekrar sıklığıyla zıt-anlamlısıyla birlikte kullanılıyorsa, bu kelime bu durumun sık tekrarlanmasından dolayı net bir semantik değer yüklenmek durumunda kalır. Bu yüzdendir ki, aynı kelime yani *kâfir*; *şâkir* ('şükreden')in zıddı olarak kullanıldığında başka bir anlama, *mü'min* ('inanan')in zıddı olarak kullanıldığında da başka bir anlama gelmektedir. Yani ilk durumda 'nankör'ün, ikincisinde 'inançsız'ın karşılığı olmaktadır. *Kâfir*'i sadece 'inanç' olarak yorumlamaya başladığımızda, ilk önemli -ve aslî- unsur anlamını bütünüyle kaybetmektedir.

Bakışımızı özgün bakış tarzlarının baskın çıkma eğilimi gösterdiği ve dilin bir halkın yaşamının gerçek anlamda etnik niteliklerini yansıtma ve ifade etme görevini yüklendiği varoluş alanlarına döndürdüğümüz zaman, kelimelerle yabancı 'karşılıkları' arasındaki semantik uyuşmazlık doğal olarak artar. Gerçekten, bir kelimenin, belli bir kültürün kökü derinlerde yatan etnik bir niteliğinin ifadesi olması oranında, bir diğer dile gereğince aktarılmasının zor olacağını genel bir kural sayabiliriz. Her dilde, tercüme edilemez olduklarını herkesin kabul ettiği belirli sayıda kelimeler vardır. Örneğin İngilizce'deki

humor, Fransızca'daki *esprit* ve Almanca'daki *gemut* kelimeleri bunlar arasındadır.

İslamî ahlak kültürüne zıt ve putperest göçebe Arapların yaşam ve davranışlarına özgü olan kadim Arapça'daki *hamaset*, *mürüvve* ve *cehl* gibi sözcükler de bu sınıftandır. Bunların ilki olan *hamaset*; Profesör R. A.Nicholson[2] tarafından, "savaşta pekyüreklilik, sıkıntıya sabır, kan davası gütmede sebat, zayıfları koruma ve güçlülere başkaldırmadan oluşan özgün bir karışım" olarak izah edilmiştir. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu izah, ancak oldukça yüzeysel bir yaklaştırma çabasının ürünüdür. Ne var ki, bu kadarı bile, genellikle kelimenin İngilizce karşılığı olarak verilen 'cesaret' ve 'pekyüreklilik' ile doğru bir biçimde iletilememektedir.

Şimdi bir adım daha atıp bu asil niteliklerin oluşturduğu bu karmaşık yapıya, yarı-efsanevi Hatim-i Tâî'nin kişiliğinde somut ifadesini bulan ve çöl Araplarının karakterini çok iyi yansıtan 'elibolluk' ile bu karakteri yansıtmak bakımından ondan hiç de geri kalır yanı olmayan, kabile menfaatlerine sonuna kadar bağlılık gibi önemli iki öğeyi de katarsak, bir erdeme daha varırız ki, bunun adı da *mürüvve*'dir.

Mürüvve, Bedeviler arasında ahlâkın zirvesini, erdemlerin erdemini hatta daha iyisini, yani çölün bütün erdemlerinin bileşkesini temsil eder. Dış formuna bakıldığı kadarıyla, *mürüvve*, 'kadın'ın zıddı olarak 'erkek' anlamına gelen bir kök ile eklendiği bütün köklere bir özellik ya da niteliğin soyut anlamını veren bir formatörden oluşan *manness* (erkek-lik) ile mükemmel bir uygunluk içinde gözükmektedir. Dolayısıyla bu kelime, etimolojik açıdan, 'erkek olma özelliği'ne benzer bir anlama sahiptir ve İngilizce'deki *manliness* (erkeklikmertlik) sözcüğü gönül rahatlığıyla *mürüvve*'nin tam karşılığı olarak kullanılabilir. Aslında anlam kesinliğine ulaşma gibi bir zorunluluğun ortaya çıkmadığı bağlamlarda bu olabilir. Fakat

2 R. A. Nicholson, *Arap Edebiyatı Tarihi*, Cambridge, 1953, s.79.

her zaman akılda tutulmalıdır ki, bu ikisi arasındaki denklik, kelime yapısının bütünüyle biçimsel yanıyla sınırlıdır. İşte tam da bu biçimsel denkliğin bittiği yerde, gerçek anlamla ilgili semantik sorunlar başlar. Çünkü bizatihi *erkek*-lik'in içeriği, semantik kategorinin esası olarak seçilen *erkeğin* özelliklerine göre zorunlu olarak değişmek durumundadır. Erkeğin karakteristik özelliklerinin sayısını sınırlamanın ise, pratikte imkânı yoktur. Bütün dillerin, erkek olma özelliğinin, ona bağımsız bir dilsel anlam kazandırması yönünden toplumsal yaşamla yakından ilişkili olduğu hususunda mutabık kaldıklarını varsaysak bile, her bir dil, birçok nitelik arasından belli sayıda niteliği seçerken ve bu şekilde seçilen unsurları belirli bir semantik kategori içerisinde birleştirirken kendine özgü bir yol izler. Arapça'daki *mürüvve* kelimesi için de aynı şey geçerlidir. Bir semantik kategori olarak, kelimenin anlamının gerisinde, Arap çöllerindeki göçebe hayatının uzun geçmişi yatmaktadır; çöl hayatının atmosferi kelimenin içerisine öylesine sinmiştir ki, ancak çöl hayatıyla ilgili çok sayıda ayrıntıyı bildiğiniz zaman, kelimenin anlamını aslına uygun olarak anlamanız mümkün olabilmektedir.

Yukarıda adı geçen üçüncü kelimenin, yani *cehl*'in, biraz farklı bir öyküsü vardır. Bu kelimenin incelenmesi bu kitabın asıl konusuyla doğrudan ilgili bulunduğundan, bu noktada kelimenin semantik kategorisinin temel yapısını biraz ayrıntılı olarak anlatacağım. Mümkün olduğunca, yıllar önce Ignaz Goldziher'in[3] ünlü çalışmasında yaptığı tespitlerin gereksiz tekrarından sakınmaya gayret edeceğim.

Goldziher'in makalesi yayımlanıp da bu kelimenin nasıl anlaşılması gerektiği gayet ikna edici bir biçimde ortaya konmadan önce, Arap filologları arasında bile, çok uzun süre *ceh-*

3 Ignaz Goldziher, İslamî Araştırmalar, (Halle, 1888), I. Bölüm s.319'dan itibaren, kelimenin daha ayrıntılı ve daha sistematik bir analizi için bkz: şahsıma ait *Kur'an'da Allah ve İnsan*, VIII. Bölüm.

lin ilm (bilgi)'nin tam zıddı, dolayısıyla da temel anlamının (bilgisizlik) olduğu düşünülmüştü. Tabiatıyla, kelimenin en önemli türevi olan ve Müslümanların Islam'ın doğuşundan önceki durumu anlatmak için kullandıkları *Câhiliye* kelimesi de genel olarak 'Bilgisizlik Çağı' şeklinde anlaşılıyor ve tercüme ediliyordu. Şimdi, Goldziher'in kelimenin orijinal anlamını açıklığa kavuşturma çabasında benimsediği yöntem, bütün temel noktalarda benim bu kitapta 'semantik analiz yöntemi' dediğim yöntemle örtüşmektedir. Goldziher, İslam-öncesi şiirden *CHL* (ce-he-le) kökünün pratikteki kullanımına ilişkin çok sayıda önemli örnek toplayarak, bunları titiz bir tahlile tabi tuttu ve *Câhiliye* hakkındaki bildik geleneksel görüşün temelde yanlış olduğu yolundaki kayda değer hükme vardı. Onun vardığı hükme göre, *cehl*, *ilm*'in karşıtı değildir; aslen 'uygar insanın ahlâkî makullüğü' (Nicholson) anlamına gelen ve kabaca söylemek gerekirse, sakınma, sabır, hoşgörü ve körü-körüne bağlanmaktan uzak durma gibi özellikleri de içinde barındıran *hilm*'in zıddıdır. Eğer bunlara bir başka önemli unsuru, yani kişinin kendi gücü ve üstünlüğünün tam olarak bilincinde olması anlamında 'güç'ü de eklersek, resim tamamlanır. Daha sonraki kullanımlarda ve hatta bazen İslam-öncesi şiirde *cehl*'in, *ilm*'in antitezi olarak, ama o da ancak ikincil ve türevsel bir anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Kelimenin birincil semantik işlevi, putperest Arapların haşin ve gözü kara mizacına gönderme yapmasıdır.

Şimdi meseleye dönelim: bizzat Peygamber *Câhiliye* hakkında ne düşünüyordu? Kelime Muhammed (a.s.)* ve çağdaşları için ne ifade ediyordu? İbn İshak'ın *Siretü'n-Nebi* (Peygamberin Hayatı) adlı eserinde, Şas ibn Kays adlı yaşlı bir putperestle ilgili ilginç bir hikaye anlatılır. Hadise, peygamber

---

* İzutsu, kitabın orijinalinde Peygamberimiz için (a.s.) gibi geleneksel saygı ifadesini kullanmamış olsa da, yayınevi olarak kitap boyunca bu ifadeyi kullanmayı uygun ve gerekli gördük. (Pınar Yayınları)

(a.s.)'ın Medine'ye hicretinden kısa bir zaman sonra cereyan etmiştir. Bu 'Allah düşmanı' yeni dine direnme konusunda son derece inatçı ve Muhammed (a.s.)'ın takipçilerine karşı diş bileyen yaşlı bir adamdır. Bir gün bu adam, bir zamanların haşin hasımları olan ama sonrasında Peygamber (a.s.)'ın önderliğinde, yeni kurulan bir kardeşlik bağıyla birbirlerine kenetlenip ortak bir dava için mücadele eden, Medine'nin iki önemli kabilesi Evs ve Hazreç'ten bir grup Ensar'ın yanından geçer. Onları mutlu ve kardeşçe bir şekilde konuşup gülüşürken görünce, kıskanır ve öfkeye kapılır. Bir Yahudi genci gizlice kışkırtır ve konuşanların yanına göndererek, onlara karşılıklı olarak iki kabilenin şairleri tarafından söylenmiş şiirleri okuyup putperestlik devrindeki kan davalarını ve asabiyeti hatırlatmaya teşvik eder.

Hadiseler onun istediği yönde gelişir. Sohbet edenler arasında şiddetli bir atışma başlar ve içlerinden birinin, "Yine mi başlayalım yani? Biz hazırız!" şeklindeki kışkırtıcı sözleri üzerine, hep birden, "Silah başına! Silah başına!" diye bağırarak civardaki boş araziye çıkarlar.

Haberler Peygamber (a.s.)'a ulaşır; o da hemen olay yerine gider ve şöyle seslenir: "Ey mü'minler! Nasıl oluyor da Allah'ı unutuyorsunuz? Ben sizin aranızda iken, Allah size hidayet bahşedip sizi İslam'la şereflendirmiş iken ve bu suretle câhiliye ile olan bağınızı koparmış (*kata'a bihi ankum emra'l-câhiliyye*), sizi küfürden çekip çıkarmış iken ve sizleri kardeşler kılmış iken, tekrar *Câhiliye*'nin çağrısına (*bi da'veti'l-câhiliyye*) mı kulak veriyorsunuz?" Bunun üzerine hepsi, olup bitenin Şeytan'ın kışkırtması sonucu olduğunun farkına varırlar ve birbirleri ile kucaklaşıp ağlaşırlar.[4]

Bu pasajdan, söz konusu kelimeyle ilgili iki önemli sonuca ulaşmak mümkün olmaktadır. Bunlardan ilki, Muhammed

4 İbn İshak - İbn Hişam, Siret en-Nebi, Yay. F. Wüstenfeld. (Göttingen, 1859 - 1860, I. Bölüm, s.385-386.

(a.s.) ve sahabelerinin, *Câhiliye*'yi mazide kalmış bir dönem olarak görmedikleri, bilakis onu, görünüşte İslam'ın yeni gücü tarafından kovulmuş, ama mü'minlerin zihinlerinde bile gizliden gizliye varlığını sürdüren ve fırsatı bulduğunda hortlamaya hazır olan, devingen ve psikolojik bir durum olarak algıladıkları ve Peygamber (a.s.)'ın da bu durumu yeni din için devam eden bir tehlike olarak gördüğüdür. İkincisi ise şudur: *Câhiliye*'nin 'bilgisizlik' ile uzaktan yakından bir alakası yoktur. Kelimenin asıl anlamında, kabile onurunun sonuna kadar korunması, yılmaz bir çekişme ve böbürlenme ruhu ve aşırı derecede tutkulu bir mizaçtan kaynaklanan her türlü kaba ve ham pratikler bulunmaktadır.

Büyük bir ahlâkî reform çabası olarak İslamî hareketin asıl önemi, eğer bir yerde aranacaksa işte tam bu noktada aranmalıdır. Kısacası, ahlâkî tarafından bakılırsa İslam'ın doğuşunu, *Câhiliye* ruhuna karşı sonuna kadar savaşmayı, bu ruhun izlerinin tümüyle silinmesini ve bir daha geri gelmemek üzere yerine *hilm* ruhunun ikame edilmesini amaçlayan gözüpek bir girişim olarak görmek mümkündür. İbni İshak'ta bizim için, *Câhiliye*'nin bu yönüne hayli ışık tutan bir başka ilginç haber (hadis) daha vardır.

Buna göre, hicretin 8. yılında, Mekke'nin fethinden hemen sonra, Muhammed (a.s.) şehrin etrafındaki bölgelere askerler gönderir. Bu tamamen tebliğ amacını taşıyan bir çabadır. Askerlerine, insanları yumuşak bir dille İslam'a davet etmeleri emrini verir. Tebliğ göreviyle görevlendirilenler arasında, babayiğitliyle ünlü ve 'Allah'ın kılıcı' lakabıyla bilinen Halid b. Velid de vardır. Halid, Beni Cedîme adlı kabileye gider. Kabile ahalisi onu gördüklerinde silahlarına sarılırlar. Halid, niyetinin halis olduğu konusunda onları ikna eder ve silahlarını bırakmalarını emreder. Sonra onlara, bütün kabilelerin zaten İslam'ı kabul ettiğini, savaşın artık bittiğini ve herkesin güven içinde olduğunu söyler.

Fakat onlar silahlarını bırakınca, kabile üyelerinden birinin samimi uyarılarına rağmen, Halid oradakilerin ellerini arkalarından bağlar ve kafalarını uçurmaya başlar. Haber Mekke'de Muhammed (a.s.)'a ulaşır. Bunun üzerine Peygamber (a.s.) ın, kollarını 'koltuk altları görünecek ölçüde' yukarıya doğru kaldırarak, üç kez: "Yarabbi! Senin huzurunda Halid'in yaptığından uzağım!" dediği söylenir. Sonra damadı Ali'ye emir verir ve şunları söyler: "Hemen oraya var, meselenin aslını öğren ve *Câhiliye* âdetini ayaklarının altına al (*ic'al emra'l-câhiliyye tahte kademeyke*)." Ali, yüklü miktarda para ile bölgeye ulaşır ve bütün can ve mal kaybını tazmin eder.[5] Burada dikkat çekici bir nokta da, bu rivayetin devamında, bir adamın, Halid'in bu davranışını şu sözlerle yorumladığını görmemizdir: "sen Islam'ın orta yerinde *Câhiliye*'den bir iş yaptın! (*amilte bi emri'l-câhiliyye*)."

Bu iki hadise, bize, Muhammed (a.s.) zamanında *Câhiliye* kelimesinden ne anlaşıldığına dair önemli bir ipucu vermektedir. Bu hadiseler, bizim İslamî hareketin temelinde yatan ahlâkî sâikleri gereğince anlamamıza da yardımcı olmaktadır. Açıktır ki, İslam, ahlâk sahasında, *Câhilî* pratiklerin tümüyle ortadan kaldırılmasını ve bunların yerine *hilm* esprisinden doğan belirli davranış türlerinin ikamesine dayalı olarak hayatın bütünüyle yeniden biçimlendirilmesini hedefliyordu.

Hilm kelimesi; el-Zebidi'nin yazdığı *Tac el-Arus* adlı Arapça sözlükte[6] "ruhu dizginleme ve öfke halinde kişinin kendini zapt etmesi", el-Bustani'nin yazdığı *Muhit el-Muhit*[7] adlı sözlükte de "kişiyi öfkeliyken yanlışlık yapmaktan koruyan ruhun dinginlik hâli; kişinin başına gelen felaketler karşısında soğukkanlılığını koruması", "kızgınlık anında sükûnetin muhafazası" ve "haksızlık yapana karşılık verirken acele etmeme"

5 Aynı eser, II. Bölüm, s.834-835.

6 Zebidi; *Tac el-Arus*, (Kahire, Hicri 1306-1307) VIII, HLM kökûne bakınız, s.355-358.

7 El-Bustani: *Muhit*, (Beyrut, 1876-1870), s.443-444.

olarak tanımlanmaktadır. *Hilm*in, Muhammed (a.s.)'ın yeni bir buluşu olmadığına dikkat edilmelidir. Tam tersine *hilm*, putperest Araplar arasında en çok saygı duyulan erdemlerden biriydi; ama sadece sağlam bir temelden yoksundu. Hakiki çöl Arapları, her zaman, en ufak kışkırtma sonucu her türlü aşırılığa sevk edilebilecek fevrî insanlar olmaları ile nam salmışlardır. Yunanlıların *ataraksiya* dedikleri ruhun dinginlik hali, onlar için erişilmesi, erişildiğinde de uzun süre korunması en zor şeydir. Bu nedenle *hilm*'in tüm ahlâkî yaşamın asıl ekseni haline gelebilmesi için her şeyden önce sağlam bir temel üzerine bina edilmesi gerekir. Bu temeli sağlayan, bütün evrenin yaratıcısı Allah'a olan samimi inançtı. İşte *Câhiliye*'nin tam karşı tavır aldığı şey, dinin eğitiminden geçmiş bir insanın ahlâkî makuliyeti anlamına gelen bu *hilm* idi. Şimdi bizzat Kur'an'a dönelim ve buradaki örneklerin, kelimenin bu anlamını teyit edip etmediğine bakalım.

Kur'an'da *CHL* kökünden türemiş çeşitli kelimelerin yer aldığı bazı ayetler vardır. *Câhiliye* formunda dört kez; Âl-i İmran Suresi'nin 154., Maide Suresi'nin 50., Ahzab Suresi'nin 33. ve Fetih Suresi'nin 26. ayetlerinde görülür ki, bunların bizim amacımız açısından en önemlisi belki de sonuncusudur. Ayet şöyledir:

> Hani o küfretmekte olanların kalplerinde o hamiyet (böbürlenme), *Câhiliye* böbürlenişi baş gösterdiğinde Allah, elçisinin ve inananların üzerine sükûnet indirdi ve onları 'takva sözü' üzerinde 'kararlılıkla ayakta tuttu.' (nefislerine hakim olmalarını sağladı). Zaten onlara yakışan da buydu ve onlar buna pek layıktılar.

Burada '*Câhiliye* böbürlenişi' (*hamiyyet el-câhiliyye*) olarak tercüme ettiğim şeyle, bir kabile üyesinin o küstahça mağrurluğunu, putperest Arapların karakteristik özelliği olan o kırılmaz kibri, şereflerine dokunacak yahut geleneksel yaşam tarzlarını tehdit edecek en küçük bir şeye karşı gösterdikleri

çetin direnişi kast ediyorum. Burada, bu tutkulu direniş ruhu ile Sema'dan inananların üzerine indirilen ruh dinginliği, inananların kritik durumlarda kendilerine hâkim olabilmeleri, tutkularını gemleyebilmeleri ve din adına sükûnetlerini koruyup sebatkâr kalabilmeleri halinin kesinkes zıtlık içerdiğini belirtmeliyim. İslam zaviyesinden, *Câhiliye*, "iyiyi kötüden ayırt edemeyen, yaptıkları kötülükler için asla af dilemeyen, hayra sağır, gerçeğe kapalı, ilahi hidayete gözlerini kapayanlar"ın[8] karakterini yansıtan, kör ve vahşi bir tutku haliydi. İslam-öncesi Arap tarihinde, sonu gelmez kan davalarının ilham kaynağı olan ve sayısız ıstırap ve felakete yol açan da, işte bu koyu, kör tutkuydu.

Câhiliye kelimesinin geri kalan diğer üç kullanılış örneği, semantik bakış açısından o kadar önemli gözükmemektedir. Bunların üçü de, tevhid inancını benimsemeye yanaşmayanların veya dışardan Müslüman görünmelerine rağmen aslında Allah'a hiç iman etmemiş olup daha ilk zorlu sınavda sarsıntı geçirenlerin ya ahlâkî tutumlarının ya da zahiri davranışlarının bazı yönlerini anlatırken kullanılmaktadır.

Şimdi de aynı kökten türemiş diğer iki kelimenin kullanılışına dair bazı örnekler vereceğim. Bu iki kelimeden birincisi, fiilden türemiş sıfat olan *câhil* (ki çoğunlukla *câhilîn* şeklinde çoğul olarak geçer) diğeri de çeşitli çekim formlarıyla *cehele* fiilidir.

Yusuf Suresi 33. ayette, Mısır'da kadınların bitmek bilmez iğvalarına karşı kendini savunmasız hisseden Hz. Yusuf, Allah'a yönelir ve şöyle der:

> Rabbim! Zindan, bu kadınların beni kendisine çağırdıkları şeyden bana daha sevimlidir. Onların kurdukları hileli-düzeni benden uzaklaştırmazsan, onlara eğilim gösterir ve *câhil-ler*den olurum.

8 İbn İshak, II, 603.

Bu pasajın bizim için özel bir önemi vardır ki o da, lafzın din-dışı bir bağlam üzerine bina olunması ve bu suretle de, tabir-i caizse, açıkça seküler bir kullanım içermesidir. Bu bağlamda, öyle görünüyor ki, kelime, "nefsinin arzularına kolaylıkla tabi olan ve doğruyu bildiği halde yanlışı işleyen birinin düşüncesizce davranışı" anlamına gelmektedir, ki bu davranış, yukarıda açıklandığı şekliyle, *hilm*'in tam zıddı durumundadır.

> Ve (hani) Lût, kavmine demişti ki: "göz göre göre, yine de böyle bir çirkin utanmazlığı yapacak mısınız? Siz kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere mi yaklaşıyorsunuz? Hayır, siz ne yaptığını bilmeyen (*techelûn*) bir kavimsiniz." (Neml, 54-55)

Bu pasajda, "kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşan" -ki çirkin bir utanmazlık (*fâhişe*)tır- Lût kavminin, yani Sodom halkının), tipik *câhili* davranış tarzını sergileyen bir millet olarak tanımlandığını görüyoruz. *Fâhişe* sözcüğünün semantik analizi daha sonraki bir bölümde verilecektir. Bu noktada, bu örnekte dahi *câhil* kelimesinden ilk anlaşılan şeyin, "tutkularına esir olup her türlü aşırılığı işleyen, üstelik bunu gafil olarak değil bilakis "göz göre göre", yani bu şekilde davranarak çirkin bir utanmazlık yaptığının tamamen bilincinde olarak yapan kişi" olduğunu kaydetmek yeterli olacaktır. Bu örneğin konumuz açısından özel bir önemi vardır; çünkü *hilm*'in ahlâk kuralını kasten görmezden gelme eylemini ima etse de, *câhil* kelimesinin 'bilgisizlik'le esasen hiçbir ilgisi bulanmadığını açıkça göstermektedir.

> Biz biliyoruz ki, (ey Muhammed) onların söyledikleri seni gerçekten üzüyor. Doğrusu onlar seni yalanlamıyorlar, o zalimler (*zalimin*) ancak Allah'ın ayetlerini inkar ediyorlar! Doğrusu senden önce de elçiler yalanlandı. Ama onlara yardımımız gelinceye kadar yalanlandıkları ve eziyete uğratıldıkları şeye sabrettiler... Eğer onların yüz çevirmeleri sana ağır geldiyse, onlara bir ayet (mucize) getirmek için yerde bir

tünel açmaya veya göğe bir merdiven dayamaya gücün yetiyorsa (öyle yap) [Yani yapabiliyorsan, yap! Fakat bunu asla yapamayacağın için, sabretmek senin için daha iyidir]. Eğer Allah dileseydi, onların tümünü hidayet üzere toplardı. Öyleyse sakın *câhiller*den olma. (En'am, 33-35)

Beydavî tefsirinde bu son cümle şu şekilde izah edilmektedir: "elde edilmesi doğal olarak imkânsız olan şeyleri isteyerek ve sabır gerektiren durumlarda sabırsızlanarak *câhiller*den olma; çünkü bunlar *câhil*in tipik davranışlarıdır." Bu pasajda, Allah'ın, aynı zamanda, kavminin inatla 'sırt çevirmesi' yüzünden aşırı derecede üzüldüğü ve hayal kırıklığı yaşadığı için gelecek hakkında kötümser düşünceler beslemeye başlayan Peygamber (a.s.)'ı teselli ettiği ve ona öğüt verdiği söylenebilir. Allah, Muhammed (a.s.)'a, kendisinden önce aynı türden zorluklarla karşılaşmış pek çok peygamber olduğunu ve onların Allah'a imanlarında hiçbir sarsılma olmadan, sabırla bu zorluklara katlandıklarını hatırlatmaktadır. Sonunda da, Muhammed (a.s.)'a onların yolunu izlemesini ve gereksiz sabırsızlık göstermemesini emretmektedir. Dolayısıyla, bu pasajda, *câhil*'in "kızgınlık, keder, çaresizlik ya da başka her hangi bir şiddetli duyguya kolayca kapılabilen insan" anlamına da geldiği açıktır.

Biz onlara melekler indirseydik, ölüler onlarla konuşsaydı ve her şeyi karşılarına toplasaydık, -Allah'ın dilediği dışında- yine onlar inanmayacaklardı. Zaten onların çoğu câhillik ediyorlar (*yechelûne*). (En'am, 111)

Bu ve ardı sıra gelen örneklerde, *câhil* kelimesinin, esas itibariyle, inanıp-inanmamakla bir alakası vardır. Açıktır ki, kelime, burada, manevi amaçları birçok açıdan putperest Araplarınkiyle kesinlikle bağdaşmayan yeni dine 'teslim' olamayacak kadar mağrur ve küstah olanları tanımlamaktadır. Tabii bu tanım, bizzat Arap putperestliği açısından bakıldığında, onların

bu putperestlik ruhunun gerçek temsilcileri olduklarını ve her ne olursa olsun, geleneksel kabile erdemlerine sarsılmaz bağlılıklarını koruyacaklarını da ima etmektedir. Bu kişiler, Muhammed (a.s.)'ın çağrısına ancak alay ve küçümsemeyle cevap verenlerdir. Bir sonraki örnekte ise, kayıtsız kalma ve 'yüz çevirme' bütün muttaki mü'minler için, bu gibi insanlara karşı takınılacak en uygun tavır olarak gösterilmektedir. Aslında bu tavrın, İslam'ın kâfirlere karşı kalıcı siyaseti olamayacağını söylemeye elbette gerek yoktur ama bu örneğin bizim meselemizle bağlantısı yönünden özel bir önemi vardır; zira *cehl* ile *hilm*'in birbirlerinin tam zıddı olduklarını çarpıcı bir biçimde göstermeye yardımcı olmaktadır.

> Onlar [yani muttaki mü'minler] boş ve yararsız sözü [yani inançsızların Allah, resuller ve vahiy hakkındaki sözlerini] işittikleri zaman, ondan yüz çevirirler ve: "bizim yapıp-ettiklerimiz bizim, sizin yapıp-ettikleriniz sizindir; size selam olsun! Bizim câhillerle (*câhilîn*) bir ilgimiz yok!" derler. (Kasas, 55)

> De ki: "Ey câhiller! (*câhilûn*), bana Allah'ın dışında bir başkasına mı kulluk etmemi emrediyorsunuz?" Andolsun, Sana ve senden öncekilere vahyolundu ki: "eğer şirk koşacak olursan, şüphesiz amellerin boşa gidecek ve muhakkak sen hüsrana uğrayanlardan olacaksın." Hayır, artık sadece Allah'a kulluk et ve şükredenlerden ol. (Zümer, 64-66).

Bu örnekte *câhil* kelimesi, putperestliğin çoktanrıcı adetlerine saplanıp kalmış, Allah'a 'ortak koşmakla' yetinmeyip başkalarını da aynı şeyi yapmaya zorlayanları göstermek için kullanılmaktadır. Burada, *câhil*'in, 'minnettarlık duyan' anlamındaki *şâkir*'in zıddı olduğunu belirtmiş olalım. *Kâfir* sözcüğünün semantik kategorisini belirlemeye çalışırken, İslam dininde, imanın, aslen ve orijinal anlamıyla, nimetlere duyulan şükran olarak anlaşıldığını zaten belirtmiş bulunuyoruz. Musa

(a.s.) zamanında yaşayan Yahudilerin şirk eğiliminin anlatıldığı aşağıdaki pasajda da *câhil*in tamamen aynı biçimde kullanıldığı görülmektedir.

> İsrailoğullarını denizden geçirdik. Putları önünde bel büküp eğilmekte olan bir kavme rastladılar. Musa'ya dediler ki: "Ey Musa, onların ilahlarına benzer bir ilah da sen bize yap." O: "Siz gerçekten *câhil*lik etmekte olan bir kavimsiniz" dedi. (*innekum kavmun techelûne*). (A'raf, 138)

> Andolsun biz Nuh'u kavmine gönderdik. (Onlara) "şüphesiz ben sizin için apaçık bir uyarıcıyım. Allah'tan başkasına tapmayın. Ben size (gelecek olan) acıklı bir günün azabından korkmaktayım" (dedi). Kavminin önde gelen kâfirleri: "biz seni yalnızca bizim gibi bir beşerden başkası görmüyoruz; sana, bizim en aşağı tabakamızdan olanlardan başkasının uyduğunu görmüyoruz ve sizin [ey Nuh ve takipçileri] bize bir üstünlüğünüzü de görmüyoruz. Aksine, biz sizi yalancılar sanıyoruz!" dediler. (Bu sözlere Hz. Nuh 29. ayette) "Ben sizi, *câhil*lik etmekte olan bir kavim görüyorum" (diyerek cevap verir). (Hud, 25-27 ve 29)

Bundan sonraki örnekte ise *câhiller*in, vahyolunan dine karşı inatla ve güçlü bir biçimde direndiklerine vurguda bulunuluyor.

> Âd'ın kardeşini [yani Hud peygamberi] hatırla; onun önünden ve ardından nice uyarıcılar gelip geçmişti; hani o, Ahkaf (kum tepeleri)'taki kavmini: "Allah'tan başkasına kulluk etmeyin. Gerçekten ben, sizin için büyük bir günün azabından korkmaktayım" diye uyarıp-korkutmuştu. Onlar dediler ki: "sen bizi ilahlarımızdan çevirmek için mi bize geldin? O halde, eğer doğru söylüyorsan, bizi tehdit ettiğin şeyi, getir bakalım" dediler. O dedi ki: "ilim, ancak Allah'ın katındadır. Ben size gönderildiğim şeyi tebliğ ediyorum; ancak sizi de câhillik etmekte olan bir kavim olarak görüyorum." (Ahkaf, 21-23)

Kabile hayatının temellerini tehdit eden, her şeye karşı mağrurca direnmenin adı olan *Câhiliye* 'böbürlenişi'nden (*hamiyyet el-câhiliyye*), yani Profesör A. J. Arberry'in[9] ifadesiyle, önceki zamanlarda çölde sayısız kanlı çatışmalara neden olduktan sonra, şimdi de hem şehirli hem de çölden gelen putperest Arapları, Muhammed (a.s.) ve takipçilerine karşı amansız şiddet eylemlerine iten o 'şiddetli böbürlenme' halinden daha önce bahsetmiştim. Kur'an'dan alıntıladığımız son iki pasajda, *cehl* kelimesinde içkin bulunan bu anlamı görmek mümkündür. Zira '*câhil*lik etmek' (*cehele*), kâfirlerin bu tür davranışta bulunmaları demektir.

Şimdiye kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak, *cehl*in anlam kategorisinin merkezinde "en ufak kışkırtma ile patlamaya hazır, bir insanı her türlü pervasızlığa itebilecek ateşli ve tutkulu bir mizaç"ın bulunduğu; bu tutkunun kendisini putperest Araplara, özellikle de çöl bedevilerine özgü mağrurca bir şeref anlayışında çok özel bir biçimde gösterme eğiliminde olduğu; ve nihayet, özellikle Kur'an metnine bakılacak olursa, kelimenin (Muhammed (a.s.)'ın çağdaşlarının pek çoğunun düşünüşüne göre), ahlâkî yükümlülükleri ağır olan ve dahası, Arapları eksiden kalma adetlerini ve putlarını terk etmeye çağıran İslam'ın tevhid inancına karşı gösterilen özel bir düşmanlık ve saldırganlığı ifade ettiği açıktır.

CHL kökünden türeyen kelimelerin biraz ayrıntılı bir semantik analizini yapmış olmamın başlıca iki amacı vardır ki bunların ilki, İslam'ın ortaya çıkışından hemen önceki çağda Arabistan'daki ahlâkî iklimin önemli bir özelliğini betimlemek ve böylece o dönemin ahlâkî tutumunun temelinde yatmakta olan ilkeler hakkında başlangıç niteliğinde bir kavrayışa ulaşmak; ikincisi de, kendi analiz yöntemimin genel niteliklerini somut bir örnekle göstermektir. İnanıyorum ki, bu yöntemin, bağlamsal yorumlamanın bir türü olduğunu yeterince açıklığa

9 A. J. Alberry, *Yedi Destan*, Londra, 1957, s.263.

kavuşturabilmiş durumdayım. Dikkat edilirse, toplanan materyallerin tümü eşit değerde değildir. Bunlar, bağlamsal ilgi dereceleri bakımından birbirlerinden farklıdırlar ve dolayısıyla her biri kendi değeri ile değerlendirilmeli ve kullanılmalıdır.

Bu tür bağlamsal yorumlamanın pratik kuralları nelerdir? Klasik Latince alanında iyi mütercimlerden olmak isteyenlere bazı 'pratik tavsiyeler' vermek için hazırlanmış çok değerli bir kitapçıkta, Prof. J. Marouzeau, anlaşılması güç bir kelimenin anlamını açıklığa kavuşturmanın en iyi yolunun, her şeyden önce, "yakınlaştırmak, karşılaştırmak, benzeşen, karşıt olan ve biri diğerine karşılık gelen bütün kelimeleri, birbirleriyle olan ilişkilerine göre düzenlemek" olduğunu söylemektedir. Profesör, bu sözlerine şunu da eklemeyi unutmuyor: "Anlamı anlaşılamayan bir kelimeyle karşılaştığımızda, kelimenin geçtiği bölümün öncesine ve sonrasına (siyak ve sibakına) bakmalıyız."[10] İlk bakışta gereksiz bir basmakalıp söz gibi görünebilen bu 'pratik tavsiye', aslında bağlamsal yorumlama yönteminin içerdiği bütün önemli noktaların zekice bir özetidir. Bu tavsiyenin ne denli önemli olduğu, onu örneklerle desteklediğimizde daha iyi anlaşılacaktır. "Yakınlaştırmak, karşılaştırmak, benzeşen, karşıt olan ve biri diğerine karşılık gelen bütün kelimeleri, birbirleriyle olan ilişkilerine göre düzenlemek" Gerçekten, Kur'an verilerinin analizi işine girişirken, bizim için benimsenecek bundan daha iyi bir şiar olamaz.

Bu şiarın ima ettiği gibi, verili bir ahlâkî terimin aynı parçada tekrar tekrar karşımıza çıkmasının, semantik bilimi açısından, başlı başına herhangi bir stratejik önemi yoktur. Herhangi bir pasajın özel bir semantik öneminin olabilmesi için, verili kelimenin anlam kategorisinin bir yönünü yahut bazı yönlerini tam olarak aydınlatan spesifik bir bağlamının olması gerekir. Örneğin, Fâtır Sûresi'nin 39. ayetinde *KFR* (ke-fe-re) kökü, art arda altı kez karşımıza çıkmaktadır. Artık bu kökün temel

10 J. Marouzeau; *Latince'nin Tercümesi*, Paris, tarihsiz, s.38.

semantik yapısını iyi bildiğimiz için, kelimeyi geçici olarak ve üslup kolaylığı açısından İngilizce'deki 'disbelief ' (inançsızlık) olarak tercüme etmekte bir sakınca görmüyorum. Pasaj aşağıdaki gibidir:

> Kim inanmaz ise (*kefere*), onun inançsızlığı (*küfr*) kendi aleyhinedir. İnançsızların (*kâfir*) inançsızlıkları (*küfr*), onlara Rableri katında gazaptan başkasını artırmaz. İnançsızlara (*kâfir*) inançsızlıkları (*küfr*), kayıptan başkasını artırmaz.

Bu pasajda, *KFR* kökünden türeyen kelimelerin hiçbirinin, bize bizatihi *KFR*'nin temel anlamıyla ilgili dikkate değer herhangi bir malumat vermediğini görebiliyoruz. Evet, bu ayetin, insanın *küfr* niteliğindeki davranışının ilahî gazap ve cezaya neden olacağı hususundaki bilgimizi artırabileceği doğrudur. Fakat bu pasajdan en çok anlayabileceğimiz de ancak budur ve unutmamalıyız ki, bu husus, Kur'an'ı okuyan herhangi biri için, bu örneğin yardımı olmaksızın dahi yeteri derecede açıktır; bu da bu pasajın semantik analiz açısından stratejik değerini neredeyse sıfıra indirir. İleriki bölümlerde, Kur'an'daki temel dinî-ahlâkî terimleri analiz etmeye çalışırken, az önce gösterdiğim türden bütün örnekleri bilerek dışarıda tutacağım.

Kabaca söylemek gerekirse, herhangi bir pasajın semantik analiz yöntemi açısından açık bir stratejik değer kazandığı yedi durum vardır:

1. Bir pasajın semantik bilimi açısından anlamlı olduğu en basit durum, bir kelimenin açık anlamının, fiil tanımı yoluyla, kendi bağlamı içerisinde ve tam olarak aydınlığa kavuşturulmasıyla vuku bulur. Belki buna verilecek en iyi isim 'bağlamsal tanımlama'dır. Söz konusu durumun çok iyi bir örneğini, Bakara Sûresi'nin 177. ayetinde geçen ve İngilizce'ye bazen 'samimi dindarlık' bazen de 'dürüstlük' olarak tercüme edilen *birr* kelimesinde görebiliriz:

Birr, yüzlerinizi doğuya ya da batıya çevirmeniz değildir. (Asıl) *birr*, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaba ve resullere iman eden; ona olan sevgisine rağmen, malı yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, isteyip-dilenene ve [özgürlüklerine kavuşmaları için] kölelere veren; namazı dosdoğru kılan, zekatı veren ve ahidleştiklerinde ahidlerine vefa gösterenler ile zor ve sıkıntı anlarında ve savaşın kızıştığı zamanlarda sabredenlerin tutumudur. İşte doğru olanlar (*ellezine sadakû*) bunlardır; Allah'tan korkanlar (*muttakûn*) da bunlardır.

Pasaj, *birr*'in -kabaca 'samimi dindarlık' diyebiliriz- asıl anlamında, dinin şekilsel kurallarına dış görünüş itibariyle uymak olmadığını; bilakis Allah'a gönülden bağlı olarak toplumsal sorumlulukların yerine getirilmesi anlamında dürüstlük olduğunu çok kesin ifadelerle açıklamaktadır. Bu ayetin son cümlesinde, *birr* kavramıyla 'samimiyet' anlamındaki *sıdk* ve 'Allah'tan saygı ile korkma' anlamındaki *takva* kavramları arasında açıkça yakın bir ilişki kurulduğuna ayrıca dikkat edilmelidir. *Birr* kavramını, ileriki bir aşamada daha ayrıntılı bir şekilde yeniden inceleyeceğiz. Şu aşamada, analiz yöntemimiz açısından bu türden bir örneğin önemine dikkat çekmek yeterlidir.

2. Analiz amacına hizmet etmesi bakımından, eşanlamlı kelimelerin özel değerine dikkat çekebiliriz. Aynı pasajda ya da tamamen aynı türden fiilin kullanıldığı yerde X kelimesinin yerine Y kelimesi konulduğunda, uygulama alanı ister Y'den daha dar, ister daha geniş olsun, bu yer değiştirme, iki kelimeden herhangi birinin semantik kategorisini araştırırken bizim için yararlıdır. Örnek olarak, A'raf Suresi'nin 94-95. ayetlerine bakabiliriz:

> Biz hangi memlekete elçi göndermiş isek, oranın halkı yalvarıp-yakarsınlar diye, mutlaka onları dayanılmaz bir zorluk (*be'sâ*) ve sıkıntıyla (*darrâ*) yakalayıvermişizdir. Sonra da kötülük (*seyyie*) mekânını iyilik (*hasene*) ile değiştirdik; öyle ki, onlar çoğaldılar ve: "atalarımıza da şiddetli sıkıntılar (*darrâ*) ve bahtiyarlık (*serrâ*) dokunmuştu" dediler.

94. ayet ile 95. ayet karşılaştırıldığında, ilkindeki *be'sâ* ve *darrâ* tabirinin yerine, ikincisinde anlamda herhangi bir aslî değişiklik olmaksızın *seyyie* kelimesinin konulduğu kolaylıkla görülecektir. Bunu görmek ise, 'şer' yahut 'kötü'nün yakın bir muadili olduğu genellikle kabul edilen *seyyie* kelimesinin belirli bağlamlarda 'zorluk', 'sıkıntı' yahut 'felaket' anlamlarında kullanılabileceğini kesin olarak bilmek demektir. Dahası, bu *seyyie* kelimesinin, 95. ayette genellikle 'iyi' ya da 'iyilik' anlamına gelen *hasene*'nin zıddı olarak kullanıldığını ve *hasene*'nin yerine de yine aynı pasajda aşağı yukarı 'sevinç' yahut 'bahtiyarlık' anlamına gelen *serrâ*'nın kullanıldığını gözlemlemekteyiz.

Bir diğer örneğe bakalım: Yusuf Sûresi'nin 28-29. ayetlerinde, Mısır valisi, (ayartıp baştan çıkaramadığı) genç Yusuf'un adını, iftira atmak suretiyle iğrenç bir fiile karıştırmaya çalışan karısına şunu der:

> Bu, siz kadınların düzeninizden biridir. Gerçekten, sizin düzeniniz büyüktür! Yusuf, sen bundan yüz çevir. Kadın, sen de günahın dolayısıyla bağışlanma dile. Doğrusu sen günahkârlardan oldun.

Daha önce, geçici olarak 'haddi tecavüz' olarak tercüme ettiğim kelime (*zenb*), bir sonraki cümlede bir başka formda karşımıza çıkmaktadır ki burada "günahkârlardan oldun" ya da daha doğru bir ifadeyle, "*hâtiîn*'den oldun" denilmektedir. Yani orijinal ifade "sen *hatîe* işleyenlerdensin veya *hatîe* işlemiş oldun" şeklindedir ki, burada kullanılan *hatîe* kelimesi İngilizce'de genellikle 'fault' (hata) olarak tercüme edilir. Bu örnekten hareketle, en azından bu ve benzeri bağlamlarda, *zenb* = *hatîe* denklik formülünü kurmakta kendimizi haklı bulabiliriz. Acaba bu iki kelime, mevcut bağlamıyla, birbirlerinin tam eşanlamlısı mıdırlar? Bu, bizim bu aşamada kesin hükmümüzü veremeyeceğimiz bir konudur. Ünlü müfessir

Beydavî'nin[11] *zenb*'in *hatîe*'den daha genel bir günah kategorisi olduğunu söylediğini ve ayırım ölçütü olarak da *hatîe*'deki kasıtlılık unsurunu gösterdiğini kaydetmemiz yeterlidir. Yani ona göre *hatîe*, bilerek ve isteyerek işlenen bir *zenb*'dir.

3. Verili bir terimin semantik yapısının zıddıyla açıklığa kavuşturulduğunu söyleyebiliriz. Mesela *hayr* kelimesi, ahlâkî anlamda belki de İngilizce'deki *good* (iyi) sözcüğünün en yakın karşılığıdır. Yalnız, Arapça'da iyilik anlamında kullanılan başka pek çok kelime de vardır ki, zaten bunların bir tanesini (*hasene*) önceki bölümde görmüştük. *Hayr* ile *hasene* arasındaki fark, *hayr*'ın genellikle *şerr*'e, *hasene*'nin ise *seyyie*'ye zıt olarak kullanıldığının bilinmesi halinde büyük ölçüde açıklığa kavuşacaktır. Eğer biz, bu dört terimden herhangi birinin kesin anlamını tam olarak tespit edebilirsek, geri kalan üçünün anlamı hususunda daha emin oluruz.

Bazen iki farklı kelimenin, bir üçüncü terimin zıddı olarak kullanıldığını görürüz. Nitekim, bu bölümün başlarında temel anlamını açıklamış olduğum *kâfir* terimi, genellikle *mü'min* (inanan)'in zıddı olarak kabul edilir. Fakat başka bir kelime (*fâsık*) daha vardır ki, birçok yerde *mü'min*in zıddı olarak kullanılır. *Mü'min*'in zıddı olduğu ve *kâfir* ile aynı zemine oturduğu için, *fâsık* kelimesi, bir insanın -ve herhalde Allah'a karşı hassaten düşmanca tavır alan bir insanın- dinî meselelerle ilgili iğrenç bir yanını anlatsa gerektir. Bu düşüncemizin doğru mu, yoksa yanlış mı olduğunu daha sonraki bir bölümde göreceğiz. Burada, Beydavî'ye göre *fâsık*'ın *kâfir* ile özde aynı olduğu; yalnız *fâsık*'ın *kâfir*'in özellikle inatçı bir türü (*mütemerrid fi'l-küfr*) olduğu yönündeki görüşüne dikkat çekmekle yetineceğim. Bu kelimenin, Kur'an-sonrası çağlarda teknik bir terime dönüştüğünü, yani *mü'min* ile *kâfir* arasında bir yerde duran ayrı bir sınıfın adı olarak ve *şirk* dışında büyük günah

11 Beydavî: *Envâr el-Tenzil ve Esrar el-Te'vil*, Kahire, 1939, ilgili bölüm.

işlemiş bir *mü'min*'i ifade eden bir terim olarak kullanıldığını da kaydedebiliriz.

4. Üçüncü grubun özel bir alt-sınıfı olarak, anlamı açık olmayan bir X kelimesinin semantik yapısının, o kelimenin negatif formuyla, yani *X olmayan* şeklindeki haliyle açıklığa kavuşturulduğu durumdan da bahsetmek isterim. *X olmayan*, mantıken X dışındaki herhangi bir şey olabileceği için, bu çabanın çoğunlukla başarısızlıkla sonuçlanacağı ileri sürülebilir. Bununla birlikte, neyse ki, bu, referans alanının sınırlarının dar olduğu, yani o kelime ile kast edilen muhtemel anlamların sayısının pek fazla olmadığı durumlar için geçerli değildir. Tartışmanın konusu, kırmızı veya mavi renkleri olabilen bir çiçek türü ise, eldeki numunenin kırmızı olmadığının söylenmesi bile, dinleyiciye çiçek hakkında çok doğru bir malumat vermeye yeter. Ve bu, herhangi bir dildeki ahlâkî kavramlar için hemen her zaman böyledir. Aslına bakarsanız, ahlâkî değerlendirmenin sınırlı referans alanı içinde, *X olmayan* hakkındaki bilgi, bizatihi X'in semantik kategorisinin tespitinde çok etkin bir araç durumundadır. "Bu iyi değildir" ifadesiyle ne tür davranışlara gönderme yapıldığını bilmek, semantik bilimiyle uğraşanlar açısından, ne tür davranışlara 'iyi' dendiğini bilmek kadar önemlidir.

İstekbera fiili, Kur'an'da olumsuz değerlendirilen eylemlerin en önemlilerinden birine karşılık gelir. Kabaca anlamı, 'büyüklenmek', 'mağrurca ve küçümseyici davranmak'tır ve *kâfir*'in karakteristik bir özelliğine gönderme yapmak için kullanılır. Aşağıdaki örnekte bu fiil olumsuz formuyla karşımıza çıkmakta ve 'mağrurca' davranan birisinin davranışını, tabiri caizse, tersinden tanımlamaktadır:

> Bizim ayetlerimize ancak, onlar kendilerine hatırlatıldığı zaman, hemen secdeye kapananlar, Rablerini hamd ile tesbih edenler ve büyüklük taslamayanlar inanırlar. (Secde, 15)

'Büyüklük *taslamayanlar*' nasıl bir davranış tarzı benimserler? Bu kişiler, ayetlerle karşılaştıklarında tam olarak nasıl davranırlar? Bu konuda doğru ve somut bir şey bilmek, *istekbera* kelimesiyle anlatılan mağrurluğun o özel türünün mahiyetine dair pek çok şeyi de bilmek demektir.

5. Bir dilin belirli kelimeleri arasındaki kalıplaşmış semantik ilişkiler bütününe 'semantik alan' diyoruz. Bunun çok basit bir örneğini İngilizce'deki 'wind' (rüzgar) ve 'to blow' (esmek) sözcükleri arasındaki özel bağda görebiliriz. Her dilde bu tür semantik sözcük 'demet'lerine rastlarız. Bir kelime, nadiren diğerlerinden ayrı durup, varlığını bütünüyle yalnız başına sürdürür. Bilakis, kelimeler, kullanıldıkları bağlamlar çerçevesinde, diğer kelimelerle kaynaşma konusunda çok belirgin bir eğilim gösterirler. Her kelimenin sanki kendi seçtiği arkadaşları vardır; öyle ki, bir dilin kelime hazinesinin tümü, semantik gruplaşmalardan oluşan son derece girift bir ağ oluşturur. Bu ağın düğümlerini çözmek, bir semantik bilimcinin en önemli görevlerinden birini oluşturur. Bu nedenle, onun görüş açısından bakıldığında, bir anlam sahasının sınırlarını tespite şu ya da bu yoldan katkıda bulunan her pasaj, semantik açıdan önemlidir. Nitekim, Kur'an'da *iftirâ* (icat etme, uydurma) fiili çoğunlukla dilbilgisel 'nesne'si olarak *kezib* (yalan) adını alır ve böylece neredeyse etle tırnak gibi birbirinden ayrılmaz bir grup oluştururlar. Gruba, temel anlamını daha önce vermiş olduğum *zalim* kelimesi de gelip katılır. Hatta "Allah'a yalan (*kezib*) uydurandan (*iftirâ*) daha büyük yanlış yapan ya da daha zalim (*azlem*) kimdir?" cümlesi, elimizdeki Kutsal Kitab'ın kalıplaşmış ifadelerinden biridir. Bu durum, *iftirâ-kezib-zâlim* üçlüsünün, Kur'an'da özel bir grup ya da bileşim, az önce açıkladığımız anlamda bir semantik alan oluşturduklarını açıkça göstermektedir.

6. Çoğu kez, kelimelerin paralelliğine atıfta bulunan etkili ifadeler, iki ya da daha fazla kelime arasında semantik bir bağın varlığını ortaya koyarlar. İncil İbranicesi'nde ve daha çok

da klasik Çince'de, şiirsel üsluptaki paralelliğin, aksi takdirde anlamı muğlak kalacak pek çok kelimenin doğru biçimde anlaşılmasına yardımcı olduğu hemen herkesin malumudur.

Bu durum, Kur'an'da biraz farklıdır. Ancak yine de paralelliğin bir semantik alanın özel bir yönünü ortaya koymaya yardımcı olduğu bazı pasajlar mevcuttur. Örneğin Ankebut Sûresi'nde aşağıdaki iki cümlenin birbiri ardınca aynı kalıpta ifade edildiğini görmekteyiz:

> Kâfirlerden başkası, bizim ayetlerimizi inkar etmez. (47. ayet)
> Zalimlerden başkası, bizim ayetlerimizi inkar etmez. (49. ayet)

Yapı paralelliğinin bizatihi kendisi, en azından ayetlere inanmayı reddetme eylemi söz konusu olduğunda, *kâfir* (inanmayan) ile *zâlim* (haksızlık yapan)in birbirlerinin semantik dengi olduğunun açık ispatıdır. Maide Sûresi'ndeki bir başka paralellik örneğine dikkat edecek olursak, bu *kâfir* ve *zâlim* grubuna bir üye daha ekleyebiliriz ki o da *fâsık*'tır:

> Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte onlar *kâfirler*dir. (44. ayet)
> Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte onlar *zâlimler*dir. (45. ayet)
> Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte onlar *fâsıklar*dır. (47. ayet)

Burada, *kâfir*, *zâlim* ve *fâsık* üçlüsü, Allah'ın indirdiklerine uygun hükmetmemek hususunda birbirleriyle semantik olarak aynı düzeye konmuşlardır. Dolayısıyla, bu kelimelerin, temel özelliklerini daha sonraki bir bölümde inceleyecek olduğumuz daha geniş bir semantik alanın, yani 'imansızlığın' özel bir safhasını tanımladıkları açıktır.

7. Tahmin edilebileceği gibi, Kur'an'daki temel ahlâkî terimler, genellikle çok önemli dinî bağlamlarda kullanılmışlardır. Ancak, bazen bunların, Kur'an'da bile, anlamlarının ta-

mamen 'seküler' yönlerini ortaya koyan dindışı bağlamlarda kullanıldıklarını görmekteyiz. Doğal olarak, bu örnekler, semantik bilimiyle ilgilenenlere, ilgilendikleri kelimelerin yapısıyla ilgili çalışmalarını ilerletmek açısından son derece değerli malzemeler sunarlar. Aslında, biz, bunun bir örneğini *câhil*[12] kelimesinde zaten görmüştük. Genel anlamda, Yusuf Suresi, kelimelerin bu türden seküler kullanımlarıyla ilgili pek çok iyi örnek sunduğu için, semantik açıdan özel ilgiyi hak etmektedir. Ben burada başka bir süreden başka bir örnek vereceğim. Söz konusu kelime *kâfir*'dir:

> Dedi ki: "Biz seni içimizde daha çocukken yetiştirip-büyütmedik mi? Ömrünün nice yıllarını aramızda geçirmedin mi? Ve sen, yapacağını yaptın! Sen nankörlerdensin (*kâfirin*)!" (Şuara: 18-19)

Bu sözü, Firavun, tebaasından bir Kıpti'yi öldüren Musa'ya, açıkça din-dışı bir anlam içeriğiyle söylemiştir. Gerçekten hiçbir şey, daha önce gördüğümüz üzere, *KFR* kökünün orijinal semantik özünü oluşturan o temel "nankörlük" unsurunu bu denli gün ışığına çıkaramaz.

12 Bkz. Yusuf Sûresi'nden aldığımız örnek, s.63.

İkinci Bölüm

KABİLE YASASINDAN İSLAM AHLÂKINA

III. Kötümser Bir Dünya Hayatı

Eski Arabistan'da ahlâkî düşüncenin gelişmesiyle ilgili en göze çarpan özellik, belki de, Islam'ın, Islam-öncesi ahlâkî hayatın yol gösterici ilkesi olan kabile geleneğine yahut 'atalarımızın âdetleri'ne karşı, tümüyle Allah'ın mutlak iradesine dayalı yeni bir ahlâk anlayışı çağrısında bulunmuş olmasıdır.

Burada bir yanlış anlama olmamalıdır. Şayet İslam-öncesi Araplarının doğruyla yanlışı ayırt edemediklerini veya iyi ile kötü arasında hiçbir ayrım yapamadıklarını iddia edersek, onlara büyük haksızlık etmiş oluruz. Tam aksine, ünlü *Kitab el-Egâni* (Şarkılar Kitabı) gibi bir belgeyi dikkatlice okuduğumuzda, putperest Arapların aslında oldukça güçlü bir ahlâk algısına sahip olduklarını hemen görebiliriz. "Çölün özgür çocukları" denilen bu insanların da, ister kişiyi ister kabileyi ilgilendirsin, herhangi bir eylemin, belirli bir standarda göre, doğru veya yanlış yahut iyi veya kötü olduğuna karar verebilmelerini sağlayan kılı kırk yarar davranış kuralları vardı. Tek eksikleri, 'iyi' ve 'kötü'lerinin, 'doğru' ve 'yanlış'larının tutarlı, teorik bir temelden yoksun olmasıydı. Ancak, onların, "X iyidir, çünkü iyidir işte!" gibi yararsız bir laf kalabalığına indirgenebilecek bir ölçütten başka kendilerini mazur gösterebilecek

standartları olduğunu söylemek hayli zordur. Bunun yanı sıra, çölün ünlü özdeyişinin ["zalim de olsa mazlum da olsa, kardeşine (yani, aynı kabile mensubuna) yardım et"] göstermiş olduğu gibi, bu ahlâkî özellikler, pratikte, kabile çıkarının tehlikede olduğu buhran dönemlerinde insanların davranışlarına yön verme noktasında oldukça aciz kalmaktaydılar.

Putperest Arapların ahlâkî meselelerde kullanabilecekleri ve aslında kullanmayı da istedikleri tek argüman şuydu: "X iyidir (veya doğrudur) çünkü babalarımızdan ve atalarımızdan öyle gördük."

> Ne zaman onlara [putperestlere]: "Allah'ın indirdiklerine uyun" denilse, onlar: "hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız" derler. Ya atalarının aklı bir şeye ermez ve doğru yolu da bulmamış idiyseler? (Bakara, 170)

> Onlar [yani putperestler] dediler ki: "hayır! Gerçek şu ki biz, atalarımızı bir ümmet üzerinde bulduk ve doğrusu biz onları izleri üstünde hidayete yönelmiş kimseleriz." İşte böyle [ey Muhammed!], senden önce de bir memlekete bir uyarıcı göndermiş olmayalım, mutlaka, oranın refah içinde yaşayan önde gelenleri şöyle demişlerdir: "gerçek şu ki biz atalarımızı bir ümmet üzerinde bulduk ve doğrusu biz onların izlerine uymuşlarız." [O peygamberlerden her biri de şöyle] Demiştir : "ben size, atalarınızı üstünde bulduğunuz şeyden daha doğru olanını getirmiş olsamda mı?" Onlar da demişlerdir ki: "doğrusu biz, seninle gönderilene karşı kâfir olanlarız!" (Zuhruf, 22-24)

Bu tür bir argüman, negatif tarafından bakıldığında, doğal olarak, mevcut toplumsal düzenden herhangi bir kopuşu gerektirecek ya da ne denli küçük olursa olsun, kabilenin atalarından miras aldıkları geleneklerin itibarına halel getirecek her şeyin, onların gözünde, kötü (veya yanlış) olduğunu ifade eder. İslam'ın başlattığı ahlâkî reformun mahiyeti de tam olarak böyleydi. Kabilelerin bütün adet ve geleneklerini, hiçbir

"kutsallığı" olmayan, önemsiz dünyevi işlerden başka bir şey olarak görmeyen bu dinin peygamberinin canhıraş çabayla bayraktarlığını yaptığı ahlâkî ilkenin kökeninde, bir ve tek olan Allah'a beslediği yakıcı imanı vardı. Bunun, İslam'ı, putperest Arapların bütün ahlâkî düşüncelerinin temelinde yatan belli başlı varsayımlardan tümden kurtulmaya yöneltmesi gayet doğaldı.

Cahiliye döneminin ruhunu yansıtan çeşitli özellikler arasında, konumuzla özel ilgisi olması bakımından, ikisine, yani dünyevilik ve kabileciliğe dikkatlerinizi çekmek istiyorum. Bunlardan ilki bu bölümün konusunu oluşturacaktır, Kabilecilik ise bundan sonraki bölümde ele alınacaktır.

Bedevilerin dünya görüşünü çok özel bir tarzda karakterize eden çıplak gerçekçilik bugün Arap kültürünün doğasıyla ilgilenenler arasında iyi bilinmektedir. Öyle görünüyor ki, bu gerçekliğin, o toprakların iklimiyle yakın ilişkisi vardır. Gerçekten de, bu kültürün, zihinlerimizde çölün kurak kumlarını çağrıştıran bir izi vardır. Her durumda, hayal gücü noksanlığı, salt Araplara özgü kabul edilebilecek hemen her şeye damgasını vurmuştur. Gerçekçi Arap aklına göre, renkler ve şekiller cümbüşüyle bu dünya, varolan tek âlemdir. Hiçbir şey, bu akla, öte dünyaya yani ahirete iman etmekten daha uzak değildir. Bu dünyanın sınırlarının ötesinde hiçbir yaşam olamaz:

> Dediler ki: "Bu dünya hayatımızdan başkası yoktur; ölürüz, diriliriz, bizi yok eden ancak *dehr* (kesintisi olmayan zaman) dir. (Casiye, 24)

> Dediler ki: "Bu dünyadaki hayatımızdan başkası yoktur. Ve bizler diriltilecekler değiliz." (En'am, 29)

Bu noktada İslam'ın tevhid akidesiyle, eski putperest hayat anlayışı arasında kaçınılmaz olarak ciddi bir ihtilaf ortaya çıktı. Peygamberin, ölümden sonra dirilme ve öte dünya hakkında kabilesine getirdiği vahiyler her yerde alay ve küçümseme ile karşılandı:

Dediler ki: "Öldüğümüz, toprak ve kemik haline geldiğimiz zaman, gerçekten biz mi diriltilecekmişiz? Andolsun, bize de bizden önceki atalarımıza da bu tehdit yapılmıştı; bu, geçmişlerin uydurma masallarından başka bir şey değildir." (Mü'minûn, 82-83)

Kâfirler: "Bu, şaşılacak bir şey!" Öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı (yeniden diriltilecekmişiz)? Bu uzak bir dönüş (iddiasıdır)." (Kaf, 2-3)

Kâfirler dediler ki: "Siz darmadağın olup dağıldığınız da, gerçekten sizin yeniden yaratılacağınızı size haber veren bir adamı gösterelim mi size?" (Sebe, 7)

Şüphesiz, putperest Bedeviler de *hulûd*'u, yani 'asla sona ermeyecek uzun bir yaşam'[1] (ebedi hayat) anlamına gelen bir kelimeyi biliyor ve çokça da kullanıyorlardı; ama onların o çok gerçekçi kafaları, halihazırdaki yaşamın ötesine pek geçemiyordu. Bir başka deyişle, onlar için *hulûd*, ancak bu dünyayla ilgili bir şey olabilirdi. Cahiliye şiirinde çokça sözü edilen ve hiç şüphesiz İslam'ın doğuşundan hemen önce müşrik Araplar arasında en ciddi beşer sorunlarından birini oluşturan "ebedilik", aslında tam da bu dünyadaki ebedi hayat demekti. Bize bıraktıkları eserlere şöyle bir göz attığımızda, bütün bu dünya hayatına ölümsüzlük özelliği verecek bir şey bulunamadığı takdirde, tepeleme yığılan tüm hazinelerin ve yapılan bütün

1 Tam söylemek gerekirse, bu 'uzun yaşam'ın 'uzunluğu'nu, durumdan duruma değişen göreceli bir anlamda ele almak gerekir. Örneğin, Cahiliye dönemi şairlerinden Abid b. el-Abras'tan (Divan, editör ve mütercim. Ch. Lyall (Leiden, 1931), XLVII. şiir, 9) alınan aşağıdaki dizede, aynı ha-lede fiili arka arkaya iki kez kullanılmıştır. İlk durumda, anlamı "başkalarından daha fazla yaşamak", "başkaları öldükten sonra hayatta kalmak" ikinci durumda ise 'ebediyen yaşamak'tır.
Fe-haledtu ba'dehum ve-lestu bi-halid
Fe-ed-dehru zû gıyâr ve zû elvan
(İşte onlar öldü, ben ise varım [yani, onlar öldükten sonra]
Ama ben de ebediyyen yaşayamam, çünkü değişmeyen ve bozulmayan tek şey zaman!).

işlerin anlamsız ve boş olacağının farkında olduklarını gösteren çok sayıda örnekle karşılaşıyoruz. Bu mihverde, her yerde *muhlid*'i (kelimesi kelimesine, 'ebedileştirici'yi) aradılar. Ama tabii ki emekleri boşa gitti. Kur'an, "...mal yığıp biriktiren ve onun kendisini 'ebedi kılacağını' sananlar"dan dokunaklı bir istihza ile bahseder (Hümeze, 1-3) ve şair el-Aşâ da: "sakın, zenginliğin sahibini ölümsüzleştirdiğini sanma" demektedir.

Cahiliye edebiyatında, dünyanın en önemli şeyinin (yani 'ebedileştirici'sinin) zenginlik olduğu düşüncesini kadınların, özellikle de zevcelerin dile getirdiği, erkeklerin ise böylesine 'aşağılık ve ahmakça' bir düşünceyi ahlâk ilkelerinden *kerem*'e yani 'cömertliğe' aykırı olduğu gerekçesiyle hor görüp itibar etmedikleri hususunu bilmek gerçekten ilginçtir. Ünlü şair el-Muhabbel'in karısı, kocasının müsrifçe alışkanlıklarını kınamakta ve şunları söylemektedir:

> *İnne'sera hûve'l-hulûd ve inne'l-mar yukribu yevmehu'l-adem* ("Doğrusu *hulûd*'dur zenginlik ve ölüme yaklaştırır insanı yoksulluk.")

Şair ise buna şöyle karşılık vermektedir:

> *İnnî ve ceddiki ma tuhallidunî mi'at yesîru ifa'uha udm* ("Kuşkusuz, saçlarını rüzgara salmış yüz besili deve bile, ebedileştiremez ne beni ne de kimseyi")[2]

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer önemli husus da şudur: bu dünyada 'ebedilik' bulmanın hiçbir şekilde mümkün olmadığının acı bir şekilde bilinmesi, aynı anda hem putperestliğin çıkmaza girdiğine, hem de İslam'ın tam da bu noktadan yükselişe geçtiğine işaret eder. Gerçekten de, Cahiliye ve İslam, insan hayatının faniliği hususunda mutabıktırlar. Hayatın aslında fani olduğu bilincinden doğan kötümserlik, Cahiliye şiirinde de, Mushaf'ta da vardır. Her Kur'an okuyucusu, bunun, Mushaf'ta sürekli tekrarlanan bir konu olduğunu bilir:

2 Mufaddal, *Mufaddaliyat*,(Kahire, 1942), şiir XXI, 36-37.

Gerçekten dünya hayatı, ancak bir oyun ve eğlenceden ibarettir. (Muhammed, 36)

Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlence, bir süs, kendi aranızda bir övünme, mal ve çocuklarda bir çoğalma tutkusundan başka hiçbir şey değildir. Bir yağmur örneği gibi; onun bitirdiği ekin ekicileri sevindirir, sonra kuruyuverir, bir de bakarsın ki sapsarı kesilmiş; sonra o, bir çer-çöp oluvermiştir. ...Dünya hayatı, aldanış olan bir metadan başka bir şey değildir. (Hadid, 20)

Öyle görünüyor ki, dünya hayatıyla ilgili bu kötümser yaklaşım, aslında, şairlerin anlayışından hiç de farklı değildir. Nitekim, bütün bir Cahiliye şiirinde bu kötümserliğin derin izlerini görmek mümkündür. Bunun, Cahiliye şiirinin doğal ve temel karakteri olduğu söylenebilir. İslam-öncesi dönemin büyük şairlerinin eserlerinde dünya hayatının geçici ve boş olmasına karşı duyulan çaresizliğin acı çığlıklarını görmek mümkündür. Örneğin, Abid b. el-Abras şunları söylemektedir:

Halkımı düşündüm uzun uzun,
Malhub'un cana yakın insanlarını
Halleri içimi acıttı,
Hüzünle doldu kalbim.
.....
Hatıralar canlandıkça
Gözyaşlarım süzüldü yanağımdan,
Zeval vakti gelmiş birinin
Fideliğini sulayan bir ark gibi, dinmek bilmeden.

Ah, neydi o çadırlar, davetini kıramadığım
Odalarından misk kokuları yayılan,
Bazen gizli,
Bazen açık kur yapan.

Az mı dinledim,
İçkiden sesi kalınlaşmış o şarkıcı kadınların,
İçi boş eğri lirinden yayılan
Gıcırtılı nağmelerini.

Ve yalnız da değildim
Soylularla doluydu etrafım,
Her dilenene yardımı,
Görev bilen.
....
Artık gelip geçti bütün bunlar
Yas tutmak oldu bana kalan.
Ama ümitleri yıkılmayan
Kim geldi ki dünyaya?
.....
İnsanlar görürsün,
Çok yaşamak isteyen,
Nesi var ki öylesi hayatın?
Keder ve acıdan başka![3]

Aynı ihtiyar şair, Divan'ının ilk şiirinde, gençlik günlerinin geçtiği yerlerin terk edilmişliğini ayrıntılı bir şekilde tasvir ettikten sonra, bütün dünyevi şeylerin beyhudeliğini ahlâkî yönden değerlendirmeye devam etmekte[4] ve sözlerini şöyle tamamlamaktadır: "Hoşa giden ne varsa, elden çıkarmak lazım; zira ganimet toplayanlar, sırası gelir ganimet olur!" (14. beyit); "İnsan yaşadıkça kendini aldatır; hayat uzadıkça bela çoğalır." (24. beyit).

Dolayısıyla, hayatın fani, beyhude ve geçici olduğunun kabulünde, İslam ve Cahiliye açıkça ortak zemin üzerinde durmaktadırlar. Ama bundan çıkardıkları sonuçlar bakımından aralarında dağlar kadar fark vardır. Zira İslam, tam anlamıyla,

3 Abid b. el-Abraş, IX, 31.
4 Aynı eser, s.19.

ölümden sonraki yaşama duyulan sarsılmaz bir inanç üzerine inşa edilmiş bir din iken, Cahiliye, bu dünya hayatından başka ne bir şey bilirdi ne de bu yönde bir çabası vardı. Muhammed (a.s.)'ın çağrısının odak noktası, kesin olarak, ahirete imandı. Bir kez, ölümden sonraki hayatın varlığını kabul edip ona inanmışsak, artık, *hulûd*'a yani 'ebediyet'e ulaşma çabamızda uğradığımız başarısızlığın, bizi ümitsizliğin derinliklerine sürüklemesine gerek yoktur. Böylece, Cahiliye insanı için son derece ürkütücü, çözümü imkânsız bir sorun oluşturan *hulûd*, gayet rahatlıkla, varoluş ufkunun ötesindeki bir alana taşınmış olmaktadır.

> Hayır, siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz. Ahiret ise daha hayırlı ve bâkidir. (A'lâ, 16-17)

> Siz dünyanın geçici yararını istiyorsunuz. Allah ise (sizin için) ahireti istiyor. (Enfal, 67)

> Mal ve çocuklar, dünya hayatının çekici-süsüdür; sürekli olan 'sâlih davranışlar' ise, Rabbinin katında sevap bakımından ve umut etmek bakımından daha hayırlıdır. (Kehf, 46)

İslam öğretisine göre, bu dünya geçici ve boştur; dolayısıyla, ona asla bel bağlamamak gerekir. Eğer gerçekten ölümsüzlüğe ve ebedi huzura kavuşmayı istiyorsanız, âhirete iman ilkesini hayatınızın tam merkezine oturtmanız lazımdır. Cahiliye öğretisine göre ise, bu dünyada her şey boştur ve onun ötesinde de hiçbir şey yoktur; dolayısıyla şu fani hayatın tadını mümkün olduğunca çok çıkarmanız gerekir. Hazcılık, Cahiliye'nin dünyaperest insanları için, çıkarılabilecek yegane sonuçtur.

Ünlü Tarafe Divanı'ndan alıntılanan aşağıdaki iki beyit, onların bu dünyada *hulûd* bulmanın imkânsız olduğunun bilincinde oldukları için hazcılık ilkesini benimsediklerini her şeyden daha iyi ortaya koymaktadır:

"Ey sen savaştığım ve zevk peşinde koştuğum için beni kınayan
Varlığımı ebedi (*muhlid*) kılabilir misin?
Ölümü benden geri çeviremediğine göre,
Bari bırak da ne servet var ise elimde, onunla geciktireyim sonumu."[5]

Cahiliye şiiri, bedensel zevk ve haz nağmeleriyle doludur. Divan'ının bir başka bölümünde (46-51. beyitler), Tarafe şunları söylemektedir:

"Beni halkımın arasında ara, mutlak oradayım
Meyhanelerde ara, mutlak oradayım

Bana sabah erken gel, sana kadeh dolusu mey sunayım
İstemezsen içmezsin, yeter ki neşeni bozma
....
Benim yakın dostlarım gençlerdir, yıldızlar gibi parlayan
Akşam olunca şarkıcı bir kız gelir bize, çizgili, mor elbisesiyle
Bağırları açılınca, dostlarımın parmakları
Dokunur çıplak ve yumuşak bedenine ve sarar onu özenle
"N'olur bize şarkı söyle" deyince başlar tatlı nağmelerine,
Güçten düşmüş şehvetli bedeni ve kısık sesiyle"

Yukarıdakiler beyitler, Cahiliye erkeklerinin en çok zevk aldıkları şarap içme âdetiyle ilgilidir. "*Bugünü yaşa*" ilkesinin, cahilî yaşamın ahlâkî boyutu üzerinde ne denli etkili olduğunu bundan daha iyi gösteren bir örnek bulunamaz. Onların gözünde şarap, talihin en değerli hediyelerinden biridir. Cahiliye erkeklerinin çoğu, şarap düşkünüydü. Şarap içmek onlarda bir alışkanlık halini almıştı. Hatta dilediklerince şarap içmekle övünür ve üstelik bundan onur duyarlardı. Çünkü bu, putperestlik çağında Arapların en değerli gördüğü kişisel er-

5 Tarafe, Muallaka, m.56-57, Yedi Muallakat'tan, editör: Aug. Arnold (Leipzig, 1850)

demlerden biri olan 'cömertliğin' açık bir delili sayılırdı.

"Ben ömrü boyunca şarapla demlenmiş *kerim* (asil yaratılışlı) biriyim."

Yarın ölürsek, anlarsın hangimizin susuz kalmış olduğunu."[6]

Hesapsızca şaraba harcanan paralar yüzünden kendilerini mahvedenlerin sayısı kabarıktı. Abid'in şiirlerinin birinde (VI-II, 3) dediği gibi: "şarap fiyatları yüksek, tacirlerin kazancı da muazzamdı." Bir başka şiirinde ise o şunları söylemektedir:

"Ayıkken fiyatını yükseltiriz
Yıllanmış hoş kokulu şarabın,
Sarhoşken hesabını tutmayız
Zevki uğruna heder ettiğimiz servetin."[7]

Müslüman olarak ölecek kadar uzun yaşamış olan ünlü Cahiliye şairi, Lebid b. Rebia da, gençlik çağında şarap içmekten aldığı zevki övgü dolu ifadelerle tasvir etmişti. İşte büyük Divan'ında, ilk göz ağrısı Nevâr'a seslendiği bölüm:

"Ah bilemezsin muhabbetli toplantılarda
Ne neşeli geceler geçirdiğimi
Fiyatı el yakan o şarap tüccarının
Peşinden nasıl koşuşturduğumu

Bilemezsin şaraba ne yüksek fiyat verdiğimi
Eski ve kara bir deri heybede
Yahut bazen mührünü
Koparıp açtığım testilerde

Ne zevk verir bana bilir misin
Günün erken zamanı içmek şarabı
Kollarımda güzel parmakları
tamburun tellerini okşayan bir kadın varken

6 Tarafe, m. 63

7 Abid b. el-Abras, 17-18.

Kaç kereler horozdan evvel kalktım
Niçin?
Bir o zaman kâm almak
Bir de herkesle uyandıklarında birlikte içmek için."[8]

Kendisine sık sık atıfta bulunulan Tarafe, bu tip insanların bir temsilcisiydi. Divan'ının 53-54. beyitlerinde, sonunda bütün zevklerden vazgeçmesine neden olan kötü talihine şöyle sitem etmektedir:

"İşte böyle sürüp gitti şarap âlemi,
Hayatın zevkini tadarken
Ne varsa kazançtan yahut atadan
Hepsi gitti, sattım, savdım, harcadım.
En sonunda bütün kabile beni terk etti
Geride kaldım, yaşlı ve zavallı deve misali."

Eski bir rivayete göre, ünlü şair el-Aşa, Müslüman olmaya kararlı bir şekilde Muhammed (a.s.)'la görüşmek üzere yola çıkar. Yolda, müşriklerden bir dostuyla karşılaşır ve dostu ona nereye gittiğini sorar. Şair, Müslüman olmak üzere peygambere gittiğini söyler. Dostu: "Ama" der, "Muhammed zinayı yasakladı." Şair, bunun kendisi için önemsiz olduğunu söyler. Ancak, "Ama biliyor musun ki Muhammed şarabı da yasakladı?" sözünü duyunca şöyle der: "Bak işte bu kolay bırakabileceğim bir şey değil. O zaman ben geri döneyim, bir yıl adamakıllı içip ondan sonra kabul edeyim Müslümanlığı". Böylece geri döner ve o yıl ölür, peygamberi de hiç göremez.[9]

Muhammed (a.s.), ölümden sonra hayat ve hesaba çekilme ile ilgili yeni inancı, işte böylesi düşüncesiz bir nesle tebliğ etmişti. Etrafında düşüncesizlik, dünyevilik ve zevk peşinde koşma dışında hiçbir şey yoktu.

---

8 Lebid, Muallaka, m. 57-61, Yedi Muallaka'dan.
9 İbn İshak, I. 256.

...Onlar dünya hayatına sevindiler. Oysa dünya hayatı, ahiretteki hayatın yanında geçici bir metadan başka bir şey değildir. (Ra'd, 26)

Dünya hayatı, yalnızca bir oyun ve eğlenceden başkası değildir. Muhakkak korkup sakınanlar için ahiret yurdu daha hayırlıdır. Yine de akıl erdirmeyecek misiniz? (En'am, 32)

Bu dünya hayatına aldanmış olan inançsız ve hafifmeşrep nesiller ise, tam tersine, asıl oyun ve eğlence, dindir (En'am, 70, A'raf, 51). Kur'an açısından, Cahiliye'nin halet-i ruhiyesine damgasını vuran özellik, eğlence ve dinin ciddi konularına karşı tam bir kayıtsızlıktır. Allah'ın elçisi, bugün gülüp eğlenen ve şakalaşan bu düşüncesiz insanlara, yaklaşmakta olan Cehennem azabından 'haberler getirir.' O dehşetli 'Hesap Günü'nün gelişi çok yakındır ve o gün, inançsızlara bu dünyadaki düşüncesizlikleri pahalıya mal olacaktır.

İnançsızlar (*KFR*) ateşe sunulacakları gün (onlara şöyle denir): "Siz dünya hayatınızda bütün güzelliklerinizi yok ediptükettiniz, onlarla yaşayıp zevk sürdünüz. İşte yeryüzünde haksız yere büyüklendiğiniz ve fâsıklık yaptığınız için, bugün alçaltıcı bir azap ile cezalandırılacaksınız." (Ahkaf, 20).

Hal böyle olanca, Kur'an açısından, kişinin bu dünya hayatındaki temel tutumu, Cahiliye dönemindeki Araplar arasında görüldüğü gibi, zevk düşkünlüğüne kapılıp kendini bırakmak değil, Son Gün'ün yaklaşmakta olduğunun bilincinde olarak tam bir ciddiyet içerisinde hareket etmek olmalıdır. 'Din Gününün Sahibi'ne karşı duyulan saygıyla karışık korku anlamındaki Allah korkusu, dindar insanın bütün davranışlarını yönlendiren sâik olmalı, bırakın onu, bütün hayata yön vermelidir. Buradaki anahtar sözcük, *takva*'dır. Bir insanın huy ve davranış bakımından gerçekten asil yaratılışlı (*kerîm*) olduğunun kanıtı, dünyevi meselelerde gösterdiği cesarette aranmamalıdır. Gerçek *kerîm*, elindekini avucundakini har vurup

harman savurmakta cesaret gösteren kişi değildir. Gerçek *kerîm*, yaklaşmakta olan o dehşetli günün her daim bilincinde olarak, büyük ahlâkî ciddiyet içinde yaşayan kişidir. Kur'an'ın en önemli ayetlerinde birinde, *kerîm* kelimesinin, 'Allah'tan gereğince korkma' anlamındaki *takva* kelimesiyle tanımlanışı çok anlamlıdır:

> Şüphesiz Allah katında en üstün [*ekrem*, yani en çok *kerim*] olanınız, Allah'tan en çok korkanınızdır (*etkâ*, yani *taki* formunun en üstün hali). Şüphesiz Allah bilendir, haberdar olandır. (Hucurat, 13)

Bu girişimin, yani kadim bir ahlâki kelimenin anlamına müdahale etme çabasının devrimsel niteliğini fazla vurgulamaya hacet yoktur. *Kerîm*, daha Cahiliyye günlerinde, en yüksek değer yargısı içeren kelimelerden biri idi ve anlamı da, kabaca söyleyecek olursak, doğuştan asaletli olma ve cömertlik idi. Ancak İslam'dan önce hiç kimse, 'asalet'i, 'Allah korkusu' bağlamında tanımlamayı düşünemiyordu.

Elbette şunu da akıldan çıkarmamak gerekir ki, 'korkma' hissi, bu durumda, cezalandırılma korkusundan çok daha fazla şeyler ima eder. Yıllar önce Tor Andrae'nin[10] işaret ettiği gibi, 'Din Gününün Sahibi' olan Allah'tan korkmanın bu denli büyük dinî ve ahlâkî değeri olmasının nedeni, büyük ölçüde, bu korkunun, bir mü'mine hayatın büyük bir ciddiyetle önemsenmesi gerektiği bilinci kazandırması ve böylece onu ahlakî ciddiyet ve sorumluluk sahibi olmaya teşvik etmesidir. "Her an, sanki Din Gününün Sahibi'nin huzurunda hesap veriyormuşçasına hareket et." İşte bu, yayılışının en ilk evresinde İslam'ın koyduğu temel davranış kurallarının[11] birincisiydi.

10 Tor Andrea, *Muhammed, Yaşamı ve İnanışı* (Göttingen, 1932), III. Bölüm.

11 Bu anlamda takva, Kur'an sonrası dönemde ilk zahitlerin ana temasıdır. Hasan el-Basri, bu tutumun en bilinen örneklerinden biridir. Ayrıntı için bkz. H. Ritter, "İslam'da Zahitliğin Tarihi Üzerine İncelemeler, I", Der Islam, XXI (1933), 1-83.

Ancak hiç kimse âhirete inanmıyorken, bütün bu davranış kurallarını yerleştirmek tamamen imkânsız ve saçma olur. Allah korkusu, ancak, Allah'ın 'Din Gününün Sahibi' olarak kabul edildiği tek-tanrılı bir inanışa dayandığı zaman ahlakî bir ilkeye dönüşebilir.

IV. Kabileci Dayanışma Ruhu

Bu bölümde artık dikkatlerimizi kabilecilik sorununa yönelteceğiz. Islam-öncesi Arabistan'da sosyal yapının esas itibariyle kabileci olduğu, alışılagelmiş sözlerdendir. Arabistan üzerine yazan çeşitli yazarlar, putperest ahlâkının can damarının kabilenin bütün üyeleri arasında varolan dayanışma duygusu olduğuna sık sık işaret etmişlerdir. Kabile ya da alt-bölüğü olan boy, İslam-öncesi dönemin Arapları için, sadece sosyal hayatın üzerine dayandığı ana ve tek birim değildi, aynı zamanda ve her şeyden önce, hem bireysel, hem de kamusal olmak üzere hayatın bütün yönlerine yaygınlaştırılabilecek bir modelin ortaya çıkmasını sağlayan en yüce davranış ilkesini de temsil ediyordu. Kabile ruhu, hiç şüphesiz, Arap toplumunun üzerine bina edilmiş olduğu temel ahlâkî fikirlerin hepsinin asıl kaynağıydı. Kan bağı yoluyla yakınlığa, dünyadaki her şeyden daha çok saygı duymak ve kabilenin şanını yükseltmek için eylemde bulunmak, herkesin üzerinde ittifak ettiği, her kişiye yani grubun her bireyine farz kılınan kutsal bir görevdi.

Bu kabileci bağlılık duygusunun o derin, akıl dışı doğasını, başka hiçbir şey, Düreyd b. el-Simme'nin Nicholson'dan alıntıladığımız[1] şu dizesi kadar güzel ve net bir biçimde ifade

1 Nicholson, s.83

edemez: "Ben Gaziyeliyim. Eğer o yolunu şarırır ise, ben de şaşırırım yolumu. Eğer Gaziye doğru yola yönelirse, ben de onunla birlikte giderim." Bu söz, kabileci dayanışmanın putperest Arab'ın eylemlerini nasıl belirlediğini, onun, doğru da olsa yanlış da olsa, kabileciliğin o uyulması zorunlu kurallarına nasıl boyun eğdiğini dikkat çekici bir tarzda anlatmaktadır. R. Dozy'nin belirttiği[2] gibi: "bir Arab'ın kendi kabilesinin üyelerine karşı hissettiği, adına *asabiye* denilen bu sonsuz ve sarsılmaz bağlılık, üyesi olarak doğduğu ve üyesi olarak öleceği topluluğun çıkar, refah, şan ve şerefine olan bu mutlak adanış, bizdeki yurtseverlik duygusuna, -ki herhalde ateşli bir Bedevi'ye oldukça yavan gelirdi- hiç mi hiç benzemeyen, şiddetli ve müthiş bir tutku halidir. Bu, aynı zamanda, tüm görevlerin ilk ve en kutsalıdır ve çölün asıl dinidir." Bu son ifadede biraz abartma olsa da, *asabiye*'nin, ilkel çok-tanrıcılık düzeyini asla aşmamış olan ve Muhammed (a.s.) zamanında da iyice bozularak büsbütün büyücülüğe benzeme eğilimi gösteren çölün putperest dininden kıyas kabul etmez biçimde daha güçlü ve daha etkili olduğu doğrudur.

Aslına bakılırsa, elbette ki, öteki her davranış kuralı gibi, bu kabileci dayanışma kuralı da, kimi zamanlar çiğneniyordu. Çölde bile, kişilikleri kavim davasına her daim bağlı kalamayacak derecede güçlü ve önemli şahsiyetler zaman zaman ortaya çıkıyordu. Bu tür bir kişi, doğal olarak, kabile içinde veya dışında ölçüsüz eylemleriyle bela çıkartma eğilimi gösteriyor ve hatta kabilesindeki 'kardeşlerini' en kanlı kavgalara sürükleyebiliyordu. Çünkü putperestlik günlerinde bir adamın bütün kabilesi veya boyu, onun yaptığı düşüncesizce hareketlerin sorumluluğunu üstlenmek durumunda kalıyordu. Böyle bir durumda, kabile için, onunla ilgili bütün sorumluluklardan kaçmanın tek yolu, kendisinin kabile üyeliğini resmen reddederek, *halî* ('kanun kaçağı') olduğunu ilan etmekti. Bütün bu

2 *İspanya Müslümanları Tarihi*, 2. baskı, editör E. Levi-Provencal (Leiden, 1932), I, 7.

prosedür, *teberrû*[3] adı ile biliniyordu. Öyle görünüyor ki, bu tür, kimi oldukça sefil, süfli ve rezil ama bazıları da dikkat çekici ölçüde cesaretli, onurlu ve bağımsız yaşama ruhunun gerçek birer timsali olan, *sa'âlîk* (*su'luk*'un çoğulu) adı ile maruf, evsiz-barksız birçok kanun kaçağı, Cahiliye zamanında çöllerde boş boş gezip dolaşıyordu.

İşte size bu tür aylaklığın ezgi formundaki bir örneği. Kendisi de Arap kanun kaçakları (*sa'âlîk*) tarihinin en önde gelen simalarından biri olan Urve b. Verd el-Ebsî, ünlü bir şiirinde, az önce bahsini ettiğim iki tip *sa'âlîk*'i tasvir etmektedir:

"Allah belasını versin gece vakti,
Mezbahada kemik arayan çulsuz aylağın
Akşam vakti bitik olur, sabahın hâlâ uykulu
Üstünden toz silkeler kalkarken,
Ama gerçek su'luk o ki yüzü
Karanlığı delen bir yıldız gibi parlak
Çevreye hakim, hasımlara korku salar
Çadırlarda herkes ona lanet okur,
Talihsizlerin şanslarına okudukları gibi
Ondan uzak oturanlar bile
Tedbiri elden bırakmazlar hiçbir vakit
Bakarsın gelir diye.
Sevdiğini gözleyen bir aile misali
Gözlerler yollarını."[4]

---

3 "Kişinin kendisini bir kişiden ya da şeyden beri tutması" anlamındaki teberrea'dan gelmektedir. Beri ise, "istenmeyen bir şeyden tamamen ayrı olan ve onunla ilgisi olmayan" anlamındadır. Putperest, kabileci hayatın tipik vasfını yansıtan bu kadim sözcüğün, daha sonra, İslamî dönem ilahiyatında, Müslüman toplumdan 'atılma' benzeri bir anlama sahip teknik bir terime dönüştürülmüş olduğunu gözlemlememiz son derece ilginçtir. İslam'daki ilk ilahiyatçılar olan Hariciler, bu kavramı büyük ölçüde kötüye kullanmışlar ve kendilerinin Müslümanların çoğunluğundan 'beri' olduklarını ilan etmişler, yani onları kâfir saymışlardır.

4 Ebu Tammam'ın Hamaset'inde, şerh: Hatib el-Tibrizi (Bulak, Miladi.

Şairlerin ifadelerine bakılacak olursa, bazen bu deneyimlerin Araplara akıl öğrettiği bile oluyordu. Şairlerden birinin dediğine göre, çoğu kez, başıboş dolaşan bir yabancı (*nâzih*) yakın bir dosta dönüşüyor, en yakın akraba da alakayı keserek bir yabancı oluyordu.[5]

Ama bir bütün olarak ele alındığında, bu örneklerin tümü kanunsuzluğu yansıtıyordu ve kesinlikle küçük bir azınlığa özgüydü. Bu evsiz-barksız kanun kaçaklarının hayatı, tahmin edilebileceği gibi, çöl şartlarında, ya doğal nedenlerden ya da düşmandan gelen ölüm tehdidi altında geçiyordu. Çünkü herkesin bildiği gibi, güçlü bir dayanışma olmaksızın, çölün iklim ve sosyal şartlarında ayakta kalmak için verilen amansız mücadeleden başarılı çıkabilmek hayli zordur. Bir kabileye resmen üye kabul edilen ve doğal olarak konumları kanun kaçaklarından çok daha iyi olan yabancılar bile, çoğu kez, sadece 'dışardan gelmiş' oldukları için zorluk yaşıyorlardı. Kabilenin bu şekilde üyeliğe aldığı kişiye, *zenîm* adı verilirdi. Burada altı çizilmesi gereken nokta, bu kelimenin, zamanla, 'düşük', 'soyu bozuk' ve 'kötü huylu' şeklinde ikinci bir anlam kazanmış olmasıdır. O kadar ki, Kur'an'da bu kelimenin geçtiği bir pasajla (Kalem, 10-13) ilgili olarak, İbn-i İshak, Allah'ın hiç kimsenin soyunu aşağılamasının söz konusu olamayacağını ifade ederek; *zenîm*'in burada soyu bozuk bir kişi (*li-ayb fi nesebihi*) anlamında değil, orijinal anlamında, yani bir kabileye sonradan girmiş kişi manasında kullanılmış olduğunu özellikle belirtme ihtiyacı hissetmiştir. Putperest bir şair olan Hatim el-Temimî, *zenîm*'in kabileye yararı olmayan, gereksiz bir ilave olduğunu ve kendi kanından yakınları dururken, bu tür bir 'ilave'yi tercih etme cüreti gösteren her kişinin muhakkak şiddetli bir kınama ile karşılaştığını söylemiştir. Yine tamamen aynı nedenledir ki, hararetle Muhammed (a.s.)'ı destekleyen Medine'deki Arap

1296), I, 219-220).

5 Abid b. el-Abras, I, 22

kabileleri, karşıt kabilelerden ayıplamalarla karşılaşmışlardır. Bu gücenme ve öfke duygusunu, Esma b. Mervan'ın aşağıdaki dizelerinde net bir şekilde görmek mümkündür:

"Nasıl kızıyorum size biliyor musunuz ey Mâlik ve Nebît oğulları,
Ve siz ey Evs ve Hazreç kabileleri
Uzaktan gelen yabancıya uydunuz
Ne Murâd'a ne de Medhic'e bağlı olmayan."[6]

Görülüyor ki, Cahiliye'nin toplumsal yapısı, özde kabileci idi; yani kabile üyeliği, her türlü değerin önündeydi. Kan bağıyla yakınlık, kan bağı ilişkilerinin her şeyden üstün tutulmasına dayanan ve bir kişinin haklı ya da haksız olsunlar aynı kabilenin üyelerinden yana olmasını zorunlu kılan o yakıcı şeref duygusu, kişinin kendi kabilesini sevmesi, diğer kabileleri küçümsemesi, işte bütün bunlar, Cahiliye insanlarının kişisel değerleri ölçmekte kullandıkları nihai ölçütlerdir. Dolayısıyla, putperestlik döneminde, kabileciliği aşan bir 'iyi' ölçüsü hiç yok gibi gözükmektedir.

Muhammed (a.s.)'ın dinî hareketini doğru değerlendirebilmek açısından, onun, din kardeşliğinin kan bağından kesinlikle üstün olduğunu böylesi bir ortamda ilan etmiş olduğunu bilmek son derece önemlidir. Onun başlattığı hareket, herkesin tek bir Tanrı'ya iman etmesi temeline dayanan ve profesör Gustave von Grunebaum'un ifade ettiği gibi, mensuplarının kandan ziyade inanç kardeşliğiyle birbirlerine bağlı olduğu tamamen yeni bir toplum inşa etmek için girişilmiş gerçekten cüretkâr bir teşebbüstü. Von Grunebaum'a göre[7] insanların İslam'ın cazibesine kapılmasında en etkin faktör, Muhammed (a.s.)'ın mesajının içerdiği dinî hakikatlerden ayrı olarak, yep-

6 İbn İshak, II, 995.

7 G. E. Von Grunebaum, *İslam: Bir Kültür Geleneğinin Doğası ve Gelişimi Üzerine Denemeler, 1*. Amerikan baskısı (New York, 1961), s.31.

yeni bir sosyo-politik birlik için bir kristalleşme noktası görevini görebilmesiydi. Ancak, bir kristalleşme merkezi işlevi görmeye başlamadan önce, İslam'ın üstesinden gelmek zorunda olduğu büyük zorluklar vardı.

Peygamberin azılı bir düşmanı olan Ebu Cehil'in, bir keresinde onu, "kan bağına herkesten daha çok zarar veren ve rezillikler çıkaran kişi" diye tanımladığı rivayet edilmektedir. Kureyş kabilesinin şairi Haris b. Hişam ise, Bedir Savaşı'nın ardından, Muhammed (a.s.)'a ve Müslümanlara karşı savaşırken öldürülenleri överek şöyle demiştir:

"Asil savaşçılar olarak öldü onlar,
Satmadılar kabileyi ne dost ne de akraba olan yabancıya
Ama sizler sattınız kendi kabilenizi
Bizim [Kureyş] yerimize dost tuttuğunuz Gassan'a
Ne rezilce bir davranış!
Hayır, hainlik bu
Apaçık cürüm, akrabalık bağının koparılışı
Aklı olan herkes anlar bu zulmü!"[8]

Şurası ilginçtir ki, bizatihi Muhammed (a.s.), Mekke şehir toplumunda bile, özellikle de peygamberliğini ilan ettiği ilk yıllarda, kabile dayanışması ilkesinden, hiç de azımsanmayacak ölçüde *siyasal olarak* yararlanmıştır. Zira, profesör Montgomery Watt'ın da işaret ettiği gibi[9], o, özellikle de kendisini korumaya her an hazır olan Kureyş'in güçlü kolu Beni Haşim'in gösterdiği *asabiye* dayanışması sayesindedir ki, burnundan soluyan Kureyş'in önde gelen çevrelerine rağmen, Mekke'de çağrısını yaymayı sürdürebilmiştir. Mütevâtir bir rivayete göre, Peygamber (a.s.) Haşim'in torunlarından biri olarak Mekke'nin bu ünlü kabilesinin mensubuydu.

8 İbn İshak, I, 519.

9 W. Montgomery Watt, *Mekke'deki Muhammed*, (Oxford, 1953), s.18.

Ama yine de Muhammed (a.s.) kabile dayanışması ilkesini kaldırıp, onun yerine ilahî nizamın yeryüzündeki bir tezahürü olarak tümüyle tôrenselleştirilmiş bir yaşam tarzının hakim olduğu yeni bir toplum düzenini mümkün kılacak tevhid akidesini ikame etmek için cüretkâr bir teşebbüste bulundu. Her ne kadar inanç bağı ilkesi, zaman ilerledikçe giderek daha siyasal bir mahiyet kazanmaya başladıysa da, açıktır ki, bu devrim -çünkü gerçekten 'devrim' idi- başlangıçta dinî bir saikle yola çıkmıştı.

Öyle de olsa, şurası bir gerçektir ki, İslam, toplumun tüm üyeleri arasında inanca dayalı yeni bir tür kardeşlik inşa etmiş ve bu kardeşliğin, o andan itibaren, kan bağından daha yakın ve daha güçlü bir bağ olarak görüleceğini ilan etmişti. Bu araştırmanın amacı açısından, kadim *asabiye* kuralının iptalini sağlayan bu saikin izlerini, nihayetinde, dehşet verici bir Kıyamet Günü tablosu çizen o eskatolojik vizyonda arayabileceğimize dikkat çekmek özellikle önemlidir. Çünkü bugün çok değer atfedilen bütün kan bağları, o gün tamamen anlamsız ve faydasız hale gelecektir:

> Fakat [Hesap Günü'nün başlangıcını haber veren] kulakları patlatırcasına olan o gürleme geldiği zaman, kişi o gün kendi kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve evlatlarından kaçar. O gün, onlardan her birinin kendine yetecek bir işi vardır. (Abese, 33-37)

> Allah'a ve Ahiret gününe inanan hiçbir kavim bulamazsın ki, onlar Allah'a ve elçisine başkaldıran kimselerle bir sevgi bağı kurmuş olsunlar; bunlar, ister babaları, ister çocukları, ister kardeşleri, isterse kendi aşiretleri olsun. (Mücadele, 22)

> Kendilerine onların gerçekten çılgın ateşin arkadaşları oldukları açıklandıktan sonra, müşrikler için -yakınları olsa dahi- bağışlanma dilemeleri peygambere ve inananlara yakışmaz. İbrahim'in babası için bağışlanma dilemesi, ona yalnızca verdi-

ği bir söz dolayısıyla idi. Kendisine, onun gerçekten Allah'a düşman olduğu açıklanınca ondan uzaklaştı.[10] (Tevbe, 113-114)

Bu, ahlakî bakımdan, bireycilik ilkesinin ilanından başka bir şey değildir. Kıyamet Günü, insanlar Rablerine tek başlarına getirilirler. Herkes kendi yükünü taşımak zorundadır. Bu da, Amr b. Ubeyd'in dediği gibi, ölüm anında başlar: "Allah'tan kork (*ittaki*); çünkü yalnız öleceksin, hesaba yalnız çekileceksin, mezarından tek başına kalkacaksın ve şimdi etrafında olanların hiçbirinin Rabbinin huzurunda sana faydası olmayacak."[11]

Bununla birlikte, yeni ilke, doğal akrabalık bağına dayalı kabile ahlâkı ölçüsünü tek darbede yerinden oynatamazdı ve kadim kabile kavgaları İslamî dönemde de uzunca bir süre devam etti. Medine'deki rakip Evs ve Hazrec kabilelerinin Peygamber (a.s.) önderliği altında inanç bağıyla dost ve kardeş olduktan sonra nasıl güven vermeyen bir beraberlik halinde yaşadıklarını daha önce görmüştük. Muhammed (a.s.)'ın Medine'ye hicretinden sonra İslam'ı kabul eden ünlü zahid Ebu Kays'ın da kabilecilik şevkiyle hâlâ şöyle dediğini görüyoruz:

"Koparmayın oğullarım akrabalık bağını,
Akılları kıt da olsa, alicenap davranın onlara."[12]

Kabile dayanışması duygusu, bir kişinin kendi kabilesinin üyelerine karşı davranışlarını, o kabilenin üyeleri düşman bayrağı altında toplansalar bile kontrol edebiliyordu ki, İslam'ın çıkışından sonra Arabistan'da bu durumla çok sık karşılaşılmıştır. İçinde 'Allah korkusu' olan bir kişi, Habeş kralı'na sığınmak üzere Mekke'den hicret eden Peygamber (a.s.) taraf-

10 Teberraa minhu. Teberru kavramı bu bölümde daha önce açıklanmıştı (Bkz. 3 no'lu dipnot, s.115).

11 Amr b. Übeyd, Vasıl b. Ata ile beraber Mu'tezile'nin temellerini atan ünlü bir Mu'tezilî alimdir. Bu sözü, Halife el-Mansur'u uyarırken söylediği rivayet edilir. Bkz. Şerif el-Murtaza, *Emalî* (Kahire, 1954), I. 175.

12 İbn İshak, I, 347.

tarları hakkında konuşurken ve "bu heriflerin kökünü kurutmak" için zorbaca önlemler almayı düşünen kızgın bir dostunu sakinleştirmeye çalışırken şunları söyler: "sakın böyle bir şey yapma. Şimdi karşı tarafta olsalar da onlar bizim kandaşlarımızdır."[13] Uhud Savaşı'nın olduğu gün, Müslümanların bayraktarlığını yapan Ali ile müşriklerin bayrağını taşıyan Sa'd teke tek dövüştüler ve Ali, Sa'd'ı bir darbede yere düşürdü. Ama ona öldürücü darbeyi vurmaktan kaçındı. Daha sonra kendisine niçin böyle yaptığı sorulduğunda: "Son anda beni bundan alıkoyan kan bağıydı."[14] diye cevap verdi.

Bu yüzdendir ki, Peygamber, Medine'ye hicret ettiği zaman, ilk olarak, yeni ilan etmiş olduğu ilkesi uyarınca bütün mü'minlerin katılımıyla bir kabileler-üstü birlik oluşturmaya çalıştı ve (ta başından beri kendisiyle tüm zorlukları paylaşmış ve birlikte Mekke'den hicret etmiş olan) Muhacirler ile (Medine'de yeni Müslüman olmuş olan) Ensar'ın, birbirlerini din kardeşi görmeleri ve bu kardeşliğin kan bağına dayalı bütün eski adetleri ve kuralları kaldırması gerektiğini ilan etti. Kan ve soy bağına bakmaksızın, mü'minler mü'minlerin, kâfirler de kâfirlerin kardeşi olmalıydı. Yoksa, "ülkede tamiri imkansız bir ahlâkî yozlaşma baş gösterirdi." Bütün bunlara karşın, tabii aynı ölçüde olmamakla beraber, onun gözleri önünde, kabile kavgaları, putperestlik günlerinde olduğu gibi, sürüp gidiyordu ve zamanla anlaşıldı ki, bazı tavizlerin verilmesi zorunluydu. Ahzab Süresi'nin 6. ayeti, bu tür bir tavizin belgesi olarak görülebilir:

> Peygamber, mü'minlere kendi nefislerinden daha evladır ve onun eşleri de onların anneleridir. Rahip sahipleri (akrabalar) de, Allah'ın Kitabı'nda birbirlerine öteki mü'minlerden ve muhacirlerden daha yakındır. Ancak dostlarınıza maruf üzere yapacaklarınız başka.

13 Aynı eser, I, 220.

14 Aynı eser, II, 547; İbn Hişam'a göre.

Öyle görünüyor ki, bu pasajı doğru anlamak için, 'Allah'ın kitabı' tabirini doğru yorumlamak gerekmektedir. Müfessirler, bu tabir ile miras hakkına gönderme yapıldığında mutabıktırlar. Eğer bu yorum kabul edilirse, o zaman bütün bir pasajın anlamı şöyle olacaktır: Kan bağıyla bağlı olanlar, miras söz konusu olduğunda, birbirlerine daha yakındırlar. Bu durumda, doğal olarak, aralarında kan bağı olsun veya olmasın, bütün Müslümanlar arasındaki kardeşlik ilkesinin mutlaklığına bir sınırlama getirilmiş olmaktadır. Zaten, İslam tarihinde, eski kabile çıkarlarının dinî bağların önüne geçtiğini çok sıklıkla görebiliyoruz.

Öte yandan, Arabistan, bu geçiş döneminde, tutucu kabilecilik ruhuna aykırı düşen bazı dikkat çekici nitelikler arz etmektedir. Peygamberin hayatta olduğu dönemde, kabile ya da boy akrabalığının zayıfladığını ve belirli bir tür bireyciliğe eğilimin arttığını gösteren açık işaretler vardı. Nitekim Profesör Watt,[15] geçen bölümde biraz farklı bir açıdan yaklaşmış olduğum *hulûd* (kişinin ölümsüzlüğü) sorununun bilincine giderek daha çok varılmasının, kendisinin 'kabile hümanizmi' adını verdiği şeyin hayati önemi haiz bir dinî saik olarak çöküşüne işaret ettiğini belirtmiştir. Onun deyişine göre, bunun sebebi, bir kişinin yaşamının sona ermesi sorunu, son tahlilde, kabilenin varlığının devamından ayrı ve onunla zıtlaşan bir durum olarak, bireyin nihai kaderini ilgilendiren bir sorundur. Profesör, bireyciliğin kabile ruhu pahasına bu şekilde büyümesini sağlayan şeyin, muhtemelen Mekke'deki ticaret şartları olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, ticari hayatın bu merkezinde, mali ve maddi çıkarın bireyciliği beslemesi ve toplumun muhtemel bir yeni temeli olarak o günün sosyal hayatı üzerinde güçlü bir etki uygulamaya başlaması doğaldı.[16] Eğer bu görüşler doğruysa, kabile hümanizminden birey hümanizmine geçiş yoluyla dinî-siyasî bir topluluğun ortaya çık-

15 Watt; s. 19 ve 25.

16 Aynı eser, s.72.

masını sağlayan yeni hayat ideallerinin belirleyici olduğu yeni bir çağın alametlerinin artık görülmeye başladığını rahatlıkla söylememiz mümkündür.

Burada, Cahiliye'deki kabile ruhunun tasvirini biraz uzatmış gibi görünebilirim. Amacım, İslamî ahlâk nosyonlarının tipik niteliklerini karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koyacak uygun bir arkaplan hazırlamaktı. Açıktır ki, kabile ahlâkının, insanlar arasındaki dengenin korunmasını ve düzenin devamını sağlayan tek olası birlik ilkesi olduğu bir toplumsal modelde, tüm asil niteliklerin kabileyi oluşturan bireylerde değil, bizatihi kabilede olduğu düşünülüyordu. Bizler, alışkanlık gereği, ahlâkî erdemlerin bireyin kişisel özellikleri olduğunu düşünürüz. Putperest Araplar böyle düşünmüyorlardı. Onlar için ahlâkî erdemler, daha çok babalardan ve atalardan miras kalan toplumsal değerleri ifade ediyordu. Bir kişinin şeref ya da şanı (*mecd*), ona, daima kabilesinden miras olarak kalırdı. O da, bu mirası, zarar görmeden, hatta daha da artmış olarak kendisinden sonraki kuşaklara bırakmayı kutsal bir görev sayardı:

"Şerefimiz atalar mirasıdır bize
Yükselttik onu en yücelere ellerimizde."[17]

Bu tür bir toplumsal sistemde, şahsi değerlerin, kişinin ait olduğu kabilenin asaletinden ayrı olarak düşünülmesi imkânsızdı. Bunun tek istisnası, şöhretlerini, tanınmış bir aileden herhangi bir yardım almadan kendi kişisel çaba ve yiğitlikleriyle elde edenlerdi. Bu tür kişiler, *Hâricî*[18] olarak bilinirdi. Ama sonuçta, böyle orijinal tipler son derece nadir olarak çıkıyordu. Normal durumlarda, bir kişinin seçkinliğinin yegâne kıstası, soy asaletiydi. Bu, Cahiliye şiirinin, niçin kişinin kendi kabilesinin atadan kalma erdemlerine düzdüğü övgülerle dolu

17 Şair Muhafir b. Emi Amr; İbn İshak'tan naklen, I, 96.
18 Ör. Bkz. Mufaddaliye, 22.11

olduğunu açıklamaktadır. Nitekim Ebu Talib[19] Kureyş'i överken şunları söyler:

"Bütün insanlar arasında, bir pırlanta misalisiniz
Asil sizin halkınız, hepsi seçkin
Soyu şanlı, katışıksız hem."

Kabilenin şanlı eylemleri, saygı dolu ifadelerle ağızdan ağıza atadan oğula aktarılır; böylece kuşaktan kuşağa miras bırakılırken de kartopu gibi büyür. Kabilenin bu suretle oluşan ve şöhreti *haseb* denilir ki, yaklaşık anlamı 'ced şerefi'dir.[20] Her asil ailenin övüneceği kendi *haseb*'i vardır. *Haseb,* bir kabilenin değerinin ve ardından da her bir üyesinin kişisel seçkinliğinin ölçüldüğü nihai kıstastır. Biraz farklı bir açıdan bakıldığında, *haseb*'in, kabile örgütlenmesine dayalı bir toplumda, mümkün olan tek ahlâkî davranış kılavuzu olduğu söylenebilir. Zira kabilenin her bir üyesi, atalarının miras bıraktığı şanlı *haseb*'te, en yüce idealleri ve bütün hayat şartlarında taklit edilecek mükemmel bir davranış modeli görmektedir. Bu *haseb*, onun tüm eylemlerini yönlendirdiği gibi, bütün bu eylemlerin doğru veya yanlış olduğuna da *haseb*'in sunduğu biricik ölçüt ile karar verilmektedir. Dolayısıyla, onun için *haseb*, yazılı olmayan bir yasa konumundadır:

"O, o kabilenin bir üyesi ki, ataları
Onlara bir yaşam tarzı belirlemiştir
Her kavmin kendine özgü
Geleneksel bir yaşam tarzı vardır:
Her kavmin kendi taklit unsurları."[21]

Kabile şerefinin, -tabiri caizse- öteki yüzü diyebileceğimiz bu türden bir yaşam tarzı ya da hukuk sistemine *Sünnet* denil-

19 İbn İshak, 1, 180.

20 Mufaddaliye, 25, 3'te haseb kavramının yapısını gösteren iyi bir örnek vardır.

21 Lebid, Muallaka, m. 81.

mekteydi. Eski Arabistan'da *Sünnet*'e niçin o denli saygı gösterildiğini, hatta ona niçin belirli bir 'kutsallık' atfedildiğini artık anlayabiliyoruz.

Birçok olay, bu özel *haseb* tutkusunun, İslam'ın daha sonraki yıllarında bile neredeyse hiç azalmadan varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Bunların belki de en ilginci, Abbasilerin ilk döneminde Şu'ûbiye'nin ortaya çıkışıdır. Burada kabileler arasındaki eski düşmanlığın, İslam toplumu içerisindeki Araplarla Arap olmayanların büyük çaplı zıtlaşmasına dönüştüğünü görmekteyiz. Şu'ûbiye; ırk, kavim ve soy farkı gözetmeksizin bütün Müslümanların eşit olduğunu savunanların başlattığı bir hareketti. İbni Abdi Rebih'in eseri olan *İkdü'l-Ferîd*'e göre bu kişilerin iddiaları şu idi: Peygamber (a.s.) Müslümanların atalarıyla övünmelerini yasaklamasına rağmen, Araplar, hâlâ soy asaletleriyle övünüyorlar ve Arap olmayanlara Cahiliye'ye özgü o tipik küçümseyici gözle bakıyorlar. Ama mesele övünmekse, aslında övünmemiz için daha iyi nedenlerimizin olduğunu aklî ve naklî delillerle gösterebiliriz.

Şu'ûbiye, bu iddiasını desteklemek üzere Peygamberin Veda Haccı'nda söylemiş olduğu o ünlü sözlerini delil gösteriyordu:

> *Ey İnsanlar! Doğrusu Allah, sizin kalbinizden, her ikisi de Cahiliye insanına ait özellikler olan, atalarınızla övünme ve tekebbür duygusunu çekip almıştır. Hepiniz Adem'in çocuklarısınız: Adem ise topraktandır.*

Bu husus, İslam'ın ahlâkî meselelerdeki konumunu doğru anlamak bakımından son derece önemlidir. Eğer İslam, ced şerefine derinden bağlı olan Arap aristokrasisine rağmen bu kavramın ürettiği değerleri tümden inkâra cüret etmişse, bu sadece, bütün bunların asılsız bir boş gurur, dünya hayatının çekiciliğinden kaynaklanan bir kuruntu ve 'Hesap Günü'ndeki ilahi sınavdan geçmeyi imkânsızlaştıracak şeyler olduğuna inanmasındandı. Ki o müthiş günde, herkes kabirlerinden kalkıp 'Hakimler Hakimi'nin huzurunda tek başına hesap vermeye

çağrıldığında, imanı ve dünyadayken sadece dini sâiklerle işlemiş olduğu iyi amelleri dışında hiçbir şey onun iyilikleri hanesine yazılmayacaktır.

Kabile dayanışması ilkesinin putperest Araplar arasında sahip olduğu büyük nüfuz ve otoritenin önemli bir kısmının, asil bir soydan gelmiş olmanın doğurduğu şeref duygusundan kaynaklandığını görmüş bulunuyoruz. Kişinin asil özelliklere sahip olmasının ön şartı, damarlarındaki asil kandı. 'Şeref', kuşkusuz, İslam-öncesi toplumun anahtar kavramlarından biriydi. O günlerde 'şeref'in, yiğitlik ve gözüpeklik olarak anlaşılıp hiç leke sürülmeden korunduğunu, onun ayakta kalmasını sağlayan şeyin de, kelime anlamı 'reddetmek' olan, daha somut ifadeyle de "insani ya da tanrısal hiçbir otoriteye boyun eğmemek" anlamına gelen *iba* ruhu olduğunu unutmamak gerekir. Kısacası, bu, başına buyruk yaşama, boyunduruk altına girmekten tiksinme, kişinin güç ve cesaretinin bilincinde olmasına dayanan hoyratlık ve kibirdi. Bu bilinç de ancak, 'asil' bir insandan bekleniyordu. Kabile dayanışması, Cahiliye günlerinde Arapların etkin dini olarak işlev görebilmişse, her şeyden önce bunun nedeni, onun aristokrasinin dini olmasıydı. Güçsüzlerin, fakirlerin, asil olmayanların, soyu bilinmeyenlerin, kölelerin -kısacası proletaryanın- bu dine katılmasına izin verilmiyordu.

Böylesi 'asil' ve 'özgür' bir adam için, görevi efendisine tam teslimiyetle itaat etmek olan bir hizmetkâr (*abd*) konumunda bulunmak kadar dayanılması zor bir şey olamazdı. Efendisi insan da olsa, tanrı da olsa, onun için bu dayanılmaz bir şeydi. Ama gelin görün ki, İslam da ondan tam olarak bunu istiyordu. Çünkü Kur'an'a göre, Rab Allah'tır ve insan da O'nun mütevazı bir hizmetkârından başka bir şey değildir ve olmamalıdır.

Önceki bölümde, Kur'an'ın yanılmaz ve amansız Hakim'e karşı haşyetle karışık saygı duymak anlamına gelen Allah kor-

kusunu, nasıl insan yaşamına yön veren temel ilke yaptığını görmüş ve 'asalet'in 'Allah korkusu' olarak tanımlandığı dikkat çekici şu ayeti de alıntılamıştık: "Hiç şüphesiz Allah indinde sizin en asil yaratılışlı [üstün] olanınız (*ekrem*) Allah'tan en çok korkanınızdır (*etka*)." (Hucurat, 13) Aynı pasajla ilgili bir gözlem daha yapabiliriz. İslam'ın bu kelimelerce temsil edilen pozisyonu, iki hususta eski Cahiliye idealiyle kafa kafaya çakışmaktadır. İlk olarak, Islam kişisel özelliklerin kabile kurallarıyla değil bireyin kendi tercihleriyle şekillendiğini vurgular; ikinci olarak da Cahiliye'nin hoyrat ve kibirli savaşçılarına bir zaaf yahut boyun eğme unsuru gibi gelebilecek bir erdem anlayışı getirir. Birinci hususu zaten tartışmıştık. Bu yüzden, ikinci hususa yönelip, İslam'daki ahlâkî erdem fikrinin esaslı bir unsuru olan tevazu sorununu ele alacağım. Sorunun, biri toplumsal diğeri manevi olmak üzere iki farklı ama yakından alakalı boyutu mevcuttur.

Cahiliye'nin toplumsal sisteminde, zayıfların ve ezilenlerin, soylu aileden gelmeyenler ile kölelerin, kuşaktan kuşağa aktarılan şan ve 'şeref'de hiçbir payları bulunmamaktaydı.

İslam ise, buna karşılık, ta başlangıçtan beri, Allah'ın her şeyi kuşatan rahmetini ve inayetini vurgulamıştır. Kıyamet gününün Kahhar Rabbi, aynı zamanda, zengin ile fakir, güçlü ile yoksul olanlar arasında hiçbir ayırım gözetmeyen, Rahman ve Rahim tanrıdır. Bu tanrının huzurunda, rütbe ve soy-sop farklılıkları gözetilmeksizin tüm insanlar eşittirler. Dahası, O, zayıfları ve ötelenenleri, kibirli aristokratlara yeğ tutmaktadır. Muhammed (a.s.) ise şöyle dua etmektedir: "Ey merhametliler merhametlisi! Sen gerçekten ezilenlerin Rabbisin, benim Rabbimsin!"[22] Bunun inananlara, fakirlere ve zayıflara azami şefkati göstermek gibi ahlâkî bir görev yüklediği açıkça görülüyor. Kur'an bu esprinin canlı örneklerini içeren emir ve tavsiyelerle doludur:

22 İbn İshak, I, 280.

> Allah'ın o şehir halkından Resulüne verdiği fey, Allah'a, Resulüne, yakın akrabaya, yetimlere, fakirlere ve yolda kalmışlara aittir; Öyle ki, (bu mallar ve servet) sizden zengin olanlar arasında dönüp-dolaşan bir devlet olmasın. Resul size ne verirse onu alın, sizi neden sakındırırsa ondan sakının ve Allah'tan korkun. (Haşr, 7)

Yetimleri sevindirmeyen ve yoksullara ve ihtiyaç sahiplerine küçücük de olsa bir iyilik yapmayı reddedenler, sadece cimri olmakla kalmamaktadırlar. İslam açısından, sebep bundan çok daha derinlerde yatmaktadır. Tutumlarındaki tipik merhametsizlik *küfr*'lerinden, merhamet ve inayetine karşılık Allah'a şükran duymamalarından kaynaklanmaktadır. Cimrice davranmalarının sebebi, kalpleri şifa bulmayacak kâfirler olmalarındandır:

> Dini yalan sayanı gördün mü? İşte yetimi itip-kakan, fakiri doyurmayı teşvik etmeyen odur. İşte [görünüşte müslüman imişler gibi] namaz kılanların vay haline. Ki onlar namazlarından gafildirler. Ve onlar ufacık bir yardımı da engellerler. (Maun, 1-7)

Aşağıdaki pasajda, kâfirlerin bu tür davranışları daha şiddetli bir şekilde kınanmaktadır:

> Hayır; aksine siz yetime ikramda bulunmuyorsunuz; yoksula yedirmek için birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. [Savunmasızların] mirasını sınır tanımaz bir tarzda yiyorsunuz. Malı da bir yığma hırsıyla seviyorsunuz. (Fecr, 17-20)

Kur'an bize, bizzat Peygamber (a.s.)'ın, bir defasında, zavallı kör bir adama merhametsizce davrandığı için Allah tarafından sert bir şekilde azarlandığını söyler. Bu hadisenin anlatıldığı sûrenin adının *Abese* (Surat Asma) oluşu anlamlıdır. Bir gün, Ümmü Mektum adındaki kör bir adam, Muhammed (a.s.) Kureyş'in ileri gelenlerinden bazılarıyla konuşmakta iken onun yanına gelir ve ısrarlı bir şekilde İslam'ın inanç

ilkeleriyle ilgili sorular sormaya başlar. Söze karışılmasından rahatsız olan Muhammed (a.s.), suratını asarak ona yüz çevirir. Zengin ve güçlülere çok ilgi göstermesine rağmen, ötelenmişlere bu şekilde davranma temayülü gösterdiği için, derhal azarlayıcı bir ayet iner:

> O [Muhammed] surat astı ve yüz çevirdi. Kendisine o kör geldi diye. Nereden biliyorsun; belki o, temizlenip arınacak. Ya da öğüt alacak; böylelikle bu öğüt kendisine yarar sağlayacak. Fakat kendini müstağni gören ise, işte sen onda çağrının cevap bulacağını sanıyorsun. Oysa onun temizlenip-arınmasından sana ne? Ama koşarak sana gelen ise, ki o içi titreyerek korkar bir durumdadır, sen ona aldırış etmeden oyalanıyorsun. (Abese, 1-10)

Bazı diğer pasajlarda da, Allah, Muhammed (a.s.)'ı zavallıları hor görüp reddetmemesi için daha yumuşak ve hatta gönül alıcı bir üslupla ikaz etmektedir; zira İslam'ı kabule en yatkın olan birileri var olacak ise, işte onlar, bu kişiler olacaktır.

> Sen de sabah akşam O'nun rızasını isteyerek Rablerine dua edenlerle birlikte sabret. Dünya hayatının aldatıcı süsünü isteyerek gözlerini onlardan kaydırma. (Kehf, 28).

Duha Sûresi'nin 6-11. ayetlerinde, Allah, Elçisi'ne yetimlere kötü davranmamasını ve dilenenleri de kovmamasını söylemektedir. Dikkat edilirse, burada üslup son derece yumuşaktır:

> Seni yetim bulup da barındırmadı mı?
> Seni yol bilmez iken, doğru yola iletmedi mi?
> Seni yoksul bulup da zengin kılmadı mı?
> Öyleyse sakın yetimi hor görme
> Dileneni de azarlama.

Dikkat çekici olan şudur ki, bu ayetlerde, Muhammed (a.s.)'ın mutsuz geçen çocukluğuyla ilgili son derece kişisel

bir boyuta, kendisine her zaman Allah'ın özel ihtimam ve koruması altında olduğu hatırlatılmak için değinilmekte ve bu, Muhammed (a.s.)'ın fakir ve muhtaçlara iyi davranmasının gerekçesi kılınmaktadır. Daha genel ifadelerle söylenecek olursa, bunun anlamı şu olur: insan şefkatli ve merhametli olmalıdır; çünkü bizatihi Allah, merhametli, kerim ve sevgisi sonsuz ilahtır. İnsanî iyilik, -elbette ki kıyas kabul etmez derecede cılız ve kusurlu olsa da- ilahi iyiliğin karşılığıdır. Başka bir yerde, bu husus, daha açık bir şekilde ifade edilmektedir:

> Allah sana nasıl ihsan etmişse, sen de ihsanda bulun (*HSN* kökünden *ahsin*). (Kasas, 77)

Bu hususun hatırda tutulması çok önemlidir. Çünkü zayıfları barındırma ve yetim çocukların ihtiyaçlarını karşılama açısından Cahiliye de birçok abartılı cömertlik örneği vermiş olmakla övünebilecek durumdaydı. Dışardan bakıldığında, Cahiliye aklı, Müslüman aklından bile daha cömert ve iyiliksever olduğunun işaretlerini gösterir. Sadece, temelde olan sâikler bütünüyle farklıdır. İlkinde bu, kendini beğenme ve kibir, ikincisinde ise *İmitatio Dei* (Tanrı'nın Taklit Edilmesi)'dir.

Dolayısıyla, böylece Allah'ın iyilikseverliğinin insandaki karşılığı olan mülayimlik ya da alçakgönüllülük, İslam ahlâkının dayanak noktası yapılmış olmaktadır. Aslında, İslam'ın kabul görmüş ahlaki ödevlerinin -tamamı olmasa da- çoğu, bu samimi iyilikseverlikten kaynaklanmaktadır. İyilikseverlik, her vesile ile mü'minlere tavsiye edilmektedir. Zira, ailede olduğu gibi toplumda da bütün insani ilişkilere hakim olan ilke olsa gerektir. Dolayısıyla da, insan, ana-babasına karşı mütevazı ve şefkatli olmalı ve onlara her zaman iyi davranmalıdır:

> Rabbin, O'ndan başkasına kulluk etmemenizi ve anne-babaya iyilikle davranmayı emretti. Şayet onlardan biri ya da ikisi senin yanında ihtiyarlığa ulaşırsa, onlara: "öf" bile deme ve on-

ları azarlama. Onlara güzel söz söyle. Onlara acıyarak tevazu kanadını ger ve de ki: "Rabbim onlar beni küçükken nasıl terbiye ettilerse, sen de onları esirge." (İsra, 23-24)

Biz insana, anne-babasına iyilikle davranmasını tavsiye ettik. Annesi onu güçlükle taşıdı ve onu güçlükle doğurdu. Onun hamilelikte taşınması ve sütten kesilmesi, otuz aydır. (Ahkaf, 15)

İslam'ın, kökü çok eskilere dayanan kan davası töresiyle ilgili benimsediği yatıştırma politikası, aynı ilkenin bir diğer açık tezahürüydü. Herkesin bildiği gibi, Arapların 'şeref' anlayışıyla çok yakından alakalı olan kan davası, en üst çöl kanunlarından biriydi. İntikam almakta diretmek, Bedevi'nin en yüce ahlâkî ideali olan ve daha önceki bir bölümde özetle açıklamış olduğum *mürüvve* kavramının zorunlu bir unsuruydu. Nicholson; "bu, kandan başka hiçbir şeyin gideremeyeceği ıstıraplı bir susuzluktu; çılgınlık olarak tanımlanabilecek bir şeref hastalığıydı."[23] diyerek gerçek Arap intikam duygusunun canlı bir temsilini vermeye çalışmıştır. Kan davası, putperest Arapların içine öyle işlemişti ki, birden sökülüp atılması imkânsızdı. İslam, bu öfkeli çılgınlığı, ağır yasaklar getirerek sindirmeye çalıştı. Kan hakkını ödeme yükümlülüğünün sadece suçlunun kendisine ait olduğunu; ancak tek bir hayatın alınabileceğini; hür bir adama karşılık hür adamın, hür bir köleye karşılık hür bir kölenin, bir kadına karşılık bir kadının kısas edileceğini; dahası, öldürülen kişinin yakınlarına fidye verilip sorunu barışçı yoldan çözümlemenin daha hayırlı olacağını hükme bağlayan ayetler buradan gelmektedir.[24]

Burada çok daha kayda değer bir şey vardır. İslam'da, intikam alma hakkının insan elinden alınıp Allah'a verildiğini görmekteyiz. Cahiliye günlerinde, bir adamın kanını bir adam akıtır ve böylece intikam alınırdı; yani intikam, kesinlikle insanla sınırlı kalıyordu. İslam'da intikam dikey doğrultulu

23 Nicholson, s.93

24 Bkz. sûre II, 173-174/178.

oldu; daha doğrusu, yatay hattı dikine kesen yeni bir dikey boyut ihdas edildi. Allah'ın yeryüzünde işlenen bütün suçların ve yapılan bütün haksızlıkların en büyük 'İntikamcısı' olduğu ilan edildi. Nitekim Kur'an'daki bazı pasajlar,[25] sonsuza kadar sürecek Cehennem azabının, ilahi intikam fiili olarak tanımlandığını apaçık ortaya koymaktadır. İbrahim Sûresi: 47 ve Zümer Sûresi: 37. ayetlerde, Allah 'İntikam Sahibi' (*Zü'ntikâm*) diye anılmaktadır. O halde, "kimseye asla haksızlık etmeyen", "kullarının yaptıklarından daima haberdar olan" ve zulmedenlerden intikam almayı vadeden Allah var iken; insanın bütün bu sorunların hallini Allah'ın İradesi'ne bırakmasından daha iyi nasıl bir siyaset olabilir ki? Pratikte intikam sorunu çözmek o kadar kolay olmasa da, en azından teoride çıkarılacak sonuç açık ve basitti: Bu konuda da iyilikseverlik ve sevgi, insan davranışlarına yön veren temel ilke kılınmalıydı.

Bütün bunlar, İslam'ın *hilm*'i ahlâk sisteminin merkezi noktası olarak benimsediğini söylemenin başka bir şeklidir. *Hilm*'in, Yunanca'da "en küçük tahrikte galeyana kapılmaktan uzak olmak" anlamına gelen[26] 'ataraksiya'nın Arapça karşılığı olduğunu daha önce görmüş bulunmaktayız.

> O Rahman'ın [gerçek] kulları, yeryüzünde alçak gönüllülükle yürürler ve *cahiller* kendileriyle muhatap oldukları zaman da "Selam" derler. (Furkan, 63)

Hilm ilkesinin benimsenmesini ve en yüksek *hilm* idealine yaraşır biçimde yaşamayı istemek, çok çabuk öfkelenen, fevrî tabiatlı Araplara hayli zor gelmiş olmalıdır. Nitekim, gerçekten de bu yaşam tarzı, Kur'an'da, dağ yolunun en dik tırmanış şeridi olan *akabe*'ye benzetilmiştir. Fakat aynı zamanda, bize, bu zorlu tırmanışı başarıyla tamamlayanların Kıyamet Günü'nde

25 Ör; Bkz. Hicr, 79/Rum 46, 47/Duhan 15, 16.

26 Hilm kavramının, Kur'an düşüncesinde büyük önem verilmesine rağmen, bizzat Kur'an'da önemli bir rolünün olmayışının nedeni, şahsıma ait *Kur'an'da Allah ve İnsan* adlı eserde ayrıntılarıyla açıklanmıştır. (s. 216-219).

'Sağ'ın ashabı' olacakları, yani Cennet'e girip ebedi huzura erecekleri; 'Sol'un Ashabı'nin kaderinin ise ebediyen Cehennem ateşinde kalmak olduğu söylenmektedir.

> Sarp yokuşun (*akabe*) ne olduğunu bilir misin? Köleyi özgürlüğüne kavuşturmaktır. Ya da açlık gününde yakın olan bir yetimi veya dilenen bir fakiri doyurmaktır. Bir de iman edip birbirlerine sabrı tavsiye edenlerden, birbirlerine merhameti tavsiye edenlerden olmaktır. (Beled; 12-17)

Dindarca iyilikseverlik meselesinin toplumsal boyutu hakkında söyleyeceklerimiz bu kadardır. Artık bu iyilikseverliğin yukarıda da bahsettiğimiz ikinci boyutuna, yani manevi yönüne dönebiliriz. Söze, burada da alçakgönüllülük' ilkesinin, çöl Araplarının boyun eğmez ruhunu ve aşırı kendini beğenmişliğini yansıtan şeref duygusuyla kafa kafaya çakıştığını söyleyerek başlayabiliriz ki bu, daha önce biraz ayrıntılı olarak gördüğümüz gibi, Bedevi aklının o tipik özelliğini yansıtan *hamiyyet el-cahiliyye*'dir.

İsminden de anlaşılacağı gibi İslam, öncelikle Allah'a tam teslimiyetin gerekliliği üzerinde durur. *Müslüman*'ın kelime manası 'teslim olan'; kendini Allah'a teslim eden, aklını ve kalbini Allah'ın iradesine ram eden demektir. İslam'da dindarlığın temel vasfı ve ilk şartı, kişinin benliğini bütünüyle ve gönülden teslim etmesidir. Bunun, kendine özgü bir biçimde 'Cahiliye'yi yaraladığını' görürsek şaşırmamamız gerekir. Tevazu, sabır, takva, riyadan uzak durma; bir Müslümanın en başta gelen bütün bu erdemleri, fevri bir putperest Arab'ın zihninde zayıflık ve zülden başka bir şey uyandırmamış olsa gerektir.

> Ona: "Allah'tan kork" denildiği zaman, kibri[27] onu kuşatır ve günaha sürükler. Böylesine Cehennem yeter; ne kötü bir yataktır o! (Bakara, 206)

27 Beydavî'nin Tefsir'indeki ilgili bahiste işaret ettiği gibi, izzet yani hamiyet el-cahiliyye.

Artık Kur'an'ın *takva*'yı, yani 'Allah korkusu'nu, nasıl dinin temel halet-i ruhiyesi yaptığını görmüş bulunmaktayız. Gerçek mü'mine en uygun tanım, 'Allah huzurunda korkuyla titreyen'dir: "Ey insanlar, Rabbinizden korkun!" (Hacc, 1); "Ey mü'minler, Allah'tan korkun! Her nefis, yarın için neyi takdim edip gönderdiğine baksın. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah, yapmakta olduklarınızdan haberdar olandır (Haşr, 18); Ayrıca şu da söylenmektedir: "Kurbanların etleri ve kanları Allah'a ulaşmaz. O'na ulaşan, ancak sizin *takva*nızdır." (Hacc, 37). Kolaylıkla görüldüğü gibi, 'korku', bu bağlamlarıyla, 'iman' ya da 'adanma' ile aşağı yukarı aynı anlamdadır. Atıfta bulunmuş olduğumuz, Allah'ın emirlerine tam bir itaatle boyun eğme anlamındaki 'teslimiyet', bu temel halet-i ruhiyenin bir boyutundan başka bir şey değildir:

> Dediler ki: "Yahudi ve Hıristiyan olmadıkça, kimse kesin olarak Cennet'e giremez. Bu, onların kendi kuruntularıdır. De ki: "Eğer doğru sözlüler iseniz, kesin kanıtınızı getirin bakalım!" Hayır, kim iyilik yapıcı olarak yüzünü [yani bütün benliğini] Allah'a teslim ederse, artık onun Rabbi katında ecri vardır. (Bakara, 111-112)

Mü'min sıfatını layıkıyla hak eden her kişiden Allah'ın iyiliğine duyması beklenen mutlak güven için de aynı şey geçerlidir. Ne olursa olsun, güvenin sarsılmaması (*tevekkül*), gerçek 'Müslüman'ın temel niteliklerinden biridir:

> Hüküm yalnızca Allah'ındır. Ben O'na tevekkül ettim. Tevekkül edenler, yalnızca O'na tevekkül etmelidirler. (Yusuf, 67)

> Mü'minler, ancak Allah'a tevekkül etmelidirler. Bize ne oluyor ki, Allah'a tevekkül etmeyelim? Doğru olan yolları bize O göstermiştir. Ve elbette bize etmekte olduğunuz eziyetlere sabredeceğiz. Tevekkül edenler, Allah'a tevekkül etmelidirler. (İbrahim; 11-12)

> Eğer mü'minlerdenseniz, yalnızca Allah'a tevekkül edin. (Maide, 23)

Alıntıladığımız son ayet özellikle önemlidir, çünkü Kur'an anlayışında 'güven' (*tevekkül*) ve 'inanç' (*iman*) kavramları arasındaki semantik ilişkiyi son derece açık ve net bir biçimde göstermektedir. Aşağıdaki örnek, tam da aynı şekilde, 'Allah korkusu' ile 'alçakgönüllülük' arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir:

> Alçakgönüllülere müjde ver. Onlar ki, Allah anıldığı zaman kalpleri titrer. (Hacc, 34-35)

Burada 'korku' anlamında kullanılan kelime aslında *takva* değil, 'kalbin korku ile çarpması', 'şiddetli bir korku beslemek' anlamındaki *vecile* fiilidir. 'Alçakgönüllülük'e gelince; bu pasajda kullanılan kelime *ihbat* fiilinden sıfat formunda türetilmiş *muhbit*'dir. Hemen hemen aynı şeyi anlatan başka bazı terimler de vardır. Yaygın olarak kullanılanlar arasında, *HA-ŞE* kökünden türeyenleri gösterebiliriz. Bu kökün kullanımıyla ilgili, genel bağlamları bakımından 'alçakgönüllü' sıfatını en çok hak eden insan karakterini ve yine bu sıfata en layık davranışı şaşılacak bir netlikle ortaya koyan iki örneği buraya alıyorum:

> Sabır ve namazla yardım dileyin. Şüphesiz bu, içi saygıyla ürperenlerin (*hâşiîn*) dışında kalanlar için bir ağırlıktır. Onlar, hiç şüphesiz [Kıyamet Günü] Rableriyle karşılaşacaklarını ve O'na döneceklerini bilirler. (Bakara, 45-46)

> De ki: "İster ona inanın, ister inanmayın. O, daha önce kendilerine ilim verilenlere okunduğu zaman, çenelerinin üstüne kapanarak secde ederler." Ve derler ki: "Rabbimiz yücedir; Rabbimizin vaadi gerçekten gerçekleşmiş bulunuyor." Çeneleri üstüne kapanıp ağlıyorlar ve o, [Kur'an] onların huşûlarını artırıyor. (İsra, 107-109)

Alçakgönüllülüğün karşılığı olan diğer bir kelime *tazarru*'dur. Aşağıda vereceğimiz örneğin, amacımız bakımından özel bir önemi vardır; zira bu örnek, bu kelimeyi karşıtıyla net

bir zıtlık içerisinde göstermek suretiyle, kelimenin semantik kategorisinin yapısı üzerine aydınlatıcı ışık tutmaktadır:

> Andolsun, senden önceki ümmetlere [elçiler] gönderdik de onları dayanılmaz zorluk ve sıkıntılara gark ettik. Umulur ki yalvarırlar (*yetezarraûn*) diye. Onlara zorlu azabımız geldiğinde yalvarmaları gerekmez miydi? Ama onların kalpleri [daha da] katılaştı ve Şeytan onlara yapmakta olduklarını çekici gösterdi. (En'am, 42-43)

"Kalbi katıdır (yahut katılaştı)", Kur'an'da *kâfir*'in tipik zihinsel durumunu tasvir etmek için sürekli kullanılan bir ifadedir. *Küfr* kavramıyla ilgili daha sonraki bir bölümde bütün ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, bunu başka delillerden de biliyoruz. Böylece burada çok önemli bir semantik zıtlığı yakalamış bulunuyoruz: 'Alçakgönüllülük' (*tazarru*) 'nankörlüğün' (*küfr*) zıddıdır. Daha önceden de bildiğimiz gibi, Kur'an anlayışında, nankörlük, 'inançsızlığın' da temeli olduğundan, alçakgönüllülüğün 'iman'ın aslî bir unsuru olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu münasebetle, Kur'an'ın, davetini yaymaya çalışan Muhammed (a.s.)'a karşı putperest Arapların bildik tutumunu anlatırken, sürekli *istekbera* fiilinden türeyen kelimeleri kullandığını belirtmemiz son derece önemlidir. *İstekbera*, 'büyük' anlamındaki *KBR* kökünden türetilmiş bir fiildir ve 'kendini büyük görmek', 'hoyrat, küstah yahut mağrur olmak' gibi anlamlara gelir. Semantik yapısının olumsuz yönüne zaten atıfta bulunmuş durumdayım. Daha sonra, başka bir bağlamda, daha fazlası da söylenecektir. Burada, İslam ile Cahiliye'nin temel bir yaşam tarzı olarak teslimiyet ve tevazu ilkesinin benimsenmesi konusunda birbirlerine taban tabana zıt olduklarının kaydedilmesi yeterli görülmelidir. Aslında, bu ilkeden türeyen bütün İslamî erdemler, çöl Araplarının çok övündükleri belli başlı erdemlerin tam zıddıdırlar. Gerçekten de teslimiyet, putperest bir Arap'tan beklenebilecek en son şeydir. Bir şairin dediği gibi:

"Hiç kimsenin boyunduruğuna girmeyiz.
Ama başkalarının başını biz çekersek, o başka;
Tabii, gemsiz!"[28]

Ve o, Allah'ın huzurunda bile bu tutumunu değiştirmeyi inatla reddedecektir. Zira neticede, 'tanrı' denilen şey, kayıtsızca ve gönülsüzce putlara tapınmaya alışık olan zihniyeti açısından, insanlar üzerinde mutlak üstünlük kurabilen kusursuz bir varlık değildir ve olamaz da.

'Alçakgönüllülük' erdemine gelince; bunun Cahiliye Arabı için, düşük akıllılığın delilinden başka bir şey olmadığını söylemeye hacet yoktur. Onun görüşünde, mütevazı olanlar -ve aslında olması da gerekenler- ancak asil olmayan ailelerden gelen ve bu yüzden de doğal olarak başkalarına tepeden bakmaya da, gururlu olmaya da hakları olmayanlardır.

'Güven' çöl şartlarında oldukça değerli bir şeydi; ancak bu, İslam'ın istediği gibi, üstün bir varlığa duyulan teslimiyetçi güven değil, daha ziyade kabile üyeleri arasında mevcut daha insani türden bir güven ve özellikle de kişinin kendine güveniydi. Kendine güven, bir asalet işaretiydi. İnsanın bütün davranışlarında kendini göstermesi beklenen temel bir tutumdu. *İstiğna* kelimesiyle ifade olunmaktaydı. Bu kelime 'muhtaç olmamak' anlamındaki bir kökten türemektedir ve her işinde kendisini mutlak manada özgür sayan, tamamen bağımsız davranan ya da başına buyruk hareket eden bir kişinin tutumunu anlatmakta kullanılır. İslam perspektifinden bakıldığında, kişinin kendine aşırı güveni, açık bir yüzsüzlük ve küstahlık örneğidir; zira sonuçta ima ettiği şey, insanın yaratılmış olduğu gerçeğinin inkârıdır. Kur'an, kendine güvenme ve tam bağımsız hareket etme noktasında tam hak sahibi olan yegane varlığın Allah olduğunu tekrar tekrar vurgular. Burada bitiriyoruz, ama bu noktaya daha sonra yeri geldiğinde tekrar döneceğiz.

28 Abid b. El-Abras, IV, 20.

V. Kadim Arap Erdemlerinin İslamî Hüviyet Kazanması

Şimdiye dek, sürekli olarak, hayatın temel ilkeleri konusunda İslam ile Cahiliye arasında varolan köklü zıtlaşmaya ışık tutmaya çalıştım. Ancak, İslam'ın, kendi tevhid inancıyla özde bağdaşmadığı gerekçesiyle, İslam öncesi Arabistan'ın bütün ahlâkî ideallerini ayırım gözetmeksizin inkar ve reddettiğini varsayarsak, Cahiliye ruhuna ve hatta bizzat İslam'ın pozisyonuna büyük haksızlık etmiş oluruz. Kur'an'ın bakış açısıyla eski Arap dünya görüşü arasında büyük bir uçurum olduğu kadar, çok belirgin bir devamlılık da bulunmaktadır. Bu, özellikle ahlâkî nitelikler konusunda göze çarpmaktadır. Bu bölümde, sorunun bu yönüyle ilgileneceğiz.

İslam'ın birçok önemli noktalarda eski putperestlikle bağını tamamen kopardığı doğrudur; fakat unutmamalıyız ki, Kur'an, putperestlere ve onların şirk kokan adetlerine yönelttiği şiddetli saldırılara rağmen, putperestliğin belli başlı erdemlerinin birçoğunu tevhidin gereklerine uygun yeni bir form içerisinde benimsemiş ve onlara yeniden can vermiştir. Hatta belli bir açıdan baktığımızda, İslam'ın ahlâkî boyutunun, bu dinin ortaya çıkışından önce Mekke'nin zengin tüccarlarının elinde

yozlaşmış olan eski Arap idealleri ve göçebe erdemlerinden bazılarını aslına uygun olarak onardığını bile söyleyebiliriz.

Bu bağlamda, sonraki çağların dindar Müslüman yazarlarının tasvir ettiği Muhammed (a.s.) tiplemelerinde çoğu kez tipik bir Arap çöl kahramanı görmemiz hayli anlamlıdır. Hadis kitaplarında Muhammed (a.s.)'a atfedilen kişilik özelliklerinin, Cahiliye şairlerinin eserlerinde övgü dolu sözlerle bahsedilen eski göçebelerin ideal insan tipiyle hayli benzerlik göstermesi yeterince ilgi çekicidir. Örneğin Peygamber (a.s.)'ın kişiliğiyle ilgili olarak, İbni Hişam'ın[1] *Siret* isimli eserinde Ali b. Ebi Talib'ten naklolunan şu tasvire bakalım: "O, en eli açık, en yiğit, en doğru sözlü, en sözüne sadık, en aklıselim sahibi ve en dost canlısı olanımızdı. Onu ilk kez görenler ondan korkarlar, onunla tanışanlar onu severlerdi. Doğrusu onun gibi birisini hiç görmüş değilim." Bu, bir ideal insan tanımından başka bir şey değildir ve Cahiliye dönem Arabının ahlâk anlayışıyla çelişebilecek hiçbir unsur da ihtiva etmemektedir.

Öyle de olsa, Kur'an'da çölün ahlâkî ideallerinin birçoğu İslam'ın yeni giysisi içinde karşımıza çıkmaktadır. Cahiliye'nin en yüksek ahlâk idealinin *mürüvve* olduğunu ve bunun cömertlik, yiğitlik, cesaret, sabır, güvenilirlik ve doğru sözlülük gibi değişik erdemleri içerdiğini daha önce görmüştük. Aslında Kur'an, Müslümanlara bütün bu erdemleri ısrarla tavsiye etmektedir. Ancak, bundan daha önemli olan husus, İslam'ın bu göçebe erdemlerini, Bedeviler arasında bulduğu şekliyle canlandırıp eski konumuna getirmemiş olduğudur. Bunları benimserken ve kendi ahlâkî öğretiler sistemi içinde özümlerken, İslam, onları arındırıp tazelemiş ve enerjilerinin, hazırlamış olduğu belli kanallara akmasını sağlamıştır. Dilbilimsel açıdan, İslam'ın gelişiyle birlikte Cahiliye'nin ahlâkî terimlerinden bazılarının belli bir semantik değişime uğradıklarını söyleyebiliriz.

1 İbni Hişam, I, 266.

Bu değişim içinde, bu kelimelerin semantik kategorilerinden bazıları epeyce genişlerken, bazıları daralmış, bazıları da tamamen yeni içerikler kazanmıştır. Buna karşın, Kur'an öğretisinde eski *mürüvve* bütün zararlı aşırılıklarından arındırılmış ve daha medeni bir biçim almıştır. Giderek büyüyen Müslüman toplum için de büyük bir moral güç kaynağı olmuştur. Bu da kuşkusuz, İslam'ın ahlâk kültürüne çok özel bir renk vermiştir.

Cömertlik

Söze daha önceki sayfalarda kendisine sık sık atıfta bulunduğumuz gönül zenginliği ya da cömertlik erdemiyle başlayacağız. Çöl şartları altında, yardımseverlik ve cömertlik ruhunun, asalet özellikleri listesinin en üstüne yerleştirilmesi son derece doğaldır. Temel maddi ihtiyaçların bile çok nadir bulunduğu çöl ortamında, konukseverlik ve yardımseverlik türü davranışlar, hiç şüphesiz, varolma mücadelesinin zorunlu bir veçhesidir. Fakat iş bununla bitmemektedir. Öncelikle putperest Arapların zihninde, cömertliğin Cahilî 'şeref' anlayışıyla yakından alakalı olduğunu gözlemlememiz mümkün. Cahiliye'nin büyük şairlerinden biri olan Züheyr b. Ebi Sulmâ'nın[2] dediği gibi:

"Her kim şerefini cömertlikle korursa,
Büyür gider o şeref
Ama her kim kendini İhmal eder, korumazsa ayıptan,
Ayıplanır muhakkak."

Cömertçe davranışlara, gerçek asaletin bir kanıtı olarak bakılırdı. Bir cömert davranış ne denli abartılı ve fevrî olursa, o denli hayranlık uyandırırdı. Putperest Arap için, yardımseverlik, yalnızca onun kabile dayanışması duygusunun doğal bir tezahürü değildi; zira çoğu kez bu, kendi kabile üyelerini aşa-

2 Züheyr b. Ebi Sulmâ; Muallaka, 51. beyit. Yedi Muallaka'dan.

rak, orada tesadüfen bulunan yabancılara kadar ulaşmaktaydı. Her zaman da iyilik yapma ve yardım etme saikiyle yapılmazdı. Bu, her şeyden önce, bir yiğitlik eylemiydi. Cömertliğini asilce gösterebilen bir adam, gerçek bir çöl efesiydi. Cömertlik, bu anlamda, Arapların başta gelen bir tutkusu durumundaydı. O, bir 'erdem'den ziyade, Arap gönlünün derinliklerine yer etmiş, gözü kör ve karşı konulmaz bir dürtüydü. Bu noktada, daha önce değindiğimiz bir gerçeği hatırlamamız yararlı olabilir ki, o da şudur: Cahiliye şairlerinin aşırı şarap içme alışkanlıklarıyla övünmelerinin nedeni, bu eylemin gerçek anlamda cömert bir tabiatın, yani asaletin göstergesi olduğunu düşünmelerindendi. Yazdıkları dizelere bakılırsa, asil tabiatlı bir kişi, yarını düşünmemeliydi. Bu, aslında şu manaya geliyordu: kişi, efeliğin keyfini çıkarmak için cömertlik yapmalıydı. Kendilerine ikramda bulunulan konuklar bir yana, onu izleyenlerin zihinlerinde en yüksek hayranlık hissini uyandırmak için de, eli açıklığını, savurganlığa vardırmak durumundaydı. Genellikle kabul edildiği gibi, hakkında birçok menkıbe anlatılan Hâtim Tâî, bedevilerin cömertlik ideallerinin kusursuz bir simgesiydi. Bu noktada, *kerim* sıfatının, eski Arapça'da savurganlığa varan cömertlik ve asalet fikirlerinin işte tam da böylesi bir bileşimi olarak kullanıldığını hatırlamamız gerekir. Bir başka deyişle, *kerim*, asilliğini sınırsız cömertçe davranışlarıyla kesin olarak kanıtladığı için, herkesin 'asil' olduğunu kabul ettiği bir kişidir. Kur'an'ın, onu net bir biçimde Allah korkusu ve alçakgönüllülük olarak yeniden tanımlayarak bu sıfatın semantik kategorisine nasıl bir darbe indirdiğini zaten görmüş bulunmaktayız.

İslam peygamberinin benimsediği tutum, esas itibariyle, putperest Arapların anlayışıyla uyuşmaktadır, zira o da yardımseverliğe büyük bir değer vermektedir. Cömertlik, Cahiliye Arabı için olduğu kadar O'nun için de önemli bir erdemdi. Peygamberin, bu erdemi, kurmakta olduğu yeni dinî-siyasi topluluğun temeli kılmış olması bile, bu erdeme nasıl yüksek

bir değer verdiğini açıkça göstermektedir. Ayrıca, göçebelerin cömertlik ideali, haddi zatında, İslam inancının temel ilkelerini zorlayan ya da bu ilkelerle bağdaşmayan hiçbir şey içermiyordu.

"Korkup kaçmam ben, gizlenmem tepelerde;
Hep buradayım, yardım isteyene yardıma hazır vaziyette."

İşte Cahiliye şairi Tarafe, bir keresinde, böyle bir beyanda bulunuyordu.[3] "Korkmuyorum" derken de kastı, çadırına gelip kendisinden konukseverlik bekleyenlerden korkmadığıydı. Hiçbir şey, bu tutumun Müslümanların gözünde de şerefli ve övgüye değer olmasına engel değildir. Gerçekten de, Muhammed (a.s.)'a yazdığı methiyeleriyle ünlü olan şair Hasan b. Sabit'in, bir naatta, onu: "en eli açık kişinin bile servetinden verirken tereddüt edeceği zor zamanlarda, ister miras ister kazanç olsun, sahip olduklarından cömertçe harcayan" bir insan olarak tanımladığını görmekteyiz.

Yalnız iki pozisyon arasında temel bir fark bulunmaktadır. Bu fark, İslam'ın, gösteriş yapma arzusundan kaynaklanan cömertçe eylemlere verilen her türlü değeri reddetmesinde yatmaktadır. Bu yaklaşımda, efelik ya da kahramanlık taslamak için yapılan hareket, şeytani bir tutkudan başka bir şey değildi. Önemli olan, cömertliğin kendisi değil, altında yatan sâiktir. Kendini beğenmişlik ve gururdan kaynaklanan bütün cömertçe davranışlar, tamamıyla değerden yoksundur.

> Ey mü'minler! Allah'a ve ahiret gününe inanmayıp, insanlara karşı gösteriş olsun diye malını infak eden gibi minnet ve eziyet ederek sadakalarınızı geçersiz kılmayın. Böylesinin durumu, üzerinde toprak bulunan bir kayaya benzer; üzerine sağanak yağmur düştü mü, onu çırılçıplak bırakıverir. Onlar kazandıklarından hiçbir verim elde edemezler. Allah kâfirler topluluğuna hidayet vermez. (Bakara, 264)

3 Tarafe, 45. beyit.

Bundan şu sonuç çıkar: her ne kadar cömertlik bir erdem ise de, müsriflik derecesine varırsa, bu özelliğini yitirir ve hatta kesinkes bir günaha dönüşür. Bu ayette, bunu yapanın açıkça *kâfir* diye adlandırılması anlamlıdır. Bir başka ayette de müsrif, resmen "Şeytan'ın kardeşi" olarak ilan edilmektedir:

> Akrabaya hakkını ver, yoksula ve yolda kalmışa da. İsraf ederek saçıp savurma. Çünkü saçıp savuranlar Şeytan'ın kardeşleri olmuşlardır. Şeytan ise, Rabbine karşı nankör (*kâfir*)dür. (İsra, 26-27)

Cimrilik elbette şerefe bir lekedir ve herkesin kabul ettiği gibi ahlâkî bir kusur ya da bir günahtır. Ama aşırı cömertlik de, aynı derecede şerefe leke getiren bir ahlâkî kusurdur. "Her zaman aşırılıklardan uzak ol." Özel mülkiyetle ilgili konularda Mü'minlerin davranışlarına yön vermesi gereken kural işte budur:

> Elini boynuna bağlanmış kılma; büsbütün de açık tutma. Sonra kınanır, pişmanlık çekersin. Şüphesiz senin Rabbin rızkı dilediğine yayar, dilediğine daraltır. (İsra, 29-30)

> [O Rahman olan Allah'ın gerçek kulları...] onlar ki, harcadıkları zaman ne israf ederler ne de kısarlar. Her zaman ikisi arasında orta bir yol tutarlar. (Furkan, 67)

Cömertliğin gerçek bir İslamî erdem haline gelebilmesi için, öncelikle, Cahiliye döneminde bu vasfın karakteristik özelliği olan düşüncesizlikten sıyrılması gerekmektedir. Yaptığı hareketin yarın kendisini ve ailesini sefalet ve mahva sürükleyebileceğini bir dakika bile düşünmeden, bir anlık bir heves uğruna, daha kötüsü sırf gösteriş olsun diye bütün develerini kesmek gibi bir aşırılığa varan kişi, Cahiliye devrinde, pekala *mürüvve* ya da *kerem* timsali olmuş olabilir; ama artık gerçekten cömert bir insan sayılmayacaktır. Nitekim, gerçek cömert, "servetini Allah yolunda harcayan" yani dinî bir sâikle sarf

eden kişidir.[4] Dindarlık üzerine bina olunduğu için, cömertliğin iyi kontrol edilmesi ve sınırlandırılması gerekir. İslam'da cömertlik, müşrik Arapların, o çok övündükleri aşırı yardımseverlikten esas itibariyle farklı bir şeydir. Bu yüzdendir ki, zekat verme yükümlülüğü, Müslümanlara, doğal cömertliklerini, başkalarını küçük görmek ve israf etmek gibi şeytani kötülüklere sürüklenmeksizin gösterebilecekleri en uygun davranış kalıbı olarak sunulmuştur. Zekat, bu yolla, Arap ruhunun derinliklerinde yer etmiş olan eski cömertlik içgüdüsüne yeni bir çıkış yolu sunmuş; ama aynı zamanda da bu içgüdünün aşırı enerjisini etkin bir biçimde düzenleyecek biçimde tasarlanmıştır.

Herkesin bildiği gibi, Peygamberin ölümünden sonra İslam imparatorluğunda her türlü sadaka, hızla zekat adıyla bilinen yasal bir vergiye dönüşmüştür. Bu gelişimin Peygamberin sağlığında da varit olduğuna dair deliller mevcuttur. Yalnız, bizzat Kur'an'da, zekatın nasıl ve ne miktarda ödeneceğine dair kesin hiçbir işaret bulamamaktayız. Zekat, mü'minlere dindarca yardımseverliğin bir gereği olarak şiddetle tavsiye edilmektedir; toplumsal ödevler alanından ziyade, hâlâ kişisel ahlâk alanına aittir ve dinî bir görevdir. Bu bağlamda, mü'minlere zekatın emrolunduğu (ve sayıca da oldukça çok olan) ayetlerde, hemen her zaman bu eylemin nihai kaynağı olarak 'iman'a, nihai sonucu olarak da 'ahiret mükafatı'na bir gönderme içerdiğini de kaydetmek gerekir:

> Allah'a ve Resulü'ne iman edin ve O'nun size harcama yetkisi verdiği şeylerden infak edin [yani zekat verin]. Artık sizden kim iman edip infak ederse, onlar için büyük bir ecir vardır. (Hadid, 7)

> Mallarını Allah yolunda infak edenlerin örneği, yedi başak bitiren, her başakta yüz 'tane' bulunan bir tek 'tane'ye benzer.

4 "Kişinin servetinden harcamada bulunması, ancak, beraberinde Allah'ın rızasını arama, O'na ibadet ve itaat etme isteği bulunduğunda [ilahî] mükafatı hak eder. Bunlar yoksa, o işi yapan, hiçbir mükafata hak kazanmaz." (Şerif el-Murtaza, 1, 204).

> Allah, dilediğine kat kat artırır. Allah, ihsanı bol olandır, bilendir. Mallarını Allah yolunda infak edenler, sonra infak ettikleri şeyin peşinden başa kakmayan ve eziyet vermeyenlerin ecirleri, Rableri katındadır; onlar için korku yoktur, onlar mahzun olmayacaklardır. (Bakara, 261-262)

Kur'an'ın bazı pasajlarından, özellikle de çöl Arapları içinde, görünüşte iyi Müslümanlar olmalarına rağmen verdikleri zekatı bir tür ceza (*mağrem*) ya da zorunlu bağış olarak görenlerin olduğunu; isimlerine layık Müslümanların ise, zekat olarak harcamış oldukları her şeyi, Allah'a yaklaşma vesilesi olarak görmeleri gerektiği sonucunu çıkarıyoruz:

> Bedevilerden öyleleri vardır ki, infak ettiğini bir zarar sayar ve sizi felaketlerin sarıvermesini bekler. Kötü felaket onları sarıversin. Allah işitendir, bilendir. Bedevilerden öyleleri de vardır ki, onlar Allah'a ve ahiret gününe iman eder ve infak ettiğini Allah katında bir yakınlaşmaya ve peygamberin dua ve bağışlanma dileklerine bir yol sayar. Haberiniz olsun, bu gerçekten onlar için bir yakınlaşmadır... (Tevbe, 98-99)

Fakat burada bile, yani Allah yolunda yapılan harcamalarda dahi, düşüncesizce israftan kaçınılacaktır. Zekat her Müslümana farz kılınmış dinî bir görevdir; ama kişinin, aşırı cömertlik gösterip düşüncesizce ve kendini perişan edecek şekilde elinde avucunda ne varsa hepsini saçıp savurması, tamı tamına Cahiliye'nin dinsiz çılgınlığına geri dönmek demektir. Eski tefsirlere göre başka manalar vermeye müsait olsa da, Bakara suresinden aşağıya alıntıladığımız ayeti bu şekilde yorumlamak, bence, en doğrusudur:

> Allah yolunda infak edin ve kendinizi kendi ellerinizle tehlikeye atmayın.[5] İyilik edin.[6] Şüphesiz Allah, iyilik edenleri (*muhsinîn*) sever. (Bakara, 195)

---

5 Yani Beydavî'nin Tefsir'inde, ilgili bölümde dendiği gibi, "geçim sıkıntısına düşecek denli har vurup harman savurarak."

6 Yani zekât vermekteki amacımız sadece iyi bir amelde bulunmak olmalıdır; müsrifçe bir eli açıklık gösterisi yapmak değil.

Eğer, kişinin kendisini kendi elleriyle tehlikeye atması ayıp bir şey ise, 'cimri' olarak anılmak, çok daha ayıp bir şeydir. Cömertlik erdeminin karşıtı olan cimrilik (*buhl*), apaçık bir utanmazlık ve rezillik olarak görülürdü. Cömertliğe verilen değerin yüceliği karşısında, cimriliğin hem Cahiliye'de hem de İslam'da en rezilce niteliklerden biri sayılması aslında çok doğaldır. Bu niteliğin en küçük işaretinin sergilenmesi, 'mert' bir erkek için bir utanç vesilesi kabul edilirdi. Destan'ının, çöl ahlâkının timsali olarak bilinen ünlü bir beyitinde şair Züheyr şöyle demektedir:

"Malı-mülkü olup da dostlarından esirgeyen,
Kaçılan ve gülünüp geçilen bir adem olur sonunda"[7]

Rivayete göre, Muhammed (a.s.), bir defasında, Benû Seleme ahalisine: "Başınız kim?" diye sorar. "cimrinin teki olsa da El-Ced b. Kays" cevabı verildiğinde, Peygamber: "Cimrilik kadar büyük hastalık yoktur" der.[8]

Profesör Watt'ın ileri sürdüğü gibi,[9] Muhammed (a.s.) zamanında zengin Mekkelilerin, özellikle bu tür şeref yoksunluğu eğilimi gösteren davranışlar sergilemesi ve Kur'an'da kalpleri mühürlü 'cimriler' olarak sert bir dille azarlananların başında gelenlerin bu zengin Mekkeli tacirlerin olması çok muhtemeldir. Ancak, Cahiliye döneminde çölde bile cimrilikleri ve tamahkârlıklarıyla dikkati çeken çok sayıda kişinin varlığına dair işaretler bulunduğunu unutmamak gerekir. Birçok şairin, eserlerinin birçok bölümünde, güçlü vurgularla, kendilerinin bu kötülüklerden tamamen uzak olduklarını beyan etmeleri bile toplumda bu hastalığın var olduğunun yeterli kanıtıdır.

Cahiliye Araplarının hayatını yazan çağdaş Arap bilim adamlarından biri,[10] dikkatimizin çok ilginç bir noktaya çekilmesini

7 Zübeyr b. Ebi Sulmâ; 52. beyit.

8 İbni İshak, I, 309.

9 Watt; III. Bölüm, 3. bend, s.72.

10 Ahmed Muhammed el-Hûfî: *Hayatü'l-Arabiyye mine'l-Şiir el-Cahilî* (Cahiliye Şiirinde Arap Hayatı): (Kahire, 1952) s.252'den itibaren.

sağlamıştır ki o da şudur: Cahiliye şiirinden ve 'Şarkılar Kitabı' ile diğer eserlerde yer alan eski nakillerden anlaşıldığı kadarıyla, bu durum özellikle kadınlar için geçerlidir. Bu yazar, birçok delilden yola çıkarak, Cahiliye devrinde kadınların genellikle cimrilik eğilimi gösterdikleri ya da en azından toplumdaki ve evdeki özel konumları gereğince kendilerini erkeklerden daha cimri göstermek zorunda oldukları sonucuna varmaktadır. Onların nazarında, dizginlenmemiş cömertlik, hiç de övgüye layık bir erdem değildi. Tam tersine, karşı cinsin iflah olmaz bir hastalığıydı ve özellikle engel olunmalıydı; çünkü doğası gereği ailenin huzuruna zarar veriyor ve onu büsbütün yok ediyordu. Kadın açısından, cömertçe ağırlamalar -özellikle cömertliğin ayarı kaçtığında- ahmaklıktan ve budalalıktan (*sefihlik*) başka bir şey değildi. Gerçekten de Cahiliye şiirinde, kadınların, durdurak bilmeksizin ellerindeki her şeyi saçıp savurdukları için kocalarına sitem ettiklerini; erkeklerin de, müsrifçe cömertliklerini haklı gösterebilmek için yoğun çaba sarf ederken gösterebildikleri tek mazeretin, zenginliğin ayıp ve utanılacak bir şey olarak görüldüğünü, bu tür cömertliğin ise kesintisiz bir şöhretin tek yolu olduğunu söylediklerini görüyoruz.

İslam'ın ortaya çıktığı dönemde, Mekkeli zengin tüccarların da şimdi sözü edilen Cahilî ev kadınlarıyla aynı görüşü paylaştıklarının gözlemlenmesi son derece ilginç olacaktır. Burada, esas itibariyle tüccar bir topluluğun yaşadığı Mekke'de, *mürüvve* ideali, bütün nüfuzunu kaybetmişti. Kabileci şeref duygusu, eskisi gibi insan hayatının gerçek temeli işlevini görebilecek durumda değildi. Artık hayat ideali, şeref değil zenginlikti. Çöl Araplarının suçlayıcı ve ayıplayıcı ifadelerle aşağılamayı alışkanlık haline getirdikleri servet, burada şan ve şerefe giden tek yol olarak görülüyordu. Cimrilik, bırakın kötü bir özellik olmayı, artık mali güç sahibi olmanın bir işareti, toplumda güçlü ve itibarlı olmanın gerçek kaynağıydı. Doğal olarak, zengin Mekkeliler, İslam'ı benimsedikten sonra bile, Kur'an'daki tabiri kullanacak olursak, hâlâ "ellerini sımsıkı tutmaya" (Tevbe, 67)

devam ediyorlar; belirlenen zekatı verirken kin duyuyorlar ya da hiçbir şey vermeye yanaşmıyorlardı. Bu durumda, Kur'an da onları doğal olarak cimrilikle suçlayacaktır:

> Onlardan kimileri de: "Andolsun, eğer bize bol ihsanından verirse, gerçekten sadaka vereceğiz ve salihlerden olacağız" diye Allah'a ahdetmişti. Ama Allah onlara kendi bol ihsanından verince, cimrilik yaptılar (*buhl*'un fiil formu olan *bahilû*) ve yüz çevirdiler. (Tevbe, 75-76)

Kur'an, onları en korkutucu ahiret azabıyla tehdit etmekte de tereddüt etmemektedir:

> Allah'ın bol ihsanından kendilerine verdiği şeylerde cimrilik edenler (*buhl*'un bir fiil formu olan *yebhalûne*) bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Hayır, bu onlar için şerdir; çünkü Kıyamet günü cimrilik ettikleriyle tasmalandırılacaklardır... (Âl-i İmran, 180)

> ...Altını ve gümüşü yığıp da, Allah yolunda harcamayanlar var ya, onlara acıklı bir azabı müjdele. Bunların üzerlerinin Cehennem ateşinde kızdırılacağı gün, alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve onlara şöyle denilecek: "İşte bu, kendiniz için yığıp sakladıklarınızdır; tadın yığıp sakladıklarınızı." (Tevbe, 34-35)

Bu ayette kullanılan 'Allah'ın yolunda' tabirine dikkat çekmek istiyorum. Bu tabir, burada kınanan şeyin, yine, genel anlamda cimrilik değil, özel bir dinî eylem alanındaki cimrilik olduğunu göstermektedir. Bir diğer deyişle, ebedi Cehennem azabına çarptırılanlar, Allah yolunda harcarken cimrilik yapanlar, özellikle de zekat verme görevlerini yerine getirirken cimrilik gösterenlerdir. Zira aynı kâfirler, Muhammed (a.s.)'ın yeni dinî hareketine direnmek uğruna hizmet edeceğinden emin oldukları zaman, servetlerini cömertçe harcamaya son derece hazır ve istekli idiler. Kur'an'ın birçok ayeti bunu doğrulamaktadır:

> Şüphesiz, kâfirler insanları Allah'ın yolundan alıkoymak için mallarını harcarlar... (Enfâl, 36)

Cimriliğin İslam tarafından şiddetli cezayı gerektiren bir günah olarak kesin bir dille kınanmasının, o günün sosyal şartları içinde ve özellikle de çöl Arapları için yeni veya bilinmedik hiçbir yanı bulunmuyordu. Bu, bir bakıma, eski göçebe idealinin önemli bir veçhesinin yeniden canlandırılışından başka bir şey değildi. Cahiliye kadınları arasındaki cimrilik eğilimini göz önünde bulunduracak olursak, bunu belki de eski *mürüvve* idealinin özellikle 'mertlik' boyutunun yeniden vurgulanışı olarak görebiliriz. Fakat bu, eski Bedevilerin insanı sınırsız cömertlikten alıkoyan her şeye karşı hissettikleri nefret duygusunun basit bir canlandırılışı değildi. Bu duyguyu oradaki haliyle değil, kendi ihtiyaçlarına en uygun tarzda yeniden canlandırmaya çalışmış olması, İslam'ın tipik bir özelliğidir. İslam, Arap zihninde cimriliğe karşı duyulan o eski ve yerleşik nefrete, yeni bir yön ve yeni bir diri ideal vermek suretiyle, taze bir kan vermiştir.

Ancak bu bize, 'Allah yolunda' bu cimriliğinin kınanmasının gerisinde, insan doğasının temel niteliğiyle ilgili derin bir görüşün bulunduğunu unutturmamalıdır. İnsan, doğası gereği, cimri, tamahkâr ve açgözlüdür. Allah yolunda cimrilik, bu açıdan bakıldığında, insan ruhunun çok temel bir eğiliminin tezahüründen başka bir şey değildir:

> De ki: "eğer siz Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız, harcama korkusuyla, gerçekten cimrilik edip elinizi sıkı tutardınız. Doğrusu insan cimridir." (İsra, 100)

Burada 'cimri' diye tercümesi yapılan kelime *katûr*'dur. Bu, *bahîl* ile aynı anlamdadır. Yani *buhl* eden, tamahkâr, eli sıkı yahut hasis kişi demektir, *KTR* kökü Furkan Suresi'nin 67. ayetinde fiil formunda karşımıza çıkar. Burada, kişinin sahip olduklarını dikkatsizce çarçur etmesi anlamına gelen *israf*'ın zıddı olarak kullanılması çok anlamlıdır: "Onlar harcadıkları

zaman ne israf ederler (*yusrifû*) ne de eli sıkılık (*yakturû*). İkisi arasında orta bir yol tutarlar." Buradan, *katr*'ın, müsriflikle eli sıkılık arasındaki skalanın diğer ucunu, yani cimriliğin son mertebesini temsil ettiği açıkça anlaşılmaktadır.

Kur'an bu çerçevede bir başka önemli kelimeyi, cimriliğin yahut tamahkârlığın son mertebesi anlamındaki *şuhh*'u (veya *şahh* yahut *şihh*) ortaya koyuyor. Kelime açık bir olumsuzlama yahut kınama unsuru taşımakta; cimriliği ayıplanacak bir ruh hali olarak sunmaktadır. *Şuhh* ile *buhl* arasındaki fark konusunda ise, *buhl*'un bilinen anlamıyla cimriliğin, *Şuhh*'un ise, zorunlu olarak cimriliği doğuran özel bir ruhsal durumun karşılığı olduğu söylenir.[11] Söz konusu kelimenin Kur'an'daki kullanımı bu yorumu destekler görünmektedir. Her halükarda, Kur'an'ın *Şuhh*'u, insan doğasının asli bir özelliğine atıfta bulunurken kullanması oldukça anlamlıdır:

> "Nefisler ise *şuhh*'a hazır kılınmıştır. Eğer iyilik yapar ve sakınırsanız, şüphesiz Allah, yapmakta olduklarınızdan haberdar olandır." (Nisa, 128)

> Öyleyse, güç yetirebildiğiniz kadar Allah'tan sakının, dinleyin ve itaat edin. Kendi nefisinize hayır olmak üzere infakta bulunun. Her kim nefsinin *şuhh*'undan korunursa, işte onlar felah bulanlardır. (Teğabun, 16, ayrıca bkz. Haşr, 9)

Cesaret

Kur'an'ın, yeni kurulan İslam toplumunun dinî havası içinde eski cömertlik idealine nasıl yeniden can verdiğini ve Araplara özgü cömertlik dürtüsünü geliştirerek nasıl gerçek bir İslamî erdem haline getirmeyi başardığını göstermeye çalıştım. Aşağı yukarı aynı şey, yiğitlik erdemi için de geçerlidir.

---

11 El-Buhl: nefs'ul-men'; el-şuhh:; el-halal'ul-nefsaniye'lletî taktedî zâlik'el-men', Bustanî'nin *Muhit el-Muhit*'i, I, 69.

Çöl şartlarında cesaret ya da yiğitliğin en yüce erdemler olarak görülmesi doğaldı. Herkesin kabul edeceği gibi, cesaret, *mürüvve*'nin asli bir bileşeniydi. Doğanın insanlara son derece haşin davrandığı ve haydutluğun, suç teşkil etmek bir yana, çoğu kez ölümün tek alternatifi olduğu Arap steplerinde, bedensel dayanıklılık ve bahadırlıktan daha önemli hiçbir şey olamazdı. Putperest Araplar arasında yaygın olan ve yukarıda biraz ayrıntılı bir tanımını vermiş olduğu kabile şerefi, büyük ölçüde bir yiğitlik meselesiydi. Çöl Arapları için, kabileler ya da kişiler arasında çıkan en kanlı kavgalar, hayatın da şerefin de ana kaynağıydı. Gerçekten de güçsüzler ve korkaklar için hayat zorluklarla doluydu.

"Yok benim soyumda ne güçsüz ne de silahsız bir kimse
Kavgadan kaçan adi, sefil bir korkak
Ben savaşçı oğluyum, atalarım
Ki gözünden vururlardı miğferli savaşçıyı,
Kuşanıp kılıçlarını sükûnetle giderlerdi ölüme."[12]

Dirar b. el-Hattab, açıkça övünerek işte bunları söylüyor. Şair Züheyr'in dediği gibi "Kuyusunu kılıcıyla korumayanın kuyusunun kurutulacağı, başkasına haksızlık etmeyenin kendisine haksızlık edileceği" çölde, yiğitlik sadece bir savunma silahı değildi; çok daha yararlı ve savaşçıl bir şeydi. Züheyr, kendi ahlâk öğretisinde, açıkça: "aslan gibi kükreyen bir savaşçının, kendisine darbe indiren düşmana karşılık verip onu cezalandırmasının" yeterli olmayacağını, "kimse ona bir haksızlık yapmazken insiyatifi ele alıp saldırıya geçmesi gerektiğini" beyan etmekten hiç çekinmemektedir.[13] Dolayısıyla, putperest Arapların önemsediği cesaret ve yiğitlik erdeminin, kabile kavgalarında görülen acımasızlık ve gaddarlıktan hiç de geri kalır yanı yoktu. Zaten bunun, *hilm*'in karşıtı olarak,

12 Züheyr b. Ebî Sulmâ, Muallaka, m. 38-39.
13 İbni İshak, II, 798.

tam da Cahiliye'nin karakteristik özelliği olduğunu daha önce görmüştük.

Cesaret övgüsü ve korkaklık yergisinde İslam'ın Cahiliye'den bir farkı yoktur. Burada da, putperestlik döneminde olduğu gibi, erkekler için, "tehlike anında sendelemeyip, zayıflık göstermemek; her savaş alanında düşmanlarına karşı cesur ve atak olmak" (Ka'b b. Malik'ten) en büyük erdemdi ve haklarında: "ölümden korkup kaçtılar; bu yüzden otluk arazileri ganimet alındı. Adi ve rezil korkaklar gibi davrandılar" denilmesi, putperest Araplar kadar Müslümanlar için de utançtı. Bununla birlikte, İslam, cömertlik konusunda olduğu gibi, bu Cahiliye erdeminden de bütün aşırılıkları törpüledi ve onu tipik bir İslamî erdem yaptı. Putperestlik döneminde, cesaret, sırf gösteriş için yapılırdı. Cahiliye şiiri üzerine yapılan geniş çaplı araştırmalardan edinilen izlenime göre, cahiliye dönemi savaşçıları, harp meydanında sadece karşı konulmaz bir arzuyu tatmin etmek için sakınmasız, aldırışsız bir cesaret gösteriyorlardı; cesaret de o zamanlar büyük ölçüde dizginlenemez ve karşı konulamaz bir dürtü olarak algılanıyordu. İslam'da ise bu erdem, özgün bir değişim geçirdi; ne var ki, bu, başlangıçtaki enerjisinden tek bir zerre bile kaybetmeden gerçekleşti. Artık o, kör, zapt edilemez bir dürtü değildi. Şimdi yüce bir amaca, Hak dinin davasına hizmet eden, asil ve disiplinli bir cesaretti; yani 'Allah yolunda cesaret' idi.

> Ey iman edenler, kâfirlerden size en yakın olanlarla savaşın; sizde bir güç ve caydırıcılık görsünler. Ve bilin ki Allah takva sahipleriyle beraberdir. (Tevbe, 123)

> Yeminlerini bozan, peygamberi yurdundan sürmeye çabalayan ve sizinle ilk defa savaşa başlayan bir toplulukla savaşmaz mısınız? Korkuyor musunuz onlardan? Eğer inanıyorsanız, kendisinden korkmanıza Allah daha layıktır.

> Onlarla savaşın! Allah, onları sizin ellerinizle cezalandırsın, hor ve hakir kılsın ve onlara karşı size zafer versin, mü'minler topluluğunun göğsünü şifaya kavuştursun. Ve kalplerindeki öfkeyi gidersin. Allah dilediğinin tevbesini kabul eder. (Tevbe, 13-15)

Çölde söylenti inanılmaz bir hızla yayılırdı. Cahiliye savaşçısı hakkında, savaş alanında düşmanlarına arkasını dönüp onların önünden kaçtığı yolunda söylentiler çıkması tahammül edilemez bir utançtı. Çünkü bunun sadece kendi ismine değil, aynı zamanda kabilesinin şerefine de en büyük lekeyi süreceği kesindi. Bir Müslüman için de, Allah yolunda savaşırken düşmandan kaçmak, dine ve Allah'a karşı en utanılacak suçu işlemek demekti. Kaçak (*ferrâr*) olarak anılmak, kolayca silinip atılamayacak ahlâkî bir lekeydi. Nitekim Hicri 8. yılda vuku bulan Mute savaşında Müslüman ordusu, bariz sayı üstünlüğüne sahip düşmandan ağır bir darbe yemişti. Bunun üzerine, "Allah'ın Kılıcı" lakaplı ünlü komutan Halid b. Velid, boş yere Müslüman kanı akmasına engel olmak için acilen ricat emri vermiş; ancak ordu Medine'ye döndüğü zaman, öfkeli kalabalık askerleri suçlayarak: "Sizi gidi kaçaklar! Ne yüzle Allah yolundan kaçtınız?" diye bağırmış; Muhammed (a.s.) bile insanları teskin edememişti. Öyle ki, Seleme b. Hişam adlı birinin evinden dışarı bir adım bile atamadığı rivayet edilmektedir. Karısına: "niçin kocanı namazlarda diğer Müslümanlarla birlikte Resulün yanında göremiyorum?" şeklinde bir soru sorulduğunda, kadının şu cevabı verdiği söylenmektedir: "Vallahi, aslında çıkamıyor. Çünkü ne zaman çıksa ahali: "korkak herif! Allah yolunda savaşmaktan kaçtın" diye bağırıyor. O da ne yapsın, çaresiz evinde oturuyor ve hiç dışarı çıkmıyor."[13] Savaştan kaçma konusunda Kur'an'da da aynı yaklaşımı görmekteyiz. Ancak, burada, stratejik bir amaç için ricat etmeleri durumunda Müslümanları mazur göstermeye yönelik hafifletici bir şart bulunmaktadır:

> Ey iman edenler! Toplu olarak kâfirlerle karşılaştığınız zaman, onlara arka çevirmeyin. Kim onlara böyle bir günde -yine savaşmak için bir yana çekilen ya da bir başka bölüğe katılmak için yer tutanın dışında- arkasını dönerse, gerçekten o, Allah'tan bir gazaba uğramıştır ve onun barınma yeri cehennemdir. Ne kötü bir yataktır o! (Enfal, 15-16)

Allah yolunda ilerlemekte gönülsüzlük gösterenler, bu davranışlarıyla, gerçek Müslümanlar olmadıklarını açığa vurmaktadırlar:

> Gerçekten sizden olduklarına dair Allah adına yemin ederler. Oysa onlar sizden değildirler. Ancak onlar ödleri kopan bir topluluktur (*yefrakûne*, 'ürkek', 'çekingen' anlamındaki *ferak*'tan türetilmiştir). (Tevbe, 56)

Aşağıdaki pasajda, gerçek inanç sahibinin (*mü'min*) yani Allah'tan korkan (*muttaki*) kişinin, insan olan düşmanından korkmadığı ve malı ve canıyla kıyasıya savaşmaya hazır olduğu, Allah korkusu taşımayan kişinin ise, O'nun yolunda savaşmaktan korktuğu net bir biçimde ifade edilmektedir:

> Allah'a ve ahiret gününe iman edenler, mallarıyla ve canlarıyla cihad etmekten kaçınmak için senden izin istemezler. Allah kendisinden korkanları bilir. Senden, yalnızca Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, kalpleri kuşkuya kapılıp da kuşkularında kararsızlığa düşenler izin ister. (Tevbe, 44-45)

Özetlemek gerekirse, gerçek mü'minden istenen şey, artık Cahiliye şairlerinin böbürlenerek bahsettikleri o düşüncesizce cesaret değil, Allah'a ve Kıyamet Günü'ne olan kesin inançtan doğan ve bu inançtan güç alan tamamen yeni bir tür bahadırlıktır. Cahiliye'de cesaret dayanaksız ve yönsüzdü. Kur'an, ona belirli bir yön verdi ve İslam imparatorluğunun daha sonraki tarihinden gösterilebilecek yığınla örneğin de kanıtladığı gibi, ondan, mü'minlerin Allah'ın düşmanlarıyla savaşırken kullanacakları en ölümcül silahı çıkarmayı başardı.

Vefâ

Sadakatin ya da güvenilirliğin çölün en yüksek ve en tipik erdemlerinden biri olduğunu, Cahiliye şiirini ve haberlerini okumuş herkes bilir. Tahmin edilebileceği gibi, Cahiliye'nin vefâ erdemi, büyük ölçüde kan yoluyla tesis olunan yakınlık meselesiydi. Genellikle kabile sınırları içinde uygulanırdı ve bu dar alan içerisinde, vefanın hükümranlığı mutlak ve yüce idi. Bu erdem, kişinin, hiçbir çıkar gütmeden, kendi kabilesinden olanlara fedakarlıkta bulunması, içtenlikle kendini dostlarına adaması ve tam bir bağlılıkla verdiği sözü tutması ve yaptığı antlaşmalara sadık kalması şeklinde kendini gösterirdi. Kişinin sözüne sadık olması, çoğu kez, bu erdemin etkinliğini kabile sınıfları ötesine bile taşıyabiliyordu. Bunu, Semevel b. Adiya örneğinde[14] çok net bir şekilde görebiliyoruz. Çok iyi bilindiğinden burada ayrıntılarına girmeyi gerekli görmediğimiz bu hadisede, kendilerini kuşatan zalim hükümdar, şair İmr'ul-Kays'ın kendisine emanet olarak vermiş olduğu zırhlı yeleği ister. Ancak Semevel, şairle kan bağı bulunmamasına rağmen, bunu reddeder ve sonuçta oğlunun kendi gözleri önünde katledilişine şahit olur. Semevel adı, bugün bile, Bedevi *vefa* idealinin en yüksek mücessem ifadesi olarak Arapların dillerinden düşmemektedir. Şair Züheyr de, *vefa* ile ilgili olarak sık sık alıntılanan beyitinde şunları söylemektedir:

"Sözüne sadık kalan
Ayıplanmaktan kurtulur
Yüreği sağlam olan
Sürçmez yürüyüşünde."[15]

İslam, sadakat ve vefaya gösterilen bu derin saygıyı, Cahiliye'nin özgün göçebe zindeliğinden miras aldı. Hem

14 Örneğin. bkz. Nicholson, s.84-85.

15 Züheyr b. Ebi Sulmâ, 43. beyit.

Kur'an, hem de Peygamberin hadisleri, İslam'ın çöl Araplarına özgü vefa erdemini ahlâk yasasının önemli bir öğesi olarak benimsediğini ve hatta bünyesinde ona çok yüksek bir şeref payesi verdiğini açıkça göstermektedir. Ancak, İslam, göçebelerin diğer ideallerine yaptığı gibi, sadece benimsemekle yetinmeyip, bu eski erdemi kendine özgü bir yolla geliştirdi ve onu tevhidi inanış kanalına akıtmayı başardı. Göçebe erdemi olan *vefa*'nın bu şekilde Islamîleştirilmesi iki ayrı fakat birbiriyle yakından alakalı doğrultuda, yani bizzat mü'minler arasındaki sıradan toplumsal ilişkiler alanında ve Allah ile insan arasındaki dikey ilişkiyi içeren tam da dinî alanda gerçekleşti.

Burada, bu iki noktanın ilki hakkında fazla bir şey söylemeye gerek yoktur. Zira sorunun bu boyutuyla ilgili yapılacak herhangi bir ayrıntılı tartışma, önceki bölümde Islam'da kabile dayanışmasının lağvedilişi hususunda daha önce söylenmiş olan şeylerin sıkıcı bir tekrarından başka bir şey olmayacaktır. Resmi bir özveri töreninin yarattığı özel bir kan kardeşliği bilincinden doğan *vefa* erdemi, en başta kabileyi ilgilendiren veya kabilelerarası bir işti. Bu, her şeyden önce, aynı kabilenin üyelerinin birbirlerine karşı en mertçe adanışlarının ifadesiydi. İkinci olarak ise kabileler ve boylar arasındaki kutsal ahit bağıydı. Birbirleriyle herhangi bir konuda -örneğin dostluk, evlilik, ticaret vs.- uzlaşıya varmak isteyen iki kabile, bir puta ortak bir kurban adarlar ve bu yolla ciddi bir anlaşma yapmış olurlardı. İslam, kabile ilişkilerine dayalı her türlü sınırlamayı ortadan kaldırarak, bağlılık erdemini daha geniş bir temele oturttu; onu kabilelerüstü ve gerçek anlamda insani bir erdeme dönüştürdü. Bu suretle *vefa*, bireyci bir toplumda işlerliği olan ahlâkî bir güç haline geldi.

Çok daha önemli olan, yukarıda ayrıştırılan iki hususun ikincisi, yani dinî alanda *vefa*'nın İslam tarafından dönüştürülmesidir. Burada Peygamberin, ilkel göçebe dininin bütün ham fikirlerini aştığını ve Allah ile insanlar arasındaki dinî

bağın resmi bir ifadesi olarak, tipik Semitik 'Ahit' kavramına yöneldiğini görüyoruz. Bu din anlayışının en tipik örneğinin Eski Ahit olduğunu söylemeye gerek yoktur. İsrail halkının din bilincinin depreşip geliştiği en temel ve en genel çerçeve, Yahova ile bütün İsrail halkı arasında gerçekleşen ahitleşme fikriydi: "Ben sizin Allah'ınız olacağım, siz de benim halkım olacaksınız." Ahit, İsrail halkına, öncelikle Yahova'nın kendisi tarafından, onları Mısır'dan çıkarıp kurtarırken yardım ettiği için dayatılmıştır. Bu nokta Kur'an'da da tekrar tekrar vurgulanır: "Sizi, en dayanılmaz işkencelere uğrattıklarında, Firavun ailesinden kurtardığımızı anın... Ve sizin için denizi ikiye yarıp sizi kurtardığınızı ve Firavun'un adamlarını -siz seyredip dururken- boğduğumuzu da hatırlayın." (Bakara, 49-50). Ancak, her 'ahit', ahit olduğu için, tarafların her ikisini yükümlülüğe sokar. Yahova, tam da halkı üzerine ahit yükümlülüğü yüklediği için, kendisini de ahit şartlarını yerine getirme yükümlülüğü altına koymuş oldu. İsrail halkının tanrısı olacağına, onları seveceğine, koruyacağına, kurtuluşa erdireceğine ve "bir halkın tanrısı olmak" neyi gerektiriyorsa onları yapacağına dair söz verdi. Tabii, şu da unutulmamalıdır ki, bir tanrı "asla vaadinden geri dönmez; ancak insanların çoğu bilmezler." (Rum, 6) Böylece, Yahova ve İsrail halkı, talepler ve haklar konusunda kendilerini karşılıklı yükümlülük altına koyan bir sözleşme imzalamış oldular. Yahova ile İsrail halkı arasındaki bu temel ilişkiye Kur'an'da çok sık atıfta bulunulması oldukça anlamlıdır:

> Ey İsrailoğulları, size bağışladığım nimetimi anın ve ahdime bağlı kalın ki, ben de ahdinize bağlı kalayım. Ve yalnızca benden korkun. (Bakara, 40)

Kur'an'ın, Yahova ile İsrail halkı arasındaki bu özel ilişkiyi İslam'ın merkezine taşıdığına ve onu Allah ile Müslümanlar arasındaki ilişkinin temel formu yaptığına da kuşku yoktur:

> Şüphesiz sana biat edenler, ancak Allah'a biat etmişlerdir. Allah'ın eli, onların [yemin için bir araya gelmiş olan] ellerinin üzerindedir. Şu halde kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah'a karşı ahdine vefa gösterirse, artık O da ona büyük bir ecir verecektir. (Fetih, 10)

İki taraf arasındaki bir sözleşme dayalı olarak dinin anlaşılması, Eski Ahit'in olduğu kadar aslında Kur'an'ın da tipik özelliğidir. Gerçekten de, İslam'ın geliştirdiği bütün ahlâkî değerlerin, doğrudan ya da en azından dolaylı olarak 'ahit' fikriyle bir biçimde ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. *SDK* kökünden türeyen *Sıdk* erdemi, bu temel kavramsallaştırma ile çok yakından alakalı değerlerin belki de ilk sırasında yer alır.

Bu *SDK* kökü, Kur'an'da birkaç biçimde karşımıza çıkar: fiil hali *sadaka*, isim hali *sıdk*, fiilden türemiş sıfat hali *sâdık*, vurgulu sıfat hali *sıddîk* vs. Eski Arap kamusçuları arasında *sıdk*'ın, oybirliğiyle *kezib*'in (uydurma, yalan) tam zıddı olarak kabul edildiğini kaydetmekle söze başlayabiliriz. İlk alfabetik sözlüklerden birinin ünlü yazarı olan İbn-i Faris b. Zekeriya'ya göre, bu kökün anlamı, dil yetisi için ya da her ne için kullanılırsa kullanılsın, 'güçlülük' ya da 'sağlamlık'tır. Onun deyişine göre,'sağlam', 'enerjik' anlamındaki *sadk* sıfatında bu kök anlamı hâlâ görmek mümkündür. Sıdk için 'dilin doğru kullanılması' denmişse, bunun nedeni, yalanın zayıflığı karşısındaki gücüdür.[16]

Gerçekten de *sıdk*'ın en olağan anlamı 'gerçeği söylemek', doğru olan yani gerçeğe uygun bilgi vermektir. Kelimenin bu anlamı, "haberi dikkatle incelediler ve muhabirin doğruyu söylediğini (*sadaka*) gördüler" türü en sıradan cümlelerde açıkça görülmektedir. Bu tür cümlelerde *sıdk*'ın anlamı, hiç kuşkusuz, kullanılan kelimelerin gerçeğe uygunluğudur. Ancak kelimenin bütün anlamı bundan ibaret değildir.

16 İbni Faris: *Mu'cemu'l- Makâyisi'l-Lugât*, Hazırlayan: Abdusselam Harun (Kahire, H. 1366-1371), III, 339.

Artık dilin gerçekliğine, yani herhangi bir konuşmanın doğru olmasını sağlayan sürece, iki karşıt yönden, yani öznel ve nesnel açıdan bakılabilir. Nesnel uçta, dilin uygunluk arz ettiği gerçeklik bulunmaktadır. Arapça'da bunun adı, genellikle 'gerçeklik' olarak tercüme edilen *hakk*'tır. *Hakk*, gerçekliğin özellikle nesnel olan yanını yansıtmaktadır. Karşı uçta *sıdk* bulunur; bu, özellikle konuşmacıda bulunan ve onun kullandığı kelimelerin gerçeğe uygunluğunu sağlayan yani onu doğru sözlü kılan bir niteliğe karşılık gelir. İbni İshak'tan aldığımız şu cümle, bu hususu şaşılacak bir netlikle ortaya koymaktadır: "Allah'ın Resulü, ahaliye bildikleri şeyin gerçek (*hakk*) olduğunu haber verdi; onlar da onun doğru olduğunu (*sıdk*) hemen kabul ettiler."

Bu konuda aynı derecede ilginç bir başka örnek de Tarafe'nin aşağıdaki dizeleridir:

"Ve's-sıdku ye'lefuhû el-lebibu'l-murtecâ,
Ve'l-kâzib ye'lefuhû el-dânîu'l-ahyâb"[17]

(Değişmez vasfıdır doğru sözlülük
Gayretli ve daima güvenilir olanın
Değişmez vasfıdır yalan da
Kötü ve sahtekâr olanın.)

Bu noktada, bazı Arap lügat âlimlerinin *sıdk*'ın semantik yapısıyla ilgili çok garip bir gözlemi dikkat çekmektedir. Bize denilmektedir ki, belli bir ifadenin *sıdk* (doğru) olması için kullanılan kelimelerin gerçeğe uygunluğu yetmez; bunların ayrıca konuşmacının zihnindeki gerçeklik fikriyle de uyum içinde olması lazımdır. *Sıdk*'ın semantik yapısındaki en belirleyici unsur, doğru söyleme konusundaki niyet ve kararlılığın varlığıdır. Fakat bu 'gerçeğe bağlı kalma niyeti'nin, pratikte farklı şekillerde anlaşılması ve daha geniş veya daha dar an-

17 Tarafe: Divan, Hazırlayan: M. Seligsohn (Paris-1901) XII, 7. beyit.

lam alanlarını işgal etmesi mümkündür; zira 'gerçeklik' hatırı sayılır çeşitlilikte olabilir. O, sadece nesnel bir gerçeklik olabileceği gibi, yaygın bir gelenek, bir davranış kuralı, bir antlaşma ya da yine kişinin ağzından dökülen kelimeler de olabilir. Bütün bu durumlarda *sıdk*, içtenlik, kararlılık, dürüstlük ve güvenilirlik gibi açık anlamlar üstlenir. Nitekim başka yerlerde olduğu gibi Kur'an'da da, *sıdk*'ın bazı popüler kullanımlarıyla karşılaşırız ki, bütün bunları, sadece 'gerçeği söylemek' tabirinin karşılaması mümkün değildir.

Belki de hepsinden daha çok dikkate değer olan örnek -ve sadece bu bölümün kendi özel bakış açısından değil, daha genel olarak da- *sâdık*'ın Kur'an'da *kâfir* ya da *münâfık* (hain)'ın zıddı olarak kullanıldığı pasajdır:

> Hani biz peygamberlerden kesin sözlerini almıştık: senden, Nuh'tan, İbrahim'den, Musa'dan ve Meryem oğlu İsa'dan. Biz onlardan sapasağlam bir söz almıştık. Doğru olanlara (*sâdıkîn*) doğruluklarını (*sıdk*) [Allah'ın] sorması için. *Kâfirlere* ise acıklı bir azap hazırlamıştır. (Ahzab, 7-8).

Burada bize söylenen; Hesap Günü, bütün insanların iki sınıfa ayrılacağıdır: Sadıklar sınıfı ve kâfirler sınıfı. Sadıklar, tüm yaşamları boyunca hiç yan çizmeden ahit şartlarına bağlı kalmış olanlar; kâfirler ise, artık çok iyi bildiğimiz gibi, her zaman Allah'ın lütuf ve keremine karşı nankörlük ve dolayısıyla aynı ahde vefasızlık ve ihanet etmiş olanlardır. Bu bölümde *sıdk*'tan söz edilirken, Allah ve kulları arasındaki ahde özel atıfta bulunulması çok anlamlıdır. Buradaki bağlam, bizi *sâdık* kelimesini 'vefalı', *sıdk*'ı da 'sadakat' yahut 'vefalılık' şeklinde tercüme etmeye itmektedir.

Sâdık sözcüğünün 'münafık' (hain)'ın zıddı olarak kullanıldığı aşağıdaki alıntıda, *sadaka* (müzekker çoğulu *sadakû*) fiiline, (ahitleri) "-ne bağlı kaldılar" veya "-ni yerine getirdiler" şeklinde mana vermek gerekir:

> Mü'minlerden öyle erkek-adamlar vardır ki, Allah'la olan ahitlerine bağlı kaldılar (*sadakû*); böylece onlardan kimileri adağını [şehîd olarak] gerçekleştirdi: kimileri de beklemektedir. Onlar sözlerini azıcık da olsa değiştirmediler. Çünkü Allah sadakatlerinden dolayı sadıkları ödüllendirecek ve münafıkları da dilerse cezalandıracak veya tevbelerini kabul edecektir. (Ahzab, 23-24)

Sıdk kelimesini, belki de, En'am sûresinin 115. ayetindeki *adl* (adalet) kelimesinin yanında geçtiği haliyle anlamak gerekir. Bence pasajın ayetlerin asla değiştirilemeyeceğini gösteren ikinci yarısını, *sıdk*'ın ima ettiği şeyin dolaylı yoldan anlatımı olarak alırsak -ki bence öyle de yapmamız gerekir- bu yorum daha da mümkün hale gelir.

Rabbinin sözü, *sıdk*'ça da, *adl*'ce de kusursuzdur. Onun sözlerini değiştirebilecek yoktur.

Burada *sıdk*'ın Allah'ın sözlerine atfen kullanıldığını görmekteyiz. Bunun basit anlamı şudur: ahdin aktif bir tarafı olarak Allah, verdiği söze sadık kalmaktadır. Bu da, bir kez beyan edildikten sonra Allah'ın sözlerinden geri dönüşün artık olmadığı, bir başka deyişle, bu sözlerin kesinlikle güvenilir oldukları düşüncesini özel bir tarzda ifade etmekten başka bir şey değildir.

Bu olabilirse de, 'söze bağlı kalınması' anlamındaki *sıdk*, daha önce gördüğümüz gibi, insanda dürüstlük ve bağlılık niteliklerini ifade eden bir başka kelime durumundaki *vefa*'ya anlam olarak çok yaklaşmaktadır. Aslında, bu iki kelimenin, birbirlerinin eşanlamlısı olarak yan yana kullanıldığı durumlarla çok sık karşılaşıyoruz. Örneğin, "Muhammed (a.s.)'la ahitleştim ve sözümden dönmek istemem. Çünkü ben, onda dürüstlükten (*vefa* ve *sıdk*) başka bir şey görmüş değilim."[18] cümlesi böyledir. Muhammed (a.s.)'ın çağdaşı olan bir şair de, Uhud Savaşı'ndan sonra yazmış olduğu şiirinin bir bölümün-

18 İbni İshak, II, 674.

de: "Bedir'de buluşmaya söz vererek, Ebu Sûfyân ile ayrıldık; ama biz onu sözüne sadık (*sıdk*) biri göremedik. O vefalı (vâfî, *vefa*'nın fiilden türemiş sıfat hali) biri de değildi."[19]

Bu bağlamda, *sıdk* ile ilgili olarak Ebu Bekr tarafından yapıldığı söylenen yorumu kaydetmek anlamsız olmayacaktır. Ebu Bekr'in, Resul'ün ölümünden sonra halife seçildiğinde, konuşmasının bir bölümünde: "*sıdk*'ın özü *emanet*, *kezib*'in özü ise *hıyanet*tir" dediği rivayet edilir. *Emanet*, insanın doğru sözlü, güvenilir ya da dürüst olması anlamlarına gelen bir başka sözcüktür. *Hıyanet* ise, bunun zıddını, yani dönekliği, ihaneti yahut ikiyüzlülüğü işaret etmektedir. Eski Arapların dil bilincinde *sıdk*'ın, yani doğruluğun, nasıl güvenilirlikle yakından alakalı olduğunu ve ayrıca İslamî erdemler arasında olduğu kadar göçebelerin erdemleri arasında da ne denli yüksek bir mevki işgal ettiğini görmemiz kolay olacaktır.

Geriye, açıklamamız gereken, aynı kökten türemiş daha önemli bir form kalmış bulunuyor ki o da *sıddîk*'tır. Üzerinde ihtilaf bulunan bu terimin tam anlamını verebilmek son derece zordur. Kesin olan bir şey varsa o da şudur: bu, *sadık*'ın bir *mübalağa* (pekiştirmeli, yani 'abartılı') formudur. Bir başka deyişle, kelime, *sıdk*'ın en üst derecesini gösterir. Ama belirsizlik bununla da ortadan kalkmamaktadır; zira bildiğimiz gibi, *sıdk*'ın birbirinden farklı iki boyutu vardır. Arap filologlarının genelde kabul ettikleri görüşe göre, *sıddîk* özel olarak gerçeği söyleme unsuruna göndermede bulunur. Bu görüş açısından, *sıddîk*, 'son derece doğru sözlü', 'doğrudan başka hiçbir şey konuşmayan', 'asla yalan söylemeyen' demektir.

Bir de *sıddîk* terimi, bir şeref sıfatı olarak Halife Ebû Bekir için kullanılır ve genellikle de bu anlamda anlaşılmaktadır. Ancak, Ebû Bekir'in bu şerefli sıfatı almasına vesile olan olayın anlatıldığı hadisi daha yakından inceleyecek olursak, biraz daha farklı bir yoruma varırız. Rivayete göre, Muhammed (a.s.),

19 Aynı eser, s.620.

ünlü göğe yükseliş (Miraç) deneyiminin ve Kudüs'e yapılan mucizevî gece yolculuğun hemen ardından başından geçenleri ayrıntılarıyla anlattığında, orada bulunan Müslümanların kafasında bunun gerçekliğine ilişkin ciddi kuşkular uyanır. Muhammed (a.s.)'ın anlattıklarının imanını sarsmasına izin vermeyen tek kişi, anlatıldığına göre, Ebû Bekir'dir. Resul (a.s.) Kudüs'te gördüklerini ayrıntılarıyla anlatmayı sürdürürken: "doğru; senin Allah'ın Resulü olduğuna şehadet ederim" diye tekrarlayan sadece odur. Sözleri bittikten sonra Muhammed (a.s.): "sen ey Ebû Bekir! gerçekten *sıddîk*'sın" der.

Eğer bu rivayeti doğru kabul edersek, buradan şu sonuç çıkar: *sıddîk*, 'doğruyu söyleyen' değil, daha ziyade, 'bir şeyin doğruluğuna tanıklık eden' demektir. Bu hadisin sahih olup olmadığının çok önemi yoktur ama rivayet, buradaki amacımıza hizmet etmesi bakımından değerlidir; zira o günün Araplarının *sıddîk* sözcüğünden ne anladıklarına dair önemli izahat içermektedir. Fakat tabii ki bizzat Kur'an bu konuda ne diyor, asıl ona bakmak gerekir.

Kur'an, bu sıfatı, Meryem'e, İbrahim'e, Yusuf'a ve daha genel olarak da bütün mü'minlere vermektedir:

> Meryem oğlu Mesih, sadece bir resuldür; O'ndan önce de resuller gelip geçti. Onun annesi de *sıddîka* (*sıddîk*'ın müennes hali) idi. Her ikisi de [normal] yemek yerlerdi. (Maide, 75)

Bu pasajın amacı, İsa ve annesi Meryem'i çevreleyen ve özü itibariyle tevhid inancıyla bağdaşmayan kutsallık halesinden kurtarmak ve her ikisinin de, yemek yiyen diğer ölümlülerden bir farklarının olmadığını beyan etmektir. Bunların diğer insanlardan ayrıldıkları tek husus, İsa'nın Allah'ın elçilerinden biri ve Meryem'in de son derece erdemli bir kadın olmasıydı. *Sıddîka* kelimesinden kesin olarak neyi anlamamız gerektiği hususuna gelince, buradaki bağlamın pratikte hiçbir açıklama içermediğini söyleyebiliriz. Böyle olunca da, maalesef, kelime-

yi, 'doğru sözlülük' 'güvenilirlik' ya da 'dürüstlük' olarak yorumlamaktan başka şansımız kalmıyor.

> Yusuf, ey *sıddîk*! Bize [bu garip rüya hakkındaki] görüşünü söyle, ki ben de insanlara döneyim ve [doğruyu] öğrenmelerini sağlayayım. (Yusuf, 46)

Genellikle, yukarıdaki pasajda geçen *sıddîk* kelimesinin 'doğru sözlü' anlamına geldiği kabul edilmektedir. O zaman burada şu soruları sormamız lazım gelir: kelime ile kast edilen, konuşanın önceki bir deneyimi midir -zira kendi geleceğiyle ilgili olarak Yusuf'tan aldığı rüya yorumu doğru çıkmıştır- ki kelimenin anlamı 'doğruyu konuşan adam' olsun? Yoksa daha genel olarak, kelime, bizatihi 'doğru sözlü' ya da 'güvenilir' anlamına mı gelmektedir? Ne olursa olsun, kelimenin gerçek anlamı konusunda, geriye hatırı sayılır bir belirsizlik kalmaktadır.

İbrahim'le ilgili aşağıdaki örnek, semantik açısından özel bir önem taşımaktadır; zira pasajın tamamı, adeta ona niçin *sıddîk* dendiğinin ayrıntılı bir açıklamasını oluşturmaktadır. Doğrudur, bu, sahici bir 'eksiksiz tanım' değildir, ama en azından bize, bu şerefli sıfatın hangi davranış dolayısıyla hak edildiğine dair bir ipucu vermektedir:

> Kitapta İbrahim'i de an. Gerçekten o, bir *sıddîk* ve bir peygamber idi. Hani babasına demişti: "Ey Babacığım! Işitmeyen, görmeyen ve sana hiçbir yararı da dokunmayan şeylere niçin kulluk ediyorsun? Babacığım, gerçek şu ki, sana gelmeyen bir ilim geldi bana. Artık bana uy ki, seni düzgün bir yola ulaştırayım. Babacığım, Şeytan'a kulluk etme, doğrusu Şeytan, Rahman'a başkaldırandır. Babacığım, doğrusu ben, sana Rahman tarafından bir azabın dokunacağından korkuyorum, o zaman Şeytan'ın velisi olursun." (Babası) dedi ki: "İbrahim, sen benim ilahlarımdan yüz mü çeviriyorsun? Eğer buna bir son vermeyecek olursan, seni taşa tutarım. Uzun bir süre de benden uzaklaş." (İbrahim) şöyle dedi: "Selam üzerine olsun! Se-

nin için Rabbimden mağfiret dileyeceğim. Çünkü O bana pek lütufkârdır. Sizden ve Allah'tan başka taptıklarınızdan kopup-ayrılıyorum ve Rabbime dua ediyorum. Umulur ki Rabbime dua etmekle mutsuz olmayacağım." (Meryem, 41-48)

Burada İbrahim'in, etrafını çevreleyen müşrik güçlere karşı Tevhid'in kararlı bir savunucusu; babasından ayrılıp sürgüne gitmeye zorlansa da dinine sonuna kadar bağlı kalan ve korkusuzca Allah'a inanan gayretli bir mü'min olarak tasvir edildiğini görüyoruz. İşte böylesi bir kişi, *sıddîk* ismini almaya tam anlamıyla layıktır. Bu pasajın, kelimenin öz-anlamını yakalamada bizi bir adım daha ileriye götürdüğü açıktır. Bundan sonraki örneğimizde aynı kelime, muhtemelen aynı anlamla, bütün gerçek mü'minler için kullanılmaktadır. Konuyla özel ilgisi olduğundan, burada *sıddîk*'ların *kâfir*'lerin zıddı olduğuna dikkat edilmelidir:

Allah'a ve O'nun resullerine iman edenler, işte onlar *sıddîkûn* (*sıddîk*'in çoğul hali)'dur. Rableri katında (gerçek) şahitlerdir. Onların ecirleri ve nurları vardır. Küfredip de ayetlerimizi yalanlayanlar ise, işte onlar da Cehennem halkıdırlar. (Hadid, 19)

Öyle görünüyor ki, son iki pasaj, *sıddîk*'ın, en azından Kur'an bağlamında, daima doğruyu söyleyen kişiden ziyade, ne olursa olsun Tevhid inancına sonuna kadar bağlı kalan, gayretli ve sabırlı bir mü'min anlamına geldiğine işaret etmektedir.

Ebu Bekir'in yukarıda alıntıladığımız sözünde *sıdk*'ın, *kezib*'in; *kezib*'den dolayı da *hıyanet*'in (ihanetkârlığın) zıddı olduğunu görmüştük. O halde, *sıdk*, eğer kişinin verdiği söze, ettiği yemine, imzaladığı anlaşmaya, ahde vb. sonuna kadar bağlı kalması anlamında böylesine üstün bir ahlâkî nitelik oluşturuyorsa, zıddı durumundaki *hıyanet*'in de, insanın sahip olabileceği en utanç verici niteliklerden biri olarak görülmesi gayet doğaldır. İhanet, Cahiliye'de olduğu kadar İslam'da da

büyük bir günahtı ve bu tür bir sıfatla nitelenen kişi, engerek yılanı misali tiksinti uyandırırdı.

> Eğer [eğer kendileriyle ahitleştiğin] bir kavmin *hıyanet*inden korkarsan, sen de açık ve adil bir tutumla onu at [hiç tereddüt etmeden anlaşmayı lağvet]. Gerçekten Allah *hainleri* (*hain*'in çoğulu *hainîn*, yani *hiyanet*'e eğilimli olanlar) sevmez. (Enfal, 58)

Tam da Mısır valisinin karısının dilinden Yusuf'un namusunu koruduğunun itiraf edildiği aşağıdaki pasajda, *hain*'in, *sadık*'ın zıddı olarak kullanılması anlamlıdır ki bu da, yeri gelmişken ifade edelim, bu bağlamıyla *sadık*'ın, efendi ile köle arasındaki ahde bağlı kalan vefalı kişi anlamına geldiği yolundaki görüşü doğrular niteliktedir.

> ...Azizin karısı dedi ki: "İşte şimdi gerçek ortaya çıktı; onun nefsinden ben murad almak istemiştim. O [Yusuf] ise gerçekten *sadık*lardandır." [Sonra Yusuf dedi ki]: "Bu, (itiraf, azizin) yokluğunda gerçekten kendisine ihanet etmediğimi (*hâne*: *hıyanet*'e karşılık gelen fiil hali) ve gerçekten Allah'ın *hain*lerin hileli-düzenlerini başarıya ulaştırmadığını kendisinin de bilip öğrenmesi içindi." (Yusuf, 51-52)

Eğer *hıyanet*, normal toplum hayatında, yani aynı İslam toplumundaki bireylerin birbirlerine karşı davranışlarını düzenleyen toplumsal ahlâk alanında büyük bir günah ise, doğal olarak bu durum, insanın Allah'a karşı gösterdiği dinî-ahlâkî davranışlar alanında daha da fazlasıyla geçerlidir. Yani Allah'a *hıyanet*, insana *hıyanet*'ten daha ağır bir günah oluşturur. Bunu gereğince anlayabilmek için, Allah'a *hıyanet*'in en tipik örneğinin, inanmış görünerek ikiyüzlülük yapmak anlamındaki *nifâk* olduğunu hatırlamak yeterli olacaktır. Yukarıda ele almış olduğumuz ve en azından tipik formuyla 'döneklik' ya da 'ihanet'ten ziyade Allah ile ahitleşmeyi açıkça reddetmek yahut Allah'a inanmadığını açıkça beyan etmek anlamına gelen *küfr*'den farklı olarak, *nifâk*, İslam'ın orta yerinde, dindarlık maskesi altında hainlik yapmak demektir.

Aslında biz *nifak* kavramıyla daha önce karşılaşmıştık. Kısaca *münafık*, dışardan bakıldığında dindar bir Müslüman olarak görünse de, kalben inanmamıştır ve aslında Allah'ın ve peygamberin amansız bir düşmanıdır. Yukarıda alıntı yaptığımız pasajda (Ahzab, 23-24) *münafık*'ın, *sadık*'ın zıddı olarak kullanıldığını hatırlamamızda fayda var. Ancak, *nifak* konusu, bu kitabın özel amacı bakımından çok daha ayrıntılı bir analizi gerektirecek kadar önemli olduğu için, bu sorunu daha ileri düzeyde tartışmayı daha sonraya, daha uygun bir zamana bırakacağım ve sadece din ve inanç alanındaki *hıyanet*'in anlamına daha fazla ışık tutacak iki tipik örneği değerlendirerek bu bahsi kapatacağım.

> ...Hainlerin (*hâinîn*) savunucusu olma... Kendi nefislerine hıyanetlik edenlerden (*yahtânûne*: *hıyâne*'nin bir fiil hali) yana mücadeleye girişme. Doğrusu Allah hain (*havvân*) günahkârı sevmez. (Nisa, 105-107)

"Kendi nefislerine hıyanetlik edenler" tabiri, Allah'a ihanet edenlerin ancak kendi nefislerine ihanet edeceklerini, zira sonuçta *hıyanet*'lerinin dönüp dolaşıp kendi başlarına dolanacağını ima etmektedir. Burada geçici olarak 'hain' anlamını vermiş olduğumuz *havvân* sözcüğüne gelince, bunun kendisinde ihanetin aşırı bir derecesi bulunan, Beydavî'nin dediği gibi, ihanet ve ikiyüzlülükte ısrar eden kişi anlamında ve *hain*'in pekiştirme (mübalağa) formu olduğunu belirtebiliriz. Dahası, burada bir başka kelimenin (*esîm*[20]: günahkar) eklenmesiyle kelimenin anlamının daha da güçlendirilmiş olması dikkat çekmektedir.

> Muhakkak ki Allah, [müşriklerin saldırılarını] mü'minlerden uzaklaştırır. Gerçekten Allah, hain ve nankör kimseyi (*Kûlle havvânin kefûr*) sevmez. (Hacc, 38).

Burada da yine Allah'la olan ahde sadakatsizlik yapan kişi, aynı güçlü terimle yani *havvân* ile anılmaktadır. Ama bu kez

20 Bu "esîm" kelimesi XI. Bölümde ele alınacaktır, s.363.

yanında, 'günahkâr' değil, çok daha şiddetli bir kelime, *KFR* kökünden türetilmiş vurgulu bir ifade olan ve 'aşırı derecede nankör ya da nankörlüğü alışkanlık haline getirmiş kişi' anlamındaki *kefûr* sözcüğü vardır.

Kur'an'da 'hain'in karşılığı olarak kullanılan ve vurgu bakımından *havvân*'dan hiç de geri kalır bir tarafı olmayan başka bir kelime daha karşımıza çıkmaktadır ki bu, 'en bayağı kalleşlik, ihanet ve sadakatsizle davranan kişi' anlamındaki *hatr*'dan türemiş, mübalağa formundaki *hattâr*'dır.[21] Kur'an'da, bu kelimenin de yanında *kefûr*'un bulunduğunu gözlemlemek ilginçtir. Söz konusu pasaj, Lokman Sûresi'nin 31-32. ayetleridir. Burada bize, denizde fırtınaya yakalandıklarında tamamen samimi bir kalple Allah'a yakaran, ancak Allah kendilerini emniyet içinde sahile ulaştırdığında olup-bitenleri tümden unutan ve Allah'a karşı düşmanca davranmaya başlayan bazı nankör insanlar hatırlatılmaktadır:

> Görmüyor musun ki, ...gemiler Allah'ın lütfu ile denizde akıp gitmektedir?... Onları kara gölgeler gibi dalgalar sarıverdiği zaman, dini yalnızca O'na halis kılan gönülden bağlılar olarak Allah'a yakarırlar. Böylece onları karaya çıkarıp kurtarınca, artık onlardan bir kısmı soğur ve kayıtsızlaşır. Bizim ayetlerimizi o çok nankör hainler (*küllü hattârin kefûr*) olandan başkası inkâr etmez.

Dış yapı paralelliği, *hattâr* ve *havvân*'ın, tamamen ilgisiz iki ayrı kökten türemiş olsalar da, her bakımdan yani anlam, yapı ve duygu gücü açısından, birbirlerinin en yakın eşanlamlısı olmaya aday iki kelime olduklarına tanıklık ediyor gibidir.

Bu örnekteki *hattâr* kelimesiyle hakkında yorumda bulunurken Beydavî'nin, çok ilginç noktaya dikkat çektiğini de eklemek isterim. Buna göre, bu kelime, *gaddâr* yani en alçakça

21 E. W. Lane: *Arapça-İngilizce Kamus*, (Londra-1863-1893), II, 701.

hain anlamına gelmektedir ve burada tanımı yapılan türden eylemlerde bulunanlara hain denilmesinin sebebi de, ayetleri inkar etmenin, son tahlilde, bir 'fıtrî ahit' niteliğindeki dine karşı yapılan bir ihanet ve sadakatsizlik eylemi olmasıdır. Bu, gerçekten, bizim *sıdk-hıyânet* zıtlığının öncelikle Allah ile kulları arasındaki ahit bağlamında anlaşılması gerektiği konusundaki düşüncemizi doğrulayan değerli bir kanıttır. Ahitten açıkça bahsedilmediğinde bile, bu düşünce etkisini hissettirir; bu da, bu kelimelerin anlamlarına son derece özgün bir ahlâkî renk verme eğilimi göstermektedir.

Doğrusözlülük

Yukarıda belirttiğim gibi, *sıdk*'ın anlam kategorisinde, yakından ilişkili olmasına rağmen, birbirinden farklı iki yön görüyoruz ki bunlar doğrusözlülük veya doğruyu konuşmak ile kişinin (söze, antlaşmaya yahut ahde) bağlılığıdır. Bundan önceki bölümün ikinci yarısında, dikkatimizi ikinci yön üzerinde yoğunlaştırmıştık. Şimdi artık ilk yarısına dönüp İslam'ın, çölün bu eski erdemi hakkında özgün bir şeyler söyleyip söylemediğine bakma zamanı gelmiş bulunuyor.

Doğruyu konuşmanın, Cahiliye devrinde çöl Arapları arasında önde gelen bir erdem olduğu uzun tartışmalara gerek kalmaksızın açıkça görülecektir. Bildiğim kadarıyla bütün halklar arasında da böyledir. Bu, insani erdemlerin en yaygın, en olağan olanıdır ve böyle olduğu için de, özel ilgi gerektiren herhangi bir soruna neden olacak gibi gözükmemektedir. Ancak, Kur'an'da bunun oldukça dikkat çekici bir vasıf olarak karşımıza çıktığını görüyoruz ki bu husus, soruna olumsuz tarafından, yani yalan söyleme günahı açısından yaklaştığımızda daha da göze çarpacaktır.

Yine daha önceki bir bölümde öylesine atıfta bulunduğumuz önemli bir noktayı yani 'gerçekliğin' esas itibariyle iki ku-

tup, yani *sıdk* ile *hakk* arasındaki bir ilişki olduğunu hatırlamamız iyi olacaktır. Orada gördüğümüz gibi *hakk*, gerçekliğin nesnel yanını temsil etmektedir ve kullanılan sözler ancak ona uyum gösterdiğinde 'doğru' olabilir. O halde, öznel bir olgu olarak 'gerçeklik', dilin *hakk*'a yani gerçeğe uygun bir şekilde kullanılmasına bağlıdır. Bu husus, Allah ile insan arasındaki dinî ilişkiyle ilgili meselelerde doğruyu konuşma sorununa yöneldiğimiz zaman son derece anlamlı olmaya başlar. Zira Kur'an'a göre vahiy, *Hakk*'tan başka bir şey değildir ve Allah'ın kendisi de mutlak *Hakk*'tır. Her iki durumda da *hakk*'ın, esas itibariyle dayanaksız, 'geçici' bir şey ya da 'sahte' demek olan *batıl*'ın zıddı oluşu anlamlıdır.

Hakk ya da Gerçeklik Olarak Allah:

> Allah *Hakk*'ın ta kendisidir; oysa O'nun dışında onların [yani müşriklerin] yakardıkları ise, şüphesiz *batıl*'ın ta kendisidir. (Hacc, 62, ayrıca bkz. Lokman, 30)

Bu pasajdaki *batıl* kelimesiyle, açıkça müşrik Arapların Allah'ın yanı sıra taptıkları diğer putlar kast edilmektedir. Putlar da, Kur'anî görüş açısından insanın 'hevası'nın saçma bir icadı, asılsız bir masal ve adlandırmadan başka bir şey olmadıklarına göre, doğru (*hakk*)'dan kastın, en üstün gerçek, varlık aleminde tam da yaşam ve ölüm sürecini belirleyen diri bir güç olduğu açıkça görülecektir. Bu husus, aşağıdaki örnekte gayet güzel bir şekilde ortaya konulmaktadır ki burada, her insanın topraktan yaratıldığı ve bir damla pıhtılaşmış kandan gelişerek biçimli bir bebek halini aldığı sürecin çok ayrıntılı bir tanımı verilerek, insanı yoktan var etmeye gücü olan aynı Allah'ın onu tekrar diriltmeye de gücünün yeteceği ifade olunmaktadır.

> İşte böyle; bütün bu [harikulade yaratılış süreci] mümkündür, zira Allah, hiç şüphesiz, hakkın kendisidir ve şüphesiz ölüleri diriltir ve gerçekten her şeye güç yetirendir. (Hacc, 6)

Bir sonraki örnekte de Allah'ın insan hayatını her bakımdan yönlendirecek sınırsız güce sahip olduğu vurgulanmakta ve bu husus, O'nun gerçek anlamda *Hakk* olduğunun delili olarak sunulmaktadır. Başka bir deyişle, Allah'ın gerçek (*Hakk*) oluşu, O'nun her şeyin Yaratıcısı olmasına dayandırılmaktadır:

> De ki: "Göklerden ve yerden sizlere rızık veren kimdir? Gerçekten duyan ve gören kimdir? Diriyi ölüden çıkaran ve ölüyü diriden çıkaran kimdir? Ve işleri evirip-çeviren kimdir? Onlar: "Allah" diyeceklerdir. Öyleyse de ki: "peki siz yine de korkup sakınmayacak mısınız? İşte bu, Rabbiniz olan Allah'tır; Hakk'ın kendisidir. Öyleyse *Hakk*'tan sonra sapıklıktan başka ne var?" (Yunus 31-32)

Hakk ya da Gerçeklik Olarak Vahiy:

> Onlar [inanmayanlar]: "O'nda [Muhammed'te] bir delilik var" mı diyorlar? Hayır, o, onlara *Hakk* ile gelmiş bulunmaktadır ve onların çoğu *Hakk*'ı çirkin karşılıyorlar. Eğer *Hakk* onların hevalarına uyacak olsaydı, gökler ve yer ve bunların içinde olan herkes muhakkak bozulmaya uğrardı. (Mü'minûn, 70-71)

72. ayet; Peygamber'e, özellikle de tebliğinin başlangıç yıllarında, çevresindekiler tarafından çoğu kez *mecnun* -varlığından Muhammed (a.s.)'ın da kuşku duymadığı bir *cin* veya görünmez ruhun tasallutuna uğramış bir tür deli- gözüyle bakıldığına göndermede bulunmaktadır. Ayet, bunu kesin bir dille reddetmekte ve Muhammed (a.s.)'ın, *mecnun* olmak bir yana, Allah'ın bir peygamberi ve *Hakk*'ın ta kendisi olan ilahi mesajı getiren kişi olduğunu ilan etmektedir. Aynı şekilde, bu *Hakk*'a da katıksız 'sihir' denilerek dil uzatılmış ve gülünmüştür:

> Kâfirler de kendilerine geldiği zaman *Hakk* için: "Bu apaçık bir sihirden başka bir şey değil" dediler. (Sebe, 43)

Kâfirlerin ardı arkası kesilmeyen şiddetli saldırılarından önce, Muhammed (a.s.) bile, bazen tereddüde düşmüş gözükmektedir. Rivayete göre, Peygamber, özellikle tebliğinin ilk zamanlarında, bazen kendisine vahyi bildiren gizli sesin ne olduğu konusunda endişe ve şüpheye kapılmıştır. Aşağıdaki pasajlarda, Allah'ın kendisi, vahyin hiçbir zaman şüpheyle karşılanmaması gereken hakikat olduğu hususunda Muhammed (a.s.)'ı temin etmektedir:

> Hakk, Rabbindendir. Öyleyse kuşkuya kapılanlardan olma. (Âl-i İmran, 60)

> Kendilerine kitap verdiklerimiz, [vahyin ne olduğunu bilen Yahudiler] O'nu [Kur'an'ı] kendi çocuklarını tanır gibi tanırlar. Buna rağmen, içlerinden bir bölümü, bildikleri halde *Hakk*'ı gizlerler. Gerçek (*Hakk*) Rabbindendir. Öyleyse sakın kuşkuya kapılanlardan olma. (Bakara, 146-147)

Hakk Olarak İslam:

Eğer Peygamber'in ağzından vahiy olarak çıkan sözler hakikat (*hakk*) ise, o zaman, buradan, doğal olarak, bu vahye dayanan İslam'ın da hakikat (*hakk*) olduğu sonucu ortaya çıkar. Bu anlamda da *hakk* kelimesi sürekli olarak *batıl*'ın karşıtı olarak kullanılmaktadır.

> De ki: "Sizin şirk koştuklarınızdan *Hakk*'a ulaştırabilecek var mıdır? De ki: "*Hakk*'a ulaştıracak Allah'tır. Öyleyse, *Hakk*'a ulaştıran mı uyulmaya daha layıktır, yoksa doğru yola ulaştırılmadıkça kendisi hidayete ulaşmayan mı? Ne oluyor size? Nasıl hükmediyorsunuz?" (Yunus, 35)

> De ki: *Hakk* geldi, batıl yok oldu; Hiç şüphesiz, batıl yok olucudur." (İsra, 81)

Bütün bunlardan çıkan sonuç, Kur'an'da *Hakk* kelimesine belirli bir kutsallık atfedildiği; dolayısıyla da ne şekilde

olursa olsun buna aykırı söylenen bütün sözlerin Allah'a ve onun dinine karşı yapılmış açık hakaret olarak görüldüğüdür. O halde, Kur'an'da 'gerçek dışılık' ya da 'yalan' anlamındaki *kezib*'den büyük bir günah olarak söz edildiğini görmemiz hiç de şaşırtıcı gelmemelidir. Bu, kâfirin en belirgin vasıflarından birini oluşturmaktadır.

Allah'a karşı işlenen son derece saygısızca bir davranış olarak *kezib*, kendini başlıca iki şekilde göstermektedir. Ilk olarak, insanın, Allah ve O'nun vahyini açıktan yalanlaması şeklinde tezahür etmekte; ikinci olarak da, 'Allah'a iftirada bulunmak' şeklinde ortaya çıkabilmektedir. İlki için Kur'an'ın kullandığı kelime *iftira* (*el-kezib*), yani '(yalan) uydurma'dır; ikincisine ise, "bir şeyin yalan olduğunu ilan etmek" anlamında *tekzîb* ismi verilmektedir.

İsmin kendisinin de ima ettiği gibi, *tekzîb*, ilahi vahyin açıkça inkârı, alay ederek ve küçümseyerek gönderilen *Hakk*'ın reddedilmesidir. Bir başka deyişle, Kur'an'daki bağlamıyla *tekzîb*, vahyin gerçekten Allah'tan geldiğini kabule yanaşmamakta ısrar eden ve vahyi 'eskilerin masalları' diyerek alaya almaktan hiç geri durmayan inatçı kâfirlerin tipik tavrını ifade etmektedir:

> Onlara Rablerinin ayetlerinden bir ayet gelmeyiversin, mutlaka ondan yüz çevirirler. Kendilerine *Hakk* gelince onu yalanladılar (*kezibû*), fakat alaya almakta olduklarının haberleri [çok geçmeden] onlara gelecektir. (En'am; 4-5)

Açıkça görülebileceği gibi, 'alaya almakta oldukları (*yestehziûne*) şey' tabiri ile 'yalanladılar' tabiri aynı şeyi anlatmaktadır ve böylece, *tekzîb* eyleminin altında yatan zihniyeti daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. *İstihza* yahut 'alaya alma' vahyolunan *Hakk*'ı inkâr edenlerin temel halet-i ruhiyeleridir.

İftira'ya yani 'uydurma'ya gelince, şunları söyleyebiliriz: Eğer *tekzîb*, düpedüz alay ederek Allah'ı yalanlamak ise, iftira,

dinsizliğin daha ince bir türüdür ve mesnetsiz hikâyeler uydurup bunların ilahi bir kaynaktan geldiklerini iddia etmekle vaki olur. *İftira* kelimesi, işte bu tür bir uydurma eylemi için kullanılır. Bir fiildir ve kendisine genellikle 'dolaysız tümleç' olarak *kezib* kelimesi eşlik eder. İftira edenler, aslında Allah'ın ayetlerini açıkça inkar edenlerden daha az zalim değildirler; çünkü böyle yaparak, bizzat 'ilahi' ayetler uydurma teşebbüsünde bulundukları açıktır. Dolayısıyla, Kur'an'da *iftira* eyleminin, aynen *tekzîb* için kullanılan kelimelerle mahkûm edilmesine ve kınanmasına şaşmamamız gerekir.

Acaba Kur'an'da *iftira* ile tam olarak ne kastedilmektedir? Cevap, özel bağlamlara göre değişir. Ancak hiç kuşku yoktur ki, *iftira*'nın en tipik türleri, puta tapma ve Cahiliye'nin şirk içeren ibadetleriyle bağlantılı 'kutsal' adetleridir:

> Şüphesiz, buzağıyı (ilah) edinenlere Rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir zillet yetişecektir. İşte biz 'yalan düzüp-uyduranları' (*iftira*'yı alışkanlık haline getirenler anlamında *mufterîn -müfteri*'nin çoğul hali-) böyle cezalandırırız. (A'raf, 152)

Bu, Musa'nın yokluğunda, altından bir buzağı yapan ve Allah'ı bırakıp bu puta tapmaya başlayan İsrail halkına atfen söylenmektedir: *Mufterîn* kelimesinin puta tapıcıları ifade ettiği açıktır. İslam nazarında putperestlik, 'yalan uydurma'nın aşikar bir formudur; zira bu, sırf vehimle garip şeyler uydurmak ve 'gerçeklik' sadece Allah'a ait iken, bunlara tamamen keyfi olarak gerçeklik izafe etmek demektir. Aşağıdaki pasajda, aynı kelimenin (*müfterî*) tamamen aynı anlamda kullanıldığını görüyoruz:

> Âd kavmine de kardeşleri Hûd'u (gönderdik). Dedi ki: "Ey kavmim, Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka ilahınız yoktur. Doğrusu siz, *mufterûn* [yalan olarak tanrılar uyduranlar]'dan başkası değilsiniz. (Hûd, 50)

Herkesçe bilindiği gibi, Cahiliye döneminde hayatı, geleneksel adetlerin belirlediği, girift ve çapraşık bir tabular sis-

temi düzenliyordu. Buna göre, her şeyi "bu *harâm* (yasak)dır, şu *helâl* (meşru)dir" şeklinde nitelemek mümkün olabiliyordu. Herkesin de kutsallık atfedilen bu *harâm-helâl* sistemine tabi olması isteniyordu. İslam, elbette ki bunu, Allah'a açıkça iftira etmek olarak görmüştür; zira din adına insanların tabi olacakları davranış kurallarını koyma yetkisi, gerçek anlamda yalnızca O'na aittir. Bundan dolayıdır ki Kur'an'da Cahiliye'nin 'kutsal' adetleri sık sık Allah'a karşı 'uydurulmuş yalanlar' olarak en ağır kelimelerle mahkum edilmektedir:

> Dillerinizin yalan (*kezib*) yere nitelendirmesi dolayısıyla: "şu helâldir, bu harâmdır" demeyin. Bu Allah'a karşı yalan uydurmak olur. Şüphesiz Allah'a karşı yalan uyduranlar iflah olmazlar. (Nahl, 116)

> Ve kendi zanlarınca dediler ki: "Bu hayvanlar ve ekinler dokunulmazdır. Onları bizim dilediklerimiz dışında başkası yiyemez. Şu hayvanların da sırtları harâm kılınmıştır." Öyle hayvanlar da vardır ki, -O'na iftira etmek suretiyle- üzerlerine Allah'ın ismini anmazlar. Yalan yere iftira düzmekte olduklarından dolayı, O, onlara cezalarını verecektir. (En'am, 138)

Bazen sihirbazlığa da *iftira* denilmektedir. Aşağıdaki örnekte, Firavun huzurunda Musa'ya karşı sihirbazlıklarını yarıştırmak isteyen Mısırlı büyücülerin eylemlerine gönderme yapılmaktadır:

> Musa onlara dedi ki: "Size yazıklar olsun, Allah'a karşı yalan uydurmayın, sonra bir azap ile kökünüzü kurutur. Yalan uyduran gerçekten yok olup gitmiştir." (Taha, 61)

Her halükarda *iftira* -ve tabii ki ondan az önce ele aldığımız *tekzîb*- Kur'anî anlayışa göre, kâfirlerin en belirgin özelliklerinden birini oluşturur; bu yüzden, daha sonra *küfr* kavramını incelerken onu daha detaylı ele alacağız.

Sabır

'Tahammüllü olmak', 'sebatkârlık' veya 'dayanıklılık' anlamına gelen *sabr*, Cahiliye zamanında çöl şartlarında önemli bir erdemdi. *Sabr*, şecaa'nın (yani daha önce tanımını vermiş olduğumuz 'cesaret'in) bir parçasıydı; ya da daha doğru bir ifadeyle, onun asli bir bileşeniydi. Son derece zorlu hayat şartlarının hüküm sürdüğü çölde, herkesin, sadece yaşamını sürdürmek ve bağlı olduğu kabilesinin geçimini sağlamak için olsa bile, sürekli olarak olağanüstü sabır ve dayanıklılık göstermesi gerekiyordu. Maddi güç elbette gerekliydi ama yeterli değildi; içerden gelen bir şeyle, yani sabırla, kişinin davasından ne olursa olsun vazgeçmemesini sağlayan o bükülmez kararlılıkla desteklenmesi gerekiyordu.

Kelime, semantik bakımından, başlarına gelene sabır gösteremeyen ve kolaylıkla öfkeye kapılıp şiddete başvuranlar için kullanılan *cezea*'nın tam zıddıdır. Bu, *sabr*'ın; sıkıntılı ve acılı durumlarda itidali korumak ve dava yolunda karşılaşılan her türlü güçlüğün üstesinden gelmek için gerekli ruh direncine sahip olmak anlamına geldiğini ima etmektedir.[22] Kolaylıkla görülecektir ki, *sabr*, savaşçının savaş alanında gösterdiği tipik bir erkeklik erdemidir. *Sabr* erdemi olmaksızın cesaret olamaz.

İslam, bu eski göçebe erdemini de, ona belirli bir dinî yön vermek suretiyle, kendisinin en belli başlı erdemlerinden birine, yani 'Allah yolunda sabır'a dönüştürdü. Ve *sabr*, Cahiliye günlerinde olduğu gibi, öncelikle savaş alanında kâfirlere karşı savaşan mü'minlere farz kılındı:

> [Davud'un ordugâhında] Allah'a kavuşacaklarını umanlar, şöyle dediler: "Nice az bir topluluk, daha çok olan bir topluluğa Allah'ın izniyle galip gelmiştir. Allah sabredenlerle

22 İbrahim Suresi'nin 21. ayetinde, bu iki niteliğin birbirlerinin zıddı olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bu sözleri, Kıyamet Günü Cehenneme giren kâfirlerin söylediği varsayılmaktadır: "Şimdi yakınsak da (cezi'nâ) sabretsek de (sabernâ) fark etmez; bizim için kaçacak hiçbir yer yok."

(*Sabirîn.*) beraberdir." Onlar Calût ve ordusuna karşı savaş meydanına çıktıklarında, dediler ki: "Rabbimiz, üzerimize *sabır* yağdır, adımlarımızı sabit kıl ve kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et." (Bakara, 249-250)

Nice peygamberle birlikte birçok Rabbaniler savaşa girdiler de, Allah yolunda kendilerine isabet edenden dolayı ne gevşeklik gösterdiler, ne de boyun eğdiler. Allah sabır gösterenleri (*sabirîn*) sever. (Âl-i İmran, 146)

Bu türden askerce 'sabır', çok doğal olarak, kişiye şehitlik ruhu kazandırmakta, yani ona şaşırtıcı bir kahramanlıkla inancı uğrunda ölmesini ya da diğer acılara katlanmasını mümkün kılacak bir manevi güç vermektedir. Nitekim aşağıdaki pasajda, Firavun'un sihirbazları, ağır işkencelere maruz kalacak olsalar da, Musa'nın ilahına bağlı kalacakları yolundaki tam kararlılıklarını ilan etmektedirler:

Firavun: "Ben size izin vermeden önce O'na iman ettiniz, öyle mi?... Öyleyse [buna karşılık ne yapacağımı] bileceksiniz. Muhakkak ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim ve hepinizi idam edeceğim" dedi. Onlar da: "Biz de şüphesiz Rabbimize döneceğiz. Oysa sen, sadece, bize geldiğinde Rabbimizin ayetlerine inanmamızdan başka bir nedenle bizden intikam almıyorsun. Rabbimiz, üstümüze *sabır* yağdır ve bizi Müslümanlar (*Müslimîn*) olarak öldür" dediler. (A'raf, 123-126).

Burada, 'sabır' erdemiyle, şimdi inceleyeceğimiz *İslam* kelimesi arasında açık bir anlam ilişkisi kurulduğuna dikkat edilmelidir. Birkaç satır aşağıda ise, aynı 'sabır' ile *takva* (Allah korkusu) kelimesi arasında aynı derecede yakın bir ilişki kurulduğunu görüyoruz:

Musa, kavmine: "Allah'tan yardım dileyin ve sabredin (*isbirû*). Gerçek şu ki, yeryüzü Allah'ındır; ona kullarından dilediğini mirasçı kılar. Akıbet Allah'tan korkanların (*muttakîn*) olacaktır" dedi. (A'raf, 128)

Mü'minlerin çektikleri ıstıraplar, hiçbir şekilde bedensel acılarla sınırlı değildir; bunlar, kâfirler tarafından alaya alınma, hor görülme ve zulme uğrama şeklinde de tezahür edebilir. Bu anlamda, önceki konu başlığı altında incelediğimiz *tekzîb* ve bir önceki bölümde kâfirlerin bir özelliği olarak gördüğümüz o küstahça kibirlilik, mü'minlerin başlarına gelen ve şehitlik ruhunu ortaya çıkaran pek çok musibetten sayılabilir:

> Andolsun senden önce de peygamberler yalanlandı; onlara yardımımız gelinceye kadar yalanlandıkları ve eziyete uğradıkları şeye sabrettiler (*saberû*). (En'am, 34)

> [Ey Muhammed] Sana söylediklerine karşı sen sabret (*isbir*) ve onlardan güzel bir ayrılışla ayrıl. Yalanlamakta olan (*mukezzibîn*) nimet sahiplerini sen bana bırak ve onlara az bir süre tanı. (Müzzemmil, 10-11)

> [Allah hesap gününde Cehennem'deki kâfirlere şöyle diyecek]: "Doğrusu benim kullarımdan bir grup: "Rabbimiz, *iman* ettik, sen artık bizi bağışla ve bize merhamet et, sen merhamet edenlerin en hayırlısısın, derlerdi de, siz onları alaya alırdınız; öyle ki size beni anmayı unutturdular ve siz onlara gülüp duruyordunuz. Bugün ben gerçekten onların sabretmelerinin (*bi-mâ saberû*) karşılığını verdim. Şüphesiz onlar, kurtuluşa ve mutluluğa erenlerdir. (Mü'minûn, 109-110-111)

Görüldüğü gibi, 'sabır', *iman*'ın yani Allah'a gerçekten inanmanın asli bir boyutunu temsil eder niteliktedir. 'Sabır' inancın o özel boyutudur ki, iman olumsuz şartlar altında kaldığında kendisini göstermektedir. Unutulmamalıdır ki İslam, tarihinin ilk döneminde gerçekten de böylesi şartlar altında yaşamıştır. Kâfirlerin tam ortasında ve her türden sıkıntılarla çevrili olarak yaşayan mü'minler, kararlı bir direniş tavrı sergilemek durumunda kalmışlardır. *Sabr* terimi, düşmanın bitmek bilmeyen saldırıları karşısında gerçek imanda sebat edenlerin gösterdiği bu kesin kararlılığa özel atıfta bulunmaktadır. Bu husus, aşağıdaki örneklerde en açık biçimde görülecektir:

Öyleyse sen onların dediklerine karşı sabret (*isbir*) ve güneşin doğuşundan önce ve batışından önce Rabbini hamd ile tesbih et. Gecenin bir bölümünde ve secdelerin arkasında da O'nu tesbih et. (Kaf, 39-40)

Sen de sabah akşam O'nun rızasını isteyerek Rablerine dua edenlerle birlikte sabret (*isbir nefseke*: burada geçişli fiil formunda kullanılmıştır). Dünya hayatının aldatıcı süsünü istereyek gözlerini onlara kaydırma. (Kehf, 28)

Ey iman edenler, *sabır* ve namazla (Allah'tan) yardım dileyin. Gerçekten Allah sabredenlerle (*sâbirîn*) beraberdir. ...Andolsun sizi biraz korku, biraz açlık, biraz mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltme ile sınayacağız. Sabredenleri (*sâbirîn*) müjdele. Onlara bir musibet dokunduğunda, derler ki: "Şüphesiz Biz Allah'a aidiz ve O'na döneceğiz." (Bakara, 153-156)

Bu son pasajdan, asla, İslam'ın Cahiliye kavramlarının içini boşalttığı ve onlara yeni bir ahlâk anlayışı çerçevesinde yepyeni anlamlar yüklediği gibi bir sonuç çıkmaz. Fakat burada, en azından, en kayda değer örnekler verilmekte ve bu ilk dönemde İslamî olmayan unsurların nasıl İslamlaştırıldığı görülmektedir. Sonraki uzun tarihi boyunca, İslam, benzer bir süreçten sayısız kereler ve birtakım farklı kültür düzeylerinde geçmek zorunda kalacak ve bu arada Yunan, Farisî ve Hint kökenli fikirlerle, hatta daha sonra da modern Batılı kavramlarla hesaplaşma sorunuyla yüz yüze kalacaktır.

VI. Temel Ahlâkî İkilem

De ki: Ey Kâfirler! Ben sizin taptıklarınıza tapmam. Siz de benim taptıklarıma tapmazsınız. Ben sizin taptıklarınıza tapıcı değilim. Siz de benim taptığıma tapıcılar değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim bana." (Kâfirun, 1-6)

Bu sözler, İslam'ın, temel dinî tutumu yüzünden, kendisini çevreleyen putperestlikten en radikal biçimde kopuşunu çarpıcı bir şekilde ifade etmektedir. Bu, İslam'ın, tebliğ ettiği tevhid inancıyla özde bağdaşmayan her şeyden, tabir-i caizse, resmen bağımsızlığını ilan etmesi anlamına geliyordu. Ahlakî pratikler alanında, bu bağımsızlık ilanının son derece önemli bir sonucu oldu. Bundan böyle bütün insani değerler tamamen güvenilir bir değerlendirme ölçütüyle ölçülecekti.

Kur'anî bakış açısı, bütün insani özellikleri, -'iyi' ve 'kötü' ya da 'doğru' ve 'yanlış' diye adlandırılamayacak kadar somut ve çok-anlamlı olmalarından dolayı- bizim birine 'olumlu ahlâkî özellikler', diğerine de 'olumsuz ahlâkî özellikler' diyebileceğimiz taban tabana zıt iki kategoriye ayırmaktadır. Bu ayırma işlemini mümkün kılan nihai ölçüt, bütün varlıkların yaratıcısına, yani bir tek Allah'a imandır. Aslında, Kur'an'ın

başından sonuna kadar, insanın ahlâkî değerlerine ilişkin ikici bir yaklaşım, yani o temel mü'min-kâfir dualizmi hakimdir. Bu anlamda, İslam'ın ahlâk sisteminin son derece basit bir yapısı vardır. Çünkü 'iman' nihai ölçütüyle, belli bir kişinin ya da belli bir eylemin iki kategoriden hangisine girdiğine kolaylıkla karar verilebilir.

Ancak, bunun Araplar'ın ahlakî gelişimi açısından önemi büyüktü; zira böylelikle ilk kez 'ilke' adını hak edecek derecede tutarlı bir ahlâkî ilke vazedilmiş oluyordu. Birçok davranış kuralı, iç tutarlılık açısından henüz büyük ölçüde yetersiz olsa da, Allah'ın birliğine ve peygamberin getirdiklerinin vahiy olduğuna gerçekten iman ettiği anda, mü'minin üzerine farz kılınıyordu. Az önce de ifade ettiğim gibi, bu, Arapların manevi geçmişinde eşi benzeri görülmemiş bir hadiseydi. Cahiliye döneminde, daha önce görmüş olduğumuz gibi, onaylanmış bazı ahlâkî değerler vardı. Ama bunlar, oraya buraya savrulmuş halde (*membra disjecta*) ve destek alacakları herhangi bir temel ilkeden de yoksun olarak var idiler. Bunlar, neredeyse tamamen, bir tür akıldışı ahlaki hisse, daha doğrusu, paha biçilmez bir kabile değeri olarak kuşaktan kuşağa aktarılan o yaşam tarzına karşı beslenen şiddetli ve körü körüne bir tutkuya dayanıyordu. İslam, Arapların, ilk kez, insanın bütün davranışlarını, teorik olarak meşru bir ahlâk ilkesine dayanarak yargılayıp değerlendirmelerini mümkün kıldı

Ahlâkî özellikler konusunda az önce sözünü ettiğim temel ikici yaklaşım, Kur'an ayetlerinde birtakım farklı biçimlerde karşımıza çıkar. İlk olarak, *kâfir* ile *mü'min* ('inanan') arasındaki asli bir zıtlaşma şeklini alabilir:

> Sizi yaratan O'dur. Buna rağmen, sizden kiminiz *kâfir*dir, kiminiz ise mü'min. Allah yapmakta olduklarını görendir. (Teğabun, 2)

> Onlar ki küfrettiler (*keferû*; *kâfir*'in fiil formu) ve Allah'ın yolundan alıkoydular. [İşte Allah'da] onların amellerini gidermiş

ve boşa çıkarmıştır. İman edip (*âmenû*; *mü'min*'in fiil formu) salih amellerde bulunan ve Muhammed'e indirilene -ki o Rablerinden olan bir haktır- iman edenlerin, [Allah], kötülüklerini örtüp, durumlarını ıslah etmiştir. İşte böyle; hiç şüphesiz, küfredenler (*keferû*) *batıl* olana uymuşlar, iman edenler (*âmenû*) ise Rablerinden olan *hakka* uymuşlardır. (Muhammed, 1-3)

Bu, bir *kâfir-muttakî* ('Allah'tan korkan') zıtlaşması şeklini de alabilir. Islam'da Allah'tan 'korkma'nın (*takva*) dinî anlamı daha önce izah edilmişti:

Doğrusu o [Kur'an] *muttakiler* için bir hatırlatmadır. Elbette biz içinizde yalanlayanların bulunduğunu biliyoruz. Doğrusu o [Kur'an], kâfirler için (*kâfirîn*) bir hasrettir. Ve şüphesiz o, kesin gerçektir. (Hakka, 48-51)

Ya da *müslim* ('teslim olmuş') ile *mücrim* ('günahkar' veya 'suçlu') arasındaki bir zıtlık şeklini de alabilir:

Hiç *Müslümanları mücrimler*le bir tutar mıyız? (Kalem, 35)

Veya 'yolunu şaşıran', 'yoldan çıkan' anlamındaki *dalâlet*'in, 'yol gösterilen', 'doğru yolda ilerleyen' manasındaki *muhtedî* zıtlaşması olarak karşımıza çıkabilir:

Hiç şüphesiz, senin Rabbin, gösterdiği yoldan sapanı en iyi bilen O'dur ve hidayet bulanı da en iyi bilen O'dur. (Necm, 30)

Yahut yine, 'olumlu' taraftakilere 'Cennetlikler' veya 'Sağ Ehli', 'olumsuz' taraftakilere de 'Cehennemlikler' veya 'Sol Ehli' denilebilir:

Ateş halkı ile Cennet halkı bir olmaz. Cennet halkı, işte onlar umduklarına erişip mutlu olanlardır. (Haşr, 20)

Daha sonra göreceğimiz gibi, insanın özellikleriyle ilgili bu temel ikilik başka şekillerde de karşımıza çıkar. Ama bunların hepsi, daha ziyade, iman ve küfür arasındaki temel zıtlığın sınırları içerisinde görülebilecek önemsiz farklılıklardan ibarettir. Temel gerçek hep aynı kalmaktadır.

Kur'an, bazen insanları iki değil de üç sınıfa ayırıp, iki uç arasında gidip gelen ara bir sınıfı kabul eder gibi görünür. İman ile küfrün iç içe geçtiği bu kaypak ara alanı, İslam'ı şeklen kabul edip Müslüman olmasına rağmen inancına çok kayıtsız kalanlar oluşturmaktadır:

> Sonra Kitabı [vahyi], kullarımızdan seçtiklerimize miras kıldık. Artık onlardan kimi [reddedip yalanlayarak] kendi nefsine zulmeder, kimi [zahiren kabul etmiş görünse de] kayıtsız kalır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda yarışır. (Fatır, 32)

Her ne kadar şehirliler arasında da inancına kayıtsız kalan ve iman ile küfür arasında sürekli gidip gelen insanlar var idiyse de, bu orta sınıfın çoğunlukla göçebe çöl Araplarından oluştuğunu belirtmemiz gerekir. Nitekim Dozzy şunları söylemektedir: "Bedevi Araplar, tabiatları itibariyle dindar değillerdi; bu nedenle de, onlarla İslam'ı benimsemiş olan diğer milletler arasında muazzam bir fark vardı... Bugünün Bedevilerine bakın! Onlar da çok farklı değillerdir: adları Müslüman olsa da, İslam'ın emirlerine itaat etme noktasında onlar da orta bir yol izlemektedirler... Bedevilerin dine karşı gösterdikleri kayıtsızlığın üstesinden gelmek her zaman çok zor olmuştur."[1] Kur'an'ın kendisi de bunu doğrulamaktadır. *Mü'min* ve *müslim* kelimeleri arasındaki temel farklılığın son derece açık bir biçimde ortaya konduğu dikkat çekici bir pasajda (Hucurat, 14-15) İslam'ı kabul eden Bedevîlere, sadece bu kabulleri yüzünden gerçek anlamda *mü'min* olmuş kişiler gözüyle bakılmaması gerektiği beyan edilmektedir.

Ancak Müslümanlıkları tartışmalı olan bu tür insanların, en azından semantik olarak, bir ara durum örneği oluşturdukları, yani gerçek *iman* ile apaçık *küfr* arasında bir yerde durdukları kabul edilmelidir. Dine karşı kayıtsız olan bu müminlerin sayılarının çok oluşu, hiç şüphesiz bizzat Muhammed (a.s.) için

1 Dozy, I, 13, 24.

çözümü zor bir sorundu; fakat bunların hiçbir şekilde bağımsız bir kategori oluşturmadıklarına da kuşku yoktur. Muhammed (a.s.)'ın gözünde onlar son tahlilde olumlu sınıfın bir çeşidi idiler. Bir başka deyişle, inananların günahkâr olanlarını temsil ediyorlardı ve çok günahkâr da olsalar, -en azından zahiren- Allah'a ve elçisine itaat ettikleri için mü'min sayılırlardı; dolayısıyla da, amellerinin karşılığını mükafat olarak alacaklardı.

Hem olumlu hem de olumsuz, en tipik dinî-ahlâkî nitelikleri temsil eden ve Kur'an'ın da öyle olduklarını kabul ettiği kelimelerin ayrıntılı bir analizine girmeden önce, bu niteliklerin çeşitli bileşimleriyle ortaya çıkan iki temel insan tipinin karakteristik özelliklerine daha genel bir açıdan bakmamız yararlı olabilir. Daha basitçe söylemek gerekirse; sorunumuzu şu soruyu sorarak formülleştirebiliriz: Kur'an öğretisine göre, insan Cennet'e girmek için neleri yapmalıdır ve hangi ameller, kaçınılmaz olarak insanı Cehennem'e götürür? İdeal mü'min kimdir ve kâfirin ayırt edici vasıfları nelerdir? İlgili ayetlerin bazılarını analiz ederek, belli başlı dinî-ahlâkî kategorileri ortaya çıkarabileceğimizi umabiliriz. Aynı zamanda, Kur'an'ın dinî-ahlâkî sisteminin, büyük ölçüde Ahiret kavramına dayandığına dikkat çekeceğiz. Başka bir deyişle, bu sistemde etik değerlerin etki alanı, sadece bu dünya hayatıyla sınırlı değildir; tersine, bunların yapısını, büyük ölçüde, dünya yaşamının (*el-dunya*) ardından gelecek olan Ahiret hayatı düşüncesi belirlemektedir. İslamî sistemde, Ahiret tasavvuru -daha doğrusu etkin düşüncesi- en önemli ahlâkî davranış ilkesi işlevini görür.

Cennetlikler

Mearic Sûresi'nin 22-35. ayetlerinde, gerçekten "Cennetlikler içinde ağırlananlardan" olmak isteyen kişinin kesin olarak yerine getirmesi gereken şartlar, ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Burada Cennet ödülü sadece; 1. Namaz kılıp namazların-

da sürekli olanlara (23. ayet), 2. Malından belli bir payı dilenenlere ve yoksullarla ayırmış olanlara (24-25. ayetler), 3. Din Günü'nü tasdik edenlere (26. ayet), 4. Rablerinin azabından korku duyanlara (27. ayet), 5. Irzlarını koruyanlara (29. ayet), 6. Kendilerine verilen emanete ve ahitlerine riayet edenlere (32. ayet) ve 7. Şahitliklerinde dosdoğru davrananlara (33. ayet) vaad edilmektedir.

Görülüyor ki, bu pasaj, Allah'ın rızasını kazanmanın şartları olarak, ihlasla sürekli ibadet etmeyi, zekat ve sadaka vermeyi, Ahiret gününde hesaba çekilmeye inanmayı, Allah'tan korkmayı, cinsel konularda haddi aşmamayı, sözünde durmayı ve doğru sözlü olmayı saymaktadır. İlk iki husus, esas itibariyle şekilsel ibadetlerle ilgilidir ve ilerde İslam'ın en başta gelen farzları haline gelecekler; oruç, hacc ve kelime-i tevhid ile birlikte de, İslam'ın beş şartını (*erkan*) oluşturacaklardır. Üçüncü ve dördüncü maddeler, daha önce ayrıntılı bir şekilde anlattığım o merkezî 'korku' fikriyle doğrudan ilişkilidirler. Altıncı ve yedinci maddeler ise V. Bölümde *sıdk* başlığı altında geniş bir şekilde ele alınmıştı.

Ra'd Sûresi'nin 20-23. ayetlerinde, büyük oranda yukarıdakilerle aynı olan bir İslamî erdemler listesi verilmektedir. Bu pasajın tam tercümesi aşağıdaki gibidir:

> Onlar Allah'ın ahdini yerine getirirler ve misaklarını bozmazlar. Ve onlar Allah'ın ulaştırılmasını emrettiği şeyi ulaştırırlar, Rablerinden haşyet duyarlar ve kötü hesaptan korkarlar. Ve onlar Rablerinin yüzünü (hoşnutluğunu) isteyerek sabrederler, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiklerimizden gizli ve açık infak ederler ve kötülüğü iyilikle savarlar. İşte bu [ebedi] yurdun (güzel) sonucu onlarındır. Onlar, Adn cennetlerine girerler. (Ra'd, 20-23)

Bu ikinci listenin, birinci pasajda sıralanan hususlara, bir önceki bölümde ele aldığımız *sabr*'ı da ilave ettiğine dikkat edilmelidir. *Sabr*'a, ideal Müslüman tipini oluşturan aşağıdaki

İslamî erdemler listesinde de yer verilmektedir: 1. Erkek olsun, kadın olsun teslim olmuş olanlar (*müslim*), 2. Erkek olsun, kadın olsun iman edenler (*mü'min*), 3. Erkek olsun, kadın olsun, sözünde duranlar (*sâdık*), 4. Erkek olsun, kadın olsun sabır gösterenler (*sâbir*), 5. Erkek olsun, kadın olsun Allah'tan saygıyla korkanlar (*hâşî*), 6. Erkek olsun, kadın olsun severek harcamada bulunanlar (*mutasaddık*), 7. Erkek olsun, kadın olsun oruç tutanlar (*sâim*), 8. Erkek olsun, kadın olsun ırzlarını muhafaza edenler (*hâfızu'l-fürûc*), 9. Erkek olsun, kadın olsun Allah'ı sürekli ananlar (*zâkirullah*). İşte bunlar için Allah bir bağışlanma ve büyük bir ecir hazırlamıştır. (Ahzâb, 35)

Eğer bu listenin biraz daha eksiksiz olmasını istiyorsak; minnettarlık (*şükr*) ve pişmanlığı (*tevbe*) da eklememiz gerekir. Bu iki erdem, Kur'an'dan yapacağımız ve açıkça Cennetliklerin karakteristik özelliklerini anlatmayı amaçlayan bir sonraki alıntıda özellikle öne çıkarılmaktadır. Bu pasajda her gerçek mü'min, kırk yaşına geldiğinde, Rabbine şu kelimelerle hitap etmeye çağırılmaktadır:

> Rabbim, bana, anne ve babama verdiğin nimete şükretmemi (*şükr*'den türeyen *eşkure*) ve senin razı olacağın salih amellerde bulunmamı ilham et; soyumdan gelenleri de salih kimseler kıl. Doğrusu ben pişman olarak (*tevbe* ile aynı kökten gelen *tübtü*) sana yöneldim ve gerçekten ben teslim olanlardanım (*müslimîn*). İşte bunlar; yapmakta olduklarının en güzelini kabul ederiz ve kötü amellerini hesaba almayız. Bunlar Cennet ashabı içindedirler. (Ahkâf, 15-16)

Bu ikisinden ilki olan *şükr*'e, yani minnettarlığa zaten IV. Bölümde değinmiştik. Bundan sonraki bölümde bu konuyu tekrar ele alacağız. İkinci hususa yani 'pişmanlık' ya da 'nedamet' anlamındaki *tevbe*'ye gelince; her şeyden önce, bunun, bir bakıma Allah'ın engin rahmetinin insandaki bir karşılığı olduğunu söyleyebiliriz. Allah, Din Günü'nün dehşet verici Rabbi ve yapılan her kötülüğün yılmaz öç alıcısı olsa

da, aynı zamanda sonsuz merhamet sahibi ve bağışlayıcı bir ilahtır. Kur'an'ın başından sonuna kadar, sürekli olarak: "Allah dilediği kimseye doğru döner (*tevbe* ile aynı kökten gelen *yetûbu*). Doğrusu Allah bağışlayandır (*ğafûr*), esirgeyendir (*rahîm*)" (Tevbe, 27) vurgusu vardır. İlginç olan şudur ki, aynı kelime (*tevbe*), insan tarafında 'pişmanlık', Allah tarafında da 'bağışlama' anlamına gelmektedir. İnsan 'pişman olarak' Allah'a doğru dönmekte, Allah da bağışlayarak insana doğru dönmektedir. Allah ile insan arasında karşılıklı etkileşimli bir 'dönme' ilişkisi olduğu açıktır ve bu, *tevbe* kelimesine verilen değişik anlamlarda yansıtılmaktadır.

Allah'ın sınırsız ihsanı ve lütfu, yaptıklarından pişman olup iman ettikleri taktirde, Allah'a karşı en büyük günahı (şirki) işleyecek kadar sapıtmış inançsızlara bile uzanmaktadır. Nitekim 'altın buzağı'ya tapan Musa'nın kavminden söz edilirken şöyle denilmektedir:

> Şüphesiz buzağıyı tanrı edinenlere Rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir zillet yetişecektir. İşte biz yalan düzüp uyduranları (*müfterîn*) böyle ödüllendiririz. Ancak kötülük işleyip de bunun ardından pişman olanlar (*tâbû*) ve iman edenler (*âmenû*), hiç şüphesiz Rabbin bundan sonra elbette bağışlayandır, esirgeyendir. (A'raf, 152-153)

Dolayısıyla, bütün mü'minlere, samimi bir pişmanlıkla Allah'a dönmeleri emrolunmaktadır. Olabilir ki, Allah kendilerinin bilerek yahut bilinçsizce işledikleri önceki günahlarını bağışlar. Gerçekten nedamet duyan bir kalp, Cennet'e girmeyi bile hak eder:

> Ey iman edenler, samimi bir pişmanlıkla (*tevbeten nasûhan*) Allah'a dönün (*tûbû*). Olabilir ki, Allah, sizin kötülüklerinizi örter ve sizi altından ırmaklar akan cennetlere sokar. (Tahrim, 8)

Aynı kökten türeyen mübalağa formundaki *tevvâb* ise çok sık kullanılır. İnsan için kullanıldığında, anlamı 'çok tevbe

eden'dir; Allah için kullanıldığında ise, doğal olarak 'günah işleyenleri çokça bağışlamaya yönelen, gazaptan merhamete çok sıkça dönen' demek olur. Çokça tevbe eden kişi için kullanılan bir başka kelime de *evvâb*'dır. Bu, kelime anlamı 'geri dönmek' demek olan *EVB*'nin mübalağa formudur. İşlediği günahtan dolayı pişmanlık duyan kişi, günahından 'dönüp' Allah'a yönelmektedir. *Tevvâb*'ın aksine bu sözcük, 'affedici' anlamında Allah için kullanılmaz. Aşağıdaki pasajda evvâb'ın kullanımını görmekteyiz:

> Cennet de, muttakiler için uzakta değildir, o gün yakınlaştırılmıştır [o gün onların gözleri önüne serilecektir]. Bu, size vadolunandır; Allah'a çokça yönelen (*evvâb*), O'nun hükümlerini koruyan içindir. Görmediği halde Rahman'a karşı haşyet duyan ve içten Allah'a yönelmiş (*munîb*) bir kalp ile gelen içindir. "Ona (Cennet'e) esenlikle girin! Bu, ebedilik günüdür" denir. (Kaf, 31-34)

Bu alıntıda, neredeyse aynı anlamı taşıyan bir kelime daha görüyoruz ki o da *munîb*'dir. Bu, (Arap lugât alimlerine göre) kök-anlamı 'bir şeyi mütemadiyen yapmak' ya da 'devamlı birini görmeye gitmek' olan ve 'sıklıkla pişmanlık duyarak Allah'a yönelmek' eylemine karşılık gelen *enâbe*'nin sıfat halidir.

Cehennemlikler

Cennet'i hak etmeyi beraberinde getirecek İslamî erdemin belli başlı niteliklerini gördükten sonra, artık Cehennem'e atılacak olanların -ki bunlara bazen 'Sol Ehli' denmektedir- genel karakteristik özelliklerini tahmin etmek zor olmasa gerektir:

> Sol Ehli (*Ashab-ı Şimal*), yazık o Sol Ehli'ne! Kavurucu bir sıcaklık ve kaynar su ve kapkara dumandan bir gölgenin içindedirler. Ki o, ne serindir ne de ferahlatıcı. (Vakıa, 41-44)

Cehennemlikler, 'olumlu' niteliklerin hiçbirine sahip olmayan, hatta bu iyi özelliklerin tam zıddı durumundaki bazı vasıflarla vasıflandırılanlardır. Kâfirlerin *Cehennem*'e giden bu büyük kervanın başını çektiğini ise söylemeye bile gerek yoktur:

> Rablerine karşı küfretmekte olanlar (***keferû***) için Cehennem azabı vardır. Ne kötü dönüş yeridir orası! (Mülk, 6)

Kâfirler, *fısk*'a saptıkları, yani bu dünyada Allah'ın emirlerine karşı geldikleri için hak ettikleri cezaya, yani Ateş'e atılırlar:

> Kâfirler ateşe sunulacakları gün (onlara şöyle denir): "Dünya hayatınızda bütün güzel şeylerinizi tüketip yok ettiniz ve onlarla zevk sürdünüz. İşte yeryüzünde haksız yere büyüklenmeniz ve fâsıklık yapmanızdan (*tefsukûne*, *fûsûk* ile aynı kökten) dolayı, bugün alçaltıcı bir azab ile cezalandırılacaksınız." (Ahkaf, 20)

Cehenneme doğru yol alan bu kafileye katılanlar, kâfirlerle şu veya bu şekilde ilişkisi olanlardır, yani ***küfr***'ün ayırt edilebilir pek çok boyutundan herhangi birini kendi şahıslarında taşıyıp onun canlı timsalliğini yapanlardır. Bu noktada, bazı 'olumsuz' özelliklerin açıkça Ateş cezasıyla ilişkilendirilmesiyle ilgili olarak birkaç alıntı yapabiliriz.

Örneğin, Allah'ı ***tekzîb*** etmekle, yani 'yalanlamakla' vasıflandırılanlar vardır ki, bunları geçen bölümde anlatmıştım:

> Sonra siz ey yalanlayıcılar (***mukezzibûn***, ***tekzib***'in çoğul sıfat formu), hiç şüphesiz Zakkum ağacından[22] yiyeceksiniz. Karınlarınızı bununla dolduracak. Onun üzerine de kaynar sudan içeceksiniz. Üstelik içtikçe susayan develer gibi içeceksiniz. İşte bu, onların Din Günü'nde ziyafetleridir. (Vakıa, 51-56)

> O gün, gök sarsıldıkça sarsılır. Ve dağlar yerlerinden oynayıp yürür. İşte o gün, vay o yalanlayanların (***mukezzibîn***) haline. Ki on-

2 Cehennem'in tabanında biten devasa bir ağacın ismidir ki, çiçeklerinin zebanilerin başları olduğu söylenir

lar bir saçma uğraşı içinde oyuna dalanlardır. Cehennem ateşine, alçaltıcı bir sürüklenişle sürüklenecekleri gün (onlara şöyle denir): "İşte sizin yalanlamakta olduğunuz (*tukezzibûn*) ateş budur. Bu da bir sihir mi, yoksa siz mi görmüyorsunuz? Girin ona; artık ister sabredip dayanın, ister sabretmeyin. Sizin için birdir. Siz ancak, yaptıklarınızla cezalandırılıyorsunuz." (Tur, 9-16)

Yine 'haksızlık eden' (yahut 'kötülük eden') anlamındaki *zâlim* vardır ki, buna da daha önce şöyle bir değinilmişti ve ileride çok daha fazlası da söylenecektir. Az önce gördüğümüz gibi, Allah'ı yalanlayanların gelişini beklediği söylenen Zakkum ağacından aşağıdaki alıntıda, zalimler için hazırlanmış özel bir ziyafet olarak bahsedildiğini kaydetmek şimdilik yeterlidir:

Nasıl, böyle bir ziyafet mi daha iyi, yoksa Zakkum ağacı mı? Doğrusu biz onu *zâlim*ler için bir fitne kıldık. Şüphesiz o, çılgın yanan ateşin dibinde bitip-çıkar. Onun tomurcukları, şeytanların başları gibidir. Artık onlar, şüphesiz bundan yiyecekler ve karınlarını onunla dolduracaklardır. Sonra kendileri için kaynar sudan bir içecek verilir. Sonra, onların dönecekleri yer, elbette çılgınca yanan ateştir. (Saffat, 62-68)

Müstekbir (eş anlamlısı *mütekebbir*), aşırı derecede büyüklenip Kur'an'ın öğretisini kabul etmeyen kişidir. Bu kavram bundan sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde analiz edilecektir.

...Doğrusu, bana ibadet etmekten büyüklenenler (*istikbar* kökünden *yestekbirûne*), Cehenneme boyun bükmüş kimseler olarak gireceklerdir. (Mü'min, 60)

Öyleyse içinde ebedi kalıcılar olarak Cehennemin kapılarından girin! Büyüklük taslayanların (*mütekebbir*) konaklama yeri ne kötüdür! (Nahl, 29)

Benzer şekilde, *tâğî*, azgın ve aşırı derecede küstah kişidir; bu kelime de, daha sonra semantik olarak analiz edilecektir.

Gerçekten Cehennem bir gözetleme yeridir. Taşkınlık edip azanlar (*tâğîn*, *tâğî*'nin çoğulu) için son bir varış yeridir. Bütün zamanlar boyunca içinde kalacaklardır. Orada ne bir serinlik tadabilecekler ne de bir içecek. Kaynar sudan ve irinden başka. İşlediklerine karşılık uygun bir ceza olarak! (Nebe, 21-26)

Fâcir (çoğulu *fuccâr*) Allah'ın emirlerine aykırı davranıp ahlakî davranış kurallarını çiğneyerek kötülük işleyenlerdir ve *birr*'in (çoğulu, *ebrâr*) zıddıdır:

Şüphesiz *ebrâr* olanlar, nimetler içindedirler ve şüphesiz *fuccâr* olanlar da çılgınca yanan ateşin içindedirler. Onlar, din günü oraya yollanırlar. Ve kendileri ondan uzaklaştırılacaklar değillerdir. (İnfitar, 13-16)

Kâsit, doğru yoldan sapan ve yanlış işler yapan kişidir ve *müslim*'in zıddıdır:

Doğrusu bizden *müslimûn* (çoğul hali) da var, *kâsitûn* (çoğul hali) da var. Her kim teslim olmuş (*esleme*, müslüman olmuş) ise, işte onlar doğru yola girmiştir. *Kâsitûn* ise, onlar da Cehennem için odun olmuşlardır. (Cin, 14-15)

Âsî, Allah'a ve elçisine isyan eden kişidir:

Kim Allah'a ve O'nun elçisine isyan ederse, içinde ebedi kalıcılar olmak üzere onun için Cehennem ateşi vardır. (Cin, 23)

Münafık, dıştan bakıldığında dindar bir mü'min gibi görünse de, aslında en inatçı kâfirlerden biridir ve 'ikiyüzlü'dür. Bu önemli kelimenin semantik yapısı da daha sonra ele alınacaktır.

Ey Nebi, kâfirler (çoğul hali ile *küffâr*) ve münafıklar (çoğul hali ile *münâfikûn*) ile mücadele et ve onlara karşı sert davran. Onların barınma yeri Cehennemdir. Ne kötü bir dönüş yeridir o. (Tahrim, 9)

Müstehzî, alay eden, yani vahyi alaya alan kişi demektir. Allah kelamını alaya almak *küfr*'den kaynaklanan bir davranıştır. Kur'an'a göre bu, bütün kâfirlerin, Peygamber'in getirdiği mesaja karşı en tipik davranışlarıdır:

İşte küfre sapmaları, ayetlerimi ve elçilerimi alaya almalarından (*huzuvâ*) dolayı onların cezası Cehennemdir. (Kehf, 106)

Harrâs, en şiddetli ifadelerle kınanmaktadır. Kelimenin anlamı, Kur'an'da söylenilenler hakkında 'bir bilgisi olmadığı' halde, vahiy hakkında ileri geri konuşan kişidir:

Kahrolsun [Allah'ın uyarılarına] aldırış etmeyip zan ve tahminle yalan söyleyenler (*harrâsûn*). Ki onlar bilgisizliğin kuşatması içinde habersizdirler. "Din günü ne zaman?" diye sorarlar. O gün onlar ateşin üstünde tutulup eritileceklerdir! Tadın fitnenizi. Bu, sizin [dünyadayken] pek acele isteyip durduğunuz şeydir." (Zariyat, 10-14)

Son olarak, inançsız oldukları için, yardıma muhtaç olanlara asla elini uzatmayan ya da hayır işleri yapmayanlar vardır. Yoksulun ve ihtiyaç sahibinin yardımına koşmanın son derece önemli bir görev olduğu hatırlatılarak, bu insanlar sert bir dille kınanmaktadır:

Yakalayın ve zincire vurun onu. Sonra çılgın alevlerin içine atın. Daha sonra, uzunluğu yetmiş arşın olan bir zincire vurup gönderin. Çünkü o büyük olan Allah'a iman etmiyordu. Yoksulu doyurmayı teşvik etmiyordu. Onun için bugün ona hiçbir gerçek dost yoktur. İrin ve kan karışımından başka yemek yoktur. Bunu da hata edenlerden başkası yemez. (Hâkka, 30-37)

Bu bölümün sonunda, birkaç 'olumsuz' niteliği tek bir kişiye hasreden ya da bazı kişiler arasında paylaştıran birkaç pasajı aşağıya alıntılayacağım:

Siz ikiniz (ey melekler), her inatçı *keffâr*'ı (*kâfir*'in mübalağa formu) atın Cehennemin içine. Hayra engel olan (*menna*'), azgın şüpheciyi (*mu'tedî*). Ki o Allah ile beraber başka bir ilah edinmişti. Artık ikiniz onu en şiddetli azabın içine atın. (Kaf, 24-26)

Burada Cehennem azabıyla 'ödüllendirilmeyi' hak eden dört suçun özellikle vurgulandığını görüyoruz ki, bunlar: 1) *küfr*, 2) dinin salih amel saydığı şeylerin yapılmasına engel olma, 3) Allah'ın iradesine karşı gelip taşkınlık yapma ve 4) Allah'ın hakikat oluşundan şüphelenip şirke sapmadır.

> Şu halde (Ey Muhammed) yalanlayanlara (*mükezzibin*) itaat etme. Onlar senin kendilerine yumuşak davranmanı istediler ki o zaman onlar da sana karşı yumuşak davranacaklardı. Yemin edip duran rezile (*hallâf*) uyma. Alabildiğine ayıplayıp kötüleyen (*hemmâz*), söz getirip götürene. Hayra engel olan, azgın şüpheci ve aşırı günahkâra. Saygısız zorbaya (*utul*), ve mal ve oğullar sahibi olsa da (*zenîm*) olana.[3] Böylesine ne zaman ayetlerimiz okunacak olsa: "bunlar eskilerin masallarıdır" der. Yakında biz onun hortumu (burnu) üzerine damga vuracağız. (Kalem, 8-16)

Bu pasajda ise yedi nitelikten bahsedilmektedir ki bunlar da 1) *tekzîb*, 2) gelişigüzel yemin etme, yani doğru sözlü olmama, 3) yalan söylemenin (*tekzîb*) özel bir şekli olan dedikodu, 4) hayra engel olma, 5) haddi aşıp azgınlaşma, 6) Cahiliyeye özgü davranış kabalığı ve 7) kabileye dayalı toplum düzeninde 'yabancılar'ın tipik özelliği olarak gösterilen düşük bir soydan, asil olmayan bir kökten gelmedir.

Aşağıdaki sözler de, Kıyamet Günü Cehennem'e atılacak olanların itirafı olarak tahayyül edilmektedir!

> Onlar: "biz namazı kılanlardan değildik, Yoksula da yedirmezdik. [Allah ve vahiy hakkında ileri geri konuşanlarla] konuşmalara dalar giderdik. Din gününü yalan sayardık. Sonunda yakîn (geleceği kesin olan ölüm) bize gelip çattı. (Müddessir, 43-47)

Bu itirafta günahkârların Cehennem azabıyla cezalandırılmalarının en yakın nedeni olarak dört husus öne çıkarılmak-

3 Bu kelime için, yukarıya bkz. IV. Bölüm, s.57.

tadır ki bunlar: 1) namaz kılma emrine uymamış olmaları, 2) zekatı vermemeleri, 3) dinî konular hakkında boş konuşmaları ve 4) *tekzîb*'dir.

Cennetlikler ile Cehennemliklerin ayırt edici vasıflarına ilişkin bazı genel fikirlere sahip olduktan sonra, artık, taban tabana zıt olan bu iki kategoriden birine ya da ötekine ait değer ifade eden önemli kelimelerinin ayrıntılı bir analizine geçebiliriz. Bundan sonraki bölümlerin ana gayesi bu olacaktır.

Üçüncü Bölüm

BELLİ BAŞLI KAVRAMLARIN ANALİZİ

VII. *Küfr* Kavramının İç Yapısı

Kur'an'da yer alan temel dinî-ahlâkî değerlerin ayrıntılı incelemesine geçerken, başlangıcı, olumlu erdemlerin her hangi birinden ziyade, *küfr* ile yapıyorum. Bu yolu tercih ediyorum, zira amacım açısından bu yolun açık bir yöntemsel üstünlüğü var ki o da şudur: *küfr* sadece diğer olumsuz niteliklerin etrafında kümelendikleri ekseni oluşturmakla kalmayıp, Kur'an'ın ahlâk sisteminin bütünü içinde de öylesine önemli bir yer işgal etmektedir ki, bu kelimenin semantik yapısının net bir biçimde anlaşılması, olumlu niteliklerin çoğunun gereğince değerlendirilmesinde adeta bir ön şarttır. Kur'an'a şöyle bir göz atmak bile, *küfr* kavramının ne denli belirleyici bir rol oynadığını anlamaya yetecektir; nitekim insan davranışı ya da karakteriyle ilgili cümlelerin hemen hepsinde bu kavramının varlığını bir biçimde hissettirdiği görülmektedir. Kanaatimce, İslam'ın en yüksek dinî-ahlâkî değeri olan iman bile, doğrudan kendisi analiz edilerek değil, olumsuz yanıyla yani *küfr* kavramıyla karşılaştırarak en iyi şekilde analiz edilebilir.

Şimdi *küfr*'le ilgili pek çok şeyi zaten bilmekteyiz. Zira karmaşık bir anlam yapısına sahip olan kavramın şu ya da bu boyutuna ilişkin sık sık atıfta bulunulmuştur. Ulaştığımız sonuçları şu şekilde toparlayabiliriz:

1. Filolojik bilgimizin elverdiği ölçüde, *KFR* kökünün temel anlamı, büyük ihtimalle 'örtmek'dir. Özellikle de nimet bahşetme ve nimete nail olma bağlamlarında, kelimenin anlamı, tabiatıyla, "elde edilen menfaatleri örtmek" yani "bilerek görmezden gelmek" ve bu suretle "nankör olmaktır."

2. Kur'an, her şeye kadir olan Allah'ın özellikle lütuf ve kerem sahibi bir ilah olduğunu en güçlü kelimelerle vurgulamaktadır. Onun yarattığı insan, her şeyi, varlığını ve rızkını, Allah'ın sınırsız lütuf ve keremine borçludur. Bu da demektir ki, insan, yaşamının her anında Allah'ın kendisine yapmakta olduğu iyiliğin karşılığı olarak, O'na karşı minnettarlığını göstermekle yükümlüdür. Kâfir ise, Allah'ın lütuf ve keremine nail olduktan sonra, davranışında hiçbir minnettarlık işareti göstermeyen ve hatta ona lütufta bulunmuş Kerem Sahibi'ne karşı isyankar davranan kişidir.

3. Allah'ın lütuf ve keremine karşı takınılan bu esaslı nankörlük, en net ve etkin biçimde, *tekzib*'de yani Allah'ı, elçisini ve elçinin getirdiği vahyi 'yalanlama'da görülmektedir.

4. Dolayısıyla, *küfr*, hakikaten, çok sıklıkla, *iman*'ın tam zıddı olarak kullanılmaktadır. Kur'an'da *mü'min*'in yani 'inanmış kişinin' ya da *müslim*'in yani 'teslim olmuş kişinin' en belirgin karşıtı, kuşkusuz, *kâfir*'dir. Öyle görünüyor ki, çok sıklıkla *iman*'ın karşıtı olarak kullanılan *küfr*, orijinal anlamının merkezinde bulunan 'nankörlük' unsurundan giderek sıyrılmış, zaman içerisinde daha çok 'inançsızlık' anlamını yüklenmiş ve nihayet, minnettarlıkla neredeyse hiç ilgisi olmayan durumlarda bile, bu ikinci anlamıyla yaygın biçimde kullanılan bir kelime haline gelmiştir.

5. İnsanın Yaratıcıyı inkâr etmesi anlamında *küfr*, en tipik biçimde, küstahlık, kibirlilik ve had bilmezlik gibi çeşitli fiillerde kendini gösterir. 'Büyüklenme' anlamına gelen *istikbar* ve 'kişinin kendisini her şeyden bağımsız ve mutlak özgür addetmesi' anlamına gelen *istiğna*'ya ise yukarıda değinmiştik. Şimdi göreceğimiz gibi, benzer anlamlara gelen birçok başka

kelime vardır. Bu anlamda, *küfr*, 'alçakgönüllülük' anlamına gelen *tazarru*'nun tam zıddını oluşturmakta ve İslam'ın genel din anlayışının gerçekten de merkezî unsuru olan *takva* ('Allah korkusu') ile doğrudan çatışmaktadır.

Küfr'deki Nankörlük Öğesi

Daha önce *kâfir* kelimesinin seküler kullanımını gösteren ve 'nankörlük' unsurunun *küfr*'ün semantik nüvesi olduğunu hakikaten çarpıcı bir biçimde ortaya koyan mükemmel bir örnek vermiştim.[1] Kelimenin belirgin olarak dini bağlamlardaki kullanımına döndüğümüzde, gerçekten nadir görülen bir örnekle söze başlayacağım. Burada *küfr*, insanın Allah'a karşı bir tutumu olarak görülmemiş, bilakis oldukça başka bir yoldan ele alınmıştır. Bu örnekte, *küfr*, Allah'ın insana karşı asla takınamayacağı bir tutum olarak sunulmaktadır. Aşağıdaki ayet, şu dikkat çekici hususu ifşa etmektedir ki, lütfu ve keremi için Allah'a şükran duymak nasıl insanın dinî bir görevi ise, aynı şekilde Allah da, elçisi aracılığıyla göndermiş olduğu ilahi çağrıya cevap verip dindar bir mü'min olarak yaptığı bütün salih amellere karşı insana 'şükrünü göstermektedir.' Allah, samimi bir mü'min olarak işlenen iyi amelleri asla 'gözardı etmez, bilakis onları şükranla kabul edip o kişinin hesap hanesine yazar:

> Kim gönülden bir hayır yaparsa, doğrusu Allah *Şâkir*'dir (*şükr*'ün sıfat formu) [ona şükran duyar], Bilen'dir. (Bakara, 158)

Allah'ın *küfr*'den azade olması ilkesi, en belirgin biçimde, Kıyamet Günü Cennet bahçelerinin ödül olarak bahşedilmesinde görülecektir:

> Kim bir mü'min olarak salih amellerde bulunursa, çabası için nankörlük (*küfran*) görmeyecektir. Şüphesiz, Biz [bu güzel işleri] onun için yazmaktayız. (Enbiya, 94)

1 Bkz. II. Bölüm, s.96.

Bu açıkça şu demektir: Allah ihlâsla yapılmış hiçbir ameli karşılıksız bırakmayacak; bilakis o amelin karşılığını kesinlikle daha fazlasıyla verecektir. Yukarıya alıntılanan pasaj, bu şekilde anlaşıldığında, görünüşteki bütün acayipliğini yitirir ve tamamıyla Kur'an'daki genel düşünce eğiliminin bir parçası halini alır. Amacımız bakımından bu pasajı özellikle ilginç ve önemli kılan şey, onun bu temel düşünceyi *küfr* bağlamında ifade etmesi ve bu suretle de *küfr*'ün özünün 'nankörlükten' ibaret olduğuna ve bu kelimenin, aynı anlamıyla, Allah'ın mü'minlere karşı olan tutumunu tanımlamak için bile kullanılabileceği gerçeğine tanıklık etmesidir.

Bundan sonraki örnekler, insanın Allah'ın verdiği nimetlere karşı tutumuyla ilgilidir. Hikmetinden sual olunmayan Allah (c.c.) insana sayısız nimetler bahşetmekte ama insan O'na karşı inatla nankörlük etmede ısrar etmektedir:

> Allah'ın nimetini nankörlüğe (*küfr*) değişenleri ve kavimlerini yıkım ve azap yurduna konduranları görmedin mi? Ki bu Cehennem'dir. Ona yaslanırlar. Ne kötü bir karar yeridir orası. (İbrahim, 29)

Aşağıdaki iki alıntıda, *küfr*, açık bir şekilde, *şükr*'ün yani 'minnettarlığın' antitezi olarak sunulmaktadır:

> Allah bir şehri örnek verdi: Güvenlik ve huzur içindeydi. Rızkı da her yerden bol bol gelmekteydi; fakat Allah'ın nimetlerine nankörlük etti. Böylece Allah, yaptıklarına karşılık olarak, ona açlık ve korku elbisesini tattırdı... Öyleyse, Allah'ın sizi rızıklandırdığı şeylerden helâl ve temiz olanlarını yiyin; eğer yalnızca O'na kulluk ediyorsanız, Allah'ın nimetlerine şükredin. (Nahl, 112,114)

> Öyleyse Beni anın, Ben de sizi anayım; Bana şükredin (*ve'şkürûlî*) ve nankörlük etmeyin (*ve lâ tekfurûnî*). (Bakara, 152)

Sıkıntılı zamanlardaki davranışı gözlemlendiğinde, insanın *küfr*'e (nankörlüğe) eğilimli doğası özellikle ortaya çıkmak-

tadır. Aşağıdaki örneklerin ilk ikisinde, aynı kökten türeyen *kefûr* kelimesi karşımıza çıkmaktadır ki, Beydavî'ye göre bu, küfrün ileri bir derecesini ifade etmektedir ve başına gelen en küçük bir sıkıntıyı aklında tuttuğu halde, yararlandığı bütün nimetleri unutan insan tipine işaret etmektedir:

> Sizin Rabbiniz, fazlından aramanız için denizde gemileri sizin için yüzdürür. Gerçekten O, size karşı merhametli olandır. Size denizde bir sıkıntı dokunduğu zaman, O'nun dışında taptıklarınız kaybolur; fakat karaya çıkarıp sizi kurtarınca, sırt çevirirsiniz. İnsan pek nankördür (*kefûr*). (İsra, 66-67)

> ...İnsana tarafımızdan bir rahmet tattırdığımız zaman, ona sevinç duyar. Ama kendi ellerinin işlediği şeyler yüzünden onlara bir kötülük isabet ederse, bu durumda da insan bir nankör (*kefûr*) oluverir. (Şura, 48)

> Onlar gemiye bindikleri zaman, dini yalnızca Allah'a halis kılanlar olarak O'na yalvarırlar. Ama onları, salimen karaya çıkarıp kurtarınca, hemen şirk koşarlar. Kendilerine verdiğimiz [özne burada aniden O'ndan Biz'e geçiş yapıyor] nimetlere nankörlük etsinler (*yekfuru*, *küfr*'ün fiil hali) ve metalanıp yararlansınlar diye. Ancak onlar yakında bileceklerdir. (Ankebut, 65-66)

Bazen Allah, *âyât* (*ayet*'in çoğulu) adını verdiği, insana bahşetmiş olduğu nimetlerin çok ayrıntılı bir listesini vermekte (Nahl, 3-18) ve ek olarak da, kendisi bunca nimet vermesine rağmen, insanların çoğunun O'na karşı şükür görevlerini ihmal ettiklerini ifade etmektedir. Aşağıdaki alıntıda, dikkat edilirse, insan, Allah'ın ihsan ettiklerine karşı takındığı *küfr* tavrı yüzünden, *zalûm*[2] yani 'adaletsiz' ya da 'haksız' olmakla suçlanmaktadır:

> Allah, gökleri ve yeri yaratan ve gökten su indirip onunla size rızık olarak türlü ürünler çıkarandır. Ve emriyle gemileri, denizde yüzmeleri için emrinize amade kılandır. Nehirleri de

2 Bu kelimenin daha doğru anlamı için bkz. Bölüm VIII., s. 258.

emrinize amade kılandır. Güneşi ve ayı da belirtilmiş güzergâhlarında emrinize amade kılan, geceyi ve gündüzü de emrinize amade kılandır. Ve O, size kendisinden istediğiniz her şeyi verdi. Allah'ın nimetlerini saymaya kalkışırsanız, buna asla güç yetiremezsiniz. Doğrusu, insan pek zalimdir, pek nankördür (*keffâr*, *kâfir*'in mübalağa formu). (İbrahim, 32-34)

Aşağıdaki alıntı, Allah'ın verdiği bütün nimetlerin karşılığında, insanın kendisine şükretmesini muhakkak beklediğini açıkça ortaya koymaktadır. O, nimetlerini ayrıntılarıyla sıralamakta; bütün bunları insana "belki şükreder diye" verdiğini belirtmekte, ama insanın Allah'ın ihsanını bile bile inkar ettiğini ifade etmekte ve nihayet "insanların çoğunun kafir olduğu" sonucuna ulaşmaktadır:

Allah, sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmezken çıkardı ve *umulur ki şükredersiniz diye* size işitme, görme duyularını ve gönüller verdi. Göğün boşluğunda emre amade kılınmış kuşları görmüyorlar mı? Onları orada tutan ancak Allah'tır. Şüphesiz, *iman eden bir kavim için bunda ayetler vardır.* Allah size evlerinizi huzur ve sükun bulacağınız yerler kıldı; ve size hayvan derilerinden hem göç gününde hem de yerleşme gününde kolaylıkla taşıyabileceğiniz evler; yünlerinden, yapağılarından ve kıllarından bir zamana kadar giyimlikler-döşemelikler ve ticaret için bir meta kıldı. Allah sizin için yarattığı şeylerden gölgeler kıldı. Dağlarda da sizin için barınaklar kıldı, sizi sıcaktan koruyacak elbiseler, sizi savaşta koruyacak giyimlikler de var etti. İşte, O, *belki teslim olursunuz [Allah'ın bu fevkalade nimetleri karşılığında iyi müslümanlar olursunuz] diye üzerinizdeki nimetini böyle tamamlamaktadır.* Fakat onlar yüz çevirirlerse, sana düşen yalnızca apaçık bir tebliğdir. *Onlar, Allah'ın nimetini tanıyorlar, sonra da inkar ediyorlar; onların çoğu kâfirlerdir.*[3] (Nahl, 78-83)

3 Ya'rifûne ni'metallahi, sümme yunkirûnehâ ve ekseruhumu'l-kâfirûn.

Bu bölümü şu noktaya dikkatinizi çekerek bitirmek istiyorum: Kur'an'da *kefûr* ile hemen hemen aynı anlamda kullanılan bir diğer güçlü kelime daha vardır ki bu *kenûd*'tur. *KND* kökünden türeyen kelimenin anlamı, 'nankörlük etmek' ve 'elde edilen nimetten yararlandığını kabul etmemek'tir. Bağlamına bakıldığında, kelimenin burada, insanın, tamahkâr olmak ve Allah'ın verdiği nimetlerden azıcığını bile diğer insanlardan esirgemek suretiyle nankörlüğünü ifşa ettiği şeklindeki bir ima kullanıldığını söylemek mümkün gibi gözükmektedir. Allah'ın verdiği nimetlerin hiç olmazsa bir kısmının yoksul ve muhtaçlara aktarılmasının, Kur'an'da, Allah'ın lütuf ve keremine karşı gösterilen şükrün bir parçası olarak görüldüğüne daha önce değinmiştim:

> Gerçekten, insan Rabbine karşı ne denli nankör (kenûd) Doğrusu buna kendisi de şahit. Hakikaten, ne denli tutku ile bağlı mal sevgisine! (Adiyat, 6-8)

İman'ın Karşıtı Olarak *Küfr*

KFR kökü Kur'an'da, esas itibariyle iki farklı anlamda kullanılmaktadır ki bunlar 'kadirbilmezlik' ve 'inançsızlık'tır. Sahih-i Buhari'de, iki anlamdan hangisinin kast edildiği net bir şekilde anlaşılamadığı durumlarda ilk Müslümanların zihinlerinde bir tür belirsizliğin olduğunu gösteren son derece ilginç bir hadis vardır:[4]

> Resul (Allah'ın salât ve selamı üzerine olsun) dedi ki: "Bana Ateş gösterildi [yani rüyamda Cehennem'i gördüm]. Baktım ki, sakinlerinin çoğu bu [dünyada] *küfr*'e düşmüş (*yekfurne*) kadınlardı." Kendisine soruldu: "Yani Allah'a inanmıyorlar mıydı (*yekfurne billah*)?" Dedi ki: "Hayır, onlar kocalarına nankörlük ediyorlar (*yekfurne'l-aşîr*) ve yapılan iyiliklere karşı nankörlük ediyorlardı (*yekfurne'l-ihsan*)."

4 Buharî, Sahih, Hadis No. 28 (Kitabü'l-İman'dan).

Bu hadisle ilgili olarak, müfessir el-Kirmanî *ke-fe-re* kökünün, biri *küfr* diğeri *küfran* olmak üzere iki farklı masdarı olduğunu belirtmektedir. Ona göre, ilki *iman*'ın karşıtıdır; ikincisi ise, çoğu kez *şükr*'ün yani 'minnettarlığın' zıddı olarak kullanılmakta ve genellikle '*nimete* nankörlük etmek' anlamına gelmektedir.[5]

Her halükarda şu kesindir ki, bizatihi Kur'an, *KFR* kökünü bu iki farklı manada kullanmaktadır ama bazen biz bu ikisini birbirinden kesin olarak ayırt etmekte zorlanırız; zira daha önce söylemiş olduğum gibi, bu ikisi Kur'an düşüncesinde birbirlerine sıkı bir kavramsal bağ ile bağlıdırlar. Bunu anlamak için, geçtiğimiz başlık altında, genel hatlarıyla Allah'ın insanlara bahşettiği ve 'şükretmeyi' gerektiren 'nimetleri' olarak ele aldığımız ayetlerinin (*âyât*), pekâlâ Yüce Yaratıcı'nın sonsuz kudretinin tezahürleri olarak yorumlanabileceğini de unutmamamız gerekir. Bu ikinci zaviyeden bakıldığında, 'ayetler'in, doğal olarak, insanların zihinlerinde hayranlık ve huşû uyandırması ve onları Kadir-i Mutlak'a 'iman etmeye' götürmesi beklenir. Bunu yapmayı reddeden, *kâfir*'dir.

> Ey Kitap Ehli! Siz şahit olup dururken, ne diye Allah'ın ayetlerini inkar ediyorsunuz (*tekfurûne*)? (Âl-i İmran, 70)
>
> Gerçekten biz bu Kur'an'da insanlar için her türlü örnekten çeşitli açıklamalarda bulunduk [ki Allah kelamının hak olduğunu kavrasınlar], ama insanların çoğu ancak inkarda (*küfûr*) ayak direttiler. (İsra, 89)
>
> O küfredenler (*keferû*) görmüyorlar mı ki [başlangıçta] göklerle yer bitişik iken, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan var kıldık. *Yine de inanmayacaklar mı?* Yeryüzünde, onları sarsıntıya uğratır diye, sabit dağlar yaptık ve *doğru gidebilsinler* [yani yanlışa sapıp mahvolmasınlar ve kurtuluş yolunu bulsunlar] diye geniş yollar açtık. Göğü de korunmuş bir ta-

5 Kirmanî, *Şerh-i Sahih el-Buharî*, (Kahire, 1933-1939), I, 134.

van kıldık. *Ne var ki onlar bunun ayetlerinden yüz çevirmektedirler.* (Enbiya, 30-32)

Nasıl oluyor da Allah'ı inkar ediyorsunuz (*tekfurûne*)? Oysa ölü iken sizi O diriltti; sonra yine sizi öldürecek, yine diriltecektir ve sonra yalnızca O'na döndürüleceksiniz. (Bakara, 28)

Bazen küfrün nesnesi, İslam'ın temel inanç ilkelerinden biri olan Yeniden Diriliş öğretisidir. Burada *küfr*, bütünüyle saçma ve hayal ürünü olduğu gerekçesiyle bu öğretiyi reddetmek demektir. 'Minnettarlık' şeklindeki duygusal tepki ile ilgisi, varsa bile çok azdır; sorun, bu tür bir öğretiyi insan aklının kabul edip edemeyeceği noktasında düğümlenmektedir. Kâfirler, bu meselede kesin olarak aklın tarafında yer alıp vahye kulak tıkayan kişilerdir:

Onlar dediler ki: "Bu dünya hayatımızdan başkası yoktur. Ve bizler diriltilecekler değiliz." Rablerinin karşısına getirildiklerinde onları bir görsen! (Allah): "Bu gerçek değil mi?" dedi. Onlar: "Evet, Rabbimiz hakkı için" dediler. (Allah): "öyleyse küfretmekte olduklarınız nedeniyle [yani yeniden dirilişe inanmamanızın bir ödülü olarak] azabı tadın" dedi. (En'am, 29-30)

Bu, onların ayetlerimizi inkar etmelerine ve: "Biz kemikler haline geldikten, toprak olup ufalandıktan sonra mı, gerçekten biz mi yeni bir yaratılışla diriltileceğiz?" demelerine karşılık cezalarıdır. Görmüyorlar mı ki, gökleri ve yeri yaratan Allah, onların benzerini de [yeniden] yaratmaya kadirdir ve onar için kendinde şüphe olmayan bir süre tayin etmiştir. Zulmedenler ise inkarda (*küfûr*) ayak direttiler. (İsra, 98-99)

Eğer şaşıracaksan, asıl şaşılacak olan, onların şöyle söylemeleridir: "Biz toprak iken mi, gerçekten biz mi yeniden yaratılacağız? İşte onlar Rablerine karşı küfre sapanlardır. İşte onlar boyunlarına (ateşten) halkalar geçirilenler ve işte onlar içinde ebedi kalacakları ateşin arkadaşları olanlardır. (Ra'd, 5)

Onların inançsızlığı hiçbir şekilde Yeniden Diriliş öğretisiyle sınırlı değildir. Sürekli olarak akıl dikeni tarafından iğnelenen bu kişiler, makul olduğuna inandıkları her şeyden kuşku duymayı sürdürürler. Bunlar doğuştan şüphecidirler; onları tavsif eden tutum, Allah her neyi emrederse ona kayıtsız şartsız teslim olmak demek olan iman eyleminin karşıtıdır. Bu yüzdendir ki, kendileri gibi biri olan, "herkesin yediği yemekten yiyen ve çarşı-pazarda dolaşan" bir ölümlüyü Allah'ın elçisi olarak kabul edememektedirler. Özel üstünlüğü olduğuna dair görünür hiçbir işaret sunmayan böylesi sıradan bir kişinin peygamberlik iddiasında bulunması, onların şüpheci akıllarının hiçbir şekilde kabul edemeyeceği bir şeydir:

> Dediler ki: "bizden biri olan bir beşere mi uyacağız? Bu durumda gerçekten biz bir şaşkınlık ve çılgınlık içinde kalmış oluruz. Zikr (vahy) içimizden ine ine bir ona mı indi? Hayır, o çok yalan söyleyen (*kezzâb*), kendini beğenmişin biridir! (Kamer, 24-25)

Bu 'cüretkâr kişi' yalnızca tek bir ilahın olduğunu, diğer putların tümünün insanların uydurduğu isimlerden başka bir şey olmadığını tebliğ ettiği zaman ise, bir öfke tufanı kopar. Puta tapanlar için bu, gerçekten safi zırvadan başka bir şey değildir:

> İçlerinden kendilerine bir uyarıcının gelmiş olmasına şaştılar. İnanmayanlar (*kâfirûn*) dediler ki: "Bu, düzenbaz büyücünün biridir. İlahları bir tek ilah mı yaptı. Doğrusu bu tuhaf bir şey!" (Sâd, 4-5)

Bu örneklerde *küfr*'ün Allah'a ve vahye 'iman'ın yadsınması anlamına geldiği neredeyse kesindir. Çok sayıda örnek arasından seçilmiş olan aşağıdaki pasajlar, *küfr* ve *iman* arasındaki temel anlamsal zıtlığı, yani *küfr*'ün 'minnettarlık' kavramının değil 'inanç' kavramının karşıtı olduğunu aydınlığa kavuşturmamıza yardımcı olmaktadır, zira burada anlam karşıtlığı oldukça net bir biçimde vurgulanmaktadır:

Kitab Ehli'nin birçoğu, kendilerine hak apaçık belli olduktan sonra, nefislerini kuşatan kıskançlıktan dolayı, *iman*ınızdan sonra sizin kâfirlerden olmanızı (*küffâr*, *kâfir*'in çoğulu) arzuladılar. (Bakara, 109)

Kendilerine apaçık belgeler geldiği ve peygamberin hak olduğuna şahit oldukları halde, imanlarından sonra küfreden (*keferû*) bir kavmi Allah nasıl hidayete erdirir?... Doğrusu imanlarından sonra küfredenler, sonra küfürlerini artıranlar; bunların tevbeleri kesinlikle kabul edilmez. (Âl-i İmran, 86,90)

Küfredenler dedi ki: "Biz ne bu Kur'an'a ne de ondan önce indirilenlere inanırız." Sen o zalimleri Rableri huzurunda tutuklanmış olarak bir görsen; sözü birbirlerine karşı evirip-çevirirler? (Sebe, 31)

Allah katından [İsrailoğullarının] yanlarında olanı (Tevrat'ı) doğrulayıcı bir kitap geldiği zaman, evet işte o bilip tanıdıkları kitap gelince, onu inkâr ettiler (*keferû*), Allah'ın laneti *kâfirlerin* üzerine olsun. Allah'ın kullarından dilediğine kendi fazlından [peygamberliğini] indirmesini kıskanarak ve hakka başkaldırarak Allah'ın indirdiklerini inkar etmekle (*yekfuru*) nefislerini ne kötü şeye karşılık sattılar. Böylelikle gazap üstüne gazaba uğradılar. *Kâfirler* için alçaltıcı bir azap vardır. Onlara "Allah'ın indirdiklerine *iman edin*!" dendiğinde: "Biz ancak bize indirilene [İncil] *iman ederiz*!" derler ve ondan sonra geleni [Kur'an] inkar ederler (*yekfurûne*) Oysa o [Kur'an], yanlarında olanı [İncil] doğrulayan bir hakikattir. (Bakara, 89-91)

Kâfirin Kalbi

Kur'an, çok sayıda ayeti, bir *kâfir*'in ruh halinin tasvirine ayırmaktadır. Ama önce iman edenlerin kalplerinin Allah'ı andıklarında sükûn bulduğu ve tatlı bir huzura erdiği tasvirinin yapıldığını kaydederek söze girelim: "Bunlar, iman edenler ve kalpleri Allah'ı andıklarında mutmain olanlardır. Haberiniz ol-

sun; kalpler ancak Allah'ı anmakla mutmain olur" (Ra'd, 28). İnanmış kalbin bu sükûnet halinin tersine, kâfirlerin kalpleri çok sıklıkla 'taş gibi katılaşmış' olarak tasvir edilir. *Kaset kulûbuhum* yani "onların kalpleri katıdır yahut katılaşmıştır" ifadesi, "dağlar yürütülse yahut yer yarılsa da" (Ra'd, 31) ve "onlara melekler indirsek yahut ölüler kendileriyle konuşsa da" (En'am, 111) ilahi çağrıya inatla direnecek olan kâfir kalplerin halini anlatmak için sürekli kullanılan bir mecazdır:

> Bundan (yani Allah sizlere birçok mucize gösterdikten) sonra kalpleriniz yine katılaştı; taş gibi, hatta daha katı. Çünkü öyle taşlar vardır ki, onlardan ırmaklar fışkırır, öyleleri de vardır ki, yarılır ve ondan sular çıkar. Öyleleri de vardır ki, Allah korkusuyla yuvarlanır." (Bakara, 74)

> Sözlerini bozmaları nedeniyle onları lanetledik ve kalplerini kaskatı kıldık (*kâsiye*)" (Maide, 13)

Bu konuyu geçerken, son alıntılanan cümlede kâfirlerin kalplerinin katılaşmasının Allah'a atfedildiğini kaydedebiliriz. Bu konu, meşhur kader öğretisiyle yakından alakalıdır ve Allah'ın dilemesiyle gerçekleşen *küfr* dahil her kötülüğün mazur görülüp görülemeyeceği, İslam ilahiyatında son derece ciddi tartışmalara yol açmıştır. Ancak, Kur'an metninin söylediği kadarıyla, bu soru cevapsız bırakılmıştır. Tabii ki bu görünür teorik paradoksun çözümlenmesi için çalışmak ise, yapmış olduğumuz araştırmanın kapsamının epeyce dışında kalacaktır.

Kâfir kalbin ikinci tipik özelliği, 'örtülü' (*fi ekinne*) oluşudur ki onunla vahiy arasında bir örtü veya perde (*hicap*) vardır:

> [Bu] kitap, bilen bir kavim için ayetleri fasıllar halinde açıklanmış Arapça bir Kur'an'dır. Bir müjde verici ve bir uyarıcı olarak. Ama onların çoğu yüz çevirdiler. Artık onlar dinlemezler. Ve dediler ki: "Bizim kalplerimiz senin bizi çağırdığın şeye karşı bir örtü içindedir, kulaklarımızda bir ağırlık, bizimle senin aranda da bir perde vardır. (Fussilet, 3-5)

> Kur'an okunduğu zaman seninle ahirete inanmayanlar arasında görünmez bir perde (*hicab*) kıldık. Ve onların kalpleri üzerine, onu anlamalarını engelleyen örtüler (*ekinne*), kulaklarına da bir ağırlık koyduk. (İsra, 45-46)

Aynı düşünce, değişik biçimlerde ifade edilmektedir. Örneğin, 'mühürlenme' mecazıyla ifade olunmaktadır!:

> Şüphesiz kâfirleri uyarıp-korkutsan da, uyarmayıp-korkutmasan da, onlar için fark etmez. Onlar iman etmezler. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir (*hateme*), gözlerinin üzerinde de perdeler (*gişâve*) vardır. (Bakara, 6-7)

> Onlar [yani uydurma mazeretlerle Allah yolunda cihattan kaçanlar] geride kalanlarla birlikte olmaktan memnundurlar. Allah onların kalplerine mühür vurmuştur (*taba'a*), Bundan dolayı onlar bilmezler. (Tevbe, 93)

Ya da onların kalplerinin üzerinde 'kilitler'in bulunduğu söylenerek ifade olunur:

> Kur'an'ı tefekkür etmeyecekler mi? Yoksa onların kalplerinin üzerinde kilitler (*akfâl*) mi var? (Muhammed, 24)

Yahut da yine kalbin yavaş yavaş pas tutması benzetmesiyle ifade olunur:

> Asla, bilakis onların kazanmakta oldukları, kalpleri üzerinde pas tutmuştur (*râne*, 'pasla örtmek' manasındaki *RYN* kökünden gelir). (Mutaffifin, 14)

'Kalpleri olanlar' (Kaf, 37) Allah'ın indirdiği ayetlerin derin anlamını kolaylıkla kavrayacaklardır ve Allah'ın vahyettikleri onlar için gerçek bir hatırlatıcı (*zikrâ*) olacaktır. Ne var ki, kâfirlerin az önce tanımladığımız şekilde örtülü ve kararmış olan kalpleri, dinî hususların hiçbirinin önemini algılayacak durumda değildir. Onlar, ilahi ayetlere karşı kör ve sağırdırlar. Körlük ve sağırlık benzetmeleri, Kur'anın kâfirlerin ayırt edici vasıflarını anlatırken en sık kullandığı vasıtalardır:

...Andolsun Biz onlara işitme, görme (duyularını) ve gönüller verdik. Ancak ne işitme ne görme (duyuları) ne de gönülleri kendilerine herhangi bir fayda sağlamadı. Çünkü onlar Allah'ın ayetlerini inkar ediyorlardı. Şimdi ise alay konusu edindikleri şey, onları sarıp-kuşattı. (Ahkaf, 26)

Yani aslında kâfirlerin fiziksel bakımından bir kusurları yoktur; kusurlu olan, onların 'sinelerindeki' kalpleridir. Aşağıdaki ayetler bu hususu gayet net bir şekilde ifade etmektedir:

Yeryüzünde gezip dolaşmıyorlar mı [çünkü o ayetlerle doludur], böylece onların akledecek kalpleri ve işitecek kulakları olsun? Gerçek şu ki, gözler kör olmaz, ancak sinelerdeki kalpler körelir. (Hacc, 46)

Ey iman edenler! Allah'a ve elçisine itaat edin... ve "biz ışittik" dedikleri halde gerçekte işitmeyenler gibi olmayın! Şüphesiz Allah indinde yerde debelenenlerin en kötüsü, akıl erdirmez olan sağırlar ve dilsizlerdir. Eğer Allah onlarda bir hayır görseydi, muhakkak onları işittirirdi. İşittirseydi bile, sırt çevirenler olarak yine yüz çevirirlerdi. (Enfal, 20-23)

Onların iman etmeleri için gösterilecek her çaba mutlaka sonuçsuz kalacaktır. Allah'ı, sıklıkla, bu insanlara ümitle tebliğ yapmayı bırakması yönünde Muhammed (a.s.)'a öğüt verirken görüyoruz; zira bunların imanı kabul etmeyecekleri neredeyse kesindir:

Yoksa sen onların çoğunu işitir yahut aklını kullanır mı sanıyorsun? Onlar ancak hayvanlar gibidirler; hayır, onlar yol bakımından daha da şaşkındırlar. (Furkan, 44)

Gerçekten sen ölülere işittiremezsin ve sırt çeviren sağırlara da çağrıyı işittirebilirsin. Ve sen körleri düştükleri sapıklıktan çekip hidayete erdirici de değilsin. Sen ancak ayetlerimize iman edenlere işittirebilirsin; işte teslim olmuş olanlar onlardır. (Neml, 80-81)

Onlardan sana kulak verenler vardır. Ama hiç duymayan sağırlara -üstelik hiç akılları ermiyorsa- sen mi işittireceksin? Onlardan bazıları da sana bakıyor. Ama kör olanları -üstelik basiretleri de yoksa- sen mi doğru yola ulaştıracaksın? (Yunus, 42-43)

Örtülü bir kalbi olan kâfir, Kur'an'ı dinlese ve Resul'e baksa da Allah'ın ayetlerini kavrayamaz. Onun için, ayetler eskilerin masallarından başka bir şey değildir:

Onlardan sana kulak kabartanlar vardır, oysa biz onu kavrayıp anlamalarına engel olsun diye kalpleri üzerine kat kat örtüler ve kulaklarına bir ağırlık kıldık. Onlar hangi ayeti görseler, yine ona inanmazlar. Öyle ki o küfretmekte olanlar sana geldiklerinde, seninle tartışmaya girerek: "Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değildir" derler. (En'am, 25)

Böylece, kâfirleri dine döndürmeye çalışan kişi, sürüsüne seslenen çobana benzetilir. Sürü onun sadece sesini duyar, sözlerinin ne anlama geldiğini asla anlamaz:

Küfre sapanların (*keferû*) örneği çağırma ve bağırtıdan başka bir şey duymayana seslenenin örneği gibidir. Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, körlerdir; bundan dolayı akıl erdiremezler. (Bakara, 171)

Küfr ve *Şirk*

'Şükürsüzlük' ve 'inançsızlık' olarak tespit ettiğimiz her iki ana boyutu açısından da *küfr*, Tevhid'in inkârı anlamına geleceği için, doğal olarak, bu kavramın putperestliğin muadili olarak görülebileceği bir yönü de vardır. Antik Arabistan'da, putperestlik, putlara ve bazen 'Allah'ın kızları' bazen de daha basit bir ifadeyle Allah'ın 'arkadaşları' veya 'ortakları' adı verilen ikincil birtakım tanrılara tapmaktan ibaretti. Putperestliğin bu türü için kullanılan en olağan terim *şirk*, putperest için kullanılan en olağan terim ise, tam olarak 'eş koşan' yani Allah'a ortaklar atfeden anlamına gelen *müşrik*'tir.

Önce, *küfr*'den açıkça 'ortak koşma' olarak bahsedilen bazı pasajları aktaracağım:

> Bütün övgüler, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'ındır. Bundan sonra bile, küfre sapanlar (*ellezîne keferû*) Rablerine eş tutuyorlar. (En'am,1)

> ... Onlar Allah'a ortaklar (*şürekâ*) koştular. De ki: "Bunları adlandırın." Yoksa siz yeryüzünde bilmeyeceği bir şeyi O'na haber mi veriyorsunuz? Yoksa sözün zahirine mi (kanıyorsunuz)? Hayır, küfre sapanlara kendi hileli-düzenleri süslü gösterilmiştir ve onlar (doğru) yoldan alıkonulmuşlardır. (Ra'd, 33)

> ... Siz bir olan Allah'a çağrıldığınız zaman inkar ettiniz (*kefertum*). O'na şirk koşulduğunda da inanıp onayladınız. (Mü'min, 12)

Bir sonraki alıntıda, *müşrik* kelimesinin anlam içeriğini esas itibariyle iki faktörün belirlediği -ima yoluyla- anlatılmaktadır ki bunlar, vahye tabi olmamak ve Tevhidi kabul etmemektir:

> Rabbinden sana vahyolunana tâbi ol. O'ndan başka ilah yoktur. Ve müşriklerden de yüz çevir. (En'am, 106)

Merkezinde Tevhid inancının bulunduğu İslam açısından, Hıristiyanlığın Teslis öğretisinin bir nevi putperestlik olduğunu kaydetmemiz yerinde olacaktır. İsa Mesih'in tanrılaştırılması da öyledir. Aşağıdaki pasajda, Hıristiyanlığın bu temel inanç ilkelerinin ayırım gözetilmeksizin kâfirlere özgü inanışlar olarak nitelendirildiğini belirtmiş olalım. Semantik olarak bunu şöyle anlamak gerekir: *Şirk* örnekleri olan bu inanışlar, *küfr* kategorisine girmektedir. Bu husus metinde açıkça ifade edilmektedir:

> Andolsun, "gerçekten Allah, Meryem oğlu Mesih'tir" diyenler kâfir oldular. Oysa Mesih'in dediği şudur: "Ey İsrailoğulları, benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah'a edin kulluk edin. Çünkü O, kendisine şirk koşana şüphesiz Cennet'i harâm kılmıştır; onun barınma yeri Cehennem'dir. Zulmedenlere yardımcı yoktur." Andolsun, "Allah üçün üçüncüsüdür"

diyenler kâfir oldular. Oysa tek bir ilahtan başka ilah yoktur. Eğer söylemekte olduklarından vazgeçmezlerse, o küfredenlere mutlaka acıklı bir azap dokunacaktır. (Maide, 72-73)

Bir başka açıdan bakıldığında ise *şirk*, VI. Bölümde, *sıdk* yani doğrusözlülük erdeminin ahlâkî değeriyle bağlantılı olarak ele almış olduğumuz iftiradan yani "Allah'a karşı yalan uydurup iftira etmek" (*ifterâ alallahi'l-kezib*)'ten başka bir şey değildir. Çünkü açıktır ki, putperestliğin şirki, 'heva'ya tabi olarak, gerçekte boş isimlendirmelerden ibaret olan varlıklar ihdas etmektir. Bu yoldan gidildiğinde ise, aşağıdaki pasajın açıkça gösterdiği gibi, *şirk* en sonunda *küfr* ile aynı noktada buluşmaktadır:

"Allah çocuk edindi" dediler. O, (bundan) yücedir; O, hiçbir şeye ihtiyacı olmayandır. Göklerde ve yerde ne varsa O'nundur. Sizin yanınızda bununla ilgili ispatlayıcı bir delil de yoktur. Allah'a karşı bilmediğiniz bir şeyi mi söylüyorsunuz? De ki: "Allah hakkında yalan uydurup iftira edenler, kurtuluşa eremezler." ...Sonra kâfir oldukları için onlara şiddetli azabı tattıracağız. (Yunus, 68-70)

Bu anlamda *kâfir* (*kâfir* = *müşrik* anlamında) çölde serap görüp ellerini boş yere suyun hayaline uzatan kişiye benzetilmektedir:

Hak olan yakarış yalnızca O'nadır. Onların Allah'tan başka yakardıkları ise onlara hiçbir şeyle cevap veremezler. (Onların durumu), ağzına gelsin diye iki avucunu suya uzatan (ve ona ulaşamayan) gibidir. Kâfirlerin yakarışı, sapıklık içinde olmaktan başkası değildir. (Ra'd, 14)

Kâfirler ise, onların amelleri dümdüz bir arazideki seraba benzer; susayan onu bir su sanır. Nihayet onun yanına gelince, orada bir şey bulamaz ve kendi yanında Allah'ı bulur. (Allah da) onun hesabını tam olarak verir. Allah hesabı çok seri görendir. (İbrahim, 39)

Son alıntılanan bu pasajın ardından, bir *kâfir-müşrik*'i engin bir denizde koyu karanlıklar içinde kalmış bir insan olarak resmeden başka bir benzetme gelmektedir:

> Ya da engin bir denizdeki karanlıklara benzer; onun üstünü bir dalga kaplar, onun üstünde bir dalga, onun da üstünde bulutlar vardır. Bir kısmı bir kısmı üzerinde olan karanlıklar; elini çıkardığında onu bile neredeyse göremeyecek. Allah kime nur vermemişse, artık onun için nur yoktur. (Nur, 40)

Müşrik'in amellerinin boşa gideceğini vurgulayan bir başka benzetme de şudur:

> ...Kim Allah'a ortak koşarsa (*yüşrik, müşrik*'in fiil formu) sanki o gökten düşmüş de bir kuş onu kapıvermiş veya rüzgar onu ıssız bir yere sürükleyip atmış gibidir. (Hacc, 31)

Küfr-şirk ile ilgili olarak, daha önemli bir hususa dikkat edilmesi gerekir ki o da şudur: Kur'an, *şirk*'i, en nihayetinde, zihnin 'düşünme' yetisinin bir ürünü olan *zann*'a bağlamaktadır ki, burada *zann*, genellikle *ilm*'in yani kuşku götürmez biçimde gerçeğe tekabül eden 'bilgi'nin karşıtı olarak kullanılmaktadır ve dolayısıyla, dayanaksız, asılsız bir düşünce türüne, kesin olmayan yahut kuşku götürür bilgiye, güvenilmez görüşe ya da safi sanıya karşılık gelmektedir.[6] Böylelikle Kur'an'daki bağlamları itibariyle bu terim, tıpkı zıddı olan *ilm*'in olumlu bir içerikle kullanılması gibi, olumsuz bir içerikle kullanılır. Gerek *zann* gerekse *ilm*, Kur'an'da değer bildiren kelimelerdir:

> Görmez misin ki göklerde kim var, yerde kim varsa tümü Allah'ındır. Allah'tan başkasına tapanlar bile, ortak koştukları varlıklara (*şurekâ*) uymazlar. Onlar yalnızca *zann*'a tabi oluyorlar ve doğrusu onlar sadece tahmin yürütüyorlar (*yehrusûne*). (Yunus, 66)

---

6 İlm ve zann konusunda daha fazla ayrıntı için *Kur'an'da Allah ve İnsan* adlı eserime bakınız, s.59-62.

Bu son *yehrusûne* kelimesi, "kesin kanaati olmadan -çoğunlukla da yanlış kanaat sahibi olarak- bir şey yapmak ya da söylemek" anlamına gelen *HRS* kökünden türetilmiştir ve *ilm*'in zıddıdır. Zariyat Sûresi'nde bu kökün mübalağa formunda kullanımına ilişkin bir örneğimiz vardır ki bu, asılsız tahmin yürütmeyi meslek edinmiş kişi anlamındaki *Harrâs*'tır. Müfessir Beydavî'nin, bu ayette geçen bu kelimeyi 'büyük bir yalancı' anlamında *kezzab* olarak tefsir etmesi önemlidir; zira bu, eski Arapların semantik şuurlarında, 'asılsız tahmin yürütme' kavramının nasıl kolaylıkla 'yalan söyleme' kavramına dönüşebileceğini göstermektedir:

> Kahrolsun o (asılsız) tahminle yalan söyleyenler (*harrasûne*). Ki onlar bilgisizliğin kuşatması içinde habersizdirler. (Gülerek) "Din Günü ne zaman?" diye sorarlar. (Zariyat, 10-12)

Aşağıdaki pasaj, Kur'an anlayışında, *zann*'ın *ilm*'e temelden zıt olduğunu ve müşriklerin taptıkları sahte putların da *zann*'ın ürünlerinden başka bir şey olmadıklarını çok açık olarak göstermektedir:

> Gerçek şu ki, Ahiret'e inanmayanlar melekleri dişi isimlerle isimlendirmekteler. Oysa onların bununla ilgili hiçbir bilgileri (*ilm*) yoktur. Onlar yalnızca *zanna* uymaktadırlar. *Zann* ise asla hakkın yerini alamaz. (Necm, 27-28; ayrıca bkz. Yunus, 36)

Aynı sürede birkaç ayet önce, Mekke'nin üç antik tanrıçasının (Lât, Uzza, Menât) 'boş isimler' ve mesnetsizce tahmin yürütmenin ürünleri olarak ilan edildiğini görüyoruz:

> Gördünüz mü haber verin Lât ve Uzza'yı. Ve üçüncüleri olan Menât'ı. Erkek sizin, dişi O'nun mu? Eğer böyleyse, bu çarpık bir paylaşma. Bunlar, sizin ve atalarınızın isimlendirdiğiniz isimlerden başkası değildir. Allah onlarla ilgili hiçbir delil indirmemiştir. [Konu burada aniden değişiyor] Onlar sadece *zanna* ve nefislerinin arzularına uymaktadırlar. (Necm, 19-23)

'Yoldan Sapma' Anlamındaki *Küfr*

Daha sonra IX. Bölüm'de göreceğimiz gibi, Kur'an *iman*'ı birtakım anahtar kavramlar açısından tanımlamaktadır. Bunlardan biri -ve hiç şüphe yok ki en önemlilerinden biri- *ihtida* kavramıdır. Bu açıdan baktığımız zaman, 'inanmak', 'hidayete ermek' ya da '(Allah'ın) yol göstericiliğini kabul etmek' demektir. Ve eğer *iman* bu suretle *ihtida* olarak anlaşılabiliyorsa, o zaman karşıtı olan *küfr* de açıkçası 'doğru yoldan sapmak' anlamına gelecektir. Kur'an'da bu anlamla kullanılan tipik kelime *dalle* fiilinden türetilen *dalâle* ya da *dalâl*'dir.

Söze, Arapça'da en yaygın kullanıma sahip kelimelerinden biri olan *dalâl*'in farklı anlamlarda kullanılabildiğini belirterek başlayacağız. Öncelikle, kelime "çölde seyahat ederken yolunu şaşırmak" gibi somut bir manada kullanılabilmektedir. Ayrıca mecazî manada da kullanılabilmektedir ki bu son kullanımda, dinî ve din-dışı (yahut laik) diyebileceğimiz iki farklı söylem düzeyinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Bu kelimenin din-dışı kullanımı konusunda, bizzat Kur'an (Yusuf Suresi'nde) bize iki örnek sunmaktadır. Bunlardan birinde Yakub'un bütün öteki oğullarına nazaran Yusuf'a karşı gösterdiği aşırı ve 'tarafgir' sevgiye atıfta bulunulmaktadır:

> [Yusuf'un kardeşleri] şöyle demişlerdi: "Yusuf ve kardeşi, babamıza bizden daha sevgilidir; oysa ki biz birbirini pekiştiren bir topluluğuz. Doğrusu babamız apaçık bir *dalâl* içindedir." (Yusuf, 8)

Diğeri ise, Mısırlı yöneticinin karısının Yusuf'a karşı hissettiği tutkulu sevgi ile ilgilidir:

> Şehirdeki bazı kadınlar: "valinin karısı, kendi uşağının nefsinden murad almak istiyormuş. Öyle ki sevgi onun bağrına sinmiş. Doğrusu biz onu apaçık bir *dalâl* içerisinde görüyoruz," dediler. (Yusuf, 30)

Şurası açıktır ki, her iki durumda da, *dalâl* terimi, söz konusu eylemin normal ahlâk anlayışına ters düşen bir şey olduğunu ima etmektedir. Ancak, elbette ki, bu durumda da, temel anlam bu 'doğru yoldan sapmak'tır.

Bununla birlikte, Kur'an'da çok daha olağan olan, kelimenin dinsel içerikli kullanımıdır. Aslında, *ihtida* ve *dalle*'nin temel anlamsal zıtlığının Kur'an'ın tümünde en vurgulu biçimde ifade edildiğini görürüz. Çok sayıdaki örnek arasından seçtiğim birkaç tipik misali burada veriyorum:

> Kim hidayete ererse (yahut 'hidayeti kabul ederse' *ihtida*) ancak kendisi için hidayete erer ve kim de yoldan saparsa (*dalle*) sadece kendi aleyhine sapar. Hiçbir günahkar, bir başkasının günah yükünü yüklenmez. (İsra, 15)

> Şüphesiz, Rabbin, kendi yolundan sapanları (*yedillu*) ve doğru yolda olanları (*muhtedîn*) en iyi bilendir. (En'am, 117)

Aşağıdaki örnekte ise, *dalâle*, *hüdâ*'nın yani 'doğru yol'un zıddıdır.

> Onlar, *hüdâ*'ya (doğru yol) karşılık *dalâle*'yi (sapıklığı), bağışlanmaya karşılık azabı satın almışlardır. (Bakara, 175)

Burada 'sapıklığın' *azab* ile, 'doğru yol'un da *mağfiret* ile özdeşleştirilmesine dikkat edilmelidir. Sadece bu bile, burada bahsedilen 'sapıklığın' *küfr*'ün bir diğer adı olduğunu göstermeye yeter. Bir sonraki örnekte, 'sapıklık' ve 'azab' birlikte karşımıza çıkmaktadır:

> Hayır, Ahiret'e inanmayanlar, *azab*ta ve uzak bir sapıklık (*dalâl*) içindedirler. (Sebe, 8)

Yeri gelmişken, Kur'an'da insanın vahiyden tamamıyla habersiz yaşadığı safhanın yani daha önce Allah'tan hiçbir vahyin gelmediği, kelimenin tam anlamıyla *küfr* sorununun henüz ortaya çıkmadığı safhanın da bazen aynı isimle isimlendirildiğini belirtmemiz gerekir:

Andolsun ki Allah, mü'minlere, kendi aralarında onlara, ayetlerini okuyacak, onları arındıracak ve onlara Kitab'ı ve Hikmet'i öğretecek birisini elçi olarak göndermekle lûtufta bulunmuştur. Onlar ise bundan önce apaçık bir sapıklık (*dalâl*) içindeydiler. (Âl-i İmran, 164)

Aşağıdaki ayette sığırların doğal olarak *dalâl* içinde olduğunun ifade edilmesi ise ilginçtir. Ayet, kâfirlerin yoldan uzak olmak bakımından 'daha sapkın' olduklarını ilan etmektedir:

Yoksa sen [ey Muhammed] onların çoğunu işitir ya da anlar mı sanıyorsun? Onlar ancak sığırlar gibidirler; hayır, onlar yol bakımından daha şaşkındırlar (*edallu*). (Furkan, 44)

Az önce görmüş olduğumuz gibi, eğer vahyin gelmesinden öncekilerin durumu *dalâl* kategorisine sokulursa, vahyi bilerek inkâr edenlerin durumu hepten böyledir. Kur'an bu konuda sayısız örnekler vermektedir.

Şüphesiz, küfredenler (*keferû*) ve Allah'ın yolundan alıkoyanlar, gerçekten uzak bir sapıklıkla (*dalâlen ba'îden*) sapıtmışlardır (*dallû*). (Nisa, 167)

Rablerine küfredenlerin (*keferû*) durumu şudur: Onların amelleri, fırtınalı bir günde rüzgarın şiddetle savurduğu bir kül gibidir. Kazandıklarından hiçbir şeye güç yetiremezler. İşte uzak bir sapıklık (*dalâl*) içinde olmak budur. (İbrahim, 18)

Küfr ile *dalâl*'i eşitleyen bu yaklaşımın yalnızca mü'minlerin bakış açısından böyle olduğunu belirtmemiz gerekir. Kâfirlerin kendilerinin bakış açısından ise, elbette ki, *dalâl*, mü'minlerin içinde bulunduğu durumdur. Ne zaman kendilerine bir uyarıcı gelse, kâfirler onu yalancılıkla suçlamakta ve şöyle söylemektedirler:

"Allah hiçbir şey indirmedi. Siz (mü'minler) yalnızca büyük bir *dalâl* içindesiniz." (Mülk, 9)

Bu hususta Muhammed (a.s.)'dan şu cevabı vermesi istenmektedir:

De ki: O Rahman olandır; biz O'na iman ettik ve O'na tevekkül etik. Artık siz kimin apaçık *dalâl* içerisinde olduğunu pek yakında bileceksiniz. (Mülk, 29)

Aynı şey, aşağıdaki pasaj için de geçerlidir:

Andolsun, biz Nuh'u kendi kavmine gönderdik. Dedi ki: "Ey kavmim, Allah'a kulluk edin, sizin O'ndan başka ilahınız yoktur. Doğrusu ben, sizin için büyük bir günün azabından korkmaktayım. Kavminin önde gelenleri şöyle dediler: "doğrusu, biz seni apaçık bir *dalâl* içerisinde görmekteyiz." O dedi ki: "Ey kavmim, bende *dalâl* yoktur; ama ben alemlerin Rabbinden bir elçiyim." (A'raf, 59-61)

Şirk, yani Allah'a ortak koşmak, Kur'anî anlayışta *küfr*'ün en tipik tezahürlerinden biri olduğu için, onu bir *dalâl* durumu saymak hiç de şaşırtıcı değildir. Birkaç örnek yeterli olacaktır:

[Bir müşrik] Allah'tan başka, kendisine ne zararı dokunan ne de yararı olan şeylere [güçsüz ilahları] yakarır. Bu gerçekten en uzak bir *dalâl*'dir. (Hacc, 12)

Hani İbrahim babası Azer'e şöyle demişti: "Putları ilahlar mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni ve kavmini apaçık bir *dalâl* içerisinde görüyorum." (En'am, 74)

"Ben, O'ndan başka ilahlar edinir miyim ki, Rahman, bana bir zarar dileyecek olsa, ne onların şefaati bana bir şeyle yarar sağlar ne de onlar beni kurtarabilirler. O durumda ise, gerçekten ben apaçık bir *dalâl* içerisinde olurum. (Yasin, 23-24)

Gerçekten de *küfr*, her türlü şekliyle, *dalâl*'dir. Örneğin, vahyi 'yalanlayanlar' (*tekzib*) 'yoldan sapanlar'dır:

Sonra gerçekten siz, ey sapık olan (*dâllûn*, ismin çoğul hali), yalanlayıcılar, hiç şüphesiz [Cehennem'de] zakkum ağacından yiyeceksiniz. (Vakıa, 52)

Andolsun, biz her ümmete: "Allah'a kulluk edin ve tağuttan kaçının" diyen bir peygamber gönderdik. Böylelikle, onlardan

kimine Allah hidayet verdi, onlardan kiminin üzerine de sapıklık (*dalâle*) hak oldu. Artık, yeryüzünde dolaşın da yalanlayanların (*mukezzibîn*) uğradıkları sonucu görün! (Nahl, 36)

Yukarıda incelediğimiz gruplardan, kalpleri katılaşmış olanlar (*kaset kulûbuhum*) da *dalâl* içindedirler:

...Allah'ın zikrinden yana kalpleri katılaşmış olanların vay haline! İşte onlar apaçık bir *dalâl* içerisindedirler. (Zümer, 22)

'Yanlış yapmak' anlamına gelen *zulm*, bundan sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Kur'anî bağlamda, *küfr*'ün özel bir boyutudur. Bu yüzden yanlış yapanın (*zalim*), 'yanılarak' doğru yoldan çıkmış birisi olarak tanımlanması gayet doğaldır:

Artık büyük bir günü görmekten dolayı vay o küfre sapanlara (*keferû*)!... Bugün o zalimler (*zalimûn*) apaçık bir *dalâl* içerisindedirler. (Meryem, 37-38; ayrıca bkz. Lokman, 11)

Hakk'tan yana 'şüphe'si olanlar dahi zaten uzak bir *dalâl*'ın içindedirler. Keza, 'sabır' gösteremedikleri için Allah'ın rahmetinden ümidini kesenlerin durumu da aynıdır:

...İman edenler [Kıyamet'in saatinden yana] korku içerisindedirler (*mûşfikûn*) ve onun gerçekten hakk olduğunu bilirler. Haberiniz olsun, Kıyamet saati hakkında kuşkusu bulunanlar (*yu'merûne*), gerçekte uzak bir *dalâl* içindedirler. (Şura, 18)

Rabbinin rahmetinden, sapıklardan (*dâllûn*) başka kim ümidini keser ki? (Hicr, 56)

Dalle fiilinin, Kur'an'da, aynı bağlamlarla ve aşağı yukarı aynı anlamlarda kullanılan birtakım anlamdaşları mevcuttur. *Ğaviye* ya da *Ğevâ* fiili, bunların en önemlilerinden birisidir ve 'azıtıp doğru yoldan çıkmak' demektir. Aşağıdaki pasajda, bu fiilden sıfat formunda türetilen, 'yoldan çıkan' anlamındaki *ğâvî*, ilkin, malumunuz olduğu üzere Allah'tan korkan anlamındaki *muttakî*'nin karşısına konulmakta, ardından, birkaç ayet sonra, kesin olarak *dalâl*'in anlamdaşı olarak gösterilmektedir:

[O gün] Cennet takva sahiplerine (*muttakîn*) yaklaştırılır. Cehennem de yoldan çıkan azgınlar (*ğâvîn*) için sergilenir... Orada [kâfirler] birbirleriyle çekişip-tartışarak derler ki: "Andolsun Allah'a, biz gerçekten apaçık bir *dalâl* içerisindeymişiz. Çünkü sizi [sahte ilahları] alemlerin Rabbiyle eşit tutuyorduk. Bizi suçlu-günahkarlardan (*mücrimûn*) başka saptıran (*edalle*) da olmadı." (Şuara, 90-91 ve 96-99)

Ğevâ fiilinin dinî anlamıyla *dalle*'nin bir anlamdaşı olduğunu başka bir yoldan kanıtlamak da mümkündür. Nitekim bu fiil, bazen Kur'an'da 'doğru yola girmek' anlamındaki *ihtida*'nın karşıtı olarak kullanılmaktadır:

...Adem [Cennet'te Ebedilik Ağacı'nın meyvesinden yiyerek] Rabbine karşı gelmiş oldu (*asî*) ve yoldan çıkmış oldu (*ğevâ*). Sonra Rabbi onu seçti, tevbesini kabul etti ve onu (tekrar) doğru yola iletti (*hedâ*). (Taha, 121-122)

Bu fiilin bir başka önemli anlamdaşı ise, 'güzergahtan başka yöne sapmak' yahut 'doğru yoldan sapmak' anlamına gelen *zâğa* (yalın hali *zeyğ*)'dır. İşte size bu kullanıma ilişkin tipik bir örnek:

Sana Kitab'ı indiren O'dur. Ondan Kitab'ın anası olan bir kısım ayetler muhkemdir, bir kısmı da müteşabihtir. Kalplerinde *zeyğ* olanlar (yani 'sapkın niyetler' taşıyanlar), fitne çıkarmak... için ondan müteşabih olanına uyarlar... İlimde derinleşenler (*rasihûne fi'l-ilm*) ise: "Biz ona inandık, onun tümü Rabbimizin katındandır... Rabbimiz, bizi doğru yola ilettikten (*hedeyte*) sonra kalplerimizi kaydırma (*tuzığ, zeyğ*'in geçişli hali)" derler. (Âl-i İmran, 7-8)

Bir başka örnek de, kabaca 'körlük içinde şaşkınca dolaşmak' anlamına gelen '*amihe* yahut '*amehe* fiilidir. Açıktır ki, özellikle de bu fiil, bu dünyada bir o yana bir bu yana giden, doğru yönü de asla bulamayan kâfirlerin halini anlatmak için uygundur:

Ahiret'e inanmayanlara gelince; biz onlara yaptıkları işleri süsleyivermişiz; böylece onlar körlük içinde şaşkınca dolaşmaktadırlar (*ya'mehûn*). (Neml, 4)

Hidayet kelimesiyle yakın ilişkisi olması bakımından *dalâl*'e çok benzeyen ve tam olarak 'aymazlık' ya da 'dikkatsizlik' anlamına gelen *gaflet* de başka bir örnek olarak verilebilir. Bu kelimenin temel anlamını hiçbir şey 'seküler' kullanımı kadar iyi veremez. Bu konuda bizzat Kur'an ilginç bir örnek vermektedir. Söz konusu pasaj Yusuf Suresi'ndedir; sözler de, kardeşlerinin açık havada oynaması için dışarı götürmek istedikleri sevgili oğlu Yusuf hakkında son derece kaygılı olan Yakup'a aittir:

"Sizin onu götürmeniz gerçekten beni üzer ve siz ondan habersiz iken (*gâfilûn*) kurdun onu yemesinden korkuyorum. (Yusuf, 13)

Dalâl'in dinî kullanımdaki anlamı 'doğru yoldan sapmak' iken, *gaflet*'in anlamı ona karşı tamamen kayıtsız kalmaktır. Ne ilginçtir ki, tıpkı *dalâl*'in, yukarıda görmüş olduğumuz gibi, vahyin gelişinden önceki durumun ifadesi olabilmesi gibi, *gaflet* de insanın vahyin gelişinden önceki durumlarına atfen kullanılabilmektedir. Furkan Sûresi'nin 44. ayetinde, kâfirlerin, *dalâl* içerisinde bulunmaları nedeniyle sığırlara benzetildiğini görmüştük. Onlar için aynı şey, tipik vasıfları olan kayıtsızlıkları nedeniyle de geçerlidir:

Allah kime doğru yolu gösterirse (*yehdi*) o artık doğru yolu bulmuştur (muhtedî); kimi de şaşırtıp-saptırırsa (*yudlil*), artık onlar da hüsrana uğrayanlardır. Andolsun, Cehennem için, cinlerden ve insanlardan çok sayıda kişi hazırladık. Kalpleri vardır, bununla kavrayıp-anlamazlar... Onlar sığırlar gibidirler; hatta daha şaşkındırlar (*edallu*). İşte bunlar gafil olanlardır (*gâfilûn*). (A'raf, 178-179)

[Kur'an] Aziz ve Rahim olan [Allah]'ın indirmesidir. [Ey Muhammed, sen] ataları uyarılmamış, böylece kendileri de gafil kalmış bir kavmi uyarıp korkutman için [gönderildin]. (Yasin, 5-6)

Bizzat Muhammed (a.s.)'ın, vahiy almaya başlamadan önce *gaflet* içindeki biri olarak tasvir edilmesi kayda değer bir noktadır:

Biz bu Kur'an'ı sana vahyetmemizle, en güzel kıssaları sana aktarıyoruz. Oysa sen bundan önce önce gafillerdendin." (Yusuf, 3)

Aşağıdaki örnek, 'kayıtsızlığın', *küfr*, *zulm* ve *şirk* ile yakından alakalı olduğunu göstermektedir:

Hak olan vaad [cehennem azabı] yaklaşmıştır; işte o zaman, küfre sapanların gözleri yuvalarından fırlayacak: "Eyvahlar bize, biz bundan tam bir *gaflet* içindeydik, hayır, bizler zulmedenlerdik (*zâlimîn*)!" [diyeceklerdir]. Gerçekten siz de, Allah'ın dışında taptıklarınız da Cehennem'in odunusunuz; siz ona varacaksınız. (Enbiya, 97-98)

Bundan sonra da *küfr*'ün *gaflet* ile aynı anlama geldiğini ortaya koyacak iki örnek veriyorum.

[Bu]... şüphesiz Allah'ın kâfir bir kavmi hidayete ulaştırmaması nedeniyledir. Onlar, Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir. Gafil olanlar da (*gâfilûn*) onların ta kendileridir. (Nahl, 107-108)

[Ey Muhammed] İşin hükme bağlanıp biteceği, hasret gününe karşı onları uyar; onlar bir *gaflet* içindedirler ve onlar inanmıyorlar (*la yu'minûn*). (Meryem, 39)

Dalâl'in Doğrudan Nedeni Olarak *Hevâ*

Kur'an *hevâ*'yı (çoğulu, *ehvâ*) *dalâl*'ın başlıca ve doğrudan nedeni olarak zikretmektedir. Dinî inançla ilgili konularda *hevâ*'sına uyan kişi, kesinlikle doğru yoldan sapacaktır. Ve *hevâ*'sına uyan kişinin ardından gidenler de, kaçınılmaz bir biçimde, Allah yolundan sapmış olacaklardır:

De ki: "Ben sizin Allah'tan başka tapmakta olduklarınıza tapmaktan nehyedildim." De ki: "Ben sizin *ehva*'nıza (*hevâ*'nın çoğulu) uymam; yoksa bu durumda ben yolunu şaşırıp sapmış (*dalaltu*) ve doğru yolu bulmamışlardan (*muhtedîn*) olurum." (En'am, 56)

...Allah'tan bir kılavuz olmaksızın, kendi *hevâ*'sına uyandan daha sapık (*edall*) kim olabilir? Hiç şüphe yok Allah *zalim* bir kavmi doğru yola iletmez. (Kasas, 50)

[De ki: Ey Kitap Ehli...] daha önce sapmış (*dallû*), birçoğunu da saptırmış (*edallû*) ve [şimdi de] dümdüz yoldan kaymış (*dallû*) bir kavmin hevalarına (*ehvâ*) uymayın. (Maide, 77)

Daha sonraları, ilahiyat alanında genel kabul görmüş doktrinlere karşı çıkan gruplara '*hevâ* ehli' (*ehl*-i *hevâ*) denmeye başlanması gayet anlamlıdır.[7] *Hevâ*, İslamî düşüncenin anahtar terimlerinden birisidir. Kavramın Cahiliye döneminde de önemli bir rol oynadığını görüyoruz. Yalnız, o zaman kelime kötü olduğu kadar iyi anlamlarda da kullanılıyordu. İyi anlamda kullanımın bir örneği olarak Teabbese Şerren'in ünlü dizesini alıntılayabiliriz:

Kalîle'l-teşekkî li'l-mulim yusîbuhu
Kesîre'l hevâ şette'l-nevâ ve'l-mesâlik

[O adam] başına gelenler için pek sızlanmaz
Lakin arzuları (*hevâ*) çoktur
Değişik şeyler yapmayı
Farklı yollardan yürümeyi ister.][8]

7 İlahiyat dilinde hevâ (ehvâ) her zaman aşağılayıcı anlamda kullanılan teknik bir terimdir. Örneğin, Eş'arî şöyle demektedir: "Hakikatten ayrılmış (zeyğ) olan Mutezilileri ve Kadirileri, kendi hevâları, önderlerine ve seleflerine körü körüne itaate, Kur'an'ı da oldukça keyfi bir biçimde yorumlamaya itmiştir." *Kitabu'l-İbane*, 2. b (Haydarabad-Dn. 1948), s.3

8 Ebu Tammâm, Hamaset, 1-47.

Keza, anonim olan aşağıdaki şiir de böyledir. Burada şair, kabilesinin üyelerini, vakit çok geç olmadan, yani kabile tamamen dağılmadan akıllarını başlarına almaya çağırmaktadır:

Uyanın [şu *gaflet*'ten savaş çıkmadan]
Uyanın kalplerimizin arzuları (*ehvâ*) hâlâ bir iken
Aramızdaki kan bağları hâlâ koparılmamışken[9]

Kelimenin kötü anlamda kullanılışına örnek olarak ise Antere'nin aşağıdaki yarım dizesini vereceğim:

La utbiu'l-nefsu'l-lecûc hevâhâ
Bırakmam inatçı nefsim *hevâ*'sının peşinden koşsun [Yani asla kendimi kaybetmem; ne zaman nefsim beni yanlış bir işe zorlasa, kendime hakim olmasını bilirim].[10]

Hevâ kelimesinin anlamının, kabaca, nefsin şehevî ve hayvanî arzulardan doğan tabiî temayülü olduğu söylenebilir. Kur'an bağlamında ise, kelimenin hiç değişmeyen anlamı, 'insanın doğru yoldan sapmasına neden olan kötü temayül'dür. Dolayısıyla, Kur'an'da *hevâ*, Hakk'tan inzal olunan gerçek bilgi anlamındaki *ilm*'in zıddını oluşturmaktadır:

[Ey Muhammed] eğer sana gelen bunca bilgiden (*ilm*) sonra, onların hevâlarına (*ehvâ*) uyacak olursan, muhakkak o zaman zalimlerden (*zâlimîn*) olursun. (Bakara, 145)

Hayır, zulmetmekte olanlar (*zalemû*) hiçbir bilgiye (*ilm*) dayanmaksızın kendi hevâlarına (*ehvâ*) uymuşlardır. Allah'ın şaşırttığını (*edalle*) kim doğru yola iletebilir ki (*yehdî*)? Onların hiçbir yardımcıları yoktur. (Rum, 29)

[Ey Muhammed] sen onların dinine uymadıkça, Yahudi ve Hıristiyanlar senden kesinlikle hoşnut olmayacaklardır. De ki: "kuşkusuz doğru yol (*hûdâ*) Allah'ın (gösterdiği) yoldur. Eğer

9 Aynı eser, 164.
10 Antere, Divan, editör. Abd el-Rauf (Kahire, tarihsiz), s. 186, 1. dize.

sana gelen bunca bilgiden (*ilm*) sonra sen onların hevâlarına (*ehvâ*) uyacak olursan, senin için Allah'tan ne bir dost vardır ne de bir yardımcı." (Bakara, 120)

Buraya değin söylediklerimizden belli olmaktadır ki, kişinin *ilm* yerine kendi *hevâ*'sına uyması, son tahlilde, Allah ve vahiy hakkında asılsız tahminler yürütmesinden başka bir şey değildir. Bu yüzdendir ki, *hevâ*'nın yerini, bazen (eğer en dikkat çekici örneği vermek gerekirse) *zann* gibi tabirlerin aldığını görmekteyiz.[11]

Yeryüzünde olanların çoğuna uyacak olursan, seni Allah'ın yolundan uzaklaştırırlar (*yudillu*). Onlar ancak *zann*'a uyarlar. Onlar yalnızca asılsız tahmin yürütürler (*yehrusûne*). (En'am, 116)

Bazen de *ilm*'in 'gerçek' yani *hakk* ile yer değiştirebileceğini söylemeye bile gerek yoktur; zira daha önce görmüş olduğumuz gibi, bunlar, aynı şeyin yani vahyin iki ayrı veçhesinden başka bir şey değildirler:

Öyleyse aralarında Allah'ın indirdiğine göre hükmet ve sana gelen *hakk*'tan sapıp onların hevâlarına (*ehvâ*) uyma. (Maide, 48)

Doğru Yol'a değil de kendi *hevâ*'larına uyanların tavrı için Kur'an'da bazen son derece anlamlı bir tabirin ("*hevâ*'nın ilah edinilmesi") kullanılması gerçekten ilginçtir:

Şimdi sen, kendi *hevâ*'sını ilah edinen ve Allah'ın bir ilim üzere kendisini saptırdığı (*edalle*), kulağı ve kalbi üzerine mühür vurduğu ve gözü üstüne de bir perde çektiği kimseyi gördün mü? Artık Allah'tan sonra onu kim doğru yola iletecektir? (Casiye, 23; ayrıca bkz. Furkan, 43)

Hevâ'nın pek de önemli olmayan başka bir anlamdaşı daha vardır ki o da 'arzu', 'iştiha' ya da 'heves' anlamına gelen *şeh-*

11 Zann ile ilm'in temelden zıt olduğunu yukarıda şirk sorunuyla bağlantılı olarak daha önce ele almıştık.

vet'tir. Bu sözcük, bazı durumlarda, önemli herhangi bir anlam değişikliğine neden olmaksızın *hevâ* ile yer değiştirebilmektedir:

> Allah tevbenizi kabul etmek ister; şehvetlerine (*şehevât*) tâbi olanlar ise sizin [Hakk'tan] büyük bir sapma ile sapmanızı isterler. (Nisa, 27)
>
> Sonra onların [İbrahim, Musa, İsmail vb. büyük peygamberlerin] ardından öyle kuşaklar türedi ki, namazı bıraktılar ve şehvetlerine (*şehevât*) tâbi oldular. (Meryem, 59)

Kendini Büyük Görme Tavrı

Küfr kavramının anlam yapısındaki diğer önemli unsur 'kendini büyük görme' ya da 'büyüklenme'dir. Şunu belirtmemiz gerekir ki, Kur'an anlayışında, kişinin fıtrî vasıflarıyla böbürlenmesi, sadece *küfr*'ün çeşitli niteliklerinden biri değildir. Kur'an, *küfr*'ün yapısındaki bu unsura özellikle vurguda bulunmaktan hiçbir zaman usanmamaktadır; öyle ki birçok durumda bu unsur, bir kâfir'in en tipik vasfı olarak temsil olunmaktadır. Dinî anlamda kâfir, insanları küçümseyen ve kendisiyle övünen kişidir. Kur'an'ın yüzeysel bir tetkiki bile, herhangi birimizi, onun *küfr* olgusuna esas itibariyle bu açıdan baktığına ikna etmeye yetecektir. Kur'an'da böbürlenen küstahın, olumsuz vasıflar alanının merkezinde yer aldığını gözlemliyoruz:

> Sonra [Salih'in] kavminin (Semud'un) önde gelenlerinden büyüklük taslayanlar (*istekberû*), içlerinden iman edip de zayıf bırakılanlara [alçak tabakadan olanlara] dediler ki: "Salih'in gerçekten Rabbi tarafından gönderildiğini biliyor musunuz?" Onlar: "Biz gerçekten onunla gönderilene iman ediyoruz." dediler. Büyüklük taslayanlar (*istekberû*) de şöyle dediler: "Biz de gerçekten sizin iman ettiğiniz şeyi inkar edenleriz (*kâfirûn*)." (A'raf, 75, 76)

"Hayır, [Cehennemdeki kâfire sesleniliyor] benim ayetlerim sana gelmişti, fakat sen onları yalanladın, büyüklendin (*istekberû*) ve kâfirlerden (*kâfirîn*) oldun. (Zümer, 59)

Elbette ki bu ifadeler, 'kendini büyük görme'nin, bu yönüyle, kesinlikle *iman*'ın karşıtı olduğunu ima eder. Kendilerini 'büyük görenler' imanı kabul edemezler; diğer taraftan, ayetlere iman etmeyenlerin yaptığı da, kendilerini büyük görmekten başka bir şey değildir:

Musa dedi ki: "Gerçekten ben Hesap Günü'ne iman etmeyen her *mütekebbir*'den benim de Rabbim, sizin de Rabbinize sığınırım." (Mü'min, 27)

İman edip salih amellerde bulunanlara gelince, O, onlara ecirlerini tam olarak ödeyecek, ayrıca onlara kendi fazlından ekleyecektir. Ama küçümseyerek reddedenler (*istenkefû*, *NKF* kökünden) ve büyüklenenlere (*istekberû*) gelince, onları acıklı bir azap ile azaplandıracaktır. (Nisa, 173)

Onlar [Firavun ve ileri gelen çevresi, Musa'ya] dediler ki: "bizi büyülemek için bize hangi mucizeyi getirirsen getir, sana asla iman edecek değiliz." Bunun üzerine biz de, ayrı ayrı mucizeler olarak üzerlerine tufan, çekirge, buğday güvesi, kurbağa ve kan musallat kıldık. Yine büyüklük tasladılar (*istekberû*) ve suçlu-günâhkar bir kavim oldular. (A'raf, 132-133)

Yeri gelmişken, göçebelerin *mürüvve* erdemi hakkında yukarıda söylediklerimizi hatırlamamız yararlı olacaktır. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu kavramın temelinde, insanın gücünü aşırı önemsemesi vardır. Cahiliye devrinde, ruhundaki gücün farkında olan kişinin bunu bütün davranışlarında sergilemesi, gururlanıp büyüklenmesi son derece doğal karşılanırdı. Cahiliye çağının yegâne otantik dini olan putperestlik bile bu tür kişilerin gururunu incitmeyecek şekilde dar bir çerçeve içerisinde tutulurdu. Ama İslam açısından insanın bu tür bir tavır sergilemesi, Allah'ın üstün otoritesine karşı açık bir

başkaldırıdan başka bir şey değildi. İslam'ın günlük ilişkilerde bile *hilm* erdeminin gereklerine bağlı kalmaya büyük önem verdiğini daha önce belirtmiştim. Gerçekten de Kur'an'da, "yeryüzünde böbürlenerek dolaşanlar", saçma gururlarıyla böbürlenen, kulak tırmalayıcı sesleriyle böğüren, küçümseyerek fakiri ve zayıfı ezenler sürekli kınanmaktadır:

> İnsanlara yanağını çevirme ve böbürlenerek yeryüzünde yürüme. Çünkü Allah her kendini beğenip böbürleneni sevmez. Yürüyüşünde orta bir yol tut, sesini de kıs. Çünkü seslerin en çirkin olanı eşeklerin sesidir. (Lokman, 18-19)

İnsanlar arasındaki ilişkilerde bile Allah'ın gazabını çekecek olan bu davranış, Allah'a, Resulüne ve vahye yöneldiğinde günahkârlığın en üst mertebesi olmaktadır. Bu hususu anlayabilmemiz için, sadece, İslam adının bile 'tevazuyla teslimiyet'ten başka bir anlamı olmadığını hatırlamamız yeterli olacaktır. İşte Allah'ın ayetlerinin kâfirlerde uyandırdığı bu türden tepkiyi canlı ve somut kelimelerle tasvir eden pasajlardan birkaçı:

> Kahrolası nasıl da ölçüp biçti. Yine kahrolası, nasıl da ölçüp biçti. Sonra bir baktı. Sonra kaşlarını çattı ve yüzünü ekşitti. Sonra da sırt çevirdi ve büyüklük tasladı (*istekbera*) ve: "Bu, aktarılarak öğrenilen bir büyüdür. Bu, bir beşer sözünden başkası değildir" dedi. (Müddessir, 19-25)

Bu tür büyüklenme için kullanılan en yaygın terimin, daha önceki bir bölümde gördüğümüz gibi, esas itibariyle 'büyük' anlamına gelen ve tamı tamına 'büyüklenmek', 'gururlanıp böbürlenmek' demek olan *KBR* kökünden türetilmiş *istekbera* olması dikkatlerden kaçmamalıdır:

> Çünkü onlara: "Allah'tan başka ilah yoktur" denildiği zaman, büyüklük taslarlardı (*yestekbirûne*) ve derlerdi ki: "Biz, cinlenmiş bir şair için ilahlarımızı terk mi edeceğiz?" (Saffat, 35-36)

> Sonra Musa'yı ve kardeşi Harun'u ayetlerimizle ve apaçık bir delille gönderdik. Firavun'a ve ileri gelen çevresine; fakat on-

lar büyüklendiler (*istekberû*). Onlar, ululuk taslayan (*âlî*) bir topluluktu. Dediler ki: "Bizim benzerimiz olan iki beşere mi inanacakmışız? (Mü'minun, 45-47)

Bu noktada, Kur'an metninde, aynı durumun iki farklı boyutunu ifade etmek için, biri *istekbera* diğeri *âlî* olmak üzere iki farklı kelime kullanıldığını belirtmiş olalım. Bunlardan ilki, bir fiildir ve adeta o anın dinamik bir olgusu olarak, yani o alaycı öfkenin doğurduğu şiddetli duygunun aniden patlayışı olarak büyüklenme anlamına gelirken, ikincisi 'ulu' anlamında bir sıfattır ve açıkçası her daim orada olan, içselleştirilmiş, ve en küçük kışkırtma anında patlamaya hazır ululuk vasfına atfen kullanılır. Aşağıdaki örnek bu hususu daha da açıklığa kavuşturacaktır:

Hani Rabbin meleklere: "Gerçekten ben, çamurdan bir beşer yaratacağım" demişti. "Ona şekil verip, ruhumdan üflediğimde hemen onun için secdeye kapanın." Böylece meleklerin hepsi topluca secde ettiler. İblis hariç. O büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu. (Allah) dedi ki: "Ey İblis, iki elimle yarattığıma seni secde etmekten alıkoyan neydi? Büyüklendin (*istekberte*) mi, yoksa yüksekte olanlardan (*âlî*) mı oldun?" (Sâd, 71-75)

Bazen *âlî* kelimesi, isim formu olan *uluv* olarak karşımıza çıkar. İfade ettiği anlam ise tamamen aynıdır:

Ayetlerimiz onlara, gözler önüne sergilenmiş olarak geldiği zaman, dediler ki: "Bu apaçık bir büyüdür!" Vicdanları kabul ettiği halde, zulüm ve büyüklenme (*uluvven*) yüzünden bunları inkar ettiler. (Neml, 13-14)

Yakından alakalı başka bir kelime de *-KBR* kökünden fiil formunda türetilmiş olan- *tekebbera*'dir ki, bu kelime de aynı bağlamlarda çok sıklıkla kullanılır. Kur'an'daki fiilî kullanımından çıkarabildiğimiz kadarıyla, bu kelime, özellikle de sıfat formu olan *mütekebbir*, büyüklenmeyi anlık duygusal patlamadan ziyade kâfirin kalıcı bir vasfı olarak gösterir gibidir.

Beydavî'nin, söz konusu ayeti tefsir ederken, *âlî* sözcüğünün *mütekebbir* anlamına geldiği yönündeki yorumu kayda değer bir noktadır:

> Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları (*tekebbera*'dan *yetekebberûne*) ayetlerimden uzaklaştıracağım. Onlar her ayeti görseler bile ona inanmazlar; dosdoğru yolu da görseler, onu yol olarak benimsemezler; azgınlık yolunu gördüklerinde ise onu yol olarak benimserler. Bu, onların ayetlerimizi yalan saymaları ve onlardan gafil olmaları dolayısıyladır. (A'raf, 146)

Bir sonraki örnek, amacımız açısından özellikle önemlidir; zira *şirk*, *küfr* ve *tekebbür* arasında anlamsal bir bağ kuran temel ilişkiye ışık tutmaktadır:

> Boyunlarında demir halkalar ve ayaklarında zincirler olduğu halde sürüklenecekler. Kaynar suyun içinde; sonra ateşte tutuşturulacaklar. Sonra onlara denilecek: "Allah'ın dışında, şirk koştuklarınız (*tuşrikûne*) nerede? Onlar "bizi bırakıp kayboluverdiler. Hayır [şimdi anlıyoruz ki] meğer hiçbir şeye yalvarır değilmişiz." İşte Allah kâfirleri böyle şaşırtıp-saptırır. İşte bu, yeryüzünde haksız yere böbürlenmeniz (*tefrehûne*) ve azgınca ölçüyü taşırmanız (*temrehûne*) dolayısıyladır. İçinde ebedi kalıcılar olarak Cehennem'in kapılarından girin. Artık büyüklenenlerin (*mütekebbirîn*) konaklama yeri ne kötüdür. (Mü'min, 71-76)

Benzer biçimde, bundan sonraki alıntı, Allah'a karşı yalan uydurma (*iftarâ el-kezib*) ile *tekebbür* arasındaki anlam denkliği ilişkisini (Allah'tan korkmadan yalan söyleme = büyüklenme) açığa vurmakta; dahası, bunun karşısına, çok anlamlı bir biçimde 'Allah korkusunu' (*takva*) yerleştirmektedir:

> Kıyamet günü, Allah'a karşı yalan söyleyenlerin (*kezebû*) yüzlerinin kapkara olduğunu görürsün. Büyüklenenler (*mütekebbirîn*) için Cehennem'de konaklama yeri mi yok? Allah kendisinden korkanları (*ittekû*), büyük başarılarından dolayı kurta-

nır. Onlara kötülük dokunmaz ve onlar üzülenlerden de olmayacaklardır. (Zümer, 60-61)

Aynı düşünce, *KBR* kökünden zaman çekimi yapılmaksızın türetilen analitik bir dolaylı anlatımla da ifade edilebilir ki bu, ***kibr***'dir. Aşağıda bunun bir örneğini göreceksiniz. Bu arada ifade edeyim ki, bu örnek, Allah hakkında 'tartışmayı' (*CDL*) -ki birazdan ele alacağım- kalpteki 'büyüklenme' açısından yorumlamaktadır:

Şüphesiz, hiçbir yetkileri olmadığı halde, Allah'ın ayetleri konusunda tartışmaya girenler (*yucâdilûne*) var ya, onların göğüslerinde kendisine ulaşamayacakları bir büyüklükten (***kibr***) başkası yoktur. (Mü'min, 56)

Istekbera'nın, şu ana kadar yürütülen tartışmanın konusunu oluşturan aşırı büyüklenme fiilinin yegâne karşılığı olmadığını söylemeye bile gerek yoktur. Aslında biz bu tür terimlerin örneğini *âlî* sıfatında ve *istenkefe* fiilinde zaten görmüş bulunuyoruz. Eski Arapça'da, *istekbera* (yahut *tekebbera*) ile az veya çok anlamdaş olan başka bazı kelimeler vardır. Bunların bir kısmı Kur'an'da hatırı sayılır bir sıklıkla kullanılmakta olup, her biri kendince, insanın Allah'a karşı büyüklenmesi olgusunun şu ya da bu veçhesini aydınlatmaya yaramaktadır:

1. ***Beğâ:*** Had bilmezlik, ister istemez, toplumsal yaşamda kişinin meşru sınırları aşmasına yol açacaktır. Öyle görünüyor ki, ***beğâ*** fiilinin kök anlamı, aşırı derecede kendini beğenmişlik yüzünden, 'başkalarının hukukuna tecavüz etmek' ya da 'başkalarına haksızlık yapmak'tır. İbni İshak, Mekkeli müşriklerin ilk Müslümanlara uyguladıkları işkencelere gönderme yaparken, durumun tanımlanmasında bu kelimeyi kullanmaktadır: "Kureyşliler Allah'a karşı küstahlaştılar (*atâ*),[12] O'nun nimetini inkar ettiler, elçisini yalanladılar, Tevhid'i kabul edip sadece O'na kulluk edenleri, O'nun elçisine iman edip dinine bağlananları öldürdüler ve sürgüne gönderdiler. Bu yüzden, O da

12 Bu kelimenin anlamı için bkz. s.237.

elçisine, sınırı aşıp (*beğâ*) kendilerine zulmedenlere (*zaleme*) karşı savaşıp kendini savunması için izin verdi."[13] Kelimenin Kur'an'daki kullanımına ilişkin birkaç örnek aşağıdadır:

> Eğer Allah kulları için rızkı [sınırsızca] verseydi, mutlaka yeryüzünde azarlardı (*beğâ*). Ancak O, dilediği miktar ile indirir. (Şura, 27)

'Azarlardı', yani, Beydavî'nin sözleriyle ifade edecek olursak, 'büyüklenirler' (*tekebberû*) ve küstahlıkları (*batar*) yüzünden bozgunculuk yaparlardı (*efsedû*)." *Batar* kelimesini birazdan izah edeceğiz ancak biz burada sadece ünlü müfessirin *beğâ*'yı *tekebbera* olarak yorumlayışına dikkat çekmekle ilgiliyiz. Aşağıdaki pasaj, gerçekten de bu yorumu teyit edici mahiyettedir:

> Gerçek şu ki, Kârun, Musa'nın kavmindendi, ancak onlara karşı azgınlaştı (*beğâ*). Biz ona öyle hazineler vermiştik ki onun anahtarları, birlikte taşımaya davranan güçlü bir topluluğa ağır geliyordu. Hani kavmi ona demişti ki: "böbürlenme (*tefrah*), çünkü Allah böbürlenenleri sevmez... Allah'ın sana ihsan ettiği gibi, sen de ihsanda bulun (*ehsin*) ve yeryüzünde bozgunculuk (*fesâd*) yapma. Çünkü Allah bozgunculuk yapanları sevmez." Dedi ki: "bu, bende olan bir bilgi dolayısıyla bana verilmiştir." (Kasas, 76-78)

Burada *beğâ* sözcüğüne bir bakıma bağlamsal bir yorum getirildiğini görmekteyiz. İlkin, *lâ tefrah* ("böbürlenme!") derken, bu kelime, 'bir şeye fazla sevinmek' anlamına gelen bir başka fiil ile (*feriha*) eşitlenmektedir Buradan, *beğâ*'nın özellikle Karun'un servetiyle böbürlenişine, dünyevi iktidarıyla şımarmasına atıf olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Ardından, kişinin iç dünyasını gösteren *beğâ*'nın davranış üzerindeki somut bir tezahürü olarak bozgunculuktan (*fesâd*) bahsedilmektedir. *Fesâd*, burada, bağlamsal olarak, kısmen 'iyilik yapmak', yani

13 İbn İshak, 1, 313.

hayır işleri yapmak, hayırseverlik anlamına gelen *ihsan*'ın zıt anlamlısı olarak tanımlanmaktadır. Aşağıdaki ayette ise kelime, Musa'nın ve İsrailoğulları'nın peşinden giden Firavun'un davranışını tanımlamak üzere *bağî* (isim formu) olarak kullanılmaktadır:

> Biz, İsrailoğullarını denizden geçirdik. Firavun ve askerleri azgınlıkla (*bağy*) ve düşmanlıkla (*adv*) onların peşlerine düştü. Sular onu boğacak düzeye erişince: "İsrailoğullarının kendisine inandığından başka ilah olmadığına inandım ve ben de Müslümanlardanım" dedi. Şimdi mi? Oysa sen önceleri isyan etmiştin ve fesat çıkaranlardandın. (Yunus, 90-91. Ayrıca bkz. 146/145)

Metindeki *adv* kelimesi (ki çoğu kez *bağy* ile birlikte kullanılır), kabaca, 'kişinin sınırı aşması' ve dolayısıyla da 'haksızlık yapması' anlamına gelir. Burada *fesâd* unsurunun yine bağlama dahil edildiği belirtilebilir. "İsyan etmiştin" (*'aseyte*) tabiri, *bâğy*'in içerdiği bir başka anlam alanını ortaya çıkarmaktadır.

'Şiddet' yahut 'öfke" unsuru en iyi aşağıdaki alıntıda algılanabilir:

> Kim de haksızlığa (*zulm*)[14] uğradıktan sonra yardım bulursa [yani kendini savunurken şiddete başvurmaktan başka çıkar yolu kalmazsa], artık onlar için aleyhlerinde bir yol yoktur. Yol, ancak insanlara zulmeden ve yeryüzünde haksız yere azgınlaşanların (*beğâ*'dan *yebğûne*) aleyhinedir. İşte bunlar için acıklı bir azap vardır. (Şûrâ, 41-42)

2. ***Batire:*** Az önce Beydavî'den yaptığımız alıntıda bu kelimeyi isim formunda *batar* olarak görmüştük. Fiilin anlamı,

14 Haksızlık yapmak anlamındaki zulm ile bağî'nin baştan beri kabaca birbirinin eşanlamlısı olarak kullanıldığı, en iyi Cahiliye döneminin ünlü şairi Antere'nın şu dizesinde görülecektir: "uzekkiru kavmî zulmehum li ve bağyehum / veikellet insâfî ale'l-kurb ve'l-bu'd ["Hatırlatacağım bu insanlara, bana yaptıkları zulm'ü de bağy'i de; ve beni her zaman nasıl hor gördüklerini de"] (Divan, s.62, 5. beyit). Burada şair, geçmişte kendisinin kılıcının yardımını çok görmüş olan kabile üyelerinin, şimdi ona "kara suratlı" diyerek hakaret edişlerine atıfta bulunuyor.

kabaca, 'kişinin (örneğin servetiyle) aşırı böbürlenmesi'dir; dolayısıyla kelime, kişinin aşırı derecede övünüp küstahlaşması ve kibirliliğini anlatmaktadır. Kur'an bu kelimenin semantik yapısı hakkında fazla malumat sunmaz. Fakat aşağıdaki örnek, kelimenin anlamının önemli bir boyutuna ışık tutmaya yardımcı olacaktır:

> Biz refah içinde şımarıp azmış (*batirat*) nice şehri yıkıma uğrattık! İşte meskenleri! Çok az bir zaman dışında (onlar da) kendilerinden sonra oralarda oturabilmiş değillerdir. (Onlara) varis olanlar biziz. (Kasas, 58)

Bu pasaj ile *atâ* örneklerinin ikincisi (Casiye, 8) olarak aşağıda verilecek olan pasajın karşılaştırılmasında yarar olabilir. Bir de "...nice şehri yıkıma uğrattık!" ifadesinin, kâfirleri bekleyen acıklı sonu anlatırken adeta bir klişe olarak kullanıldığını unutmamalıyız. Bu da bizim hâlâ *küfr* alanı içinde bulunduğumuzu göstermektedir.

3. *Atâ:* Bu kelime *istekbera*'nın anlamdaşlarından biridir ve yaklaşık olarak 'ölçüsüz şekilde kibirli olmak', 'aşırı kibirlenme' anlamına gelir; "-dan, -den" eki olan *an* ile kullanıldığında ise 'emredilen bir şeyden küçümseyerek sırt çevirmek', 'bir emre isyan etmek' demektir. Pratik kullanımlarına ilişkin birçok örneğe bakarak, belki *atâ*'nın gerek davranışta gerekse ifadede büyüklenmenin somut ve zahiri tezahürlerine karşılık geldiğini, *istekbera*'nın ise daha çok içten içe büyüklenmenin karşılığıymış gibi göründüğünü söyleyebiliriz. Kur'an'dan yaptığımız aşağıdaki alıntılardan ilki bu yorumu doğrular gibi görünmektedir:

> [Hesap Günü] Bize kavuşmayı ummayanlar dediler ki: "[Muhammed hakikaten Allah'ın elçisi ise] Bize meleklerin indirilmesi ya da Rabbimizi görmemiz gerekmez miydi? Andolsun, içten içe büyüklendiler (*istekberû*) ve büyük bir azgınlıkla (*utuvven*, *atâ* ile aynı kökten türeyen isim hali) baş kaldırdılar. (Furkan, 21)

Ülkelerden niceleri vardır ki, Rablerinin ve O'nun elçilerinin emrine karşı gelip azmışlar (*atâ*'dan; *atet*), böylece biz de onları çetin bir hesaba çekmişiz ve onları benzeri görülmemiş bir azapla azaba uğratmışız. (Casiye, 8)

Onlar, kendisinden sakındırıldıkları şeyi yapmada ısrar edip baş kaldırınca (*atev*), onlara: "aşağılık maymunlar olun" dedik. (A'raf, 166)

4. *Tağâ:* Bu fiil, *istekbera*'nın bir diğer anlamdaşıdır ve Kur'an'da önemli bir rol oynamaktadır. Seviyesi aşırı derecede yükselip bendinden taşan su mecazından yola çıkılarak; zamanla küçümseyerek yüz çevirme ya da büyüklenerek isyan etme anlamında kullanılır olmuştur. Nitekim Profesör Montgomery Watt'a göre, taşkınlık eden (*tağâ*) kişi, "engelleri tanımaksızın ve özellikle de ahlâkî ve dinî düşünceleri umursamadan yoluna devam eden, hiçbir şeyin kendisini durdurmasına izin vermeyen ve kendi gücüne güveni sınırsız olan kişidir" ve Kur'an'ın özel bağlamlarında bu kelime, o kişide "Yaratıcıyı tanımama ya da inkârla bağlantılı olarak... yaratılmışlık duygusunun bulunmadığını" gösterir.[15] Arap dilbilimcisi Beydavî, Mü'minun Sûresi'nin 77. ayetinin tefsirinde, *tuğyan*'ın (isim hali) anlamının, "*küfr*'de aşırılık, kişinin Hakk'ı kabul edemeyecek ölçüde büyüklenmesi (*istikbar*) ve Allah'ın Elçisine ve mü'minlere karşı açık bir düşmanlık" olduğunu söylemektedir.

Tuğyan sık sık *küfr* ile birlikte kullanılmaktadır ki bu da iki kelimenin neredeyse anlamdaş olduklarını göstermektedir:

[Ey Muhammed] Andolsun, sana indirilen, onlardan [Yahudiler] çoğunun *tuğyan* ve *küfr*'ünü artıracaktır. (Maide, 64. Ayrıca bkz. 68)

"[Öldürülen] çocuğa gelince, onun anne ve babası mü'min kimselerdi. Bundan dolayı, onun ('temiz' olmayan yani iman-

15 Watt, s.67.

sız olup anne ve babasına karşı kaba davranan -bir sonraki ayete bakınız - çocuğun) kendilerine *tuğyan* ve *küfr* zorunu kullanmasından endişe ettik. (Kehf, 80)

Tuğyan, bazen *tekzib*'in doğrudan nedeni olarak gösterilmektedir. Aşağıdaki alıntıda, kelimenin, biraz farklı bir biçimde, *tağvâ* olarak karşımıza çıktığına dikkat ediniz. Ama anlam, tamamen aynıdır:

Semud [halkı], taşkınlıkları (*tağvâ*) dolayısıyla yalanladı; en eşkıya olanları ayaklandığında. (Şems, 11-12)

Bazen de *tuğyan*, *nifak*'ın yerine kullanılmaktadır ki bu kelime, mü'minlerle karşılaştıkları zaman: "Sizinle beraberiz; Allah'a da Kıyamet Günü'ne de iman ediyoruz" diyen ama 'Şeytanlarıyla' başbaşa kaldıklarında da: "düşük akıllıların inandığı gibi mi inanalım? Biz sadece alay ediyorduk" (Bakara, 13, 14) diyenlerin tutumunu yansıtmaktadır. Kur'an bu çirkin davranışı tasvir ederken, çok yerinde bir kelime olarak *tuğyan*'ı kullanmaktadır:

Allah da onlarla alay eder [yani, alay eden aslında onlar değil Allah'tır] ve [bu dünyada] *tuğyan*'ları içinde şaşkınca dolaşmaları için [belli bir]süre verir. (Bakara, 15)

'Şaşkınca dolaşmak' anlamındaki '*amehe* fiilinin, çok sıklıkla *tuğyan* ile birlikte kullanıldığı, böylece de Kur'an'daki en olağan kalıp ifadelerden birini oluşturduğu kaydedilmelidir. Bu tabir, dünyadaki hayatlarından memnun olup Allah'ın ayetlerinden tamamen gafil olanların durumunu anlatırken kullanıldığı zaman, bu kalıp ifadenin (*tuğyan* içinde 'şaşkınca dolaşmak') tam anlamı daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır:

Bize kavuşmayı ummayanlar, dünya hayatına razı olup bununla tatmin olanlar ve bizim ayetlerimizden gafil olanlar; işte kazanmakta olduklarından dolayı bunların barınma yeri ateştir... İşte bize kavuşmayı ummayanlara, *tuğyan*'ları içinde şaşkınca dolaşmaları için [belli bir]süre veririz. (Yunus, 7-8; 11)

Aşağıdaki pasajda 'taşkınlık edip (*tağâ*) dünya hayatının zevklerine dalan' kişi, 'Allah'tan korkup nefsini dünyevi arzulardan sakındıran" kişinin tam zıddı olarak gösterilmektedir:

> Artık kim taşkınlık edip azarsa (*tağâ*), ve dünya hayatını tercih ederse, hiç şüphesiz Cehennem onun için bir barınma yeridir. Kim de Rabbinin makamından korkar ve nefsi de *heva*'dan sakındırırsa, artık onun barınma yeri de şüphesiz Cennet'tir. (Naziat, 37-41)

Son alıntılanan pasajda, tevafuk eseri, *tuğyan*'ın zıddı olarak 'Allah korkusu'na atıfta bulunulmuştur. Metnin aslında yer alan kelime, tam olarak 'bir şeyden korkmak' anlamına gelen ve sık sık Kur'an'da *takva* ile (ya da daha doğru bir ifadeyle söyleyecek olursak, aynı kökten türeyen fiil formundaki *ittekâ* ile) anlamdaş olarak kullanılan *hâfe*'dir. Bu son kelime de, bazen metin içinde, *tağâ*'nın tam zıt anlamlısı olarak kullanılmaktadır. Bunun bir örneği aşağıdadır:

> Şüphesiz Allah'tan korkanlar (*muttakîn*, *ittikâ*'nın sıfat formu) için elbette varılacak güzel bir yer vardır. Adn Cennetleri; kapıları onlara açılmıştır... Gerçekten azgınlar (*tâğîn*, *tağâ*'nın sıfat formunda çoğulu) için de muhakkak varılacak kötü bir yer vardır. Cehennem; onlar oraya girerler; ne kötü bir yerdir o. (Sâd, 49-50; 55-56)

5. ***İstiğnâ***: Bu fiil, anlam bakımından *tağâ* ile yakından alakalıdır ve insanda kendine aşırı güveni ifade etmek için de kullanılır. Fakat elbette ki bu ikisi arasında anlamsal yapı bakımından önemli bir fark da vardır. Yukarıda belirttiğim gibi, *tağâ*'da bendini aşan su imgesi belirleyicidir. *İstiğnâ* ise, *Ğ-N-Y* kökünden türemiştir ve temel anlamı, zengin ya da servet sahibi olmaktır.

Her Kur'an okuyucusu, Kur'an'ın sürekli olarak Allah'ın, kimseye muhtaç olmayan, yani tam bağımsız ve her bakımdan kendi kendine yeten varlık anlamında *ğanî* olduğunu vurgula-

dığını bilir. Konu insan olunca, bu tür bir kendine yeterliğin varsayılması, yaratılmışlık duygusunun noksanlığını akla getirir ki bu, had bilmezlik ve büyüklenmekten başka bir şey değildir. Bunun sonucu ise, doğal olarak, Allah'ın yaratıcı olduğunun inkâr edilmesidir. *İstiğnâ*, işte bu tür bir had bilmezlik için kullanılan kelimedir. Tam olarak 'kişinin kendini zengin sayması' ve sonuç olarak da 'kişinin kendi gücüne sınırsız güven duyması' anlamına gelir. İnsan fıtratının genel yapısının tasvir edildiği aşağıdaki alıntıda bu iki sözcüğün neredeyse anlamdaş olarak yan yana görünmesi, kaydedilmesi gereken ilginç bir noktadır:

> Hayır, gerçekten insan azar (*tağâ*'dan *yetğâ*). Kendini müstağni (*isteğnâ*) gördüğü için. (Alak, 6-7)

Leyl Sûresi'nden alıntıladığımız ve yapısal paralelliği bulunan aşağıdaki pasajda ise, *istiğna* fiili *ittikâ* ('Allah'tan korkmak') fiilinin karşısına konulmaktadır:

> Kim verir ve korkup-sakınırsa (*men a'ta ve'ttekâ*) ve en güzel olanı doğrularsa, Biz de onu kolay olan için başarılı kılacağız. Kim de cimrilik eder, kendini müstağni görürse (*men bahile ve'steğnâ*) ve en güzel olanı da yalan sayarsa, Biz de ona en zorlu olanı [azaba uğramasını] kolaylaştıracağız. (Leyl, 5-11)

Burada (Allah yolundaki) 'eli açıklık' vasfının eşlik ettiği 'Allah korkusu' ile 'cimriliğin' eşlik ettiği *istiğnâ* arasında açıkça gözlemlenebilen karşıtlık ilişkisi, özellikle de V. Bölüm'de ifade edilen hususlar göz önünde bulundurulduğunda, *istiğnâ* kelimesinin semantik yapısına dair son derece aydınlatıcı bir bakış açısı sağlayacak niteliktedir.

6. ***Cebbâr:*** Kendini, kimseye ihtiyaç duymayacak derecede 'zengin' sayacak kadar büyük gören kişi, doğal olarak, her konuda akranlarına tahakküm etme eğilimi gösterir ve sınırsız zorbalıkla onlar üzerinde güç kullanmak ister. *Cebbâr* kelimesi, işte böyle bir kişi için kullanılır. Bu kelime, aşağıdaki ilk

örnekte, insanı değil 'kalb'i tavsif etmektedir ama atfın genel olarak kâfirlere yapıldığı açıktır. Kelimenin *mütekebbir* ile yan yana görünmesi kayda değer bir noktadır ki bu da bu ikisinin anlam olarak hemen hemen özdeş olduğunu gösterir:

> İşte Allah her *mütekebbir* zorbanın (*cebbâr*) kalbini böyle damgalar. (Mü'min, 35)

Bir sonraki örnek, *cebbâr*'ın bir başka boyutunu anlamamıza imkan vermektedir ki, burada kelime, 'isyankar' anlamına gelen bir sıfatla güçlendirilmenin yanı sıra şefkatlilik ve takva sahibi olmak anlamına gelen kelimelerin de tam zıddı olarak gösterilmiştir:

> Biz, ona [Zekeriya'nın oğlu Yahya'ya] daha çocuk iken hikmet verdik. Katımızdan ona bir şefkatlilik ve safiyet verdik. O, çok takva sahibi biriydi (*takî*). Anne ve babasına karşı şefkatli (*berr*) idi ve isyankâr (*asî*) bir zorba (*cebbâr*) değildi. (Meryem, 12-14)

Aşağıdaki pasajda ise, tamamen benzer bir durumda *cebbâr*'ın kullanımına ilişkin bir başka güzel örnek bulunmaktadır. Şu sözler İsa'nın ağzından çıkmaktadır:

> "[Allah] yaşadığım sürece bana namazı ve zekatı vasiyet etti; Anneme karşı şefkatli olmayı da. Beni zorba (*cebbâr*) ve bedbaht kılmadı. (Meryem, 31-32)

Vahiy ile Alay

Bir önceki başlık altında iman etmeyi reddedenlere özgü bir vasıf olarak tanımladığımız 'büyüklenme' ve 'kibirlenme' tavrı, birkaç farklı formda karşımıza çıkabilmektedir. Aslında *küfr* olgusunun bütün belirgin boyutları, bu temel tavrın çok sayıdaki tezahüründen başka şey değildir. Bununla birlikte, bütün bu kavramların içinden iki tanesinin, Kur'an'da kâfirlerin 'büyüklenmesi' ile doğrudan bağıntılı olarak kullanıldığı dikkat

çekmektedir. Bunlardan biri Peygamber'in getirdikleriyle alay etmek, diğeri de cedelciliktir.

Kur'an, kâfirlerin Allah'a ve O'ndan gelen her şeye dudak büktüklerini tekrar tekrar anlatır. Bu alaycı davranışın, onların en karakteristik özelliği olduğuna dikkat çekilir. Kur'an'da yansıtıldığı kadarıyla, Cahiliye insanlarının belirleyici özelliklerinin hevaya uymak ve gaflet olduğunu zaten daha önce görmüştük. Bir de onların bu gafletlerinin sebebinin dünya hayatına düşkünlükleri olduğunu biliyoruz. Gözleri bu dünya hayatından başka bir şey görmeyenler için, ölümden sonra hayat olduğunu vazeden bir dinin alay konusu olmaktan başka şansı yoktu. Bu türde alaya alma tavrı için Kur'an'da kullanılan en olağan ifadeler, her ikisi de *HZV* kökünden türeyen *ittehaze-huzuva* (alay konusu yapmak) ve *istehzee* (alaya almak)'dir. Her biri kendince *şirk-küfr* ile *istehzee* arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koyduğu için, aşağıdaki alıntılar semantik açıdan özel önem taşımaktadır:

> Öyleyse sen emrolunduğun şeyi açıkça söyle ve ortak koşanlara (*müşrik*) aldırış etme. Şüphesiz o alay edenlere (*müstehzîn*, *istehzee*'nin sıfat formu) karşı biz sana yeteriz. (Hicr, 94-95)

> Kâfirler seni gördüklerinde, seninle alay ederler ve: "Sizin ilahlarınızı diline dolayan bu mu?" [derler]. Oysa onlar Rahman'ın sözünü inkâr etmektedirler. (Enbiya, 36)

> İşte küfre sapmaları, ayetlerimi ve elçilerimi alaya almalarından dolayı onların cezası Cehennem'dir. (Kehf, 106)

S-H-R kökünden türetilen *sahire* ya da *isteshare* ise, *istehzee* ile aynı şeye karşılık gelen bir başka kelimedir ve Kur'an'da tamamen aynı bağlamlarda kullanılmaktadır. Nasıl ki *istehzâ*'nın çağrıştırdığı anlamı ifade etmek için bir fiil ile bir ismin birleşmesinden meydana gelen dolaylı bir ifadeyi (*ittehaze huzuva*) kullanmak mümkün ise, aynı şekilde *sahire* ya da *isteshare*'nin yerine de *ittehaze sıhriyyen* ifadesini kullanmak mümkündür (ki

burada geçen *sihriyyen*, yine *S-H-R* kökünden isim formunda türetilmiş bir kelimedir). *İstehzee* ve *sahire* arasındaki anlamdaşlık ilişkisi, en iyi aşağıdaki alıntıların ilkinde görülebilmektedir:

> [Ey Muhammed] Andolsun, senden önceki elçiler de alaya alındı (*ustuhzie*, edilgen yapı) ama kendisini alay aldıkları (*yestehziüne*) şey, onlardan alay edenleri (*sahire*) çepeçevre kuşattı. (En'am, 10. Ayrıca bkz. Enbiya, 41)
>
> [Ey Muhammed] Sen [bu muhteşem yaratılışa] şaşırdın kaldın, onlar ise alay edip duruyorlar (*S-H-R* kökünden *yesharûne*). Kendilerine öğüt verildiğinde, öğüt almıyorlar. Bir ayet gördüklerinde de alay ediyorlar (*yesteshirûne*). Ve dediler ki: "bu, apaçık bir sihirden başkası değildir." (Saffat, 12-15)
>
> [Allah Kıyamet Günü Cehennemdeki kâfirlere der ki]: "Gerçekten benim kullarımdan bir kısmı: - Rabbimiz, iman ettik, sen artık bizi bağışla ve bize merhamet et; sen merhamet edenlerin en hayırlısısın, derlerdi de, siz onları alay konusu edinmiştiniz (*ittihaztumûhum sihriyyen*); öyle ki size benim zikrimi unutturdular ve siz onlara gülüp duruyordunuz." (Mü'minûn, 109-110)

Cedelcilik

Kâfirlerin 'kibri', kendini somut bir şekilde gösterdiğinde, farklı ve daha vahim bir mahiyet kazanır ki bunun adı cedelciliktir. Yukarıda gördüğümüz gibi kâfirler, doğuştan kuşkucu ve rasyonalisttirler. Eğer vahyedilen sözlerde akıllarının doğru bildiğine ters düşen herhangi bir şey görürlerse, Allah'ın Elçisi aracılığıyla ilettiği emirlerine kolaylıkla teslim olmazlar. Örneğin, Tevhid kuramı ya da Ahiret inancı, onların şüpheci akılları için, sadece saçma ve kabul edilemez şeyler cümlesindendir. Allah hakkında ve Muhammed (a.s.)'ın elçilik görevi konusunda 'derin tartışmalara girme' eğilimleri de buradan kaynaklanmaktadır.

Kur'an, şüpheci akla sahip olanların en tipik özelliklerin-

den birinin, daima, görevi ve vahiy hakkında yürüttükleri gereksiz tartışmalarla hakkında Peygamber'i sıkıştıracak sorular sormak olduğundan bahseder:

> Yoksa daha önce Musa'nın sorguya çekildiği gibi, siz de elçinizi sorguya mı çekmek istiyorsunuz? Kim *iman*'ı *küfr*'e değişirse, artık o doğru yoldan sapmış olur. (Bakara, 108)

Allah ve vahiy hakkında boş tartışmalara girmek veya çene yarıştırmak, *küfr*'ün tipik bir tezahürüdür. Başlıca anlamı "(ip vb. şeyleri) sıkıca ve gererek bükmek" olan *CDL* kökü, bu tür ateşli tartışmalar için kullanılacak en uygun benzetmeyi sunar:

> Allah'ın ayetleri hakkında inkar edenlerden (*keferü*) başkası çekişmeye girmez (*CDL*'den *yucâdilu*). Öyleyse onların şehirlerde dönüp dolaşması seni aldatmasın. Kendilerinden önce Nuh kavmi de yalanladı ve kendilerinden sonra pek çok fırka da. Her ümmet, kendi elçilerini yakalayıp susturmaya yeltendi. Hakkı, onunla yürürlükten kaldırmak için, batıla dayanarak mücadeleye giriştiler (*cedelü*). (Mü'min, 4-5)
>
> Biz elçileri ancak müjde vericiler ve uyarıcılar olarak gönderiyoruz. Küfre sapanlar ise, hakkı batıl ile geçersiz kılmak için mücadele ederler. Onlar benim ayetlerimi ve uyarılıp korkutuldukları [azabı] alay konusu edindiler. (Kehf, 56)
>
> İnsanlardan kimi, hiçbir bilgisi, yol göstericisi ve aydınlatıcı kitabı olmaksızın Allah hakkında tartışır durur (*yucâdilu*). Allah'ın yolundan saptırmak amacıyla, kasılıp salınarak [bunu yapar]. Onun için dünyada aşağılanma vardır, kıyamet günü de yakıcı azabı ona tattıracağız. (Hacc, 8-9; ayrıca bkz. Lokman, 20)

Bu alıntıda *küfr*'e açıkça hiçbir göndermede bulunulmamakta ise de, bağlamsal durum, 'tartışıp duranlar'ın kâfirlerden başkası olmadığını şüpheye mahal bırakmaksızın göstermektedir. Aynı şey aşağıdaki örnekler için de geçerlidir ki bunların ilki, bu tür cedelciliğe kibirlenme ve büyüklenme ile ilişkisi

açısından baktığı için, semantik bakımdan özellikle ilginçtir:

> Ki onlar, Allah'ın ayetleri hakkında kendilerine gelmiş bir delilleri olmaksızın tartışır dururlar (*yucâdilûne*). Bu, Allah katında da, iman edenler katında da büyük bir öfke sebebidir. İşte Allah, her mütekebbir zorbanın kalbini böyle damgalar. (Mü'min, 35)

> Meryem'in oğlu (İsa) bir örnek olarak verilince, senin kavmin hemen ondan yüz çeviriyorlar. Dediler ki: "Bizim ilahlarımız mı daha iyi, yoksa o mu?" Onu yalnızca bir tartışma konusu olsun (*cedel*) diye örnek verdiler. Hayır, onlar, 'son derece tartışmacı' bir kavimdir. [Burada 'son derece tartışmacı' diye tercüme edilen kelime, *Ha-Se-Me* kökünden türetilmiş olan ve çene yarıştırmaktan özellikle zevk alan, çok hararetli tartışan kişi anlamındaki *Hasîm*'dir]. (Zuhruf, 58)

Bu türden sayısız örnekten, Allah, insanın tüm yaratılmışların en tartışmacısı olduğu sonucuna varmaktadır:

> Andolsun ki bu Kur'an'da insanlar için her türlü örneği verdik [ama onların çoğu yine de inanmamakta ısrar ediyor]. İnsan, her şeyden çok tartışmacıdır (*eksere şey'in cedelen*). (Kehf, 54)

VIII. *Küfr*'ün Anlam Sahası

Bundan önceki bölümde, bizzat *küfr* kavramının iç yapısını analiz etmeye çalıştım. Ne var ki, bu ana kavramı çevreleyen öteki anahtar terimleri analitik olarak incelemeden tablo tamam olmayacaktır. Birbiriyle yakından ilişkili bu kelimelerin oluşturduğu kavramsal doku, bizim *küfr*'ün anlam sahası dediğimiz şeydir.

Aslında *küfr*, Kur'an'da olumsuzlanan bütün dinî-ahlâkî değerler için kullanılan en kapsamlı terim olmakla kalmamakta, tüm 'olumsuz' nitelikler sisteminin de tam merkezinde bulunmaktadır. Bu, ancak bütün bu sistemi oluşturan unsurların doğasını tanıdığımızda *küfr*'ün asıl mahiyetini kavrayacağımız anlamına gelir. Bu bölümün amacı, işte bu unsurların semantik analizini yapmaktır. Ele alacağımız anahtar terimler ise beş tanedir ki bunlar: 1. *Fısk* yahut *fusûk* (sıfat hali: *fâsık*), 2. *Fecr* yahut *fucûr* (sıfat hali: *fâcir*), 3. *Zulm* (sıfat hali: *zâlim*), 4. *İ'tidâ* (sıfat hali: *mu'tedî*) ve 5. *İsraf* (sıfat hali: *müsrif*)

Fâsık

Bu kelimenin, diğer dört terimin aksine, İslamî düşünce açısından özel bir önemi vardır; zira daha sonraları ilahiyat alanında,

mürtekib-i kebîre yani 'büyük günah işlemiş kişi' anlamına gelen anahtar bir teknik terim olarak son derece anlamlı bir rol oynamak bu terime nasip olmuştur. Ancak Kur'an'ın oluştuğu dönemde bu kelimenin henüz bu tür bir teknik anlamı yoktur. Bu kelimenin Kur'anî bağlam içerisindeki semantik yapısını analiz etmeye çalışırken bu husus akılda bulundurulmalıdır.

Kâfirin eşanlamlısı olarak fâsık. Fâsık'ın -hatta öteki dört terimin de- semantik yapı bakımından *kâfir*'le birçok ortak yanları vardır. O kadar ki, birçok durumda bunları birbirinden ayırt etmek son derece zor olmaktadır. *Fâsık*'ın, *kâfir*'in eşanlamlısı olarak kullanıldığına dair tipik bir örnek vererek konuya giriş yapacağım. Rivayete göre, Cahiliye döneminde ünlü bir sofu olan ve 'rahip' lakabıyla bilinen, Hicret sırasında da Medine toplumunda son derece nüfûzlu biri olan Ebû Âmir, kabilesinin üyelerinin çoğu İslam inancını kabul etmesine rağmen, Muhammed'in İlahı'na iman etmemekte sonuna kadar direnmiştir ve hatta kabilesini de terk ederek kendisine bağlı kalanların birkaçıyla birlikte Mekke'ye gider. Bunun üzerine Muhammed (a.s.)'ın: "Bundan böyle ona 'rahip' demeyin, *fâsık* deyin" diye konuştuğu söylenir.[1] Muhammed (a.s.), tabii ki *fâsık* yerine *kâfir* de demiş olabilirdi. Gerçekten de, bu kısa rivayet, İslam açısından bu kelimenin hangi tür davranış için kullanıldığı konusunda bize önemli bir ipucu vermektedir, fakat *küfr* ile *fısk*'ı birbirinden ayırt etmeye gelince, ayırımın, varsa nitelik değil derece bakımından yapılması gerektiğini ifade etmesi dışında, işe yarar hiçbir malumat vermemektedir. Bir başka deyişle, *küfr*, belli bir dereceyi aştığında *fısk*'a dönüşüyor gibi görünmektedir; yani *fısk*, *küfr*'ün daha üst bir derecesidir ve *fâsık* (bariz vasfı *fısk* olan kişi) Beydavî'nin tefsirinde belirttiği gibi, *kâfir*'in çok inatçı bir türüdür.

En çok kabul gören görüşe göre ise, *fısk*, *hurûc ani'l-tâat* (itaatten çıkma) yani 'Allah'ın emirlerine uymamak' demektir

1 İbn İshak, 1, 411.

ve bu yüzden, *fâsık*, kullanım alanı *kâfir*'den daha geniş olan bir terimdir. *Kâfir* çok daha sınırlı bir anlama sahip iken, herhangi bir manada Allah'a itaatsizlik edene *fâsık* denilebilir. Bu görüş doğru olabilir, ancak Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında *fısk*'ın semantik yapısı hakkında bize neredeyse somut olan hiçbir şey söylememektedir.

Ne olursa olsun, analizimizin bu aşamasında söyleyebileceğimiz tek şey, *fâsık*'ın *kâfir* ile anlamdaş olduğudur. Kelimenin daha somut durumlardaki kullanımlarına dönmeden önce, burada, *küfr* ile *fısk*'ın neredeyse tamamen aynı anlamda kullanıldığı bir ayeti alıntılamak isterim:

> Andolsun [Ey Muhammed] biz sana apaçık ayetler indirdik. Bunları fâsık olanlardan başkası (*fâsikûn*) inkâr etmez (*yekfuru*). (Bakara, 99)

Sözler ile ameller arasındaki uyuşmazlık. Görünüşe bakılırsa, bundan sonraki örneğin sorunun çözümüne fazla bir katkısı yoktur; zira *fısk* ile *küfr*'ün aynı anlama geldiğini teyit etmekten başka bir şey yapmadığı açıktır:

> Onlar, Allah'ı ve elçisine inkâr ettiler (*keferû*) ve *fâsikûn* olarak öldüler. (Tevbe, 84)

Burada ima edilen şey, *fısk*'ın Allah'a ve peygambere karşı kâfirce tutum takınmaktan kaynaklanan bir hal olduğudur. Bununla birlikte, somut bağlamını göz önünde bulundurmak suretiyle bu alıntıya biraz daha dikkatlice bakacak olursak, burada, 'iyi Müslümanlar' olarak dindarlık gösterisinde bulunsalar da, bu türden nazik bir meselede canlarını ve mallarını tehlikeye atmaktan kaçındıklarından, çeşitli mazeretler öne sürüp *cihad*'a katılmayı yani Allah yolunda savaşmayı istemeyerek gerçek kimliklerini açığa vuranlara gönderme yapıldığını hemencecik görürüz. Ağız ucuyla bağlılık beyanının ardından açıkça ihanet etme tavrını yansıtan "laf çok, icraat yok" ilkesi, Kur'an ayetlerinde bir *fâsık*'ın karakteristik vasfının tes-

pitinde kritik rolü oynayan unsur görünümündedir. Musa'nın ağzından ifadesini bulan aşağıdaki sözler, tamamen benzeri bir durumda bu terimin kullanımına ilişkin bir diğer örneği oluşturur:

> "Rabbim, gerçekten kendimden ve kardeşimden [Harun] başkasına hükmüm geçmiyor. Öyleyse bizimle *fâsık*'lar topluluğunun arasını Sen ayır." (Maide, 25)

Musa bu sözleri, o ana dek kendisinin peşinden gitmiş olan kavmi, "Onların üzerine kapılardan girin! Girerseniz savaşı mutlaka sizler kazanacaksınız. Eğer mü'minlerden iseniz yalnızca Allah'a tevekkül edin" şeklindeki cesaret verici sözlere rağmen, sayıca kalabalık olan düşmana karşı savaşmayacaklarını beyan ettiklerinde, Allah'a söylemektedir. Son tahlilde, bu da kuşkusuz *küfr*'ün bir tezahürüdür, fakat burada ona bir nüans eklenmiştir ve bu nüans, kelimeyi semantik olarak salt *küfr*'den ziyade 'dinde riya' anlamına gelen *nifak*'a yaklaştırmaktadır. Aslında başka bir örneğimiz daha vardır ki burada 'riyakarlar'ın *fâsık* insanlar oldukları resmen ve açıkça teyit edilmektedir:

> Şüphesiz münafıklar *fâsık*'lardır. (Tevbe, 67)

Bundan sonraki pasajda, dilleriyle Muhammed (a.s.)'ın hoşuna gidecek sözler söyleyen ama iş canlarını ve mallarını tehlikeye atmaya gelince sırtlarını çevirip cihada katılmayan zenginler hakkındadır:

> Kendilerinden hoşnut olasınız diye size yemin ederler. Siz onlardan hoşnut olsanız da, Allah *fâsık*lar topluluğundan hoşnut olmayacaktır. (Tevbe, 96)

Aynı şey aynı süreden aldığımız aşağıdaki örnek için de geçerlidir. Bu örneği burada vermemin nedeni, müteredditt mü'minlerin iman yolundan çıkıp *fısk*'a sapmasına sebep olan unsurların ayrıntılı bir dökümünü veriyor oluşudur:

De ki: "Eğer babalarınız, çocuklarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşiretiniz, kazandığınız mallar, azalmasından korktuğunuz ticaretiniz ve hoşunuza giden evler, sizlere Allah'tan, O'nun resulünden ve O'nun yolunda cihad etmekten daha sevimli ise, artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyedurun. Allah *fâsık*'lar topluluğuna hidayet vermez. (Tevbe, 24)

Yine aynı sûrede (49-60. ayetler) *fâsık*'ın belli başlı özelliklerinin daha da ayrıntılı bir tasvirini görmekteyiz. Burada bu uzun pasajı alıntılamak yerine, metinden derlenebilecek *fâsık* kılıcı özellikleri özetlemek yeterli olacaktır:

1. *Fâsık*'lar, mü'minlerden yana olduklarına dair Allah'ı şahit tutarak yemin ederler. Bunu sadece Müslümanların askeri gücünden korktukları için yaparlar.

2. Aslında inanmazlar (yani *kâfir*'dirler) ve *küfr* içinde canları çıkana kadar da böyle olmaya devam ederler.

3. Aslında *kâfir* olduklarını, davranışları açığa vurmaktadır; nitekim namaza üşenerek gelirler ve Allah yolunda harcama yaparken isteksiz davranırlar. Bu hususla ilgili olarak Muhammed (a.s.)'ın onlara açıkça: "isteyerek de verseniz, istemeyerek de verseniz, sizden kabul edilmeyecektir; zira sizler gerçekten *fâsık* bir kavimsiniz" demesi emredilmektedir.

4. Dinin gereklerine riayet konusunda daha fazla çaba göstermeleri istendiğinde, "Bana izin ver, beni fitneye bulaştırma" derler.

5. Eğer Muhammed (a.s.)'a bir iyilik dokunursa bundan rahatsız olurlar, bir kötülük dokunursa sevinç içinde dönüp giderler.

6. Zekatın paylaşım yönteminden hep hoşnutsuzdurlar; kendilerine bir pay verilirse, memnun olurlar, verilmezse öfkelenirler. Zekatın fakirlere ve miskinlere yardım etmek amacıyla toplandığını, varlıklı kesimden oldukları için bundan pay talep edemeyeceklerini unutmakta yahut görmezden gelmektedirler.

Bu tasvirden anlayabildiğimiz kadarıyla, *fâsık* doğrudan *kâfir* değildir, çünkü en azından ismen Müslümanların safındadır. Ne var ki, o, mütereddit biridir ve her fırsatta *nifak* tıynetini açığa vuran, son derece güvenilmez bir tür Müslümandır.

Sadakatsizlik ya da hainlik. Bu insanların tıynetini gösteren *nifak*, yapmış bulundukları herhangi bir ahde veya antlaşmaya bağlılığı gerektiren hususlarda açık bir biçimde kendini belli eder. Aşağıdaki örneklerin özellikle de ilki, bu kişilerin Muhammed (a.s.)'ın ve takipçilerinin hoşuna gidecek sözleri söylemek için can atmaları ile bağlılık görevlerini yerine getirmekteki isteksizlikleri arasındaki bu ilişkiyi net bir şekilde gözler önüne sermektedir:

> Eğer size karşı galip gelirlerse, sizinle yaptıkları herhangi bir antlaşma ve sözleşmeye riayet etmezler. Dilleriyle sizi hoşnut etmeye çalışırlar, kalpleri ise karşı koyar. Onların çoğu *fâsikûn*'dur. (Tevbe, 8)

> Onların çoğunda ahde bağlılık bulamadık, ama onların çoğunu *fâsikûn* olarak gördük. (A'raf, 102)

> Artık bundan sonra [yani Allah'a verilmiş kesin sözün gereği olarak, ağır yükümlülüğün altına girdikten sonra] kim sırt çevirirse, onlar *fâsikûn*'dur. (Âl-i İmran, 82)

> Ki bunlar [yani *fâsikûn*] Allah'ın ahdini, onu kesin olarak onayladıktan sonra bozarlar, Allah'ın kendisiyle birleştirilmesini emrettiği şeyi keserler ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarırlar. Kayba uğrayanlar, işte bunlardır. (Bakara, 27)

Zuhruf Sûresi'nin 46-55. ayetlerinde de, *fısk*'ın Firavun ve kavminin bir özelliği olarak anıldığını görüyoruz. Bunun sebebi şudur: Allah, Musa'yı apaçık ayetlerle onlara göndermiş ve: "Ben Âlemlerin Rabbinin elçisiyim" tebliğinde bulunmasını istemiştir. Onlar da ayetleri alaya alıp gülmüşlerdir. Fakat Allah azap ile onları yakalayıverince, Musa'ya: "Ey büyücü, seninle yapmış olduğu ahit adına bizim için Rabbine dua et. Söz ve-

riyoruz, hidayete gelmiş olacağız" demişlerdir. Ne var ki, Allah azabı onlardan uzaklaştırınca, hiç sıkılmadan sözlerinden dönmüşlerdir. Dahası, Firavun halkına dönüp: "'Ey kavmim! Mısır'ın mülkü ve şu altımda akmakta olan ırmaklar benim değil mi? Yine de görmüyor musunuz? Yoksa ben, şundan daha hayırlı değilmiyim ki, o, aşağı sınıftan bir zavallı ve sözü açıklamaktan yoksun biridir!" diye hitapta bulunmuştur. Böylelikle de kavmini küçümsemiş, onlar da ona boyun eğmişlerdir. Buradan çıkacak sonuç ise şu olacaktır:

> Gerçekten onlar, *fâsık* bir kavim oldular. (Zuhruf, 54)

Allah'ın İradesine karşı çıkmak. İster bir yasağı çiğnemek isterse de verilen bir emri yerine getirmemek anlamında olsun, Allah'ın iradesine aykırı davranışlarda bulunmak, Kur'an'da en şiddetli azabı gerektiren *fısk* olarak sıklıkla kınanmaktadır. Bazen bir adım daha ileri gidilmekte ve *fısk*, bizzat ilahi gazabı gerektiren bir şey olarak gösterilmektedir:

> Hani meleklere "Adem'e secde edin" demiştik; İblis'in dışında hepsi secde etmişlerdi. O, cinlerdendi. Böylelikle Rabbinin emrinden dışarı çıkmıştı [*feseka*, yani fısk günahını işledi veya itaatsizlik etti]. (Kehf, 50)

Bu örnek, *fısk*'ın, bazı durumlarda Allah'ın emirlerinin yerine getirilmemesinin karşılığı olduğunu inkâr edilemez bir biçimde ortaya koymaktadır. Aşağıdaki ayette ise, *fısk*, tam tersi bir durum için, yani yasak olan bir şeyin yapılmasıyla ilgili olarak kullanılmıştır:

> Alışveriş ettiğinizde de şahit tutun. Yazana da şahide de zarar verilmesin. Böyle bir şey yaparsanız, bu sizin için *fusûk* [yani *fısk*] olur. Allah'tan korkup sakının. (Bakara, 282)

'Allah'ın yasakladığı şey', doğal olarak, O'nun kerih, nahoş bulduğu şey demektir. Bu yüzden, bazen *fısk*'ın neredeyse '(Allah katında) kerih görülen şey' anlamında kullanıldığını gör-

mekteyiz. Kur'an'da (fal oklarıyla oynanan bir çeşit kumar olan) *meysir* ile Allah'tan başkası adına kesilenlerden yemek, lûtilik, iftira ve benzeri bütün büyük günahlara *fısk* denilmektedir:

> Üzerinde Allah'ın isminin anılmadığı şeyi yemeyin; çünkü bu bir yoldan çıkıştır (*fısk*). (En'am, 121)

> "Şüphesiz, biz *fâsık*'lardan oldukları [yani livâta yaptıkları] için, bu ülke halkının üzerine gökten iğrenç bir azap indireceğiz (Ankebut, 34)

> Namuslu kadınları (zina ile) suçlayıp dört şahit getirmeyenler... *fâsikûn*'dur. (Nur, 4)

İmanın zıddı olarak fısk. Daha genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, altında *iman*'ın karşıtı olarak *küfr*'ün yattığına delâlet eden bütün eylemlere *fısk* denilebilmektedir. Nitekim aşağıdaki iki örnekte *fâsık*'ı doğrudan mü'minin karşıtı olarak görmekteyiz:

> Eğer [Ehl-i Kitap] Allah'a, peygambere ve ona vahyolunana iman etmiş olsalardı, onları [müşrikleri] dost edinmezlerdi. Ama onlardan çoğu *fâsikûn*'dur. (Maide, 81)

Burada Ehl-i Kitab'ın (bu örnekte Yahudiler kast edilmektedir), Allah'a ve vahye iman etmedikleri için (ki bunun da inkar edilemez delili onların müşrikleri dost edinmeleridir) *fâsikûn* denildiği açıktır:

> Ehl-i Kitap da iman etmiş olsaydı, elbette onlar için hayırlı olurdu. İçlerinden iman edenler vardır, ama çoğunluğu *fâsikûn*'dur. (Âl-i İmran, 110)

Aynı durumun tasviri, bir sonraki pasajda biraz daha farklı ifadelerle yapılmaktadır. Dikkat edilirse, burada 'kalp yumuşaklığı' gerçek bir mü'minin ayırt edici vasıflarından biri olarak gösterilirken, "kalpleri katılaşmıştır" ifadesi, daha önce de gördüğümüz gibi, kâfirlere özgü inatçılığı temsil eden kalıp ifade olarak kullanılmaktadır:

İman edenlerin, Allah'ı ve O'nun indirdiği Hakk'ı zikretmeleri için kalplerinin huşuyla yumuşamasının zamanı gelmedi mi? Onlar, bundan önce kendilerine kitap verilmiş, sonra üzerlerinden uzun bir süre geçmiş, böylece kalpleri de katılaşmış bulunanlar gibi olmasınlar. Onların çoğu, *fâsikûn*'dur. (Hadid, 16)

İman, Allah'ın rehberliğine tabi olmak, dolayısıyla da doğru yolda yürümek anlamına geldiği için, böyle yapmayan *fâsık*'tır:

Andolsun biz Nuh'u ve İbrahim'i [elçi olarak] gönderdik; peygamberliği ve kitabı da onların zürriyetlerine verdik. İçlerinden hidayeti kabul edenler (*muhtedi*) vardır. Ama bir çoğu da *fâsikûn*'dur. (Hadid, 26)

Benzer bir sebeple, Allah'ı unutmak da *fısk*'tır. Aşağıdaki ayette bu konunun bu şekilde ele alınması, yani Allah'ı unutana, Allah'ın da kendi benliğini unutturacağının ve onu *fâsık* biri yapacağının ifade edilmesi kayda değer bir husustur:

Allah'ı unutanlar gibi olmayın ki Allah da onlara kendi nefislerini unutturmuştur. Bunlar *fâsikûn*'dur. (Haşr, 19)

Bir de Yunus Sûresi'nin 33. ayetinde, "*ellezine fesekû*" yani '*fısk* işleyenler' tabiri Allah'a ortak koşanlar (*müşrikûn*) için kullanılmaktadır. Dolayısıyla *şirk*'in de bir *fısk* hali olduğu açıktır.

Fâcir

Ele almış olduğumuz *fâsık*'tan farklı olarak *fâcir* (*fecr*, *fucûr*) kelimesi, sonraları İslam ilahiyatında teknik bir terime dönüşmemiştir. Bu kelimenin, bu özel anlamıyla bir Kur'an-sonrası tarihi yoktur. Fakat elbette ki, teknik özelliği olmayan sıradan bir ahlâkî terim olarak, Kur'an-sonrası dönemin yazınında Cahiliyye dönemindeki kadar önemli bir rol oynamaya devam etmiştir. Bazen de ilahiyatta bu kelimenin, *berr* kelimesiyle ifade

olunan 'olumlu' kategorinin aksine, *mü'min* kavramının içerisindeki 'olumsuz' kategorinin karşılığı olarak kullanıldığını görmekteyiz. Burada *fâcir*, kendisine kötü davranan, örneğin şarap içme günahını işleyen bir mü'minin adı olmaktadır.

Mesela Ebu Hanife'ye atfedilen *Fıkhu'l-Ekber* adlı eserde şunları okuyoruz: *es-salât halfe küllü berr ve fâcir min'el-mü'minîn câizeh*. Yani "iyi (*berr*) de olsa kötü (*fâcir*) de olsa, bir *mü'min*'in arkasında namaz kılmak caizdir.[2] Açıkça görüldüğü gibi, burada *fâcir* 'kötü davranışı olan' biridir, ama yine de İslam ümmetinin bir üyesi sayılmaktadır. Ancak Kur'an'da anlamı bu şekilde sınırlandıracak bir kullanım yoktur.

Aslında Kur'an, bu kelimeyle ilgili olarak, belki kabaca *kâfir* ile anlamdaş olmasının dışında bir bilgi vermemektedir. Kelimenin kök anlamının 'sapmak' olduğu söylenir; buradan hareketle de kelime, mecazen, '(doğru) yoldan ayrılmak', daha sonra da 'ahlakdışı bir iş yapmak' anlamında kullanılır. Bu bağlamda bir pasajda *fecere* fiilinin, genellikle *kefere* fiiliyle ifade edilen bir eylemin tam karşılığı olarak bile kullanıldığını kaydetmek ilginç olacaktır ki, burada İslam'ın ahiret öğretisine imanın reddinden bahsedilmektedir:

> İnsan onun kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor? Hayır, onun parmak uçlarını bile yeniden düzenleyip-yaratabiliriz. Ancak insan, önünde olanı [ahireti] inkâr etmek ister (*yefcure*). "Kıyamet Günü ne zamanmış?" diye sorar. (Kıyamet, 3-6)

Aslında *yefcûre emâmehu* tabirinin yukarıdaki çevirisinin doğru olup olmadığı konusunda biraz belirsizlik vardır. Eğer çeviri doğruysa (ki bu mümkündür), bu durumda, *emâmehu* ('önünde olan') tabiri, ölümden sonra dirilişe karşılık gelir; bu da bağlama oldukça uygun düşer. Burada öne sürdüğümüz gö-

2 Yanlışlıkla Maturidi'ye atfedilen *Şurûhu Fıkhi'l-Ekber* adlı eserde yer almaktadır. 1 no'lu yorum, 2. paragraf. Haydarabad-Dn. 1365, s.53; ayrıca bkz. A. J. Wensinck, *İslam İtikadı* (Cambridge, 1932), s.192, 13. makale.

rüşû çarpıcı bir biçimde teyit eden bir başka pasajdan daha bahsedebiliriz. Söz konusu pasajda, Kıyamet Günü'nü yalanlamanın (*tekzib*) bütün *fâcir*'lerin belirgin özelliği olarak zikredildiğini görüyoruz:

> Hayır, *füccâr*'ın (*fâcir*'in çoğulu) kitabı *Siccîn*'dedir... O gün yalanlamakta olanların vay haline! Ki onlar Din Günü'nü yalanlamaktadırlar. Onu sınır tanımaz (*mu'tedi*)[3] günahkârdan başka yalanlamaz. (Mutaffifîn, 7-12)

Aşağıdaki ayette ise, *fucûr* (*fecere*'nin isim hali) artık iyice aşina olduğumuz *takva*'nın tam karşısına yerleştirilmektedir:

> Nefse ve ona biçim verene; sonra ona *fücûr*'unu ve *takva*'sını verene [yemin olsun] (Şems, 8)

Bu ayet, Allah'ın, her bir insanı yaratırken, ona hem takva hissini hem de bunun zıddı olan *fücûr*'u ilham ettiğini söylemektedir. Tek başına bu bile bize *fücûr*'un semantik yapısı hakkında birçok şey anlatır: zira en azından, *fücûr*'un, Allah korkusunun doğrudan karşıtı olan *kûfr* ile birçok ortak anlam alanına sahip olduğunu akla getirmektedir. Aslında, *fâcir* kelimesi, Kur'an'da bazen *kâfir*'in hemen yanı başında görünmektedir:

> Nuh: "Rabbim, yeryüzünde kâfirlerden yurt edinen hiç kimseyi bırakma! Çünkü bırakırsan, senin kullarını yoldan çıkarırlar ve onlar *fâcir* ve *kefffâr* (*kâfir*'in mübalağa formu)'dan başkasını doğurmazlar." (Nuh, 26-27)

> O gün [Kıyamet günü] öyle yüzler vardır ki apaydınlıktır; Güler ve sevinç içindedir. Ve o gün, öyle yüzler de vardır ki üzerini toz bürümüştür. Onu da bir karartı sarıp kaplamıştır. Bunlar kâfir (*kefere*) ve fâcir (*fecere*) olanlardır. (Abese, 42)

Son olarak, *facir*'i, *berr*'in karşıtı olarak gösteren bir pasajı alıntılayacağım. *Fâcir* ile *berr* arasındaki kavramsal zıtlığın aynısıyla yukarıda *Fıkhu'l-Ekber*'den yaptığımız alıntıda da kar-

3 Bu kelime için bkz. s. 268.

şılaşmıştık. Orada *fâcir*'i 'kötü davranışı olan' ve *berr*'i 'iyi davranışı olan' şeklinde tercüme etmiştik. Ancak Kur'an metninde *berr*'in daha karmaşık bir anlamsal yapısı vardır. Bu konuyu XI. Bölüm'de ele alacağız. Şimdilik, bu kelimenin, Allah'ın emirlerine titizlikle uyan, dahası, ister akrabası olsun isterse yabancı olsun, etrafındaki insanlara son derece iyi ve müşfik davranarak takvasını gösteren bir insanın karakteristik vasfını betimlediğini söylemekle yetinebiliriz. Bu tip insanlar tabiatıyla Cennet'e giderler. Karşıt tipi simgeleyen *fuccâr* ise, Cehennem'e gider:

> Hiç şüphesiz, *ebrâr* (*berr*'in çoğulu) nimetlerle donatılmış cennetler içindedirler. Hiç şüphesiz *fuccâr* (*fâcir*'in çoğulu) da elbette çılgınca yanan ateşin içindedirler. Ve kendileri oradan çıkıp ayrılamayacaklardır. (İnfitar, 13-16)

Zâlim

Sıklıkla gördüğümüz gibi, *zâlim* kelimesi, İngilizce'ye genellikle 'haksızlık yapan' ya da 'kötülük eden' olarak; isim hali olan *zulm* ise, 'haksızlık', 'kötülük', 'adaletsizlik' ve 'zorbalık' gibi değişik şekillerde tercüme edilmektedir. *ZLM* kökü, Kur'an'da son derece önemli bir rol oynamaktadır. Bunun Kur'an'da değer bildiren kelimelerin en önemlilerinden biri olduğunu söylemek mübalağa olmaz. Gerçekten de, bu kök Kitabın her sayfasında birçok farklı formda karşımıza çıkmaktadır.

ZLM'nin başlıca anlamı, birçok yetkin lügat âliminin görüşüne göre, 'bir şeyi ait olmadığı bir yere koymak'tır. Ahlâk ilmi alanındaki başlıca anlamı ise, öyle görünüyor ki, 'haddi aşıp başkasının hakkına tecavüz etmek'tir. Kısaca ve genel olarak, *zulm*, kişinin kendisine konulan sınırları aşıp hakkı olmayan şeyleri yapması anlamında haksızlık yapmasıdır. Bu bağlamda, Kur'an'ın, her yerde, Allah'ın 'zerre miktarınca' veya 'bir

hurma lifi kadar' bile[4] kimseye haksızlık yapmadığını (*zulm*'ün fiil hali olan *yazlim*) yinelemesi, kayda değer bir husustur. Bir pasajda bizzat Allah, mü'minlere asla haksızlık yapmayacağını beyan etmektedir:

> "...Ben kullara asla haksızlık (*zallâm*, *zâlim*'in mübalağa formu) etmem." (Kaf, 29)

Allah söz konusu olunca, 'haksızlık' çoğunlukla Hesap Günü ile ilgilidir; başka bir deyişle ve daha somut ifadelerle söyleyecek olursak, Allah'ın herkese dünyadaki amellerinin tam karşılığını vermesi demektir. O, iyi amele iki misliyle karşılık verecek, kötü ameli ise misliyle cezalandıracaktır; her halükarda insan asla haksızlığa uğramayacaktır:

> Bugün [yani Kıyamet Günü] her bir nefis, kendi kazandıklarıyla karşılık görür. Bugün haksızlık (*zulm*) yoktur. (Mü'min, 17)

> Allah'a döneceğiniz günden korkup-sakının. Sonra herkese kazandığı eksiksizce ödenecek ve onlara haksızlık (*yuzlemûne*, edilgen form) yapılmayacaktır. (Bakara, 281)

> Melekleri, onların yüzlerine ve arkalarına vurarak: "Yakıcı azabı tadın" diye o küfredenlerin canlarını alırken görmelisin. Bu, ellerinizin önceden takdim ettiği işler yüzündendir. Yoksa şüphesiz Allah kullara zulmedici (*zallâm*) değildir. (Enfal, 50-51)

Allah bir topluluğu Hesap Günü'nden önce, bu dünyada da cezalandırabilir. Eski çağlarda gelişip mamur olan sayısız şehrin yıkıntıları, Allah'ın müthiş gazabının görünür 'ayetleri' sayılmaktadır. Fakat böyle durumlarda da, Allah'ın bu şehirleri, ancak sakinleri bu cezayı hak ettiğinde ve Allah kendilerine defalarca elçileri vasıtasıyla uyarılarda bulunmasından sonra helak ettiği söylenir. Çünkü eğer O, insanları iyi işler yapmakta iken ya da -haksızlık yapanlardan olduklarında- uyarıda bulunmaksızın cezalandırmış olsaydı, haksızca (*bi zulm*, '*zulm* ile') davranmış olurdu:

---

4 Örneğin, bkz. Nisa, 49.

Halkı, ıslah eden kimseler (*muslihûn*)[5] iken, Senin Rabbin o ülkeleri *zulm* ile helak edecek değildi. (Hud, 117)

Bu, halkı habersizken, Rabbinin ülkeleri *zulm* ile helak edici olmadığındandır. (En'am, 131)

Dolayısıyla, insanlar işledikleri amellerin sonuçlarına katlanmak durumundadırlar. Bütün kötülerin azabını tadacağı Cehennem Ateşi bile, sonuçta insanların kendi amellerinin karşılığını görmesi için vardır. Kur'an'da kötülere verilecek ilahi cezanın hemen yanı başında çok sıklıkla kullanıldığını gördüğümüz *zulm el-nefs* ('nefse zulmetme' yani 'kişinin nefsine yahut kendi benliğine karşı haksızlık yapması') kavramı da bunu anlatmaktadır. Yani "Allah kimseye haksızlık yapmaz; asıl insan kendi nefsine haksızlık yapmaktadır."

...Kim böyle yaparsa [yani Allah'ın koyduğu sınırları aşarsa], kendisine zulmetmiş olur (*zaleme nefsehu*). (Bakara, 231)

Küfredenlerin ise, gerçekten ne malları, ne çocukları onlara Allah'tan yana bir şey sağlamaz. Onlar, ateşin halkıdırlar, ebediyen orada kalacaklardır. Onların bu dünya hayatındaki harcamaları, kendilerine zulmetmiş olan bir kavmin ekinine isabet eden dondurucu soğukluktaki bir rüzgâra benzer ki, onu [ekini] helak etmiştir. Allah onlara zulmetmedi, fakat onlar kendi nefislerine zulmetmektedirler. (Âl-i İmran, 116-117)

Artık Allah'ın yaptığı işlerden insanın amellerine geçersek, öncelikle, *zulm*'ün, "insandan Allah'a doğru" ve "insandan insana doğru" olmak üzere iki farklı yönde ortaya çıkabildiğini söyleyebiliriz. Kur'anî anlayışta, Allah, insan hayatına en küçük ayrıntısına kadar müdahalede bulunduğu için, aslında, iki yön arasında bir ayrım yapmak son derece zor hatta imkânsız olsa da, ilk durumda, *zulm*, insanın bizzat Allah tarafından belirlenmiş sınırları çiğnemesi durumunda ortaya çıkarken, ikin-

5 SLH kökünden türetilmiştir; XI. Bölüm'e bakınız, s.310.

cisinde, toplumun kabul ettiği davranış kurallarının çiğnenmesi durumunda tezahür etmektedir. Nitekim Yusuf Sûresi'nin 75. ayetinde, hırsızlık, tamamen beşeri planda gerçekleşen bir *zulm* örneği olarak değerlendirilmektedir:

> Dediler ki: "Su tası kimin yükünden çıkmışsa, ceza ona verilecek [yani ceza olarak o tutuklanacak]. İşte biz (Mısırlılar) *zâlim*'leri böyle cezalandırırız. (Yusuf, 75)

Maide Sûresi'nin 38. ayetinde ise, aynı türden fakat bu kez Allah'a karşı işlenmiş bir *zulm*'den söz edildiğini görüyoruz:

> Ama kim işlediği *zulm*'den [burada bağlamsal olarak hırsızlık kast edilmektedir] sonra pişmanlık duyar ve kendini düzeltirse, şüphesiz Allah onun tevbesini kabul eder. Allah bağışlayandır, esirgeyendir. (Maide, 38)

Kur'an'da Allah'ın belirlediği ve insanlara farz kılınan davranış kurallarına 'Allah'ın sınırları' (*Hudûdullah*) denilmektedir. Bütün hayatı boyunca Allah'ın çizdiği sınırlar içerisinde kalanın, Hesap Günü, altından ırmaklar akan Cennet bahçelerine girmesine izin verilecek, O'nun sınırlarını çiğneyen (*yete'adde hudûdehu*) ise ateşe atılacak ve orada ebediyen kalacaktır. (Nisa, 13)

> İşte bunlar [yani boşanma ile ilgili bütün kurallar] Allah'ın sınırlarıdır. Onları çiğnemeyin. Kim Allah'ın sınırlarını çiğnerse, onların *zâlimûn*'dur. (Bakara, 229)

Aynı şey, daha önce atıfta bulunduğumuz *zulm el-nefs* bağlamında da ifade edilebilir:

> Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını çiğnerse, gerçekten o kendi nefsine zulmetmiş demektir. (Talak, 1)

Allah'ın İradesi, ölçülemez derinlikteki bir deryaya benzer; onun derinliğini kavramak ve niçin ve nasıl olup da gördüğümüz şekilde işlediğini anlamak insan aklının sınırlarını aşar. Bu yüzden, özel bir 'sınır' koymanın sebebi, çok sıklıkla, insan

için çözümü imkânsız bir sır olarak kalmaktadır. Bir 'sınır', sadece Allah öyle irade buyurduğu için vardır. Örneğin, İncil'de de yer alan Cennet'teki Ağaç imgesi bu türdendir: "Ve dedik ki: Ey Adem, sen ve eşin cennette yerleş. İkiniz de ondan, neresinden isterseniz bol bol yiyin; ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa *zalim*'lerden olursunuz." (Bakara, 35)

Bununla birlikte, bir 'sınır' koymayı toplumsal refah bakımından anlamanın mümkün olduğu birçok durum vardır. Bu, belli bir 'sınır'ın toplum halinde yaşayan insanlara doğrudan yararlı olduğu net bir şekilde bilindiği zaman söz konusu olur. Nitekim Kur'an'da Allah faizciliği yasaklamakta ve onu *zulm* olarak nitelemektedir: "Ne haksızlık etmiş olursunuz (*lâ tazlimûne*) ne de haksızlığa uğramış olursunuz (*lâ tuzlemûne*)" (Bakara, 279). Nisa Süresi 11-12. ayetlerde, miras ile ilgili kurallar bütün ayrıntılarıyla anlatıldıktan sonra, şu beyan edilir: "Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'a ve Elçisine itaat ederse, onu altından ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetlere sokar... Ama kim Allah'a ve Elçisine isyan eder ve onun sınırlarını çiğnerse, onu da içinde ebedi kalacağı ateşe sokar." (13-14. ayetler). Boşanmayla ilgili olarak az önce atıfta bulunduğum kurallar da başka bir örnek olarak alınabilir:

> Ey Peygamber, kadınları boşadığınızda, muayyen müddeti geçirdikten sonra onları boşayın ve iddeti sayın. Rabbiniz Allah'tan korkun. Açık bir iffetsizlik göstermedikleri sürece, onları evlerinden çıkarmayın, onlar da çıkmasınlar. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını çiğnerse, o, kendi nefsine zulmetmiştir. (Talak, 1)

Bu tür 'sınır'ların, sonraları gelişerek İslam Hukuku'na dönüştüğü kolaylıkla görülecektir.

Fakat 'sınırlar'ı çok daha geniş bir anlamda anlamak da mümkündür. O zaman 'bir sınırın aşılması' anlamındaki *zulm* kelimesi, başta da söylediğimiz gibi, belirli bir sınırı geçip başkalarının haklarına tecavüz eden herhangi bir türdeki insan

eylemi demek olur. Burada son derece ilginç bir hususa işaret etmek gerekmektedir ki o da şudur: bu anlamıyla *zulm*, pekala müşriklerin bakış açısını da yansıtabilir. Nitekim örneğin bir pasajda iman edenlerin putları kırmak için zora başvurmaları, putperestlerin bakış açısından, apaçık bir *zulm* örneği olarak gösterilmektedir:

> Böylece İbrahim, onları [putları] paramparça etti... Dediler ki: "ilahlarımıza bunu kim yaptı? Şüphesiz o, *zalim*'lerden biridir" (Enbiya, 58-59)

Görülüyor ki, makul bir sebep olmaksızın *zulm* fiilini işlemek, kişiyi ciddi biçimde incitmek demektir. Dolayısıyla, son tahlilde, *zulm*, kişinin bakış açısıyla ve bağlı bulunduğu konumla alakalıdır. Zira putperestlerin açısından bakıldığı zaman, bu eylemi yapmanın hiçbir nedeni yok iken, mü'minlerin açısından bakıldığında aynı eylemi haklı gösterecek birçok sebep bulmak mümkündür. Benzer biçimde, Müslümanların sadece "Rabbimiz Allah'tır" dedikleri için kâfirler tarafından yurtlarından çıkarılmaları, Müslümanlar için, hiçbir haklı sebebe dayanmadığından, yadsınamaz bir *zulm* fiilidir. Ancak kâfirlerin bakış açısından, Tevhid inancı, onların mü'minlere bu şekilde davranmaları için yeterli sebebi fazlasıyla temin etmektedir:

> Zulme uğradıkları (*zulimû*) için silaha sarılanlara savaşma izni verildi... Onlar yalnızca: "Rabbimiz Allah'tır!" demelerinden dolayı, haksız yere (*bi ğayri hakk*) yurtlarından çıkarıldılar. (Hacc, 39-40)

Aynı şekilde, fakir kardeşlerini sadece fakirlikleri yüzünden yanlarından kovmaları halinde Müslümanlar da *zâlim* olacaklardır. Çünkü fakirlik, hiçbir şekilde kovulmak için haklı bir sebep değildir:

> Sabah-akşam O'nun yüzünü [rızasını] dileyerek Rablerine dua edenleri [fakir mü'minleri] yanından kovma. Onların he-

sabından senin üzerinde bir şey [yükümlülük], senin hesabından da onların üzerinde bir şey [yükümlülük] yoktur ki onları kovman gereksin. Yoksa *zalim*'lerden olursun. (En'am, 52)

Başka bir pasajda, Müslümanlar emanet aldıkları yetim mallarını haklı bir sebep olmaksızın 'yiyerek' haksızlık (*zulm*) etmemeleri yönünde uyarılmaktadırlar:

Şüphesiz, yetimlerin mallarını zulmederek (*zulmen*) yiyenler, yalnızca karınlarına ateş doldurmuş olurlar. Onlar çılgın bir ateşe gireceklerdir. (Nisa, 10)

Bununla birlikte, kelimenin, Kur'an'da, çoğunlukla Müslümanların bakış açısını yansıtacak şekilde ve tabiatıyla da en çok kâfirlerin Allah'a ve mü'minlere karşı takındıkları tipik tavrı tanımlamak için kullanıldığını görmekteyiz.

Söze *zulm*'ün *küfr* ile neredeyse aynı anlamda kullanıldığı örnekle girelim. Daha baştayken, Beydavî'nin, En'am Süresi'nin 135. ayetinde *kâfir* yerine niçin *zâlim* kelimesinin kullanıldığına dair yaptığı yorumda, *zâlim*'in anlam bakımından *kâfir*'den daha genel ve daha kuşatıcı olduğunu belirttiğini not edebiliriz.

Kendilerine apaçık belgeler geldiği ve peygamberin hak olduğuna şahit oldukları halde, imanlarından sonra küfre sapan (*keferû*) bir kavmi Allah nasıl hidayete erdirir? Allah, *zalim* bir kavmi doğru yola eriştirmez. (Âl-i İmran, 86)

Küfrün en karakteristik özelliklerinden bazılarının çoğu kez *zulm* kategorisi içinde tasnif edildiğini görürüz. Nitekim vahyi sadece alaylı bir edayla dinleyen ve Elçi'ye büyücü veya şair diyen, bazen *kâfir* yerine *zâlim* adını almaktadır:

Rablerinden onlara yeni bir hatırlatma [vahiy] gelmeyiversin, bunu mutlaka oyun konusu yaparak dinlerler. Onların kalpleri tutkuyla oyalanmadadır. Zulmedenler (*ellezîne zalemû*) gizlice fısıldaştılar: "Bu da sizin gibi bir beşer değil mi? Öyleyse,

göz göre göre siz büyüye mi geleceksiniz?... Dediler ki: "Hayır, bunlar karmakarışık düşlerdir; hayır, onu kendisi düzüp-uydurmuştur; hayır o bir şairdir." (Enbiya, 2-3; 5)

Rabbinin ayetleri kendisine hatırlatıldığı zaman, onlara sırt çeviren ve ellerinin [Hesap Günü için] önden gönderdiklerini unutandan daha zalim kimdir? (Kehf, 57)

Yukarıda *küfr*'ün en karakteristik özelliklerinden biri olarak ele aldığımız biri olan *tekzib* ya da "Allah'ın ayetlerini yalanlamak", doğal olarak, *zulm*'ün anlam sahasında yer almaktadır. Bu konuda tek örnek yeterli olacaktır:

Allah'ın ayetlerini yalanlayan kavmin durumu ne kötüdür! Allah *zâlim* bir kavmi hidayete erdirmez. (Cuma, 5)

Aynı şey, daha önce ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız *iftira* (Allah'a karşı yalan uydurmak) günahı için de geçerlidir. *Tekzib* başkasının getirdiği Hakk'ı yalanlamak, *iftira* ise yalan uydurmaktır. Bazı durumlarda, aynı ayette ikisi birden yan yana görünürler ve birlikte *zulm* adını alırlar:

Allah'a karşı yalan düzüp uydurandan veya O'nun ayetlerini yalanlayandan daha *zâlim* kimdir. Şüphesiz o *zâlim*'ler kurtuluşa eremezler. (En'am, 21)

Allah'a karşı yalan söyleyenden ve kendisine geldiğinde doğruyu yalanlayandan daha *zâlim* kimdir? (Zümer, 32)

Aşağıdaki alıntı buna dair ideal bir örnek olarak alınabilir ki, burada böylesi 'uydurukçular'ın tipik davranışı, söyledikleri sözler delil gösterilerek tanımlanmaktadır:

Allah'a karşı yalan uydurandan ve kendisine hiçbir şey vahyolunmamışken: "bana da vahiy geldi" diyen ve "Allah'ın indirdiğinin bir benzerini de ben indireceğim" diyenden daha *zâlim* kimdir? Sen bu zulmedenleri (*zâlimûn*) ölümün şiddetli sarsıntıları sırasında... bir görsen! (En'am, 93)

Allah ve vahiy hakkında boş tartışmalar yürütüp mesnetsiz sözlerle insanların kafalarında şüphe oluşturmaya çalışılanlar için klişe bir ifade olarak kullanılan "Allah'ın ayetleri hakkında boş tartışmalara dalanlar" tabirinde söz konusu edilen insanlar da *zâlim*'dirler. Bu tür şüpheciliğe genellikle *küfr* denildiğini daha önce ayrıntılarıyla açıklamıştık.[6] Aşağıdaki pasajda bu insanlara *zâlim* denilmektedir:

> [Ey Muhammed] Ayetlerimiz hakkında alaylı tartışmalara dalanları gördüğünde, onlar bir başka konuya geçene kadar onlardan yüz çevir. Şeytan sana unuttursa, hatırladıktan sonra artık *zâlim* toplulukla birlikte oturma. (En'am, 68)

Keza, daha önce gördüğümüz üzere, 'kalbi katılaşmış olan' da, *kâfir* için kullanılan değişmez tabirlerden biridir. Hacc Sûresi'nin 53. ayetinde, bu tür kişilere de *zâlim* denilmektedir.

Ayrıca biliyoruz ki, Allah yolundan alıkoymak şeklindeki şerir siyaseti gütmek de kâfirlerin önde gelen özelliklerindendir. Peygamber'in ve takipçilerinin arkasından entrika çevirenlerin yaptığı bütün eylemler, *küfr* kategorisine girdiği gibi, *zulm* kategorisine de girmektedir:

> Allah'ın mescitlerinde O'nun isminin anılmasını engelleyen ve bunların yıkılmasına çaba harcayanlardan daha *zâlim* kimdir? (Bakara, 114)

Bazen iki kavramı aynı pasajda yan yana görmekteyiz:

> ...Haberiniz olsun; Allah'ın laneti zalimlerin (*zâlimîn*) üzerinedir. Bunlar, Allah'ın yolundan engelleyenler ve onda çarpıklık arayanlardır. Onlar, ahireti de inkar edenlerdir (*kâfirûn*). (Hud, 18-19; ayrıca bkz. A'raf, 44-45).
>
> Şüphesiz küfredenler (*keferû*) ve Allah'ın yolundan alıkoyanlar, gerçekten uzak bir sapıklıkla sapıtmışlardır. Şüphesiz küfredip haksızlık yapanlar (*zalemû*) var ya, Allah onları bağışlamayacaktır. (Nisa, 167-168).

6 VII. Bölüm'e bakınız. 'Cedelcilik', s. 244.

Birden fazla yerde atıfta bulunduğumuz Musa kavminin altın buzağısıyla ilgili olarak da şunlar yazılmaktadır:

> Andolsun Musa size apaçık belgelerle geldi. Sonra siz onun arkasından buzağıyı [tanrı] edindiniz. İşte siz böyle *zâlim*'lersiniz... *Küfr*'leri yüzünden, buzağı [tutkusu] kalplerine sinmişti. (Bakara, 92-93)

Zulm ile suçlananlar sadece kâfirlerin kendileri değildir, kâfirleri -kendi babaları ya da kardeşleri bile olsa- dost edinenler de zâlim olarak ilan edilmektedirler. Bu tavrın, Cahiliye'nin kan bağına dayalı sosyal düzeninden en köklü kopuşu beraberinde getirdiğine dikkat ediniz:

> Ey iman edenler, eğer *küfr*'ü *iman*'a tercih ediyorlarsa, babalarınızı ve kardeşlerinizi veliler edinmeyin. Sizden kim onları veli edinirse, işte onlar *zâlimûn*'dur. (Tevbe, 23)

Az önce görmüş olduğumuz gibi, eğer *küfr*, bütün boyutlarıyla birlikte, *zulm* başlığı altında sınıflandırılabiliyorsa, Kur'an'da *şirk*'ten sıklıkla bir zulm örneği örneği olarak söz edilmesi gayet doğaldır. Nitekim bir pasajda, Lokman Hekim oğluna uyarıda bulunarak şunları söylemektedir:

> "Oğlum, Allah'a şirk koşma. Şüphesiz *şirk*, gerçekten büyük bir *zulm*'dür." (Lokman, 13)

Burada, *zulm*'ün doğrudan şirk olarak nitelendirildiğini görmekteyiz. *Küfr*, *şirk* ve *zulm* üçlüsü arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından aşağıda vereceğimiz örneğin önemi daha az değildir:

> Andolsun, "Allah Meryem oğlu Mesih'tir" diyenler küfre sapmışlardır. Oysa Mesih'in dediği şudur: "Ey İsrailoğulları, benim de Rabbim sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin." Çünkü O, kendisine şirk koşana Cennet'i harâm kılmıştır, onun barınma yeri ateştir. Zulmedenlere (*zâlimîn*) yardımcı yoktur. (Maide, 72)

> Insanlar içinde, Allah'tan başkasını ortak tutanlar vardır ki, onlar [bu ortakları] Allah'ı sever gibi severler... O zulmedenler (*zalemû*) azaba uğrayacakları zaman, bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu... bir bilselerdi. (Bakara, 165)

Ziynet eşyalarını eritip bir put olarak altın buzağıyı yapan -ki bu *şirk*'ten başka bir şey değildir- Musa kavminin *zulm* işlemiş olmakla suçlandığını yukarıda görmüştük:

> [Buzağıyı tanrı] edindiler ve *zâlim*'lerden oldular. (A'raf, 148)

Benzer şekilde, bu bölümün ilk başlığını oluşturan *fısk* da, *zulm*'e paralel bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Musa kavminden, vahyolunan bir sözle alay etmek için onu çarpıtıp, zahiren bozulmamış görünmesine rağmen, aslında orijinalinden farklı bir şekle sokan kişiler olarak bahsedilmekte; bunu yapanların da zulme sapanlar (*yazlimûn*) oldukları ifade edilmektedir. (A'raf, 162) Bir sonraki ayette ise Sebt gününü ihlal edenler *fısk*'a sapmakla (*yefsukûn*) suçlanmaktadır. (A'raf, 163)

Mu'tedî

Mu'tedî, *i'tedâ* fiilinin sıfat halidir ve yaklaşık olarak 'kişinin sınırı aşması' ve dolayısıyla 'birisine karşı taşkınlık ve haksızlık yapması' anlamına gelmektedir. Bu kelimeyle bundan öncekinin yani *zulm*'ün birçok ortak anlam alanına sahip olduklarını görmek zor olmayacaktır. Nitekim birçok önemli durumda, *mu'tedî*, *zâlim*'in tamı tamına eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır. Aşağıdaki ayeti buna örnek verebiliriz:

> Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda savaşın, ancak sınırı aşmayın (*i'tedâ*'dan türetilen *ta'tedû*). Allah sınırı aşanları (*mu'tedîn*) sevmez. (Bakara, 190)

Daha somut bir şekilde ifade edilecek olursa, "sınırı aşmayın" ifadesinin anlamı, "onları savaşa çekmek için düşmana

meydan okumayın"dır. Aslında aynı düşünce, *zulm* kelimesiyle de pekâlâ ifade edilebilirdi (Hacc Sûresi, 39-40'da olduğu gibi, ki yukarıda incelenmişti).

Zulm ile *i'tedâ* arasındaki bu yakın anlam ilişkisini başka bir örnekte daha net bir şekilde görmek mümkündür. Maide Sûresi'nin 107. ayetinde, mirasın intikalinde şahitlik yapabilecek kişilerin uyması gereken vasiyet kuralları açıklanırken, kişinin 'sınırı geçmiş' olmasının, onun *zâlim* oluşunun doğrudan nedeni olduğu en net şekilde beyan edilmektedir. Pasaj aşağıdaki gibidir:

> ...Allah'a yemin ederek: "Bizim şahitliğimiz onların şahitliğinden daha doğrudur. Biz sınırı aşmadık (*i'tedeynâ*), yoksa muhakkak *zâlim*lerden oluruz." (Maide, 107)

Bu noktada, *zulm*'ün önemli bir boyutunun, 'Allah'ın sınırları'nın aşılması olduğunun hatırlanması yararlı olacaktır. *İ'tedâ* kelimesi de tamamen aynı durumlarda bu anlamda kullanılmaktadır. Örneklerden bazıları aşağıdadır:

> Andolsun sizden Sebt günü sınırı aşanları (*i'tedev*) elbette biliyorsunuz. İşte biz onlara "aşağılık maymunlar olunuz" dedik. (Bakara, 65)

Beydavî, A'raf Sûresi'nin 163. ayetinde geçen benzer bir tabiri -"hani onlar Sebt'i günü sınırı aşmışlardı (*ya'dûne*)"- tefsir ederken, bunun anlamının "Sebt (cumartesi) günü balık tutarak Allah'ın hudutlarını aşmak" olduğunu belirtmektedir. Aşağıdaki iki örnek de aynı türdendir:

> Allah geçmişte [yani Allah'ın 'sınırları'nın bilinmediği İslam öncesi zamanlarda] olanı bağışladı. Ama bundan [yani Hacc sırasında yapılması gerekenleri en ince ayrıntısına kadar düzenleyen Allah'ın 'sınırları' ilan olunduktan] sonra kim sınırı aşarsa (*i'tedâ*'dan *âde*), Allah ondan intikam alacaktır. (Maide, 95)

> Ey iman edenler! Allah'ın sizin için helâl kıldığı güzel şeyleri kendiniz için harâm kılmayın ve sınırı aşmayın (*ta'tedû*). Şüphesiz Allah sınırı aşanları (*mu'tedîn*) sevmez. (Maide, 87)

Kur'an'da yarı-hukuksal terimler olarak önemli rol oynayan ve daha sonra da İslam fıkıh sistemine dahil edilmiş olan *helâl* (meşrû) ve *harâm* (gayrimeşrû), eski tabu-diline ait iki önemli terimdir. Bu iki kelimeyi XI. Bölüm'de zaten uzun uzadıya ele alacağız. Ama şimdilik, Kur'an'ın indirildiği dönemde, bu terimlerin Allah'ın 'sınırları'nın bir bölümüne karşılık geldiklerini ve vahyolunan *helâl-harâm* sisteminde değişiklik yapmaya yönelik herhangi bir girişimin gerçek bir 'sınırı aşma' durumu olarak görüldüğünü not etmek yeterli olacaktır.

Bu bağlamda, livâta fiilinin bazen bir 'sınırı aşma' eylemi sayıldığı kaydedilebilir. Bu tür bir durumda, 'Allah'ın sınırlarının aşılması' kavramı, büyük ölçüde 'tiksinilecek', yani daha somut ifadeyle, Allah'ın gazabına neden olacak bir şeyi karşılar. Livâta kelimesinin en çok da 'tiksinilecek bir şey'[7]in tam karşılığı olarak kullanılan *fahişeh* sözcüğüyle tanımlanması bu görüşü doğrulamaktadır:

> "Siz insanlardan erkeklere mi gidiyorsunuz? Rabbinizin sizin için yaratmış bulunduğu eşlerinizi bırakıyorsunuz. Hayır, siz sınırı aşan (*i'tedâ* ile aynı kökten türetilen *âdûn*) bir kavimsiniz." (Şuara, 166)

Şimdiye kadar söylenenlerden, *i'tedâ*'nın anlamının, 'asi olmak', 'birisinin (emirlerine) uymamak' anlamındaki *asâ* fiilinin anlamına çok yaklaştığı açıkça anlaşılacaktır. Aslında bu iki fiil Kur'an'da sıklıkla yan yana görünmektedir. Burada semantik olarak oldukça ilginç bir örnek verebilirim. Bu pasaj, Musa'yı izleyerek Mısır'dan çıkan ve her türlü inançsızlık batağına saplanan 'İsrail oğulları' ile ilgilidir. Dikkat edilirse, burada 'isyan' ve 'sınırı aşma', *kûfr* olarak yorumlanmaktadır:

---

7 Bu sözcük için XI. Bölüm'e bakınız, s.349.

Onların üzerine horluk ve yoksulluk [damgası] vuruldu ve Allah'ın öfkesini üzerlerine çektiler. Bu, şüphesiz, Allah'ın ayetlerini inkar etmeleri (*yekfurûne*) ve peygamberleri haksız yere öldürmelerindendi. (Yine) bu, isyan etmelerinden (*asâ*'den *asav*) ve sınırı aşmalarındandı (*ya'tedûne*). (Bakara, 61)

Aşağıdaki pasajda, *küfr*'ün en karakteristik özelliklerinden biri olarak sürekli atıfta bulunduğum *tekzîb*, sınırı aşma eylemiyle yakın bir anlam ilişkisi içinde gösterilmektedir:

O gün yalanlayanların (*mükezzibîn*) vay haline. Ki onlar, Din Günü'nü yalanlamaktadırlar. Oysa onu günahkâr (*esîm*) sınır tanımaz (*mu'tedî*)'dan başkası yalanlamaz. (Mutaffifîn, 10-12)

Müsrif

Gerek *zâlim* gerekse *mu'tedî*'nin anlam yapılarının merkezinde 'sınırı aşmak' nosyonunun bulunduğunu yukarıda görmüştük. *Müsrif*'i incelediğimizde ise, çok benzer bir semantik yapısı olan başka bir kelime ile daha karşılaşırız. Bu, *SRF* kökünün 'dördüncü' türev formu denilen *esrefe* (*isrâf*) fiilinden gelir ve temelde, 'doğru ölçüyü aşmak veya geçmek' anlamındadır. Fakat aşikar olarak husumet, saldırganlık ve başkasının haklarına el uzatma düşüncesini çağrıştıran *zulm ve i'tedâ*'nın aksine -ki *zulm*'de bu daha da belirgindir- *isrâf*'ın başlıca anlamı, bu tür bir ima olmaksızın, 'belirlenen sınırların ötesine geçmek', 'aşırı davranmak', dolayısıyla da 'itidalsiz olmak', 'aşırılık yapmak' gibi görünmektedir. Bu nedenledir ki, aşağıdaki iki örnekte, *isrâf*, ölçüsüz biçimde yiyip içme eyleminin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Belki bu şekilde yiyip içmek elbette yanlış olmayabilir, fakat saçmalık derecesinde aşırılığa vardırıldığı zaman ahlaken yanlış olmaktadır. İşte *isrâf* adı verilen ve Allah'ın öfkesini çektiği beyan edilen şey budur:

Ey Ademoğulları, her mescitte ziynetlerinizi takının. Yiyin, için ama *isrâf* etmeyin (*tusrifû*) Çünkü O, israf edenleri (*müsrifîn*) sevmez. (A'raf, 31)

Asmalı ve asmasız bahçeleri, hurmaları ve tatları farklı ekinleri, zeytinleri ve narları -birbirine benzer ve benzemez şekilde- yaratan O'dur. Ürün verdiğinde ürününden yiyin ve hasat günü de hakkını verin; *isrâf* etmeyin. Çünkü O, israf edenleri (*müsrifîn*) sevmez. (En'am 141)

Bundan sonraki pasajda, bu kelime, Lût kavminin alışkanlık edindiği livâta eylemi için kullanılmaktadır:

Hani Lut da kavmine şöyle demişti: "Sizden önce alemlerden hiç kimsenin yapmadığı hayasız çirkinliği mi işliyorsunuz? Gerçekten siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz! Doğrusu siz ölçüyü aşan (*müsrifûn*) bir kavimsiniz." (En'am, 80-81)

Aşağıdaki pasaj ise, Salih peygamberin ahlakdışı bir yaşam tarzı süren halkını uyarmak için onlara hitaben yaptığı konuşmadan bir bölümdür. Burada *müsrif*, dünyada ancak bozgunculuğun yaygınlaşmasına neden olan ve asla doğru iş yapmayan biridir:

"Öyleyse Allah'tan korkun ve bana itaat edin; ölçüyü aşanların (*müsrifîn*) emrine de itaat etmeyin. Ki onlar, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmakta (*yufsidûne*) ve asla doğru iş yapmamaktadırlar (*yuslihûne*). (Şuara, 150-152)

Bu pasajdaki *müsrif* kavramının iç yapısını belirleyen 'bozgunculuk çıkarmak' ve 'doğru iş yapmamak' tabirlerinin anlamına ilişkin olarak, Kur'an'da 'iyi' ve 'kötü' sorununu ele aldığımızda çok şey söylenecektir.

Bu konuyla ilgili biraz belirsizlik olsa da, bir sonraki pasajda yer alan *müsrif* kelimesini belki de benzer şekilde anlamak gerekir. Bağlamsal durum şöyledir: Firavun, eğer Musa sağ ve

serbest kalırsa, "bozgunculuk (biraz önce karşılaştığımız *yufsidûne* kökünden türetilen *fesâd*) çıkaracağı ve sonunda halkın da geleneksel dinini bozacağı" bahanesiyle onu öldürmeye çalışırken, Firavun ailesinden olup o ana kadar inancını gizleyen biri, onu yanlış bir şey yapmaması konusunda uyarmaya çalışmış ve şunları söylemiştir:

> "Siz, benim Rabbim Allah'tır diyen bir adamı öldürüyor musunuz? Oysa o, size Rabbinizden apaçık belgelerle gelmiş bulunmaktadır. Buna rağmen eğer o bir yalancı ise yalanı kendi aleyhinedir; ve eğer doğru söyleyen ise, [o zaman da] size vaat ettiklerinin bir kısmı size isabet eder. Şüphesiz Allah, ölçüyü taşıran (*müsrif*), çok yalan söyleyeni (*kezzâb*) doğru yola iletmez." (Mü'min, 28)

Daha önce gördüğümüz gibi, *kezzâb*, 'büyük yalancı' yahut 'yalancılığa alışmış kimse' anlamına gelen *kâzib*'in mübalağa formudur. *Müsrif* ise, büyük ihtimalle, Firavun'un Musa'nın kesinlikle ülkede bozgunculuğu yayacağı yolundaki sözüne atfen kullanılmıştır. Eğer bu yorum doğruysa, bu 'mü'min kişi'nin bu sözlerle kastettiği şey şu olur: Şayet Firavun'un iddia ettiği gibi, Musa gerçekten büyük bir yalancı (*kezzâb*) ise ve şayet ülkede bozgunculuğu yaymaktan (*müsrif*) başka bir şey yapmıyorsa, kendi kendini mahvetmiş demektir; zira Allah bu tür kötü vasıfları olan birini asla doğru yola iletmez.

Müsrif'in anlamının, bu türden bağlamlarda, *kâfir* veya *zâlim* kelimesinin anlamına önemli ölçüde yaklaştığı kolaylıkla görülecektir. Gerçekten de, aynı pasajda birkaç ayet arayla, aynı *müsrif* kelimesinin, Peygamber'in söyledikleri konusunda derin kuşkular besleyen ve Allah'ın ayetleri hakkında boş tartışmalara girenler için kullanıldığını görmekteyiz:

> Andolsun, daha önce Yusuf da size apaçık belgelerle gelmişti. O zaman size getirdikleri hakkında kuşkuya (*şekk*) kapılıp durmuştunuz... İşte Allah ölçüyü taşıran (*müsrif*), şüphe-

ci (*murtâb*) kişiyi böyle saptırır. Ki, onlar, Allah'ın ayetleri konusunda kendilerine verilmiş bir yetki bulunmaksızın çekişip dururlar. Bu, Allah katında da, iman edenler katında da büyük bir öfke sebebidir. İşte Allah, her büyüklenen (*mütekebbir*) zorbanın (*cebbâr*) kalbini böyle damgalar. (Mü'min, 34-35)

İsraf'ın bazı durumlarda *küfr* ile neredeyse aynı anlamda kullanıldığını bundan daha iyi hiçbir örnek gösteremez. Allah'ın gönderdiği vahiyler hakkında derin kuşkular beslemek, Allah hakkında boş tartışmalar yürütmek, çok kibirli ve inatçı oldukları için O'na iman edemeyecek kalplere sahip bulunmak, bunların hepsi kâfirlerin herkesçe bilinen özellikleridir. *Müsrif* teriminin Allah'a 'ortak koşanlar' yani putperestler için kullanıldığını gördüğümüzde, bu izlenim daha da doğrulanmış olmaktadır:

Siz beni Allah'ı inkar etmeye (*ekfure*) ve hakkında bilgim olmayan şeyleri O'na ortak koşmaya (*uşrike*) çağırıyorsunuz! Ben ise sizi, Azîz ve Gaffâr olana çağırıyorum. Doğrusu, sizin beni kendisine çağırdıklarınızın [putların] dünyada da, ahirette de çağrıda bulunma yetkileri yoktur. Şüphesiz, dönüşümüz Allah'adır. Ölçüyü aşanlar (*müsrifîn*) ateşin halkı olanlardır. (Mü'min, 42-43)

Aşağıdaki ayette, kelime bir fiil formunda (*esrefe*) karşımıza çıkmaktadır ve anlamı da "belirlenen sınırı aştı" olmaktadır. Kelimenin bağlamından açıkça görüldüğü gibi, burada bütün yaşamını Allah'ın indirdiği ayetleri kulak ardı ederek, zevk ve sefa içerisinde geçirmiş bir kişiye atıf vardır: "ayetlerimiz sana geldi, fakat sen onları unuttun." Tabii ki bu, yukarıda ayrıntılı olarak açıkladığım gibi, *küfr*'den başka bir şey değildir.

İşte biz ölçüyü aşanları (*esrefe*) ve Rabbinin ayetlerine iman etmeyenleri böyle cezalandırırız. (Tâhâ, 127)

Bu bahsi, *müsrif* kelimesinin, son derece açık bir biçimde, Allah'ın açık bir yasağına karşı isyan ederek aşırılıklar yapmak anlamında kullanıldığı bir pasajı alıntılayarak kapatacağım:

Bu yüzden, İsrailoğullarına şunu yazdık: kim bir nefsi, bir başka nefse ya da yeryüzündeki bir bozgunculuğa karşılık olmaksızın öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur... Andolsun, elçilerimiz onlara apaçık belgelerle geldiler. Sonra bunun ardından onlardan bir çoğu yeryüzünde ölçüyü aşanlardır (*müsrifûn*). (Maide, 32)

IX. Dinde Riya

Bu kısa bölümün konusu *nifak* kavramının semantik analiziyle ilgili olacaktır. Bu kelime, İngilizce'ye çoğunlukla 'hypocrisy' (riya) olarak tercüme edilmektedir. Önemli olanın İngilizce'deki 'hypocrisy' ile Arapça'daki *nifak* arasındaki semantik denklik değil de bizatihi *nifak*'ın yapısı olduğunu hatırdan çıkarmaksızın, anlatım kolaylığı açısından İngilizce'deki bu kelimeyi kullanacağız. Kabaca ifade edersek, *nifak*, kalben inanmadığı halde, dil ile inandığını beyan etmektir. Dolayısıyla, *fısk*'ın tipik vasıflarından biri olan 'dini konularda söz-eylem uyuşmazlığının,[1] *nifak*'ın anlamındaki en temel unsur olduğu açıktır. Daha önce "şüphesiz münafıklar *fâsık*'tırlar" şeklinde açık bir hüküm beyan eden önemli bir ayeti (Tevbe, 67) bilgilerinize sunmuştum. Benzer şekilde, Münafikün Süresi'nin 6. ayetinde de dinî konularda riyakarlık yapanlarla ilgili olarak şu kayda değer sözleri görmekteyiz: "[Ey Muhammed] senin onlar adına mağfiret dilemen ile mağfiret dilememen onlar için birdir. Allah, onlara kesin olarak mağfiret etmeyecektir. Şüphesiz Allah, *fâsık* olan bir kavmi doğru yola iletmez." Bununla birlikte, bu tür dinî riyakarlığın hikayesi bununla sınırlı değildir. *Fısk* ile tamamen örtüş-

1 Bkz. VIII. Bölüm

mek bir yana, *nifâk* kelimesinin son derece kendine özgü bir semantik yapısı vardır ve gerçekten de bu yapı öylesine kendine özgüdür ki, bazıları, *nifâk*'ı, bütün bir İslam ahlâkı alanını üç ana bölgeye ayırırken, *küfr* ve *iman* ile aynı düzeyde yer alan ayrı bir kategori olarak görmenin gerekli olduğunu düşünmüşlerdir.

Bu görüşe göre, insanlar üç ana kategoriye ayrılırlar: 1. *Mü'min*, 2. *Kâfir*, 3. *Münafık*. İslam'ın ilk çağlarında bu görüşün en dikkat çekici temsilcisi Hasan el-Basri'dir.[2] Çok sonra, Fahreddin Razi'nin *Tefsir-i Kebîr*'de yazdığına göre, *iman*'ıyla mümeyyiz olan *mü'min*, kalben inanan ve diliyle de bunu ikrar eden; *kâfir*, belirgin özelliği inat edip inanmamakta direnen; *münafık* (*nifâk*'a karşılık gelen bir sıfat hali) ise, inanmış göründüğü halde kalben inkar eden kişidir.[3]

Nifâk'ın *küfr* ile pek çok ortak yanı olduğunu inkar edemeyiz; zira sonuçta bu, inançsızlığın özel bir türünden başka hiçbir şey değildir. Bu yüzden, Kur'an'ın bu ikisi arasında hiçbir esaslı ayrım yapmıyor görünmesine şaşmamak gerekir. Nitekim aşağıdaki örneklerin ilkinde, 'kâfirler' ile 'münafıklar'ın Allah'ın düşmanları olarak aynı kaba konulduklarını görüyoruz:

> Ey peygamber, *küffâr* (*kâfir*'in çoğul hali) ve *münafikûn* (çoğul hal) ile cihad et ve onlara karşı sert davran. Onların barınma yeri cehennemdir. Ne kötü bir dönüş yeridir o. (Tahrim, 9)

Bu son husus, yani Allah'ın münafıkların nihai barınma yerinin Cehennem olacağıyla ilgili emri, *nifâk* ile *küfr*'ün özden bağlantılı olduklarını ortaya koyması bakımından anlamlıdır, zira aynı cezaya çarptırılacak olmaları, bu ikisinin işledikleri günahın aynı türden ve aynı mertebeden olduğunu gösterir. Nitekim Nisa Sûresi'nin 145. ayetinde şöyle denilmektedir:

---

2 Ritter'in bahsi geçen eserinde,

3 Fahreddin Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, II. Sûre 8. ayetin tefsiri

"Gerçekten münafıklar, ateşin en alçak tabakasındadırlar. Onlara bir yardımcı da bulamazsın."

Münafık kelimesi açıkça geçmemesine rağmen, doğrudan münafıklara gönderme yapılan bir sonraki alıntıda da, *nifak*, daha net bir biçimde *küfr* ile özdeşleştirilmektedir:

> Ey Resul, kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla "inandık" deyip küfür içinde çaba harcayanlar seni üzmesin. (Maide, 41)

Durum bu olunca, Arap dilbilimcilerinden bir bölümünün *nifâk*'ı *küfr*'ün çeşitlerinden biri olarak görüp ona *küfrü'l-nifâk*, yani '*küfr*'ün *nifâk* türü' demiş olmaları son derece doğaldır. Ancak buna rağmen, yine de, bazı bakımlardan *nifâk*'ı *iman* ve *küfr* arasında duran bağımsız bir semantik kategori olarak ele almak daha uygun gibi görünmektedir.

Size önce, *nifâk*'ın iki uç kutup arasında gidip gelme yani orta yerdelik doğasını net bir şekilde gösteren bir örnek vereyim:

> Gerçek şu ki, münafıklar [güya] Allah'ı aldatmaktadırlar. Oysa O, onları aldatmaktadır. Namaza kalktıkları zaman isteksizce kalkarlar. İnsanlara gösteriş yaparlar ve Allah'ı çok az anarlar. Arada bocalayıp dururlar. Ne onlarla, ne bunlarla. (Nisa, 142-143)

Aynı şey, bir sonraki örnek için de geçerlidir. Söz konusu pasaj, gelişmelerin Muhammed (a.s.) ve ashabının aleyhine döndüğü, dolayısıyla gerçek müminleri yeni dini lafta destekleyenlerden ayırt etmek için altın bir fırsat sunan ünlü Uhud Savaşı'na atıfta bulunmaktadır:

> İki topluluğun karşı karşıya geldiği gün, size isabet eden ancak Allah'ın izniyle idi. Bu, Allah'ın iman edenleri ayırt etmesi içindi. Münafıklık yapanları da (*nâfekû*, fiil hali) belli etmesi içindi. Onlara: "gelin, Allah'ın yolunda savaşın ya da savunma yapın" denildiğinde, "Savaşmayı bilseydik, muhakkak sizin peşinizden gelirdik" dediler. O gün onlar, *iman*'dan çok

küfr'e daha yakındılar. Kalplerinde olmayanı ağızlarıyla söylüyorlardı. Allah onların gizli tuttuklarını daha iyi bilir. (Âl-i Imran, 166-167)

Bu pasaj, *nifâk*'ın semantik kategorisinin, asla, *küfr* ile *iman* arasına yerleştirilmiş su geçirmez bir bölme olmadığını, daha çok, belirsiz sınırları olan geniş bir anlam alanı olduğunu açıkça gösterir gibidir. Tabir-i caizse bu, neredeyse hiç sezilmeden *küfr*'e veya *iman*'a dönüşebilecek derecede esnek ve dikkat çekici ölçüde dinamik yapısı olan bir kategoridir.

Bazı durumlarda *nifak*'ın inancın tam orta yerinden doğduğu izlenimi edinilmektedir. Bir mü'min, inancına uygun hareket etmediği zaman, *nifâk* yolunda ilk adımı atmış olmaktadır; o hâlâ bir mü'mindir ama davranışı Allah'ın gazabını celbetmektedir. Aşağıdaki örnek, bu durumu ortaya koymaktadır:

Ey iman edenler, yapmayacağınız şeyi niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyi söylemeniz Allah katında büyük gazaba neden olan bir iştir. (Saf, 2-3)

Burada "ey iman edenler" ifadesine dikkat ediniz; bu, Allah'ın bu insanları *mü'min* olarak görüp onlara öylece diye hitap ettiğini açıkça göstermektedir. Kur'an'a göre, böylesi bir davranışın kaynağında, İslam inancını kabul ettikten sonra bile kalbi kemiren, vahyin gerçekliği konusundaki o derin 'kuşku' vardır:

O gün münafık erkekler [*münafikün*] ve münafık kadınlar [*münafikât*] iman edenlere seslenirler: "Biz sizlerle birlikte değil miydik?" Derler ki: "evet, ancak siz nefsinizi fitneye düşürdünüz, [Müslümanları yıkımların sarmasını] gözetip beklediniz, kuşkulara kapıldınız (*irtebtum*); kuruntular sizi aldattı. Sonunda Allah'ın emri geliverdi ve o aldatıcı [yani Şeytan] Allah ile aldattı. (Hadid, 13-14)

Küfr'e doğru bir adım daha atıldığı zaman, yani kişi "yapmayacağı şeyi söylediği"nde, artık gerçek bir *münafık*'tır. Az

önce tanımlanan tip, İslam'ın orta yerinde Allah hakkında kuşkular duymaya başlayan birisiydi. Şimdi anlatacağım tip ise, baştan sona İslam inancının dışında kaldıkları halde, açıktan açığa kâfir olduklarını ilan etmek yerine, zahiren İslam'ı kabul edip, imanı, her türlü kötülüğü yapmak için bir kalkan olarak kullananlarca temsil edilmektedir. Kur'an'da bu türden tipik 'riyakarlar'la ilgili olarak son derece ilginç bazı tanımlar yapılmaktadır. Burada *nifâk*'ın gerçek mahiyetini aydınlığa kavuşturmak bakımından son derece uygun olan örneklerden ikisini veriyorum:

> [Ey Muhammed] münafıklar sana geldikleri zaman: "biz gerçekten senin Allah'ın elçisi olduğunu şahadet ederiz" dediler. Allah da bilmektedir ki sen elbette onun elçisisin. Allah şüphesiz münafıkların yalancı (*kâzibûn*) olduğuna şahitlik etmektedir. Onlar yeminlerini siper edinip Allah'ın yolundan alıkoydular. Doğrusu yapmakta oldukları şey ne kötüdür. Bu, onların iman etmeleri, sonra küfretmeleri (*keferû*) dolayısıyladır. Böylece kalplerinin üzerine damga vurulmuştur, artık onlar kavrayamazlar. Sen onları gördüğün zaman, dış görünüşlerini beğenebilirsin. Konuştukları zaman da, söylediklerine kulak verirsin. Fakat [aslında] onlar dikili kütükler gibidirler. Her çağrıyı kendileri aleyhinde sanırlar. Onlar düşmandırlar. Bu yüzden, onlara karşı dikkatli ol. Allah onları kahretsin; nasıl da çevriliyorlar. Onlara: "gelin, Allah'ın Elçisi sizin için mağfiret dilesin" denildiğinde, başlarını yana çevirdiler. Sen onların büyüklük taslayanlar (*müstekbirûn*) olarak yüz çevirmekte olduklarını görürsün. (Münafikûn, 1-5)

Aşağıdaki pasajlarda, *nifâk* kelimesi açıkça geçmemektedir ama hiç kimse bu pasajların somut terimlerle 'riyakarlar'ın en tipik alametlerini anlattığını inkar etmemektedir:

> İnsanlardan öyleleri vardır ki: "Biz Allah'a ve Kıyamet Gününe iman ettik" derler; oysa onlar inanmış (*mü'minûn*) değildirler. [Sözde] Allah'ı ve iman edenleri aldatırlar. (Bakara, 8-9)

İman edenlerle karşılaştıkları zaman: "iman ettik" derler; şeytanlarıyla [yani önderleriyle] başbaşa kaldıklarında ise, derler ki: "Biz sizinleyiz. Onlarla ancak alay ediyoruz." (Bakara, 14)

Onlara: "insanların iman ettiği gibi siz de iman edin" denildiğinde: "düşük akıllıların iman ettiği gibi mi iman edelim?" derler. Bilin ki, gerçekten asıl düşük akıllılar kendileridir, ama bilmezler. (Bakara, 13)

Kendilerine: "yeryüzünde fesat çıkarmayın" denildiğinde: "biz yalnızca ıslah edicileriz" derler. Haberiniz olsun; gerçekten asıl fesatçılar (*müfsidîn*) bunlardır; ama şuurunda değildirler. (Bakara, 11-12)

Kalplerinde hastalık vardır. Allah da hastalıklarını artırmıştır. Yalan söylemekte olduklarından dolayı, onlar için acıklı bir azab vardır (Bakara, 10)

Kalpteki 'hastalık' veya 'illet' (*maraz*) ile ilgili bu mecaz, *nifâk*'ın semantik yapısındaki en önemli unsurlardan biridir. Aslında "kalplerinde maraz olanlar" şeklindeki özel ifadenin 'münafıklar' için Kur'an'da sürekli tekrarlandığını görmekteyiz:

Onların örneği ateş yakan adamın örneğine benzer; [ki onun ateşi] çevresini aydınlattığı zaman, Allah onların aydınlığını giderir ve göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakıverir. (Bakara, 17)

Allah onlarla alay eder ve taşkınlıkları (*tuğyân*) içinde şaşkınca dolaşmalarına [belli bir] süre verir. İşte bunlar hidayete karşılık sapıklığı (*dalâlet*) satın almışlardır.[4] (Bakara, 15-16)

Kanımca, bu pasaj, fazla söze hacet bırakmaksızın, hem *nifâk*'ın *küfr* ile paylaştığı ortak özellikleri, hem de hemen sadece nifak'a özgü nitelikleri açıkça ortaya koymaktadır.

4 Gerek tuğyan, gerekse dalâlet'in VII. Bölüm'de küfr'ün karakteristik özellikleri olarak analiz edildiklerini unutmayalım.

Nifâk (veya *münafık*) kelimesi, başlangıçta, Peygamber Mekke'den kendi şehirlerine göç ettiği zaman O'nun safına katılan bazı Medineliler için kullanılmış gibi görünmektedir. Kendisini Allah'a ve O'nun elçisine sarsılmaz bir imanla izleyen Mekkeli mü'minlerin aksine, Medineli mü'minlerin birçoğu inanmakta belirgin biçimde isteksiz davranıyor ve sürekli "bir o tarafa bir bu tarafa gidip geliyorlardı." Allah'a gönülden inanmaksızın İslam'ı kabul eden bu insanların bazıları fırsat kollamaya başladılar. Muhammed (a.s.)'ın başına gelen en küçük musibet onların zihinlerinde kuşku uyandırmaya ve Allah'a olan inançlarını sarsmaya yetiyordu. Münafık kelimesi, görünüşe göre, ilk olarak bu tip Medineliler için kullanılmış gibidir. Ancak daha dikkatli bir gözle baktığımızda görürüz ki, *nifâk* sadece bu Medineli müstereddit müslümanlara münhasır kılınamaz. Nitekim Tevbe Sûresi 97. ayette, bazı bedevilerin davranışının *nifâk* olarak tanımlandığını görmekteyiz. Bu ayet şöyledir: "Bedeviler *küfr* ve *nifâk* bakımından daha şiddetlidir. Allah'ın Elçisine indirdiği sınırları bilmemeye de onlar daha yatkındırlar." Yine 101. ayette de: "Çevrenizdeki bedevîlerden *münafık* olanlar vardır" denilmektedir. Kalplerinde derin bir kuşku -hastalık- besleyen ve fakat sadık müminlerden görünmeye çalışan bütün bu kişiler, tek kelimeyle, *münafık* ismini tastamam hak etmektedirler.

X. Mü'min Kimdir

Nasıl ki *kūfr*, görmüş olduğumuz gibi, kınanacak vasıflar alanına ait bütün niteliklerin odağında yer alıyorsa, *iman* da, olumlu ahlâkî vasıfların tam merkezindedir. *İman*, bütün İslamî erdemlerin asıl kaynağıdır; hepsini o üretir ve İslam'da Allah'a ve O'nun indirdiklerine gönülden inanmaya dayalı olmayan hiçbir erdem düşünülemez.

Bizzat *iman*'ın semantik yapısına gelince, konuyla ilgili bütün temel hususları zaten bildiğimizi söyleyebiliriz; zira olumsuz değer bildiren ana terimleri semantik açıdan analiz etmeye çalışırken, diğer taraftan bakınca, İslamî anlamda gerçek *mü'min*'in karakteristik vasıflarını da bir bakıma tanımlamış oluyoruz. Bu yüzden bu bölümdeki ana işimiz, sadece *kūfr* ve onun değişik boyutları hakkında bütün söylenenleri, karşı zaviyeden kısaca ve yeniden incelemekten ibaret olacaktır.

İdeal Mü'min

Kur'anî görüşe göre, ne tür bir insan 'iman etmiş kişi'dir? *İman*'ın tipik özellikleri nelerdir yahut neler olmalıdır? Kısacası, ideal bir mü'minin dinî olduğu kadar toplumsal olarak da nasıl davranması beklenir? Bunlar bizim *iman* hakkında

sormamız gereken son derece önemli sorulardır ve bu soruların sadece genel olarak değil, ayrıca bizim özel bakış açımızı yansıtacak şekilde sorulması gerekir; zira bunlara verilecek cevaplar, akabinde Kur'an bağlamında 'iman' ve 'mü'min' anlamlarına gelen kelimelerin semantik içeriklerini belirleyecektir. 'İman'ın sadece dinî boyutunun dikkate alındığı bir pasajı inceleyerek söze başlayalım: Bu pasajın bizim araştırmamız açısından özel bir yeri vardır, zira burada neredeyse eksiksiz bir 'gerçek mü'min' tanımı yapılmaktadır:

> Mü'minler ancak o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir, O'nun ayetleri okunduğu zaman imanlarını artırır ve yalnızca Rablerine tevekkül ederler. Onlar, namazı dosdoğru kılarlar ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden infak ederler. İşte gerçek (*hakkan*) mü'minler bunlardır. (Enfal, 4)

Bu tanım, 'gerçek mü'min'i, dinine içtenlikle bağlı, Allah'ın adı anıldığında bile kalbi huşu içinde titreyen ve bütün hayatı boyunca dini hassasiyetini koruyan bir kişi olarak resmetmektedir. Bundan sonraki alıntı, samimi dindarlığın daha ziyade zahiri tezahürüyle ilgilidir:

> [Hakiki mü'minler] tevbe edenler, ibadet edenler, [İslam uğrunda] seyahat edenler, rükû edenler, secde edenler, iyiliği emredenler, kötülükten sakındıranlar ve Allah'ın sınırlarını koruyanlardır. İnananları (*mu'minîn*) müjdele. (Tevbe, 112)

Gerçek iman, insanları salih ameller işlemeye teşvik eden en güçlü saik işlevini görmelidir; yoksa o iman hakiki değildir. Tevbe edip Allah huzurunda huşu ile ibadet etmek, Onun emirlerine tam itaat, Allah'ın verdiği nimetlere şükretmek, İslam inancının yapısını en iyi şekilde yansıtan bütün bu unsurlar, ister istemez, bundan sonraki bölümde inceleyeceğimiz ve açık biçimde olumlanan 'salih ameller' (*salihât*) olarak vücut bulmalı; dahası, insanlar arasındaki sıradan ilişkilerde bile bunlara riayet edilmelidir. İmanın salih amellerle olan

bu temel bağlantısı, sonraları, ilahiyat alanında Mürcie ekolü 'iman'ın amelden tamamen ayrı olduğu iddiasını daha net bir biçimde savunduğunda, kayda değer bir önem kazanır; zira bu ekole göre, kişi hangi günahı işlerse işlesin, imanı var ise, bu günah o kişiyi imandan çıkarmaz. Bu soruna, bundan sonraki bölümde, ilgili diğer kavramlarla birlikte salih ameller (*salihât*) kavramını incelerken yeniden bakacağız.

Burada *iman* olgusunun bu safhasına ışık tutacak olan iki pasajı dikkatlerinize sunuyorum. Bu alıntılarda, özellikle gerçek mü'minlere yakıştığı düşünülen ameller sıralanmaktadır:

> O Rahman'ın kulları [gerçek mü'minler] yeryüzü üzerinde tevazu ile yürürler ve cahiller kendileri ile muhatap olduklarında onlara, "selam" derler. Onlar Rablerine secde ederek ve kıyama durarak gecelerler. Onlar: "Rabbimiz, bizi Cehennem azabından uzak tut. Doğrusu, onun azabı sürekli ve acı vericidir. Şüphesiz o, ne kötü bir karargah ve ne kötü bir konaklama yeridir" derler. Onlar harcadıkları zaman ne israf ederler, ne de kısarlar; ikisi arasında orta bir yol tutarlar. Ve onlar, Allah ile beraber başka bir ilaha tapmazlar. Allah'ın harâm kıldığı canı haksız yere öldürmezler ve zina etmezler.
>
> Ki onlar yalan şahitlikte bulunmayanlar, boş ve yararsız sözle karşılaştıkları zaman vakarla geçip gidenlerdir. Onlar kendilerine Rablerinin ayetleri hatırlatıldığı zaman, onun üstünde sağır ve körler olarak kapanıp kalmayanlardır. Ve onlar: "Rabbimiz, bize eşlerimizden ve soyumuzdan, gözün aydınlığı olacak çocuklar armağan et ve bizi takva sahiplerine önder kıl" diyenlerdir. (Furkan 63-68; 72-74)

Özetle diyebiliriz ki, bu pasaja göre, normal şartlar altında ideal bir mü'minde bulunması beklenen özellikler şunlardır: temelde *hilm* sahibi olmak; kulluk vazifelerini aksatmamak; Hesap Günü'nden korku duymak; Cahiliye döneminde

olduğu gibi savurganlık yapmamak kaydıyla, salih amellerin en önemlisi olarak zekat verip infak etmek; Allah'ın kesinlikle yasaklamış olduğu, örneğin şirk gibi Cahilî eylemlerden, haklı bir sebep olmaksızın bir canlıyı öldürmekten ve zinadan sakınmak; yalan şahitlik yapmaktan ve boş konuşmalardan kaçınmak; vahyedilen ayetlerin derin anlamlarına nüfuz edebilmek için duyarlılık göstermek ve Ahiret inancının verdiği gönül huzuru içerisinde, bu dünyada da sakin ve huzurlu bir yaşam sürmek.

Bir sonraki pasajda çizilen ideal mü'min portresi de, özü itibariyle aynıdır. Bu pasaj şöyledir:

> Mü'minler gerçekten felah bulmuştur. Onlar namazlarında huşu içinde olanlardır. Onlar, boş sözlerden uzak duranlardır. Onlar zekat görevini yerine getirenlerdir. Ve onlar ırzlarını koruyanlardır. Ancak eşleri ve sağ ellerinin sahip olduklarına [yani cariyelere] karşı tutumları hariç... Onlar, emanetlerine ve ahidlerine riayet edenlerdir. Onlar, namazlarını da koruyanlardır. İşte onlar, Firdevs cennetlerine varis olacaklardır; içinde de ebediyen kalacaklardır. (Mü'minûn, 1-6; 8-11)

Portreyi tamamlamak için son bir hususu daha ekleyebiliriz. Burada aklıma Ahzab Suresi'nde yer alan kısa bir pasaj geliyor ki, bu pasajda Allah'ın emirlerine mutlak itaat, gerçekten hakiki imanın *olmazsa olmaz* şartı olarak bütün mü'minlerden beklenmektedir:

> Allah ve Elçisi, bir işe hükmettiği zaman, mü'min olan bir erkek ve mü'min olan bir kadın için o işte kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Kim Allah'a ve Elçisine isyan ederse, artık gerçekten o, apaçık bir sapıklıkla sapıtmıştır. (Ahzab, 36)

Kur'an'ın görüşü çerçevesinde ideal mü'minin genel portresini çizdiğime göre, artık, Kur'an'da gerçek mü'minin tipik vasıfları olarak özellikle altı çizilen kişilik özelliklerinden bazılarının daha ayrıntılı bir analizine devam etmek istiyorum.

Küfr'ün Karşıtı Olarak *İman*

Küfr'ün, *iman*'ın tam karşıtı olduğu, fazla söze hacet bırakmayacak kadar açık bir husustur. Sanırım, bütün insani vasıfları İslamî bakış açısından birbirine temelden zıt iki ahlâkî kategoriye ayıran nihai ölçütü, *iman* ile *küfr* arasındaki bu temel karşıtlığın temin ettiğini yeterince açıklığa kavuşturmuş bulunuyorum. Bu temel ikilem tüm İslamî ahlâk sisteminin esasını oluşturur. Kur'an'ın her yerinde bu temel karşıtlığı görmek mümkündür. Ben burada en tipik örneklerden birkaçını vereceğim:

> Şüphesiz Allah iman edip (*âmenû*) salih amellerde (*salihât*) bulunanları altından ırmaklar akan cennetlere sokar. Küfredenler ise, metalanırlar ve hayvanların yemesi gibi yerler; ateş, onlar için bir konaklama yeridir. (Muhammed, 12)

Dikkat edilirse, burada *mü'min* ile *kâfir* arasındaki temel zıtlık iki asli noktaya gönderme yapılarak ortaya konulmaktadır: 1. Bu dünyada yaptıkları açısından (kâfir günlerini dünyevi zevklerin peşinde geçirirken, mü'min sadece salih ameller işlemekle ilgilidir) 2. Hesap Günü elde edecekleri açısından (kâfir Cehennem'e giderken, mü'min Cennet'e girecektir). Aynı şey aşağıdaki alıntı için de büyük ölçüde geçerlidir:

> Böylece iman edip salih amellerde bulunanlar; artık onlar bir cennet bahçesinde sevinç içinde ağırlanırlar. Küfre sapıp ayetlerimizi ve ahirete kavuşmayı yalan sayanlar ise; artık onlar da azab için hazır bulundurulurlar. (Rum, 15-16)

Aşağıdaki örnekte, aynı karşıtlık, uğruna savaşılan davaların farklılığıyla ilgili olarak söz konusu edilmektedir:

> İman edenler (*âmenû*) Allah yolunda savaşırlar, küfredenler de (*keferû*) Tağut yolunda savaşırlar. (Nisa, 76)

Bundan sonraki iki örnek, *küfr* ve *iman*'ı birbirlerinin yerine geçebilen iki özellik olarak tanımlamakta veya daha so-

mut bir ifadeyle söyleyecek olursak, bir kişinin aynı anda hem kâfir hem de mümin olmasına imkân yok ise de, bu örnekler, *küfr* ve *iman*'ın kişide alternatifli olarak bulunabilecek iki karşıt şahsi özellik olduğunu akla getirmektedir. Bir başka deyişle, sürekli olarak dinden çıkma tehlikesi vardır:

> Ey iman edenler (*âmenü*), eğer kendilerine kitap verilenlerden herhangi bir gruba itaat edecek olursanız, sizi imanınızdan sonra (*ba'de îmânikum*; tam anlamı, inandıktan sonra) tekrar küfre döndürürler (*kâfirîne*). Allah'ın ayetleri size okunuyorken ve O'nun Elçisi içinizdeyken, nasıl oluyor da inkâr ediyorsunuz (*tekfurûne*)? (Âl-i İmran, 100-101)

> Kim imanından sonra Allah'ı inkâr eder (*kefere*) -kalbi *iman*'la tatmin bulmuş olduğu halde baskı altında zorlanan hariç- ve *küfr*'e göğüs açarsa, işte onların üstünde Allah'tan bir gazab vardır ve büyük azab onlarındır. (Nahl, 106)

"*İman*'a karşılık *küfr*'ü satın almak" İslam'dan çıkıp şirke girmek anlamında Kur'an'da kullanılan son derece tipik bir tabirdir:

> Onlar, *iman*'a karşılık *küfr*'ü satın alanlardır. Onlar, hiçbir şeyle Allah'a zarar veremezler. Onlar için acıklı bir azab vardır. (Âl-i İmran, 177)

Eğer 'iman' *küfr* ile taban tabana zıt ise; onu *küfr*'ün aşağı yukarı anlamdaşı olan diğer dinî-ahlâkî terimlerle de zıt konumda görürsek hiç şaşırmamamız gerekir:

> Öyleyse, *mü'min* olan kimse *fâsık* olan gibi olur mu? Bunlar eşit olmazlar. (Secde, 18)

Burada *fâsık*, ki IX. Bölüm'de ayrıntılı olarak ele almıştık, *kâfir*'in yerine ve *mü'min*'in karşıtı olarak kullanılmıştır. Bundan sonraki örnekte, *küfr*, *fusûk* ve *isyân* ('başkaldırma' ya da itaatsizlik) bir bütün halinde *iman*'ın karşıtı olarak zikredilmektedir:

> Allah, size *iman*'ı sevdirdi; onu kalplerinizde süsleyip çekici kıldı. *Küfr*, *fusûk* ve *isyân*'ı ise çirkin gösterdi. (Hucurat, 7)

İslam ve *Müslim*

Daha önceki bir bölümde gördüğümüz gibi, *esleme* fiilinden türetilen *islam* kelimesi, tam olarak 'teslim olma' ya da kişinin kendi benliğini (*nefs*) tümüyle bir başkasının iradesine teslim etmesi anlamına gelmektedir; gramer bakımından *esleme*'nin sıfat formu olan *müslim* de 'teslim olmuş (etmiş) kişi'[1] demektir. Bu terimlerin Islam dininde büyük önemi haiz olduğu şuradan bellidir ki, *islam*, tam da bu dinin adıdır; *müslim* ise Elçi Muhammed (a.s.) tarafından kurulmuş olan dinî topluluğun bir üyesidir.

Bu özel isimlerin kaynağını bizzat Kur'an'da yer alan bir pasajda bulmak mümkündür. Bu pasaj bizim özel amacımız açısından da önemlidir, zira genel bağlamı, *islam* kelimesinin anlamını yakalamak bakımından oldukça aydınlatıcıdır:

> De ki: "Biz Allah'a, bize indirilene, İbrahim, İsmail, İshak ve Yakub'a ve torunlarına indirilene, Musa'ya, Isa'ya ve peygamberlere Rablerinden verilenlere iman ettik. Onlardan hiçbiri arasında ayırım gözetmeyiz. Ve biz O'na teslim olmuşlarız (*lehû müslimûn*)." Kim *İslam*'dan başka din ararsa, asla ondan kabul edilmez. O, ahirette de kayba uğrayanlardandır. (Âl-i İmran, 84-85)

Kur'an'da son derece ilginç bir örnek yer almaktadır ki, burada çöl Araplarının mizacına gönderme yapılarak, teslim olma (*islam*) eylemi, kesin bir şekilde *iman*'dan ayırt edilmektedir. İfade edildiğine göre, *islam*, inanç yolunda atılmış bir ilk adım, kalbe derinlemesine nüfuz etmemiş sığ bir inançtır. Dolayısıyla bütün 'mü'minler' doğal olarak 'müslüman'dır ama bunun tersi her zaman doğru değildir:

> Bedeviler dediler ki: "iman ettik (*âmennâ*)." De ki: "Siz iman etmediniz; ancak: "teslim olduk" (*eslemnâ*) deyin. *İman* he-

1 İslâm kavramının daha ayrıntılı bir analizi için, *Kur'an'da Allah ve İnsan* adlı eserime bakınız, VIII. Bölüm.

nüz kalplerinize girmiş değildir..." Iman edenler (*mü'minûn*) ancak o kimselerdir ki, Allah'a ve elçisine iman ettiler, sonra da hiçbir kuşkuya kapılmadan. Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad ettiler. İşte onlar *sâdık* olanların ta kendileridir. (Hucurat, 14-15)

Ancak, burada sözü edilen *İslam*'ın, esas itibariyle, imanın resmen ikrarında kullanılan "teslim oldum" (*eslemtu*) ifadesine atıf olduğu akılda bulundurulmalıdır. Öyle görünüyor ki, anlatılmak istenen basittir ve o da şudur: bir kişinin İslam toplumuna katılması, o kişinin gerçekten mü'min olduğu anlamına gelmez. Modern dilbilim felsefesinin terminolojisiyle konuşacak olursak, "teslim oldum" (*eslemtu*) ifadesinin 'edimsel' olduğunu, yani sözün sahibini bağladığını söyleyebiliriz. Bir başka deyişle, kişi, *eslemtu* şeklinde beyanda bulunmak suretiyle, ilerde belli bir davranışta bulunacağına dair söz vermiş olmakta veya belli bir tavır ya da niyetinin olduğunu ima etmektedir. Ama bütün "edimsel" ifadeler gibi, *eslemtu* da samimiyetsiz bir beyan olabilir.[2]

Bu, elbette, kişinin samimi olarak ve bütünüyle kendisini Allah'ın iradesine teslim etmesi eylemine karşılık gelen *islam*'ın yüksek dinî değerinden asla bir şey eksiltmez. Buhari, Kur'an'ın bu ayetini delil göstererek, iki tür İslam'ın bulunduğunu söylemektedir ki, bu bana da son derece makul görünüyor: 1. Şekilsel ve yüzeysel *islam*, ki hiç de dinsel olmayan bir dürtüden, örneğin (müslümanlarca) öldürülmek korkusundan kaynaklanır; 2. Gerçek İslam (*el-İslam ale'l-hakîka*). Ona göre, Âl-i İmran Süresi'nin 19. ayetindeki *inne'd-dine indallahi'l-İslâm* (şüphesiz, Allah katında din İslam'dır) cümlesinde, İslam'ın bu ikinci türüne gönderme yapılmaktadır.[3]

2 Bu tür sözler hakkında yapılmış ilginç bir araştırma için bkz. Dr. Donald Evans, *Bağlayıcı Sözlerin Mantığı*, (Londra, 1963), s.11-78

3 Buharî, El-Kirmanî'nin yorumuyla Sahih, (Kahire, 1939), I. 128.

Bu anlamda, *islam*, bu dinde en az *iman* kadar önemli bir unsurudur. Ancak, ilkinin semantik yapısı sonrakinden tamamen farklıdır. Zira adından da anlaşılacağı gibi, *islam*, V. Bölüm'de ayrıntılı olarak ele almış olduğumuz tevazu, sabır, güven, yardımlaşma vb. kavramları akla getiren bir terimdir.

Aşağıda bu kelimenin kullanımına ilişkin aydınlatıcı bir örneği bulacaksınız ki, burada 'tam teslimiyeti'n Kur'anî din anlayışında ne denli önemli olduğu açıkça görülmektedir:

> İbrahim İsmail'le birlikte Kabe'nin sütunlarını yükselttiğinde (ikisi şöyle dua ettiler): "Rabbimiz, [bunu] bizden kabul buyur. Şüphesiz Sen işiten ve bilensin. Rabbimiz, ikimizi sana teslim olmuşlardan (*müslim*) kıl, soyumuzdan da sana teslim olmuş bir ümmet (*ümmeten müslimeten*) kıl. Bize ibadet yöntemlerini göster ve tevbemizi kabul et [bizi bağışla]. Şüphesiz, Sen Ğafur ve Rahimsin."... Rabbi ona: "Teslim ol" (*eslim*) deyince (o): "Alemlerin Rabbine teslim oldum (*eslemtu*)" demişti. Bunu İbrahim oğullarına vasiyet etti. Yakup da: "Oğullarım, şüphesiz Allah sizlere bu dini seçti, siz de ancak teslim olmuşlar (*müslimûn*) olarak can verin." (Bakara, 127-128; 131-132)

Bu önemli pasajda, 'teslim olma'nın derin dinî anlamı en net şekilde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca şu da belirtilmelidir ki, burada teslim olma eylemi, doğrudan doğruya, '(gerçek) din' ile özdeşleştirilmektedir. Görüyoruz ki, 'teslimiyet', az önce alıntıladığımız Hucurat Sûresi'nin 14-15. ayetlerindeki ifadelerden yola çıkılarak söylendiği gibi şevksiz ve yüzeysel bir inanç türü veya imanın ilk acemice adımı olmak şöyle dursun; tam da bütün bir İslam dininin üzerine bina olunacağı temeldir.

Aşağıdaki pasajda, *müslim*, "doğru yoldan ayrılan" (ve dolayısıyla haksızlık yapan) kişi anlamındaki *kâsıt*'ın karşıtı olarak kullanılmakta ve *islam*'ın da yürünecek tek doğru yol olduğu ima edilmektedir:

> Şüphesiz bizden Müslüman olanlar (*müslimûn*) da var, haksızlık yapanlar (*kâsitûn*) da. Ama [Allah'a] teslim olanlar (*esleme*), artık onlar, doğru yolu bulmuş olanlardır. Haksızlık yapanlar (*kâsitûn*) ise, onlar da Cehennem için odun olmuşlardır. (Cin, 14-15)

Buradaki 'teslimiyet' insanın bütün varlığını Allah'a ve sadece Allah'a teslim etmesi demek olduğu için, bir *müslim*, şirke karşı uzlaşmacı bir tutum takınırsa, açıkça kendisiyle çelişkiye düşecektir. Bu manada *müslim*, *müşrik*'in tam zıddıdır:

> Bana teslim olanların (*esleme*) ilki olmam emredildi ve: "sakın şirk koşanlardan (*müşrikîn*) olma" [denildi]. (En'am, 14)

Büyük ihtimalle, Mekke döneminin sonlarından itibaren Kur'an'da görülmeye başlayan sorunlu *hanîf* kelimesinin, sadece -yani tamamen tektanrıcı- teslimiyeti doğru yahut hak din olarak gören bu anlayışla çok ilgisi vardır. Kur'an'daki kullanımlarından çıkarabildiğimiz kadarıyla, *hanif*[4] kelimesi, etimolojisi ne olursa olsun, dinî bir terimdir ve semantik yapısında şu anlamları barındırır gibidir: 1. Her insanın fıtratında bulunan tek Tanrıya inanma eğiliminin doğurduğu hak din, 2. Tek olan bu Tanrı'ya mutlak itaat, 3. Şirkin zıddı olmak. Az önce görmüş olduğumuz gibi, 'teslim olanlar'ın ilki olan İbrahim'in, bu kavramsallaştırmada *hanîf*'liğin temsilcisi veya ideal tipi olarak gösterilmesi son derece anlamlıdır. Kur'an, sürekli olarak, İbrahim'in, puta tapmak şöyle dursun, Yahudi ve Hıristiyan da olmadığını, sadece tefekkür edip mantıksal çıkarımda bulunarak puta tapıcılığın asılsızlığını keşfetmiş bir *hanîf* olduğunu vurgular.[5] Ben burada konumuzla yakından alakalı olan birkaç örnek vereceğim:

---

4 İslâm-öncesi Hanif Hareket sorununu *Kur'an'da Allah ve İnsan* adlı eserimde ele aldım. IV. Bölüm, 5. Alt başlık

5 Enbiya Sûresi ile karşılaştır; 50. ayetten itibaren, Enam, 74'ten itibaren.

Gerçek şu ki İbrahim bir fazilet timsaliydi (*ümmet*);[6] Allah'a gönülden yönelen bir *hanîf*'ti, puta tapıcılardan (*müşrikîn*) da değildi. O'nun nimetlerine şükrediciydi (*şâkir*). O da onu seçti ve doğru yola iletti... Sonra [Ya Muhammed] sana vahyettik: "Hanif olan İbrahim'in dinine uy. O müşriklerden değildi." (Nahl, 120-121; 123)

Aşağıdaki alıntıda *hanîf* ve *müşrik* kavramlarının zıtlıkları özellikle vurgulanmaktadır:

Yüzünü bir *hanîf* olarak dine çevir ve puta tapanlardan (*müşrikîn*) olma. Sana yararı da, zararı da olmayan Allah'tan başkalarına [yani putlara] tapma. (Yunus, 106)

Bundan sonraki iki alıntıda ise, daha ziyade *hanîf*'in dininin 'hak' din olduğuna vurgu yapılmaktadır. Dahası, bunların ilkinde, İbrahim'in temsil ettiği tektanrıcılığın, fıtratlarının sesini dinlediklerinde bütün insanların yöneleceği fıtrî din olduğuna dikkat çekilmektedir:

Öyleyse sen yüzünü, bir *hanîf* olarak dine, Allah'ın o fıtratına çevir; ki insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratışında değişiklik yoktur. İşte dimdik ayakta duran (*kayyim*, ya da 'hak') din budur. Ancak insanların çoğu bilmezler. (Rum, 30)

Oysa onlar, dini yalnızca Allah'a halis kılan hanifler (*hünefâ*) olarak Allah'a kulluk etmek, namazı dosdoğru kılmak ve zekatı vermekten başkasıyla emrolunmadılar. İşte dimdik ayakta duran din (*ümmet*) budur (Burada *kayyime* kelimesi, *ümmet* olarak yorumladığımız *din*'i niteleyen bir sıfat olarak kullanılmıştır). (Beyyine, 5)

6 Müfessirler arasında bu kelimenin bu bağlamdaki doğru anlamı konusunda tam bir ihtilaf vardır. Bazıları kelimeyi en olağan manası olan 'kavim' yahut 'topluluk' olarak alırlar. Ancak bu çok garip bir mana ortaya çıkarır. Ben burada başka ve daha makul olan bir yorumu tercih ediyorum.

Az önce alıntılamış olduğumuz pasajda geçen "dinî yalnızca Allah'a halis kılmak" ifadesinin orijinal karşılığı, *muhlisîne lehû'd-dîn*'dir[7] *Muhlis* kelimesi, aşağı yukarı "bütün katkı maddelerinden arındırmak (veya saflaştırmak)" anlamına gelen *ahlese* fiilinin sıfat formudur. İngilizce'ye, bazen, aşağı yukarı doğru bir şekilde, 'samimi' olarak tercümesi yapılmaktadır. Kur'an'da *HLS* kökü, değişik formlarıyla birlikte, şirkin her türlüsünün zıt anlamlısı olarak *hanîf* teriminin ima ettiği tevhid inancını anlatmak için kullanılır. Bunun altında yatan düşünce ise şudur: insan, bir şeyi Allah'a eş koşmak suretiyle, bir bakıma, dinini yabancı unsurlarla kirletir ve onun 'saflığını bozar.'

> Şüphesiz biz sana bu kitabı hak ile indirdik. Öyleyse, sen de dini yalnızca O'na halis kılarak Allah'a kulluk et. Haberin olsun, katıksız (*hâlis*) olan din sadece Allah'ındır. (Zümer, 2-3)

Aşağıdaki pasajda, aynı 'dini halis tutma' eylemi, *islam* ('teslimiyet') ile bir arada kullanılmaktadır ki, bu da, bu iki terimin son derece yakından ilişkili olduklarını gösterir:

> De ki: "Ben dini yalnızca O'na halis kılarak Allah'a kulluk etmekle emrolundum. Ve ben Müslümanların ilki olmakla emrolundum... De ki: "ben dinimi yalnızca O'na halis kılarak Allah'a kulluk ederim. Siz O'nun dışında kime isterseniz ona kulluk edin." (Zümer, 11-12; 14-15)

Aşağıdaki alıntının, İbrahim'den, bizzat Allah eli ile muhlis kılınmış olanlardan birisi olarak bahsettiği belirtilebilir.

> "Kendilerine kudret ve keskin görüş ihsan ettiğimiz kullarımız İbrahim, İshak ve Yakub'u hatırla. Muhakkak ki Biz onları, katışıksız bir şekilde (halise), ahiret yurdu'nu hatırdan çıkarmamaları üzere anmış kıldık (ehlasnâ)." (Sâd, 45-46)

---

7 "Dini sadece O'na halis kılmak" tabirinin Kur'an'ın bazı önemli yerlerinde oldukça farklı bir manası vardır ki ben buna 'iğreti tektanrıcılık' diyorum. Bu olgunun ayrıntılı bir izahı için bkz. ***Kur'an'da Allah ve İnsan***, IV. Bölüm, 2. Alt başlık.

Hidayet

Daha önce *dalâl* (sapıklık) kavramını işlerken de belirttiğim gibi, 'din'i Allah'ın 'hidayet'i (yol gösterme) olarak görmesi, Kur'an düşüncesinin en karakteristik özelliklerinden biridir. Bu yaklaşımda, *islam-iman* anlamında din, tam olarak, 'doğru yola iletilmek' ya da 'doğru yolu kabul etmek' anlamına gelen *ihtidâ* (fiil formu *ihtedâ*)'dan başka bir şey değildir. Bu, Kur'an'da vahyin, esas itibariyle, inanma eğiliminde olanları doğru yola iletecek olan şey (*hûdâ*) olarak görülmesinin doğal sonucudur. Gerçekten de, Kur'an'ı gelişigüzel okuyan bir okuyucunun bile, "Allah dilediği kişiye hidayet eder" ya da mantıksal olarak bununla çelişecek bir şekilde, Allah'ın merhametiyle bütün insanlara yol göstermede kesinlikle adil davrandığı, ancak bazı insanların kendi iradeleriyle bunu kabul edip bazılarının ise reddettiği şeklinde ifade olunan temel düşüncenin kitabın başından sonuna dek tekrarlandığını fark etmemesine imkân yoktur. Her iki durumda da, vahyedilen 'ayetler' ilahi 'hidayet'tir:

> "...Artık size benden bir yol gösterici (*hûdâ*) gelecektir; kim benim hidayetime uyarsa artık o şaşırıp-sapmaz ve mutsuz da olmaz. Kim de benim hatırlatmamdan (*zikr*) yüz çevirirse, artık onun için sıkıntılı bir geçim vardır ve biz onu kıyamet günü kör olarak haşredeceğiz. (Taha, 123-124)

Bu pasajın ikinci yarısında, *hûdâ* (hidayet) kelimesinin yerini, Kur'an'da kişiye Allah'ı hatırlatan şey anlamında vahiy için sürekli kullanılan kelimelerden sadece birisi olan *zikr* (hatırlama)'in alması ilginç bir noktadır. Aşağıdaki pasajda ise, vahyedilen kitabın tümü 'hidayet' olarak görülmektedir:

> Andolsun, biz onlara bir Kitap getirdik; iman edecek bir topluluğa bir hidayet (*hûdâ*) ve bir rahmet olmak üzere bir bilgiye dayalı olarak onu çeşitli biçimlerde açıkladık. (A'raf, 52)

Dolayısıyla, insanın durduğu noktadan bakıldığında, *iman*, 'hidayeti kabul etmek' ve doğru yolu seçmekten ne eksik ne fazla bir şeydir; *küfr* ise, doğru yoldan sapacak şekilde 'hidayete sırt çevirmek' demektir. İşte size *iman*'ın hidayet ile açıkça ilişkilendirildiği bir örnek:

> ...Onlar Rablerine iman etmiş (*âmenû*) gençlerdi ve biz de onların hidayetlerini (*hüdâ*) artırmıştık. (Kehf, 13)

Burada *hüdâ* kelimesinin yerini, cümlenin genel anlamında herhangi bir esaslı değişiklik olmaksızın pekala *iman* kelimesinin alabileceği çok açıktır. Bundan sonraki alıntıda da, *iman*, bütün karakteristik özellikleriyle birlikte, semantik açıdan 'kendilerine hidayet edilenler' ile eşitlenmektedir:

> Şirk koşanların (*müşrikîn*) kendi inkârlarına (*küfr*) bizzat kendileri şahit iken, Allah'ın mescitlerini onarmaları [olacak şey değildir]... Allah'ın mescidlerini, sadece Allah'a ve ahiret gününe inanan (*âmene*), namazı dosdoğru kılan, zekatı veren ve Allah'tan başkasından korkmayanlar (*yahşe*) onarabilir. İşte, hidayete erenlerden (*muhtedîn*) oldukları umulanlar bunlardır. (Tevbe, 17-18)

Kendisine 'hidayet' edilen, elbette doğru yola iletilmiş olur. İşte bu aşamada devreye, genellikle başka bir kök (*RŞD*) girmektedir. Bu kök, Kur'an'da, fiil hali *reşede*, isim hali *reşed*, *rüşd*, *reşâd*, *râşid* olmak üzere çeşitli formlarda karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki alıntıların ilkinde 'hidayet' ile *rüşd* (doğru istikamet) arasındaki yakın anlam ilişkisi son derece açık biçimde gözler önüne serilmektedir:

> Doğrusu biz hayranlık uyandıran bir Kur'an dinledik. O, doğru yola (*rüşd*) iletiyor (*yehdî*) (Cins, 1-2)

Mü'min Sûresi'nin 29. ayetinde anlatıldığına göre, Firavun'un ailesinden olup inancını gizleyen mü'min bir kişi, kardeşlerini Musa'nın kavmine zulmetmemeleri yönünde uyarıp,

bu arada "Allah *müsrif*[8] olana ve çok yalan söyleyene (*kezzâb*) hidayet etmez (*yehdî*)" dediğinde, bundan rahatsızlık duyan Firavun şu sözleri söylemiştir: "Ben sadece gördüğümü gösteriyorum ve ben sizi doğru olan yoldan (*reşâd*) başkasına yöneltmiyorum (*ehdî*)" (Mü'min, 29)

Aşağıdaki iki pasajda *rüşd*, bağlamsal olarak sırasıyla önce *iman*, daha sonra da *islam* ile özdeşleştirilmektedir:

> Dinde zorlama yoktur. Gerçek şu ki, doğru yol (*rüşd*) eğri yoldan (*ğayy*) ayrılmıştır. Artık kim tağut'u tanımayıp (*yekfur*) Allah'a iman ederse (*yu'min*), o sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. (Bakara, 256)

> "Elbette, bizden teslim olanlar (*müslimûn*) da var, haksızlığa sapanlar (*kâsitûn*) da. Işte teslim olanlar (*esleme*) doğru yola girenlerdir (*reşed*). (Cin, 14)

Takva

Artık bizatihi *iman* kavramının iç yapısına dönecek olursak, öncelikle şu hususu belirtmemiz gerekir: *iman*, Kur'an'da iki anahtar kavramın üzerinde durmaktadır ki, bunlar *takva* (Allah korkusu) ve *şükr* (minnettarlık)'dür. Biz, bu alt başlıkta bunların ilkini ele alacağız.

Kur'an ayetlerinde, özellikle de Muhammed (a.s.)'ın peygamberlik kariyerinin ilk dönemlerinde, ahiret hayatıyla ilgili son derece etkileyici tasvirlerin yapıldığı görülmektedir. *Takva* kavramı da, bu genel atmosfer ile yakından alakalıdır. Bir başka deyişle, bu özel bağlamıyla *takva*, Kıyamet Saati'nin dehşetinden korkuya kapılmaktır:

> Ey insanlar, Rabbinizden korkun (*ittekû*), çünkü kıyamet saatinin sarsıntısı, büyük bir şeydir. (Hacc, 1)

8 Bkz. VIII. Bölüm.

Hesap Günü'nden ve o günün Rabbi'nden korkmak, bu yeni dinin bütün boyutlarının temelini oluşturan ve esas ruh halini belirleyen en önemli temasıdır. Kısacası, Allah'a iman etmek, kâfirleri inatçı *küfr*'lerinden dolayı ebedi Cehennem ateşiyle cezalandıracak olan kahhâr yargıç olarak, Kıyamet Günü'nün Rabbi olan Allah'tan korkmak demektir. İlk surelerdeki *mü'min* tanımlarına baktığımızda, burada en özlü ifade olarak "Allah'ın huzurunda huşuyla titreyen kişi" nitelemesinin öne çıktığını görürüz.

Artık Kur'an'da 'iman' ve 'korku'nun niçin çok sıklıkla birbirlerinin adeta eşanlamlısı olarak kullanıldıklarını anlamak kolay olsa gerektir. Tek örnek yeterli olacaktır:

> Küfredenlere dünya hayatı çekici kılındı. Onlar, iman edenlerden kimileriyle alay ederler. Oysa korkup-sakınanlar (*ittekav*, *takva*'nın bir fiil formu) [yani mü'minler] Kıyamet günü onların üstündedir. (Bakara, 212)

'İman' ile 'korku' arasındaki yakın ilişkiyi, "eğer A ise, o zaman B olmalı" şeklindeki bir akıl yürütme formunda ifade etmek de mümkündür. Dikkat edilecek olursa, aslında, B (ki bu durumda 'korku'dur) çoğunlukla bir emir cümlesi formunu almaktadır: "Eğer inanıyorsanız, Allah'tan korkun (*ittekû*)". (Maide, 57; ayrıca bkz. aynı surenin 112. ayeti ve bu kelimenin geçtiği diğer pasajlar)

Eğer 'korku', bu şekilde 'iman' kavramının merkezi unsurunu oluşturuyorsa, *küfr* de gayet doğal olarak, bunun zıddını temsil edecektir. Allah'tan korkan kişi anlamında *muttaki*, Kur'an'da sürekli olarak *kâfir*'in zıt anlamlısı olarak kullanılmaktadır. İşte size tipik bir örnek:

> Allah'tan korkanlara (*muttakûn*) vaadedilen Cennet'in örneği şudur: onun altından ırmaklar akar, yemişleri ve gölgeliği ebedidir. Bu Allah'tan korkanların (*ittekav*) mutlu sonudur, küfre sapanların (*kâfirîn*) sonu ise ateştir. (Ra'd, 35)

Bazen de *zâlim*'in *muttakî*'nin zıt anlamlısı olarak kullanıldığını görürüz:

> Hiç şüphesiz zalimler (*zâlimîn*) birbirlerinin dostudurlar. Allah ise, Allah'tan korkanların (*muttakîn*) dostudur. (Casiye, 18/19)

Açıktır ki, *takva*, asla sıradan bir 'korku' türü değildir.[9] Ama yine de, en azından kökeni itibariyle korku duygusudur. Bunu, sıradan 'korku' türü için ortaklaşa kullanılan diğer bazı kelimelerin, Kur'an'da birçok yerde *takva*'nın eşanlamlısı olarak kullanılması kanıtlamaktadır. Bunların en önemlisi, *haşyet* (buna karşılık gelen fiil olarak *haşiye*) ve *havf*'tır. Söze, ilkinin anlamının kısa analiziyle başlayacağım.

Haşyet ile *takva*'nın -en azından Kur'an dilinin sınırları içerisinde- aynı anlama geldiğini en iyi gösteren aşağıdaki örnektir ki, burada *haşiye* fiili, tam olarak *muttaki* kelimesini açıklamak için tasarlanmış analitik bir tabirde kullanılmaktadır:

> Onlar (*muttakîn*), görmedikleri halde Rablerine karşı (düşüncelerinde bile) bir *haşyet* içindedirler (*haşiye*'den *yahşevne*) ve onlar kıyamet saatinden içleri titremekte olanlardır (*müşfikûne*, bir başka eşanlamlı kelime). (Enbiya, 49)

Bu anlamdaşlığın bir diğer kanıtı da, daha dolaylı bir yoldan olmasına rağmen, *haşyet* ve *takva*'nın sıklıkla aynı cümlede yan yana görünmeleri ve neredeyse tamamen aynı anlamda kullanılmalarıdır:

> Kim Allah'a ve Elçisi'ne itaat ederse ve Allah'tan korkup (*haşiye*'den *yahşe*) O'ndan sakınırsa (*takva*'dan *yettaki*), işte sonunda kazançlı çıkanlar bunlar olacaktır. (Nur, 52)

Cennet'in *takva* sahiplerine vaat edildiğini yukarıda görmüştük. Aynı şey "Rabbinden *haşyet* duyanlar" için de geçerli-

9 Cahiliye şiiri ve Kur'an'da kullanıldığı şekliyle, takva sözcüğüne dair daha ayrıntılı filolojik bir tartışmayı görmek için bkz. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, IX. Bölüm, 2. Alt başlık.

dir ki, bu da, bu tür durumlarda, söz konusu kelimeler arasında dikkate değer hiçbir farkın olmadığının bir başka kanıtıdır:

> İman edip salih amellerde bulunanlar ise... Rableri katında onların ödülleri, içinde ebedi kalıcılar olmak üzere altından ırmaklar akan Adn cennetleridir... İşte bu [ödül] Rabbinden içi titreyerek korkan kimse (*haşiye*) içindir. (Beyyine, 8)

Dahası, yukarıdaki pasajda geçen "Rabbinden içi titreyerek korkan (*haşiye*) kimse" ifadesinin açıkça *mü'min* yerine kullanıldığı da belirtilebilir.

Öyle görünüyor ki, *haşyet* kelimesi, anlam etkileyiciliğine sahip kelimeler sınıfına aittir. Kur'an'daki kullanımlarına bakılırsa, aşırı korkudan kaynaklanan duygu coşkunluğunu anlatmaktadır. Aşağıdaki örnek, kelimenin anlamının bu boyutunu en iyi şekilde gözler önüne sermektedir:

> Allah, ...bir kitap olarak sözün en güzelini indirdi. Rablerinden içleri titreyerek korku duyanların (*yahşevne*) ondan derileri ürperir; sonra da onların derileri ve kalpleri Allah'ı hatırlayarak yumuşar-yatışır. İşte bu, Allah'ın hidayetidir, onunla dilediğini hidayete erdirir. (Zümer, 23)

Kelimenin etkileyiciliğini, aşağıdaki örnek de aynı netlikte ortaya koymaktadır. Burada Allah'a karşı duyulan *haşyet*'in, patlayıcı madde kadar etkili bir şey olarak düşünüldüğü açıktır:

> Şayet Biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, onu Allah korkusundan (*haşyet*) saygı ile baş eğmiş, parça parça olmuş görürdün. (Haşr, 21)

Kur'an Arapçası'nda, *haşiye* fiili neredeyse hep Allah için kullanılır. Ancak bazen, 'korku'nun yanlış yöne gittiği de görülür. O zaman fiilin nesnesi Allah değil, insandır. Aşağıdaki pasaj, kendisinden *haşyet* duyulması gerekenin insan değil Allah olduğunu açıkça vurgulaması bakımından özel ilgiyi hak etmektedir. Burada Zeyneb ile evlenen Peygamber'e gönderme yapılmaktadır. Zeyneb, ilk Müslümanların en vefalılarından

biri olan, Peygamber'in azat edip evlatlık aldığı Zeyd'in sevgili eşiydi. Bir gün Zeyd'in yokluğunda, Muhammed (a.s.) Zeyneb'i gördü ve onun muhteşem güzelliğinden açıkça etkilendi. Zeyneb kocasına Peygamber üzerinde bıraktığı intibâyı anlattı. Bunun üzerine Zeyd, Muhammed (a.s.) onunla evlenebilsin diye, eşini boşamaya karar verdi. Muhammed (a.s.) bu teklifi kabul etmek istemedi, çünkü duyulduğunda müminler arasında farklı değerlendirmelere sebep olabileceğinden korkuyordu.*

> Hani sen [Ey Muhammed]... insanlardan çekinerek Allah'ın açığa vuracağı şeyi [Zeyneb'le evlenme isteğini] kendi nefsinde saklı tutuyordun; oysa Allah, kendisinden çekinmene (*tahşâ*) daha çok layıktı. (Ahzab, 37)

Son olarak, *haşiye* kelimesinin din-dışı bir bağlamda kullanımıyla ilgili bir örnek vereceğim. Bu durumda 'korku'nun nedeni, Firavun ve askerleridir, daha doğrusu, onlar tarafından yakalanmaktır:

> Andolsun biz Musa'ya vahyetmiştik: "Kullarımı [yani mü'minleri -burada Mısır'daki İsrailoğullarını] geceleyin yola çıkar, onlara denizde kuru bir yol aç, yakalanmaktan korkmadan (*havf*'tan *tehaf*), endişeye kapılmadan (*tahşâ*)." (Taha, 77)

Yeri gelmişken söyleyelim, burada alıntılanan pasaj, *haşyet*'in, anlamda önemli bir değişikliğe yol açmaksızın, bir başka kelimeyle, yani *havf* ile yer değiştirebileceğini ortaya koymaktadır. Şimdi bu ikinci kelimeyi incelemeye başlayabiliriz.

Aslında *havf* kelimesi, genel anlamda doğal korku duygusunu ifade eder gibidir. Tabii ki, olağandışı, gizemli bir vaka-

---

* Uydurulmuş ve iftira olduğu kesin olarak tesbit edilmiş bu rivayetten hareketle, evlatlığı Zeyd ile bizzat kendisi evlendirmiş olmasına ve bir süre sonra geçimsizlikleri yüzünden boşanma isteklerine şiddetle karşı çıkmasına rağmen, "Hz. Zeyneb'e göz koyması ve ondan etkilenmesi" şeklinde ifadelerle Hz. Peygamber'i itham edici böylesi yorumlar asla kabul edilemez. Ne var ki kitabın orijinaline müdahale olmasın diye metin aynen aktarılmıştır. (Pınar Yayınları)

nın neden olduğu korkunun karşılığı da olabilir. Nitekim bu kelime, Kur'an'da asa ve iplerin mucizevi bir biçimde kıvrılan yılanlara dönüştüğünü gördüğünde Musa'nın hissettiği duyguya atfen kullanılır. Ben burada tipik iki misal vereceğim:

> [Allah Musa'ya dedi ki]: "Asanı bırak!" Onun çevik bir yılan gibi hareket ettiğini görünce, geriye doğru kaçtı ve arkasına bakmadı. "Ey Musa, korkma (*tehaf*); şüphesiz peygamberler benim katımda korkmaz (*yehâfu*)." (Neml, 10)

> [Mısırlı sihirbazlar]: "Ey Musa, ya sen önce asanı at veya önce bizler atalım" dediler. Dedi ki: "hayır, [önce] siz atın." Sonra hemen ne görsün, sihirlerinden dolayı, onların ipleri ve asaları kendisine gerçekten koşuyormuş gibi göründü. Bunun üzerine Musa'nın içine korku düştü (*havf* ile aynı anlama gelen *hîfe*). Biz de ona dedik ki: "Korkma (*tehaf*), muhakkak üstün gelecek olan sensin. (Taha, 65-68)

Bu *havf* duygusunu, Allah'ın 'ayetleri'nin, özellikle de Cehennem azabıyla ilgili olanların uyandırması son derece doğaldır. Allah, bu 'ayetler'i, kesinlikle gafil insanları korkutmak için (*havvefe* veya *tahvîf*) indirmiştir:

> Biz ayetleri ancak korkutmak için (*tahvîf*) göndeririz... Biz onları korkutmaktayız (*nuhavvifu*), ama bu, onların ancak tuğyanını artırıyor. (İsra, 59-60)

> Doğrusu, ben sizin için büyük bir günün azabından korkmaktayım (*ehâfu*) (Şuara, 135)

> İşte bu, makamımdan korkan (*hâfe*) ve tehdidimden çekinen (*hâfe*) içindir. (İbrahim, 14)

Bir adım daha gidersek, *havf*'ın nesnesi bizzat Allah (ve tabii ki, kâfirler için Şeytan) olmaktadır:

> Şeytan ancak kendi dostlarını korkutur (*yehavvifu*). Siz onlardan korkmayın (*tehâfû*) eğer mü'minlerden iseniz Ben'den korkun (*hâfû*). (Âl-i İmran, 175)

Son cümlede yer alan "eğer mü'minlerden iseniz Ben'den korkun" ifadesindeki *havf*'ı, başka sûredeki bir başka ayetle kıyaslarsak (ki burada sonraki kelime aslında aynı anlamda kullanılmaktadır), kelimenin *takva*'nın tam eşanlamlısı olduğu kendiliğinden görülecektir:

> [Cehennem ateşine atfen] İşte Allah kullarını bununla korkutuyor (*yuhavvifu*). Ey kullarım, öyleyse benden korkupsakının (*ittekû*). (Zümer, 16)

Kendisini öldürmeye çalışmasına rağmen kardeşi Kabil'e el kaldırmaktan kaçınan dindar Habil'in ağzından çıkan şu sözler de bunu doğrulamaktadır:

> ... Seni öldürmek için elimi sana uzatacak değilim. Çünkü ben, alemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım (*ehâfu*). (Maide, 28)

Keza, bundan sonraki ayette, *havf* kelimesinin Allah'ın azabından korkma, yani Kur'an'ın orijinal ifadesi olan *takva* anlamında kullanıldığını görüyoruz:

> O'na korkarak (*havfen*) ve umut taşıyarak (*tama'an*) dua edin. (A'raf, 56)

Ayrıca Maide Sûresi'nin 23. ayetinde, dindar mü'minlerin "korkanlar" (*ellezine yehafûne*) olarak adlandırıldığını da kaydetmemiz gerekmektedir.

Haşyet ve *havf*'a ek olarak, genellikle *havf*'ın eşanlamlısı olarak kullanılan ve Kur'an'ın özel bağlamında *takva* ile anlamdaş olan *rehebe* fiilinden de bahsedebiliriz. Bu anlamdaşlığı en iyi gösteren örnek, aynı anlamın ardı ardına, ilkinde *rehebe*, diğerinde ise *ittika* fiiliyle iki kez ifade edildiği aşağıdaki pasajdır:

> Allah dedi ki: "İki ilah edinmeyin. O, ancak tek bir ilahtır. Öyleyse, yalnızca Ben'den korkun (*rehebe*'den *irhebû*). Göklerde ve yerde ne varsa, O'nundur. Din de ilelebet O'nundur. Böyleyken O'ndan başkasından mı korkuyorsunuz? (*ittekâ*'dan *tettekûne*)" (Nahl, 51-52)

Sonraki alıntıda, *rehbe*'nin (*rehebe*'nin isim formu) ancak Allah'a karşı gösterilmesi gerektiği ima olunarak, Allah'tan daha çok güçlülerden korktukları için 'münafıklar' sert bir şekilde kınanmaktadırlar:

> Sizler [yani güç kazanan Müslümanlar] onların yüreklerine korku salmak (*rehbe*) bakımından Allah'tan daha çetinsiniz. Bunun nedeni, gerçekten, onların hiçbir şey anlamayan bir kavim olmalarıdır. (Haşr, 13)

Bu fiilin sıfat formu olan *râhib* (Allah'tan korkan kişi) kelimesinin, eski Arapça'da hücresine kapanıp günlerini ibadetle geçiren Hıristiyan keşişler için kullanıldığını da sözlerimize ekleyebiliriz.

Şükür

Şükr (minnettarlık) ve *takva*, Allah'ın ayetlerine karşı insanın vermesi gereken iki karşılık türünü temsil eder. *Şükr*'ün bütün bir İslam ahlâkı sistemi içerisindeki o önemli yerinden o kadar çok söz etmiş bulunuyorum ki, burada bu konuyu bir kez daha ayrıntılı olarak ele almaya herhalde artık gerek yoktur. Gerçekten de, İslam'da *şükr*, önemli bir kavramdır ve 'iman'a atfen de kullanılmaktadır. Bunu anlamak için, sadece IX. Bölüm'de *küfr* kelimesine tam olarak '*şükr* noksanlığı' manası verdiğimizi hatırlamamız yeterli olacaktır.

Öncelikle, *şükr*'ün Kur'an'da, özde ve temelde nasıl *küfr*'ün karşıtı olduğunu gösteren birkaç örnek vereceğim:

> Derken, [Süleyman] onu kendi yanında durur vaziyette görünce: "Bu Rabbimin fazlındandır ve ona şükür mü edeceğim (*eşkuru*) yoksa nankörlük mü edeceğim (*ekfuru*) diye beni denediği içindir." Kim şükrederse (*şekere*) artık o kendisi için şükretmiştir, kim de nankörlük ederse (*kefere*), benim Rabbim Ganiyy'dir, Kerim'dir. (Neml, 40)

Şayet nankörlük ederseniz (*tekfuru*), bilin ki Allah'ın size ihtiyacı yoktur ve O, kullarında *küfr* görmekten razı olmaz. Ama şükrederseniz (*teşkurû*), sizin için bundan razı olur. (Zümer, 7)

Rabbiniz şöyle buyurmuştu: "Eğer şükrederseniz (*şekertum*), muhakkak size artırırım, ama nankörlük ederseniz (*kefertum*), şüphesiz benim azabım pek şiddetlidir. (İbrahim, 7)

Aşağıdaki pasajda, *şirk* yahut "Allah'a eş koşmak", *şükr*'ün karşıtı olarak kullanılmakta ve nankörlüğün en karakteristik tezahürü olan *küfr*'ün yerini almaktadır:

De ki: "...sizler içten içe ve yalvararak ona dua eder ve: "andolsun bizi bundan kurtarırsan, gerçekten şükredenlerden (*şâkirîn*) oluruz" dersiniz. De ki: "ondan ve her türlü sıkıntıdan sizi Allah kurtarmaktadır. Sonra siz yine şirk koşuyorsunuz (*tüşrikûne*)." (En'am, 63-64)

Bir önceki alt başlıkta, Allah'ın, ayetlerini (özellikle de Cehennem ateşiyle ilgili olanları) 'korkutmak' (*tahvîf*) veya tehdit (*vaîd*) amacıyla gönderdiğine dikkat çekmiştim. Allah'ın ayetleri, ayrıca, insanların kalplerinde derin bir minnettarlık hissi uyandırmayı amaçlar ve bu, özellikle O'nun sonsuz lütuf ve merhamet sahibi bir Tanrı olduğunu beyan eden ayetler için geçerlidir. Kur'an, bıkmadan, sürekli Allah'ın kullarına karşı lütufkar olduğunu vurgular. Kendisine bahşedilen bütün değerli nimetlerin karşılığında insandan beklenen ise, Allah'a içtenlikle şükretmesidir.

Bazen 'ayet'ten kasıt, insanın harikulade yaratılışından başka bir şey değildir:

... O, insanı yaratmaya bir çamurdan başlayandır. Sonra onun soyunu bir özden, basbayağı bir sudan yapmıştır. Sonra da ona biçim verip ruhundan üfledi. Ve sizin için kulaklar, gözler ve gönüller var etti. Ne kadar da az şükrediyorsunuz (*teşkurûne*). (Secde, 7-9)

Bazen de 'ayet' ile kast edilen, gece ve gündüzün birbiri peşisıra gelişi (Kasas, 73 ve diğer örnekler) veya ölü toprağı di-

riltmek için Allah'ın yağmur bulutları göndermesi (Casiye, 5; Vakıa, 69-70 vd.) yahut yararlanmaları için insanların emrine verilen hayvanlar (Yasin, 71-73) ya da yine denizde yüce dağlar gibi seyreden (ve "Allah'ın dilemesi halinde, rüzgarı durdurup onları suyun üzerinde öylece hareketsiz bırakacağı" Şura, 32-33) gemiler, kısacası, bu dünyada insan yaşamının devamı ve gelişmesi için şu veya bu şekilde gerekli olan her şeydir. Kur'an, Allah'ın fazlının göstergesi olan bu 'ayetler'e sürekli dikkat çeker ve örneklerin çok büyük bir kısmında söz, insanın hep nankör olduğu şikâyetiyle biter:

> Şüphesiz Allah insanlara karşı çok lütufkârdır. Ama onların çoğu şükretmezler (*yeşkurûne*). (Yunus, 60, ayrıca bkz. Kasas, 73)

Şurası oldukça ilginçtir ki, Kur'an anlayışında, kamil anlamıyla *şükr*, tek-taraflı değil, karşılıklıdır. Allah'ın nimetlerine şükretme görevi insana düşüyorsa, Allah'ın da bu şükre şükür ile karşılık vermesi umulmaktadır. İşte bu türden karşılıklı *şükr* alışverişi, Allah ile insanlar arasındaki ilişkinin ideal biçimidir. Zaten başkası da olamaz, zira "şükredenleri en iyi Allah bilmektedir." (En'am, 53)

> Kim gönülden bir iyilik (*hayr*)[10] yaparsa, şüphesiz Allah şükrün karşılığını verendir (*şâkir*), Bilendir. (Bakara, 158)

> Kim de ahireti ister ve gönülden inanan (*mü'min*) biri olarak onun için sabırla çaba gösterirse, işte böylelerinin çabası şükre şayandır (*meşkûr*). İsra, 19)

İnsan Sûresi'nde, Cennet'teki sonsuz nimetlerin son derece ayrıntılı bir tasviri yapıldıktan sonra, bütün bunların, Allah'ın şükranla kabul etmiş olduğu 'amelleri'nin ödülü olarak mü'minlere verildiği beyan edilmektedir:

> Gerçekten, bu, sizin için bir ödüldür. Sizin çabanız şükre değer [makbul] görülmüştür (*meşkûr*). (İnsan, 22)

10 Bkz. XI. Bölüm, s. 328.

XI. İyi Nedir, Kötü Nedir?

Kur'an'da, iyi ve kötü ile ilgili tam gelişmiş bir soyut kavramlar sistemi yoktur. Bu türden ikincil düzeydeki bir ahlâkî dilin oluşması, Kur'an-sonrası dönemin fakihlerinin işidir. Kur'an'da bazı kelimeler vardır ki, bunları 'iyi' ve 'kötü' olarak tercüme etmek mümkündür ve genellikle de bu şekilde tercüme edilirler. Ne var ki, bunların birçoğu, aslında betimleyici ya da eylem bildirici kelimelerdir. Eğer bunlara 'değer' bildiren terimler gözüyle bakmakta kendimizi haklı görüyorsak, bunun sebebi, bunların, pratik kullanımda, istisnasız olarak belirgin bir değer biçici önem taşımalarıdır. Bu kelimeler, dolaylı olarak hem betimleyici hem de değerlendiricidirler. Yine de, Kur'an'da 'iyi' ve 'kötü'nün karşılığı olarak kullanılan ve başlıca işlevi betimleyicilikten çok değerlendiricilik olduğu aşikâr olan bazı kelimeler vardır. Bir de, söz konusu terimin esas itibariyle betimleyici mi yoksa değerleyici mi olduğunu söylemenin zor olduğu ara durumlar vardır.

VI. Bölüm'de ayrıntılı olarak açıklamaya çalıştığım gibi, İslam'da ahlâkın kaynağı dindir ve söz konusu ahlâk, münhasıran bu dinin ahiret anlayışı çerçevesinde gelişmiştir. İşte bu ahiret anlayışı, insanın nihai kaderini bu dünyadaki amellerine bağlar ve bu noktada kulun davranışının İslam davası-

na hizmet mi ettiğine yoksa ona engel mi olduğuna özellikle bakar. Kur'an'ın 'iyi' ve 'kötü'ye bakışının çok özel oluşunun nedenini de zaten burada aramak gerekir. Islam'da ahlakî iyilik kavramının tartışmasız dinî karakterini, Kur'an'da dinî ve ahlâkî mükemmelliği anlatmak için en çok kullanılan kelimelerden biri olan *salih* sözcüğünün gösterdiği kadar hiçbir şey gösteremez.

Sâlih

Sâlih kelimesi, İngilizce'ye en yaygın biçimde 'dürüst' olarak; bazılarınca da 'iyi' diye tercüme edilmektedir. Bu tercümenin doğru olup olmaması o kadar da önemli değildir. Asıl önemli olan, bu kelimenin Kur'an'da somut olarak hangi anlamda kullanıldığını bulup açığa çıkarmaktır.

Öncelikle belirtelim ki, *sâlih* ve *iman* kelimeleri arasında son derece güçlü bir anlam ilişkisi vardır ve sıkı bağ, bu iki kelimeyi koparılması neredeyse imkânsız bir biçimde birbirlerine bağlamaktadır. Tıpkı gölgenin kişiyi izlemesi gibi, nerede *iman* varsa, orada *salihât* veya 'salih ameller' de vardır; öyle ki, ilkini ikincisiyle, ikincisini de ilkiyle tanımlasak, bunda neredeyse hiçbir sakınca olmadığını dahi söyleyebiliriz. Kısacası, *salihât*, *iman*'ın amel yoluyla dışa vurumudur. İşte bu nedenledir ki, *ellezîne âmenû ve amilu's-salihât* ("iman edip salih ameller işleyenler") ifadesi, Kur'an'da en sık kullanılan tabirlerden birisidir. 'İman edenler', inançlarının kanıtı olacak *sâlih* ameller işlemedikleri sürece, mü'min değildirler:

> İman edip salih amellerde (*salihât*) bulunanlar var ya; işte onlar Cennet halkıdırlar; orada ebediyen kalıcıdırlar. (Bakara, 82)

Daha önce belirttiğim gibi, Kur'an anlayışında 'iman' ile 'salih ameller' arasındaki bu yakın ilişki, daha sonraları ilahiyat alanında çok ciddi bir sorunun ortaya çıkmasına sebep olmuş-

tur. Bunun başlıca nedeni "iman edip salih ameller işleyenler" ifadesinin birbirine taban tabana zıt iki şekilde yorumlanabilir oluşudur. Bir yandan, ifade, 'salih ameller' olmaksızın 'iman'ın tasavvur edilemeyeceğini düşündürecek derecede bu iki unsurun birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu; bir başka deyişle, 'salih ameller' olmaksızın 'iman'ın kusursuz olamayacağını anlatmaktadır. Kısacası bu, Hariciler'in savunduğu doktrindir.

Ancak, öte yandan, bizatihi Kur'an'ın *iman* ve *salihât* diye iki farklı kavram kullanmış olması, bunların aslında iki ayrı şey olduğunun inkâr edilemez kanıtı olarak alınabilir. Bu ikinci yaklaşıma -yani Mürcie'nin görüşüne- göre, 'iman', özü itibariyle, mükemmel olmak için başka bir unsura gereksinim duymayan bağımsız bir terimdir. Bu görüşü savunanların gerekçesi şu soruda içkindir: "eğer amel imandan bir cüz olsaydı, Allah'ın iki ayrı kavram kullanmasına ne gerek vardı?" Bununla birlikte, bu Kur'anî bir sorun değildir ve bu eser bağlamında bizim ilgi alanımızın dışında kalmaktadır.

Ancak biz yine bizzat Kur'an'a müracaat etmeli ve sorumuzu ona yöneltmeliyiz: o halde bu 'salih ameller' nedir? İfadenin bağlamından açıkça anlaşılan odur ki, 'salih ameller', Allah'ın tarafından bütün mü'minlere emredilen işlerdir. Aslında, az önce alıntıladığımız pasajın hemen ardından gelen ve Allah'ın İsrailoğulları ile ahitleşmesinden bahseden 83. ayet, *salihât*'ın özlü bir tanımı olarak alınabilir. Bu ayette, şu beş unsur sıralanmaktadır: Allah'tan başkasına kulluk etmemek; ana-babaya, yakınlara, yetimlere ve yoksullara iyi davranmak (*ihsân*, yani şefkatle ve iyilikle muamele etmek); insanlara güzel söz söylemek; namazı dosdoğru kılmak ve zekat vermek.

Aşağıdaki iki örnekten ilki, tek Allah'a inanmanın '*salih* amel' olduğunu vurgulamakta, ikincisi ise namaz ve zekatı onunla bağlantılı olarak ele almaktadır:

> De ki: "Şüphesiz ben ancak sizler gibi bir beşerim; yalnızca bana sizin ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyolunuyor. Kim

Rabbine kavuşmayı umuyor ise, o salih amel işlesin ve Rabbine ibadette hiç kimseyi ortak tutmasın" (Kehf, 110)

Şüphesiz iman edip salih amellerde bulunanlar, namazı dosdoğru kılanlar ve zekatı verenler; onların ödülü Rabblerinin katındadır. Onlara korku yoktur, onlar mahzun olmayacaklardır. (Bakara, 277)

Bir sonraki alıntıda, Nuh'un oğlunun Allah'ın emri karşısında takındığı kibirli ve inatçı tavır, *sâlih* olmayan bir amel olarak nitelendirilmektedir:

[Allah] dedi ki: "Ey Nuh, kesinlikle o senin ailenden değildir. Çünkü o *salih* olmayan bir iş yapmıştır. Öyleyse hakkında bilgin olmayan şeyi benden isteme [yani Benden onu tufandan kurtarmamı isteme]." (Hud, 46)

Sâlih kelimesi, her zaman ameli tavsif için kullanılmaz; kimi zaman bu kelimenin belirli türdeki insanları tasvir etmek kullanıldığını da görürüz. Bu başlık altında aktaracağımız örneklerden bazılarının kısaca incelenmesinin, bu terimin anlam içeriğinin analizinde yararlı olduğu kolaylıkla görülecektir. İşte, konuya giriş kabilinden, *sâlih* kişinin neredeyse tam tarifinin verildiğini düşünebileceğimiz bir pasaj:

... Kitap Ehli'nden bir topluluk vardır ki, gece vaktinde kalkar (*kâime*) ve Allah'ın ayetlerini okuyarak secdeye kapanırlar. Bunlar Allah'a ve ahiret gününe iman eder, *ma'ruf* olanı emreder, *münker* olandan sakındırır ve hayırlarda (*hayrât*)[1] yarışırlar. İşte bunlar salih olanlardır (*sâlihîn*). (Âl-i İmran, 113-114)

Aşağıdaki pasaj, zekat vermenin, *sâlih* bir insanın tipik vasıflarından hiç olmazsa biri olarak kabul edildiğine tanıklık etmektedir:

Sizden birine ölüm gelip de: "Rabbim, benim ölümümü kısa bir süre geciktirsen, ben de böylece zekat versem ve salihler-

1 Mar'*uf*, *münker* ve *hayrât*'ın ayrıntılı analizi için bkz. s. 322 ve 328.

den (*sâlihîn*) olsam" demezden önce, size rızık olarak verdiklerimizden infak edin. (Münafikûn, 10)

Hz. İsa'nın salihler (*salihîn*) arasında sayılması da kayda değer bir noktadır: "Beşikteyken de yetişkinliğinde de insanlarla konuşacaktır. Ve o salihlerdendir (*salihîn*)." (Âl-i İmran, 46) Aynı surede, bundan birkaç ayet önce, Vaftizci Yahya için de "o, *salihîn*'den bir nebîdir" (Âl-i İmran, 39) denildiğini görüyoruz.

Bazen de 'mü'minler'e, son derece tipik bir ifade olarak, Allah'ın '*salih* kulları' dendiğini de kaydedebiliriz:

Andolsun, biz Zikr'den sonra Zebur'da da: "Yeryüzüne *salih* kullarım varisçi olacak" diye yazdık. (Enbiya, 105)

[Süleyman]... dedi ki: "Rabbim, bana, anneme ve babama verdiğin nimete şükretmemi (*eşkure*) ve hoşnut olacağın *salih* bir amelde bulunmamı ilham et ve beni rahmetinle *salih* kullarının arasına kat." (Neml, 19)

Kur'an'da *salihât* kelimesinin zıddı, *SVE* kökünden türeyen *seyyiât* kelimesidir. Bu kökün kendisi daha sonra analiz edilecektir. Burada *salih*'in, bu kökten türeyen bazı kelimelerin açıkça karşıtı olduğu bazı pasajları aktarmamız yeterlidir. İlk örnekte, "seyyiât işleyenler"in, yukarıda sözünü etmiş olduğum "iman edip salih amel işleyenler" şeklindeki tipik klişenin zıddı olarak kullanıldığını görmekteyiz:

Yoksa *seyyiât* işlemeye dalanlar, yaşarken de öldükleri zaman da kendilerini *sâlih* ameller işleyenlerle bir tutacağımızı mı sandılar? Ne kötü hüküm veriyorlar! (Casiye, 21)

Bundan sonraki pasajda, *salih*, *seyyie* (tekil hali)'nin zıddıdır:

Kim bir kötülük (*seyyie*) işlerse, kendi mislinden başkasıyla cezalandırılmaz. Kim de, erkek olsun dişi olsun, bir mü'min olarak *salih* amel işlerse, işte onlar içinde hesapsız olarak rızıklandırılmak üzere Cennet'e girerler. (Mü'min, 40)

Seyyieh, *seyyie* sıfatından türetilmiş bir isimdir. Burada bizzat bu sıfatın, *amel* yani 'eylem' veya 'edim' anlamındaki kullanımına ilişkin bir örnek veriyorum. Sıfatın burada *amel-i salih* (salih amel)'in karşıtı olarak kullanıldığını da belirtmiş olalım:

> Çevrenizdeki bedevilerin bazıları münafıktır... Diğerleri de günahlarını (*zünûb*) [yani Elçi'nin kâfirler üzerine yaptığı akınların birinde, ondan geri durduklarını] itiraf ettiler. Onlar salih bir ameli (*amel-i salih*) kötüyle (*seyyie*) karıştırmışlardır. Umulur ki Allah tevbelerini kabul eder. (Tevbe, 101-102).

Sû', aynı kökten türetilmiş başka bir isimdir; bu da, *seyyie* ile tamamen aynı anlamı haiz bir kelime olarak *salih*'in zıddı şeklinde kullanılabilir. Aşağıdaki örnek, Mü'min Sûresi'nden az önce alıntıladığımız ayetle karşılaştırılmalıdır. Genel bağlamın her iki durumda da aynı olduğu dikkati çekecektir:

> Kim kötülük (*sû'*) yaparsa, cezasını görür ve o Allah'tan başka bir dost ve bir yardımcı bulamaz. Erkek olsun, kadın olsun, inanmış olarak kim *salihât*'tan birini işlerse, onlar, cennete girecekler ve bir hurma çekirdeğinin üzerindeki nokta kadar haksızlığa uğramayacaklardır. (Nisa, 123-124)

Buna karşın, *sû'* ya da *seyyie*'nin tam zıddı *salih* değil, başka bir kelime, yani *hasen*'dir. Dolayısıyla, *SVE* kökünün anlam yapısı, daha sonraki bir aşamada *HSN* kökünü incelediğimizde, değerlendirme yapmak üzere yeniden karşımıza çıkacaktır.

Birr

Şeklen olmasa da, anlamca *salih*'e çok benzeyen *birr* kelimesi, Kur'an'daki ahlâkî terimlerin belki de anlaşılması en zor olanlarındandır. Buna karşın, az önce incelediğimiz *salih* ile bir karşılaştırma yapılırsa, bu kelimenin temel semantik yapısıyla ilgili önemli bir ipucu elde edilebilir. Görmüş olduğumuz gibi, *SLH*'nin semantik yapısında, insan ilişkilerinde gözetilmesi ge-

reken adalet ve sevgi gibi unsurların son derece seçkin bir yeri vardır; öyle ki, -örneğin temsil kabiliyetini haiz iki örnek olarak- Allah'a kulluk yapmak ile yoksulların doyurulması neredeyse aynı düzeydeki ameller olarak gösterilmektedir. Ayrıca, düşünecek olursak, bu bizi şaşırtmamalıdır; zira Kur'an, genel olarak, adalet ve sevginin toplum hayatındaki önemini hassaten vurgulamaktadır. Bir başka deyişle, dindarlık, diğer insanlara adil davranma ve sevgiyle yaklaşma iradesinden kaynaklanan çeşitli amellerle kendisini göstermediği sürece, dindarlık olamamaktadır.

Artık, *birr* kelimesi bu görüşü daha bir doğrular görünmektedir. II. Bölüm'de Bakara Sûresi'nden alıntılamış olduğum son derece önemli bir pasajda, bu kelimenin, en azından Kur'an düşüncesinin genel çerçevesi içerisinde, bağlamsal bir tanımı verilmektedir:

> Yüzlerinizi doğuya ya da batıya çevirmeniz *birr* değildir; [gerçek] *birr*, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, Kitaba ve peygamberlere iman eden; ona olan sevgisine rağmen, malı yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, isteyip dilenene ve kölelere [özgürlükleri için] veren; namazı dosdoğru kılan, zekatı veren ve ahidleştiklerinde ahidlerine vefa gösterenler ile zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda sabredenlerin [davranışıdır]. İşte bunlar, doğru olanlardır ve muttaki olanlar da bunlardır. (Bakara, 177).

Gerçek *birr*'in unsurları olarak burada sunulan listeye kısaca bir göz attığımızda bile, bu kavramı *salihât*'tan veya gerçek *iman*'dan ayırd etmemize yarayacak hiçbir şeyin olmadığını hemencecik görürüz. Aynı zamanda bu terimin İngilizce'ye niçin o denli farklı biçimlerde tercüme edildiğini de anlamış oluruz. Kelime 'dindarlık' olarak da tercüme edilebilir; 'doğruluk' veya 'iyilikseverlik' olarak tercüme edilmesinde de hiçbir mahzur yoktur. Ama bir başına bu tercümelerin hiçbiri, karmaşık anlam dünyasında bunların tümünü ve belki daha başkalarını

da barındıran orijinal kelimenin anlamını tam olarak karşılayamaz. Kur'an'dan seçilen diğer örnekler de, *birr*'in bu karmaşık anlamının şu veya bu boyutunu ortaya koymaktan başka bir işe yaramazlar.

Birr ve Takva:

Az önce zikredilen pasajın son cümlesinde, *birr*'in, olabilecek en açık biçimde 'Allah korkusu' (*takva*) ile ilişkilendirildiğini görüyoruz. Burada 'samimi' ya da 'gerçek' mü'minler (*ellezine sadakû*) ve gerçek anlamda 'Allah korkusu taşıyanlar' (*muttakîn*) olarak adlandırılmayı hak eden kişilerin, ancak, toplumsal olsun, dinsel olsun, *birr* adı altında sıralanmış bütün ödevleri yerine getirenler olduğu kesin bir dille ifade edilmektedir. Aynı şekilde, bu pasaj, gerçek *birr*'in boş kuruntularla değil, Allah korkusuyla hareket etmek olduğunu beyan etmektedir:

> Evlere arkalarından girmeniz *birr* değildir.[2] *Birr*, [Allah'tan] korkan kimsenin [tutumudur]. Evlere kapılarından girin ve Allah'tan korkun, umulur ki kurtuluşa erersiniz. (Bakara, 189

Birr ve Zekat:

> Sevdiğiniz şeylerden harcamada bulunmadıkça *birr*'e ulaşamazsınız. Her ne harcarsanız, şüphesiz Allah ondan haberdardır. (Âl-i Imran, 92)

Bir sonraki alıntıda, *birr* ile kast edilen, muhtemelen zekattır:

> Siz, insanlara *birr*'i emrediyorken, kendinizi mi unutuyorsunuz? Oysa siz kitabı da okuyorsunuz! Yine de akıllanmayacak mısınız? (Bakara, 44)

---

2 Açıktır ki, burada, Cahiliye döneminde hüküm süren bir yasak-gelenek kastedilmektedir. Bununla ilgili birkaç izah vardır. Bu izahlardan birine göre, örneğin bir Arap, evinden bir şey almak için dışarı çıkıp o şeyi alamadan evine döndüğünde, kötü ruhların şerrinden korunmak için eve veya çadıra arka kapıdan girerdi. Şerif el-Murteza, *Emâlî*, I, s. 377.

Birr ve Anne-Babaya Saygı:

[Zekeriya'nın oğlu Yahya] Allah'tan çok korkan (*takî*, sıfat hali) biriydi ve anne ve babasına karşı da saygılıydı (*berr*, *birr* ile aynı kökten). (Meryem, 13-14)

[Allah] nerede olursam beni mübarek kıldı ve yaşadığım sürece bana namazı ve zekatı vasiyet etti; anneme karşı da birr'i emretti. Beni mutsuz bir zorba da kılmadı. (Meryem, 31-32)

Birr ve Kıst (hakkaniyetli ve adil davranmak):

Allah, sizinle din konusunda savaşmayan, sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyi davranmanızı (*teberru*, *birr*'in fiil hali) ve onlara adil davranmanızı (*tuksitû*, fiil hali) yasaklamaz. Çünkü Allah adil davrananları (*muksitîn*, sıfat ve çoğul formu.) sever." (Mümtehine, 8)

Şimdi alıntılamış olduğum pasajda, *kıst*'ın *birr* ile neredeyse aynı anlamda kullanıldığını görüyoruz. Ama *birr*, gördüğümüz gibi, sevgi ve doğruluktan kaynaklanan ve itici saiki dinsel anlamdaki 'korku' olan bütün eylemleri kapsayıcı bir isim iken, *kıst*, çok daha sınırlı bir kullanım alanına sahiptir ve esas itibariyle, başkalarıyla olan ilişkilerde adil veya tarafsız olmak karşılığında kullanılan hukukî bir terimdir. Keza, bu kelime, çok sıklıkla, dava konusu olan bir hususta verilen karar için kullanılmaktadır:

Eğer onlar [yani İslam'a düşman olan Yahudiler] sana gelirlerse [Ya Muhammed], onlar arasında adaletle hükmet ya da onlardan yüz çevir... Ama aralarında hükmedersen, o zaman adaletle (*kıst*) hükmet. Allah, adil davrananları (*muksitîn*) sever. (Maide, 42)

Her ümmetin bir elçisi vardır. Onlara elçileri geldiği zaman, aralarında adaletle (*kıst*) hüküm verilir ve onlar haksızlığa uğratılmazlar (*yuzlemûne*). (Yunus, 47)

Burada, "*kıst* ile hükmedilmesi"nin, "hiçbir haksızlığa (*zulm*) uğramamak' ile bir tutulduğuna dikkat edilmelidir.

Başka bir deyişle, *kıst*, bu tür durumlarda, *zulm*'ün açıkça zıddıdır ki, bu da bizim hem *kıst* hem de *zulm*'ün manasını anlamamıza çok yardımı olabilecek bir husustur.

Beklenebileceği gibi, bu tür durumlarda adaletin nihai ölçüsü, Kur'an'a göre, Allah'ın iradesince tayin olunur. Kısacası, vahiy, *kıst*'ın asli temelidir. Bu husus, aşağıdaki türden ayetlerde en açık biçimde ortaya konulmaktadır:

> Kim Allah'ın indirdikleriyle hükmetmezse, işte onlar kâfir olanlardır (*kâfirûn*)... Kim Allah'ın indirdikleriyle hükmetmezse, işte onlar zalim olanlardır (*zâlimûn*). (Maide, 44-45)

Daha somut ifade edecek olursak, *kıst*'tan kasıt, hakkaniyet veya adaletle ilgili çeşitli durumlar olabilir. Nitekim tipik bir örnek olarak alacak olursak, tanık konumunda bulunan kişinin, tam bir tarafsızlıkla hareket etmesi ve kişisel beğenilerinin ve hoşnutsuzluklarının etkisinde kalmadan karar vermesi gerekir:

> Ey mü'minler, *kıst* ile davranan şahitler olarak, Allah için hakkı ayakta tutun. Bir topluluğa olan kininiz sizi adil davranmaktan (*ta'dilû*) alıkoymasın. Adil olun (*i'dilû*); bu, *takva*'ya daha yakındır. Allah'tan korkun, şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır (Maide, 8).

"*Kıst* ile" tabirinin somut anlamı, ayetin devamındaki ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır. Aynı şey, esas itibariyle, aşağıdaki örnek için de geçerlidir:

> Ey iman edenler, [suçlanan] ister zengin, ister fakir olsun; kendiniz, anne-babanız ve yakınlarınız aleyhinde bile olsa, *kıst* ile davranan şahitler olarak, Allah için hakkı ayakta tutun. (Nisa, 135)

Aşağıdaki pasaj ise, yasal borçlanma prosedürüyle ilgilidir:

> Ey mü'minler, belirli bir süre için borçlandığınız zaman, onu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle (*adl=kıst*) yazsın... [Bor-

cu] az olsun, çok olsun, süresiyle birlikte yazmaya üşenmeyin. Bu, Allah katında, en hakkaniyetli (*aksat*, kıyas formu) ... olandır. (Bakara, 282)

Kelime, ticari ölçüler ve yükümlülüklere atfen de kullanılmaktadır. Kur'an'da "adaleti gözeterek, ölçüyü ve tartıyı tam tutma" yolunda sıklıkla yapılan uyarılar vardır. Tek örnek yeterli olacaktır:

Ey kavmim, *kist* ile davranarak, ölçüyü ve tartıyı tam tutun ve mallarının değerini düşürerek insanları dolandırmayın. (Hud, 85)

Arapça'da *TF* kökünden türetilen başka bir kelime (*taffefe*) daha vardır ki, bu, ölçü ve tartıyla ilgili özel alanda *kist*'ın bulunmadığı durumlarda kullanılan adeta teknik bir terimdir ve tam olarak 'eksik ölçüp tartmak' anlamını taşır. Bu da Kur'an'da çok önemli bir pasajda karşımıza çıkar. İçeriğin kendisi, bir bakıma kelimenin tam tarifini vermektedir:

Eksik ölçüp tartanların (*mutaffifîn*, sıfat formu ve çoğul) vay haline. Ki onlar insanlardan ölçerek aldıklarında noksansız alırlar. Kendileri onlara ölçtüklerinde veya tarttıklarında eksik verirler. (Mutaffifîn, 1-3)[3]

Yukarıda alıntıladığımız, Bakara Sûresi'nin 282. ayetinde, *kist*'ın bir anlamdaşıyla yani *adl* kelimesiyle karşılaştık. Burada bu iki kelime arasındaki yakın ilişkiyi doğrulayacak olan iki örnek daha vereceğim. Birinci pasajin ilk yarısında *kist*'tan bahsetmekte, ikinci yarısında ise aynı fikir, *adl* kelimesiyle ifade edilmektedir:

3 Ölçüde adalet olarak ifade edilen bu kavramının Hesap Günü kurulacak İlahi Terazi'ye (genellikle söylenildiği üzere, 'Adil' Terazi) de şamil olduğunu gözlemlemek ilginçtir ("Biz ise, kıyamet gününe ait adil (kıst) teraziler kuranız da, artık hiçbir nefis hiçbir şeyle haksızlığa uğramaz. Bir hardal tanesi bile olsa ona (teraziye) getiririz. Hesap görücüler olarak biz yeteriz." (Enbiya, 47)

Eğer [bakmakla yükümlü olduğunuz] yetimler konusunda adil davranamayacağınızdan (*tuksitû*) korkarsanız, size helâl olan [başka] kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikahlayın. Şayet [yine de] adil davranamayacağınızdan (*ta'dilû*) korkarsanız, o zaman tek eş yahut sağ ellerinizin malik olduğu [cariyeler ile yetinin]. Bu, daha yakındır. (Nisa, 3)

Eğer mü'minlerden iki taife birbirleriyle savaşacak olursa, aralarını bulup-düzeltin. Şayet sonradan biri diğerine haksızlıkla tecavüzde bulunursa (*beğat*, X. Bölüm'de incelediğimiz *beğâ*'dan), haksızlıkla tecavüzde bulunan tarafla Allah'ın emrine dönünceye kadar savaşın. Eğer dönerse, bu durumda *adl* ile aralarını bulun ve hakkaniyetli davranın (*iksitû*, *kıst*'tan). Muhakkak, Allah hakkaniyetli davrananları (*muksitîn*) sever. (Hucurat, 9)

Aşağıdaki örnek ise, *adl*'in temel anlamını, 'tarafgirlik' veya kayırma anlamındaki *meyl* ile karşılaştırarak ortaya koyduğu için özel önem taşımaktadır:

Kadınlar arasında adaleti sağlamaya (*ta'dilû*) ne kadar özen gösterseniz de buna güç yetiremezsiniz. Öyleyse, büsbütün birine meyil gösterip de öbürünü askıdaymış gibi bırakmayın (*lâ temîlu kulle'l-meyl*). (Nisa, 129)

Fesâd

Fesâd kelimesinin (veya buna karşılık gelen *efsede* fiilinin) her türlü kötülüğü ifade edebilecek ölçüde kapsamlı bir kelime olduğu, onun dindışı bağlamlardaki kullanımlarından bellidir. Bizzat Kur'an'ın içerisinde bile, kelimenin bu türden dindışı kullanımlarına ilişkin bir kaç örnek bulabiliriz. Nitekim örneğin Yusuf Sûresi'nde hırsızlık eylemi bu isimle anılmaktadır:

"Vallahi" dediler: "sizin de bildiğiniz gibi, biz buraya bozgunculuk çıkarmaya (*efsede*'den *nufside*) gelmedik ve biz hırsız değiliz." (Yusuf, 73)

Bunlar, kralın su tasını çaldıklarından şüphelenilen Yusuf'un kardeşleri tarafından söylenmektedir. Aşağıdaki pasajda ise, Ye'cüc ve Me'cüc'ün dünyanın her yerinde işledikleri büyük zulümlere gönderme yapılmaktadır:

> Dediler ki: "Ey Zülkarneyn [yani Büyük İskender], gerçekten Ye'cüc ve Me'cüc yeryüzünde bozgunculuk çıkarıyorlar (*müfsidûn*, *efsede*'den sıfat hali), sana vergi verirsek, onlarla bizim aramızda bir sed kurar mısın?" (Kehf, 94)

Başka bir pasajda (ki, Kur'an nazarından bakıldığında, bunun 'dinî' bir bağlam olarak görülmesi gerekir) aynı kelime, Lut kavminin adını kötüye çıkaran o iğrenç alışkanlık için kullanılmaktadır:

> Lut da kavmine demişti: "siz, gerçekten, sizden önce yeryüzünde kimsenin işlemediği bir çirkinliği (*fahişe*)[4] işlemektesiniz. Siz erkeklere yaklaşacak, yol kesecek [yolcuları soyacak], bir araya gelişlerinizde çirkinlikler (*münker*)[5] yapacak mısınız?" Bunun üzerine kaviminin cevabı yalnızca şu oldu: "Eğer doğru söyleyenlerden isen, bize Allah'ın azabını getir." O da dedi ki: "Rabbim, bozguncu (*müfsidîn*) bir kavme karşı bana yardım et." (Ankebut, 28-30)

Kelime, hiçbir haklı sebep olmaksızın İsrailoğulları'na acımasızca zulmeden Firavun'un davranışına atfen de kullanılmaktadır:

> Gerçek şu ki, Firavun yeryüzünde büyüklenmiş ve oranın halkını birtakım fırkalara ayırıp bölmüştü; onlardan bir bölümünü [yani İsrailoğulları'nı] güçten düşürüyor, erkek çocuklarını katledip kadınlarını diri bırakıyordu. Çünkü o bozgunculardandı (*müfsidîn*). (Kasas, 4)

Başka bir yerde, kelime, Firavun'un hizmetindeki Mısırlı büyücülere tatbik olunmaktadır. Burada atıf, Firavun'un huzurunda yapılan ünlü sihir yarışmasınadır:

4 Bu kavramın bir izahı için bkz., s. 349.

5 Takip eden alt başlığa bakınız, s. 322.

...Musa dedi ki: "Sizin bu yaptığınız, sihirdir. Doğru, Allah onu geçersiz kılacaktır. Şüphesiz Allah bozguncuların (*mûfsidûn*) işini düzeltmez (*esleha*'dan, *yuslihu*)." (Yunus, 91)

Bununla birlikte, kelime, gerçekten dinî içerikle kullanıldığında, her zaman olmasa da çok sık olarak, kısıtlı bir anlam taşımakta, yani *kûfr* manasına gelmektedir. Burada birkaç tipik örnek veriyorum ki, bunların ilkinde, *mûfsid* kelimesi, *tekzîb*'e özel gönderme yapılarak 'kâfirler' anlamında kullanılmaktadır. Pasajın alındığı genel bağlama bakıldığında, bu açıkça görülür:

Onların bazıları ona [yani Kur'an'a] iman eder, bazıları da etmez. Rabbin bozguncuları (*mûfsidîn*) daha iyi bilir. (Yunus, 40)

Küfre sapıp (*keferû*) Allah'ın yolundan alıkoyanlar var ya, Biz, yaptıkları bozgunculuğa (*yufsidûne*) karşılık onlara azab üstüne azab ilave ettik. (Nahl, 88)

Allah'tan başka ilah yoktur... Eğer yüz çevirirlerse, muhakkak Allah bozguncuları (*mûfsidûn*) bilir. (Âl-i İmran, 62-63)

Bir pasajda, aynı kelimenin, kâfirlerin bakış açısından, muvahhidlere uygulanması kayda değer bir husustur. Burada, tevhid hareketinin müşriklerin geleneksel inanç ve adetlerine onulmaz zararlar vererek yayılması, "arzda fesad çıkarma" olarak görülmektedir:

Firavun kavminin önde gelenleri [Firavun'a] dediler ki: "Musa ve kavmini, bu topraklarda bozgunculuk çıkarmaları (*yufsidû*), seni ve ilahlarını terk etmeleri için mi serbest bırakacaksın?" (A'raf, 127)

Ma'rûf ve Münker

Ma'rûf: İngilizce'deki 'good' (iyi) kelimesinin Arapça'daki kısmî ya da yaklaşık karşılığı olarak görülebilecek değişik terimler arasında *ma'rûf*'un özel bir yeri vardır; zira bu kelime, kökleri uzak geçmişte bulunan bir düşünceyi temsil eder gibidir.

Sonraki çağlarda yazılan İslamî tefsirlerde, *ma'rûf* kelimesinin, sık sık "Şeriat tarafından kabul edilen ve onaylanan"[6] şeklinde tanımlandığını görüyoruz. Ama bu, elbette ki İslam'ın klasik dönemine özgü şartların bir yansımasından başka bir şey değildir ve kelimenin gerçek doğasını açığa vurmaktan çok onu gizlemektedir. Kavram, *şerr* (kötü)'den çok daha eskidir. Cahiliye'ye özgü kabileci ahlâka aittir ve ondan beslenmektedir. Profesör Reuben Levy'nin çok yerinde ifadesiyle, bu kelimenin -zıddı olan *münker* ile birlikte- Kur'an'da iyinin (ve kötünün) karşılığı olarak kullanılması, Kur'an'ın, kabileci ahlâk terminolojisini benimseyip, onu yeni ahlâk sisteminin ayrılmaz bir parçası kıldığını gösterir. *Ma'rûf*'un kelime anlamı, 'bilinen' yani bildik ve tanıdık sayılan ve bu yüzden de toplum tarafından onaylanan demektir. Zıddı olan *münker* ise, bilinmediği ve yabancı olduğu için, kesinlikle onaylanmayan anlamındadır: "*Cahiliye* dönemindeki Arap kabilelerinin uygarlık düzeyinin benzerine sahip olan kabilevi toplumlar, elbette ki, onların yaptığı gibi, bildik ve tanıdık olanı iyi, yabancı olanı da kötü olarak görürler."[7] Ben ise, burada, Cahiliye şairi Musâfi el-Absî'nin bir beyitini örnek vereceğim. Şair, burada Beni Amr kabilesinin yok oluşuna ağıt yakmakta ve ideal kavim olarak gördüğü bu insanları övmektedir:

Ulâike benu hayr ve şerr kileyhimâ
Cemîan ve-ma'ruf elemma ve münker

Onlar hem [dost için] iyi (*hayr*),
Hem de [düşman için] kötü (*şerr*) idiler
Onlar [dostlarının] başına gelen *ma'rûf*(un)
Ve [düşmanları için] *münker*(in sebebi) idiler.[8]

6 Örneğin bkz. Beydavî, Bakara, 232'nin yorumu.
7 Reuben Levy, *İslam'ın Toplumsal Yapısı*, Cambridge, 1957, s. 194.
8 Ebu Tammâm, Hamaset, III, s. 24.

Fakat *ma'rûf* kelimesi, kaynağı ne olursa olsun, pratikte Kur'an'da bundan çok daha sınırlı bir anlamda kullanılmaktadır. Belki de, öncelikle, kelimeyi kullandığında Kur'an'ın ne kastettiğiyle ilgili olarak bize önemli bir ipucu verecek bir örneği incelememiz en iyisi olacak. Söz konusu ifade, Allah'ın özellikle Muhammed (a.s.)'ın eşlerine yaptığı uyarı kapsamında yer almaktadır:

> Ey peygamberin kadınları! Siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer sakınıyorsanız, [kocanızdan başka erkeklerle konuşurken] sözü çekicilikle söylemeyin ki sonra kalbinde hastalık bulunan kimse tamah eder. Sözü *ma'rûf* bir tarzda söyleyin. (Ahzab, 32)

Burada, bağlamsal olarak, '*ma'rûf* söz' tabiriyle, peygamberin hanımına yakışan konuşma tarzının, yani, "kalplerinde hastalık bulunanlara" (yani şehevi arzularla dolu erkeklere) cinsel bakımdan heyecanlanma fırsatı tanımayacak derecede şerefli ve asil bir konuşma tarzının kast edildiği açıktır.

Aşağıdaki örnek ise, *ma'rûf* tarzı, *ma'rûf* olmayan tarzla karşılaştırarak, kelimenin anlam içeriği hakkında daha da aydınlatıcı bir izah getirmektedir:

> Kadınları boşadığınızda, bekleme sürelerini doldurmuşlarsa, onları ya *ma'rûf* biçimde tutun ya da *ma'rûf* bir biçimde serbest bırakın. Fakat sınırı aşıp zorla (*zırâren*) alıkoymayın. Kim böyle yaparsa artık o, kendi nefsine zulmetmiş olur. (Bakara, 231)

Burada, "boşanmış kadınları *ma'rûf* biçimde tutmak", "onları zorla alıkoymak" ile kıyaslanmaktadır ki bu, '*ma'rûf* biçimde' tabirinin 'doğru tarzda' gibi bir anlamı olması gerektiğini ima etmektedir. Buradaki 'doğru', Cahiliye devrinde olsaydı, 'geleneksel olarak bildik (ve onaylı)'dan başka bir anlama gelmezdi. Ne var ki, Kur'an nazarında, doğruluğun kaynağı gelenek değil, Allah'ın iradesidir. Bu, bu pasajdaki '*ma'rûf* olmayan bir biçimde davranma'nın, bir 'sınırı aşma' durumu ve "kişinin

kendisine haksızlık yapması" olarak ilan edilmesinden bellidir ki, bunlar, daha önce gördüğümüz gibi, tam da kâfirlerin davranışını betimlemek için sıklıkla kullanılan ifadelerdir.

Az önce alıntılamış olduğum, boşanmış kadınlarla ilgili şer'i hükmün açıklandığı pasaj tesadüfen seçilmiş bir örnekti. Şimdi ise, *ma'rûf* kelimesinin bir başka karakteristik özelliğine bakacağız ki, kelime, bu yönüyle, Kur'an'ın çoğunlukla hüküm ayetlerinde, özellikle de aile ilişkileriyle, yani karı ile koca, ebeveyn ile çocuklar veya yakın akraba arasındaki ahlâkî görevlerle ilgili düzenlemeler söz konusu olduğunda kullanılmaktadır. Aşağıda, Bakara Sûresi ile diğer surelerden alınan bazı örnekleri bulacaksınız:

> Kadınları boşadığınızda, bekleme sürelerini tamamlamışlarsa, onları karşılıklı olarak ve *ma'rûf* üzere anlaştıkları [yeni] kocalarıyla evlendirmekten alıkoymayın. (Bakara, 232)

Bu pasajda yer alan '*ma'rûf* üzere' tabiri, 'şartları yerine getirmek kaydıyla' ifadesine neredeyse denk gibi görünmektedir. Beydavî ise bu ifadeyi, "şer'i hükme uygun olarak ve insanlar arasında kabul edilen kurala göre" şeklinde yorumlamaktadır.

> Emzirmeyi tamamlamak isteyen anneler, çocuklarını iki tam yıl emzirirler. [Bu süre zarfında] çocuğun babası, onları [anneleri] *ma'rûf*'a uygun olarak [yani 'düzgünce' veya 'saygıdeğer bir biçimde' yahut da 'gereğince'] yedirmek ve giydirmekle yükümlüdür. (Bakara, 233)

> Eğer çocuklarınızı [bir sütanneye] emzirtmek isterseniz, *ma'rûf*'a uygun olanı ödedikten sonra size bir sorumluluk yoktur. (Bakara, 233)

> Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmaya kalkışmanız size helâl değildir. Apaçık olan çirkin bir hayasızlık [yani zina] yapmadıkları sürece, onlara verdiklerinizin bir kısmını geri almak için onlara baskı yapmanız da size helâl değildir (*la yehillu*). Onlara *ma'rûf* bir şekilde davranın. (Nisa, 19)

Bana ve anne-babana şükret... Ancak onlar, hakkında bilgin olmayan şeyi [yani putları] bana şirk koşman için sana karşı çaba harcayacak olurlarsa, bu durumda onlara itaat etme. Fakat bu dünyada onlara *ma'rûf* bir biçimde (*ma'rûfen*) sahip çık. (Lokman, 14-15)

Münker: Kural olarak *ma'rûf*, daha önce görmüş olduğumuz gibi, kelime anlamı 'bilinmeyen', 'yabancı' -ve tam da bu nedenle- 'onaylanmayan' yahut 'kötü' olan *münker*'in zıddıdır. Kur'an, Peygambere ve mü'minler topluluğuna tekrar ve tekrar ve vurgulu bir dille, "*ma'rûf*'u emredip *münker*'den sakındırmayı" tenbih etmektedir. Ve bu terkip içerisinde, her iki terim, '[dinen] iyi' ve '[dinen] kötü' olanı anlatmak için kullanılan çok genel ve kuşatıcı kavramların karşılığı olmakta, dolayısıyla da *ma'rûf*, gerçek imandan doğup onunla uyum arz eden ameller, *münker* de Allah'ın emirlerine aykırı düşen fiiller anlamına gelmektedir:

Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar, birbirlerinin dostudurlar. Onlar *ma'rûf*'u emreder, *münker*'den sakındırırlar. Namazı dosdoğru kılarlar, zekatı verirler ve Allah'a ve Elçisine itaat ederler. (Tevbe, 71)

Beydavî'nin burada geçen *ma'rûf*'un *iman* ve *taat* (boyun eğme), *münker*'in ise, *küfr* ve *meâsî* (itaatsizlik)'nin muadili olduğunu yazması kayda değer bir husustur.

Sizden hayra çağıran, *ma'rûf*'u emredip, *münker*'den sakındıran bir topluluk bulunsun. Kurtuluşa erenler işte bunlardır." (Âl-i İmran, 104)

Siz insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz; *ma'rûf*'u emreder, *münker*'den sakındırır, Allah'a iman edersiniz. (Âl-i İmran, 110)

Aynı pasajda, *sâlih* kişilerin, Allah'a ve Ahiret'e iman eden, *ma'rûf*'u emredip *münker*'den sakındıran ve hayırlarda yarışanlar olduğunun teyit edilmesi de kaydedilmelidir. (Âl-i İmran, 114)

'Münafıklar'ın bunun tam tersini yapmakla suçlanmaları ise, belki daha ilgi çekici bir hususdur; onlar *münker*'i emredip *ma'rûf*'tan sakındırmaktadırlar:

> *Münafık* erkekler ve *münafık* kadınlar, bazısı bazısındandır; *münker*'i emrederler, *ma'rûf*'tan sakındırırlar... Onlar Allah'ı unuttular, O da onları unuttu. Muhakkak, münafıklar *fâsık* kimselerdir. (Tevbe, 67)

Bundan sonra, *münker* teriminin, olağan yandaşı münafıktan ayrı olarak kullanılışını gösteren birkaç örnek vereceğim. Bunların ilki özel bir önem taşımaktadır, zira kelimenin bağlamı, tam olarak din-dışı olmasa da, hayli laik karakterlidir; dolayısıyla da *iman* ve *küfr* ile doğrudan hiçbir ilgisi yoktur. Dikkat edilirse, kelime, burada, (*münker* ile aynı kökten gelen) *nukr* şeklinde karşımıza çıkmakta, anlam ise tamamen aynı kalmaktadır.[9]

> Böylece ikisi [yani menkıbevi bir kişilik olarak Musa ile genellikle Hızır diye bilinen meçhul kişi] yola koyuldular. Nitekim bir çocukla karşılaştılar, o [yani Hızır] hemen tutup onu öldürüverdi. Musa dedi ki: "bir cana karşılık olmaksızın tertemiz [yani suçsuz] bir canı mı öldürdün! Andolsun, sen çok kötü (*nukr*) bir iş yaptın!" (Kehf, 74)

Bir sonraki örnek, İsrailoğulları arasındaki kâfirlerin davranışıyla ilgilidir:

> İsrailoğullarından küfredenlere... lanet indirilmiştir. Bu, isyan etmeleri (*asav*) ve haddi aşmaları (*ya'tedûne*) nedeniyledir.

9 Tamamen aynı yolla, *ma'rûf*'un yerini *urf* alabilir. Ve *ma'rûf* ve *münker* nasıl birlikte kullanılıyorsa *urf* ve *nukr* da bir ikili oluştururlar. Burada Cahiliye şiirinden bir örnek verebiliriz: Ehlü'l-hulûm izâ hulûmhafat / ve'l-urf fi'l-akvâm ve'l-nukr (Sağduyulu insanlardır onlar, başkaları sağlıklı düşünmediğinde – yani akıl yanlış yollara saptığında- bile/ Ve bütün kabileler arasında [arkadaşlarına karşı] *urf* sahibi, [düşmanlarına karşı da] *nukr* sahibidirler (Harran bin Amr bin Abdu Menat), Ebu Tammâm'ın *Hamasa*'sinde, III. Cilt, 34.

Yapmakta oldukları *münker*'den birbirlerini sakındırmıyorlardı. Yapmakta oldukları şey ne kötüydü!" (Maide, 78-79)

Alıntılayacağım bir sonraki pasajda ise, *mûnker* kelimesi, Cahiliye erkeklerinin eşlerini boşarken kullandıkları: "sen bana anamın sırtı gibisin" sözüne atfen kullanılmaktadır:

Sizden kadınlarına zıharda bulunanlar [yani eşlerini analarının sırtına benzeterek boşayanlar] bilsinler ki, eşleri, onların anneleri değildir. Anneleri, yalnızca kendilerini doğuranlardır. Şüphesiz onlar, kötü (*münker*) ve geçersiz bir söz söylüyorlar." (Mücadele, 2)

Bu ve başka yerlerde *münker*'in, anlam bakımından 'tiksinilen' ya da 'ahlâkdışı olan' ile birçok ortak yanı olduğu, bu kelimenin, şimdi göreceğimiz gibi, tam da böylesi bir kavram olan *fahşâ* ile bazen bir arada görünmesinden açıkça belli olmaktadır.

Hayr ve Şerr

Hayr, muhtemelen, İngilizce'deki 'good' (iyi) kelimesinin Arapça'daki en yakın karşılığıdır. Oldukça kuşatıcı bir terimdir ve herhangi bir bakımdan değerli, kullanışlı, yararlı ve makbul görülen neredeyse her şeyin karşılığı olarak kullanılabilmektedir. Kur'anî bağlamların sınırları içerisinde bile, anlam alanının içerisine, hem dünya işleri hem de dinsel inançlar girmektedir. İlk sınıfa giren bazı örnekleri kısaca inceleyerek konuya giriş yapabiliriz. Birincisi Süleyman kıssasıyla ilgilidir: Anlatıldığına göre, birgün Süleyman, alımlı atlarına hayranlıkla bakarken öylesine kendini kaptırır ki, akşam namazını kılmayı unutur; kendine geldiğinde derin bir pişmanlık duyar ve ağzından su sözler dökülür:

Gerçekten ben, iyi şeylerin (*hayr*) sevgisini, Rabbimin zikrine yeğledim; sonunda bunlar [koştular ve toz] perdesinin arkasına saklandılar. (Sâd, 32)

Fakat *hayr*'ın dünya işleriyle ilgili olarak kullanıldığını gösteren en iyi ifadeyi, kuşkusuz, onun tam olarak *mal* (servet) kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanıldığı çok sayıdaki pasajda görmemiz mümkündür:

> Sizden birinize ölüm gelip çattığında, eğer geride bir *hayr* (mal) bırakmışsa, anne-babasına ve yakın akrabaya *ma'rûf* üzere vasiyette bulunması üzerinize farz kılındı. (Bakara, 180)

Hayr kelimesinin bizatihi *mal* sözcüğünün yerini aldığı aşağıdaki pasaj ise özellikle önemlidir; zira bu gibi bağlamlarda iki terimin birbirlerinin yerine geçebildiği burada çok açık bir biçimde görülmektedir:

> Ancak (*hayr*) olarak ne infak ederseniz, kendiniz içindir. Zaten siz yalnızca Allah'ın hoşnutluğunu istemekten başka bir amaçla infak etmezsiniz. *Hayr*'dan ne infak ederseniz, haksızlığa uğramaksızın, o size eksiksizce ödenecektir... *Hayr*'dan ne infak ederseniz, şüphesiz Allah onu bilir. Onlar ki, mallarını (çoğulu *emval*) gece, gündüz, gizli ve açık infak ederler. Artık bunların ecirleri Rablerinin katındadır." (Bakara, 272-274)

Aynı *hayr* kelimesinin açıkça ikili bir işlev gördüğü aşağıdaki ayet de en az öncekiler kadar önemlidir. Kelime, ilk cümlede 'mal varlığı', ikincisinde, 'salih amel' anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda *hayr*'ın, şimdi göreceğimiz gibi, daha önce ele almış olduğumuz *salih* ile hemen hemen aynı anlama geldiği gözden kaçırılmamalıdır:

> (Ey Muhammed) sana neyi infak edeceklerini sorarlar. De ki: "*hayr* olarak infak edeceğiniz şey, anne-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışadır. Ne *hayr* işlerseniz, şüphesiz Allah onu bilir." (Bakara, 215)

Mal varlığı, dünyevi hayrı temsil eder. Aslında, dünya malı ya da dünyevi değerlerin sayısız türü olabileceğine göre, *hayr*'ın bu alanda son derece yaygın kullanım alanına sahip bir

kelime olduğu bellidir. Ancak, biz *hayr*'ın anlam içeriğini analiz ederken, kelimenin din ve inançla yakından alakalı bağlamlarıyla kendimizi sınırlı tutacağız.

Hayr'ın anlam alanı, bu alanda da son derece geniştir; zira tahmin edilebileceği gibi, insan için dinen değerli ya da yararlı olan herhangi bir şey bu kelimenin karşılığı olabilir. Bu da bu kelimenin bir "ikinci düzey" ahlâk terimi olarak düşünülmeyi tam manasıyla hak ettiğini göstermektedir.

Allah'ın Lütuf ve İhsanı:

De ki: " Ey mülkün sahibi olan Allah'ım... Dilediğini aziz kılar, dilediğini alçaltırsın. *Hayr* senin elindedir." (Âl-i İmran, 26)

Bağlamın kendisi de açıkça göstermektedir ki, buradaki 'hayr' Allah'ın sonsuz ihsanına karşılık gelmektedir. Bu görüşü doğrulayan bir diğer örneği, aynı sûrenin 73-74. ayetlerinde de görebiliyoruz. Burada şöyle denilmektedir: "Şüphesiz lütuf ve ihsan (*fazl*) Allah'ın elindedir... O, kime dilerse rahmetini tahsis eder. Allah büyük lütuf ve ihsan (*fazl*) sahibidir."

Allah'ın Özel Nimeti (Vahiy):

Kitap Ehli'nden olan kâfirler ile müşrikler, Rabbinizden üzerinize bir hayrın indirilmesini istemezler. Allah ise, dilediğine rahmetini tahsis eder. Allah büyük *fazl* sahibidir. (Bakara, 105)

Allah'tan sakınanlara [yani takva sahibi mü'minlere]: "Rabbiniz size ne indirdi?" dendiğinde: "*hayr*" dediler. (Nahl, 30)

Dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilmişse, ona çok *hayr* verilmiştir. (Bakara, 269)

Gerçek İman:

Ey peygamber! Ellerinizde olan esirlere de ki: "Eğer Allah sizin kalplerinizde bir *hayr* görürse, size sizden alınandan daha hayırlısını verir ve sizi bağışlar. (Enfal, 70)

İmanın Olumlu Etkisi:

Rabbinin ayetlerinden bazılarının (kıyamet saatinin yaklaştığının işareti olarak) geleceği gün, daha önce iman etmemişse veya imanıyla bir *hayr* kazanmamışsa, hiç kimseye imanı yarar sağlamaz. (En'am, 158)

Salih Amel:

Namazı dosdoğru kılın, zekatı verin. Önceden kendiniz için *hayr* olarak neyi takdim ederseniz, onu Allah katında bulacaksınız. Şüphesiz Allah yaptıklarınızı görendir. (Bakara, 110)

...Hayırlarda (*hayrât*) yarışın. (Maide, 48)

Gerçekten onlar hayırlarda (*hayrât*) yarışırlar ve umarak ve korkarak bize dua ederlerdi. Bize derin saygı gösterirlerdi. (Enbiya, 90)

Kâmil Mü'min:

Muhakkak biz [İbrahim, İshak ve Yakub'u] katıksızca bir samimiyetle, ahiret yurdunu düşünüp anan ihlas sahipleri kıldık. Ve gerçekten onlar, bizim katımızda seçkinlerden ve hayırlı olanlardandır (*ahyâr*). (Sâd, 46-47)

Verilen örneklere şöyle bir baktığımızda bile, *hayr* kelimesinin dini konulardaki karşılıklarının iki ana başlık altında incelenebileceğini görürüz: bunların ilki, Allah'tan gelen 'hayr', diğeri ise insandan kaynaklanan 'hayr'dır. Her iki durumda da, temel anlam değişmemektedir: yani kelimenin manası, vahyolunan dinin özel bakış açısından değerli görülebilecek şey olmaktadır.

Bundan sonra dikkatimizi, *hayr* kelimesinin başka bir şeyin zıddı olarak kullanıldığı durumlara çeviriyoruz. *Hayr*'ın en olağan karşıtı, kelimenin yukarıda dinî ya da din-dışı bağlamlarda ele alınan değişik anlamlarından herhangi birinin tam zıddı bir içeriği bulunan *şerr* kelimesidir. Nitekim tipik bir örnekte, *hayr*, dünya hayatındaki 'mutluluk' ya da refahın karşılığı olarak kullanılırken, *şerr* 'musibet' anlamında kullanılmaktadır:

İnsan, *hayr* istemekten bıkkınlık duymaz; fakat ona bir *şerr* dokundu mu, o artık müteessir olur ve ümidini kaybeder. Oysa ona dokunan zarardan (*zarrâ*) sonra tarafımızdan bir *rahmet* tattırsak, mutlaka: "Bu benimdir! Ve ben kıyamet saatinin geleceğini de sanmıyorum..." der. (Fussilet, 49-50)

49. ayetteki *hayr-şerr* ikilisinin tam anlamını, hemen akabinde gelen 50. ayetteki bir başka ikiliden, yani *rahmet* (Allah'ın rahmetiyle isabet ettiği söylenen mutluluk veya iyilik) ve *darra* (musibet veya keder) ikilisinden anlamak mümkün olmaktadır. Burada, Kur'an'ın, genellikle bu dünyadaki hayr ve musibeti, Allah'ın gerçek mü'minler ile kâfirleri ayırd etmek için kullandığı bir imtihan olarak gördüğünü ilave etmemiz yerinde olacaktır:

... Biz sizi *şerr*'le de *hayr*'la da deneyerek imtihan ediyoruz, sonra siz bize döndürüleceksiniz. (Enbiya, 35)

Bundan sonraki iki örneğin amacımız bakımından ve biraz değişik bir yönden özel bir önemi vardır ki o da şudur: göründüğü kadarıyla bu örnekler, bir şeyin iyi ya da kötü oluşunun, insanın onu sevmesi veya ondan hoşlanmamasıyla özde ilgili olmadığını; bilakis karar verirken daima o şeyin en sonunda bizi götüreceği yerin dikkate alınması gerektiğini anlatmaktadır. Fakat ters taraftan bakıldığında da, buradan şöyle bir anlam çıkmaktadır: bir şeyin *hayr* mı *şerr* mi olduğu meselesi, insanın o şeye karşı gösterdiği doğal ve öznel tepkiye yani o şeyden hoşlanıp hoşlanmadığına bağlıdır. Yani *hayr* ve *şerr* 'hoşa giden' ve 'hoşa gitmeyen' şeyleri temsil etmektedir:

Hoşunuza gitmese de [Allah yolunda] savaş, üzerinize yazıldı. Olur ki, hoşunuza gitmeyen bir şey sizin için hayırlıdır (*hayr*) ve olur ki, sevdiğiniz şey de sizin için bir *şerr*'dir. Allah bilir de siz bilmezsiniz. (Bakara, 216)

Kadınlarınızla güzellikle (*ma'rûfen*) geçinin. Onlardan hoşlanmasanız bile, olur ki, Allah, hoşlanmadığınız şeyde çok *hayr* kılar. (Nisa, 19)

Hayr ve *şerr* temel zıtlığının, bizatihi din alanında da söz konusu olduğunu ve bu iki kelimenin, sırasıyla, salih amel ve *küfr*'ün karşılığı olarak kullanıldıklarını belirtmeye artık herhalde gerek bile yoktur:

> O gün [Hesap Günü] insanlar amelleri kendilerine gösterilsin diye, bölük bölük çıkıp gelirler. Artık kim zerre ağırlığınca *hayr* işlemişse onu görür; kim de zerre ağırlığınca şerr işlemişse o da onu görür. (Zelzele, 6-8)

Bazen bu anlamdaki *şerr*'in yerini, başka bir sözcük (*sü'*) alır ki, bunu bundan sonraki altbaşlıkta ele alacağız.

Ha-Se-Ne ve *Se-Ve-E*

Bu iki kök değişik biçimlerde karşımıza çıkarlar. Aşağıda bunların en önemlilerini inceleyeceğiz.

1. ***Hasen:*** Tıpkı *hayr* gibi, bu kelimenin de son derece geniş bir kullanım alanı vardır. 'Hoşa giden', 'tatmin edici', 'güzel' veya 'takdire şayan' olan neredeyse her şey için kullanılabilen bir sıfattır. Ve *hayr* örneğinde olduğu gibi, anlam alanı insan hayatının hem dünyevi hem de dinî boyutlarını kapsar. Birkaç örnek bunu göstermeye yeterli olacaktır:

> Hurmalıkların ve üzümlüklerin meyvelerinden hem sarhoş edici içki hem güzel (*hasen*) bir rızık alırsınız. Muhakkak, bunda akleden bir kavim için bir ayet vardır. (Nahl, 67)

Burada, *hasen* kelimesinin, kabaca 'lezzetli' veya 'damağa hoş gelen' anlamında kullanıldığı açıktır. Aşağıdaki örnekte ise, aynı kelime tamamen farklı bir şeye atfen kullanılmıştır:

> Bunun üzerine Rabbi, onu [İsa'nın annesi Meryem'i] güzel (*hasen*) bir kabulle kabul etti ve onu güzel (*hasen*) bir büyütme ile büyüttü. (Âl-i İmran, 37)

Bu ayette, *hasen*'in, arka arkaya iki kez karşımıza çıktığına dikkat edilmelidir. İlkinde, Meryem'in Allah'ın gözetiminde gördüğü 'lütufkar' muamele kastedilirken, ikincisinde kasıt, onun ağırbaşlı ve nezaketli bir kadın olacak şekilde yetiştirilmesidir.

Bundan sonraki pasajda, kelime, toplumsal ilişkilerde insanlar arasındaki ideal ilişki biçimini anlatmak için kullanılmaktadır. Daha somut ifadeyle, burada, insanlar arasındaki iyi ilişkilerin devamı ve daha da geliştirilmesi için, onlara daima barışçıl tarzda konuşma görevinin yüklendiği anlatılmaktadır:

> Kullarıma söyle, sözün en güzel olanını (*ahsen*) söylesinler. Çünkü Şeytan aralarını açıp bozmaktadır. Muhakkak, Şeytan insanın apaçık bir düşmanıdır. (İsra, 53)

Hasen, iş ve ticaret hayatında, 'kârlı' yahut 'bereketli' anlamında da kullanılabilmektedir. Kur'an, kelimeyi, mecazen salih amel için kullanmaktadır. Salih bir amel işleyen kişi, Allah'a, ödendiğinde çok kârlı çıkacağı bir borç vermektedir:

> Allah'a karşılığını çok arttırma ile kat kat arttıracağı güzel (*hasen*) bir borç verecek olan kimdir? (Bakara, 245)

> Şüphesiz, sadaka veren erkekler ile sadaka veren kadınlar ve Allah'a güzel (*hasen*) bir borç verenler; onlar için kat kat artırılır ve cömertçe bir ecir de onlarındır. (Hadid, 18)

Allah'ın vaadine, '*hasen* bir vaad" denilmektedir, çünkü samimi olarak şartlarını yerine getirirlerse insanlara birçok hayrı dokunacaktır:

> "...Ey kavmim! Rabbiniz size güzel (*hasen*) bir vaadde bulunmadı mı?" (Tâhâ, 86)

> Şimdi kendisine güzel (*hasen*) bir vaadde bulunduğumuz kişi... dünya hayatının metaını tattırdığımız, sonra Kıyamet Günü'nde hesaba çekilecek olan kişi gibi midir? (Kasas, 61)

Kur'an'da değişik başka şeylere de *hasen* denilmektedir, ama bizim buradaki amacımız açısından bu örnekler yeterli gibi görünüyor. 'Güzel iş'i, *Ha-SeNe* kökünün semantik sınırları içerisinde 'salih' amelin karşılığı olarak kulanmak, genellikle *hasen*'in dişil formunun görevidir ki, şimdi bu konuya geçiyoruz:

2. ***Hasene:*** Bu kelime, az önce ele almış olduğumuz *hasen* sıfatının dişil formudur. Dişil form, bir ad olarak kullanılmaktadır ve bu sıfatın anlattığı vasfa sahip herhangi bir şeyin karşılığı olmaktadır. Daha başlangıçta, bu kelimenin, bu anlamıyla, yukarıda incelediğimiz *hayr* ile, en azından belirli bağlamlarda, dünyevi ve dinî olmak üzere her iki kullanım alanında da, neredeyse tamamen aynı anlama geldiğini belirtmiş olalım. Aşağıdaki örnek, bu hususu gayet net bir şekilde ortaya koymaktadır:

> Onlardan öylesi de vardır ki: "Rabbimiz, bize dünyada da güzellik (*hasene*) ver, ahirette de güzellik (*hasene*) ver ve bizi ateşin azabından koru" der. (Bakara, 201)

Bu alıntıda *hasene*, açıkça, mutluluk, refah ve iyilik demektir. Bu anlamıyla kelime, Kur'an'da sürekli olarak karşıtı *seyyie* ile yan yana görünür. Ben burada sadece iki örnek veriyorum:

> ...Onlara bir *hasene* dokunsa: "Bu Allah'tandır." derler, ama bir kötülük dokunsa: "[Muhammed] Bu sendendir" derler. De ki: "hepsi Allah'tandır." (Nisa, 78)

> Size bir *hasene* dokunursa, onları [kâfirleri] tasalandırır, size bir *seyyie* dokunursa, onunla sevinirler. (Âl-i İmran, 120)

Hem *hasene* hem de *seyyie*, aşağıdaki örnekte olduğu gibi, bazan çoğul halde görünürler:

> ...Biz onları belki dönerler diye *hasenât* ve *seyyiât* ile denedik. (A'raf, 168)

Bu bağlamda, Allah'ın insanları *hayr* ve *şerr* ile denediği hususunda yukarıda söylenenleri hatırlamamızın yararlı olacağını da söyleyelim.

Gördüğümüz gibi, özünde son derece kuşatıcı bir kelime olan *hayr*, nasıl 'salih amel' olarak ifade edilen o dar anlamıyla ve tamamen dinî içerikle kullanılabiliyorsa, *hasene* de neredeyse tamamen aynı anlamda kullanılabilmektedir:

> Şüphesiz Allah kimseye zerre ağırlığı kadar haksızlık etmez. [Bu ağırlıkta] bir *hasene* olursa, onu kat kat kılar ve kendi yanından pek büyük bir ecir verir. (Nisa, 40)

Kelime *seyyie*'nin tam zıddı olarak kullanıldığı zaman, durum özellikle budur. O zaman da *seyyie*'nin anlamı, genellikle kötülükten imansızlığa dönüşmektedir. Konuyla ilgili pek çok örnekten biri aşağıdadır:

> Kim [Hesap Günü] bir *hasene* ile gelirse, artık kendisine ondan daha hayırlısı vardır ve onlar o günün dehşetinden güvendedirler. Kim de bir *seyyie* ile gelirse, artık onlar da ateşe yüzükoyun atılırlar. (Neml, 89-90)

"*Hasene* ile gelmek" ifadesi yerine, (aynı kökten türetilen) ettirgen fiil *ahsene*'yi kullanmak da mümkündür. Bu fiilin kendisi, sonraki altbaşlıkta ayrıntılarıyla analiz edilecektir. Benim burada ilgilendiğim husus, sadece, "ahsene eden" tabirinin, "bir hasene işleyen" ile aynı anlama geldiği ve bu zımni *hasene* ifadesinin, daha sonra açıkça *seyyie*'nin zıddı olarak kullanılabildiğini göstermektir:

> Güzellik yapanlara (*ahsenû*) daha güzeli ve fazlası var... İşte onlar Cennet'in sakinleridirler, orada ebediyyen kalacaklardır. Kötülükler (*seyyiât*) kazanmış olanlar ise, her bir kötülüğün (*seyyie*) karşılığı kendi misliyledir." (Yunus, 26-27)

3. *Ahsene*: (Masdarı *ihsân* olan) *ahsene* fiili, Kur'an'da kilit öneme sahip ahlakî terimlerden biridir. En genel anlamıyla,

'güzellik yapmak' demektir. Fakat Kur'an'da bu kelime esas itibariyle iki özel 'güzellik' için kullanılmaktadır ki, bunlar, Allah'a gönülden bağlılık ve bundan kaynaklanan bütün ameller ile *hilm* ruhunun motive ettiği fiillerdir.

İlk olarak *ihsân*'ın kabaca dindarlık ve gönülden bağlılığın ya da daha tipik bir ifade ile söyleyecek olursak, 'takva'nın muadili olduğu örnekleri inceleyelim:

> Şüphesiz kim sakınır (*takvâ*'dan *yettaki*) ve sabrederse (*yasbir*), muhakkak Allah güzellik yapanların (*muhsinîn*) karşılığını boşa çıkarmaz. (Yusuf, 90)

Burada *ihsân*'ın semantik içeriğinin 'takva' ve 'sabır' tarafından belirlendiğinin kaydedilmesi gerekir ki, bunların ikisi de, X. Bölüm'de gördüğümüz gibi, *mü'min*'in en karakteristik özellikleri arasındadır. Aşağıdaki örnekte ise, (aynı *ahsene* fiilinden türetilen) *muhsin* kelimesi, tam da gönülden bağlılıkla işlenen çeşitli amellerin failini ifade etmek için kullanılan *muttaki*'nin muadili olarak sunulmaktadır:

> Şüphesiz, muttaki olanlar (*muttakîn*) artık [yeniden dirilmeden sonra] cennetlerde ve pınarlardadırlar. Rablerinin kendilerine verdiğini alanlar olarak. Çünkü onlar, bundan önce güzel davranışta bulunanlardı (*muhsinîn*). Geceleri az uyurlar, seher vakitlerinde istiğfar ederlerdi. Onların mallarında, dilenip isteyen ve mahrum olan için de bir pay vardı. (Zariyat, 15-19)

Bu gibi bağlamlarda *ahsene*'nin hemen hemen "*salih* amel işlemek" ile aynı anlama geldiği, aşağıdaki örneklerde daha iyi görülmektedir:

> [O *muhsinîn* ki] namazı dosdoğru kılarlar, zekatı verirler ve onlar ahirete de kesin olarak inanırlar. İşte onlar, Rablerinden bir hidayet üzerindedirler ve felah bulanlar da onlardır. (Lokman, 3-5)

İman edip salih ameller işleyenlere (*amilu's-salihât*) gelince; şüphesiz biz güzel davranışta bulunanın (*ahsene amelen*) ecrini heba etmeyiz. (Kehf, 30)

Şunu da ilave edebiliriz ki, Allah'ın emrine tamamen boyun eğmiş olarak sevgili oğlu İsmail'i (metinde İshak olarak geçiyor, çev.) kurban etmeye götüren İbrahim'e, tam da bu eylemine atfen *muhsin* denilmektedir:

Biz ona: "Ey İbrahim" diye seslendik: "Gerçekten sen, rüyayı doğruladın. Hiç şüphesiz biz, güzel davranışta bulunanları (*muhsinîn*) böyle ödüllendiririz. Doğrusu bu, apaçık bir denemeydi. (Saffat, 106)

Hal böyleyken, *muhsin*'in bazen *kâfir*'in veya onun semantik muadillerinin karşıtı olarak kullanılmasına şaşmamak gerekir:

Böylece Allah dediklerine karşılık olarak, içinde ebedi kalacakları, altından ırmaklar akan cennetler verdi. Güzel davranışta bulunanların (*muhsinîn*) ödülü işte budur. Fakat küfre sapanlar (*keferû*) ve ayetlerimizi yalan sayanlar, işte onlar da, çılgın ateşin arkadaşlarıdırlar. (Maide, 85-86)

Bu, zulmedenleri (*zalemû*) uyarıp-korkutmak ve güzel davranışta bulunanlara (*muhsinîn*) bir müjde olmak üzere, [kendinden önceki kitapları] doğrulayıcı ve Arapça bir dil ile olan bir kitaptır. (Ahkaf, 12)

Yukarıda ifade ettiğim gibi, *ihsân*'ın bir diğer önemli kullanımı daha vardır ki o da başkalarına karşı yumuşak ve sevecen davranmak yani, daha kesin ifadesiyle, *hilm* denen o temel tavırdan kaynaklanan amellerde bulunmaktır. Aşağıdaki örnek, *hilm* ruhunu en iyi yansıtan terimin *ihsân* olduğunu net bir şekilde göstermektedir:

Rabbinizden olan mağfirete ve eni, göklerle yer kadar olan Cennet için yarışın; o, muttakiler için hazırlanmıştır. Onlar, bollukta da, darlıkta da infak edenler, öfkelerini yenenler ve

insanları affedenlerdir. Allah güzel davranışta bulunanları (*muhsinîn*) sever. (Âl-i İmran, 133-134)

Fakire daima yardım etmek isteyen, çabuk öfkelenmeyen, misilleme yapmaktan uzak duran ve kusurları bağışlayan kişi, IV. Bölüm'de gördüğümüz gibi, *hilm* erdeminin canlı timsalidir. Aşağıdaki ayet ise, *ihsân* ile *hilm* arasındaki yakın bağı gösteren bir diğer örnektir. Başka bir deyişle, ayette ifadesini bulan yaklaşım tarzı, Cahiliye ruhunun tam zıddıdır:

[Ey Muhammed, İsrailoğulları'ndan] birazı dışında onlardan sürekli ihanet görüp durursun. Yine de onları affet ve aldırış etme. Şüphesiz Allah *muhsinîn*'i sever. (Maide, 13)

Kur'an, sadece "annesi onu güçlükle karnında taşıyıp güçlükle doğurduğu için" (Ahkaf, 15) bile olsa, anne-babaya karşı iyilikle davranmanın bir görev olduğunu sürekli vurgular. Evladın anne-babasına karşı saygılı davranmasına *ihsân* denilmektedir:

Rabbin, O'ndan başkasına kulluk etmemenizi ve anne-babaya karşı iyilikle davranmayı (*ihsân*) emretti. Eğer onlardan biri ya da ikisi, senin yanında yaşlanırlarsa, onlara: "uf" bile deme ve onları azarlama; onlara güzel (*kerîm*) söz söyle. Onlara acıyarak tevazu kanatlarını ger ve de ki: "Rabbim, onlar beni küçükken nasıl yetiştirdilerse, Sen de onlara merhamet et. (İsra, 23-24)

Bu pasajın ikinci yarısı, söz konusu 'iyilik' ile neyin kast edildiğini somut terimlerle göstermektedir.

Beklenebileceği gibi, bu içeriğiyle *ihsân*'ın anlamı, yardımseverliğe büyük önem veren Kur'an'ın manevi iklimi içerisinde güçlü bir daralma eğilimi göstermiş, o kuşatıcı 'sevecenlik-merhametlilik'ten 'infakta cömertliğe' dönüşmüştür. İşte size, *ihsân*'da cömertlik unsurunu, onu *buhl* (elisıkılık) ile karşılaştırarak en açık biçimde ortaya koyan güzel bir örnek:

...Anne-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşa, yolda kalmı-

şa ve sağ ellerinizin malik olduklarınıza [kölelerinize] güzellikle (*ihsân*) davranın. Çünkü Allah, her büyüklük taslayanı ve böbürleneni sevmez. Onlar cimrilikte bulunurlar, insanlara da cimriliği öğütlerler ve Allah'ın fazlından kendilerine verdiğini gizlerler. (Nisa, 36-37)

4. *Seyyie:* Tıpkı *hasene* örneğindeki gibi, *seyyie* de, Kur'an'da çoğunlukla isim olarak kullanılan bir sıfatın dişil formudur. Söz konusu sıfat *seyyi*'dir ki, Fâtır Sûresi'nde geçer ve *Se-Ve-E* kökünün Kur'anî anlamını gayet güzel bir şekilde ortaya koyar. :

Yeminlerinin olanca güçleriyle, kendilerine bir uyarıcı-korkutucu gelecek olsa, ümmetlerin herhangi birinden mutlaka daha doğru yolda olacaklarına dair, Allah'a and içtiler. Ancak onlara uyarıcı-korkutucu geldiğinde, bu, onların ancak nefretlerini artırdı. Yeryüzünde büyüklük taslayarak (*istikbâr*) ve kötü (*seyyi'*) plan kurarak [bunu yaptılar]. Oysa kötü (*seyyi'*) plan, ancak sahibini sarıp-kuşatır. (Fâtır, 42-43)

Burada, 'kötü plan' (*mekru's-seyyi'*) ile, Muhammed (a.s.)'ın tevhid hareketini yok etmek için kâfirlerin giriştikleri bütün ümitsizce çabaların kast edildiği açıktır.

Artık, isim olarak kullanılan dişil forma, yani *seyyie*'ye dönebiliriz. Hatırlayacak olursak, bu kelime, *hasene* ile ilgili daha önce ele aldığımız bir altbaşlıkta zaten kısmen incelenmişti. Orada *seyyie*'nin tamamen farklı iki şeyin karşılığı olarak kullanılabileceğini görmüştük. Buna göre, kelime, bir yandan, insan hayatında işlerin tersine dönmesi ve olumsuz gitmesini, insanın başına gelen ters durumları ve talihsizlikleri ifade ederken, öte yandan bir insanın Allah'ın iradesine karşı çıkarak işlediği 'kötü' bir iş için, yani çoğu kez denildiği gibi, *ma'siye* (itaatsizlik) için de kullanılabiliyordu. Bu, İslam düşüncesi açısından çok önemlidir, zira *seyyie*'nin bu ikili anlamı, ilerde, Kaderiye ve Mu'tezile mezheplerinin temel inanç ilkesiyle bağlantılı olan zor bir ilahiyat sorununu ortaya çıkarmıştır.

Maturidî kelamcılarından Beyyâdî bu konuda ilginç bir nakilde bulunmakta ve şunları söylemektedir: "Mutezile'den Cübbaî'ye göre, *seyyie* kelimesinin kimi yerde 'musibet' (*belîye*) ve 'deneme' (*mihne*), kimi yerde de 'günah' (*zenb*) ve 'itaatsizlik' (*ma'siye*) anlamında kullanıldığına şüphe yoktur. Ama kesin olan bir şey daha vardır ki o da şudur: Allah *seyyie*'yi «De ki: her şey Allah'tandır» ayetinde kendisine, «Başına gelen her *seyyie* kendindendir» ayetinde ise insana atfetmektedir. Açıktır ki, bir çelişki olmaması için, iki cümle arasında uyum sağlayacak bir seyir yapılması gerekir. Aslında, cümleler arasında çelişki yoktur; zira *seyyie* Allah'a atfedildiğinde 'musibet' ve 'bela' olarak anlaşılmalı iken, insana atfedildiğinde aynı kelimenin anlamı 'itaatsizlik' olmaktadır."[10]

Görüldüğü gibi, Cübbaî, *seyyie*'nin ikili anlamını, 'itaatsizliğin', yani *küfr*'ün Allah'tan gelmesine imkân olmadığını tespit ederken zekice kullanmaktadır; çünkü Allah, adil bir ilahtır. Beyyâdî'nin ise, Hanefi mezhebinin bir bağlısı olarak, böyle bir ayırımı kesinlikle reddettiğini söylemeye gerek bile yoktur. O, *iman* ve *küfr* de dahil olmak üzere, her şeyin Allah'tan geldiğini söylemektedir. Ona göre, eğer *hasene* Kur'an'da genel anlamda alınıyorsa, *seyyie* de hep genel anlamda alınmalıdır.

Her halükarda kesin olan şudur ki, Kur'an, *seyyie* kelimesini kimi zaman 'musibet', kimi zaman da 'kötülük' anlamında kullanmaktadır. Şimdi bu ikinci durumu dikkatlice inceleyelim.

Öyle görünüyor ki, *seyyie*, en genel anlamda, *küfr*'ün sonuçları demektir. Aşağıdaki örneklerde bu husus gayet net bir şekilde görülmektedir:

> Eğer yeryüzünde olanların tümü ve bununla birlikte bir katı daha zulmedenlerin (*ellezîne zalemû, zulm küfr*'e denk olduğundan)[11] olmuş olsaydı, Kıyamet Günü o kötü (*seyyie*

10 Kemaleddin Ahmed el-Beyyâdî, *İşârât'ül-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, Kahire, 1949, s. 310.

11 Bkz, Zâlim kelimesi, s. 258.

ile aynı kökten gelen *sû'*, burada *seyyie*'nin yukarıda belirtilen iki manasından ilkine yakın bir anlamda kullanılmaktadır) azaptan kurtulmak için bunları fidye olarak verirlerdi. Oysa onların hiç hesaba katmadıkları şeyleri, Allah onlara göstermiştir; kazanmakta oldukları kötülükler (*seyyiât*) karşılarına çıkmıştır ve alay konusu edindikleri şey de kendilerini çepeçevre kuşatmıştır... Böylece kazandıkları kötülüklerin (*seyyiât*) karşılığını buldular. Bunlardan [yani Mekkeli kâfirlerden] zulmetmiş olanlara da (*zalemû*) kazanmakta oldukları kötülükler (*seyyiât*) isabet edecektir. Ve onlar, bundan kaçamayacaklardır. (Zümer, 47-48; 51)

Bir sonraki örnekte, Musa'nın kavminin yaptığı ve onun yokluğunda taptıkları altın buzağıya gönderme yapılmaktadır. Yani, Beydavî'nin işaret ettiği gibi, burada bahsedilen 'kötü' işlerden kastın, *küfr* eylemleri ve bunların neden olduğu *ma'âsî* (itaatsizlik)'den başka birşey olmadığı bellidir:

Şüphesiz, buzağıyı ilah edinenlere, Rablerinden bir gazab ve dünya hayatında bir zillet yetişecektir. İşte biz yalan uyduranları (*iftirâ*'dan, *müfterîn*) böyle cezalandırırız. Kötülük (*seyyiât*) işleyip de bundan sonra tevbe edenler ve iman edenler (*âmenû*); hiç şüphesiz Rabbin, bundan sonra elbette Gafûr'dur, Rahîm'dir. (A'raf, 152-153)

Seyyie'nin, kimi zaman, bu bölümün girişinde ele aldığım *salihât*'ın zıddı olarak kullanılması anlamlıdır. *Seyyie* ile *salihât* arasındaki bu ilişkiyi gösteren bir örnek de orada verilmişti. İşte çarpıcı bir örnek daha:

İman edip (âmenû) salih ameller (*salihât*) işleyenlere gelince, onların kötülüklerini (*seyyiât*) örteceğiz ve şüphesiz onlara yaptıklarının en güzeliyle karşılık vereceğiz (Ankebut, 7)

Burada "kötülüklerini (*seyyiât*) örteceğiz (*kefferе*)" olarak tercüme edilen ifade, III. Sûrede müminlerin dualarından bir bölümün nakledildiği çok önemli bir başka pasajda daha karşımıza çıkmaktadır:

'Rabbimiz! Biz: «Rabbinize iman edin» diye imana davet eden bir davetçiyi işittik, hemen iman ettik. Rabbimiz! günahlarımızı (*zenb*'in çoğulu *zünûb*) bağışla, kötülüklerimizi (*seyyiât*) ört (*keffir*). (Âl-i İmran, 193)

Müfessirler çoğunlukla *zünûb*'un *kebâir*'e (büyük günahlar), *seyyiât*'ın ise *sağâir*'e (küçük günahlara) karşılık geldiğini söyleyerek bu ikisini birbirinden ayırırlar. Nitekim bir başka pasaj, bu görüşü doğrular gibidir:

Eğer yasaklanan büyük günahlardan (*kebâir*) kaçınırsanız, kötülüklerinizi (*seyyiât*) örteriz ve sizi kerim bir makama sokarız. (Nisa, 31)

Bu pasajda, 'büyük' günahlar ile 'küçük' günahlar arasında çok ciddi bir derece hatta tür farkı bulunduğunun onaylandığını kimse inkar etmeyecektir. Oysa gerçekte, bu ayırım, sağlam bir temele dayanmamaktadır; zira her şey bir yana, 'büyük' günahlar ile tam olarak neyin kastedildiği hiç belli değildir. Ama galiba kesin olan bir şey var: Biraz ileride, aynı sürede: "Şüphesiz Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışında kalanı ise, dilediğine bağışlar. Kim Allah'a şirk koşarsa büyük bir günahla (*ism*) iftira etmiş (*ifterâ*) olur" (Nisa, 48) şeklinde açık bir beyan bulduğumuza göre, '*şirk*'e bağışlanmayacak günahların en büyüğünü oluşturuyor nazarıyla bakmamız haklı gibi görünüyor. Bu, bu özel durum için, kuşkusuz doğrudur; ancak, hiçbir şekilde diğer kelimenin (*seyyie*) 'ortak koşma' anlamında kullanılmasına engel oluşturmaz. Aslına bakılırsa, yukarıda altın buzağıya tapmanın -ki tam bir 'ortak koşma' örneğidir- *seyyiât* arasında sayıldığını görmüş bulunmaktayız.

Bir başka pasajda (İsra Süresi), Allah'ın kesinlikle yasakladığı fiillerin bir listesi verildikten sonra, Kur'an hükmünü açıklar: "Bütün bunlar -kötülüğü olan (*seyyiuhû*) şeyler, Rabbinizin katında hoş olmayan şeylerdir." (İsra, 38) Listede şun-

lar bulunmaktadır: 1. Fakirlik korkusuyla kendi çocuğunu öldürmek, 2. Zina yapmak, 3. Haklı bir neden olmaksızın adam öldürmek, 4. Yetimin malına el uzatmak, 5. Ölçü ve tartıyı tam tartmamak, 6. Bilmediği şeyin ardına düşmek ve yeryüzünde böbürlenerek yürümek. (İsra, 31-37) Bunların en azından bazıları *kebâir* arasında sayılmaktadır. Bunlara, Hud Süresi'nin 78. ayetinde *seyyie* olarak nitelendirilen 'livâta'yı da ekleyebiliriz, ki daha önce görmüş olduğumuz gibi, livâta, Kur'an'da sık sık "Allah katında, yeryüzünde herhangi bir varlık tarafından işlenmiş en iğrenç fiil" olarak tanımlanmaktadır.

5. *Esâ'e:* Bu kelime, *Se-Ve-E* kökünden türetilmiş bir fiildir. Kısaca söylemek gerekirse, *seyyie*'nin, dinamik, aktif boyutunu ifade eder; yani, 'bir *seyyie*'ye neden olduğu' düşüncesini akla getirir. Ve elbette ki Kur'an'da *seyyie* ile kast olunan, tabiri caizse kusursuz *seyyie* olan *kûfr* eylemidir. Bu bağı, "kötülük yapan (*esâe*)" ile "*salih* amel işleyen"i birbirleriyle kıyaslayan aşağıdaki örnekte net bir şekilde görmek mümkün olmaktadır:

> Kim salih amel işlerse (*amel-i salih*) kendi lehinedir, kim de kötü iş yaparsa (*esâe*), artık o da kendi aleyhinedir. (Casiye, 15)

Musî' (*esâe*'nin isim formu) ile "iman edip, *salih* amel işleyenler"in karşılaştırıldığı aşağıdaki örnek de aynı derecede önemlidir. Dahası, burada *musî'* 'kör' bir insana benzetilirken, inanıp salih amel işleyen, 'gören' bir kişiye benzetilmektedir ki, bunlar Kur'an'da sırasıyla kâfir ve mü'min için kullanılan en yaygın mecazlardır:

> Kör ile gören bir olmaz; iman edip *salih* amel işleyenler ile kötülük yapan (*musî'*) da bir olmaz. (Mü'min, 58)

Bir sonraki ayet, bize, *esâe* fiilinin mahiyetini daha somut ifadelerle anlatmaktadır. Burada *tekzîb* fiili 'kötülük' olarak nitelendirilmektedir ki, bu da *esâe*'nin "kâfirce davranmak" anlamına geldiğinin bir başka kanıtıdır:

> Sana kötülük yapanların (*esâû*, çoğul) uğradıkları son, Allah'ın ayetlerini yalan saymaları ve onları alay konusu edinmeleri dolayısıyla kötü (*sû'*) oldu. (Rum, 10)

6. ***Sev' ve Sû'***: Yukarıda *Se-Ve-E* kökünden türetilen değişik kelimeler hakkında bunca sözü söyledikten sonra, önemli olsalar da, geri kalan bu iki form hakkında ayrıntılı bir tartışma yapmak, söylenenlerin tekrarından başka bir şey olmaz. Bu bağlamda benim bütün yapmak istediğim, bunların anlam ve formuyla ilgili bazı tartışmaya açık hususları kabaca ele almaktır.

Sev', yukarıda görmüş olduğumuz *sâ'e* fiilinin mastarlarından biridir ve ('cesaretli adam' örneğinde olduğu gibi) özellikle de analitik tipin bir vasfını anlatmak üzere kullanılmaktadır; *sû'* ise aynı kökten türetilmiş soyut isimdir. Açıkça görüldüğü gibi, bunlar ikiz kardeş gibidirler; yalnızca form olarak değil, anlamca da birbirlerine son derece benzemektedirler ve bazı durumlarda bunları birbirinden ayırt etmek hayli zor olmaktadır.

Önce *sev*'i ele alalım ve tipik kullanımlarından birkaçını inceleyelim: Kelime, her zaman, tam olarak 'kötü adam', 'kötü karakterli yahut kötülük yapan kişi' anlamına gelen "*raculu's-sev*' (veya belirlilik takısı almadan *raculûn sev'*)" şeklindeki bir klişe içerisinde analitik forma bürünmektedir:

> Dediler ki [yani evlenmeden İsa'yı doğuran Meryem'e insanlar böyle diyorlar]: "Ey Meryem! Sen gerçekten şaşırtıcı (*ferî*) birşey yaptın! Ey Harun'un kızkardeşi, senin baban kötü bir kişi (*imre sev'*) değildi, annen de azgın-utanmaz [bir kadın] değildi. (Meryem, 27-28)

Burada, sözün gelişinden *sev*'in, iffetsizlik yahut hafifmeşreplik anlamına geldiği bellidir. Benzer şekilde Enbiya Sûresi'nin 74. ayetinde Lut kavmine, iğrenç adetleri nedeniyle *kavm sev'* (kötü kavim, kötü iş yapan bir halk) denilmektedir. Aynı

kavm sev' ifadesi, dinî niteliği daha baskın bir düzeyde, Nuh kavmine atfen kullanılmaktadır ve bu kez onların kötü olduklarının delili, *tekzib* olmaktadır:

> Ve [Nuh'a] yardım ettik ve onu ayetlerimizi yalanlayan kavimden selamete çıkardık. Şüphesiz onlar kötü bir kavimdi. Biz de onların tümünü suda boğduk. (Enbiya, 77)

Bir sonraki pasajda ise, bu ifade, türlü mazeretler uydurarak, Hudeybiye Seferi sırasında cihada çıkma görevinden kaytarmaya çalışan -ve bunu başaran- bazı Bedevî kabileleri için kullanılmaktadır:

> Hayır, siz Elçinin ve mü'minlerin ailelerine ebedi olarak bir daha dönmeyeceklerini zannettiniz; bu sizin kalplerinizde çekici kılındı ve kötü bir zann ile (*zanne's-sev'*, kötü düşünce) zanda bulundunuz da, kıyıma uğramış (*bûr*, çürümüş, kokuşmuş anlamında bir kelime) bir kavim oldunuz. (Fetih, 12)

Bu ifadeyi *zanne's-sev'* şeklinde değil de başka biçimlerde okumak da mümkündür. Bazı otoritelere göre, terkibin, *zanne's-sû'* şeklinde okunmasına da izin verilmiştir. Başka bazılarına göre ise, *sev'* ya da *sû'* şeklinde farklı okunduğu zaman, anlam da kesinlikle farklı olmakta, yani ilk okunuşta *fesâd* (bozulma); ikincisinde ise, *darar* (ziyan), *hezimet* (yenilgi) ve *şerr* (kötü durum) olmaktadır.[12] Bununla birlikte, benim kanaatime göre, bütün bunlar oldukça mesnetsiz görüşlerdir. İki tabir olarak *zanne's-sev'* ve *zanne's-sû'* arasındaki ayırım, sadece bir sözdizim (nahiv) meselesidir:

> [Bir de bunlar], kötü bir zann (*zanne's-sev'*) ile zanda bulunan (*zânnîn*, çoğul) münafık erkeklerle münafık kadınları ve müşrik erkeklerle müşrik kadınları azaplandırması içindir. O kötülük çemberi (*dâiretü's-sev'*) tepelerine insin. Allah onlara karşı gazaplanmış, onları lanetlemiş ve onlara Cehennem'i hazırlamıştır. (Fetih, 6)

12 Bkz., El-Bustânî, Muhît el-Muhît, I, s. 1021.

Aynı *zanne's-sev'* (yahut *sû'*) tabirine ilaveten, bu pasajda, içinde *es-sev'* takısı bulunan, *'dairetü's-sev'* (kötülük çemberi) şeklindeki başka bir tabir de yer almaktadır. Bu da, *sev'* ve *sû'* şeklinde iki farklı okumanın mümkün olduğunu gösterir. Aynı şey, Furkan Sûresi'nin 40. ayeti için de geçerlidir; burada: "üstüne kötü yağmur (*metare's-sev'*) yağdırılmış (*umtiret*, edilgen fiil) şehir" tabiriyle karşılaşırız. Nakledilenlere göre, kastolunan şehrin, genellikle, taş yağmuruyla tamamen yıkılan Sodom olduğu söylenir. Bu örnekte de, *Se-Ve-E* iki farklı biçimde okunmaktadır ve bazı otoriteler, *sû'* olarak okunması durumunda, anlamın 'zarar' ya da 'ziyan', *sev'* olarak okunduğunda ise 'yıkım' olacağını söyleyerek bunlar arasında anlam bakımından bir ayırım yapmaya çalışmaktadırlar.

Ne olursa olsun, şurası kesindir ki, bir sıfat olarak *sev'* mastarı, *seyyi'* olarak adlandırılabilecek neredeyse her şeyin karşılığı olabildiği için, çok geniş bir semantik kullanım alanına sahiptir. Aynı şey *sû'* ismi için de geçerlidir.

En genel anlamıyla, *sû'*, hoşa gitmeyen, makbul olmayan, nefret edilen veya kerih görülen şey demektir:

> Onların birine kız çocuk müjdelendiği zaman [yani bir kız çocuğunun olduğu haberi verildiği zaman -burada İslam'dan önce Arapların kız çocuklarına karşı duydukları ve doğar doğmaz onları diri diri toprağa gömmeye varacak derecedeki hoşnutsuzluklarına gönderme yapılıyor], içi öfkeyle kabararak yüzü kapkara kesilir. Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden (*sû'*) dolayı, toplumdan gizlenir. (Nahl, 58-59)

Bu örnekte, bu deneyimin *sû'* ismiyle alakalı öznel boyutu tasvir edilmektedir. Ve bu, gayet doğal olarak Cehennem'e Kur'an'da niçin o denli sıklıkla 'kötü' bir yurt (yahut barınak) dendiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır:

> ...Lanet onlar [kâfirler] içindir ve yurdun kötü olanı (*sû'ed-dâr*, kötü barınak) da onlar içindir. (Ra'd, 25)

Kur'an'da, bu temel anlamıyla *sû*'un her türlü zarar, ziyan, bela ve musibet için kullanılabildiğini gösteren örnekler hayli çoktur. Fakat burada bunları ayrıntılı olarak incelememize gerek yoktur. Onun için dikkatimizi hemen *sû*'un, dinî ve ahlâkî alandaki kullanım biçimlerine çevireceğiz. Vereceğim ilk örnek, Yusuf Sûresi'nden alınmıştır. Sözler, bizzat Yusuf'a aittir:

> [Suçsuz olduğum sonunda kanıtlandı ama yine de] kendimi temize çıkaramam. Çünkü gerçekten nefis, Rabbimin merhamet ettiği dışında, var gücüyle kötülüğü (*sû'*) emredendir. (Yusuf, 53)

Burada 'kötülük'ten kastın, dünyevî zevklere dalıp gitmek olduğu açıktır.

Bir sonraki alıntıyı ise, dinî alanda *sû*'un, yukarıda ele alınan *seyyiât* ile tamamen aynı anlama geldiğinin iyi bir kanıtı olarak veriyorum:

> Allah'ın kabulünü üzerine aldığı tevbe, ancak bilmeden kötülük (*sû'e*) yapanların, sonra hemencecik tevbe edenlerinkidir... Kötülükleri yapıp da, onlardan birine ölüp çatınca: "Şimdi gerçekten tevbe ettim" diyenlerin... [tevbesi kabul olunmaz.] (Nisa, 17-18)

Tamamen aynı türdeki *sû'un*, yani 'bilmeyerek yapılan kötülük'ün, bundan sonraki örnekte (*salih* ile aynı kökten türeyen) *aslaha* ile karşılaştırılması da anlamlıdır.

> "...Sizden kim bilmeden bir kötülük (*sû'*) işler, sonra tevbe eder ve kendisini ıslah ederse (*aslaha*), şüphesiz, O, Ğafûr'dur, Rahîm'dir. (En'am, 54)

Sû', görmüş olduğumuz gibi, Kur'an'da *kûfr*'ün çok tipik bir karşılığı olarak kullanılan *zulme'l-nefs* (kişinin kendine haksızlık etmesi) ile de anlamdaş olarak kullanılmaktadır:

> Ki melekler, nefislerine zulmedenler olarak onların canlarını aldıklarında, boyun eğerler ve: "Biz kötülük (*sû'*) yapmıyor-

duk" derler. Hayır, şüphesiz Allah sizin neler yaptığınızı bilir. (Nahl, 28)

Aşağıdaki pasajda ise, *sû'* ile neyin kast edildiği, en somut terimlerle tanımlanmaktadır. Burada elimizde, Kur'an'a göre hangi eylemin 'kötü bir fiil' olduğunu gösteren bir örneğimiz vardır:

Firavun dedi ki: "Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule inşa et; belki o yollara ulaşabilirim. Göklerin yollarına. Böylelikle Musa'nın ilahına çıkabilirim. Çünkü ben, onun yalancı olduğunu sanıyorum." İşte Firavun'a kötü ameli (*sû'u amelihî*, 'yaptığı işin kötülüğü') böyle çekici kılındı ve yoldan alıkonuldu. (Mü'min, 36-37)

Fahşâ veya *Fâhişe*

Fahşâ yahut *fâhişe*, ölçüyü aşma anlamında yanlış ve kerih görülen şey demektir. Kur'an'da çok sıklıkla, henüz incelemiş olduğumuz *Se-Ve-E* ile bağlantılı olarak kullanılır:

...Şeytanın adımlarını izlemeyin. O, sizin apaçık düşmanınızdır. O, size sadece sû' ve *fahşâ*'yı emreder. (Bakara, 168-169)

Müfessirler, bu ayetteki *sû'* ile *fahşâ* arasında bir ayırım yapmaya çalışmışlar; çok mürekkep akıtıp değişik görüşler ortaya atmışlardır ama bunların hiçbirisi yeterince güvenilir değildir. Bunlardan edinebileceğimiz bütün bilgi, bu iki kelimenin aşağı yukarı anlamdaş olduğudur:

Andolsun kadın [yani Mısırlı valinin karısı] onu arzulamıştı. Eğer Rabbinin kesin kanıtını görmeseydi o [Yusuf] da onu arzulamıştı. Böylelikle biz ondan *sû'* ve *fahşâ*'yı geri çevirmek için [ona delil gönderdik.] (Yusuf, 24)

Bağlama bakıldığında, burada *sû'* ve *fahşâ* ifadeleriyle kast edilenin zina olduğu açıktır. Aşağıdaki örnekte bu daha belirgin bir şekilde görülmektedir:

Zinaya yaklaşmayın! Şüphesiz o, bir *fâhişe*'dir ve kötü (*Se-Ve-E*'nin bir fiil formu olan *sâe*) bir yoldur. (İsra, 32)

Livâtaya da çok sık olarak *fâhişe* denilmektedir. Burada yalnızca bir örnek veriyorum:

Hani Lut kavmine şöyle demişti: "Sizden önce alemlerden hiç kimsenin yapmadığı bir aşırılığı (*fâhişe*) mı işliyorsunuz?" (A'raf, 80)

Hud Sûresi'nin 78. ayetinde, Sodom'un aynı kötü alışkanlığına atfen kullanılan 'iğrenç fiil' *seyyiât* olarak nitelendirilmektedir ki, bu da bu tür durumlarda *Fe-Ha-Şe* ile *Se-Ve-E*'nin neredeyse anlamdaş kabul edildiğinin başka bir kanıtıdır.

Kişinin, babasının ölümünden (veya boşanmasından) sonra onun eşiyle evlenmesi şeklindeki putperest geleneğiyle ilgili bir başka pasajda, *fâhişe* ile birlikte, nefretin en son derecesi anlamındaki bir kelime olarak *makt* kullanılmaktadır:

Kadınlardan babalarınızın nikahladıklarını nikahlamayın. Ancak [cahiliyede] geçen geçmiştir. Çünkü muhakkak çirkin bir hayasızlık (*fâhişe*), öfke duyulan bir iğrençlik (*makt*)tir. Ne kötü bir yoldu o (*sâe sebîlen*, yani "yol olarak çok kötüdür.") (Nisa, 22)

Yukarıda incelediğimiz *münker* kelimesi de *fâhişe* ile birlikte geçmektedir:

Ey inananlar! Şeytan'ın adımlarına uymayın; kim Şeytan'ın adımlarına uyarsa, bilsin ki, gerçekten o *fahşâ* ve *münker*'i emreder." (Nur, 21)

Burada *fahşâ*'nın açıkça Şeytan'ın iğvasına atfedildiğini görüyoruz. Bu altbaşlığın girişinde alıntıladığımız pasaj (Bakara, 169) ise bir başka örnektir. Gerçekten de, *fâhişe* ve *fahşâ*'nın tipik özelliği, Kur'an'da çok sıklıkla Şeytan'ın ismiyle birlikte zikredilmeleridir:

Şeytan sizi fakirlikle korkutur ve size *fahşâ*'yı emreder. Allah ise size kendisinden bağışlama ve bol ihsan (*fazl*) vaat ediyor. (Bakara, 268)

Biz şeytanları, iman etmeyenlerin dostları kıldık. Onlar bir *fâhişe* işlediklerinde: "Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk. Allah da bize bunu emretti" derler. De ki: "Allah *fahşâ*'yı emretmez. Bilmediğiniz bir şeyi Allah'a karşı mı söylüyorsunuz?" (A'raf, 27-28)

Aksine, Allah *fahşâ*'nın tamamını kesinlikle yasaklamakta ve adaleti ve iyiliği emretmektedir:

Şüphesiz Allah, adaleti (*adl*), güzelliği (*ihsân*) ve akrabaya vermeyi emreder ve *fahşâ*'yı, *münker*'i ve zorbalığı (*bağy*) nehyeder. (Nahl, 90)

Tayyib ve *Habîs*

Tayyib, en temel semantik işlevi, duyulara -özellikle tat ve koku alma duyusuna- çok leziz, hoş ve tatlı gelen şeylerin karşılığı olarak kullanılan bir sıfattır. Tahmin edilebileceği gibi, en çok, yiyecek, su, güzel koku, vb. tavsif etmek için kullanılır. Bu özel kullanım alanının dışında, başka değişik şeyler için de kullanılabilmektedir. Nitekim Kur'an'da, gemiyi denizde selametle yüzdüren 'güzel bir rüzgar' anlamında *rîh tayyibe*, karşıtı olarak şiddetli rüzgar anlamında *rîh âsife* (Yunus, 22); toprağı iyi, mahsulü bol, 'güzel belde' anlamında *beled tayyib* (A'raf, 58); iman eden erkekler ve iman eden kadınların Adn Cennetleri'ndeki son konaklama yerlerinden bahsederken kullanılan 'güzel meskenler' anlamında *mesakin tayyibe* (Tevbe, 72) türü terkiplerde bu gibi farklı kullanımları görebilmekteyiz.

Herkesin bildiği gibi, Kur'an, her türlü yasağın konulabildiği şeyler içerisinde önemli bir kalem teşkil eden yiyeceklerle ilgili olarak o özel 'kutsallık' fikrini gündeme getirir ve böylece *tayyib*'i, 'her türlü yasaklamadan uzak' anlamındaki 'meş-

rü'nun karşılığı olan *helâl* ile irtibatlandırır. Dolayısıyla, bu özel durumda, *tayyib*, bundan sonraki altbaşlıkta ele alacağımız *helâl*'in neredeyse anlamdaşı olur:

> [Ey Muhammed] sana, kendilerine neyin helâl kılındığını (*uhille*, edilgen form) sorarlar. De ki: "bütün hoş şeyler (*tayyibât*) size helâl kılındı." (Maide, 4)

> Allah'ın size rızık olarak *helâl* ve temiz (*tayyib*) olarak yiyin. (Maide, 88)

Tayyib kelimesi -o kadar sık olmasa da- dinî-ahlâkî anlamda da kullanılabilmektedir. İşte size iyi bir örnek:

> Adn cennetleri; ona girerler... İşte Allah takva sahiplerini (*muttakîn*) böyle ödüllendirir. Ki melekler, güzellikle (*tayyibîn*, çğl.) canlarını aldıklarında: "Selam olsun sizlere. Yaptıklarınıza karşılık olmak üzere Cennet'e girin" derler. (Nahl, 31-32)

Bu durumda *tayyib*'in, *muttaki*'nin yerine geçtiği açıktır. Ayrıca kelimenin, aynı sürenin 28. ayetindeki "nefislerine zulmedenler" ifadesinin (ki, bildiğimiz gibi, bundan kasıt kâfirlerdir) zıddı olarak kullanıldığı da açıktır.

Fatır: 11'deki *el-kelimu'l-tayyib* (güzel söz) tabirindeki *tayyib* de benzer bir anlamda kullanılmış olsa gerektir. Genellikle izahı, bu tabir ile *kelime-i şehadet*'in (Allah'tan başka ilah yoktur) kast edildiği şeklinde yapılır. Kasıt ne olursa olsun, bu ifadedeki *tayyib*'in 'dinen iyi' veya 'dine uygun' anlamına geldiği kesindir; zira tabirin kendisi bu ayette *el-amelü's-sâlih* (salih amel) ile yakından irtibatlı gözükmektedir. Ayet şu şekildedir:

> Güzel (*tayyib*) söz ona yükselir ve *salih* amel de onu yükseltir. (Fatır, 10)

Tayyib'in tam zıddı *habîs*'tir. Burada, bu kelimenin sıradan şeyler ve olaylar için kullanıldığı örnekleri incelemek gereksiz olacaktır. Bütün yapmamız gereken, kelimenin dinî-ahlâkî alandaki kullanımını gösteren tipik örneklerden bazılarını kı-

saca ele almaktır. Yukarıda sözü edilen, yiyeceklerin 'kutsanması' meselesiyle ilgili bir örnekle başlayalım:

> [Peygamber, Allah adına] onlara temiz şeyleri (*tayyibât*) helâl kılıyor (*yuhillu*), pis şeyleri (*habâis*) harâm kılıyor (*yuharrimu*). (A'raf, 157)

Tayyib-habîs ikilisinin, bir başka ikiliye (*helâl-harâm*) karşılık olarak kullanılmasının çok anlamlı olduğu kaydedilmelidir. Göreceğimiz gibi, sonraki ikili, gerçekten de yasaklı-düşünme alanına giren dinsel 'temizlik' fikri üzerine oturmuştur.

Aşağıdaki alıntıda, *tayyib-habîs*, mü'minlerle kâfirlerin zıdlaşmasına tekabül etmektedir:

> ...Küfredenler sonunda Cehennem'e sürülüp toplanacaklardır. Bu, Allah'ın pis olanı (*habîs*) temizden (*tayyib*) ayırt etmesi; pis olanı, bir kısmını bir kısmı üzerinde kılıp tümünü biriktirerek Cehennem'e atması içindir. (Enfal, 36-37)

> Kötü kadınlar (*habîsât*) kötü erkeklere (habîsîn); kötü erkekler kötü kadınlara (yaraşır). İyi kadınlar (*tayyibât*) iyi erkeklere (*tayyibîn*), iyi erkekler iyi kadınlara (yaraşır). (Nur, 26)

Bundan sonraki örnekte, *habîs*, bizatihi kötü (*sev'*) ve yoldan çıkmış (*fâsık*) insanlar olarak tanımlanan Sodom ahalisinin iğrenç adeti için kullanılmaktadır. Hepsi birlikte düşünüldüğünde, bütün bu unsurlar, *habîs* kelimesinin somut anlam içeriğinin olanca açıklığıyla ortaya çıkmasına hizmet etmektedirler.[13]

> Lut'a da bir hüküm ve ilim verdik ve onu pis işler (*habâis*, çğl.) yapmakta olan şehirden kurtardık. Şüphesiz onlar, yoldan çıkmış (*fâsıkîn*) kötü bir kavimdi (*kavm sev'*). (Enbiya, 74)

---

13 Ahlâkî bir terim olarak bu kelimenin Cahiliye dönemindeki kullanımına bir örnek olması bakımından, Antere'nin aşağıdaki beyitini alabiliriz: Yatbunâ levni bi's-sevâd ve innemâ / fiâluhum bi'l-hubs esvedu min cildî (Onlar [yani kabilemin üyeleri] rengimin siyahlığını dillerine dolamışlar / Aslında yaptıkları pis işler tenimin karalığından daha karadır), *Divan*, s. 62., beyit:7.

Harâm ve Helâl

Bu iki kelimeyle birlikte, yasaklı-düşünme dünyasına ayak basmış oluyoruz. *Harâm ve helâl*, çok eski bir dil katmanına aittirler. Aslında, bunların kökeni, ritüel temizlikle ilgili eski Sami düşüncesine gider. Daha açık söylemek gerekirse, *harâm* yasak olan, *helâl* ise kısaca yasaklanmamış, yasak olmaktan 'azade kılınmış' her şeydir. *Harâm*, nesneler, mekanlar, şahıslar ve fiiller için kullanılır ve bu isimle anılan her şey, profan dünyadan kesinlikle ayrılarak özel bir varlık düzeyine, yani ulvilik ve kirlilik şeklinde iki yüzü bulunan 'kutsallık' seviyesine yükseltilir; dolayısıyla o, herhalûkarda, yanına yaklaşılmaz, dokunulmaz bir şeydir.

Nitekim tipik bir örnek verecek olursak, Cahiliye döneminde yakın akrabalarından birinin kan davasını güden, intikam yemini etmiş bir Arabın şarap içmesi ve başını yıkaması *harâm* idi. Ve bu yasak, söz yerine getirilmediği sürece sürerdi. Teabbese Şerren'in, dayısının katilinden öcünü aldıktan sonra söylediği aşağıdaki beyit, durumu gayet net bir şekilde ortaya koymaktadır:[14]

Helleti el-hamr ve kânet harâm
Ve bi-l'ey ma elemmet tahillu

Epeydir bana *harâm* olan şarab, artık *helâl*'dir
Ama *helâl* olması pahalıya patladı!

Sonraki fakihler tarafından yazılan fıkıh kitaplarında, *harâm*'ın genellikle resmi bir ağızla "şeriata göre cezayı gerektiren eylem" yahut yine aynı kapıya çıkan "kesinlikle yasaklanmış şey" diye tanımlandığını görmemiz hayli öğreticidir. Kelimenin Kur'an'daki kullanımları da, orijinal tabu düşüncesinden

14 Ebu Tammâm, *Divan'ul-Hamaset*, Hatib el-Tibrizi'nin yorumuyla. Editör: M. A. Azzâm, Kahire, 1955, I, 21

bu fıkhî kavrama dönüşüm sürecinde bir ara safhayı temsil eder gibidir. Bir putperest düşüncesinin bu şekilde İslam'a ithal edilmesini mümkün kılan, Allah'ın mutlak iradesidir. Allah, külli iradesiyle herhangi bir şeyi yasaklar ve herhangi bir şeyden de yasağı kaldırır. O neyi yasaklamışsa, bundan böyle o *harâm*'dır, neyi de serbest bırakmışsa o da *helâl*'dir. Bu yüzdendir ki, asırlık *harâm* ve *helâl* tasavvurları, Allah'ın iradesinin en mücessem ifadeleri olarak O'nunla sıkı sıkıya irtibatlandırılmışlardır. Aşağıdaki pasaj, Allah'ın bir şeyi yasaklaması ile o şeyin *harâm*'a dönüşmesi arasındaki dolaysız nedensel irtibatı gayet güzel bir şekilde ortaya koymaktadır:

> Hani sizden [ey İsrailoğulları] "Birbirinizin kanını dökmeyeceksiniz, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayacaksınız" diye kesin söz almıştık... Fakat şimdi siz birbirinizi öldürüyor, bir bölümünüzü yurtlarından sürüp çıkarıyorsunuz... Oysa onları yurtlarından çıkarmanız, size harâm kılınmıştı (*muharremun*). (Bakara, 84-85)

Allah'ın iradesinin yeni bir sözcüsü olarak yeni bir peygamberin gelişiyle birlikte, mevcut 'meşrû' ve 'gayrımeşrû'lar sisteminde önemli değişikliklerin olması doğaldır. Nitekim İsa, Kur'an'da başka şeylerle birlikte şunu da deklare etmektedir:

> "Ben... size harâm kılınan (*hurrime*) bazı şeyleri helâl kılmak üzere (*uhille*) geldim. (Âl-i İmran, 50)

Benzer biçimde, Kur'an, artık İslam geldiğine göre, İsrailoğulları'na yasaklar koyan bütün kanunların yerini yeni -ve tabii ki daha üstün- kanunların aldığını beyan etmektedir. Bundan dolayıdır ki, Kur'an'a göre, en çarpıcı örneği vermemiz gerekirse, Yahudilere yiyeceklerle ilgili konulan yasaklar, başlangıçta azgınlıklarına karşılık bir ceza olarak konmuştu. (En'am, 146) Müşriklerin tabulaştırdıkları yasaklara gelince, bunlar Allah'a karşı uydurulmuş yalanlardan (*iftira*) başka bir şey değildir. (En'am, 144). Ancak Kur'an, yiyeceklerle ilgili yasakla-

rı tümden kaldırmak yerine, değişiklikler yapılmış bir yasaklar listesi çıkarmakta ve bunları Allah adına ilan etmektedir:

> O, size ölüyü [leşi] kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasına adanmış olanı harâm kıldı (*harrame*). (Bakara, 173)

> Deniz avı ve onu yemek, size ve [yeryüzünde] dolaşanlara meta olarak helâl kılındı (*uhille*). Ama [Hacc'da] ihramlı olduğunuz sürece, kara avı ise size harâm kılınmıştır (*hurrime*). (Maide, 96)

Hacc görevini ifa edenlerin, 'normal' giysilerini çıkarıp 'dini' kıyafetlerini giydikten sonra kesinlikle bir yasaklı alan içerisine girdiklerine dikkat edilmelidir; onlar saçlarını tıraş edemezler ve tırnaklarını kesemezler; hanımlarıyla cinsel ilişkide bulunmaları da kesinlikle yasaktır.

İlginçtir ki, Kur'an, bu yasaklar lugatçesini bazen çok daha yüksek bir düzeyde, yani İslam'ın temel inanç ilkeleriyle daha doğrudan ilintili konularda kullanmaktadır. O, yasaklar alanında, adeta yeni bir ahlâkî ve manevi anlayış oluşturmakta ve küfrün değişik tezahürlerini 'yasaklayarak' ilkel *harâm* tasavvuruna ahlâkî bir içerik kazandırmaktadır:

> De ki: "Rabbim sadece, açıktan ve gizliden işlenen çirkin hayasızlıkları (*fevâhiş*), günahı (*ism*), haksız yere başkaldırıyı (*bağy*) hakkında ispatlayıcı bir delil indirmediği şeyi [putları] Allah'a şirk koşmanızı (*tüşrikü*) ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi [yani *iftira*] harâm kılmıştır (*harreme*)." (A'raf, 33)

Arapça'da 'yasaklı şey' (*harâm*) anlamında kullanılan başka bir kelime daha vardır ki, o da *suht* (veya *suhut*)'tur. Kur'an'da bununla ilgili birkaç örnek bulunmaktadır. *Küfr*'ü benimsedikleri halde "iman ettik" diyen Yahudilerden bahsederken Allah Muhammed'e hitap etmekte ve şunları söylemektedir:

> Onlardan birçoğunu günahta (*ism*), düşmanlıkta (*udvân*) ve harâm (*suht*) yiyicilikte birbirleriyle yarışırken görürsün. Yapageldikleri şey, ne kötüdür. (Maide, 62)

Yine aynı sürenin 42. ayetinde, aynı Yahudiler için *ekkâlune li's-suht* (harâm yiyiciler) denmektedir. Buradaki 'harâm' ile tam olarak neyin kastedildiğine gelince, her ne kadar kesin bir şey söylenemese de, büyük ihtimalle tefeciliğe atıf yapılmaktadır. Faizle borç verme yasağının başta Yahudilere yönelik olduğunu biliyoruz.[15] Aşağıdaki Kur'anî alıntı, bu görüşü doğrulayacaktır:

> Yahudilerin yaptıkları haksızlıklar (*zulm*) ve birçok kişiyi Allah'ın yolundan alıkoymaları nedeniyle [önceleri] kendilerine helâl kılınmış güzel şeyleri (*tayyibât*) onlara harâm kıldık (*harramnâ*). Bu, nehyedildikleri halde, faiz almaları ve insanların mallarını haksız yere yemeleri nedeniyle [böyle oldu]. (Nisa, 160-161)

Helâl konusunda ise semantik bakımdan söylenecek çok az şey vardır. Bu kelime, 'yasak' olmayan, daha doğrusu, üzerinden yasaklamanın kaldırıldığı herhangi bir şeyin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Birkaç örnek yeterli gelebilir.

> Ey insanlar, yeryüzünde olan şeyleri meşrû (*helâl*) ve temiz (*tayyib*) olarak yiyin [*helâl* ve *tayyib*'in yine yanyana zikredildiğine dikkat ediniz!] ve Şeytan'ın adımlarını izlemeyin. (Bakara, 168)

Aynı pasajda, aynı düşünce, bir ölçüde farklı bir yoldan ifade edilmektedir: bu kez karşımıza, *helâl-tayyib* kombinasyonu yerine *tayyibât* kelimesi çıkmaktadır:

> Ey iman edenler, size rızık olarak verdiklerimizin temiz olanlarından (*tayyibât*) yiyin ve yalnızca O'na kulluk ediyorsanız, [yine yalnızca] Allah'a şükredin. (Bakara, 172)

15 Bkz. Montgomery Watt, *Medine'deki Muhammed*, Oxford, 1956, s. 296-297.

Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in kendisine harâm kıldıklarından (*harrame*) başka, İsrailoğulları'na bütün yiyecekler helâl idi (*hill=helâl*). (Âl-i İmran, 93)

Bundan sonraki örnek, koca ile boşadığı karısı arasındaki ilişkiye değindir. Bağlamdan, bir yasağın ihlalinin, *cunâh* adı verilen bir 'suç' teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Bu kelime, bundan sonraki altbaşlıkta ele alınacaktır:

Eğer [kocası] eşini [üçüncü yani son kez] boşarsa, ondan sonra o [kadın], başka bir kocayla nikahlanmadıkça, ona helâl (*tahillu*) olmaz. Sonra eğer bu [yeni koca] da onu boşarsa, o zaman onların yeniden bir araya gelmelerinde ikisi içinde günah (*cunâh*) yoktur." (Bakara, 230)

Daha önce ifade ettiğim gibi, bir şey tabulaştırıldığı zaman, o şey artık sıradan varlıklar düzeyinin üzerine çıkartılmış olur. Yani o şey, hem 'saflık' hem de 'kirlilik' bakımından artık 'kutsallaşır' ve 'dokunulmaz' olur.

Tabulaştırılan şeylerin bu kirlilik boyutu, Kur'an'da *rics* kelimesiyle ifade edilir gibidir ki, bu, temel anlamı 'pislik' ya da 'kirlilik' olan son derece güçlü bir kelimedir ve belirgin bir iğrenme hissini akla getirir.

Harâm ve *rics* arasındaki temel semantik bağı en iyi gösteren örnek, Müslümanlara harâm kılınan yiyecekler listesinin yer aldığı aşağıdaki ayettir. Burada 'pislik', açık bir biçimde, domuz etinin yasaklanma nedeni olarak gösterilmektedir:

De ki: "Bana vahyolunanlar içinde, yiyen bir kimsenin yiyeceği [şeyler] için, ölü eti, dökülen kan, domuz eti -ki bu gerçekten *rics*'tir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir *fısk* dışında, harâm kılınmış bir şey bulmuyorum." (En'am, 145)

Bir başka pasajda, içkinin, (oklarla oynanan bir çeşit kumar olan) *meysir*'in, putların ve fal oklarının 'pis oldukları' gerekçesiyle kesin olarak yasaklandıklarını görmekteyiz:

> Ey mü'minler, içki, kumar (*meysir*), dikili taşlar ve fal okları, ancak şeytan işi pisliklerdir (*rics*). O halde bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. (Maide, 90)

Bu pasajı, Bakara Suresi'nin 219. ayetiyle de karşılaştırmamız gerekir ki, burada içki içmek ve kumar oynamak (*meysir*), büyük günah (*ism*) içermeleri nedeniyle kınanmaktadır:

> [Ey Muhammed] sana içkiyi ve kumarı (*meysir*) sorarlar. De ki: "onlar da hem büyük günah hem de insanlar için birtakım faydalar vardır: ama günahları faydalarından büyüktür." (Bakara, 219)

Bir başka yerde, putlara *rics* denilmektedir:

> Öyleyse, putların pisliğinden (*rics*) uzak durun (Hacc, 30)

Ve bu, kâfirlerin kalplerindeki hastalığa kadar teşmil edilmektedir:

> Kalplerinde hastalık olanların ise, o [vahiy] pisliklerine (*rics*) pislik katmış ve onlar kâfirler olarak ölmüşlerdir. (Tevbe, 125)

Ve son olarak, bizzat kâfirlere *rics* denilmektedir:

> ...Artık siz onlara sırt çevirin. çünkü onlar pistirler (*rics*). Kazanmakta olduklarının bir cezası olarak, onların barınma yeri Cehennem'dir. (Tevbe, 95)

Bir başka kelimeye, yani *rics* ile neredeyse tamamen aynı anlama gelen *neces*'e dikkat çekerek bu altbaşlığı sona erdirmek isterim. Bazı Arap filologlarına göre, bu ikisi arasındaki yegâne semantik fark, *rics*'in çoğunlukla 'doğası gereği pis olan' şeylerin karşılığı olarak kullanıldığı, *neces*'ten kasdın ise çoğunlukla "akıl ya da şeriata göre pis olan" şeyler olduğudur.[16]

Neces kelimesi, Kur'an'da "pis oldukları için" *harâm* Mescid'e (Kâbe'ye) yaklaşmalarına izin verilmeyen putperestlere atfen kullanılmaktadır:

16 El-Bustânî, Muhît el-Muhît, I, s. 755, *El-Külliyat*'tan alıntı.

> Ey iman edenler! Müşrikler ancak bir pisliktirler (*neces*). Öyleyse artık bu yıllarından sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar. (Tevbe, 28)

Anlatıldığına göre, ikinci halife Ömer, bir keresinde, kızkardeşi Fâtıma'nın kocasıyla birlikte okudukları bir sûrenin nüshasını görmek istemiştir (olay, Ömer'in müslüman olmasının hemen öncesinde cereyan etmiştir). Dinine bağlı bir mü'mine olan Fâtıma, nüshayı kardeşine vermeyi kabul etmemiş ve: "Kardeşim, sen müşrik olduğun için pissin (*necis*). Ona ancak temiz (*tâhir*, yani 'dinen temiz') olanlar el sürebilir!" demiştir. Rivayete göre, bunun üzerine "Ömer kalkıp yıkanmış, kardeşi de nüshayı kendisine ancak o zaman vermiştir."[17] Bu rivayet, 'temizlik' ve 'pislik' kavramlarının kendisinden neşet ettiği ve bu kavramlara sahici hüviyetlerini kazandıran harâmlık bilincinin mahiyetini her şeyden daha iyi gözler önüne sermektedir.

Günahlar

Bu son altbaşlıkta, söylemin tali düzeydeki anahtar terimlerini ele alacağız ki, bunların işlevi, şimdiye dek yaptığımız incelemelerde ahlâk kurallarının ve şeriatın ihlali olarak değerlendiregeldiğimiz ve sonuç olarak da, hem bu dünyada hem de ahirette ağır şekilde cezalandırılmayı gerektirebilecek eylemler olarak gördüğümüz dinen kötü fiilleri tasnif etmekten ibarettir.

1. ***Zenb:*** Kur'an, bu kelimeyi en sık biçimde Allah'a karşı işlenen ağır suçlar için kullanmaktadır.

Tekzib bir *zenb*'dir:

> Tıpkı Firavun ailesi ve onlardan öncekilerin gidiş tarzı gibi. Ayetlerimizi yalanladılar, böylece Allah günahlarından (*zü-*

17 İbni İshak, I, 226.

nûb) dolayı onları yakalayıverdi. (Âl-i İmran, 11)

Çok iyi bildiğimiz gibi, *tekzib*, yani "Allah'ın ayetlerini yalanlamak", *küfr*'ün en tipik tezahürüdür; hatta, bu sonraki kelime, Enfal Sûresi'nin 52. ayetinde, tüm diğer unsurlar neredeyse tamamen aynı kalmasına rağmen, ilkinin yerine geçmektedir:

> Tıpkı Firavun ailesi ve onlardan öncekilerin gidiş tarzı gibi. Allah'ın ayetlerine küfrettiler (*keferû*) ve Allah günahlarından (*zünûb*) dolayı onları yakalayıverdi.

Küfr, bir *zenb*'dir:

> ...Fakat Allah, günahlarından (*zünûb*) dolayı onları yakalayıverdi... Çünkü gerçekten onlar, peygamberleri kendilerine apaçık belgeler getirdi, fakat onlar küfre sapmışlardı (*keferû*). Bu yüzden Allah onları yakalayıverdi. (Mü'min, 21-22)

> Ve [Cehennemdeki kâfirler] derler ki: "Eğer [Resul'e] kulak vermiş olsaydık ya da akletmiş olsaydık, çılgınca yanan şu ateşin halkı arasında olmayacaktık." Böylece kendi günahlarını (*zünûb*) itiraf ettiler. (Muhammed, 10-11)

Bu pasajda bizzat *küfr* kelimesini göremiyoruz ama atıf açıktır. Aşağıdaki pasajda ise, daha önce ayrıntılı biçimde ele almış olduğumuz *istikbar* (büyüklenme) *küfr*'ün yerini almakta ve *zenb* olmakla suçlanmaktadır:

> Kârun, Firavun ve Hâmân'ı da [yıkıma uğrattık]. Andolsun Musa onlara apaçık ayetlerle gelmişti, ama onlar yeryüzünde büyüklendiler (*istekberû*). Oysa onlar [azaptan kurtulup] geçecek değillerdi. Işte biz onların her birini kendi günahıyla (*zenb*) yakalayıverdik. (Ankebut, 39-40)

Küfr ile *zenb* arasındaki sıkı bağı, ikincisinin Cehennem ateşiyle cezalandırılmayı gerektirdiği görüşü de göstermektedir:

> Allah kullarını hakkıyla görendir. Ki onlar: "Rabbimiz, biz iman ettik, artık bizim günahlarımızı (*zünûb*) bağışla ve bizi

ateşin azabından koru" diyenlerdir. (Âl-i İmran, 15-16)

Zenb, *fâhişe* ve *zulm* içerir:

Allah güzel davranışta bulunanları (*ahsene*'den, *muhsinîn*) sever; onlar ki, çirkin bir hayasızlık (*fâhişe*) işledikleri veya nefislerine zulmettikleri (*zalemû*) zaman (*zulme'l-nefs*) Allah'ı hatırlayıp hemen günahlarından dolayı bağışlanma isterler. Bir de onlar yaptıklarında bile bile ısrar etmeyenlerdir. (Âl-i İmran, 134-135)

Fâsık insanların *zenb*'i:

...Eğer (Allah'ın ayetlerine) yüz çevirirlerse, bil ki Allah bir kısım günahları (*zünûb*) yüzünden onlara bir musibeti tattırmak istemektedir. Şüphesiz, insanlardan birçoğu *fâsık*'tır. (Maide, 49)

Zenb ve *seyyie*:

"Rabbimiz, biz: «Rabbinize iman edin» diye imana çağrıda bulunan bir davetçinin sesini işittik ve hemen iman ettik. Rabbimiz, günahlarımızı (*zünûb*) bağışla ve kötülüklerimizi (*seyyiât*) örtt. (Âl-i İmran, 193)

Beydavî'ye göre, *zünûb* ile *seyyiât* arasındaki fark, ilkinin 'büyük günahlar'a (*kebâir*), sonrakinin ise 'küçük günahlar'a (*sagâir*) işaret etmesidir. Bu yorum, daha önce alıntılamış olduğum bir başka önemli pasajdaki ifadeyle (Nisa, 35) şaşılacak derecede uyum arz etmektedir. Görmüş olduğumuz gibi, orada, bizzat Allah, vurgulu bir dil ile: "Size yasaklanan *kebâir*'den kaçınırsanız, kötü davranışlarınızı örteriz ve sizi kerim bir makama sokarız" beyanında bulunmaktadır. Ancak bu yorumu müfessirlerin aklına, öncelikle bizzat bu ikinci pasajın getirmiş olması muhtemeldir.

Zenb ve *hatîe*:

Sen de [ey kadın], günahından (*zenb*) dolayı bağışlanma dile.

Doğrusu sen hata edenlerden (*hâtiîn*, çoğul hali) oldun (Yusuf, 29)

Bu hitap, Mısır valisinin, Yusuf'u yoldan çıkarmaya çalışan ve bunu başaramayan eşinedir. Bu türden *zenb* işleyenlere burada *hâtiîn* (*hatîe* işleyenler) denmesi kayda değer bir noktadır. Buradan, *zenb* ve *hatîe*'nin aşağı yukarı anlamdaş olduğu neticesi çıkar gibi görünmektedir. *Hatîe* kelimesi daha sonra ele alınacaktır.

2. *İsm:* Bu kelimenin temel anlamıyla ilgili olarak farklı ilim adamları tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin, *Muhit el-Muhit*'te bu kelime, *harâm*'ın işlenmesi, yani meşru olmayan şeyi yapmak şeklinde tanımlamaktadır. Müfessir Beydavî, "*ism*, cezayı gerektiren bir *zenb*'dir" (Bkz. Hucurat 12. ayet'in tefsiri) yorumunda bulunmaktadır. Başkalarına göre de, *ism*, bilerek işlenen günah, *zenb* ise, hem bilerek hem de bilmeden işlenen günahtır. Görüşlerin çeşitliliği, son derece muğlak ve anlaşılması zor olan bu kelimenin kesin bir tanımını yapmanın neredeyse imkânsız olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bu yüzden, anlama çabası güderken, bu kelimeyi bağlamsal durumlarıyla incelemekten başka yapabileceğimiz bir şey yoktur.

Kelimenin Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında kaydedilecek ilk husus, bu terimin Kitab'ın hüküm va'zeden bölümlerinde dikkati çekecek kadar sık görülmesidir. Nitekim örneğin, ticari işlemlerde borçlanma konusunda takip edilmesi gereken yöntemle ilgili olarak şöyle denilmektedir:

Şahitliği gizlemeyin. Kim onu gizlerse, artık şüphesiz, onun kalbi günahkârdır (*âsim*). (Bakara, 283)

Bir sonraki örnek, vasiyet etmenin şer'i kurallarıyla ilgilidir:

... Sizden birine, ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayr bırakmışsa... bunu vasiyette bulunması size farz kılındı... Bundan böyle, kim onu işittikten sonra değiştirirse, bunun suçu (*ism*) elbette onu değiştirenlerin üzerinedir... Ama

kim vasiyet edenin haksızlığa eğilim göstereceğinden (*cenef*) veya günah işleme eğiliminde olduğundan (*ism*) korkup da iki tarafın arasını bulursa, artık ona da günah (*ism*) yoktur. (Bakara, 180-182)

Benzer biçimde, yasal tanıklar olarak vasiyet esnasında hazır bulunmalarına izin verilen kişilerin vasıflarıyla ilgili bir pasajda, *ism*'in bunların hakkaniyetle şahitlik yapmamaları olduğu beyan edilmektedir. Şahitlerin adaletten asla ayrılmayacaklarına dair edecekleri yemin ise şöyledir:

"Akraba dahi olsa, yeminimizi hiçbir değere değişmeyeceğiz ve Allah'ın şahitliğini gizlemeyeceğiz. Aksi takdirde biz elbette günahkârlardan (*âsimîn*) oluruz." (Maide, 106)

Bundan sonraki örnekte, daha önce karısına vermiş olduğu mehri geri almak için kocanın haksız suçlamada bulunmasının, 'açık bir *ism*' teşkil ettiği söylenmektedir:

Eğer bir eşi bırakıp yerine bir başkasını almak isterseniz, onlardan birine [yani boşayacağınız eşe] yüklerle [mal ve para] vermişseniz bile, ondan bir şey almayın. Ona buhtanda bulunarak ve apaçık bir günaha (*ism*) girerek verdiğinizi alacak mısınız? (Nisa, 20)

Bizatihi 'buhtan'ın da bir *ism* olduğunu, bütünüyle farklı bir durumla ilgili başka bir ayet göstermektedir:

Mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara işlemedikleri bir suç isnad ederek eziyet edenler, gerçekten bir *buhtan* ve açık bir günah (*ism*) üstlenmişlerdir. (Ahzab, 58)

Bir sonraki örnekte, *ism*'in anlamı, haksız yere başkalarının malına el koymaktır:

Birbirlerinizin mallarını, batıl ile [haksızlıkla] yemeyin ve siz, bile bile günahla (*ism*) insanlarından mallarından bir bölümünü, yemeniz için onları hakimlere aktarmayın. (Bakara, 188)

İsm kelimesiyle ilgili olarak kaydedilmesi gereken ikinci husus, bunun *harâm* ile bağlantılı olarak da kullanıldığıdır. Bir başka deyişle, harâmın işlenmesi *ism* teşkil etmektedir. Aşağıdaki ayet, yasak yiyecekler (leş, domuz eti, kan ve Allah'tan başkasına adananlar) sıralandıktan sonra gelmektedir:

> ...Ama kim taşkınlık yapmamak ve haddi aşmamak kaydıyla [açlık yüzünden harâm olandan yemek] zorunda kalırsa, ona bir günah (*ism*) yoktur. Gerçekten Allah, Ğafûr'dur, Rahîm-'dir. (Bakara, 173)

> Sana içkiyi ve kumarı (*meysir*) sorarlar. De ki: "onlarda hem büyük günah (*ism kebir*) hem de insanlar için birtakım faydalar vardır; ama günahları faydalarından fazladır. (Bakara, 219)

Üçüncü olarak, *ism* kelimesinin *kûfr*'ün değişik veçheleri için de kullanıldığını gözlemleyebilmekteyiz:

> O küfre sapanlar (*keferû*), kendilerine tanıdığımız süreyi [yani küfretmelerine karşılık onları hemen cezalandırmayışımızı] kendileri için hayırlı sanmasınlar; biz onlara, ancak günahları (*ism*) daha da artsın diye süre vermekteyiz. (Âl-i İmran, 178)

Kelime, *şirk* ve *iftira el-kezib* (yalan uydurmak) ile de irtibatlandırılmaktadır:

> ...Kim Allah'a şirk koşarsa, doğrusu büyük bir günahla (*ism*) yalan uydurmuş (*ifterâ*) olur. (Nisa, 48)

> Allah'a karşı nasıl yalan uyduruyorlar, bir bak. Bu, apaçık bir günah (*ism*) olarak yeter. (Nisa, 50)

Bu bağlamda kayda değer bir nokta da şudur ki, bildiğimiz gibi, kâfirlerin Cehennem'deki özel yiyecekleri olan o korkunç Zakkum Ağacı'na 'günahkârın (esîm) ağacı' denilmesi, dolaylı olarak, *esîm* ile kast edilenin, kâfirden başkası olmadığını göstermektedir:

Doğrusu, o Zakkum Ağacı günahkârın (*esîm*) yemeğidir; erimiş maden gibi karınlarda kaynar, durur; Kaynar suyun kaynaması gibi. (Duhan, 43-45)

3. *Hatîe: Hatîe*'nin *ism* ile aşağı yukarı aynı anlama geldiğini aşağıdaki örnek açıkça göstermektedir:

Kim bir hatie ya da ism kazanır da, sonra bunu bir suçsuza yüklerse, gerçekten o, apaçık bir yalanı (*buhtân*) ve günahı (*ism*) yüklenmiştir. (Nisa, 112)

Müfessirler, her zaman olduğu gibi, bu iki kelime arasına ayırt edici bir hat çizmeye çalışmışlardır. Örneğin, Beydavî'ye göre, *hatîe* burada 'küçük günah' veya bilmeden işlenen kabahat; *ism* ise, 'büyük günah' yahut bilerek işlenen suç anlamındadır. Bizzat Kur'an'ın kullandığı dil, bu tür bir ayrım ile açıkça çelişmektedir. Çünkü Kur'an, *hatîe* kelimesini genellikle en kerih görülen dinî cürümler için kullanmaktadır. Aşağıdaki örnekler bu hususu ortaya koyacaktır:

Nuh: "Rabbim, gerçekten onlar bana isyan ettiler; mal ve çocukları kendisine ziyandan başka bir şeyi arttırmayan kimselere uydular. Ve büyük hileli düzenler kurdular ve dediler ki: "kendi ilahlarınızı bırakmayın; ne Vedd'i, ne Suva'ı, ne Yeğus'u, ne Yeuk'u ve ne de Nesr'i." Böylece onlar, çoğu kimsayi yoldan çıkardılar. Sen de o zalimlere (*zalimîn*) sapıklıktan başkasını artırma." Bunlar hataları (*hatîât*) yüzünden suda boğuldular. (Nuh, 21-25)

Bu pasaj, söz konusu kelimenin anlamını her şeyden daha iyi ortaya koymaktadır. Bir sonraki örnekte ise, *hâtî*' ('*hatîe* işleyen' anlamında), açıkça, daha bildik bir kelime olan *kâfir*'in yerine geçmektedir:

[Allah emreder:] "Tutuklayın onu, hemen bağlayın. Sonra onu çılgın alevlerin içine atın. Daha sonra, uzunluğu, yetmiş arşın olan bir zincire vurup gönderin. Çünkü o, büyük olan Allah'a iman etmiyordu. Yoksula yedirmeyi teşvik etmezdi.

Onun için bugün onun hiçbir yakın dostu yoktur. İrin ve kan karışımından başka ona bir yemek yoktur, Bunu da hata edenlerden (*hâtiûn*) başkası yemez" (Hakka, 30-37)

İşte size *Ha-Te-E*'nin belirgin bir biçimde *küfr* eylemlerinin karşılığı olduğuna dair bir örnek daha:

Firavun, ondan öncekiler ve yerle bir olan şehirler [halkı da hep] o hata (*hatîe*) ile geldiler. Böylece Rablerinin elçisine isyan ettiler. Bu yüzden O da, onları güçlü bir kavrayışla yakaladı. (Hakka, 9-10)

Aşağıdaki pasajda, Cahiliye döneminde geçerli olan kişinin açlık korkusuyla kendi çocuklarını öldürmesi âdeti büyük bir *hıt'* (*hatîe*) olarak lanetlenmektedir:

Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; onlara da size de biz rızık veriyoruz. Şüphe yok ki, onları öldürmek büyük bir hatadır (*hıt'*). (İsra, 31)

Burada *hıt'* yerine, anlamda hiçbir değişikliğe neden olmaksızın, *zenb* ve *ism* gibi kelimeler de kullanılabilir. Bu bağlamda, *zenb* ve *Ha-Te-E*'nin, bilfiil bir ayette aynı haksızlığa atfen yanyana kullanıldığını görmek ilgi çekicidir. Ayet, Yusuf Sûresi'ndedir ve atıf konusu olan 'günah', Yusuf'un küçüklüğünde kardeşlerinin ona karşı kurdukları ve sonra pişman oldukları hileli-tuzaktır:

[Yusuf'un kardeşleri]: "Ey Babamız, günahlarımızın affı için dua et. Biz gerçekten hata işleyenlerden (*hâtiîn*) idik" dediler. (Yusuf, 97)

Ha-Te-E ile *seyyie* arasındaki yakın irtibatı gösteren bir örnek daha vereceğim:

[Münafıklar] derler ki: "sayılı günlerin dışında, ateş bize dokunmayacaktır." ...De ki: "hayır, kim kötülük (*seyyie*) işler de hatası (*hatîe*) kendisini kuşatırsa, artık onlar ateş halkıdırlar. Orada ebediyen kalıcıdırlar" (Bakara, 80-81)

4. *Cürm:* Bu kelime, herkesçe kabul edildiği üzere, *zenb*'in bir anlamdaşıdır. Kur'an'da çoğunlukla sıfat formunda ve 'suç işleyen veya suç işlemiş olan' anlamında *mücrim* olarak geçmektedir ve nihai atıf, hemen daima *küfr*'edir. Örnekleri incelediğimizde, bu husus olabildiğince açık bir şekilde ortaya çıkacaktır:

Tekzîb, bir *cürm*'dür:

> Eğer seni yalanlayacak olurlarsa (*kezzebû*) de ki: "Rabbiniz geniş rahmet sahibidir ama onun şiddetli çarpması, suçlular (*mücrimîn*) kavminden geri çevrilemez." (En'am, 147)

İstikbâr, bir *cürm*'dür:

> Küfredenlere (*keferû*) gelince, "Size karşı ayetlerim okunduğunda, büyüklük taslayanlar (*istekbertüm*) ve suçlular (*mücrimîn*) kavmi olanlar sizler değil miydiniz?" (Casiye, 31)

> Şüphesiz, ayetlerimizi yalanlayanlara ve onlara karşı büyüklenenlere (*istekberû*) göğün kapıları açılmaz... Biz suçluları (*mücrimîn*) işte böyle cezalandırırız. Onlar için Cehennemden yataklar ve üstlerine de [ateşten] örtüler vardır. İşte biz haksızlık yapanları (*zâlimîn*) böyle cezalandırırız. (A'raf, 40-41)

Aşağıdaki pasaj, *mücrim*'lerin iman edenlere karşı takındıkları tipik büyüklenme tavrını somut ve canlı ifadelerle tasvir etmektedir:

> Doğrusu, cürüm işleyenler (*ellezîne ecremû*) iman edenlerden kimilerine gülerler; yanlarından geçtiklerinde birbirlerine kaş-göz ederlerdi. Kendi dostlarına döndükleri zaman, şakalaşarak dönerlerdi. Onları gördükleri zaman ise: "bunlar gerçekten sapıtmış olanlardır" derlerdi (Mutaffifîn, 29-32)

Nifâk, bir *cürm*'dür:

> Özür beyan etmeyin. Sizler [münafıklar] iman ettikten sonra küfre saptınız. Sizden bir taifeyi bağışlasak da, bir taifenizi gerçekten suçlu oldukları (*mücrimûn*) için azaplandıracağız. (Tevbe, 66)

İftira el-kezib, bir *cürm*'dür:

> Allah hakkında yalan uydurandan ve O'nun ayetlerini yalanlayandan daha zalim (*azlem*) kimdir? Şüphesiz O, suçluları (*mücrimûn*) kurtuluşa erdirmez. (Yunus, 17; ayrıca bkz. Hud, 35)

Örnekler daha da çoğaltılabilir. Ama buradaki amacımız açısından bu kadarı yeterli olacaktır.

5. ***Cunâh ve Harac:*** Bu terimler, *ism* ile aşağı yukarı anlamdaştırlar ve en çok da Kur'an'ın hüküm va'zeden bölümlerinde kullanılmaktadırlar. Öyle görünüyor ki, cezayı gerektiren bir suç veya günahın karşılığı olarak kullanılmaktadırlar:

> Rabbinizden bir fazl istemenizde (yani hacc sırasında ticaret yaparak kâr etmeyi ümit etmekte) sizin için bir sakınca (*cunâh*) yoktur. (Bakara, 198)

Burada *cunâh*'ın *ism* ile aynı anlamda kullanıldığını, birkaç ayet ileride, tam da bu *ism* kelimesinin, benzer bir bağlamda, *cunâh*'ın yerine kullanılmasından anlayabiliyoruz:

> Sayılı günlerde [Hacc'da] Allah'ı anın. İki günde elini çabuk tutana günah (*ism*) yoktur, geri kalana da günah (*ism*) yoktur. Bu, sakınan içindir. (Bakara, 203)

Cunâh kelimesi, evlilik ve boşanmayla ilgili düzenlemelerde çok sık karşımıza çıkmaktadır. Sanırım bir iki örnek yeterli olacaktır:

> [İddeti bekleyen] kadınları nikahlamak istediğinizi onlara sezdirmenizde veya böyle bir isteği içinizde saklamanızda sizin için bir sakınca (*cunâh*) yoktur. (Bakara, 235)

> [Ey Muhammed], onlardan [hanımlarından] dilediğini geri bırakır, dilediğini de yanına alıp, barındırabilirsin. Boşandıklarından istek duyduklarına dönmen de senin için bir sakınca (*cunâh*) yoktur. (Ahzab, 51)

Bir sonraki örnek, acil durumlarda namazın kısaltılmasıyla ilgilidir:

> Arzda adım attığınızda [yolculuğa veya sefere çıktığınızda], kâfirlerin size saldıracağından korkarsanız, namazı kısaltmanızda sizin için bir sakınca (*cunâh*) yoktur. (Nisa, 101)

> Allah'a ve Elçisine gönülden bağlı oldukları sürece, zayıflara, hastalara ve infak etmek için bir şey bulamayanlara [cihada katılamadıkları için] bir günah (*harac*) yoktur. (Tevbe, 91)

> ...Biz onu [peygamberin kölelikten kurtarıp evlat edindiği Zeyd'in eşi Zeynep'ten bahsediliyor] seninle [Muhammed] evlendirmiş olduk ki, böylelikle evlatlıklarının kendilerinden ilişkilerini kestikleri zaman, onlarla evlenme konusunda mü'minler üzerine bir günah (*harac*) olmasın... Allah'ın kendisine farz kıldığı bir şeyi yerine getirmede peygamber üzerine bir günah (*harac*) yoktur!" (Ahzab, 37-38)

Bu bölümde, aşağı yukarı İngilizce'deki *good* (iyi) ve *bad* (kötü) kelimelerine karşılık gelen Kur'anî terimlerin en önemlilerini incelemiş olduk. Örnekler üzerinde yürütmüş olduğumuz çalışma, bize, Kur'an'da 'iyi' ve 'kötü' ile ilgili tam gelişmiş 'soyut' kavramların bulunmadığını iddia etmenin çok yanlış olduğunu açıkça göstermiş bulunuyor. Doğrudur, bu kelimelerin bazıları, görmüş olduğumuz gibi, tasnif edici olmaktan çok, betimleyicidiler. Örneğin, *harâm*, *helâl* ve *rics* gibi kelimeler, çok açık bir biçimde betimleyicidirler. Eğer bu kelimeler değerlendiricilik özelliklerini gösterirlerse, bunu sadece dolaylı yoldan, yani betimleyerek yaparlar. Fakat bu bölümde incelemiş olduğumuz bazı kelimelerin de betimleyici olmaktan çok tasnif edici kategorisine girdikleri inkâr edilemez. *Sâlih*, hâlâ büyük ölçüde betimleyicidir; ama aynı derecede tasnif edicilik özelliğine de sahiptir. *Seyyie*, *hasene* gibi kelimeler betimleyici olmaktan çok değerlendirici kelimelerdir. Ve son başlıkta ele alınan kelimeler kesinlikle ikincil düzey ahlâkî te-

rimler kategorisine aittirler. Daha önce I. Bölüm'de, *küfr* ile *zenb*'i karşılaştırmak suretiyle bu konuya açıklık getirmiştim. Gördüğümüz gibi, bu kelimelerin ilki somut bir betimleyicilik içeriğine sahiptir; ikinci kelimenin işlevi ise, *küfr*'ün tam da bu semantik içeriğini, kınanan ve cezalandırılacak fiiller kategorisinde -diğerleriyle birlikte- tasnif etmekten ibarettir.

Söze başlarken söylediğim gibi, Kur'an'daki dinî-ahlâkî kavramlar sistemi, dilbilimsel olarak, birincil düzey dilin işleyişine dayanmaktadır. Dolayısıyla, genellikle 'beş fıkhî kategori' olarak bilinen bir ikincil düzey dilin gelişimi, büyük ölçüde sonraki fakihlerin işidir. Yine de, Kur'an'ın kendisinin de -mevcut haliyle oldukça basit olsa da- ikincil düzey ahlâkî kavramlar ağından oluşan bir üst-yapıya sahip olduğunu da kabul etmek zorundayız.

Dördüncü Bölüm

SONUÇ

Sonuç

Hatırlayacak olursak, ilk baskıda, bu kitabın adı *Kur'an'daki Ahlakî Terimlerin Yapısı* idi. Orada 'yapı' kelimesiyle 'semantik yapı'yı kastetmiştim. Her bir anahtar kavramın kendine özgü bir anlamsal yapısı olduğu gibi, bizatihi anahtar kavramlardan oluşan bütün bir yapının da, öyle veya böyle kapalı ve bağımsız bir yapısı vardır ve bu, sırası geldiğinde, birtakım alt-sistemlere bölünebilen bir sistemdir.

Bütün mesele, şu temel düşünceye dayanır: her bir dilbilimsel sistem (ki Arapça bir sistem ise, Kur'an Arapçası da başka bir sistemdir) birbirleriyle koordineli olan -ve söz konusu dili konuşan kişilerin ortaklaşa paylaştığı ve o kişilere has belirli bir *Weltanschauung*'u (dünya görüşünü) yansıtan- bir grup kavram tarafından temsil olunmaktadır. Dolayısıyla, Kur'an Arapçası, çağrıştırdığı anlam bakımından, bizim haklı olarak Kur'anî dünya görüşü diyebileceğimiz bir şeye tekabül eder ki, bu da bizzat, klasik Arap dili aynasında yansımasını bulan daha geniş bir dünya görüşünün bir alt kesitidir. Tamamen aynı şekilde olmak üzere, Kur'an'ın ahlâkî dili de,

bütün Kur'anî dünya görüşünün sadece bir alt kesitini temsil etmektedir. Dinî-ahlâkî terimler de, o ahlâkî alt kesit içerisinde küçük, görece bağımsız bir sistem teşkil etmektedirler.

İncelemiş olduğumuz terimlerin her birinin kendine özgü anlamlara sahip olmaları, sadece bu dinî-ahlâkî sistemle ilişkileri bağlamında söz konusu olmaktadır. Kelimenin 'anlam'ını bu içeriğiyle kavramaya başladığımızda, sadece lugatlere başvurarak bu anlama ulaşamayacağımız aşikâr olur. Öyle özel bir yöntem bulunmalıdır ki, onunla her bir anahtar terimin somut bağlamlarıyla birlikte ne anlama geldiği gözlemlenebilmelidir. Bir başka deyişle, bu yöntem, Kur'an terimlerinin kendilerini izah edebilmelerine izin verecek bir yöntem olmalıdır.

Kitabın ilk kısmında, her bir anahtar terimin kendine özgü anlam yapısını ortaya koyabilmemizi sağlayan bir yöntemi biraz ayrıntılı olarak ele almış bulunmaktayım. İkinci ve üçüncü kısımlarda ise, bu yöntemin pratik uygulamasıyla elde edilen başlıca bulgular yer almaktadır.

İkinci kısım, elinizdeki eserin tek tarihsel bölümünü oluşturmaktadır. Bu kısımda, bir yandan İslam-öncesi dönemi İslamî dönemden kesin olarak ayıran, fakat öte yandan da bu ikisini oldukça ustalıkla birbirine bağlayan geçiş dönemi ele alınmıştır. Anlambilim açısından bu dönem, sadece bizzat İslam'ın başlangıç evresi olduğu için değil, ayrıca daha kuramsal bir düzeyde, öteden beri değişmeyen değerler sisteminin yerine yeni bir sistemin geçtiği dramatik sürece ışık tuttuğu için de, bütün İslam düşüncesi tarihinin en ilginç dönemlerinden biridir. Bir başka deyişle, bu evre, bir sistem oluşturan anahtar terimlerin, çözülmeye uğradıkları, anlamsal yapılarının değişim geçirdiği, terkiplerinde değişikliklerin olduğu ve bazı yeni anahtar terimlerin de eklenmesiyle, nihayetinde tamamen farklı bir sisteme eklemlendikleri semantik olguyu resmetmektedir.

Konu daha somut terimlerle de açıklanabilir. Genellikle algılandığına göre, İslam'ın doğuşunun, İslam-öncesi putperest-

lik ile neredeyse hiçbir ilişkisi yoktur ve İslam, kendisinden önceki şirk çağından tam ve kesin bir kopuşu temsil eder. Elbette ki bu, büyük ölçüde doğrudur. Aslında, Kur'anî vahiy, kültür bakımından olduğu kadar dini açıdan da yepyeni bir şeyin ortaya çıkışına işaret ediyordu. Hiç kuşkusuz bu, Arapların tarihinde emsali görülmemiş bir şeydi. Kısacası İslam, hayatın gerek bireysel, gerekse sosyal birçok alanında kayda değer yansımaları olan manevi bir devrimdi; öyle ki, Arap yaşamının maddi tarafı bile, ondan derinden etkilenmişti.

Yine de, bir bakıma, çoktanrıcı Arap putperestliği ile İslam'ın tektanrıcılığı arasında belirgin ve inkâr edilemez bir bağ vardır. En son yazdığım *Kur'an'da Allah ve İnsan* adlı eserimde (Tokyo, 1964), Kur'an'ın Allah ile insan arasındaki temel ilişkilerle ilgili anahtar kavramlarının, tamamıyla Arapların İslam-öncesi anlayışının ustaca dönüştürülmüş bir devamından başka birşey olmadığını göstermiş bulunuyorum. Orada, Allah isminin çağrıştırdığı anlamın bile, Kur'anî vahyin yeniliği ve icadı olmadığını da gösterdim. Aynı şey, Kur'an'daki ahlâkî terimler için de geçerlidir.

Din anlayışlarının düşük standartlı olması ve şiirlerinde sefahat ve şehvet temasının baskın biçimde öne çıkması yüzünden, cahiliye dönemi Araplarının yüksek ahlâkî değerlerden bütünüyle yoksun olduklarını düşünürsek, ciddi biçimde yanılmış ve kendilerine de çok büyük haksızlık etmiş oluruz. Tersine, aslında onların hayatını, 'cesaret', 'sabır', 'cömertlik' ve 'soğukkanlılık' gibi birtakım önemli kavramlardan oluşan o sert ahlâk yasası, yani *mürüvve* tanzim ediyordu. Bu ahlâkî kavramların, ebedi ve evrensel değerleri her çağda her halk tarafından teslim edilecek olan bir mahiyeti vardır. Ne var ki, bütünüyle o dar kabileciliğe dayalı olduğu için, *mürüvve*'nin, onu genel geçer bir ahlak yasası olmaktan uzak tutan kendine özgü bir karakteri vardı.

Kur'an, İslam-öncesi değerlerin bazılarını bütünüyle reddetmiştir. Fakat bunların çoğu, yeni dinin talepleri uyarınca

içselleştirilmiş, değiştirilmiş ve geliştirilmiştir. Bu şekilde kökten dönüştürülmüş ve eski geleneksel kabile tarzı yaşamdan tamamen koparılmış eski değerler, yeni dinî-ahlâkî değerler olarak yeniden doğmuş ve nihayet İslamî sistemin ayrılmaz bir parçasını oluşturmuşlardır. İşte Arapların ahlâkî kavramlarının geçirdiği bu dönüşüm sürecini, neden olduğu değişik sorunlarla birlikte, elinizdeki eserin ikinci kısmında semantik görüş açısından incelemiş bulunuyorum.

Üçüncü kısımda, Kur'an'daki dinî ve ahlâkî kavramlar sistemini, ikinci kısımda anlatılan tarihi arkaplanın karşısına koyarak analiz etmeye çalıştım. Kur'anî dünya görüşünün bir boyutunu oluşturan bu sistemin, nasıl son derece basit, fakat bir o kadar da sağlam ve diri bir 'iyi'-'kötü' ikilemi üzerine oturduğunu gösterdim. Kur'an, iyi ve kötü kavramlarını az çok soyut bir tarzda kullanmak yerine, insanın davranışlarını ve karakterini çok somut bir biçimde yargılamakta ve bunun için, her biri, ilgili birçok kavramla irtibatlandırılabilen, Kur'an ahlâkının iki temel direği pozisyonundaki iki kavram olarak *iman* ve *küfr*'ü kullanmaktadır. İnsanın davranışları, çoğunlukla birincil düzeyde bir ahlâkî dil ile anlatılmakta ve değerlendirilmektedir. Ahlakî bir üst-dilin ayrıntılandırılması ise, bir görev olarak gelecek çağların fakihlerine bırakılmaktadır.

Kur'an'da, her şeyin kaynağı ve nihai temelinin din olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Bu anlamda, ahlâkî ve dinî kavramlar, ahlâk anlayışıyla ilgisi olan bütün kavramların en önemli ve en temel olanlarıdır. Dahası, Kur'an'ın indiği dönemin İslamî düşünüşünde, dinsel olanla ahlâkî olan arasında hiçbir sahici ayırım yapılmamaktadır. Bununla birlikte, Kur'an'ın ahlâkî dilinin, sosyal ahlâkla ilgili anahtar kavramlardan oluşan bir başka önemli alanı daha vardır. Bu alan da özde dinî karakterlidir; zira bütün davranış kuralları, sonuç itibariyle, ilahi emir ve yasaklara dayanmaktadır. Ama ahlâkî ve dinî kavramlar Allah ile insanlar arasındaki dikey ilişkilerle

ilgili iken, bu alanın kavramları, aynı dinî toplulukta yaşayan insanlar arasındaki yatay ilişkilerle ilgilidir.

Kur'an öğretisinin, tarihsel süreç içerisinde sadece bir din olarak değil, aynı zamanda bir kültür ve medeniyet şeklinde gelişme gösterdiğini dikkate alırsak, toplum içinde yaşayan insanların günlük hayatıyla ilgili kavramlardan oluşan sosyal ahlâk alanının büyük önemini de teslim etmemiz gerekir. Kur'an'ın da, özellikle Medine Dönemi'nde, toplum hayatıyla ilgili söyleyecek çok şeyi vardır. Kur'an ahlâkının bu yanı, elinizdeki bu eserde sistematik bir şekilde incelenmiş değildir. Bunun için başka bir kitabın kaleme alınması gerekecektir.

İndeks

A
abese 128
Abid b. el-Abras 104
Âdil 62
ahlâkî kelimeler 67
ahlâk yasası 54
A. J. Arberry 87
akabe 133
Akdeniz kültür havzası 19
alçakgönüllü 66
Allah'ın fiilleri 64
Almanca 48
Amr b. Gülsüm 24
Amr b. Ubeyd 120
Arap cahiliye şiiri 26
Arap kültürü 20
Arap lugati 17
areté 43
asabiye 119
Ashab-ı Şimal 189
âsî 192
atâ 237
ataraksiya 81
azîm 62

B
bağy 236
bahîl 150
batar 236
batıl 171
Batı oryantalizmi 19
Bedevi Araplar 184
belağat 19
Benjamin Whorf 48
Beşşar b. Burd 24
birr 315, 316
Budizm 15
büyüklenme 69

C
câhil 85
câhiliye 79, 82
Câhiliye Devri 61
câhiliye şiiri 17, 20
Câhiliyyûn 24
câiz 67
cebbâr 241
cedelcilik 244
cehl 77
cimri 66
cimrilik 144, 148
cömert 66
cömertlik 142
cunâh 369
Cübbai 341
cürm 368
Çin Konfüçyanizmi 44
Çöl Arapları 152

D
dalâl 218
din 15, 309
Din Gününün Sahibi 111
Dirar b. el-Hattab 152
Düreyd b. el-Simme 113

E
ebrâr 192

Ebû Bekir 164
Ebu Kays 120
Ebu'l-Beka 26
Ebu Ubeyd 26
Edward Sapir 47
el-Bustani 80
el-kelimu'l-tayyib 352
el-Zebidi 80
emanet 163
erdem 43
esas anlam 15
Eski Ahit 159
etimoloji 16
Evs 120
Evs b. Hacer 25
evvâb 189

F
fâcir 192, 255
fâhişe 83, 349
fahşâ 349
fâsık 248, 251
fesâd 320
fesahat 19
fıkıhçılar 18
fısk 249
fucûr 255

G
Gâfir 62
Gassani 23
gerçek mü'min 286
Goldziher 77
Gustave von Grunebaum 117
ğaviye 222

H
habîs 352, 353
hadis 29
hâfızu'l-fürûc 187
hakk 171, 172
Halef el-Ahmar 25
Halid b. Velid 79, 154
hallâf 194
hamaset 75
hamiyyet el-câhiliyye 81, 87, 133
Hammad 25
hanif 294
harâm 356
harâm 67, 354
Hariciler 115
Haris b. Hişam 118
harrâs 193
haseb 124
hasen 333
hassan 23
hâşî 187
hâşiîn 135
haşyet 302
hatîe 91, 363, 366
Hatim el-Temimî 116
Hatim-i Tâî 75
hattâr 169
havf 305
havvân 168
hayr 329, 331
Hazrec 120
helâl 355, 357
hemmâz 194
Henri Bergson 51
hevâ 227
Hıristiyanlık 15
hıyanet 163, 167
hidayet 297
hilm 77
hulé 51
hulûd 102
Huzayl 26
hüdâ 219, 297
Hz. Ömer 17

I
İbni Abbas 17
İbni Abdi Rebih 125
İbn-i Faris b. Zekeriya 159
İbn-i İshak 116
iftira 175
ihsân 311, 337
ihtida 218
ikiyüzlü 66
İlahî Ahlâk 62
ilm 216
iman 311
İmitatio Dei (Tanrı'nın Taklit Edilmesi) 130
İmrau'l-Kays 23
insan ahlâkı 65
İslam 291
İslamiyet 15

İslamiyyûn 24
İslam kültürü 20
ism 363, 364
isrâf 271
İsrail halkı 158
İsrailoğulları 16, 327
istekbera 93
istiğna 137, 241
itaati reddetme 69
iyi 45
iyilik yapma 45
izafi anlam 15

J
Japon Şintoizmi 44
John Ladd 54

K
kâfir 74, 201
kâsit 192
kâsitûn 294
kâsiye 210
katûr 150
Kays 26
kefûr 169
kelime hazinesi 53, 54
Kelime Oyunu 58
kenûd 205
kerîm 62, 110
kezzâb 208
kıst 318
Kitab-ı Mukaddes 15
kitap 15
klasik Arapça 58
küfr 69, 199
küfran 201

L
Lahmi 23
Lebid b. Rebia 108
Lee Weisgerber 46
lugatçiler 18

M
Mahzûr 67
manliness 75
manness 75
ma'rûf 325
ma'rûf 323
masnun 67
materia prima 51
mekrûh 67
mendûp 67
merhamet 65
Montgomery Watt 118
Morris Cohen 43
mufterîn 175
muhadramûn 24
muhbit 135
muhdesûn ve muvalladûn 24
muhlid 103
muhsin 338
mukezzibûn 190
munîb 189
mutaffifîn 319
mutasaddık 187
mu'tedî 268
muttaki 301
mübah 67
mücrim 183
müfsidîn 321
mü'min 286, 289
münafık 168, 283
münker 323
Mürcie ekolü 287
mürüvve 73, 75, 131
müslim 183, 291
müslüman 133
müsrif 271, 273
müstehzî 192
müşrik 215
mütekebbir 191, 232
mütemerrid fi'l-küfr 92

N
nabiğa 23
nifak 168, 278
Nowell-Smith 45

R
Rağıb el-İsfehani 26
râhib 306
Rahîm 62
R. A.Nicholson 75
rehbe 306
rics 358, 359

Roger Brown 55
Romalılar 16
rüşd 298

S
sa'âfîk 115
sâbir 187
sabirîn 178
sabr 177, 179
sağ ehli 183
sâlih 310
salihât 310, 313
Sami dilleri 62
semantik 14, 16
serrâ 91
seyyiât 313
seyyie 340
sıddîk 159, 166
sıdk 161
simgeler prizması 53
sol ehli 183
suht 356
şeref 126
şerr 331, 333
şirk 215, 267
şuhh 151
Şu'ûbiye 125
şükr 306

T
tâğî 191
Taha Hüseyin 19
takva 110, 301
tayyib 351
tazarru 135
teberrû 115
tekebbür 233
tekzîb 174, 195
Temim 26
teosantrik (Allah-merkezli) 63
tevbe 187
tevbeten nasûhan 188
tevekkül 134
Tevrat 20
Tevvâb 189
Tor Andrae 111
Tufayl el-Ganavi 25
tuğyan 238, 239

U
Urve b. Verd el-Ebsi 115
utul 194

V
vâcip 67
vahiy 172
Vedalar 15
vefa 156
virtue (erdem) 43

W
weltanschauung 54

Y
Yahova 158
Yahudilik 15
Yunan kültürü 19

Z
zâkirullah 187
zâlim 72, 258
zann 216
zenb 360, 361
Zendavesta 15
zenîm 116, 194
zulm 259, 260

Toshihiko Izutsu, kimi Kur'an kavramları belirli bir perspektifle yorumlama çabasındadır. Bu perspektifin ana çerçevesini de semantik yaklaşımın belirlediğini söylemek mümkündür. Burada önemli olan, belirli bir dünya görüşünün kavramlarının anlam alanına müdahil olduğu düşüncesidir. Izutsu'nun 'saydam perde' ve 'prizma' örnekleri bunu net bir şekilde anlatmaktadır. Dahası burada öne çıkan bir başka husus, bu dünya görüşünün tanımlanmasıdır. İşte Izutsu da bunu yapmaya ve bir Kur'anî dünya görüşü tablosu çizmeye çalışmaktadır.

Izutsu *Kur'an'da Dini Ahlaki Kavramlar* eserinde, Kur'anî dünya görüşüyle cahili dünya görüşünü mukayese ettiği ustaca bir yöntem kullanmaktadır. Kur'an ayetlerinin yanı sıra cahiliye dönemi Arap şiirini de kullanarak, Hz. Muhammed'in içine doğduğu ve çağrısını vazettiği toplumu karakterize eden zihniyeti ve değerleri analiz etmiştir. O, hem Kur'anî dünya görüşünün cahiliye zihniyetinden nasıl kesin bir şekilde koptuğunu, hem de aynı zamanda müşrik Arapların bakış açısından kimi unsurları nasıl kendi bünyesine uygun hale getirerek içine aldığını göstermiştir.

Kur'an'da Dini Ahlaki Kavramlar'ın Izutsu'nun yaklaşımlarının daha iyi anlaşılmasına hizmet etmesini ve özellikle de önerdiği yöntem üzerine bir tartışma ortamı oluşturmasını ümit ediyoruz.

THG 0817128 GNZ

PINAR

ISBN: 978-975-352-019-5

9 789753 520195