KUR'AN'DA TANRI VE İNSAN

IZUTSU

TOSHIHIKO

PINAR

TOSHIHIKO 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- Sahîh*'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 Dinî ve Ahlakî Kavramlar, 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

Kitabın Orijinal Adı
God and Man in The Qur'an Semantics of The Qur'anic Weltanschauung

Toshihiko Izutsu
Kur'an'da Tanrı ve İnsan
Türkçesi: Kürşad Atalar

copyright 2017 © pınar yayınları

Pınar Yayınları • 294
Izutsu Kitaplığı • 2

ISBN 978-975-352-340-0

5. Baskı Mayıs 2017

KAPAK DÜZENİ Tekin Öztürk
SAYFA DÜZENİ İrfan Güngörür

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 Tanrı ve İnsan

Kur'ânî Dünya Görüşü'nün Semantiği

Türkçesi: ***Dr. M. Kürşad Atalar***

PINAR

İçindekiler

Çevirmenin Önsözü 7

Fazlur Rahman'ın Değerlendirmesi 19

Önsöz 27

1. Bölüm: Semantik ve Kur'ân 29
I. Kur'ân'ın Semantiği 31
II. Tekil Kavramların Entegre Yapısı 35
III. 'Temel' Anlam ve 'İlişkisel' Anlam 43
IV. Kelime Hazinesi ve *Weltanschauung* 50

2. Bölüm: Tarihte Kur'ânî Anahtar Terimler 67
I. Eşzamanlı ve Artzamanlı Semantik 69
II. Kur'ân ve Kur'ân-sonrası Dönemin Sistemleri 82

3. Bölüm: Kur'ânî Weltanschauung'un Temel Yapısı 119
I. Başlangıç Değinileri 121
II. Tanrı ve İnsan 123
III. Ümmet 126
IV. Gayb ve Şehadet Alemi 133
V. Dünya Hayatı ve Âhiret 136
VI. Eskatolojik Kavramlar 142

4. Bölüm: Allâh 149
I. Allâh Kelimesi, 'Temel' ve 'İlişkisel' Anlamları 151
II. Arap Putçuluğunda Allâh Kavramı 158

III. Yahudiler ve Hıristiyanlar 165
IV. Putperest Arapların Elinde Yahudi-Hıristiyanların Allâh Anlayışı 169
V. Hanîflerin Allâh'ı 173

5. Bölüm: Tanrı ve İnsan Arasındaki Ontolojik İlişki 183
I. Yaratma Kavramı 185
II. İnsanın Akıbeti 189

6. Bölüm: Tanrı ve İnsan Arasında İletişimsel İlişki: Dilsel-Olmayan İletişim 203
I. Tanrı'nın 'İşaretler'i 205
II. Hidayet 214
III. Bir İletişim Aracı Olarak İbadet 224

7. Bölüm: Tanrı ve İnsan Arasındaki İletişimsel İlişki: Dilsel İletişim 229
I. Tanrı'nın Sözleri (*Kelâmullah*) 231
II. *Vahiy* Kelimesinin Orijinal Anlamı 238
III. Vahyin Semantik Yapısı 250
IV. Arapça'da Vahiy 274
V. Duâ (*Ed-Duâ*) 285

8. Bölüm: Câhiliye ve İslâm 291
I. İslâm ve Tam Teslimiyet Kavramı 293
II. *Hilm*'den İslâm'a 316
III. *Dîn*'in 'İtaat' Olarak Kavramsallaştırılması 321

9. Bölüm: Tanrı ve İnsan Arasındaki Etik İlişki 337
I. Merhamet Tanrısı 339
II. Gazap Tanrısı 344
III. *Va'd* ve *Vaîd* 352

Kaynakça 357

İndeks 361

Çevirmenin Önsözü

Kur'ân kelimeleri üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan araştırmacı Toshihiko Izutsu, bu eserinde de, yine 'semantik' bakışaçısıyla Kur'ânî kavramların analizini amaçlamaktadır. Bir diğer eseri olan *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*'da da aynı yöntemi kullanarak, temel etik kavramları analiz çabası gösteren Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan* da, aynı yöntemle 'ontoloji' alanında bir analiz yapmak istemektedir. Her iki alan da (yani etik ve ontoloji alanları) bir dünya görüşünün ana ilkelerini anlamak bakımından son derece önemli oldukları için, Izutsu'nun bu iki kitabı üzerinden, onun Kur'ânî dünya görüşüne ilişkin bakışını tahlil etmek mümkün olabilmektedir.

Ama öncelikle, Izutsu'nun Türk okurundaki imajı üzerine birkaç söz söylemek gerekiyor. 1980'li yıllarda Izutsu okumaları yapmış ve daha sonra da tezleri ve görüşleri üzerine birkaç makale kaleme almış biri olarak, bu imajın genellikle 'olumlu' olduğunu söyleyebilirim. Özellikle de bazı ilahiyat çevrelerinin Izutsu'nun 'müslüman olduğu' yönündeki yapmış olduğu bazı açıklamaların da bu imajı beslediğini düşünüyorum. Ancak Kur'ânî kavramlar üzerine yazmış olduğu eserlerin içeriğine bakıldığında, bendeniz (bu eserlerin sınırları içerisinde

kalarak) bu imajın yanlış olduğunu söyleyebilirim. Izutsu, aslında, tipik bir 'İslam araştırmacısı'dır. Fakat söyleminin bildik oryantalist dilden farklı bir yanı olduğuna da kuşku yoktur. Yargı içeren cümleler genellikle kurmaz ve iğneleyici değinilerden de kaçınır. Yazılarının okur üzerinde 'olumlu' bir intiba bırakmasının bir nedeni de budur. Aslında Izutsu'nun söylemi, post-modern dönemin hakim linguistik yaklaşımının izlerini üzerinde taşımaktadır. Bu dönemde, bilindiği gibi, modernite dışındaki 'söylemler' kendilerini daha rahat ifade edebilme imkanına kavuşmuştur. "Ne olsa gider" anlayışı, farklı kültürlerin ve söylemlerin de gerçeklik iddialarına kulak verilmesine kapı aralamıştır. Hermenötiğin bu dönemde popülerleşmesinin bir nedeni de budur.

Bendeniz, bu 'olumlu' imajın aksine, dikkatli bir okuma yapıldığında, Izutsu'nun 'hermenötik' yöntemle ulaştığı tespitlerin (özellikle de Kur'ân'ın temel kavramlarına ilişkin olanlarının) ciddi yanlışlıklar içerdiğini düşünüyorum. Bu tespitimi de öncelikle onun 'yöntemi'ne dayandırıyorum. Kur'ânî kavramlar üzerine yapmış olduğu yorumların da bu 'yöntem'den kaynaklandığını düşünüyorum. O halde, bir Izutsu eleştirisi yaparken, öncelikle bir 'yöntem eleştirisi' yapmak gerekmektedir.

Izutsu, 'semantik' yönteminde, Kur'ânî dünya görüşünün (*weltanschauung*) Kur'ânî kavramların 'anlam' içeriğini belirleyen ana unsur olduğunu savlamaktadır. Bunun için *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar* adlı kitabında 'prizma' örneğini vermekte ve fiziğin herkesçe bilinen ışın kırılması kuralını dilbilimine uygulayarak, kelimelerin 'kavramlaşma' sürecinde, bu prizmanın içine girip belirli bir kırılma açısıyla dışarı çıkan ışınlara benzediğini ileri sürmektedir. Ancak hem *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar* adlı eserinde hem de *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan* adlı eserinde, "prizma hangi kelime veya kavramlardan oluşuyor?" sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Yani bir dünya görüşü, belirli kavramların anlam içeriklerini belirleyen ana unsur ise (ve bu dünya görüşünün oluşumu da yine 'kelime' ve 'kavramlar'a

bağlı ise) burada bir totoloji yok mudur? Gerçi Izutsu her iki eserinde de 'temel kavramlar'ın önemini vurgulamaktadır, ancak etimolojik bir tahlil yapmamaktadır. Çünkü o, 'kök-anlam'ın tespiti konusunun 'müşkil' olduğunu düşünmekte ve hermenötiğin damgasını taşıyan 'semantiğin' daha doğru bir yöntem olduğuna inanmaktadır. Buna göre 'anlam,' "siyak-sibak ilişkisi"nde gizlidir. Daha doğru bir ifadeyle, "siyak-sibak ilişkisi, kelimenin anlamını belirler."

Kanımca, bu yaklaşım, yorumcunun metne keyfi müdahalesini 'meşrulaştırmaktadır.' Bu yöntemin varacağı son nokta, 'görececilik'tir ki, (bilim dahil) her alanda bir ölçüde bundan bahsetmek mümkündür. Ancak Kur'ân söz konusu olduğunda, bu yöntem geçersiz olmaktadır. En azından 'mümin' için böyledir. Çünkü mümin için, Kur'ân, 'doğru'luğu konusunda 'şüphe bulunmayan' kitaptır. Bu, tefsir farklılığından başka bir şeydir. Tefsirde farklı yorumların bulunuşu, hermenötiğin özne-nesne ilişkisine yönelik 'yorumcu'yu hakem kılan yaklaşımını haklı çıkarmaz. Müfessirler bile, yorumlarının sonuna "en doğrusunu Allâh bilir" cümlesini eklerler ki, bu, bir bakıma, "doğru yorum vardır" demektir. Halbuki hermenötikte, yorumlar arasında hiyerarşik bir ilişki kurmak bile mümkün değildir. O yüzdendir ki, post-modern dönemde "ne olsa gidebilmektedir." Ancak Kur'ân'da her kelime 'önemlidir.' Yani bir kelimenin yerine eşanlamlısını bile koyamazsınız. Bunu yaptığınızda, en azından, 'anlam kayması' olur.

Izutsu, her iki eserinde de, kavramların anlam içeriğini analiz ederken, en çok bu hataya düşmektedir. Örneğin birçok yerde "filanca kelime aslında burada şu anlamda kullanılmıştır" diyebilmektedir. Çünkü kullandığı yöntem buna müsaittir. Buna göre, *zulüm* kelimesi bir yerde *küfr*, bir başka yerde *dalâl* vs. anlamına gelebilmektedir. Bunu belirleyen de siyaksibak ilişkisi olmaktadır. Halbuki Kur'ân'da bir kelimenin yerine başka bir kelimeyi koyduğunuzda, en azından anlam kayması olur. Meramınız belki yine anlaşılır ama kasdı tam olarak

ifade edemezsiniz. Sıradan edebi metinlerde bile, bir kelimenin yerine yakın anlamlı bir başka kelimeyi koymanız durumunda metnin en azından 'tadı' bozulurken, maksadı anlatacak uygun kelimeleri bulmakta 'kusursuz' olan Allâh'ın kitabındaki her kelimenin 'en uygun yerde' olduğuna kuşku yoktur. Bu böyle olduğu içindir ki, örneğin *feale*, *amele* ve *sanaa* fiillerinin hepsinde 'yapmak' anlamı mevcut iken, *vAllâhu ya'lemu mâ yef'alûn* ayetinin *vAllâhu ya'lemu mâ tesnaûn* şeklinde de okunabileceği söylenmemiştir! (Türkçe'nin 'imkansızlığı' nedeniyle, her iki ayetin tercümesi de çoğunlukla "Allâh onların yaptıklarını bilir" şeklinde yapılmaktadır). Söylenemez, çünkü ilk ayetteki 'yapmak' fiili sıradan bir yapma eylemine karşılık gelirken, ikincisinde 'özel' (yani 'sanatsal') bir yapma eyleminden bahsedilmektedir. Bu farkı kaçırdığınızda, ayetin anlamında 'kayma' olur ki, bu da, en nihayetinde 'yanlış tefsir' olarak değerlendirilebilir. Bu, 'ince' bir fark mıdır? Evet, öyledir. Fakat dilbiliminde önemli bir tartışma konusuyla da ilgilidir. Burada basit soru şudur: "eşanlamı kelimeler birbirlerinin yerine kullanılabilir mi?" Birçoklarına göre (özellikle de hermenötikçiler için), önemli olan 'maksad' olduğuna göre, bunda mahzur yoktur. Halbuki konu Kur'ân kelimeleri olduğunda, mesele hiç de öyle değildir. Önemli metinlerde (örneğin hukuk metinlerinde veya 'edebi' metinlerde) bu husus son derece ciddi tartışmalara ve sorunlara neden olmuştur. Bu yüzden doğru soru, belki de: "eşanlamlılık var mıdır?" şeklinde olmalıdır. Çünkü günlük konuşmada bile, bir kelimeyi 'sündürmek' mümkündür. İnsanlar bulundukları yere, çıkarlarına, eğilimlerine vs. göre, kelimeleri 'eğip bükebilmektedirler.' Durum bu olunca, yani Kur'ân kelimeleri söz konusu olduğunda, şunu kabul etmemiz gerekiyor ki, Allâh, maksadını 'en uygun' kelimelerle ifade etmiştir! O halde, Kur'ân'da her hangi bir ayetteki bir kelimenin yerine başka bir (sözde) 'eşanlamlı' kelime kullanıldığında anlam 'değişir.' Az değişir, çok değişir ama sonuçta değişir. Dolayısıyla hiçbir yorumcunun böyle bir değişikliği mazur göstermeye hakkı

yoktur. Yapılması gereken, maksadı anlamaya yani kelimenin uygun anlamını bulmaya çalışmaktır.

Bu noktada, Kur'ânî kelimelerle ilgili 'doğru' yöntemin ne olabileceği de tartışılmalıdır. Naçizane kanaatime göre, bu yöntem 'kök-anlam' yöntemidir. Kanımca, her bir kelimenin bir 'kök-anlamı' vardır ve bu anlam siyak-sibak ilişkisinden önce gelir. Izutsu'nun bahsettiği dünya görüşü (*weltanschauung*) de aslında bu anlamca belirlenir. Örneğin *küfr* kelimesinin kök-anlamı, "bir şeyin üzerini (bilerek) örtmek"tir. Bu yüzden, *kâfir* kelimesi, hem insanlar tarafından bilinmesin diye Allâh'ın dininin üzerini örtmeye çalışanlar için, hem de tohumu toprağa atıp üzerini örten çiftçi için kullanılabilir. Nitekim Kur'ân'da her iki anlamıyla da kullanılmıştır. Yine *zikr* kelimesinin kök-anlamı 'hatırlamak'tır; bu bağlamda kelime, 'namaz' için de kullanılabilir, Tevrat ve Kur'ân için de kullanılabilir. Zira kişi namazda Allâh'ı 'hatırlar'; Tevrat ve Kur'ân'ın bir vasfı da (gerçekleri) 'hatırlatıcı' olmalarıdır. Bu yöntem, Kur'ân kavramlarını doğru anlama noktasında ayrı bir işlevselliğe de sahiptir; zira 'keyfiliği' önlemektedir. Kök-anlam sabittir ve değişmez. Zamanın değişmesiyle de kök-anlamda bir değişiklik olmaz.

Burada iki önemli hususun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. İlki, kavramların anlam içeriklerinin 'şartlara' göre değiştiği teziyle ilgilidir. Buna göre, kavramlar 'tarihsel' etkilere açıktır; Kur'ânî kavramlar da buna dahildir. Tipik 'tarihselci' yorumun izlerini taşıyan bu yaklaşım, kanımca, temelden yanlıştır. Çünkü kelimeler, belirli sıfatlara ve fiillere göre ad alırlar. Nerede bu sıfatlar ve fiiller varsa, orada kelime aynı anlamıyla kullanılır. Bunu 'şehit' kavramı örneğiyle açıklamaya çalışalım. Kur'ânî bir kelime olan *şehîd*, birçoklarına göre 'dini' bir terimdir ve Müslümanlar için kullanılmalıdır. Dolayısıyla bu kelime, örneğin davası uğruna savaşım veren bir 'solcu' için veya vatan savunması yaparken ölen bir asker için (her dilde aynı manayı karşılayacak benzer bir kelime olmasına rağmen) kullanılamaz! Bu yaklaşım, doğru değildir. Çünkü kelimenin

kök-anlamı, kelimenin bu kişiler için dahi kullanılabileceğini gösterir. *Şehid*'in kök-anlamı 'tanıklık yapan'dır. Bu tanıklığın 'neye' olduğu ise ayrı bir hususdur (siyak-sibak ilişkisi, işte burada önemlidir). Eğer tanıklık, Allâh'ın tek ilah olduğuna ise, bu *şehîd*, Kur'ân'ın onayını alan mü'min kişidir ve öldürüldüğünde (hatta öldüğünde) Cennet'i hak eder. Fakat bunun böyle olması, başka dava mensuplarının da öldürüldüklerinde kendi davalarına 'tanıklık' ettiklerini inkar etmeyi gerektirmez. Yani sosyalist, milliyetçi, feminist, idealist, Budist, Brahmanist vs. bir dava uğruna canını feda eden kişi de o davanın 'şehid'i (tanığı)dir. Fark, sadece, şehitliğin sonucundadır. Mü'min *şehîd*, bu şehadetinin karşılığı olarak Cennet'le ödüllendirilir, başka davaların şehitleri de, o tanıklıklarının sonucunu görürler. Bu 'tanıklık' eğer dünyevi bir şey için yapılmışsa veya boş bir dava uğruna gösterilmişse, karşılığı da ona göre olur. Davaları uğruna 'tanıklık' yapan nicelerinin isimleri, o davanın mensuplarınca yaşatılır; caddelere, meydanlara isim olurlar. Bu, onların 'tanıklıkları'nın dünyevi bedelidir. Mü'min'in 'tanıklığının' bedeli ise, doğal olarak, Cennet olacaktır! İşte Kur'ân kelimelerine bu yöntemle bakıldığında, 'tarihsel' etki önemsizleşir. Çünkü 'tanıklık' fiili, her çağda ve her zeminde geçerlidir. Nerede ve ne zaman Allâh'a ve sözlerinin doğruluğuna 'tanıklık' ediliyorsa, orada 'şehitlik' (veya 'şahitlik') olacaktır.

Aslında Kur'ân kelimelerinin bu özelliğini Izutsu da görmüştür; fakat bunu bir 'yöntem' haline getirememiştir. *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar* kitabında Kur'ân kelimelerinin 7 temel özelliği bulunduğunu belirten Izutsu, son sırada kelimelerin 'seküler' karakterinden bahseder ve Firavun ile Hz. Musa arasında geçen meşhur diyaloğu örnek gösterir. Burada Firavun, Hz. Musa'ya: "sen *kâfir*lerden oldun" (Şuara:19) demektedir. Normalde beklenen nedir? Hz. Musa'nın Firavun'u *kâfir*likle suçlamasıdır. Ama ayette 'kafirlikle' suçlanan Hz. Musa'dır! Izutsu, buradaki 'kafir' kelimesinin 'nötr' anlamda alınması gerektiğini ve 'nankörlük' olarak karşılanabileceğini söylemekte ve bu ayeti

Kur'ân kelimelerinin sonuncu vasfını gösteren tipik bir örnek olarak almaktadır. Aslında Izutsu'nun gördüğü şeyi, şu şekilde ifade etmek daha doğrudur: 'kafir' kelimesinin yerine, 'nankör' kelimesini kullanmaya gerek yoktur, zira kelimenin kök-anlamı ('bir şeyin üzerini örtmek') burada da geçerlidir. Neyin üzerinin örtüldüğü ise, ayetin siyak-sibakından bellidir: Firavun, Hz. Musa'yı Firavun'un sarayında büyüdüğü gerçeğinin 'üzerini örtmeye' çalışmakla (yani 'küfran-ı nimet' ile) suçlamaktadır. O nedenle Hz. Musa'ya "kafirlerden oldun" demektedir. Izutsu'nun 'seküler' karakter dediği şey, aslında bizim kök-anlam dediğimiz şeye tekabül etmektedir. Fakat o, bunu, Kur'ân kelimelerinin 7 vasfından sadece biri olarak görür ve eserlerinde bunun başka örneğini de vermez. Halbuki Kur'ân kelimelerinin temel özelliği budur. Çünkü Arapça'da kelimeler fiil-kökenlidir. Fiil doğru teşhis edilirse, kelimenin doğru anlamına ulaşmak da mümkün olur. Bunu, yakın anlamlı kelimelerde daha iyi görürüz. Örneğin 'atlamak', 'zıplamak', 'hoplamak' kelimeleri yakın anlamlıdır; ama aralarında nüanslar vardır. Bu nüansı gözden kaçırdığınızda, manayı tam olarak aktaramazsınız. Nüansı belirleyen şey, hareketin miktarı veya mesafenin uzunluğudur. Kişi hopladığı zaman daha kısa bir mesafe kateder ama atladığı zaman katettiği mesafe daha uzundur. Dolayısıyla bu iki fiil, birbirininin aynı değildir. Aralarında sadece benzerlik vardır. Ama benzerlik, 'aynılık' değildir! Arapça'da da '*halaka*', '*beree*', '*fatara*' yakın anlamlı kelimelerdir; ama aralarında benzer şekilde nüanslar bulunmaktadır. Hepsini 'yaratmak' olarak tercüme ederseniz, anlam kayması olur. Nitekim bu yanlış, özellikle Türkçe meallerde çok sık yapılmaktadır.

Tam da bu noktada ikinci hususa değinmemiz gerekmektedir ki, bu, kelimelerin 'lügat anlamları' ile ilgilidir. Bilindiği gibi, lügatlerde bir kelimenin birden çok anlamı sıralanır ve aralarında herhangi bir tasnif yapılmaz veya herhangi bir hiyerarşi bulunmaz. Dolayısıyla, lügatlerdeki farklı anlamları herhangi bir analize veya tasnife tabi tutmadan almak son derece

yanlış manalandırmalara neden olur. Söz konusu olan Kur'ân kelimeleri ise, burada daha da dikkatli olunmalıdır. Aksi takdirde vahim hataların yapılması kaçınılmazdır. Nitekim lügatler *ka-ta-e* fiilinin 'kesmek' dışında 'çizmek' anlamının da olduğunu söylemekte ve bazıları bu ikinci anlamı esas alarak, ayette hırsızın elinin 'kesilmesinin' değil, 'çizilmesi'nin emredildiği yorumunu yapabilmektedirler. Bu tür 'keyfi' yorumları önlemenin yolu, kök-anlam yöntemini kullanmaktır. Bu da, kelimenin kökündeki 'fiil'in doğru tespit edilmesiyle mümkündür. Bu tespit, kelimenin lügavi anlamlarını da bir tasnife tabi tutmayı mümkün kılacaktır. Örneğin, lügatler, *zikr* kelimesinin 15 civarında anlamı olduğunu söyler. Bunlar arasında 'hatırlamak' olduğu gibi, 'öğüt', 'Tevrat', 'Kur'ân', 'namaz' da vardır. Peki bu anlamlar nasıl te'lif edilecektir? Kök-anlam yöntemine göre, kök-anlam 'hatırlamak'tır ve *ze-ke-re* fiilinin geçtiği bütün farklı formlarda bu anlam içkindir. Kişi, 'hatırladığı' zaman, hatırladığı şeyden bir sonuç çıkarır ki, bu çoğu kez 'öğüt' şeklinde tecelli eder; Tevrat ve Kur'ân Allâh'ın bir ve tek ilah olduğu gerçeğini 'hatırlatan' birçok 'hatırlatıcı' hususlarla (kıssa, ilke, hüküm vb.) doludur. Allâh'ın muhafaza edeceğini bildirdiği vahiy de bir 'zikir'dir; çünkü *Kâlu Belâ*'daki sözleşmenin içeriğini 'hatırlatmaktadır.' Namaz ise kişinin Allâh'ı 'hatırladığı' en özel ibadetlerden biridir. 'Zikrullah' bu yüzden, en iyi namazda tecelli eder... İşte kök-anlam yöntemi, lügatlerdeki farklı anlamların arasını bu şekilde bulabilmektedir.

Izutsu'nun benimsediği yöntemin bir diğer zaafı da, 'temel anlam'ın tespitinde kullanılan kriterin 'güvenilirliği' ile ilgilidir. Izutsu, burada çoğunlukla Câhiliye şiirini, kimi zaman da hadisleri kriter olarak almaktadır ki, her ikisi de 'subjektivite' ve 'mevsukiyet' açısından 'sorunlu' alanlardır. Örneğin diyelim ki, bir Câhiliye şairi, bir şiirinde *zulm* kelimesini *küfr* manasında kullanmış olsun. Bu, Kur'ânî *zulm* kelimesinin *küfr*'ün muadili olarak kullanılabileceğini gösteren bir delil olabilir mi? Mevsukiyet sorununu aşsak bile, burada karşımıza 'subjektivite' sorunu

çıkar. Bu şair, belki de belirli bir 'maksat'la bu kelimeyi bu şekilde kullanmıştır! Bu maksadın ne olduğunu belki bilemeyiz ama tahmin edebiliriz. Zira bugün dahi her dilde bu tür kullanımlarla çok sık karşılaşılmaktadır. Özellikle de 'politikacılar'ın dili buna çok müsaittir! Tarihte de aynı şeyi en çok 'tasavvuf' ekolü yapmıştır. Dolayısıyla, 'tarihsel' materyallerin 'delil' olma özelliğinin ciddi sorunları vardır. Benzer durum, hadisler için de geçerlidir. Mevsukiyet sorunu özellikle de bu alanda geçerlidir. O nedenle, Izutsu'nun 'temel anlam'ı bu metinlerde bulma çabasının 'keyfi' yorumlara kapı araladığı açıktır. Halbuki bizim önerdiğimiz kök-anlam yöntemi, 'keyfiliği' ortadan kaldırmaktadır. Burada tek sorun, 'kök-anlam'ın tespitinde yaşanabilir ki, bu, çözülebilecek bir sorundur. Ciddi bir 'ilmi' çalışma ile bu sorunun üstesinden gelinebilir. Yapılması gereken, kelimeye ad olan temel (kök) 'eylem'i doğru tespit etmektir. Bu yapıldığında (ki yapılabilir), diğer kullanımları anlamak da mümkün olacaktır. *Zikr* örneğinde gösterdiğimiz gibi, diğer kullanımlar, bu kök-anlamdan neşet eden 'sonuçlar'la ilgilidir. Kök-anlama ulaşıldığında, bu sonuçların kökle bağlantısını kurmak kolaylaşacaktır.

Izutsu'nun Kur'ân kelimeleri üzerine yaptığı çalışmalarda üzerinde durulması gereken bir başka husus daha vardır ki, kanımca bu, yöntem tartışmasından daha önemlidir. Izutsu, temel Kur'ânî kavramlarının anlam içeriklerine dair tespitlerde bulunurken 'nötr' bir üslup kullanmaya çalışsa da, içeriğe bakıldığında, Câhilî dünya görüşünün 'sevimli' bir imajla sunulduğu görülmektedir. Örneğin İslam kelimesinin analizinde 'teslimiyet' boyutu, öylesine itici bir içerikle ele alınmaktadır ki, Batılı okurun bu imaja sahip bir din hakkında olumlu kanaat sahibi olması mümkün değildir (zira kitabın hedef kitlesi, öncelikle Batılı okurdur). Bunun karşısına yerleştirilen Câhilî dünya görüşü ise, olumlu bir muhteva ile takdim edilmekte, hatta Câhilî yaşam tarzı modern 'özgürlükçü' yaşam tarzıyla adeta özdeşleştirilmektedir. Izutsu, aynı şeyi, *küfr*'ü 'nankörlük', *cehalet*'i

'hoyratlık', *tasdik*'i 'samimi bağlılık' ile karşılarken de yapmaktadır. Bu kabul edildiğinde, ortaya çıkan tablo ise şu olmaktadır: "İslam, *hakk* ve *ilm* temeline dayalı bir din değildir, bilakis teslim olmuşların, acizce boyun eğenlerin, sorgulamadan itaat edenlerin dinidir; *Câhiliye* ise, kendine güvenen, gururlu, hoyrat insanların yaşam tarzıdır!" Dikkatli bir okuma yapıldığında, bu imajın her iki kitapta da sunulduğu görülebilir. Fakat Izutsu eleştirilerinde bu hususa neredeyse hiç değinilmemektedir. Fazlurrahman'ın önsözünde de konuyla ilgili herhangi bir değerlendirme bulunmamaktadır. O da Izutsu'nun eserini, sadece yöntem açısından eleştirmiş ve 'tarihsel' boyutun eksik kaldığı tespitinde bulunmuştur. Halbuki Izutsu'nun eserinin eleştiriyi hak eden en önemli boyutu, yanlış bir İslam imajı çizmesi olmalıdır. Izutsu'nun eserlerini Islami tedrisat programlarında kullanan okurun bu hususa özellikle dikkat etmesi gerektiğini belirtmek istiyorum.

Tercümeye ilişkin de birkaç söz söylemek isterim. Kitabın Süleyman Ateş tarafından yapılan ilk çevirisinin adı *Kur'ân'da Allâh ve İnsan* olmasına rağmen, ben *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan* olarak çevirmeyi daha doğru gördüm. Bunu, hem kitabın orjinalinde 'Allâh' yerine 'God' kelimesinin kullanılmasından dolayı (çünkü 'Tanrı' kelimesinin Batılı okur için ifade ettiği anlamlar ile Kur'ânî 'Allâh' kelimesinin taşıdığı manalar arasında farklılıklar vardır), hem de eserin 'dini' bir yaklaşımla kaleme alınmadığını ima etmek için yaptım. Gerçekten de kitap, örneğin Ragıp el-İsfehani'nin *Müfredat*'ı gibi 'dini' bir eser değildir; zira 'akademik' üslupla ve öncelikle Batılı okura hitaben yazılmıştır. Fakat tabii ki kitaptaki malumat, yöntem ve içerik önemlidir. Eserin yazarı, bir 'akademisyen'dir; akademik eserler ise, bilindiği gibi, değer-yüklü değildirler. Bu tür eserlerin özelliği, 'olgu'yu analiz etmektir. Daha ötesine geçmek, akademisyenlerin 'görev alanı' dışındadır. O yüzden Müslüman okurun bunu bilmesi ve kitabı ona göre okuması gerekir. Ancak Izutsu eserlerinin son 20-30 yılda daha farklı bir gözle okunduğunu bilen

biri olarak, bu hususun altını özellikle çiziyorum. Izutsu'nun Kur'ân kavramları üzerine yaptığı çalışmaları bir Müslüman alim'in eserleri gibi okumamak gerekir. Izutsu, son tahlilde, bir akademisyendir.

Çeviride kullandığım üsluba gelince, yeni Türkçe kelimeleri fazla kullanmamaya dikkat ettim; bunu özellikle de 'din' alanındaki eserlerin genelinde eski Türkçe tabirlerin hâlâ kullanılıyor olmasından dolayı yaptım. Bu kullanım, eserin anlaşılmasını da etkilediği için, güncel üslubu da göz ardı etmeden, cümleleri eski kelimeleri kullanarak oluşturmaya çalıştım. Şiir çevirilerinde manayı aksettirmeye çalıştım ama edebi metinlerdeki şiirselliği bir başka dile yansıtmak neredeyse imkansız olduğu için, şiir çevirilerindeki eksikliği baştan kabul ediyorum. Izutsu, Arapça şiir metinlerini sadece anlam olarak ve düz yazı şeklinde tercüme etmesine rağmen, ben çevirime belirli ölçüde bir şiirsellik de katmaya çalıştım. Ne kadar başarılı olduğumun takdirini ise okura bırakıyorum.

Çaba bizden, başarı Allâh'tandır.

M. Kürşad Atalar

Fazlur Rahman'ın Değerlendirmesi [*]

Keio Üniversitesi'nin seri halinde çıkardığı *Beşeri Bilimler ve Toplumsal İlişkiler Üzerine Araştırmalar*'ın V. Cildi olarak yayınlanan bu kitap, Profesör Toshihiko Izutsu tarafından kaleme alınmıştır ve onun 1962 yılının baharı ile 1963 yılında Montreal'deki McGill Üniversitesi'nde vermiş olduğu derslerden oluşmaktadır. Dr. Izutsu'nun McGill'de 1960-1961 sömestrinde verdiği ve bu kitapta yer alan fikirlerden bazılarında düzeltmeler yaptığı bir seminere ben de katılmıştım. Bu fikirler, öyle görünüyor ki, yıllar içerisinde olgunlaşmıştır ve bu eser de, sadece İslâm üzerine yazılan mevcut kitaplara bir yenisinin eklenmesi anlamına gelmemekte, bilakis İslâm'ın – özellikle de gayr-i Müslimlerce – anlaşılması noktasında okuyucuya yeni bir yaklaşım – dilbilimsel yaklaşım - sunmaktadır. Kitapta gördüğümüz Arapça hatalar yüzünden (ki, sıkça karşılaşılan bazılarının basım hatası olduğu bellidir), okuyucu, yazarın Arapça'yı bilmediği gibi bir düşünceye kapılmamalıdır,

[*] *Islamic Studies*, Haziran 1966, Cilt: 5, Sayı: 2, Islamic Research Institute, Ravalpindi.

zira yazar, Arapça'yı bilmekte ve akıcı bir şekilde de konuşmaktadır. Ayrıca bu kitap, Dr. Izutsu'nun Kur'ân üzerine yazdığı ilk eser de değildir; o, Kur'ân'daki ahlaki kavramlar üzerine yaptığı bir çalışmayı zaten daha önce bizlerle paylaşmış bulunmaktadır.

Dr. Izutsu, evvela, bize dilbilim veya semantikle ilgili düşüncesini anlatmaktadır ki, o, Kur'ân'ı bu yolla anlamayı istemektedir: "anladığım şekliyle, semantik, bir dili kullanan... insanların *weltanschauung*[*]'unu ya da dünya görüşünü kavramsal olarak anlamak amacıyla, bu dilin anahtar terimleri üzerine yapılan analitik bir araştırmadır."

Kur'ân'a dair semantik bir araştırma, bu yüzden, Kur'ân'ın anahtar terimlerine dair yapılmış analitik bir araştırmadır. Dr. Izutsu, kitabın ilerleyen sayfalarında, anahtar terimlerle ilgili bir araştırmanın, sadece, bu terimleri veya kavramları soyutlayarak yahut durağan unsurlar olarak görerek yapılan mekanik bir analiz anlamına gelmediğini, bilakis daha da önemlisi, Kur'ân'da kullanıldıkları şekliyle, bu terimlerin canlı, bağlamsal anlamlarını ihtiva ettiğini birçok örnekle vuzuha kavuşturmaktadır. Nitekim, *Allâh* terimi, Câhiliye dönemindeki bazı Araplarca, tanrılardan herhangi biri anlamında değil, tanrılar hiyerarşisindeki en yüce tanrı anlamında kullanılmasına rağmen, Kur'ân, bu terimin bağlamsal kullanımını kesin bir biçimde değiştirerek, yani ona yeni bir anlam yükleyerek – ve böylece bütün tanrıları aradan kaldırıp Allâh kavramını varlık dairesinin merkezine yerleştirerek, Arapların *weltanschauung*'unda son derece köklü bir değişim meydana getirmiştir. Bu yüzden, bizzat anahtar terimleri anlamak ve hatta keşfetmek için, öncelikle Kur'ân'ın düşünce dünyasının temel yapısı bütünüyle bilinmelidir. 3. Bölüm'de bu temel yapının ya da total *Gestalt*[**]'ın bir portresi yapılmıştır; zira "küçük ya da büyük olsun, her bir kavramsal alanın doğru konumu, sadece bütün ana alanların

[*] Kelime Almanca'dır ve tam karşılığı "*dünya görüşü*"dür (çev. notu).

[**] Almanca'dır ve "*Form*", "*biçim*" anlamına gelmektedir (çev. notu).

total *Gestalt* içerisinde birbirleriyle kurdukları çoklu ilişkilere göre kesin bir şekilde belirlenecektir."

Bununla, Dr. Izutsu'nun semantik yönteminin temel açmazına da ulaşmış bulunuyoruz.. Doğru kavrandığında, bütün bir sistemi anlamayı da mümkün kılacağı varsayılan (zira Dr. Izutsu, "anahtar terimlerin sistemi belirlediği"nde ısrar ediyor) bu anahtar terimler, bu sistem hakkında daha önceden bir bilgi sahibi olmaksızın anlaşılamaz ve hatta tespit bile edilemez. Bu, tam da kısır döngü denilen şeydir. Bir sistemi anlamanın en iyi yolunun, o sistemi (bu örnekte Kur'ânî *weltanschauung*'u) bir bütün olarak araştırmak ve onun önemli kavramlarına özellikle dikkat etmek olduğunu savunan yaklaşımda (ki, gerçekten de sağduyulu bir yaklaşımdır) esas itibarıyla yanlış bir şey yoktur. Bu yüzden, ben, yanlışın, semantiği bir bilim haline getirme ve onun adına büyük iddialarda bulunma arzusundan kaynaklandığı şüphesini taşımak durumundayım.

Bununla birlikte, konuya İslâmî açıdan yaklaşırsak, bu, sadece, şeklî bir sıkıntıdır. Şimdi, Dr. Izutsu için bu Kur'ânî öğretinin asli yapısını oluşturan şeyin ne olduğuna kısaca bakabiliriz. Yazarımızın iddiasına göre, bu öğreti, öncelikle, Tanrı ile insan arasında dört boyutlu bir ilişkiyi öngörmektedir: 1) Tanrı insanın yaratıcısıdır, 2) Tanrı, insana iradesini vahiy yoluyla bildirir; böylece Tanrı ile insan arasında, 3) bir Efendi-köle ilişkisi vardır ve buradan da 4) Tanrı kavramı doğar ki, O, (O'na şükredenler için) iyilik ve merhamet tanrısı ve (O'nu inkar edenler için de) gazap tanrısıdır. Tanrı ve insan arasındaki bu dört-boyutlu ilişkide, inananlar bir topluluk (*Müslüman Ümmet*) oluştururlar ve Kıyamet Günü'ne, Cennet ve Cehennem'e inanırlar. Câhiliye döneminden İslâm'ın ortaya çıkışına kadar geçen dönem zarfında bu kavramların geçirdiği tarihsel evrime ilişkin Dr. Izutsu'nun yaptığı tasvir, oldukça zengin ve değerlidir.

Asıl soru, Dr. Izutsu'nun tasvir ettiği Kur'ânî *weltanschauung*'un temel yapısının, gerçekten, Kur'ân'ın öğretisiyle yeterince örtüşüp örtüşmediğidir. İnsan, yazarın bu 'temel yapı'yı, Kur'ân'ın

'anahtar kavramları' olduğuna kendisinin karar verdiği şeye uydurmak için dikkatlice ve oldukça da öznel bir biçimde ihdas ettiğini düşünmekten kendini alamıyor. O, bu yüzden, belki de farkında olmadan, kendi şahsi dinsel *weltanschauung*'unun karşılığını Kur'ân'da bulmuş olabilir. Zira, bu büyük resimde, ahlak unsurunun hepten eksik oluşu başka neyle izah edilebilir? Dr. Izutsu, Prof. Sir Hamilton Gibb'in, Umeyye b. Ebî's-Salt ve Kur'ân'ın çizdiği Cennet ve Cehennem portreleri arasındaki temel farklılığın Kur'ân'da bu ikisinin "öğretinin merkezi önemi haiz ahlaki boyutuyla irtibatlı oldukları" yönündeki ifadesini onaylayarak alıntılamaktadır. Ama, görünen o ki, Dr. Izutsu, Gibb'in cümlesinin ima ettiği hususları anlamamıştır; zira kendisi, ahlak alanını, sanki "Kur'ânî *weltanschauung*'un temel yapısı"nda hiçbir yeri yokmuş gibi, tümden görmezden gelmektedir. Gerçekten de, Dr. Izutsu, Tanrı ile insan arasındaki 'etik ilişki'den bahsederken, kurtuluşa erme ve cezalandırılma fikirlerini tamamen kişisel inançla irtibatlandırmaktadır.

Açıkçası, Tanrı ile insan arasında herhangi bir etik ilişkinin kurulup-kurulamayacağı şeklinde genel bir soru sorulabilir. Doğrusu, Tanrı'ya karşı, ancak diğer insanlara karşı takınılabilecek *etik* veya *ahlaki* bir tutum takınılamaz, ancak bir *ibadet* tavrı takınılabilir. Tanrı'ya karşı iyi olunamaz, ancak insanlara karşı iyi olunabilir. Bu nedenle, insan-Tanrı ilişkileri, insan-insan ilişkilerinden farklı ve bağımsız olduğu için, Kur'ânî öğreti, Dr. Izutsu'nunki gibi bir *weltanschauung*'a tamamen zıttır ve bu *weltanschauung* onu adil bir şekilde tasvir etmekten de çok uzaktır. Kur'ân'ın inzal oluş süreci – Peygamberin başlangıçta Mekke toplumuna yönelttiği fiilî meydan okumalar – tarihsel olarak araştırılırsa, Kur'ân'ın başlıca amacının ahlaki bir toplumsal düzen kurmak olduğu net olarak görülür. Bu meydan okumalar, sadece Mekkelilerin Kabe'deki putlarına yönelik değildir, aynı zamanda, onların sosyo-ekonomik yapılarına da yöneliktir. Bu da, tarihsel yaklaşımın, saf semantikçi yaklaşıma üstünlüğünü gösterir.

Sadece tarihsel bir yaklaşım, kavramların, özellikle de *Allâh* kavramının evrimine ilişkin isabetli ve adil bir değerlendirmeyi verebilir. Dr. Izutsu, Kur'ân'ın belirli ayetlerini baz alarak, İslâm'ın zuhurunun arefesinde, câhiliye dönemi Arabistan'ında genellikle hüküm süren Tek Tanrı (Allâh) inancının "mahiyeti itibarıyla, İslâm inancına şaşırtıcı bir biçimde yakın olduğunu" düşünmektedir. Bununla birlikte, bu 'şaşırtıcı biçimde' yakın olan Allâh kavramının, Kur'ânî eleştirinin etkisiyle, Mekkeliler tarafından geliştirildiği ve onların, bu yeni geliştirilen kavram temelinde Peygamberle bir uzlaşıya varmayı istediklerine inanmak için güçlü deliller vardır. Bizzat Kur'ân buna tanıklık etmektedir.

Tanrı-insan ilişkileri hakkındaki Kur'ânî öğretiye dair Dr. Izutsu'nun anlayışının bir büyük sorunu da, onun, Mekke ortamını göz önünde bulundurmaması ve bir Bedevi ile Peygamberin zamanında yaşayan bir Mekkeli arasında hiçbir fark görmemesidir. Bedevi, hoyrat, gururlu, ölçüsüz ve alabildiğine böbürlenen, izzeti nefsine aşırı düşkün biriydi yani (*hilm*'in zıddı olan) *cehl* vasfına sahipti. Bu nedenle, İslâm'ın işlevi, – ona göre – evvela bu hoyratlık ve sınırsız kibir duygusunu törpülemekten ibaretti. Bu, her şeyden önce, Tanrı'yı yasakçı ve korku veren bir ilah olarak tasavvur etmek suretiyle, etkin bir biçimde yapılmıştı. Ancak hakikat şudur ki, Kur'ân'ın doğrudan muhatapları Mekkelilerdi, özellikle de, onların zengin tüccar sınıfıydı. Bu insanlar, servet biriktirme hususunda hiçbir kaydı tanımıyor, hemcinslerine karşı herhangi bir yükümlülükleri olduğunu kabul etmiyor; kendilerini *mustağni* görüyor, yani bildiklerini okuyorlardı. Onlara ilk kez Kur'ân meydan okudu ve 'doğal hakları' üzerindeki kayıtları tanımaları gerektiğini söyledi. Onlar, Kur'ân'ın Cennet ve Cehennem doktrinlerine sahip bir teolojiyle taleplerini desteklediği bu meydan okumaya red cevabı verene kadar, bu böyleydi.

Esasa ilişkin bu eleştirileri yapmamız, bu değerlendirmenin sahibine göre de, Kur'ânî öğreti ile Kur'ân-sonrası dönemde

Müslümanların marifetiyle İslâm'da meydana gelen gelişmeler arasındaki hem zıtlığı hem de devamlılığı ortaya koyan bu kitabın asli değerini inkar ettiğimiz anlamına gelmez. İslâm ve *İmân*'ın tanımı (2. Bölüm, II. başlık) ve insanın Tanrı'ya *karşı* özgürlüğü gibi hayati derecede önemli konular üzerine Müslümanların geliştirdiği Kelam ilminin, daha sonra nasıl Kur'ân'ın ruhundan bir şekilde saptığı net bir şekilde ortaya konmuştur. Keşke yazar, sistem inşasıyla ilgilenen nazarî bir düşünce kitabı olmaktan çok uzak olan Kur'ân'ın, ahlaki ve manevi rehberliğin yaşayan bir abidesi olarak, iyi ve faydalı bir yaşam için gereken bütün ahlaki gerilimleri canlı tutmakla ilgilendiğini daha ayrıntılı ve kesin bir şekilde göstermiş olsaydı. Çünkü Kur'ân'ın ilgi alanı *amel*'dir ve o, ahlaki gerilimin iki ayrı uçta yer alan ve çatışan terimlerini yan yana koymaktan çekinmez. Fakat muhtemelen, Dr. Izutsu'nun Kur'ân'dan bir *sistem* bulup çıkarma konusuyla zihnini fazla meşgul etmesi, bunu yapmasına imkan vermemiştir.

Dr. Izutsu'nun 7. Bölüm'de *vahiy* veya Tanrı ile şifahi iletişim konusuna yaklaşımı, konuyla ilgili geleneksel materyalin kabulünde seçici olmamasına ve bunların yorumunda da naif kalmasına rağmen, olumlu ve kuşatıcıdır. Burada bize, şifahi iletişimin, ancak ayrı varlık düzenindeki iki varlık arasında olabileceği söylenmektedir ki, bu, elbette doğrudur. Fakat daha sonra, Dr. Izutsu, Peygamberin vahyolunan sözleri sahiden nasıl duyabildiği konusunda aklileştirici izahlar getirmeye çalışmakta ve bize, Peygamberin, vahyin inişi anında, "kendi doğasının hilafına" daha üst mertebeli bir varlığa *dönüştüğünü* söylemektedir. O, bu sözlerin, aslında doyurucu bir izah getirmediğini fark edememiş görünmektedir; zira soru, hâlâ cevapsız durmaktadır. Bir mertebedeki bir varlığın, bazı zamanlarda, bütünüyle – üstelik kendi doğası hilafına – başka bir mertebedeki bir varlığa dönüşmesi nasıl mümkün olabilir ve vahyin inzal anları geçtikten ve Peygamber tekrar normal benliğine döndükten sonra, nasıl aynı kimliğini koruyabilir? Genellikle, Dr.

Izutsu'nun 'doğa' ve 'doğaüstü' terimlerini bu bağlamıyla kullanması, açıkçası Hıristiyanların İsa hakkında taşımış oldukları yanlış kanaatlerin izlerini taşımaktadır. Yazarın İncil'deki Peygamberlik kavramıyla Kur'ânî peygamberlik kavramı arasında farklılıklar olduğu yönündeki yaklaşımı da, yine çok olumludur. Ben buna şu hususu da eklemek isterim ki, İncil'de tasvir edilen peygamberler daima doğal kişilikler olarak aksettirilmiyordu; bilakis, tasvirlerin çoğu, Yahudi mabetlerinde suni olarak icad edilmiş idi.

Son olarak, bu kitabın, Müslüman olmayan ilk ciddi Asyalı ve Japon bir ilim adamının kaleminden çıktığının altını çizmemiz gerekiyor. Bu bakımdan, Dr. Izutsu'nun çalışmasını memnuniyetle karşılıyoruz ve onun Uzakdoğu'da gelişen İslâmi ilimler geleneğinin müjdecisi olmasını ümit ediyoruz.

Fazlur Rahman

Önsöz

Elinizdeki eser, Dr. Wilfred Cantwell'in ricası üzerine, 1962 baharı ile 1963 yıllarında, McGill Üniversitesi bünyesinde bulunan İslâmi Araştırmalar Enstitüsü'nde (ki Dr. Cantwell daha sonra bu enstitünün müdürü olmuştur) verdiğim derslere dayanmaktadır. Öncelikle, semantik biliminin zaviyesinden bakarak, hem semantik yöntemin hem de Kur'ânî *weltanschauung*'un sorunları üzerine yıllardır yaptığım çalışmaların sonuçlarını tutarlı bir bütünlük içerisinde sunmam noktasında bana fırsat ve cesaret verdiği için kendisine teşekkürlerimi sunmak isterim.

Bu kitapta yer alan dersler, orijinallerinin bir kopyası değildir. Bunları önemli ölçüde genişlettim ve farklı bir sıralamaya tabi tutarak yeniden düzenledim. Bunu, birçok yetkin ilim adamı, daha önce Kur'ân üzerine farklı açılardan birçok araştırma yapmış olsa da, bizzat Kur'ânî mesajın indiği dönemi ve bu mesajın çağımızdaki yansımalarını daha iyi anlamamız noktasında benim de naçizane bir katkım olabilir ümidiyle yaptım.

Bu kitabın ortaya çıkması için çeşitli şekillerde yardımı dokunan herkese şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. İlkin, nazik ve samimi himayeleriyle, İslâm dünyasında iki yıllık

(1959-1961) bir uzatmalı araştırma gezisi yapabilmemi sağlayan Rockefeller Vakfı Beşeri Bilimler Dairesi'ne; ikinci olarak, Kanada'daki Enstitü'de vermiş olduğum seminerlere katılan ve güzel soruları ve değerli yorumlarıyla düşüncelerimi netleştirmeme katkıda bulunan herkese ve son ama en az diğerleri kadar önemli olarak da, bu eserin ortaya çıkmasında rehberliği ve daimi sempatisine ifade edebileceğimden çok daha fazlasını borçlu olduğum Profesör Nobuhiro Matsumoto'ya şükranlarımı sunuyorum.

Meslektaşım sayın Takao Suzuki ise metni baştan sona okumuş ve bazı değerli önerilerde bulunmuştur. Baskıya hazır nüshayı gözden geçirirken de yardımlarını esirgememiştir.

Bu kitabın yayınlanması adına, Üniversitenin (Fukuzawa Eğitim ve Araştırmanın Geliştirilmesi Vakfı) cömertçe bağışladığı meblağ için Keio Üniversitesi Rektörü Dr. Shohei Takamura'ya büyük minnettarlık duyduğumu itiraf etmek de zevkle yerine getirdiğim bir görevdir.

Toshihiko IZUTSU
Tokyo, Eylül 1963

1. Bölüm

Semantik ve Kur'ân

Semantik ve Kur'ân

I. Kur'ân'ın Semantiği

Kapak adı *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan* olan bu kitabın ismi, daha genel bir ifade olarak "Kur'ân'ın Semantiği" de olabilirdi. Bu çalışmanın ana konusu neredeyse tamamen Kur'ânî dünya görüşünde Tanrı ile insan arasındaki özel ilişki meselesiyle ilgili olmasa ve bu spesifik başlık etrafında dönüp dolaşmasaydı, kitaba rahatlıkla bu adı verirdim. Alternatif olarak düşündüğüm bu başlığın, en baştan, bir bütün olarak bu kitaba ayırt edici özelliğini veren iki özel noktanın önemini göstermek gibi bir avantajı olurdu ki, bunlar bir yanda semantik iken, diğer yanda da Kur'ân'dır.

Aslında, bunların her ikisi de bu çalışmanın özel amacı açısından aynı derecede önemlidir ve eğer ikisinden birini göz ardı edersek, bütün çalışma anında önemini kaybeder. Çünkü burada hayati önemde olan, ayrı ayrı düşünüldüğünde ne biri ne de ötekisidir, bilakis tam da ikisinin terkibinden oluşan şeydir. Bu terkip, Kur'ân'ın özel bir boyutuna, özel oluşta ondan hiç de

aşağı kalır bir yanı olmayan bir bakış açısıyla yaklaştığımızı ima etmektedir. Ve unutmayalım ki, Kur'ân'a teolojik, felsefi, sosyolojik, dilbilimsel, yorumlayıcı vb. birkaç farklı açıdan yaklaşılabilmektedir ve hakeza Kur'ân'ın, birkaç farklı ve aynı derecede önemli veçhesi bulunmaktadır. Dolayısıyla, en başta, semantik yöntemin Kur'ân araştırmalarına uygulanabilirliği hususundaki düşüncemizi olabildiğince açık ve net bir şekilde ifade etmeye ve Islâm'ın Kutsal Kitabı'na bu özel açıdan yaklaşmanın herhangi bir sahici avantajı olup olmadığını anlamaya çalışmamız çok elzemdir.

"Kur'ân'ın Semantiği" başlığı, en başta, bu ismi alan bir çalışmada, bizim, esas itibarıyla Kur'ân kelimelerinden oluşan materyale semantik analiz veya kavram analizi yöntemini uygulayacağımızı akla getirir. Yine bu, az önce atıfta bulunduğum iki önemli başlıktan semantiğin, eserimizin metodolojik boyutunu, Kur'ân'ın da onun materyal boyutunu temsil ettiğini akla getirir. Söylediğim gibi, her ikisi de aynı derecede önemlidir. Fakat pratikte, yani bu çalışmanın amaçları bakımından, ilk boyut galiba ikincisinden daha önemlidir; çünkü bu kitap, her şeyden önce, semantiği ve onun yöntemini uzmanlık düzeyinde bilip bilmediklerine dair hiçbir varsayımda bulunmamakla birlikte, İslâm hakkında zaten iyi derecede bilgi sahibi olan ve bu yüzden de, bizzat Kur'ân hakkında bu türden araştırmalarda ortaya çıkan kavramsal sorunlarla başından beri ciddi olarak ilgilenmiş olan okuyuculara hitap etmektedir. Dolayısıyla, İslâmcıların eski sorunlara yeni bir bakış açısıyla bakmanın faydasını ve değerini görmesini sağlamak için, bu kitabın ilk kısmında sorunumuzun materyal tarafına yöntem boyutundan daha az değineceğim.

Ne yazık ki, bugün semantik denilen şey, şaşırtıcı biçimde karmaşık bir alandır. Konuya yabancı biri için, onun neye benzediğine dair genel bir fikir sahibi olmak bile, tamamen değilse de, son derece zordur.[1] Bunun nedeni, büyük ölçüde,

[1] Okuyucu, tarihsel arkaplanın uygun bir özet sunumuyla birlikte, semantiğin bütün konularını ayrıntılı bir şekilde ele alan geniş ve gayet dengeli bir araştırma için, Prof. Stephen Ullmann'ın eserine başvurabilir.

'semantiğin', tam da etimolojisinin ifade ettiği gibi, kelimenin en geniş anlamıyla *anlam* olgusuyla ilgili bir bilim dalı olmasıdır ve bu genişlik öylesine kapsamlıdır ki, bir anlamı olduğunu düşündüğümüz neredeyse her şey semantiğin konusu olarak görülebilmektedir. Aslında bu manasıyla 'anlam', temel dilbilimi, sosyoloji, antropoloji, psikoloji, nöroloji, fizyoloji, biyoloji, analitik felsefe, sembolik mantık, matematik ve daha yakın zamanlarda da elektronik mühendisliği, hatta diğer mühendislikler gibi birçok farklı uzmanlık alanında çalışan ilim adamlarını ve düşünürleri bugün önemli sorunlarla yüz yüze bırakmaktadır. Öyle ki, anlam araştırması olarak semantiğin, geleneksel bilimlerin (ki bunlar henüz tam entegrasyon idealine ulaşmaktan çok uzaktırlar) birçok farklı ve oldukça çeşitli dallarından ayrı olarak, tamamen yeni bir varlık ve hayat anlayışına dayalı yeni bir tür felsefe olmamasına imkan yoktur.

Bu şartlar altında, semantik denilen şeyde, uyum ve yeknesaklıktan eser olmaması da gayet doğaldır. Başka bir deyişle, henüz dört başı mamur, yeknesak bir semantik bilimimiz yoktur; elimizde olanın hepsi, birkaç farklı anlam kuramından ibarettir. Abartılı bir biçimde ifade edecek olursak durumu şöyle tanımlayabiliriz: semantik hakkında konuşan herkes, kelimeyi istediği gibi tanımlama ve anlama hakkına sahip olduğunu düşünmektedir (ki, emin olun, böyle düşünmek için haklı nedenlerimiz vardır). Hal böyleyken, bu kitabı yazarken ilk görevim, kendi semantik anlayışıma açıklık getirmeye çalışmak olmalıdır ve düşündüklerimi olabildiğince eksiksiz anlatmak ve bununla birlikte bütün bunlardan çıkan metodolojik ilkelerin izahı da, bir semantikçinin başlıca ilgi alanı, nihai amacı ve özellikle de temel tutumu olmalıdır. İleriki sayfalarda, bunu, soyut olarak (*in abstracto*) değil, Kur'ân dilinin ortaya çıkardığı en somut ve müşkil sorunların bazılarıyla bağlantılandırarak yapmaya çalışacağım.

İlerledikçe daha net bir şekilde göreceğimiz gibi, benim anladığım biçimiyle semantik, bir dili, sadece konuşma ve düşünmenin aracı olarak değil, ondan daha önemlisi, kendilerini çevreleyen dünyayı anlamanın ve yorumlamanın bir aracı olarak

kullanan insanların *weltanschauung*'unu yahut dünya görüşünü, en sonunda kavramsal olarak anlayabilmek amacıyla o dilin anahtar terimleri üzerine yapılan analitik bir çalışmadır. Böyle anlaşıldığında, semantik, bir tür *weltanschauungslehre*'dir (dünya görüşünün doğası), ki bu, bir ulusun kendisi için ürettiği ve dilinin anahtar terimlerine dönüştürerek belirginleştirdiği belli başlı kültürel kavramların metodolojik bir analizi aracılığıyla yürütülen, bir ulusun tarihinin herhangi bir önemli evresinde o ulusun dünya görüşünün mahiyeti ve yapısı hakkında yapılan bir araştırmadır.

Artık "Kur'ân'ın Semantiği" tabirimizdeki Kur'ân kelimesinin, yalnızca Kur'ânî *weltanschauung* ya da Kur'ânî dünya görüşü (yani Kur'ân'ın alem tasavvuru) manasında anlaşılması gerektiğini görmek kolay olacaktır. Kur'ân'ın semantiği, esas itibarıyla, bu Mushaf karşısında varlık dünyasının nasıl yapılandırıldığı, alemi oluşturan belli başlı unsurların neler olduğu ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin nasıl olduğu sorunuyla meşgul olacaktır. Bu anlamda, Kur'ân'ın semantiği, bir tür ontoloji – somut, canlı ve dinamik bir ontoloji – olacak ve bir filozofun soyut düzeyli bir metafizik düşünce olarak inşa ettiği, durağan türden sistematik bir ontoloji olmayacaktır. O, Kur'ân ayetlerinde yansıtıldığı gibi, somut varlık ve hayat düzeyinde bir ontoloji kuracaktır. Belli başlı kavramları, yani Kur'ân'ın alem tasavvurunun oluşumunda belirleyici bir rol oynamış gibi görünen kavramları analitik ve metodolojik olarak inceleyerek, Kur'ân'dan bu türde canlı bir dinamik ontoloji çıkarmak da bizim amacımız olacaktır.[2]

---

[2] Semantik fikrini bir tür *Weltanschauungslehre* olarak ayrıntılı bir şekilde açıklama hususunda, yıllardır beşerin kullandığı dilin *weltgestaltung* (dünyayı şekillendirmek) ile ilgili bir entelektüel süreç olarak önemli olduğunu sürekli vurgulayan Bonn'lu Prof. Leo Weisgerber'e çok minnettarım. Bu tezin, kısa ama çok etkileyici bir özet sunumu için, değerli eseri *Grundformen Sprachlicher Weltgestaltung* (Köln, Opladen. 1963)'a bakınız. Birçok asli noktada, onun Humboldçu dil felsefesi, bugün İngiliz dilinin konuşulduğu coğrafyalarda

II. Tekil Kavramların Entegre Yapısı

İlk bakışta, işimiz oldukça basitmiş gibi görünmektedir. Bütün yapmamız gerekenin, Kur'ân'ın kelime hazinesi içerisinden, *Allâh*, *İslâm*, *nebî*, *îmân*, *kâfir* vb. önemli kavramları temsil eden bütün önemli kelimeleri ayırıp bunların Kur'ânî bağlamda ne anlama geldiğini incelemek olacağı düşünülebilir. Ancak mesele, gerçekte o kadar basit değildir; zira bu kelimeler ve kavramlar, Kur'ân'da birbirlerinden ayrı bir şekilde kendi başlarına durmamaktadır; bilakis bunlar birbirlerine sıkı sıkıya da bağlıdırlar ve somut anlamlarını da, tamamen, ilişkiler sisteminin bütününden alırlar. Bir başka deyişle, tam anlamıyla düzenli bir bütünlük, son derece karmaşık ve girift bir kavramsal ilişkiler ağı oluşturmak üzere, kendi aralarında, yine çeşitli şekillerde birbirleriyle bağlantılı olan, küçüklü büyüklü çeşitli gruplar oluştururlar. Bizim özel amacımız açısından gerçekten önemli olan da, bu şekilde ayrı ayrı alınan ve genel yapıdan veya bütün kelimelerin onun içinde entegre bir yapı oluşturduğu *Gestalt* olarak adlandırabileceğimiz o şeyden ayrı düşünülen her bir kelimeden ziyade, Kur'ân'da iş gören işte bu türden bir kavramsal sistemdir. Kur'ân'da yer alan anahtar kavramları tek tek analiz ederken, bunların bütün sistem içinde birbirleriyle olan çoklu ilişkilerini asla gözden kaçırmamamız gerekir.

Rastgele seçilecek birkaç örnek gelişigüzel incelendiğinde bile, Kur'ânî dünya görüşünün temelini oluşturan bu tür bir kavramsal ağın veya bütüncül bir *Gestalt*'ın ne denli önemli olduğu anlaşılacaktır. Kur'ânî dünya görüşünün teşekkülünde belirleyici bir rol oynayan anahtar terimlerin hiçbiri (buna Tanrı'nın hakiki adı olan *Allâh* da dahildir), hiçbir surette yeni icat edilmiş

Sapir-Whorf hipotezi olarak bilinen şeyle tamı tamına örtüşmektedir. Bu sonraki teori hususunda, Prof. Paul Henle'nin *Dil, Düşünce ve Kültür* adlı (Michigan, 1958, I. Bölüm) çok açıklayıcı eleştirel incelemesine bakınız. Göründüğünün aksine, bu iki okul, Atlantik'in her iki tarafında, birbirlerinden haberi olmaksızın, uzun zamandır aynı dil teorisinin gelişimine katkıda bulunmaktadırlar.

değildir. Bunların neredeyse hepsi, Islâm-öncesi zamanlarda şu veya bu şekilde kullanılıyorlardı. Kur'ân bu kelimeleri kullanmaya başladığı zaman, Mekkeli putperestlerin çok tuhaf, alışılmadık ve bu yüzden de kabul edilemez gördükleri şey, bizatihi tekil kelimeler ve kavramlar değil, bunların genel bağlamı yani sistemin bütünü idi.

Bizzat bu kelimeler, 7. yüzyılda, Mekke ticaret toplumunun dar sınırları içerisinde değilse bile, en azından Arabistan'daki bazı dini çevreler tarafından kullanılıyordu; aradaki tek fark, bunların farklı kavramsal sistemlere mensup olmalarıydı. İslâm, bunları bir araya getirdi; hepsini, o zamana kadar bilinmeyen, tamamen yeni bir kavramsal ağ içerisinde birleştirdi. Arapların dünyaya ve hayata bakışını çok köklü bir biçimde değiştiren şey de, başta – 'sadece' demiyorum, çünkü hiç kuşkusuz, başka bazı etkenlerin de payı vardı – kavramların işte bu şekilde yerinin değiştirilmesi ve ardından da ahlaki ve dini değerlerin köklü bir biçimde yeniden düzenlenmesiydi. Düşünce tarihiyle ilgilenen bir semantikçi gözüyle bakıldığında, Kur'ân'ın alem tasavvurunu önemli ölçüde özgün kılan şey de, aslında bu idi.

Daha genel ifadelerle söyleyecek olursak, herkesçe bilindiği gibi, kelimeler, geleneksel sabit kombinasyonlarından koparıldıkları ve tamamen farklı ve yeni bağlam içerisine yerleştirildiklerinde, tam da bu yer değişikliğinden çok etkilenirler. Bu, bağlamın kelimelerin anlamları üzerindeki etkisi olarak bilinir. Bazan bu etki, sadece, ustaca yapılmış vurgu değişikliklerine ve küçük ayrıntı farklılıkları ile duygusal çağrışımlara neden olur. Fakat daha sıklıkla da, kelimelerin anlam yapısında büyük değişiklikler vuku bulur. Yeni sistemdeki söz konusu kelime, eski sistemde taşımış olduğu temel anlamın aynını korumaya devam etse bile, bu durum değişmez.

Artık Kur'ân'dan bazı örnekler verebiliriz. Mesela, *Allâh*, câhiliye dönemi Araplarının hiç bilmediği bir isim değildi. Bu ismin, sadece câhiliye şiiri ve bileşik şahıs isimlerinde değil,

eski kitabelerde de karşımıza çıkması, bunu kanıtlar. En azından, Arabistan'daki bazı insanlar ve bazı kabileler, kimi Kur'ân ayetlerinde kolayca görüldüğü gibi[3], *Allâh* adındaki bir tanrıya inanıyorlar ve hatta O'nu göklerin ve yerin yaratıcısı olarak bile kabul etmiş görünüyorlardı. Öyle görünüyor ki, bu gibi insanlar arasında, Allâh'a, tanrılar hiyerarşisindeki en yüksek mevki, yani 'Evin (yani Mekke'deki Kabe'nin) Rabbi' sıfatı verilmişti; diğer tanrıların ise, bu yüce Tanrı ile insanlar arasında aracılık yaptığı düşünülüyordu. Kur'ân'da tanrılar hiyerarşisine dair bu ikinci anlayış en açık şekilde yansıtılmıştır. Zümer Suresi'nde bazı putperestlerin şunları söylediklerini duyuyoruz:

مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى

Biz onlara - yani diğer tanrılara - sadece, bizi Allâh'a yaklaştırsınlar diye tapıyoruz. (Zümer: 3)[4]

Bu anlayışın altında yatan düşünce, eski câhiliye devrinden Orta çağlara kadar (ki Müslüman kelamcıların zihnini o dönemde yoğun olarak meşgul etmeye başlamıştır) Araplar ve Müslümanlar arasında dini düşünce tarihinde son derece önemli bir rol oynayan *şefaat* (aracılık) fikridir.

Ahkaf Suresi'nde de, Allâh'tan başka tanrılar *kurban* olarak görülmektedir ki, kelimenin tam anlamı, yakınlaşma vesilesi yani teskin etme ve aracılık yapma vasıtasıdır. Allâh'a inanmayı inatla reddettikleri için helake uğramış antik şehirlerden bahsedilirken iğneleyici bir üslupla şu sorulmaktadır:

---

[3] Daha sonraki 4. Bölüm'e bakınız; burada Câhiliye dönemindeki *Allâh* kavramıyla ilgili Kur'ânî delil daha sistematik bir şekilde tartışılmıştır.

[4] Kur'ân alıntılarında bu ikisi birbirinden farklı olduğunda, önce Flügel numaralandırmasını, sonra da standart Mısır edisyonunu (parantez içi olarak) verdim. (*Çevirmenin notu: Türkiye'de ayet numaralandırmaları Mısır sistemine göre yapıldığı için, tercümede sadece bu sisteme göre numaralandırma yapılmıştır.*)

فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ قُرْبَانًا آلِهَةً

Allâh'ı bırakıp O'na yakınlık sağlamak için edindikleri diğer ilahlar kendilerine yardım etseydi ya! (Ahkaf: 28)

Bu ve diğer pek çok ayet açıkça göstermektedir ki, Allâh denilen bir tanrının varlığı ve hatta tanrılar arasında en yüksek mevkiyi işgal ettiği *Câhiliye* döneminde biliniyor ve kabul ediliyordu; fakat O, en nihayetinde, tanrılardan sadece biriydi. Bu yüce Tanrı'nın, sadece nisbi anlamda hiyerarşinin en tepesindeki tanrı olarak değil, ayrıca *mutlak olarak* da en üstün, eşi benzeri bulunmayan tanrı olduğu, yani varolan tek Tanrı olduğu İslâm peygamberi tarafından ilan edildiğinde ve böylece bütün öteki tanrıların rütbeleri, *hakk* (gerçek) tanrının hilafına, *bâtıl* (yanlış) tanrılar mevkiine tenzil edilip bunların hiçbir gerçekliği olmayan hayal ürünü uydurulu tanrılar olduğu ilan edildiğinde, dini değerlere dair bu köhne sistem cidden tehlike altında girmişti. Eğer Araplar, bu yeni öğretiyi kabul edecek olsalardı, genel durum da kaçınılmaz olarak bundan olumsuz etkilenir ve sadece görece sınırlı dini düşünceler alanında değil hayatın her alanında bu olumsuzluklar kendini hissettirir, toplumsal ve bireysel yaşam da bundan nasibini alırdı. Muhammed'in liderliğindeki bu harekete ciddi tepki gösterilmesinin ve onun kuşatılmaya çalışılmasının nedeni, elbette ki bu idi.

Dikkat edilirse, bu, yalnızca Allâh'ın mahiyetine dair Arapların anlayışında basit bir değişiklik olduğu anlamına gelmiyordu, bilakis önceki altbaşlıkta bahsettiğimiz kavramsal sistemin bütününde kesin ve radikal bir değişim yaşandığı anlamına da geliyordu. En yüce Tanrı'ya dair yeni İslâmi anlayış, alem tasavvurunun bütün yapısını derinden etkiledi. Arapların tarihinde ilk defa, tektanrıcı ve din-merkezli bir sistem kuruldu, ki bu sistemin merkezinde bütün beşeri eylemlerin ve hakikaten bütün varlığın ve hayatın tek kaynağı olarak biricik tek Tanrı yer alıyordu. Bütün varlıklar ve değerler, bununla, tamamen

yeniden düzenlendi ve yeni bir paylaşıma tabi oldu. Eldeki bütün unsurlar, istisnasız, eski yerlerinden sökülüp yeni yerlerine dikildiler; her birine yeni bir yer ayrıldı ve aralarında yeni bir ilişki kuruldu. Önceden birbirlerine çok yabancı olan kavramlar, artık yakından ilişkili kılındılar; eski sistemde birbirleriyle yakından ilişkili olan kavramlar da, yeni sistemde ayrıştırıldılar.

Doğaüstü varlıklar alanında, Allâh'ın alemlerin tek Rabbi olarak kabul edilmesi, yukarıda değinildiği gibi, öteki bütün sözde-tanrıların (*âlihe*) gerçeklini iptal etti. Bunlar, artık, sadece 'basit isimlendirmeler'den ibaret idiler ve dilin haricinde somut karşılıkları olan herhangi bir gerçek entiteye tekabül etmiyorlardı. Modern semantiğin terminolojisini kullanırsak şunu söylememiz gerekir: bu anlayışta, *ilâh* terimi (çoğulu *âlihe*), bizzat Allâh teriminden başkasına uygulandığında, hiçbir aslı (temel anlamı) olmayan sadece çağrışımsal yan anlama sahip bir kelimeden başka bir şey değildir.

Yusuf Suresi'nde şunları okuyoruz:

مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ

O'ndan başka taptıklarınız, sizin ve babalarınızın isimlendirmelerinizden başka bir şey değildir. Allâh, onlara hiçbir yetki[5] *vermemiştir. (Yusuf: 40)*

Câhiliye döneminde, sözde tanrıların dışında, mevkilerine ve kabilelerine göre, değişen derecelerde tapılan, korkulan ve kutsanan başka doğaüstü varlıklar da vardı ki, bunlar melekler, şeytanlar ve *cin*ler idi. Bunların hepsi yeni İslâmi alem tasavvuru sisteminde ele alınıp sistemin bünyesine katıldılar ama bu mezcetme işlemi, genel şemadaki konumları ve işlevlerine istinaden bazı esaslı değişikliklerle birlikte yapıldı.

[5] Yani onların gerçek olduğunu gösteren delil.

Önemli kategorilerden olan *cin* hakkında, vahiy ve şiirsel ilham meselesiyle bağlantılı olarak daha sonra epeyce konuşmamız gerekecek.[6] Burada, şimdilik antik Arabistan'daki meleğe tapmayı, tipik bir örnek olarak alabiliriz. Hadislerden edindiğimiz bilgilere göre, *Câhiliye* dönemi Arapları arasında meleğe tapma pratiğinin yaygın olduğu görünmektedir. Meleklerin Allâh'ın kızları olduğuna inanan ve bunu açıkça itiraf eden birçoklarının var olduğunu bizzat Kur'ân bize söylemektedir. 'Ferişteh' anlamına gelen *melâike* yahut *melek* kelimesi, yalnızca bu hususta Yahudilikten ve Perslerin din anlayışından kolaylıkla etkilenebilecek olan şehir sakinleri arasında değil, ayrıca çöl Bedevileri arasında da iyi biliniyordu. Örneğin, şu beyit Câhiliye döneminin ünlü savaşçı şairi Antere bin Şeddad'a aittir[7]:

فَسَيُنْبِئُكَ انَّ في حَدِّ سَيْفِي مَلَكَ الْمَوْتِ حَاضِرٌ لَا يَغِيبُ

(Kabilemizdeki usta savaşçılardan hangisine sorarsan sor)
Sana anlatacaktır ölüm meleğinin kılıcının ucunda yaşadığını,
Ve söyleyecektir daima orada durduğunu, hiç ayrılmadığını.

Arapların anlayışında, melek, hürmet gösterilmeye hatta tapılmaya layık, ama doğaüstü varlıklar hiyerarşisindeki mevkii belli olmayan, bir bakıma tanrı yahut *cin* sayılabilecek görünmez manevi bir varlıktı. Bazan bir melek, üst mertebeli bir tanrı ile insan arasında bir şefaatçi veya aracı olarak hürmet görüyordu, ama çoğu kez, bizzat bir kült veya tapınma objesiydi.

---

6 Bkz. 7. Bölüm, III. altbaşlık

7 Antere, *Dîvân*, editör, Abdurrauf, Kahire, s. 22. Şair, burada, sevgili kızı Able'ye hitap ediyor. Ölüm meleği kavramı, Kur'ân eskatolojisinde önemli bir rol oynar. Birkaç önemli pasajda (örneğin, 6: 93'te) meleklerin gelip tam canın çıktığı anda ruhu nasıl kabzedip Allâh'ın huzuruna çıkardıklarını anlatır. Bundan başka, bu kavramın kendisi, asla *Câhiliye* zihniyetine yabancı değildi (karşılaştırma için, Antere, Age., s. 81, 13. beyit).

İslâm, bu anlayışı, Arapların *weltanschauung*'unu bambaşka bir mahiyete büründürecek şekilde değiştirdi. Tamamen yeni bir din-merkezli sistemin kurulmasıyla birlikte, varlıklar hiyerarşisinde meleklere belirli bir yer verildi. Dahası, bizatihi melekler, işlevlerine göre birkaç kategoriye ayrıldı ve böylece genel varlık hiyerarşisinde melekler hiyerarşisi oluştu. Nihayet, Kadir-i Mutlak'ın emirlerini yerine getirirken özellikle bazı önemli görevleri üstlenmelerine bağlı olarak bazılarının ismi büyük önem kazandı. Örneğin bunlardan biri, Tanrı'nın elçisi Cebrail (Arapçası *Cibrîl* veya *Cebrîl*)'dir ki, asli görevi, vahyi yeryüzündeki Peygambere iletmektir.

Ama daha önemlisi, meleklerin artık bir saygı ve tapınma objesi olmaktan çıkmasıydı. Onlar artık, Allâh'ın yarattığı diğer varlıklar gibiydi; bu hususta insanlardan hiçbir farkları yoktu ve tıpkı insanlar gibi, Tanrı'ya ibadet etmek, Tanrı'nın aciz ve muti kulları olmak için yaratılmışlardı. Nisa Suresi'nde bize şunlar söylenmektedir:

لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا

Mesih de, yakınlaştırılmış melekler de Allâh'a kul olmaktan asla çekinmez. Kim ona kulluktan çekinir ve büyüklük taslarsa, O, hepsini kendi huzurunda toplayacaktır. (Nisa: 172)

Böylece, ontolojik varlık düzeninde insanlardan daha üst mevkide yer alan semavi varlıklar olmaktan çıkan meleklerin, tenzili rütbe edilerek, tam da sıradan insanların aynısı olmak üzere Allâh'ın sıradan hizmetkarları ve kulları mevkiine indirildiklerini görüyoruz. Meleklerin durumu bu olunca, *cin*lerin durumu haydi haydi böyle olacaktır. Onlar da, köken ve öz itibarıyla, Allâh'a hizmet ve kulluk etmek için yaratılmışlardır; bu önemli hususta, *cin*lerle insanlar arasında hiçbir fark yoktur. 51. Sure'de bizzat Allâh şöyle ilan etmektedir:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Ben cinleri ve insanları, ancak bana ibadet etsinler diye yarattım. (Zariyat: 56)

Ayrıca Allâh'a itaatsizlik eden ve O'na ibadet etmeyi reddeden *cin*lerin, hiçbir ayrım yapmaksızın, beşerden *küffâr* (îmânsızlar) ile birlikte Hesap Günü'nde Cehennem'e atılacağının açıkça ifade edildiği bir ayet de herkesçe bilinmektedir.[8]

Dikkat edilirse, bütün bunlar, kavramların yeni baştan düzenlenmesi sürecinin ve Arapların alem tasavvurunun mahiyetini radikal bir biçimde değiştiren İslâm öğretisinin getirmiş olduğu değerlerin yeniden taksim edilmesinin sadece küçük bir parçasıdır. Ancak, bu düzenleme ile, kelimelerin orijinal temel anlamlarının değişmediğini görmemiz gerekiyor; değişen genel plandır, genel sistemdir ve bu yeni sistemde, kelimelerin her biri kendine yeni bir yer bulmuştur. Örneğin, *melek* kelimesi, eski anlamını hâlâ korumaktadır ama bu yeni sistemde, anlam, artık o eskisi değildir; bu kelime, yeni sistemde yeni bir yere konulduğu için, ustaca fakat çok büyük bir içsel semantik dönüşüm geçirmiştir.

Ahlaki, etik veya dini değerleri temsil eden kelimelere dönecek olursak, yeni bir kavramsal çerçevenin her bir kavramın anlam yapısı üzerindeki etkisini anlamak daha kolay olacaktır. Kur'ân'da, bu alanda bu türden birçok mükemmel örnek bulunmaktadır. En tipik örnek olarak, *takvâ*yı ele alabiliriz. Daha sonra göreceğimiz gibi[9], *Câhiliye* döneminde de sıkça kullanılan kelimelerinden biri olan *takvâ*'nın temel semantik özü, "hayvan olsun insan olsun, bir canlının, dışarıdan gelen tehlikeli

[8] Secde Suresi (32: 13)

[9] 9. Bölüm, II. altbaşlığa bkz. Burada bu ve ilgili diğer kelimeler, semantik alanın özel bakış açısından dikkatlice analiz edilmektedir. Ayrıca bir sonraki başlığa da bakınız; burada da iki önemli kelime, yani *küfr* ve *İslâm*, 'temel' ve 'ilişkisel' anlam arasındaki teknik ayrım örneklendirilirken ele alınacaktır.

bir saldırıya karşı kendini savunma hareketi" idi. Bu kelime, İslâmi kavramlar sistemine, tam da bu temel anlamı yanında taşıyarak girmiştir. Fakat *takvâ*, bütün bir sistemin ezici etkisi altında ve özellikle de İslâmi tektanrıcılığa özgü 'îmân'la ilgili bir grup kavramdan oluşan özel bir semantik alana yerleştirilince, nihayet, orada son derece önemli bir dini anlam kazanmaktadır. Yani sonunda bu kelime, "Hesap Günü'nde Tanrı'nın azabına çarptırılmaktan samimiyetle korkma" ara aşamasından geçerek, saf ve basit 'dindarlık' anlamını edinmektedir.

Semantik dönüşümle ilgili aynı süreci farklı açılardan göstermek adına kolaylıkla çok sayıda örnek verilebilir. Fakat şu aşamada bu kadarı yeterlidir; zira, ne de olsa bu konu, bu çalışmanın tamamının hiç kuşkusuz en önemli teması olacak ve bu yüzden de, kitabın başından sonuna kadar iştigal alanımız olmaya devam edecektir. Dolayısıyla, bu yönde ilerlemeyi sürdürmek yerine, burada bir süreliğine durmak ve bir ölçüde daha teknik bir bakış açısından, tüm kavramsal sistem veya ağa adını verdiğim şey üzerine bazı genel değerlendirmeler yapmak istiyorum.

III. 'Temel' Anlam ve 'İlişkisel' Anlam

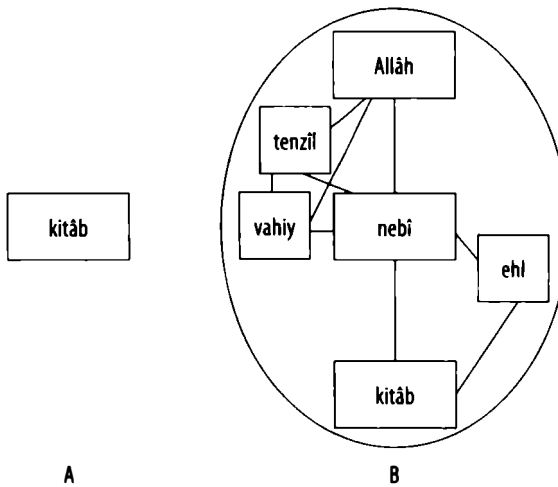
Az önce verdiğim kısa ve özet izahatla birlikte, umarım, bütün bir kavramsal çerçevenin yahut total *Gestalt*'ın, bütüncül yapı içerisindeki her bir kelimenin anlam değerini etkileme noktasında ne denli önemli olduğu yeterince anlaşılmıştır. Görmüş olduğumuz gibi, kelimeler, tek başlarına ve tecrit edilmiş halde bulunmazlar; bilakis, daima bir sistem (veya sistemler) oluşturacak şekilde hayli organize bir yapı oluştururlar.

Bu aşamada, bundan sonraki analitik çalışmamızı kolaylaştırmak için, 'temel' anlam ile semantiğin başta gelen metodolojik kavramlarından biri olarak, 'ilişkisel' anlam diyeceğim şey arasındaki teknik bir ayrımdan bahsederek konuya giriş yapmak istiyorum.

Şimdi, Kur'ân'ı ele alıp, orada karşılaştığımız anahtar terimleri kendi bakış açımızdan incelersek, derhal iki şeyi fark ederiz; ilki, çok nettir ve açıkçası üzerinde durmaya gerek olmayacak kadar da basit ve alelade bir şeydir; diğeri de, ilk bakışta o kadar aşikar olmayabilecek bir şeydir. Meselenin aşikar tarafı şudur ki, her bir kelimenin, ayrı ayrı alındığında, o kelimeyi Kur'ânî bağlamından koparsak bile koruduğu kendi temel anlamı yahut kavramsal içeriği vardır. Örneğin, *kitâb* kelimesi, ister Kur'ân'da isterse Kur'ân dışındaki kullanımlarında olsun, esas itibarıyla, aynı anlama gelir. Bu kelime (bu örnekte, çok genel ve sarahaten izah edilmemiş anlamıyla 'kitap'), onu kullanan topluluk tarafından gerçekte tek bir kelime olarak görülüyorsa, nerede kullanılırsa kullanılsın, ister verili bir kavramlar sistemindeki bir anahtar terim olarak ister bu özel sistemin dışındaki bir anahtar terim olarak kullanılsın, temel anlamını korur. Nereye giderse gitsin, nasıl kullanılırsa kullanılsın, kelimeye iliştirilmiş bu sabit semantik unsura, kelimenin 'temel' anlamı diyebiliriz.

Ancak kelimenin bütün anlamı da bu unsurdan ibaret değildir. Burada, kelimenin anlamının az önce atıfta bulunulan ikinci boyutu devreye girer. Kur'ânî bağlamda, *kitâb* kelimesi, bir kutsallık halesiyle çevrelenmiş çok özel bir dini kavramın nişanesi olarak, alışılmadık bir önem üstlenir. Bu, kelimenin, bu bağlamda İlahi Vahiy kavramıyla yahut daha ziyade doğrudan vahiy terimini çağrıştıran çeşitli kavramlarla çok yakından ilişkili olmasından kaynaklanmaktadır. Bu, şu anlama gelir: bir kez, *kitâb* kelimesi, basit temel anlamı olan 'kitap' ile birlikte özel bir sistemin içine dahil edilip orada belirli bir yere yerleştirilince, bu özel durumdan ve ayrıca bu sistemin öteki belli başlı kavramları arasında varolan çeşitli ilişkilerden kaynaklanan birçok yeni semantik unsur edinir. Çok sıklıkla olduğu gibi, bu durumda, yeni unsurlar kelimenin orijinal anlam yapısını önemli ölçüde etkiler ve hatta onun özünü değiştirirler. Nitekim bu örnekte, *kitâb* kelimesi, İslâmi kavramsal sisteme

dahil edilir edilmez, *Allâh*, *vahiy*, *tenzîl* (vahyin indirilmesi), *nebî* (peygamber), *ehl* (insanlar, özellikle de Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi vahye muhatap olmuş topluluklar anlamındaki *ehl-i kitab* özel terkibinde) gibi önemli Kur'ânî kelimelerle yakından ilişkilendirilmiştir.



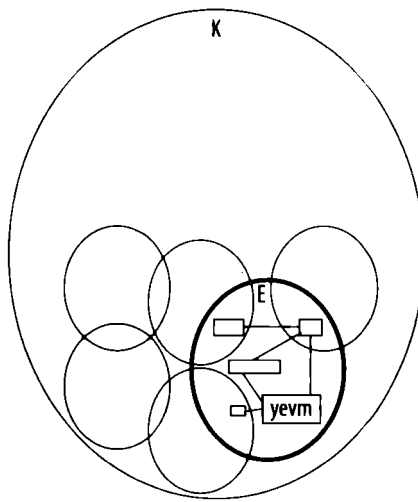
A: En yalın ve basit anlamıyla 'kitap'ın temel manasını gösteren sıradan bağlamında *kitâb* kelimesi

B: Aynı *kitâb* kelimesinin Kur'ân'a özgü vahyin semantik alanındaki yeri

Bundan böyle, tipik Kur'ânî içeriğiyle bu kelime, tüm bu ilintili terimler bağlamında anlaşılmak durumunda kalacaktır ve tek başına bu ilişkiler bütünü, *kitâb* kelimesine çok özel semantik rengini (yani bu sistemin dışında kalsaydı asla elde edemeyeceği çok karmaşık ve özel anlam yapısını) verecektir. Dikkat edilirse, bu, Kur'ânî bağlamda kullanıldığı sürece, *kitâb* kelimesinin anlamının da bir parçasıdır (onun anlamın son derece önemli ve asli bir parçasıdır ve gerçekten de 'temel' anlamın kendisinden çok daha önemlidir). Buna, bu kitapta, onu 'temel' anlamdan ayırt etmek için, kelimenin 'ilişkisel' anlamı diyeceğim.

Dolayısıyla bir kelimenin 'temel' anlamı, bizzat o kelimenin özünde varolan, nereye gitse beraberinde taşıdığı bir şey iken, 'ilişkisel' anlam, kelimenin özel bir alanda özel bir konum almasıyla 'temel' anlama ilave edilip iliştirilen, bu sistemdeki öteki bütün önemli kelimelerle farklı ilişkiler içerisinde olan çağrışımsal (yan anlamla ilgili) bir şeydir.

Bu kavram metodoloji açısından çok önemli olduğu için, burada, bir 'ilişkisel' anlamın nasıl oluştuğuna dair başka bir basit örnek vermek istiyorum. Aklımdaki kelime, 'temel' anlamı 'gün' olan *yevm*'dir.



Varsayalım ki, şemadaki büyük daire (K) Kur'ân'da yer alan kelimelerin tamamını temsil etmiş olsun. Bu K, şimdi ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, semantik biliminde 'semantik alanlar' adını verdiğimiz daha küçük ve birbiriyle kesişen birkaç sistemden oluşan büyük bir kavramsal sistemdir. Bunlar arasında, Kur'ânî dünya görüşünün mahiyetini belirlemede özel önemi bulunan bir 'alan' vardır ki, bu, *kıyamet*, *baʾs* (ölümden sonra dirilme), *din* (hüküm günü), *hisâb* (hesaba çekilme) gibi doğrudan Yeniden Diriliş ve Hüküm Günü'nü ima eden kelimelerden

müteşekkil bir 'alan'dır. Bu kelimelerden müteşekkil bu alana veya kavramsal ağa, eskatolojik alan (E) diyebiliriz.

Gayet tabiidir ki, bir ortama hiç alışılmadık türde kesif bir atmosfer hakim olduğunda, bu hava orada bulunan her şeyi etkiler. Tam da bu ortama, nötr haliyle, yani normal durumlarda sahip olduğu 'gün' anlamında *yevm* kelimesini koyarsanız, onun etrafında derhal çeşitli kavramsal ilişkilerin kurulduğunu ve 'gün' kavramının bariz bir eskatolojik renge boyandığını görürsünüz. Kısacası, *el-yevm* (gün) bu özel alanda, sıradan bir gün değil, Son Gün, yani Hesap Günü anlamına gelir. Aynı şey, Kur'ân'ın kullandığı ve temel anlamı 'saat' olan *sâ'at*[10] kelimesi için de geçerlidir. 'Yeniden Dirilme Saati' olarak anlaşılabilmesi için, kelimenin, daha aşikar eskatolojik bağlantıları olan öteki kelimelerle özel bağlantıları olması gerekmez. Temel anlamıyla değil, bu semantik alana özgü anlamıyla kullanıldığını biliyorsak, bir başına *sâ'at* kelimesi, ima ettiği bütün zorunlu eskatolojik anlamları taşıyabilecek yeterliliktedir.

Çoğu kez, kelime üzerinde bütün sistemin dönüştürme gücü o denli etkili olur ki, sonunda kelime orijinal kavramsal anlamını neredeyse tümden yitirir. Bu olduğunda, artık farklı bir kelimemiz var demektir; bir başka deyişle, yeni bir kelimenin doğuşuna şahit oluyoruz demektir. Başlıca örnek, *kefere* fiilinin Kur'ân'da geçirmiş olduğu semantik dönüşümdür.

Kefere, aslında ve tamı tamına, başkasının yaptığı iyiliğe veya başkasının lütfuna karşılık 'nankörlük etmek' veya 'minnettar olmamak' anlamına gelir ve 'teşekkür etmek' anlamına gelen *şekere*'nin tam zıddıdır. Ve bu, *kefere* fiilinin, Arap dilinin kelime hazinesinin daha geniş bağlamı içerisindeki bildik anlamıdır. Bu fiili kullananlar ister Müslümanlar olsun, ister gayr-i Müslim Araplar olsun, bu anlamın kendisi hiçbir şekilde değişmemiştir; Arapça konuşan her kavim tarafından da bu anlam

[10] Örneğin, 33. Sure'nin 63. ayeti şöyledir: "Sana saatten sorarlar. De ki: onun ilmi Allâh'ın katındadır. Ne bilirsin, belki *Saat* yakın olabilir."

müştereken bilinmektedir. Dahası, İslâm öncesi çağlardan bizim zamanımıza değin de bu hep böyle olagelmiştir.

Bununla birlikte, kelime, Islâm ilahiyatının daha dar bağlamı içerisinde çok özel bir yol izlemiştir. Arap dilinin Kur'ânî gelişim evresinde, ilahi vahiy tarafından, câhiliyenin kelime hazinesinden devr alınıp, merkezi 'îmân' kavramıyla, yani Allâh'a îmân kavramıyla alakalı kelimelerden oluşan son derece önemli bir semantik alana yerleştirilmiştir. Böylece, bu fiil ile *Allâh* kelimesi arasında doğrudan ve son derece sıkı bir kavramsal ilişki kurulmuştur. Yani daha sonra daha ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz *îmân* (ki kabaca 'inanç' ile aynı anlama gelir) alanı dediğimiz bu dar sınırlı semantik alan içerisinde, *kefere*, artık basit bir nankörlük davranışı değil, bilakis Tanrı'ya karşı nankörlük ya da daha doğrusu, Tanrı'nın nimetlerine ve lütfuna karşı nankörlüktür. Ve bu, bu kelimenin Kur'ân içerisinde yaşadığı çok ilginç semantik gelişimin ilk aşamasıdır.

Bir sonraki aşamayı anlamak için, İslâm'la ilgili şu temel gerçeği unutmamamız gerekmektedir: bizzat Kur'ân'ın dini öğretisine göre, gerçek 'inanç' ya da '*îmân*'a sahip olmanın asli şartlarından biri yahut daha doğrusu, tam da ilk adımı, insanın, etrafında gözlemlediği zahiren hayli sıradan ve alelade olan doğal olguları basit *doğal* olgular olarak değil, bilakis Allâh'ın ona yönelik inayetinin birçok tezahürü, yani Kur'ân terminolojisinde, Allâh'ın 'ayetler'i olarak görmeyi ve bunlar için O'na gerçekten şükretmeyi öğrenmesinin elzem olduğudur. Kur'ân, insanın, bu dünyada yararlandığı her şeyin, aslında, Allâh'ın lütfundan başka bir şey olmadığını en kesin ifadelerle vurgulamaktan ve bunu insanın kafasına kazır gibi anlatmaktan asla bıkıp usanmaz. Bu itibarla, İslâm, Allâh'a şükretmeyi öğütleyen bir dindir. Aynı zamanda, o, her bakımdan Allâh'a bağlı olduğunun tam bilincinde olması için insana hitaben yapılmış bir tenbihattır. Kur'ân'ın dini görüşünde, insanın Allâh'a mutlak bağımlı olduğunun bilincinde olması, Allâh'a gerçek îmânın tam da başlangıcıdır. Bu, *kefere* fiilinin – veya onun isim formu

olan *küfr*'ün – tedricen, orijinal anlamı olan 'nankörlük'ten sapıp, giderek, *îmân* kavramının tam zıddı olan 'inançsızlık' veya 'inkar' anlamına nasıl yaklaştığını açıklar. Hayatının sonlarına doğru Muhammed'e vahyolunan Kur'ân ayetlerinde, *kefere*, artık *şekere* (teşekkür etmek)'nin zıddı değil, daha çok, *emene* (inanmak)'nin zıddıdır ve sıfattan türetilen isim hali olan *kâfir* (ki tesadüfen bu form, ister teolojik ister siyasal olsun, sonraki İslâm düşüncesi tarihinde terimin büyük önem kazanmasında rol oynamıştır), sonunda, sadece 'îmânsız'[11] anlamında kullanılır olmuştur. Dolayısıyla *şekere* kelimesi de, kendi payına düşeni almış ve nihayet o da, bizzat *îmân* kavramına yakın bir anlama yaklaşmıştır. Bu örnekte semantik dönüşüm, elbette *kefere* örneğindeki kadar noksansız olmasa da, Kur'ân'da *şekere* (Allâh'a müteşekkir olmak)'nin *âmene* (Allâh'a inanmak) ile hemen hemen aynı anlama geldiği yerler az değildir.

Nasıl olursa olsun, burada, kelime anlamlarının bir tesir sayesinde, yani ait kılındıkları bütün sistemin etkisiyle, komşularından nasıl etkilendiğini görüyoruz. 'Müteşekkir olmak' anlamına gelen bir kelimenin, bütün unsurların onun bu yönde gelişmesine yardımcı olduğu özel bir semantik alana konulması durumu hariç, 'inanma' ve 'îmân'a yakın bir anlam kazanacağı düşünülemezdi. Ve 'temel' anlam ve 'ilişkisel' anlam arasında yapmış olduğumuz ayrım bağlamında konuya bakacak olursak, *şekere* örneğinde, bariz biçimde tipik bir ilişkisel anlamın Kur'ân'daki kelimenin temel semantik özü etrafında geliştiğini, bunun da, kelimenin bazan *âmene* ile aşağı yukarı aynı anlama gelecek şekilde kullanılmasına imkan verdiğini; halbuki 'nankörlük etmek' anlamındaki *kefere* örneğinde ilişkisel anlamın güçlendiğini ve nihayet 'inançsızlık' temel anlamına sahip yeni bir kelime üretecek denli temel anlama üstün geldiğini söyleyerek durumu oldukça doğru tasvir edebiliriz.

---

[11] *Küfr* hakkında daha fazla ayrıntı için 9. Bölüm'e ve ayrıca daha önce yazdığım *Kur'ân'da Ahlaki Terimlerin Yapısı* (Tokyo, 1959) adlı eserime bakınız. Burada 9. Bölüm'ün tamamı bu kelimenin Kur'ânî bağlamdaki anlamını incelemeye ayrılmıştır.

'Temel' anlam dediğim şeyin 'ilişkisel' anlamdan farkının gerçek mahiyetini açıklarken, artık geriye söylenecek tek bir söz kalıyor. Şurası akıldan çıkarılmamalıdır ki, 'temel' anlam, ifade etmiş olduğum gibi, bir kelimenin, kavramsal özü veya esası olarak, her yerde ve her zaman beraberinde taşıdığı ve bu yüzden de, hangi sistemin içine konulursa konulsun değişmeyen bir şeydir. Yani bu 'temel' anlam, aslında metodolojik bir kavramdan, bir kelimenin anlamını bilimsel olarak analiz etmek istediğimizde işimize yarayan ama gerçek dünyada bu soyut formuyla asla bulamayacağımız nazari bir postüladan başka bir şey değildir. Bizler, sadece, kelimelerin semantik analizini yaptığımızda bu türden bir şeyin varlığını işe yarar bir hipotez olarak varsayarız, çünkü çoğu durumda, varsayım, analiz prosedürünü kolaylaştırır ve kelimelerin anlamlarını daha sistematik ve bilimsel bir yaklaşımla anlamamızı sağlar. Doğrusu, kelimeler, tamamen karmaşık toplumsal ve kültürel olgulardır ve gerçek dünyada, somut anlamı 'temel' anlam dediğim şey tarafından tamamen örtülen tek bir kelime bile yoktur. İstisnasız bütün kelimeler, az ya da çok, fiilen içinde bulundukları kültürel ortamın kendine özgü yapısından kaynaklanan özel bir boya ile boyanmışlardır.

IV. Kelime Hazinesi ve *Weltanschauung*

Önceki altbaşlıkta, geçici olarak 'temel' anlam ve 'ilişkisel' anlam adını verdiğimiz, yakından ilişkili ama birbirlerinden farklı olan iki kelime-anlamı arasındaki metodolojik ayrımı ele aldık. Ayrıca Kur'ân'dan aldığımız birkaç örneği de mütalaa ettik. Asıl amacımız, bir kelime-anlamının 'ilişkisel' yönünün semantik analizinin kelimeye dair daha uzmanca bir dilbilimsel bilgiye sahip olmayı nasıl elzem kıldığını ve yanı sıra o çağın ve o halkın genel kültürel durumu üzerine titiz ve dikkatli bir araştırma yapmayı gerektirdiğini gösterecek somut örnekler vererek, ayrımla ilgili açıklamamızı gereksiz yere uzatmak değildi. Zira neticede, bir kelimenin 'ilişkisel' anlamı dediğimiz şey, kültürün

ruhunun somut bir tezahüründen yahut tebellür etmesinden ve kelimeyi o dilin kelime hazinesinin bir parçası olarak kullanan halkın genel eğilimini, psikolojisini ve başka keyfiyetlerini en iyi yansıtan bir aynadan başka bir şey değildir.

Sanırım bu, semantik analizin, ne bir kelimenin formel yapısının basit bir analizi ne de kelimenin formuna iliştirilmiş orijinal anlamla, yani etimoloji ile ilgili bir araştırma olmadığını göstermiştir. Etimoloji, onu bilme şansımız olsa bile, kelimenin 'temel' anlamına dair bize sadece bir ipucu verebilir. Ayrıca, unutmamalıyız ki, etimoloji, birçok durumda, sadece tahmini bir bilgi verebilir ve çoğu kez de, çözümsüz bir muamma olarak kalır. Bizim anlayışımızda, semantik analiz, bunun çok ötesine gitmeyi amaçlayan bir yöntemdir. O, eğer onu belirli bir yere koymamız gerekiyorsa, bir kültür bilimi olma iddiasındadır. Bir anahtar terimin temel ilişkisel unsurlarının analizi şöyle yapılmalıdır: anlamın iki veçhesini başarıyla birleştirdiğimiz zaman, bu terkip, kültürün özel bir veçhesini, önemli bir boyutunu ortaya koyabilmelidir, ki bu özel ve önemli boyut, o topluma mensup insanlar tarafından bilinçli bir şekilde tecrübe edilen bir şey olmalıdır. Ve en sonunda, bu nihai aşamaya ulaşırsak, yaptığımız bütün bu analiz, kültürün total yapısını, insanların fikriyatında gerçekten yaşadığı – yahut duruma göre, yaşamakta olduğu – şekliyle, analitik bir düzeyde tekrar inşa etmemize yardım etmelidir. Bir kültürün 'semantik *weltanshcuung*'u dediğim şey, işte budur.

Artık geriye, bu 'semantik *weltanshcuung*'un neye benzediğini, temelde nasıl inşa olunduğunu ve onun felsefi açıdan daha önce geçici olarak atıfta bulunduğumuz dinamik bir ontoloji oluşturduğunu savlamak için hangi gerekçeleri ileri sürebileceğimizi daha ayrıntılı bir şekilde izah etmemiz kalıyor.

Bunu unutmadan, daha önce dikkat çektiğimiz bir şeyi tekrarlayarak, yani bir dildeki kelimelerin sık-örgülü bir sistem oluşturduğu hususunu bir kez daha hatırlatarak konuya başlayabiliriz. Bu sistemin ana kalıbı, belirli sayıdaki hususen

önemli kelimelerce belirlenir. Burada, bir kelime hazinesi içerisinde yer alan kelimelerin hepsinin, başka açılardan önemli olabilirlerse de, bu kelime hazinesinin esasını oluşturan ontolojik anlayışın temel yapısının oluşumunda aynı öneme sahip olmadığına dikkat edilmelidir. Örneğin, 'taş' kelimesi, İngiliz dilini konuşan halkların günlük yaşamında gerçekten önemli olabilir. Fakat öyle görünüyor ki, bu kelime, günümüzde kullanılan İngiliz dilinin dünya görüşünü betimlemek açısından hiçbir belirleyici rol oynamamaktadır. Aynı şekilde, En'am Suresi'nde[12] yer alan 'parşümen' anlamındaki *kırtâs* kelimesi de, sadece dilbilimsel açıdan değil, Arapların kültürel tarihi bakımından da gerçekten çok ilginç ve dikkat çekici bir kelimedir, ama temel Kur'ânî alem tasavvurunun mahiyetini betimleme noktasında hiçbir önemli katkısı yoktur. *Şâir* kelimesi ise, bundan birkaç mertebe (özellikle de olumsuz anlamda) daha önemlidir, çünkü Kur'ân, Muhammed Peygamber'in "bir şair olmadığı"[13] yönünde onun muarızlarına uyarılarda bulunurken kesin bir dil kullanır. Ancak yine de, *nebî* kelimesiyle karşılaştırıldığında, bu kelimenin önemi çok azdır. Kur'ânî dünya görüşünün temel kavramsal yapısının oluşumunda gerçekten belirleyici bir rol oynayan bu kelimelere, Kur'ân'ın 'anahtar terimleri' adını veriyorum. *Allâh*, *İslâm*, *îmân*, *kâfir*, *nebî*, *rasûl*, başat örneklerden bazılarıdır. Kur'ân araştırmalarını bu perspektifinden yürütecek bir semantikçinin işinin en önemli (ama aynı zamanda da en zor) kısmı, her şeyden önce anahtar terimleri, toplamı büyük bir yekun tutan diğer Kur'ân kelimelerinden seçip ayırmak olacaktır. Çünkü bu, semantikçinin yapacağı bütün müteakip analitik çalışmaları belirleyecektir ve bu, kuşkusuz, bütün yapının tam da temelini oluşturacaktır.

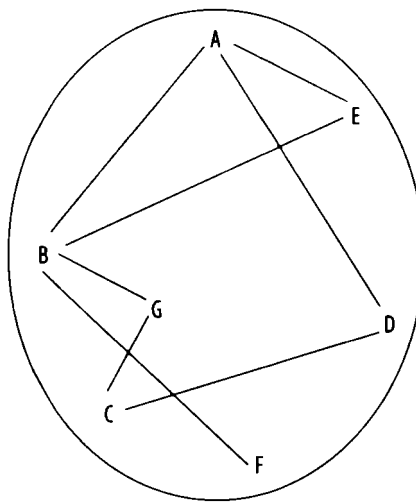
Anahtar terimlerin bu seçimine, neredeyse kaçınılmaz olarak, bir miktar keyfilik karışır ve bu, bütün resmin en azından

---

[12] 6. Sure'nin 91. ayeti. Burada "parşümenlere yazılmış" kendi kutsal kitaplarına sıkı sıkıya sarılan Yahudilere gönderme yapılmaktadır.

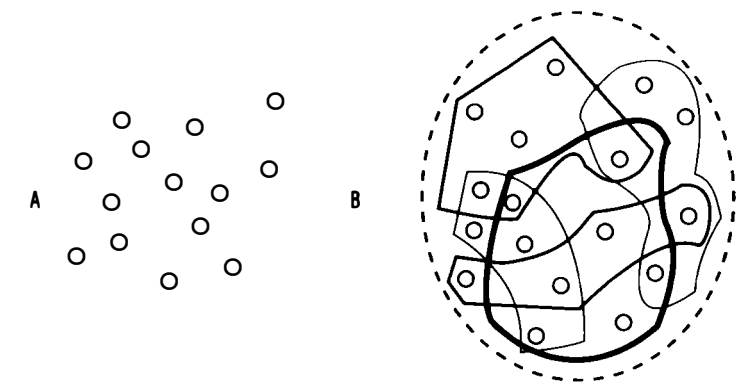
[13] Örneğin 52: 30 ile karşılaştırınız.

bazı yönlerini önemli ölçüde etkileyebilir. Tek bir örnek verelim: Kur'ân, ondan fazla yerde, Allâh'ın 'Taht'ından (*Arş*)[14] bahseder ve bizler de bu kavramın, daha sonraki İslâm ilahiyatçılarının tartışmalarında çok önemli bir yer tuttuğunu ve bir sembol olarak İslâm tasavvufunda son derece önemli bir rol oynadığını da biliyoruz. Fakat kavramın Kur'ân'ın indiği dönemde bile anahtar kavramlardan biri sayılmayı hak edecek kadar önemli olup-olmadığı hususu, kesinlikle tartışmaya açık bir konudur. Semantikçi de, analizi boyunca birçok benzer durumla karşılaşmak durumunda kalacaktır. Ancak, asıl sorun bu değildir; zira en azından anahtar terimlerin ana yapısı hususunda, muhtemelen, hiçbir ciddi fikri anlaşmazlık olmayacaktır. Kimse, başta *Allâh* kelimesi olmak üzere, *İslâm*, *îmân*, *küfr*, *nebî* vb. kelimelerin niçin tercih edildiğini sorgulamayacaktır.



[14] Örneğin 27: 26'da şunları okuyoruz: اَللّٰهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ "Allâh ki O'ndan başka ilah yoktur; Yüce Arşın Rabbidir. 20: 5'te ise şu ifade vardır: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى "Rahman, Arşa istiva etmiştir." 'Arş' kavramının önemi, Allâh'ın sıfatlarını anlatırken sıkça kullanılan şu tabirden de anlaşılabilir ki, burada Allâh, "Arşın sahibi" (17: 42; 85: 15) olarak tasvir edilmektedir.

Burada anahtar terimler, kendi aralarında, temsilcisi oldukları kelime hazinesinin genel kalıbını oluşturmaktadır. Bunu da, birbirleriyle çeşitli ve çoklu ilişkiler kurarak yapmaktadırlar. Daha önce söylediğim gibi, bu yapı içerisinde kelimeler, birbirlerinden bağımsız şekilde bulunmazlar; bilakis en çapraşık bir şekilde ve farklı yönlerde birbirlerine bağlıdırlar. Diyelim ki, *A*, *B*, *C*, *D*, *E*, *F* ve *G*, bir kelime hazinesinin anahtar terimleri olsunlar. *A* kelimesi, kendi 'temel' anlamıyla birlikte, örneğin *B*, *D* ve *E* ile yakından ilişkili olsun. *B* de, kendi doğru 'temel' anlamına sahip olarak, *A*'dan başka, *E*, *F*, *G* ile de yakından ilişkili olsun; ve *G* de, *C* ve *B* ile vs. vs. ilişkili olsun. Böylece bunların hepsi, bir bütün olarak alındığında, bize, bağımsız unsurlardan oluşan oldukça organize bir sistem, bir semantik ilişkiler ağı olarak görünürler. Nihayetinde de, kelime hazinesine mensup bütün kelimeler, bu ana hatlar boyunca taksim edilirler.



Böylece, bu anlamıyla 'kelime hazinesi'nin, basit manada bütün kelimelerin toplamından[15] ibaret olmadığını görürüz ki, bu şu demektir: kelime hazinesi, düzensiz ve kuralsız bir şekilde bir araya getirilmiş ve birbirleriyle herhangi bir asli ilişkisi

[15] Kelime hazinesinin, genellikle sözlüklerde alfabetik sırasıyla ve düzenli bir şekilde yer alan kelimelerin tamamından oluşan bir lugatçe olarak tahayyül edilmesi, burada bizim ilgilendiğimiz bir konu değildir.

olmaksızın ayrı ayrı duran (*Şekil A*) çok sayıda kelimenin gelişigüzel derlenmiş basit bir toplamından ibaret değildir. Aksine, kelimeler, çoklu ilişkiler içerisinde birbirleriyle bağlantılı olarak bulunurlar ve böylece, büyük ölçüde kesişen birkaç alan yahut sektör oluştururlar (*Şekil B*). Kelimelerin kendi aralarındaki çeşitli ilişkilerden oluşan bu sahalara, 'semantik alanlar' diyebiliriz.

Her bir semantik alan, mahiyeti itibarıyla kelime hazinesine çok benzeyen nisbeten bağımsız bir kavramsal alanı temsil eder. 'Kelime hazinesi' ile 'semantik alan' arasındaki farkın nisbî bir fark olduğu aşikardır; özü itibarıyla da, aralarında hiçbir farklılık olamaz. Çünkü neticede bir 'semantik alan'ın, organize bir bütün olma yönüyle, 'kelime hazinesi'nden aşağı kalır bir yanı yoktur; zira o, bir kavramsal örgütlenme kuralına göre düzenlenip yapılandırılmış bir kavramlar sistemini temsil eden anlamlı bir kalıp içerisinde tanzim edilmiş kelimelerin tamamından oluşan bir yapıdır. Kelime hazinesi, genellikle, birkaç sahayı kapsar; yani daha büyük bir kavramsal alan olarak kelime hazinesi, birkaç özel alana ayrılır. Fakat kelime hazinesinin organize bir sektörü olarak bu özel alanların her biri, eğer bağımsız bir birim muamelesi görecek kadar büyükse, bir 'kelime hazinesi' adını almayı tamamen hak eder. Sadece onu daha büyük bir bütünün özel bir parçası olarak gördüğümüzde, ikincisinden bir 'semantik alan' olarak onu ayırt edebiliriz. İkincisi, bu anlamda, sistem içinde sistemdir, yani bir alt-sistemdir.

O zaman, teorik olarak, bizzat Kur'ânî kelime hazinesini, daha büyük bir bütün içerisinde, yani o çağın Arap dilinin kelime hazinesi içerisinde bile özel bir 'alan' olarak görmek mümkün olabilecektir. Eğer Kur'ân'ın kelime hazinesinin Arap tarihindeki büyük kültürel önemini göz ardı edersek – ki bunu, pratikte yapmamalıyız – ve tamamen formel bir bakış açısını benimsersek, o zaman Kur'ân'ın kelime hazinesi, sadece sistem içindeki bir alt-sistem olur. Ne olursa olsun, bunu yaparsak, bilelim ki, Kur'ân'da yer alan bütün kelimelerin Arapça kelime

hazinesi içerisindeki diğer önemli sahalarla olan temel ilişkisini gözden kaçırmış oluruz. Bereket versin ki, en başta Abbasi döneminin büyük dilbilimcilerinin özenli çabaları sayesinde bize ulaşan câhiliye şiirinin ve *muhadrem*[16] şiirin dili aracılığıyla bu sahaların en azından bazılarını biliyoruz. Câhiliye şairlerinin – kısmen de *muhadrem* şairlerin – kullandığı anahtar kelimelerin önemli bir kısmını Kur'ân da kullanmaktadır, ama onların kelime hazinesi ve dünya görüşü, esas itibarıyla, Kur'ân'ınkilerden farklı hatlar boyunca yapılandırılmışlardır.

Antik Arabistan'ın bu iki büyük kavramsal sisteminde – Câhilî ve Kur'ânî sistemde – ortak unsurlar bile, çoğunlukla, tamamen farklı düşünce sahalarına aittirler. Bu da, basitçe şu anlama gelir: aynı kelime, genellikle, şu veya bu sisteme ait olmasına göre, tamamen farklı bir semantik değer üstlenir. Câhiliyenin kelime hazinesi, kronolojik olarak İslâm'ın kelime hazinesinden önce geldiği için, aralarında yapılacak bir karşılaştırma, kesinlikle son derece yararlı olacaktır. Bunun, Kur'ân'da yer alan anahtar terimlerin bazılarının orijinal 'temel' anlamına ışık tutacağını umabiliriz. Dahası, bu, antik Arabistan'da, *Câhiliye* döneminin sonlarından İslâm çağının başlarına kadar uzanan kritik dönemde yeni fikirlerin nasıl ortaya çıktığını ve eski fikirlerin nasıl modifiye edildiğini tam olarak görmemize ve tarihin insanların düşüncelerini ve hayatlarını nasıl etkileyip şekillendirdiğini görmemize imkan verecektir. Aşağıda Kur'ân'ın kelime hazinesinin semantik yapısını açıklarken, câhiliye şiirine sürekli atıfta bulunmamın ana nedeni işte budur.[17]

---

[16] Ömürlerinin yarısını *Câhiliye* döneminde, diğer yarısını da İslâm döneminde geçirmiş, kısacası Muhammed Peygamberin çağdaşlarını nitelemek için kullanılan teknik bir terim.

[17] Bu yönde bir adım daha ileri gidip, bu özel bakış açısından, gelişme, ilerici hareket ve yaratıcı gelişme çağlarında İslâm kültürünün izini sürebiliriz. Kur'ân'ın semantiği bir kez inşa olundu mu, Kur'ân'ın inzal olduğu dönemin ardından ortaya çıkan öteki bütün semantik sistemlerle, yani kelam, fıkıh, felsefe, tasavvuf, dilbilimi ve belağat ile ilgili sağlıklı bir araştırma yapmak için olumlu ve gerçekten gerekli

Yukarıdaki mülahazalar, umuyorum ki, hiç de tek ve homojen bir düz alan olmayan kelime hazinesinin, çok sayıda – daha doğrusu sonsuz sayıda dememiz lazım – ortak bağlantı katmanlarından yahut kavramsal ilişki alanlarından oluştuğunu yeterince açıklığa kavuşturmuştur ki, bunların her biri, tarihin belirli bir döneminde bir toplumun baskın çıkarına karşılık gelir ve böylece onun ideallerinin, umutlarının ve kaygılarının bir yönünü temsil eder. Kısacası, kelime hazinesi, çok-katmanlı bir yapıdır. Ve bu katmanlar, dilbilimsel olarak, 'semantik alanlar' adını verdiğimiz anahtar-kelime grupları tarafından oluşturulurlar.

Bir sonraki işimiz, 'semantik alanlar'ın herbirinin nasıl yapılandırıldığının ayrıntılarını araştırmak ve birbirine bağlı unsurların oluşturduğu son derece karmaşık bir bütünün içerisinden birini nasıl çekip çıkarabileceğimizi incelemek olacaktır. Dolayısıyla, bu bölümdeki ana başlığımız olan Kur'ân'ın semantiğine geri dönecek olursak, önce Kur'ân'ın başlıca kavramsal alanlarını ayırmaya çalışmamız gerekecektir; ardından, bu ayrı sahaların yahut küçüklü büyüklü semantik alanların komşularıyla olan sınırlarının nasıl çizildiğini, birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiklerini, içerde nasıl yapılandırıldıklarını anlamaya çalışacağız ve her bir anahtar kelimenin anlamının özel yapısına büyük ihtimam göstermekten başka, bu alanların, en büyük çoklu-katmanlar sisteminin yani genel Kur'ânî sistemin içerisinde nasıl organize olup birbirlerine entegre olduklarını keşfetmeye çalışacağız.

Bu noktada, başka bir teknik terimi – 'odak kelime' – takdim etmem gerekiyor ki, bu, semantik alanları ayırıp analiz etme işine giriştiğimizde çok yararlı olduğu görülecek olan yeni bir metodolojik kavrama karşılık gelmektedir. 'Odak kelime' ile, daha geniş kelime hazinesi alanı içerisindeki nisbeten

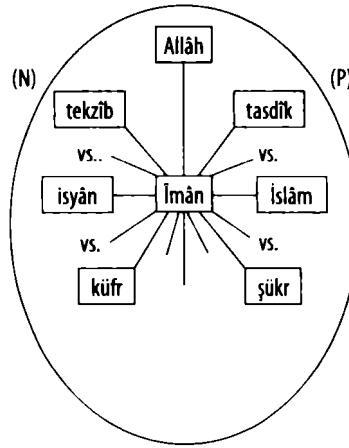
bir mukaddime özelliği taşıyacaktır. Bu, elbette, halihazırdaki çalışmanın kapsamının epeyce dışında kalmaktadır. Fakat ben, bir sonraki bölümde ilgi çekici bu soruna dair en azından bazı fikirler vermeye çalışacağım.

bağımsız ve ayrı bir kavramsal sahayı, yani bizim terminolojimizde 'semantik alan'ı işaret eden ve onun sınırlarını çizen bilhassa önemli bir anahtar kelimeyi kast ediyorum. Dolayısıyla, bir odak kelime Aristocu anlamda bir '*arché*'dir; zira anahtar kelimelerden oluşan özel bir alt-sistem, onun sayesinde belirginleştirilip diğerlerinden ayrıştırılır. O, belirli sayıdaki anahtar kelimeyi içerir ve kelime hazinesinin önemli bir semantik sektörünün kavramsal merkezidir.

Bütün anahtar kelimeler, tanım gereği önemli terimler oldukları için, muhtemel bütün adaylar arasından sistemin asıl 'odağı' olarak hangisinin kabul edileceğine kesin olarak karar vermek bizim için zor olacaktır. Dolayısıyla burada yine, tercihimizi etkileyebilecek bir keyfilik unsurunun olabileceğini kabul etmemiz lazım. Fakat bunun, böylesi bir kavramın metodolojik yararını görmemize engel olmasına izin verilmemelidir. Ayrıca, 'odak kelime' kavramının gerçekten esnek bir terim olduğu ve mecburen öyle olması gerektiği hususu, durumu daha az sıkıntılı bir hale sokmaktadır. Eğer belirli bir kelimenin belirli bir semantik alanda bir odak kelime olarak işlev görmesi sağlanmışsa, bu, aynı kelimenin, başka bir alanda veya alanlarda sıradan bir anahtar kelime olarak işlev görmesine engel değildir. Ve bu, yukarıda söylediğim gibi, daima ve heryerde çok-katmanlı bir yapı olan bir kelime hazinesinin gerçek mahiyetini tam olarak yansıtır. Şimdi bunu, başlangıç kabilinden olmak üzere, bir veya iki basit örnekle göstermeye çalışacağım.

Örneğin, *îmân* (inanç) kelimesi – *âmene* (inanmak) ve *mü'min* (inanan) gibi doğrudan aynı kökten türeyen bütün öteki kelimelerle birlikte – Kur'ân'da son derece önemli bir rol oynar. Bu kelimenin kendine ait özel bir alanı yöneten bir odak kelime olduğu hususunda kimse bizden farklı düşünmeyecektir. Onu bir odak kelime olarak alır-almaz da, belirli sayıdaki diğer önemli kelimelerin, yani anahtar kelimelerin, bir kavramsal malzeme veya odak noktası olarak onun etrafında kümelendiğini ve böylece bütün bir Kur'ân kelimeleri hazinesinde

hep beraber anlamlı bir kavramsal saha oluşturduklarını görmeye başlarız (*Resim A*).



A

İmân etrafında kümelenen bu anahtar kelimeler, ya pozitif (*P*) ya da negatif (*N*) mahiyetlidir. Pozitif tarafta, başkaları yanında, *şükr* (*şekere*[18] fiilinden minnettarlık), *İslâm* yani "kişinin kendini (Allâh'a) teslim etmesi" (*esleme* fiilinden), *tasdîk* "(vahyin) doğruluğunu onaylamak" (*saddaka* fiilinden), *Allâh* ('inanç'ın nesnesi olarak) vb. vardır. Bu kavramsal ağın negatif tarafında ise, *küfr* (inançsızlık), *tekzîb* ("vahyedilen sözleri yalanlama" - *kezzebe*; *kâzib* fiilinden, 'yalan'-), *isyân* (itaatsizlik) ve *nifâk* ("inanmadığı halde inanmış görünmek") vb. kelimeler bulunur.

Böylece, bir grup önemli kelime, yani anahtar kelimeler, tüm grubu temsil eden ve birleştiren bir kelime etrafında toplanırlar ve bu yolla, nisbeten bağımsız bir kavramsal alan oluştururlar. Eğer merkezde duran kelime, bütün alanın sınırlarını

---

[18] Bununla *îmân* arasındaki yakın bağlantı hakkında, yukarıya (49. sayfaya) bakınız. *Küfr* (fiili *kefere*) de, orada yüzeysel bir şekilde tartışılmıştır. *Nifâk* kelimesine gelince, *Kur'ân'da Ahlaki Terimlerin Yapısı* adlı eserime (s. 168 ve devamı) bakınız.

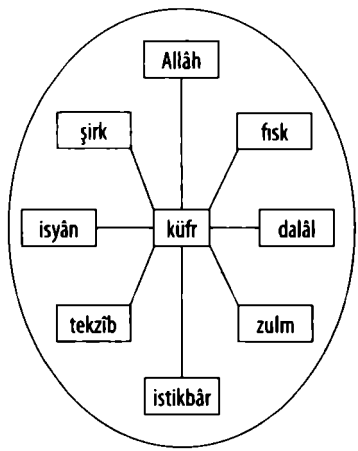
belirliyor ve diğerlerinin de ilişkili olduğu ana kavramı temsil ediyorsa, onun etrafında toplanan kelimelerin her biri de, kendi bildikleri yoldan, ana kavramın şu veya bu özel yönüne işaret ederler. Odak kelime, birleştirme işlevini görürken, onlar, farklılaşma ilkesi uyarınca hareket ederler. Ve bütün alan, kendi başına, Kur'ân'daki kelimelerin tamamından oluşan daha büyük kelime hazinesinin içerisindeki küçük bir kelime hazinesini, yani daha büyük bir kavramsal sistemin içinde yer alan bir alt-kavramlar sistemini oluşturur. Daha büyük olan bu kavramsal sistem, birbirlerine eşlik eden, benzer yapıdaki birkaç alt-sistemden oluşur.

Ancak bu tablo, sistemin karmaşık yapısını henüz tam olarak yansıtmamaktadır. Karmaşıklık şundan kaynaklanır: bir alt-sistemde karşımıza çıkan her bir kelime, ister odak kelime ister anahtar kelime olsun, belirli bir alanın sınırları içerisine hapsolunmuş halde durmamaktadır; bilakis bu kelimenin, genellikle, başka alanlara ait olan diğer birçok kelimeyle çoklu ilişkisi vardır. Belirli bir alanın odak kelimesi, bir başka alanın sıradan anahtar terimlerinden biri olarak karşımıza çıkabilir. Öte yandan, anahtar terim sıfatıyla belirli bir sahaya ait olan bir kelime de, başka bir sahada odak kelime olarak karşımıza çıkabilir. Yine, hepsi basit anahtar kelimeler sıfatıyla iki veya daha fazla alanı ortaklaşa paylaşan bazı kelimeler de orada olabilir.

Dolayısıyla, en dikkat çekici örneği ele alacak olursak, *Allâh* kelimesi, *îmân* odak kelimesi etrafında toplanan diğerleriyle uyumlu bir birliktelik halinde, bir anahtar kelime olarak, az önce bahsettiğim 'inanç'ın semantik alanında yer alır. Çünkü, bu kelime, bu özel bağlantısıyla, Kur'ân'ın kalıcı tabirlerinden biri olan *âmene billah* ("Allâh'a inanmak")'ın gramer nesnesidir. Diğer taraf, yani bunun kavramsal tarafı ise şudur: Allâh, burada, inanç nesnesi olduğu sürece hesaba katılmaktadır. Bununla birlikte, birçok başka bakışaçıları da vardır ki, bunlara göre, *Allâh* kelimesi, aralarında bizzat *îmân*'ın da bulunduğu birkaç anahtar

kelimeyi etrafında toplayan önemli bir odak kelime olarak görülmelidir. Esasen, *Allâh* kelimesi, Kur'ân'ın kelime hazinesinin en üstteki odak kelimesidir ve tüm alana tahakküm eder. Bu ise, Kur'ân'ın dünyasının özü itibarıyla din-merkezli olduğunu söylerken genellikle kast ettiğimiz şeyin semantik boyutundan başka bir şey değildir. Bu konuya daha sonra tekrar değinme fırsatımız olacak.

Aynı alanda karşımıza çıkan diğer anahtar kelimelerden *İslâm*, kuşkusuz, kendi semantik alanıyla birlikte, bir odak kelime olarak görülmeyi tamamen hak etmektedir. Benzer şekilde, negatif tarafta, *küfr* kelimesi de aynı şekildedir. Geri kalanına, yani *şükr*, *tasdîk* ve *tekzîb* gibi kelimelere ise, Kur'ân'ın herhangi bir kavramsal sisteminde bu türden merkezi bir konum biçmek muhtemelen mümkün değildir.



B

Küfr'ün (inançsızlığın) semantik alanı, bu şemayla (*Şekil B*) gösterilebilir. Şema, bütün negatif unsurlardan arındırılarak, yani *îmân*'ın semantik alanını (*Şekil A*) gösteren şemanın pozitif yanını temsil eden kelimelerden soyutlanmak suretiyle, bilinçli olarak basitleştirilmiştir. Bu şemada odak kelimeyi çevreleyen anahtar kelimelerin tümü, ya bizzat *küfr* kavramının kısmi ve belirli boyutlarına delalet eden kelimelerdir ya da

Kur'ânî bağlamda *küfr* ile yakından alakalı kavramları temsil eden kelimelerdir.[19]

Yukarıda belirtildiği gibi, çoğunlukla, aynı anahtar kelimenin, bu hüviyetiyle farklı semantik ilişkilere sahip farklı sahalarda oluşan birçok farklı alana ait olması, bütün sistemin karmaşıklığını büyük oranda artırır. Örnek olarak *küfr*'ün semantik alanlarındaki *dalâl* kelimesini alabiliriz. *Dalle* fiilinden türeyen *dalâl*, aslında, 'sapmak' veya 'doğru yoldan çıkmak' demektir. Kelime, Kur'ân'ın dini anlayışının en dikkat çekici yönlerinden birini yansıtır ki, buna göre, Allâh insanlığa kurtuluşa giden 'doğru yol'u gösterir ama onlardan sadece bazıları bu yola girer, pek çoğu da saparlar. Şu an tartıştığımız semantik alan açısından Allâh'a *küfr* (inanmamak), tam da, insanın tek doğru yol yerine, yanlış bir yolu seçmesinin - yahut kimi durumlarda olabileceği gibi[20] - bu yolun ona seçtirilmesinin zorunlu sonucudur. Bir başka deyişle, 'inançsızlık' ve 'doğru yoldan sapmak', hangi açıdan bakılırsa bakılsın, tamamen aynı şeye tekabül eder. Ve bu sıfatıyladır ki, *dalâl* kelimesi, haklı olarak, *küfr*'ün semantik alanında yer alır. Fakat dikkat edilmesi gereken nokta şurasıdır ki, şimdi göreceğimiz gibi, Kur'ân kelimelerinden oluşan sistemin bütününde *dalâl* kelimesine atfedilen tek uygun yer bu değildir.

Yol (*sırât* yahut *sebîl*) kavramının, Kur'ân'a özgü din anlayışını yansıtma noktasında son derece seçkin bir payı vardır. Dikkatsiz bir okuyucu bile, Kur'ân'ın, baştan sona, bu fikirden beslendiğini fark eder. *Sırât* yahut eşanlamlısı olan *sebîl*'in, her biri kendince ve kendi özgün bakış açısından Kur'ân düşüncesinin

---

[19] Bütün bu kelimelerin ayrıntılı bir analizi için, bkz. *Kur'ân'da Ahlakî Terimlerin Yapısı*, s. 113 ve devamı.

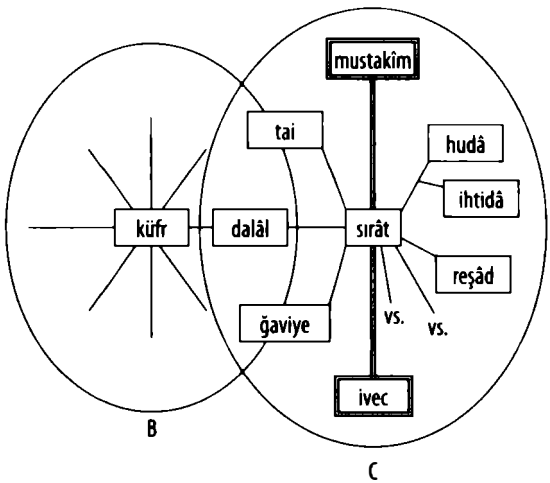
[20] Kur'ân metninde bu mesele ile ilgili bu iki alternatif görüşe de dayanak olabilecek ifadeler bulunabilmektedir, ki bu durum, daha sonra, Kelam ilminde bir türlü içinden çıkılamayan ünlü ilahi takdir ve insanın cüz'i iradesi sorunsalına neden olmuştur. Bkz. 6. Bölüm, II. altbaşlık.

asli bir yönünü temsil eden büyük bir kelimeler ailesinin oluşturduğu bütün bir semantik alanı yöneten odak kelime olduğu çok açıktır. Bu alanın anahtar kelimelerini belli başlı üç grup altında sınıflandırmak mümkündür:

1. İlk önce, bizatihi Yol'un mahiyetiyle ilgili kavramları temsil eden kelimeler gelir. Kur'ân, bu meseleye, yolun doğru (*mustakîm*, *sevî*, vb.) yahut yanlış (*ivec*, *mu'vec*, vb.) oluşu açısından bakar.

2. İnsanın doğru yolu (*hudâ*, *ihtidâ*, *reşâd*, vb.) seçmesi veya ona iletilmesiyle ilgili kavramlar.

3. Doğru yoldan sapmakla (*dalâl*, *ğâviye*, *tai*, vb). ilgili kavramlar.



C şeması, merkezî önemi haiz 'yol' kavramıyla ilişkili çeşitli kelimelerin bir araya getirildiği yapısal çerçeveyi çok basitleştirilmiş haliyle yansıtır ki, bu da, kaba hatlarıyla, bu kelimelerin, yine pozitif ve negatif bir şekilde birbirleriyle ilişkilendirilmiş olan ve nihayet 'yol'un büyük semantik alanına entegre edilen küçük gruplar halinde birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiklerini göstermektedir.

Burada dikkat edilmesi gereken daha önemli bir şey vardır. Eğer *C* şemasını *B* şemasıyla – ki *küfr*'ün semantik alanıyla ilgili şemadır – karşılaştırırsak, *dalâl* ('doğru yoldan sapmak') kelimesinin her iki sistemde de yer aldığını derhal fark ederiz. Başka bir deyişle, aynı kelime, iki farklı kavramsal sistemde tamamen aynı anahtar terim sıfatıyla yer alır. Bir anahtar terim olarak, bu kelime, hem *B*'de hem de *C*'de aynı temel işlevi yerine getirir, fakat oynadığı rol, şu veya bu sistemin bir üyesi olmasına göre, önemli oranda değişir. *Küfr* sahasının bir anahtar terimi olarak *dalâl*, *sırât* alanının bir anahtar terimi olarak işlev gören aynı kelimeden çok farklı bir yapıda karşımıza çıkar. Ama öte yandan, *dalâl* kelimesinin iki sistem arasında bir bağlantı hattı kurduğu da gerçekten doğrudur. Böylece, Kur'ân'ın iki başat semantik alanının, görece bağımsızlıklarını kaybetmeksizin, algılanması son derece zor ama sıkı bir şekilde birbirine bağlı olduğunu görüyoruz. Burada, tabii ki, konuyu, bilinçli bir şekilde aşırı basitleştiriyorum, zira biliyorum ki, pek çok durumda, yöntemsel aşırı basitleştirme, konunun temel yapısını daha iyi ortaya çıkarır. Aslında, *dalâl*, *B* ve *C* arasındaki tek temas noktası değildir; keşfedilebilecek bu gibi birçok başka noktalar da olmalıdır. Fakat bizim halihazırdaki meselemizle ilgili en elzem olan şey, bir anahtar kelimenin, aynı anda birçok semantik alanda bir anahtar terim sıfatıyla karşımıza çıkabildiğini görmek ve bunu yaparken de, bu alanların her birinde farklı bir rolü olduğu halde aralarında bir bağlantı hattı işlevi gördüğünü sezebilmektir.

Bu, bir semantik alanın odak kelimesinin bir veya birden çok sayıda başka semantik alanlarda yer alan sıradan bir kelime olarak karşımıza çıkabildiğine (ve çoğu kez de çıktığına) ilişkin yukarıda altını çizdiğimiz hususa ek olarak, 'kelime hazinesi' denilen şeyin karmaşıklığını net olarak görmemizi sağlar. Bu durumda, bütün semantik alanların toplamı olarak kelime hazinesi, kelimeler arasında kurulmuş, geniş ve karmaşık birçoklu ilişkiler ağı olarak görülecektir ki, bu, karşılıklı bağlantısı olan

çok sayıda kavramın oluşturduğu organize bir bütüne karşılık gelir. Bir topluluğun kelime hazinesinin temsil ettiği böylesi bir organize kavramlar bütününe, yani total bir kavramsal sisteme, 'weltanschauung' yahut (onu diğer yöntemlerden, örneğin felsefi *weltanschauung* ile elde edilen öteki dünya görüşlerinden ayırt etmek için) '*semantik weltanschauung*' adını veriyorum.

Görüldüğü gibi, bundan önceki bölümlerde, iki tabiri, yani 'kavramsal sistem' ve 'kelime hazinesi' tabirlerini, daima aynı anlamda kullandım. Bunun nedeni, kanımca, bu ikisinin aynı şeyin iki farklı yüzünü temsil etmesidir ki, bunun anlamı şudur: dilsel olan, kavramsal olanın adeta diğer yanını temsil eder. Bir 'kavram', tanımlanabilir bir şey olsa da[21] aslında, son derece muğlak, anlaşılması zor ve hatları belirsiz bir şeydir. O, ancak bir dilsel formda yani kelime şeklinde ifade edildiğinde şekli şemaili belli bağımsız bir varlık hüviyeti kazanır. Bir toplumda, tarihin belirli bir döneminde bu şekilde kabul gören bütün kelimeler, genellikle, eninde sonunda dilin sabit ve istikrarlı kavramları haline gelirler ve böylece maddi ve görece sabit bir form kazanırlar. Bu kavramlar, ancak bundan sonradır ki, topluluğun bütün mensuplarının ortaklaşa kabule hazır olduğu, kelimenin gerçek anlamında toplumsal varlıklar olarak görülmeye hak kazanmış olurlar. Teorik olarak, 'dilin gelişiminden önce' de kavramların var olabileceğini asla inkar etmiyorum, ama eğer var iseler bile, bunlar bizim bilimsel ilgi sınırlarımızın dışında kalırlar. Ne olursa olsun, bu kitapta ne zaman 'kavram' terimini kullanıyorsam, orada, ardında bir kelimesi olan bir kavramı kast ettiğim bilinmelidir. Aynı şey, üzerinde konuştuğumuz bütün bir örgütlü kavramlar yapısı için de geçerlidir. Aynı karmaşık

[21] Bu kitapta, bu bölümün akışı içerisinde atıfta bulunulan daha önceki eserimde yaptığım gibi, 'kavram' kelimesini bilimsel anlamda, yani *Düşünmeye Dair Bir Araştırma* (New York, 1956, J. S. Brunner, J. J. Goodnow ve G. A. Austin) adlı dikkat çekici eserin yazarınca kullanıldığı şekilde anlıyorum. Kitapta, Roger Brown'a ait ve ek bölüm formatında olup en az kitabın kendisi kadar önemli olan bir makale de yer almaktadır.

ortak ilişkiler ağı, dilsel boyutuyla bir 'kelime hazinesi'dir, kavramsal boyutuyla da bir '*weltanschauung*'tur. Aşağıda ele alacağımız Kur'ân'ın semantik *weltanschauung*'u sorunuyla da sadece ve sadece bu anlamda ilgileneceğiz.

Geriye söylenecek tek bir söz kalıyor ki, o da, bu araştırmayı yürütürken peşinden gitmemiz gereken nihai amaçla ilgilidir. Sistem denilmeye layık her sistemin, üzerine dayandığı bir biçimlendirici ilkesi olması gerektiği için, bizim özel örneğimizde de, sadece her bir semantik alanın değil, bilakis ortak bağlantı katmanlarının hepsini kapsayan bütün bir Kur'ânî kavramlar sisteminin Kur'ânî düşünceye özgü bir kalıba dayandığını varsaymak normaldir ki, bu kalıp, Kur'ânî düşünceyi, İslâmi olsun gayr-i İslâmi olsun,[22] Kur'ân-dışı kavramlardan oluşan bütün sistemlerden esas itibarıyla farklı kılmaktadır.

Bu türden çalışmaların öncülerinden biri olan Edward Sapir'in sözleriyle ifade edecek olursak, her bir sistemde "temel bir plan olarak böylesi bir şey, yani belirli bir kalıp" mevcuttur. Bu temel planı veya bizzat Sapir'in adlandırdığı şekliyle, bütün Kur'ân sisteminin işleyen mekanizmasını yöneten ve ona rengini veren 'yapısal özelliği' diğerlerinden ayırmak, Kur'ân araştırmaları yapan bir semantikçinin (semantik disiplinini bir kültür bilimi olarak görmesi şartıyla) nihai amacı olmalıdır. Zira ancak bunu başardığımızda, Kur'ân'ın *weltanschauung*'una ışık tutmayı başarabileceğimizi de umabiliriz, ki, bu, felsefi açıdan, bu bölümün başında atıfta bulunduğumuz o 'Kur'ânî ontoloji'den başkası değildir.

Burada bizim bütün yaptığımız, ideal bir amacı gerçekleştirmeye çalışmaktır, ama kabul etmeliyiz ki, bu, pratikte ulaşılması çok zor olan veya asla ulaşılamayacak olan bir idealdir. Elinizdeki eser, bir bütün olarak, bu nihai amaca giden yolda atılmış ilk ve çok mütevazı bir adımdan başka bir şey değildir.

---

[22] Bir sonraki bölümde bunu göreceğiz. Kur'ân'ın dini dünya görüşü ile İslâm ilahiyatının dünya görüşü arasındaki tarihsel ilişkiyi incelemek, özellikle ilginç olacaktır.

2. Bölüm

Tarihte Kur'ânî Anahtar Terimler

Tarihte Kur'ânî Anahtar Terimler

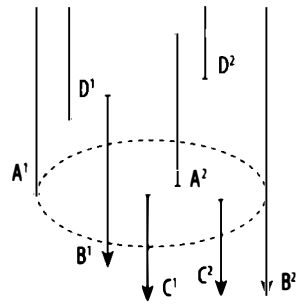
I. Eşzamanlı ve Artzamanlı Semantik

Doğrusu, bu bölümde ele alınacak meselelerin çoğu, önceki bölümde yeterince vuzuha kavuşturulduğu gibi, net bir dille Kur'ân'ın kelime hazinesi aracılığıyla Kur'ân'ın *weltanschauung*'unu ortaya koymayı amaçlayan bu kitabın kapsamı içerisine girmemektedir. Bu, doğal olarak, mütalaamızın sınırlarını da belirlemektedir. Kur'ânî anahtar terimlerin 'tarih'inde yer alan terimlerden sadece câhiliye döneminde yani Kur'ân-öncesi dönemde kullanılanlar özel amacımız açısından gereklidir ki, o da ancak kelimelerin 'temel' anlamlarının oluşumunu yeterince aydınlattığı kadarıyla böyledir. Kur'ân-sonrası zamanlarda anlamların tarihsel gelişimi, hiçbir şekilde, bizim doğrudan ilgi alanımıza giren bir mesele değildir.

Bu aşikar gerçeğe rağmen, bu noktada, Kur'ân'ın anahtar terimlerinden bazılarının zaman içerisinde maruz kaldığı

değişiklikler konusunda tarih semantikçileri tarafından yöneltilen önemli sorulardan en azından birkaçını önemsemeyi hâlâ ısrarla sürdürüyorsak, bunun başlıca üç nedeni vardır. Bunlardan ilki şudur: genel anlamda, bir sorunu iki veya daha fazla farklı (ama yakından alakalı) açıdan ele almak, meseleye çoğu zaman daha derinlikli ve daha kuşatıcı bir zaviyeden bakma imkanını verdiği için, bizim özel örneğimizde de, 'kelime hazinesi' sorununu bir kez daha bir tarihsel süreç olarak görmek, yukarıdaki tartışmanın devamı olması bakımından, son bölümde her yönüyle tartışılmamış olan teorik sorunların bazı önemli boyutlarını aydınlatmaya yardım edecektir.

İkinci olarak, İslâm'da zaman içerisinde ortaya çıkmış Kur'ânî olmayan sistemlerin bazı anahtar terimlerinin semantik gelişimini takip ederek, bu kelimelerin bizzat Kur'ân'daki anlam özelliklerini açıklığa kavuşturmaya naçizane bir katkımız olabilir. Son olarak da, bir tarihsel semantiğin olabilirliği ve önemi meselesinin titiz bir şekilde ele alınması, tersinden, statik semantiğe özgü yöntemlerin ve ilkelerin hem avantajlarını hem de sınırlılıklarını aydınlığa kavuşturacak ve böylece, Kur'ân'ın kelime hazinesinin yapısını analiz ederken iki semantiği en yararlı şekilde birleştirmemize imkan verecektir.



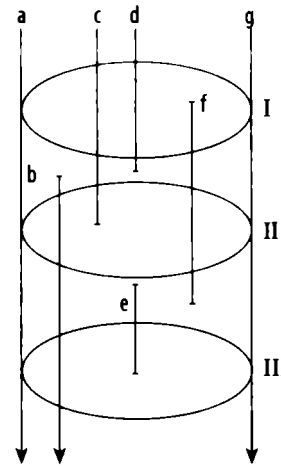
Artık sadede (*medias res*) gelecek olursak, şunu söyleyebiliriz: 'kelime hazinesi'ne temelden farklı iki metodolojik bakış açısından bakılabilir. Modern dilbiliminde, bu iki yaklaşıma yahut görüş açısına, sırasıyla, 'artzamanlı' ve 'eşzamanlı'

denilmektedir. Etimolojisinden de anlaşılacağı gibi, artzamanlılık, ilke olarak, dil ile ilgili her şeyde zaman unsurunun altını çizen, dile dair bir bakış açısıdır. Dolayısıyla, kelime hazinesi, içinde artzamanlı olarak her biri kendi özel yolunda bağımsız olarak gelişen ve değişen kelimelerin bulunduğu bir bohçaya benzer. Gruptaki bazı kelimeler bir süre sonra dururlar, yani, belirli bir dönemde (*At*) toplum tarafından artık kullanılmaz olurlar; diğerleri uzun bir zaman boyunca (*Bt*) kullanılmaya devam ederler; yeni kelimeler, tarihin belirli bir döneminde tekrar tarih sahnesine çıkabilir ve bu dönemden itibaren (*Ct*) de onların tarihi başlayabilir.

Eğer belirli bir dönemde tarihin akışını yatay olarak kesersek, zaman içerisinde hayatta kalmayı başarıp bu noktaya kadar gelebilmiş birkaç kelimenin biçimlendirdiği düz bir satıh olarak tanımlanabilecek bir yatay kesit elde edilir. Gördüğümüz gibi, bu satıh üzerinde, artlarında uzun bir geçmişleri (A^1 ve B^2) veya kısa bir geçmişleri (A^2 ve B^1) yahut da hiçbir geçmişleri (*C*) olup-olmadığına bakmaksızın, *At*, *Bt* ve *Ct* hep birlikte görünmekte; buna karşın, bu noktadan (*Dt*) önce zaten artık aktif olarak kullanılmayanlar, çok yakın zamanlarda (D^1) ya da çok önceleri (D^2) ortadan kaybolup kaybolmadıklarına bakmaksızın, doğal olarak bu sathın oluşumuna katılmamaktadırlar. Bu türden bir satıh, tam da önceki sayfalarda 'kelime hazinesi' – kelime ve kavramlardan oluşan organize bir sistem – ile kast ettiğimiz şeydir. Zira, kelimeler, ancak ve ancak böylesi bir satıh üzerinde, kavramlardan oluşan karmaşık bir ağ formunda bize görünebilirler. İşte kelimelerin tarihsel hatlarını yatay olarak kesen ve bu yolla statik bir kelimeler sistemi elde etmemizi sağlayan bakış açısına biz 'eşzamanlı' bakış açısı diyoruz.

Bu özel anlamıyla kelime hazinesinin, yani kelimelerin oluşturduğu *statik* bir sathın, yapay bir şey olduğuna dikkat çekmemiz yararlı olabilir. Bu, zamanın belirli bir noktasında bir dilde yer alan bütün kelimelerin tarihteki akışını tek bir darbeyle durdurarak, yapay bir şekilde ürettiğimiz statik bir haldir. Elde

ettiğimiz yatay kesit, bizde, statik olduğu ve hareketsiz durduğu izlenimi uyandırır ama aslında bu, sadece bize öyle görünür. Bir başka ifadeyle, o, ancak makroskobik bir bakış açısından bakıldığında statiktir. Mikroskobik açıdan bakıldığında ise, satıh canlılık ve dinamizm doludur. Bu ikinci husus, bir dil (örneğin modern Türkçe), kritik ve devrimci bir dönemden geçtiği zaman çok net bir şekilde anlaşılır. Eski unsurlar yerlerinden olmaya, yeni unsurlar içeri girmeye devam ederler. Yeni gelenlerden bazıları sistemde kendilerine iyi bir yer bulurlar ama pek çoğu çabucak ortadan kaybolurlar ve yerlerine diğerleri geçer. Bütün bir kelime hazinesinin çehresi, üstelik çok kısa aralıklarla değişir. Ve bir dil, bu tür bir geçiş ve dönüşüm aşamasında iken, nisbeten istikrarlı, statik bir satıh elde etmek son derece zordur.[1]



Her ne olursa olsun, normal durumlarda, birçok noktada kelimelerin tarihsel akışını sadece bu türden suni yatay düzlemlerle keserek istediğimiz kadar satıh elde edebiliriz (örneğin şemadaki *I.*, *II.* ve *III.* yatay kesitler). Eğer bu satıhları birbirleriyle karşılaştırırsak, ister satıhların tamamını, ister bazı özel bölümlerini karşılaştıralım, yaptığımız şey, tarihsel semantiktir.

Tarihsel semantik, böyle anlaşıldığında, kelimelerin anlamının tarihin akışı içerisinde nasıl değiştiğini görmek için tek başına her bir kelimenin geçmişinin izini sürmekten ibaret değildir. Bu sonuncusu, dil ile ilgili tipik 19. yüzyıl yaklaşımıdır. Şimdi bizim anladığımız şekliyle gerçek tarihsel semantik, ancak, kelimelerin geçmişini ait oldukları statik sistemlerin bütünü

[1] İyi bir güncel Türkçe sözlük hazırlamanın çok zor olmasının ana nedeni işte budur.

açısından araştırdığımızda, başka bir deyişle, ayrı dilin (diyelim ki Arapça'nın), tarihinin farklı evrelerinde takdim ettiği ve bir zaman aralığıyla birbirinden ayrılmış iki veya daha fazla 'sathı' birbirleriyle kıyasladığımızda başlar.

Bu aralık, analizimizin amacına göre uzatılabilir ya da kısaltılabilir. Örneğin, bizzat Kur'ân'ın dilinin oluşumu bile, Mekke ve Medine dönemi olarak iki ayrı evresi olan, yirmi yılı aşkın bir zaman dilimini kapsayan bir tarihsel süreç olarak görülebilir. Bu durumda, amacımız, Kur'ân'ın sınırları içerisindeki İslâm düşüncesinin gelişimini semantik açıdan araştırmak olacaksa, bu dilin tarihsel gelişimini bu kritik noktaların bir ucundan ötekine iki yatay kesit halinde kesebiliriz ve bu oldukça makuldür. Aslında, Theodor Nöldeke bu meseleyle ilgili çığır açıcı görüşünü bizlerle paylaştığından beri, Kur'ân'ın kelime hazinesinin 'tarihi' ile ilgili pek çok önemli keşif yapılmıştır, ki bu da, vahyin dilinin Peygamberin Medine'ye hicretinden sonra semantik olarak çok büyük bir değişim geçirmiş olduğunu[2] açıklığa kavuşturmaktadır. Ya da halihazırdaki bölümde bizzat yapacağımız gibi, daha uzun-erimli bir perspektifi benimseyerek, Kur'ân kelimelerinin tamamına statik bir sistem muamelesi de yapabiliriz ve İslâm'da daha sonra doğmuş diğer sistemlerle onu mukayese edebiliriz.

Artık, erken dönem İslâm kültürü gibi genç ve giderek gelişen ve güçlenen bir kültür söz konusu olduğunda, dilin tarihsel gelişimi, genel bir kural olarak, karmaşıklığın artması ve

---

[2] Bir açıdan, Prof. Montgomery Watt'ın *Muhammed Mekke'de* (Oxford, 1953) ve *Muhammed Medine'de* (Oxford, 1956) adlı eserlerini bu olguyla ilgili kuşatıcı bir çalışma olarak görmek mümkündür. En ilginç örneklerden biri olarak, *Muhammed Mekke'de* (Ek Bölüm D) adlı eserinde filolojik görüş açısından tartıştığı çok sorunlu bir kelime olan *tezekkî*'den bahsedebiliriz. Watt, bu eserde, önemli bir dini kavram olan 'kendini temizleme' veya 'arınma'ya karşılık gelen bu kelimenin nasıl tedricen kullanımdan düştüğünü ve 'teslim olma' anlamına gelen daha önemli bir başka kelime olarak *İslâm*'ın karşısında duramayıp zaman içerisinde yavaş yavaş kaybolduğunu gösterir.

yayılması yönünde çok belirgin bir eğilim gösterir. Bizim özel örneğimizde, İslâm'ın zaferi, Kutsal Kitap olarak Kur'ân'ın tartışılmaz otoritesini yerleştirmiştir ve bunun dile doğrudan etkisi olmuştur. Nitekim Arapça kelimelerin neredeyse tamamı, Kur'ân'ın kelime hazinesinin etkisi altına girmiş ve Arap dili de, tamamen, bu gerçek tarafından belirlenmiştir.

Bunu olabildiğince basit ve net bir şekilde göstermeye çalışırken, erken dönem Arapça kelime hazinesinin tarihindeki üç farklı semantik 'sathı' diğerlerinden ayıracağım, ki bunlar: 1) Kur'ân-öncesi veya *Câhili* dönem 2) Kur'ânî dönem ve 3) Kur'ân-sonrası, özellikle de Abbasi dönemidir. Bu şekilde diğerlerinden ayrılmış ilk evrede, yani İslâm-öncesi dönemde, kabaca ifade edecek olursak, temelinde üç farklı dünya görüşünün bulunduğu, üç farklı kelime sistemimiz vardır, ki bunlar da: 1) En eski ve en tipik Arap kabilecilik *weltanschauung*'unu temsil eden katıksız anlamda bir Bedevi kelime hazinesi, 2) İlkiyle doğal olarak yakından alakalı olan ve ona dayanan, bununla birlikte, Mekke'deki ticaret ekonomisinin son zamanlardaki gelişiminin de bir sonucu olan, oldukça farklı bir ruhu ve dünya görüşünü temsil eden ve bu yüzden de, bu şehrin tüccarlarına[3] özgü kelimeler ve fikirlerin derinlemesine nüfuz ettiği bir ticari kelime hazinesi ve 3) Arabistan'da yaşayan Yahudiler[4] ve Hıristiyanlar arasında kullanımda olan dini terimlerin oluşturduğu bir sistem olarak (buna Hanîflere ait daha sorunlu sistem[5] de dahildir) Yahudi-Hıristiyan kelime hazinesidir. Bu üçü, İslâm-öncesi dönemin Arapça kelime hazinesini oluşturan belli başlı unsurlardır.

---

[3] Kur'ân dilinin oluşumunda bu özel kelime hazinesinin önemine dair, örneğin, C. C. Torrey'in *Kur'ân'ın Ticari-Teolojik Terimleri* adlı eserine bakınız, Leiden, 1892.

[4] Unutulmamalıdır ki, o dönemde Medine, Yahudiliğin en büyük merkezlerinden biriydi.

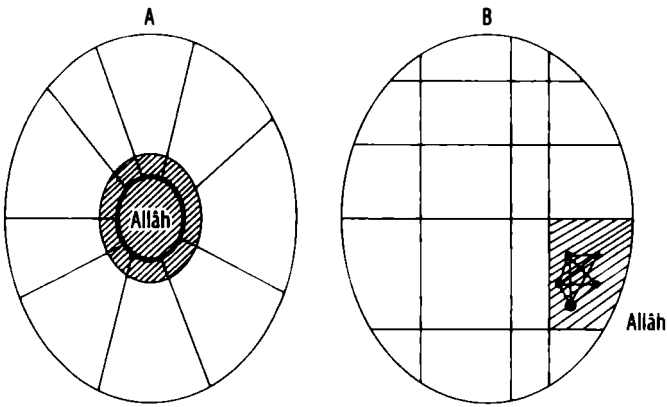
[5] Hanîfler ve onların diliyle ilgili olarak, daha sonraki 4. Bölüm, V. altbaşlığa bakınız.

Kur'ân'ın kelime hazinesi, dilbilimsel olarak, bu üç farklı sistemin bir karışımıdır. Ancak, bu, üç farklı sistemden gelen kelimelerin, Kur'ân'da ayrı cinsten unsurlar olarak yan yana bulundukları anlamına gelmez. Kur'ân'ın kelime hazinesi, önceki sayfalarda tekrar tekrar vurgulandığı gibi, büyük bir semantik alandır ve bu vasfı itibarıyla da, organize bir bütünlüktür; kökeni ne olursa olsun, bütün kelimelerin, tamamen yeni bir sistematik yorumla birbirlerine entegre oldukları, kendi kendine yeterli bir kelimeler sistemidir. Örneğin, yine en önemli kelime olan *Allâh*'ı alalım. *Allâh* kelimesi, daha önce gördüğümüz ve daha ayrıntılı bir şekilde ileride göreceğimiz gibi, İslâm-öncesi Arapları tarafından bilinmiyor değildi; sadece tektanrıcı Yahudi-Hıristiyan çevrelerin sınırları içerisinde değil, bütün göçebeler arasında da yaygın olarak biliniyordu. Ancak, kelimenin *Câhiliye* döneminde de kullanımda olması hususu, aynı *Allâh* kelimesinin, Kur'ân'da İslâm-öncesi zamanlardakinden oldukça farklı bir anlama geldiği yönündeki başka ve daha dikkat çekici bir hususa gözlerimizi kapamamıza neden olmamalıdır. Nitekim burada, son bölümde ele alınan 'ilişkisel' terimiyle ilgili metodolojik kavramın önemini görüyoruz. Aynı *Allâh* kelimesi, organize bütündeki konumu yüzünden, tamamen kendine özgü bir ilişkisel anlam kazanmaktadır.

Kur'ân'ın kelime hazinesiyle câhiliye devrinin kelime hazinesini karşılaştırırsak derhal şunu fark ederiz: ilki, en üstte yer alan odak kelime olarak *Allâh* kelimesine sahiptir ve bu terim, kelime hazinesi içerisindeki tek bir özel semantik alanın değil, bütün semantik alanları yani onun altında kalan daha küçük kavramsal sistemlerin tamamını kapsayan bütün bir kelime hazinesinin üzerinde yer alırken, câhiliye döneminde kullanılan kelimelerin oluşturduğu sistemin böyle bir üst odak kelimesi yoktur.[6] İki sistem arasındaki en temel farklılıklardan biri budur. İleride göreceğimiz gibi, Kur'ân-öncesi ve Kur'ânî kavramların,

[6] Elbette Yahudi-Hıristiyan tek-tanrıcı fikirlerin daha dar kısmında hariç. Fakat Yahudi ve Hıristiyanların, asla İslâm-öncesi Arabistan'ını

anlam yapıları bakımından – sadece 'temel' anlam açısından değil, büyük oranda 'ilişkisel' anlam açısından da – pek çok ortak yönleri olmasına rağmen, sadece bu temel farklılık bile, iki sistemi, *Allâh* kavramı konusunda, mahiyeti ve yapısı itibarıyla birbirinden tamamen farklı kılmaya yeterlidir.



Kur'ânî sistemde, merkezî Allâh kavramıyla doğrudan bağlantılı olmayan ve onun idare etmediği tek bir semantik alan bile yoktur (*Resim A*).[7] Bu durum, son bölümde ifade etmiş olduğum gibi, tam da, semantikçi olmayanların Kur'ân'ın dünyasının özü itibarıyla 'tanrı-merkezli' olduğunu söylerken genellikle kast ettikleri şeydir. Câhiliye sisteminde, *Allâh*, tek bir semantik alanın bir üyesinden başka bir şey değildir (*Resim B*). Kur'ânî dünya görüşünde, Tanrı kavramına dayanan ve onun sayesinde oluşan bir tür kavramsal uyum, gerçek bir sistem görünümü vardır ki, bu, *Câhilî* sistemde yoktur. Zira burada, yani bu yeni

temsil etmedikleri aşikardır. Onlar, olsa olsa, en azından dilsel olarak, yerel bir olgudurlar.

[7] *Şekil A*'da, *Allâh* kelimesini çevreleyen merkezi saha, Allâh'ın ne 'yaptığı' ve 'ne olduğu'na dair Kur'ân'ın yaptığı tasvirde kullanılan çeşitli kavramların karşılığı olan kelimelerden oluşan semantik bir alanı temsil eder. Bu, daha sonra gelişerek İslâm ilahiyatında, 'Allâh'ın sıfatları' (*sıfatullah*) adıyla bilinen şeye dönüşecek olan şeydir.

sistemde, bütün semantik alanlar ve dolayısıyla da bütün anahtar terimler, bu merkezi ve en üstteki odak kelimenin etkisi altındadır. Aslında, onun etkilemediği hiçbir şey yoktur; sadece din ve îmânla doğrudan bağlantılı olan kavramlar değil, bütün ahlaki fikirler, hatta evlenme ve boşanma, miras, ticari konular (akitler, borçlar, tefecilik, ağırlıklar ve ölçüler, vs.) gibi insan yaşamının en sıradan yönlerini temsil eden kavramlar bile, Tanrı kavramıyla doğrudan ilişkilendirilmektedirler.

Dahası, *Câhilî* sistemde, *Allâh* kavramı, *âlihe* yani 'ilahlar' yahut 'tanrılar' kavramıyla yan yana durur; şu an hesaba katmadığımız[8] ve tabii ki Câhiliye döneminin Yahudi ve Hıristiyanlarına özgü daha dar ve çok özel Allâh alanı dışında, aralarında kesinlikle hiçbir uyumsuzluk yoktur. *Câhilî* sistemde, Allâh ile öteki ilahlar arasında, ilki önceki bütün doğaüstü varlıklar hiyerarşisinin tepesine yerleştirildiğinde bile, gözlemlenebilir hiçbir açık tezat yoktur. Ayrıca, doğaüstü varlıklarla ilgili bizatihi bu semantik alan, örneğin Arapların kabile hayatıyla, şeref duygusuyla ve Tanrı ve din ile hiçbir alakası olmayan toplumsal ve bireysel erdemlerle daha doğrudan ilişkili diğer daha önemli alanlarla karşılaştırıldığında, *Câhiliye*'nin bütün kavramsal sisteminde oldukça tali bir yer işgal eder.

Burada bir yanlış anlamaya mahal verilmemelidir. Kur'ânî sistemde de *âlihe* kavramı vardır. Ontolojik varlıklar düzenini semantik düzenle karıştırmamalıyız. Başka bir deyişle, Kur'ân'ın dünyasının özü itibarıyla tek-tanrıcı olması, bizi, ontolojik olarak olduğu gibi *semantik olarak* da Allâh'tan başka hiçbir ilahın olmadığı gibi yanlış bir düşünceye sevk etmemelidir. Tersine, Kur'ânî sistemde 'tanrılar' ve 'putlar' kavramları *vardır*; ancak bunların tümü, Allâh'la negatif bir ilişki içerisinde bulunurlar ve ilahlık iddiaları da kesin bir dille reddedilir. Daha semantik

---

[8] *Câhilî* Allâh anlayışı ile Yahudi-Hıristiyanların Allâh anlayışı arasındaki ilişkinin mahiyeti ve *Allâh* ismi İslâmi sisteme girmeden önce, ikincinin ilki üzerindeki muhtemel etkisine dair ayrıntılı bir değerlendirme için, sadece bu konunun ele alındığı 4. Bölüm'e bakınız.

terimlerle ifade edecek olursak, Allâh kavramı Kur'ân'da 'gerçek' (*hakk*) kavramıyla ilişkilendirilirken, bu tanrılar 'yanlış' (*bâtıl*) kavramıyla ilişkilendirilmektedirler.

Yukarıdaki cümlenin ima ettiği bir başka husus da şudur: Allâh isminin Kur'ânî sisteme câhiliye sisteminden geldiğini söylediğimizde, bunu, bu adla bağlantılı olan bütün semantik unsurlardan sadece İslâmî açıdan 'iyi olduğu düşünülenlerin kabul edildiği, 'kötü' olan bütün unsurların da atıldığı şeklinde yorumlamamak gerekir. Gerçek şudur: bütün bu unsurlar, iyisiyle kötüsüyle, Kur'ânî sisteme girmiştir ve sadece bu yeni alanda, bazıları kabul edilmiş, bazıları da reddedilmiştir. Bu red ve kabul süreci de, bizzat Kur'ân'da canlı bir şekilde tasvir edilmiştir. Aksi taktirde, *şerîk* (ortak, yani Allâh'ın ortağı) ve *nid* (benzer) kelimelerine orada asla yer verilmezdi.

Kur'ân, linguistik olarak, hakiki Arapça bir kitap olduğu için, bu Mushaf'ta yer alan bütün kelimelerin Kur'ân-öncesi veya İslâmî bir kökeninin olduğu kolaylıkla görülebilir. Bunların bir çoğu, câhiliye dönemi Arapçasında yaygın olarak kullanılan kelimelerdi. Başka bir deyişle, bunların bir çoğu, hatta Kur'ân'daki anahtar terimler statüsü elde etmiş olanlar bile, câhiliye devrinde anahtar kelimeler seviyesinin çok altında yer alan sıradan kelimeler idiler. Örneğin, daha sonraki bir bağlamda[9] ayrıntılı bir şekilde analiz edeceğimiz *takvâ* kelimesi, bunlardan biriydi. Herkesin bildiği gibi, kelime, en tipik Kur'ânî anahtar terimlerden biri olarak, Kur'ânî dindarlığın üzerine dayandığı köşe taşlarından biri olarak çok büyük bir önem kazandı. Fakat bundan önce, yani *Câhiliye* döneminde, sadece hayvanlara özgü çok sıradan bir davranış türü – korkuyla karışık kendini savunma hareketi – anlamına gelen son derece sıradan bir kelimeydi.

Ancak Kur'ân'a anahtar terim sıfatıyla giren ve artlarındaki önemli bir câhiliye geçmişini de beraberinde getiren çok sayıda kelime de vardı. Başka bir ifadeyle, Kur'ânî anahtar terimlerin bazıları, zaten *Câhiliye* döneminde anahtar terim olarak dikkat

[9] Bkz. 9. Bölüm, II. altbaşlık.

çekici bir rol oynuyorlardı. Sadece, bir sistemden ötekine geçerken, semantik yapıları temelden değişmişti. Bu bölümün ana tezinin bir izahı olarak, bu sonraki örnek, bizi, – daha karmaşık olduğundan dolayı - daha ilginç bir mesele ile yüzyüze bırakır. Esasen, bu olguyla ilgili bazı örnekler son bölümde verilmiştir. Fakat orada bunların, mahiyet bakımından biraz farklı meselelerle bağlantılı olduğu düşünülmekteydi. Burada ise, ileride çokça vereceğimiz örneklerin, tabiri caizse, bir müjdecisi olarak son derece ilginç bir misal vereceğim.

Aklımdaki kelime, *kerîm*'dir. Bu kelime, *Câhiliye*'de, çok önemli bir anahtar terimdi ve soyu, lekesiz bir şecereyle şerefli bir ataya bağlanan 'asil' biri anlamına geliyordu. Ve eski Arapların insani erdem anlayışında, müsrifçe ve sınırsız cömertlik, bir erkeğin soyluluğunun en önde gelen ve somut göstergesi olduğu için, *kerîm*, bizim 'mirasyedi' kavramımızın ima ettiği şekilde aşırı cömert biri anlamını da kazanmıştı.

Bu kelimenin anlam içeriği, az önce kendisine bir atıfta bulunulan *takvâ* ile Kur'ânî bağlamda yakından ilişkilendirildiğinde, müthiş bir değişikliğe uğramak zorundaydı. Kur'ân, en net ifadelerle, "insanların en *kerîm* (asil) olanı"nın, Allâh'a karşı *takva* tavrını takınan kişi olduğunu ilan ediyordu:

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ

Şüphesiz sizin Allâh katında en kerim olanınız, en takvalı olanınızdır. (Hucurat: 13)

Câhiliye döneminde, kimse, iki kelimenin bu şekilde bir araya getirilebileceği hayal bile edemezdi. Arapların hayat anlayışının önemli bir boyutunu özetleyen Eski Arapça'ya ait bu kelime (*kerîm*), İslâm'ın tek-tanrıcı dindarlığının tamamen yeni bir alanına - diyebiliriz ki – adeta zorla yerleştirildi. Bunun, gerçekten bir devrim, Arapların ahlak anlayışlarının tarihindeki bir devrim olduğunu söylemek hiç abartı olmaz; zira antik Arabistan'da kimse, bir şeklî *kerem* (asalet) tanımına *takvâ* (Allâh korkusu)

anlamını vermeyi düşünemezdi. O andan itibaren, kelimenin gerçek anlamıyla 'asil' adını almayı hak eden biri, artık asil bir aileye ve asil bir kabileye mensup asaletli bir adam olmadığı gibi, bu şekilde davranarak kendisi ve bütün ailesinin hemen ertesi sabah perişan olup helak olabileceğini hiç düşünmeden, har vurup harman savuran, varını yoğunu düşüncesizce harcayan biri de değildi. Fakat eskiden bu ikinci vasfın, kesinlikle, 'asil' bir adamın en bariz özelliği olduğu düşünülürdü. Antik şairler de, asla bu erdemi övmek ve yüceltmekten bıkmazlardı; zira bu, savaş alanında gösterilen kahramanlık ve cesaret erdemiyle birlikte, ataların şerefini korumanın adeta tek yoluydu:

نُدَافِعُ عَنْ اِحْسَابِنا بِلُحُمِهاَ وأَلْبَانِهاَ إِنَّ الْكَرِيمَ يُدَافِعُ

Hamâset'te bir şair: "atalarımızın şerefini onların (develerimizin) eti ve sütüyle korumak istiyoruz" diyor ve ekliyor: "çünkü doğrusu, o, bir *kerîm*, koruma gücü olan (yani ona şerefli atalarından miras kalan onuru koruyabilen) biridir."[10]

Dediğim gibi, câhiliye dönemi Araplarının gözünde en önemli erdemlerden biri olan bu özellik, yeni Kur'ânî bakış açısına göre, hiç de gerçek bir erdem değildir. O, gerçek bir cömertlik bile değildir, çünkü kaynağında, düpedüz gurur ve kibir bulunmaktadır; bu da olsa olsa ancak cömertlik gösterisi yapma arzusunu yansıtabilir. Böyle biri, Kur'ân dilinde: "malını Allâh'a ve Âhiret gününe inandığı için değil, sadece gösteriş olsun diye harcayan" birisidir:

كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

O ki, malını insanlara gösteriş olsun için harcar, Allâh'a ve Âhiret gününe de îmân etmez. (Bakara: 264)

---

[10] *Divânu'l-Hamâset* (*Şerhu'l-Merzûkî*), Haz.: Ahmed Emân ve Abdusselam Harun, 4 cilt, Kahire, 1951, sayı: DCCXLVI, 2, şairin ismi yok.

Bir başka yerde, elindekini böylesi bir saikle çarçur edenlerin ancak "Şeytan'ın kardeşleri" oldukları açıkça ifade edilmektedir:

وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ، إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا

Akrabaya, miskine ve yol oğluna hakkını ver. Ama israf ile malını çarçur etme; çünkü israf edenler, Şeytan'ın kardeşleridirler ve Şeytan da Rabbine karşı nankördür. (İsra: 26-27)

Burada, *Câhiliye*'nin en önemli ideali olan aşırı cömertliği asaletin açık göstergesi olarak somutlaştıran ***kerîm***'in, yeni bir semantik durumun etkisiyle, tamamen yeni ve farklı bir şeye dönüşmekte olduğunu görmekteyiz. Burada bizzat cömertlik fikri büyük bir değişime uğramaktadır. Aynı zamanda ve bununla bağlantılı olarak da, ***kerîm*** kelimesi, servetini körükörüne, düşüncesizce ve sırf gösteriş olsun diye harcamak yerine, onu, belirli bir amaç için (ki yeni anlayışta gerçekten 'asil' bir amaçtır ve 'Allâh yolunda' (*fi sebilillah*)[11] infak etmek olarak bilinir) harcamakta hiç tereddüt etmeyen; aşırılıktan uzak durup israf ve cimrilik arasında[12] bir orta yolu izlemeye özen gösteren ve bunu derin bir dini saik (*takvâ*) ile yapan samimi dindar mü'min için kullanılmaya başlamaktadır.

Böylece aynı kelime, art arda gelen bu iki sistemde aynı temel anlamla karşımıza çıkmakta, fakat sistemin belirli bir sektöründe etrafında oluşturduğu belirli ortak ilişkilerden dolayı, biri olmazsa diğerinde bir anahtar terim olarak kullanıldıkça, ona tamamen farklı bir değer ve tamamen farklı yan anlamlar verilmektedir. Güç algılanabilen ve böyle olduğu için de pek net olmayan bir yoldan olsa da, Kur'ân'ın kelime hazinesi ile müteakip sistemler arasında da tamamen aynı şey olmaktadır. Bunu şimdi göreceğiz.

---

[11] Bkz. örneğin, 57: 57; 2: 261-262.

[12] Bkz. 17: 29-30; 25: 67

II. Kur'ân ve Kur'ân-sonrası Dönemin Sistemleri

Yukarıda ayrıştırıldığı gibi, gelişmenin üçüncü aşamasına, yani İslâm kültürünün klasik çağına baktığımızda, görece bağımsız kavramsal sistemlerin yaygınlaştığını görmekteyiz. Bir başka ifadeyle, İslâm, Kur'ân-sonrası dönemde, en önemlileri kelam, fıkıh, siyaset teorisi, felsefe ve tasavvuf olan birçok farklı düşünce sistemi üretmiştir. İslâm'ın bu kültürel ürünlerinin her biri, Kur'ânî kelime hazinesi örneğinde görmüş olduğumuz gibi bizzat birkaç alt-sistemden oluşan kendi kavramsal sistemini, yani kendi 'kelime hazinesi'ni geliştirmiştir. Dolayısıyla, tamamen yukarıda tanımlandığı anlamda, bir İslâm ilahiyatı kelime hazinesinden, bir İslâm fıkhı kelime hazinesinden, bir İslâm tasavvufu kelime hazinesinden vs. rahatlıkla bahsedebiliriz. Çeşitli kelime hazinelerinden oluşan bu genel yapı ise, Islâm'ın klasik çağında Arap dilinin kelime hazinesini oluşturur.

Kur'ânî kelime hazinesinin ilahi vahyin dili olması hasebiyle sahip olduğu sınırsız ve gerçekten de eşsiz önemden dolayı, Kur'ân-sonrası dönemin sistemlerinin tümünün, ondan derinden etkilenmiş olmaları çok doğaldır. Bu sistemlerin tamamı, linguistik boyutlarıyla, değişen derecelerde olmak üzere, Kur'ân'ın kelime hazinesine tabi idi ve ona dayalıydı. Bunlar, tabiri caizse, ancak vahyin dili tarafından önceden hazır hale getirilmiş olan toprakta büyüyüp gelişebilirlerdi. Semantik açıdan, bu durumu şu şekilde tanımlamak mümkündür: bu sistemlerdeki anahtar terimlerin hepsi değilse de bir çoğu Kur'ânî kelime hazinesinden alınmıştı. Kur'ân-kaynaklı olmadığı bilinen kelimeler için bile, bunları, öyle veya böyle Kur'ân'daki şu veya bu ifade ile ilişkilendirebilmek için çoğu kez bilinçli çaba gösterildi. Kur'ân'ın otoritesi öyle güçlüydü ki, her sistem, kelime hazinesine meşruiyet sağlamak için, doğrudan değilse de dolaylı olarak, Kur'ânî kelime hazinesine müracaat etmek zorundaydı.

Ayrıca, daha genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, Arap dili – hatta herhangi bir dil – ne kadar zengin olursa olsun, farklı

sistemlerin herbirine tamamen yeni ve farklı bir kelime dağarcağı verebilecek kadar zengin değildir. Dolayısıyla, bu sistemlerin inşasında kullanılan kelimelerin çoğu, mecburen hepsinde ortak olmak durumundadır. Ancak, bu sistemlerin her biri, hemen hemen aynı kelimeleri kendine özgü bir yoldan özenle ilişkilendirir ve böylece bağımsız bir kelimeler ve kavramlar ağı inşa ederler.

Kur'ân-sonrası dönemde ortaya çıkan bu sistemlerin semantik yapılarını ayrıntılı bir şekilde incelemek halihazırdaki amacımız açısından gerekli de değildir, mümkün de değildir. Bunların her biri ayrı ayrı ele alınmayı hak etmektedir. Burada, sadece üçünden – ilahiyat, felsefe ve tasavvuf – bahsetmekle ve bu bölümün ana tezini anlatmak için her bir alanla ilgili birkaç tipik örnek vermekle yetinmem gerekiyor.

İslâm'ın klasik döneminde gelişen bütün kavramsal sistemler içinde ilahiyat (*Kelâm*), Kur'ânî kelime hazinesine en sadık ve bağlı olanıdır. İlahiyat düşüncesi, Müslümanlar arasında, kısmen Yunan etkisiyle gelişip serpilmeye başladı ama bu, büyük oranda ve esas itibarıyla, değişen tarihsel şartların gerektirdiği doğal bir büyüme idi ki, İslâm medeniyeti artık bu şartlar içerisinde yaşıyordu. Bu nedenle, önce Kelâm'ı ele almamız da yarar var diye düşünüyorum.

Islâm ilahiyatı hususunda dikkat edilmesi gereken ilk nokta, malzemesinin neredeyse tamamen Kur'ânî olduğudur. Ve bu özel durumda, 'malzeme' kelimesine, dildeki anlamının dışında daha geniş bir perspektiften bakmamız mazur görülebilir, zira ilahiyatın temel sorunlarının neredeyse tamamı bizzat Kur'ân'dan kaynaklanır ve bu nedenle de, bunların izini, şu veya bu şekilde, Kur'ânî düşüncede ve onun kelimelerinde sürmek mümkündür. Kısacası, İslâm ilahiyatı, özü itibarıyla, Kur'ân'ın öğretilerine dayalıdır. Buna karşın, o, tam da bu öğretiyi daha sistematik ve teorik olarak anlayabilmek için insan zekası ve aklının gösterdiği çabanın sonucuydu. O halde, onun anahtar terimlerinin tümünün, büyük oranda Kur'ânî kelime hazinesinden

alınmış olması doğaldır. Islâm ilahiyatının belli başlı kavramlarının neredeyse hepsi, doğrudan Kur'ân metninden alınmıştı ve birçok durumda, teolojinin terminolojisi, Kur'ân'ın kelimelerinin ve tabirlerinin skolastik ve nazari bir üslupla detaylandırılmasından başka bir şey değildi. Elbette ki kavramsal organizasyonun bizzat kuralı, her bir durumda, oldukça farklıydı; aksi halde, bağımsız bir kavramlar sistemi olarak hiçbir teolojik kelime hazinesi olmazdı. Ancak, genel olarak, İslâm ilahiyatının kelime hazinesinin, Kur'ânî kelime hazinesine diğer sistemlerin herhangi birinden daha sadık kaldığı söylenebilir.

Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, ilahiyat, en büyük teorik sorunlarımızdan birini somut ifadelerle tartışmak için çok uygun bir fırsat sunmaktadır. Eğer bir taraftan, ilahiyatın kelime hazinesi, Kur'ânî kelime hazinesinin bir anlamda devamı ve gelişmiş bir şekli ise ve böyle olduğu için de, malzemesinin çoğunu ona borçlu ise, ancak öte yandan da, bütün malzemeyi kendi yapısallaştırma ilkesine göre düzenleyerek bağımsız bir kavramsal sistem oluşturuyorsa, bu durumda, ikisi arasındaki farkı, esas itibarıyla, anahtar terimlerin 'ilişkisel' tarafında aramak gerekecektir. Bununla birlikte, birçok durumda, bu farkı görebilmek son derece zordur; özellikle de aynı kelimeler neredeyse tamamen aynı bağlamlarda kullanıldığında bu zorluk kendini çok daha fazlasıyla hissettirir. *Kâfir* (inançsız) ile *Müslim* (Müslüman) zıtlığı, birkaç paragraf sonra göreceğimiz gibi, mükemmel bir örnek arz eder.

İsterseniz konuya daha kolay bir örneği ele almakla başlayalım. Kur'ân'dan ve ilahiyat sisteminden çıkarıldığında *Allâh* kelimesinin bile kavramsal yapısı değişmek durumunda kalır. Bu kelimenin ilahiyatta işgal ettiği merkezi konum, elbette, Kur'ânî kelime hazinesindekinin aynısıdır. Bu kelime, hâlâ, bütün sisteme hükmeden en üstteki odak kelimedir. Ve bütün anahtar terimler, hâlâ, en üstte yer alan bu kavramın tartışmasız hakimiyeti altındadırlar. Dolayısıyla, görünürde değişen hiçbir şey yoktur. Ancak, burada, yüzeyin hemen altında çok büyük bir içsel dönüşümün gerçekleştiğini gözlemliyoruz.

Allâh kavramının yapısı, bu yeni sistemde, ilk önce, *Esmau'l-Hüsna* (En Güzel Doksandokuz İsim) ile bu kavram arasında doğrudan kavramsal bir ilişki kurularak dönüştürüldü. Bu 'doksandokuz ismi' Kur'ân'da ararsak, bunların izlerini zaten her yerde görürüz. Kur'ân, Allâh'ı çeşitli açılardan tasvir eden kelimeler ve tabirlerle doludur: Allâh şöyle şöyledir (örneğin, O *Vahid*'tir, *Gafûr*'dur, *Rahîm*'dir vb); Allâh şöyle şöyle yapar (örneğin, 'konuşur', 'yaratır', vb). Fakat bu ve benzeri ifadeler, Kur'ân'da basit tasvirler olarak yer alırlar ve bunları sofistike tabirler olarak görmeksizin, oldukları gibi almak gerekir. İlahiyatta, bu basit ve sade anlama ilkesi, artık korunmamaktadır. İlahiyatçılar için, bu tür kavramların tümü, Tanrı'nın vasıflarının çeşitli tezahürlerini yansıtırlar; bir başka deyişle, bunlar, Tanrı'nın bütün vasıflarını, yani, O'nun zatının özelliklerini temsil ederler.

Bunun anlamı tam olarak şudur: Allâh kavramı, artık 'öz' (*zât*) ve 'vasıflar' (*sıfat*)la anlaşılmaya başlamıştır. Bu da şu anlama gelir: ilahiyatçılar, artık, tipik olarak, bütün varlıkları ve hayatı 'özler' ve 'sıfatlar' bağlamında yorumlayan Yunan düşünme tarzını benimsemişlerdir. Bunu, Helenistik mirasın geniş kapsamlı Araplaştırılması (ki Abbasiler döneminin tipik özelliğidir) sürecinin bir parçası olması yönüyle, alkışlanacak bir başarı olarak görmek gerekebilir. Fakat saf ve ödünsüz Kur'ânî bakış açısından bakıldığında, bu, ancak orijinal düşünce biçiminden ciddi bir sapmaya delalet eder.[13] Örneğin, Kur'ân'da Tanrı'nın insanla 'konuştuğu'nu okuruz ama orada, konuşma, hiçbir şekilde Allâh'ın bir sıfatı olarak sayılmaz; bu yorumu telkin edici en küçük bir işaret bile yoktur. Ama ilahiyatta, 'konuşma' (*kelâm*) Tanrı'nın en asli sıfatlarından birini oluşturur. Kur'ân'ın yaklaşımı elbette bu değildir. Ve bizzat Tanrı kavramı, bu minval üzere, 'sıfatlar'ının aksine bir aşkın 'öz' olarak anlaşıldığında, artık orijinal haliyle Kur'ânî bir kavram değildir.

---

[13] Bu husus, Dr. Davud Rehber'in *Adalet Tanrısı* adlı eserinde, takdire şayan bir şekilde ortaya konulmuştur (Leiden, 1960). Özellikle giriş bölümüne bakınız.

Allâh kelimesinin kavramsal yapısında böylesine radikal bir iç dönüşüme neden olan, sadece skolastik teoloji değildir. Her biri kendi hakim düşünme tarzlarına göre olmak üzere, diğer sistemler de aynı şeyi yapmışlardır. Bu husus, ilahiyatın kelime hazinesiyle tasavvuf ve felsefenin kelime hazineleri mukayese edilerek, tamamen açıklığa kavuşturulacaktır.

İslâm tasavvufunu ya da sufizmi, Kur'ân'ın temel dini öğretisinin devamı ve gelişmiş bir şekli olarak görmenin sebepleri vardır. Bu, semantik açıdan, mutasavvıfların, Kur'ân'ın birçok kelimesinden anahtar terimler olarak yararlandıkları anlamına gelir. Ancak aynı kelimeleri kullanan ilahiyatçılarla karşılaştırıldığında, onlarınki, çoğu durumda, son derece özgürce ve hatta keyfîdir. Mutasavvıflar, Kur'ân'da ilginç buldukları kelimelere yeni anlamlar – yani gerçek bağlamlarından koparılmış 'ilişkisel' anlamlar – iliştirme eğilimindedirler. Kelimelere yükledikleri sembolik anlamların, neticede, birçok durumda, aynı kelimelere ilahiyatçılarca iliştirilenlerden tamamen farklı olması çok doğaldır.

Tasavvufi sistem, merkezi Allâh kavramını bile çok derinden etkiler. Bu noktada, dikkat çekici birçok ihtilaf konusu aklımıza geliyor ama burada en çarpıcı ve kesin olanını kısaca ele almak yeterli olacaktır. Bizzat Kur'ân'da olduğu gibi bütün tasavvufi olmayan sistemlerde de, Allâh, epistemolojik olarak, sadece bir '*ilm*' konusu olabilir. Bir başka deyişle, insan, Tanrı'yı ancak dolaylı olarak bilebilir. İnsanın Tanrı'ya çok yaklaşmasına müsaade edilmemiştir. Tanrı'yı, en azından bu dünyada, arada bir perde (*hicâb*) olmadan göremezsiniz.[14] Burada çok yakın olmarun, yani doğrudan doğruya kişisel bir ilişki kurmanın imkanı yoktur. Kesin olan şudur ki, Tanrı kendini ifşa eder, ama bunu sadece ayetleriyle (*âyât*) yapar. İnsana gelince, ona, sadece, *âyât* yoluyla, yani Tanrı'nın merhametini, azametini ve kudretini gösteren 'alametler' (tabii varlıklar ve doğal olgular) yoluyla

[14] Teolojik olarak, bu, kelamcılar tarafından çokça tartışılmış olan ünlü 'Tanrı'nın gözle görülmesi' sorunudur.

Tanrı'yı bilmesine izin verilmektedir.[15] Kur'ân'da Tanrı'nın en yakınına gelmesine izin verildiği bildirilen Musa bile, Tanrı'yı dünya gözüyle görememiştir. Kur'ân'ın ifadesiyle "perde gerisinden" verilen bu tür bilgi, *'ilm*'dir. Bu, dolaylı bir bilgi türüdür ve ancak, insana doğrudan verilen başka bazı hususiyetler sayesinde elde edilebilir.[16]

Her yerde olduğu gibi İslâm'da da, sufiler, Tanrı hakkında, özü itibarıyla bundan farklı bir bilgiye sahip olduklarını iddia ederler ki bunun adı, *marifet*'tir. Bu, kişisel temasın doğrudan, vasıtasız ve en mahrem türü olan 'keşf' bilgisidir; ve tıpkı seven ve sevgilisinin aşk yaşarken yekvücut olmaları gibi, şu veya bu formda, bilenle bilinenin tek bir bedende birleşmesiyle (*fenafillah*) sonuçlanır.

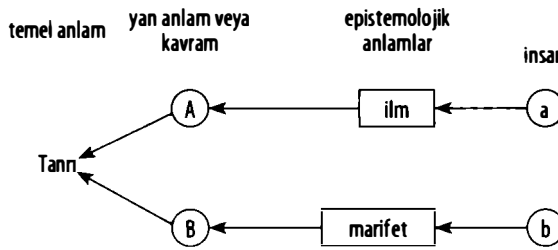
Açıktır ki bu, her şeyi değiştirir. Böylece, sadece insan tabiatına ve insan psikolojisine bakış tümden değişmemiş, bizzat Tanrı kavramı da, semantik yapısı itibarıyla, mecburen değişmek durumunda kalmıştır. Zira Tanrı kavramı, tasavvufi-olmayan sistemlerde sadece bir *ilm* mevzuu iken, burada bir *marifet* konusu yapılmıştır. Semantik açıdan, bu durumu şöyle izah edebiliriz: Allâh kelimesinin 'ilişkisel' anlamı, tasavvufi *marifet*'in yahut normal beşerî *ilm*'in konusu olmasına göre değişir.

Elbette ki, Müslüman iseniz, inandığınız Allâh, ister mutasavvıf olun ister ilahiyatçı olun, nesnel olarak daima Kur'ân'daki Allâh'ın aynısı kalmaya devam edecektir. Fakat bu Allâh'ın sizce algılanışı (ki O'nunla ilgili düşüncelerinizde kendini belli eder), her bir durumda oldukça farklıdır.

---

[15] Bundan dolayıdır ki, *âyât* kavramına Kur'ân'da büyük önem verilmiştir. Yukarıda bu hususa zaten geçici bir atıfta bulunulmuştu, ama daha sonraki bir bağlamda (6. Bölüm'de) konu daha sistematik bir şekilde ele alınacaktır.

[16] *Tanrı hakkında bilgimiz vardır*, ama *Tanrı'yı bilemeyiz*" diyerek, bu ayrım ortaya konulabilir. Bertrand Russell'in terminolojisinde, ilm, 'malumat yoluyla elde edilen bilgi'nin zıddına ve ondan ayrı olarak 'istidlal yoluyla elde edilen bilgi'dir.



Buradaki şemada, bir insan (*a*), yani sıradan Sünni bir Müslüman, *ilm* yoluyla, kendi Tanrı kavramını oluşturur; (*b*) yani bir mutasavvıf ise, aynısını *marifet* aracılığıyla yapar. Netice olarak ortaya çıkan *A* ve *B* kavramları, temel anlam (yani bu kavramların ötesinde duran nesnel Tanrı'nın kendisi) tamamıyla aynı olsa da, özü itibarıyla birbirlerinden farklıdırlar. İki kavram arasındaki bu fark öylesine özden ve aslidir ki, İslâmi ortodoksi (Sünnilik), çoğu kez, *A* ve *B* kavramlarının aynı Tanrı'ya tekabül edemeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Bu da, doğal olarak, mutasavvıfların çok ciddi bir suçlamaya maruz kalmasına neden olmuştur. Zira, eğer gerçekten mutasavvıfların Tanrısının (kavramı değil) temel anlamı farklıysa, mutasavvıf, kesinlikle ilahi vahyin Tanrısından başka bir Tanrı'ya tapıyor demektir. Birçok sufi, konumlarını savunurken Kur'ân'a yaptıkları bütün göndermelere rağmen, sürekli katı ortodoksinin itizalci suçlamasına maruz kalma tehlikesi yaşamıştır. Bu anlamda, sufilerin Kur'ân yorumu, bir semantikçi için son derece önemli ve ilginçtir.[17]

Tasavvuftan felsefeye dönecek olursak, aynı semantik dönüşüm sürecinin devam ettiğini görürüz. Eğer Kur'ân-sonrası dönemin sistemleri içerisinde, kelimelerin ve kavramların orijinal Kur'ânî kullanımına genellikle en sadık kalan yaklaşım ilahiyat olmuşsa, yabancı bir sistemin Araplaştırılması yönünde cesur ve kararlı bir adım atan da İslâm felsefesi olmuştur. Nitekim,

[17] Goldziher'in *Richtungen der İslâmischen Koranauslegung* adlı araştırması (Leiden, 1920), bu sorunu başlangıç düzeyinde anlamak açısından iyi bir çalışma olarak görülebilir.

bu husus, en önemli İslâmi anahtar terimlerin (örneğin, *Allâh*, *nebî*, *vahy*, *akıl* ve diğerlerinin) kullanımlarına bakıldığında çok net bir şekilde görülmektedir. Mesele karmaşıktır, zira kelimelerin doğru Kur'ânî kullanımlarından sapmakla ilgili basit bir mesele değildir. Arap olsun ya da olmasın, Arapça'yı düşünme ve yazmada entelektüel bir araç olarak kullanan filozoflar, bir yandan Arap dilinde Yunanlıların düşünce ve kavramlarını layıkıyla açıklayabilecek yeni bir kelime hazinesi inşa etme mücadelesi vermişler, fakat öte yandan da, onu Kur'ânî geleneğe dahil etmeye çalışmışlardır. İşte Kur'ânî terimlerin etrafında gelişen ilişkisel anlamların o özgün karakteri buradan kaynaklanmıştır.

Dolayısıyla, şu an asıl ilgi noktamız olan *Allâh* kelimesi, artık felsefede, Kur'ân'da çok canlı bir dille tasvir edilen Yaratıcı ve vahiy gönderen Tanrı'nın tamamen aynısı değildir. İlahiyatçılar arasında da, kavram, az önce gördüğümüz gibi, kesin bir değişime maruz kalmıştır, ancak orijinal Kur'ânî anlayışı düşünsel ve nazari açıdan hâlâ mufassalan yansıtabilmektedir. Filozoflar arasında ise, Kur'ânî tanrı kavramı, öyle görünüyor ki, Aristocu kozmik 'Hareket Ettirici' kavramı ve Plotinusçu 'Bir' kavramı kadar bile önemli değildir. Filozoflar, sadece Kur'ân ifadelerinin altında yatan derin felsefi anlamları ortaya çıkarmaya çalıştıklarını göstermek için ellerinden gelen her şeyi yapmışlardır. Onlar Allâh'ı tanımlarken, gerçekten Kur'ân kelimelerini ve tabirlerini kullanırlar; Kur'ân'a gönderme yaparlar ve Kur'ân-kaynaklı sorulara cevap bulmaya çalışırlar. Fakat bu, elbette, dindar mü'minleri tatmin etmemektedir; nitekim, uzlaşmaz ilahiyatçı İbni Teymiyye'nin onları kast ederken kullandığı: "câhil filozoflardan (*cuhhâlü'l-felâsife*) önemsiz küçük bir grup" şeklindeki sert ifadede bu tatminsizlik en net şekilde görülmektedir.

Örneğin, filozoflar, 'Tanrı'larının, gerçekte, Kur'ân'ın Tanrısından, yani Yaratıcı Rab'den başkası olamayacağını ısrarla söylerler. Fakat burada, felsefi kavramların (kendi ifadeleriyle)

gerçek yüzünü göstermek için örtüyü amansızca çekip almaya çalışan Gazali[18] gibi biri sahneye çıkar. Nitekim o, kendince, İbni Sina'nın *halk* (yaratma) kavramının, aslında Kur'ânî Tanrısal Yaratma kavramıyla hiçbir ilişkisi olmayan ve hatta sonrakinin açık inkarı anlamına gelebilecek sahte (yani uyduruk) bir kavram olduğunu gösterir. Çünkü ona göre, bu kavram, Yeni Eflatuncu *Sudûr* kavramının tebdil-i kıyafet etmiş bir formundan başka bir şey değildir.

İslâm felsefesinin dilinin, semantikçileri son derece ilginç birkaç soru ile karşı karşıya bıraktığı aşikardır. Bunların halihazırdaki konumuzla doğrudan ilgili görünen bazılarını bu bölümün sonuna doğru teorik açıdan ele alacağız. Orada İslâm tarihindeki kavramsal bir sistem olarak, felsefenin kelime hazinesinin hakikaten müstesna bir makyajı olduğunu bazı somut örneklerle göstermeye çalışacağım. Bu arada, ilahiyatçıların kelime hazinesine geri dönüp (zira şu an itibarıyla bu konudan uzaklaşmış bulunuyoruz) tarihsel semantik üzerine öne sürdüğüm ana tezi açıklamama yardım edecek birkaç ilginç örneği tartışmak istiyorum.

Burada, inceleyeceğim dört veya beş anahtar terim hususunda bile, tarihsel detaylara girmeye hiç niyetim yok. Bu türden bir tartışmanın yeri elbette burası değildir; bu, İslâmi teolojinin semantiğinin ilgi alanına girer. Benim niyetim, sadece, bizi ilgilendiren acil nazari meseleyle bağlantılı olarak, bir sistemden diğerine hareket ederken aynı kelimenin anlaşılmasında karşımıza çıkan vurgu kaymalarının, ilgi ve öznel yaklaşım değişikliklerinin zaman içerisinde, tedricen – ve birçok

[18] Ebu Hamid el-Gazali (ya da Gazzali, 1059-1111). Onun Batı'da *Destructio Philosophorum* olarak bilinen *Tehâfüt'el-Felâsife*'si, İbni Sina'nın (980-1037) temsil ettiği İslâm felsefesinin sistematik bir reddidir. Bundan başka olarak, bu kitaptaki argümanları, en başta, kavramsal bir analize dayanır. Ve kitabın birçok bölümünü, modern semantiğin analitik tekniğinin iyi bir örneği olarak bile görmek pekala mümkündür.

durumda neredeyse hiç sezilmeden – nasıl gerçekleştiğini göstermektir. Bunun için yapabileceğim tek şey ise, fazla derine inmeden, genel bir çerçeve çizmek ve konunun ana hatlarını ortaya koymaktır.

Bu yaklaşım doğrultusunda, ilk örneğimiz olarak, *müslim* (Müslüman) ve *kâfir* (inançsız) kelimelerinden oluşan kavramsal çifti ele alacağız, ki bunlar, aşikar olduğu üzere, birbirlerine zıt kelimelerdir. Bu iki Kur'ânî anahtar terimin izlerini câhiliye devrinin başlarına dek sürecek olursak, bunların köken itibarıyla bir çift bile oluşturmadığını fark ederiz. Kesinlikle her iki kelime de, câhiliye döneminde mevcuttu ama aralarında asli hiçbir bağ yoktu. Dahası, hiçbirinin dini bir anlamı yoktu; *müslim* "değerli bir şeyi kendisinden isteyen birine o şeyi teslim eden kişi" anlamına gelirken, *kâfir*, "kendisine iyilik edene nankörlük yapan kişi" anlamına geliyordu. İki kelimenin birbirinin karşısına konulması, sadece gelişimin ikinci aşamasında, yani Kur'ânî sistem içerisinde söz konusu olmuştur. Başka bir deyişle, Kur'ân, *müslim*'i olumlu tarafa, *kâfir*'i de olumsuz tarafa koyarak, bunları ilk kez birlikte tek bir semantik alanın içerisine koymaktadır. Bu semantik alan, daha önce karşılaştığımız *îmân* (inanç) alanıdır.

Bu yeni alanda, *İslâm* (*müslim*'e karşılık gelen isim hali) ve *îmân* birbirlerini tamamlayan kavramlar iken, *kâfir* (ya da karşılık gelen isim halini kullanacak olursak, *küfr*) *îmân*'ın karşısında ve onun zıddı olarak durur. Çok açıktır ki, Kur'ân, esas itibarıyla ve baskın bir biçimde, *îmân*/*İslâm* ile *küfr*'ün karşıtlığını vurgular. Bu da, İslâm'ın en erken döneminde, Peygamber ve az sayıdaki takipçisi yeni bir din kurmak için zorlu bir mücadele verdiklerinde ve bu dini reddedenlere karşı şiddetli bir savaş başlatmak zorunda kaldıklarında, durumun gerçek mahiyetini tam olarak yansıtmaktadır. Bu, kelimenin tam anlamıyla, *İslâm* ile *küfr*, 'Müslümanlar' ile 'Kafirler' arasında yaşanan bir savaştı. Durum şu idi: herkes, *İslâm*'ı mı yoksa *küfr*'ü mü seçeceği konusunda bir karar vermek zorundaydı.

Bu arada şuna da dikkat edilmelidir ki, *İslâm*, sadece tek bir pasajda *îmân*'ın tam zıddı bir yere konulmakta ve bu iki kelime, açıkça ve çok bilinçli bir şekilde ayrıştırılmaktadır:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ

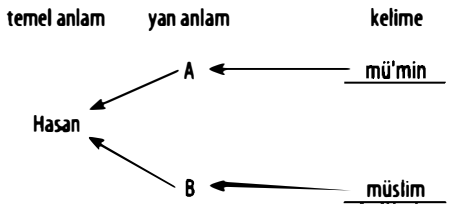
Bedeviler: "îmân ettik" dediler. De ki: henüz îmân etmediniz. Ancak: "teslim olduk" deyin.[19] *Zira îmân (kelimenin gerçek anlamında) henüz kalplerinize girmedi. (Hucurat: 14-15)*

Bu, gerçekten, dikkat çekici bir cümledir, zira burada *İslâm*'ın, olabilecek en net ifadelerle, *îmân*'a doğru atılmış bir adım, 'inanç'ın henüz kalbe nüfuz etmediği bir hazırlık aşaması olarak tanımlandığını görmekteyiz. Bununla birlikte, bir başka önemli hususu unutmamamız gerekir ki o da şudur: *İslâm*'ın bu şekilde tanımlanması, yalnızca, dini konulardaki lakayt tavırları sadece Kur'ân'da değil *Hadis*lerde de sıklıkla eleştirilen çöl Bedevileriyle ilgili olarak söz konusu olmuştur. Sıradan Müslümanlara gelince, Kur'ân, asla bu tür bir ayrım yapmaz. *İslâm*, 'inanç'ın sathi bir türü olmak şöyle dursun, kişinin benliğini İlahi İrade'ye tamamen teslim etmesi şeklindeki bir manevi eylem olarak, üstün bir dini değer kabul edilir.

Zaten bu iki kelime, yani *müslim* (*teslim olmuş* kişi) ve *mü'min* (*inanmış* kişi), normal bağlamlarda birbirinin yerine kullanılmaktadır, yani her iki kelime de, İlahi Hidayet (*hudâ*)'i seçen ve bu nedenle de istikbaldeki Cehennem azabından kurtulan kişiyi kast edecek şekilde kullanılmaktadır. Daha teknik terimlerle ifade edecek olursak, iki kelimenin her biri farklı bir yan anlam aracılığıyla bu aynı temel anlama göndermede bulunmasına rağmen, bunların aynı temel anlama sahip olduklarını söyleyebiliriz. Şemamızda da görüldüğü gibi, aynı muayyen kişi, diyelim ki Hasan, farklı ifadelerle "Allâh'a inanan kişi"

[19] Yahut "bizler (resmen) Müslüman olduk."

ya da "Allâh'a teslim olmuş kişi" olarak tanımlanabilir. Yani bu iki kelime, aynı kişinin farklı kavramsal veçhelerine göndermede bulunur.[20]



Her halükarda, kaçınılmaz olarak şu sonuca ulaşırız: *îmân* ve *İslâm* arasındaki zıtlık, Kur'ân'ın indiği dönemde bu iki kavramın *küfr*'e karşı olan müşterek net zıtlıklarından çok daha az önemliydi. *Müslim* (*mü'min*) – *kâfir* zıtlığı, yeni doğan İslâm toplumunun karşılaştığı yakıcı problemlerden biriydi.

Bu temel kavramsal zıtlık, Kur'ân-sonrası dönemde ortaya çıkan ilahiyat sistemine de olduğu gibi taşınmıştır. Daha önce gördüğümüz gibi, İslâm ilahiyatı, semantik bakış açısından, artık, özde Kur'ânî kelime hazinesine dayanan bir kavramsal sistemdir. O, bütün kelime ve kavramlarını Kur'ân'dan miras alır. Üzerinde konuştuğumuz zıtlık, işte bu kavramsal mirasın bir parçasıdır. Dolayısıyla, temel çift olan *müslim-kâfir* konusunda görünürde değişen bir şey yoktur. Ancak, meseleyi daha dikkatlice ele alırsak, ustaca yapılmış ama gayet net görülebilen bir vurgu ve ilgi değişiminin gerçekleştiğini görürüz; yani aynı sorunla ilgili temel görünümde bir değişim olmuştur. Bir başka deyişle, *müslim* ve *kâfir* arasındaki zıtlık, görünürde aynı olsa

[20] Kur'ân'ın *mü'min*'e dair yan anlamı, bizzat Kur'ân'ın yaptığı tanıma göre şudur: Allâh'a ve O'nun elçisine sarsılmaz bir inancı (*îmân*) olan, asla şüpheye düşmeyen ve Allâh yolunda malını ve canını ortaya koymaya hazır kişi (49: 15 ile karşılaştırınız). *Müslim*'in yan anlamı ise şudur: bütün varlığını, malını-canını, her şeyini mutlak surette Allâh'a ve sadece O'na teslim etmiş kişi (2: 128 ve 131 ile karşılaştırınız.)

da, artık tamamen aynı anlamı taşımamaktadır. Bu da, İslâm toplumunun kendisini içinde bulduğu değişen kültürel duruma atfedilebilir.

İslâm, bir din olarak, artık epeydir yerleşik vaziyettedir. Arabistan'ın tamamı bu dini benimsemiştir. Bunun hemen akabinde de, antik medeniyetler dünyasının büyük kısmının İslâmlaşması dünyanın kültürel haritasını değiştirmiştir. İyi yapılandırılmış bu Islâm sistemi içerisinde, Müslümanları tektanrıcılar, *kâfir*leri de putperestler olarak gören zıtlığı çok fazla vurgulamak, tabiatıyla artık gerekli değildir. Bu eski zıtlığın yerine, yeni bir kavramsal zıtlık zuhur etmektedir ki, bu, düşünürlerin de dikkatini çekmeye başlamıştır.

Hariciler'in ortaya çıkışıyla birlikte, *müslim* ve *kâfir* arasındaki temel zıtlık, tam da Islâmî kavramlar sahasına taşınmıştır. Dışardan bakıldığında bu zıtlığın aynı kaldığı görülür ama aslında iç yapısı değişmiştir. Çünkü sorun, artık, esas itibarıyla Müslüman tektanrıcı ile inkarcı müşrik yahut putperest arasındaki farkla ilgili değildir. Sorun, artık tam da Müslüman tektanrıcıların, kendi aralarındaki yani tam da Müslümanların arasındaki bir ayrımla ilgilidir. Zira Hariciler'e göre, bir Müslüman, büyük günah işlediğinde, *müslim* olmaktan çıkar; onu Cehennem'i hak eden ve hatta bu yüzden ölümü hak eden bir *kâfir* olarak görmek gerekir. Bu yaklaşım, İslâm'a çok tehlikeli bir unsuru sokmaktadır, zira 'büyük günah işleyen kişi' şeklinde formüle edilen bu kavram, hoşnut olunmayan herkese teşmil edilebileceği için, son derece değişken ve sündürülebilir bir mahiyet sahibidir.[21] Örneğin, Tirmizi'nin *Sahih Hadis Külliyatı*'nda[22] Kur'ân'ı tefsir etmekle ilgili şu ünlü hadise bakabiliriz:

---

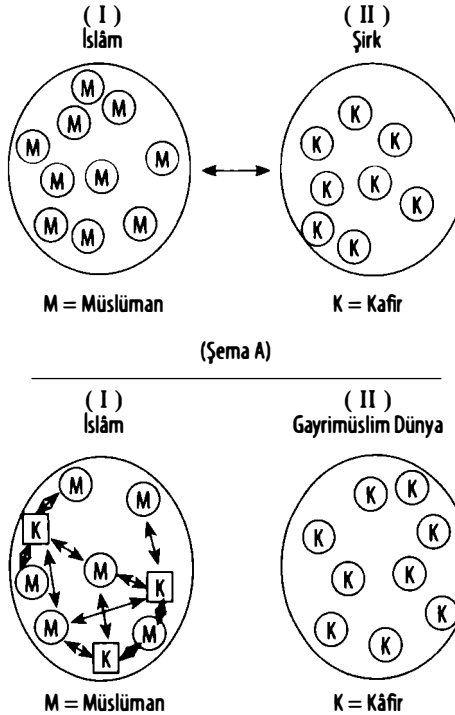
[21] Bu sorun üzerine Haricî düşünüşün kısa fakat aydınlatıcı bir izahı için, Montgomery Watt'ın *İslâm ve Toplumun Entegrasyonu* (Londra, 1961, s. 99-102) adlı eserine bakınız.

[22] *Sahihu't-Tirmizi*, Kahire, 1950, II, 157. Burada alıntılanan *hadis*, görünüşe bakılırsa, mevzudur, ama aynı zamanda, çağın eğilimini de iyi bir şekilde yansıtmaktadır.

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِالرَّأْيِ أَيْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَقَدْ كَفَرَ

Kim Kur'ân'ı bir ilme[23] *dayanmadan, kendi kişisel görüşüne göre tefsir ederse, kâfir olur.*

Eğer bu ve benzeri suçlayıcı ifadelerin gelişigüzel kullanıldığını, hatta Peygamber adına uydurulduğunu hatırlayacak olursak, buradan durumun vehametini anlayabiliriz.



[23] Bununla kast edilen, Peygamber'e ve onun yakın arkadaşlarına kadar izi sürülebilecek güvenilir ravilerden kesintisiz olarak gelen özel bir bilgi türüdür.

Kâfir kelimesinin (dolayısıyla da *müslim* kelimesinin) semantik yapısında bu tür bir değişimin vuku bulması oldukça anlaşılabilir bir şeydir. Öteden beri, bu kelimeler, iki sabit kategorinin ifadesi olmuşlardı ve aralarındaki temel zıtlık da, biraz bu tür bir şeye benziyordu (yukarıdaki şekillere bakınız).

İlk İslâm toplumunu sembolize eden (*I.*) dairede, her üye Müslümandır. Allâh'ın birliğine ve Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna inandığı sürece de, hiçbir Müslümanın *kâfir* olduğu düşünülmez. *Şekil B*'de, (*I.*) daire, hâlâ İslâm toplumunu temsil eder. Fakat burada dikkat çekici bir değişikliğin olduğunu görürüz. Artık *kâfir* kavramı, tam da bu daireye dahil edilmektedir ve *müslim* ve *kâfir*, İslâmi sistemin tam ortasında açık bir kavramsal zıtlık teşkil etmektedirler. Bundan böyle, bir Müslüman, yani Allâh'a inanan ve Muhammed'in O'nun elçisi olduğunu kabul eden biri, kolaylıkla bir *kâfir*'e dönüşebilir ve sırf şu veya bu şekilde düşünerek ya da davranarak bu şekilde alenen damgalanabilir. *Kâfir* kavramı, artık sabit ve istikrarlı temel anlamını yitirmiş; farklı anlamları taşıyabilen ve ola ki yanlış bir şey yaparsa, dindar bir Müslümana bile uygulanabilecek değişken bir kavrama dönüşmüştür. Böylece, her ne kadar *müslim* ve *kâfir* kelimeleri hâlâ temel anlamlarını ve ilişkisel anlamlarının da büyük bir kısmını muhafaza etseler de, bu kavramın, *müslim* ve *kâfir* arasındaki Kur'ânî zıtlığın devamı olmadığını, bilakis özü itibarıyla ve en azından bir anlamda yeni bir mefhum olduğunu görürüz.

Çoğunlukla 'sistem' dediğimiz şeyin bizde şu çağrışımı yaptığını söyleyebiliriz: eğer sistemin herhangi bir önemli parçası değiştirilir veya yerinden oynatılırsa, geri kalan parçalarının tümünde bunun yansımaları görülür. *Müslim* ve *kâfir* arasındaki ilişkinin az önce tanımlandığı gibi değişmesi, Müslümanlara, bizzat *müslim* kavramıyla ilgilenme, onun içeriğini daha sistematik bir şekilde inceleyip kelimeyi içinde bulundukları yeni tarihsel ve toplumsal şartlar bağlamında yeni baştan tanımlama sorumluluğunu yüklemiştir. Wensinck'in

dediği gibi,[24] bunu, genç Müslüman toplumun kendi konumunu tanımlama çabası olarak görmek mümkündür ki bu, başka toplumların hilafına değil, kendisi için ortaya konulmuştur. Böylesi bir çaba, hakikaten, çağın itici gücünü temsil ediyordu. Dahası, bunun, Müslümanlar arasında güçlenen (büyük ölçüde nazari ve sistematik spekülasyona yönelen ve spekülasyon yoluyla da İslâm'ın giderek daha katı bir yapıya bürünmesine yol açan) entelektüel eğilimin arkaplanına ters düştüğü de söylenmelidir.

Bu yeni eğilime uygun olarak, *îmân* ve *İslâm* arasındaki ilişkinin mahiyetinin ne olduğu, Müslüman düşünürlerin göz ardı edemeyeceği bir meseleye dönüştü. Artık *îmân* (inanç)la ilgili başlıca sorun, bu kavramın nasıl inşa edildiği idi; yoksa Kur'ân'ın indiği dönemde olduğu gibi, îmânı *küfr*'ün zıddı olarak tanımlama eğilimi artık fazla rağbet görmüyordu. Özetle, soru şu idi: îmân, hangi kavramsal unsurlardan oluşmaktaydı ve bunların sayısı ne kadardı? Soru bu şekilde algılanıp formüle edilince, cevabın da analitik verilmesi gerekiyordu. Nitekim, bu önemli soruya verilen çeşitli cevaplar, modern semantiğin kelimeyi anladığı manada (ve şaşırtıcı biçimde) 'analitik' idi. Şafiî'nin, üç kavram (ki bunlar, "kalben tasdik", "dil ile ikrar" ve "dini görevleri yerine getirmek"tir) bağlamında yaptığı ünlü *îmân* tanımı, bu soruyu kavramsal analiz yoluyla cevaplama yönünde gösterilmiş net bir çabaydı. Bir başka örnek de, Eşarî'nin az bunun kadar ünlü formülüdür; burada da *îmân*, 'söz' (*kavl*) ve 'eylem' (*amel*)'den ibarettir.

Bu soruya, İslâm teolojisinin gelişim sürecinde farklı mezhepler ve gerçekten de farklı kişiler tarafından çok sayıda farklı cevaplar verildi. Örneğin, Mürcie, *îmân*'ı, 'amel'i katmadan, sadece 'bilgi' – yani Allâh bilgisi – bağlamında tanımlamanın doğru olacağını savundu. Uç bir örnek olarak da, Karmatîler (*Kerrâmiyye*), *îmân*'ın sadece 'söylemek', yani dil ile ikrar (*el-*

[24] A. J. Wensinck, *Müslümanın İtikadı*, Cambridge, 1932, III. Bölüm.

ikrâr bi'l-lisân) bağlamında tanımlanması gerektiğini ileri sürdüler. Bu tanım, vahim fakat son derece ilginç bir teorik tartışmayı da beraberinde getirdi.[25]

Bunlar, kalbinde *küfr*'ünü (inançsızlığını) gizleyen ama *îmân*'ını ikrar eden birinin, Âhirette ebedi Cehennem azabına duçar olacaksa da, kelimenin gerçek anlamında bir *mü'min* (inançlı) sayılması gerektiğini; öte yandan, kalbinde gerçek *îmân*'ı olduğu halde bunu diliyle ikrar etmeyen birinin de, Âhiret'te Cennet'le ödüllendirilecek olmasına rağmen, *mü'min* olmadığını savunuyorlardı.

İmân kavramının yapısı üzerine yürütülen bu tür teknik tartışmalar, gördüğümüz gibi, kaçınılmaz olarak, *îmân* ve *İslâm* arasındaki kavramsal ilişkinin tam olarak ne olduğu sorusunu (ki bu kelimelerin her ikisi de önceki dönemde hemen hemen aynı anlama geliyordu) gündeme getirdi. Böylece *İslâm* kavramı da bir semantik analize tabi tutuldu.

Burada da yine birkaç farklı tanım ortaya atıldı. Ama en çok bilineni, *İslâm*'ı beş şarttan ibaret görenidir (ki, daha sonraları bunlar İslâm'ın Beş Şartı adıyla bilinecektir). İlk sırada *îmân* yer alır; sonra *salât* (namaz), *zekât*, *savm* (oruç) ve *hacc* gelir. Yani *İslâm* denilince anlaşılan, artık, başta gelen dini görevlerle birlikte îmân kavramından oluşan hiyerarşik bir terkiptir. Semantik açıdan, bu, *İslâm* kavramının, odak kelimesi olarak *îmân* ve etrafındaki geri kalan diğer dört terim ile birlikte, artık kendi başına küçük ama tipik bir semantik alan oluşturduğunu söylemeye denktir.

---

[25] Bkz. İmamu'l-Harameyn, el-Cuveynî: *Kitabu'l-İrşâd*. Haz.: M. Yusuf Musa ve Ali Abdulmunîm Abdulhamid, Kahire, 1950, s. 386. Kerrâmîler, Hicret'in ikinci asrında ve Kur'ânî Allâh tanımının yorumunda aşırı antropomorfizm ilkesini savunan Muhammed bin Kerrâ'nın takipçileriydi – ki, *Kerrâmiyye* ismi buradan gelir –. Bu arada, bizzat İmamu'l-Harameyn de, *îmân*'ın, 'hakk'ı (yani Allâh'ı ve onun ardından da O'nun Elçisini) doğrulama' anlamındaki *tasdîk*'ten başka bir şey olmadığı görüşündedir, ki, onun deyimiyle, 'dil açısından' mümkün olan tek tanım da budur (Age, s . 397).

Yukarıda gördüğümüz gibi, Kur'ân bağlamında baktığımızda, *İslâm*, başlangıçta "(Allâh'a) teslim olmak" demekti. Karşılık gelen *esleme* fiili, başlama belirten fiil idi ve bu teslim olma eylemini gerçekleştiren kişinin, tamamen yeni bir hayat evresine girdiğini ve o andan itibaren hayatının tümden değiştiğini ima ediyordu. İşte bu orijinal yan-anlam, yeni kavramsal sistemde, tamamen kaybolmadıysa bile, fazlasıyla örtbas edilmiştir. Burada, kelimenin anlam yapısının ciddi biçimde değiştiğine dair (ki daha önce bu noktaya temas edilmişti) artık net bir örneğe sahip olmuş bulunmaktayız.

Vurgu değişimini takiben kavramların semantik yapısının bu türden ciddi dönüşüm geçirmesi durumunu o çağın İslâm düşüncesinin her alanında gözlemlemek mümkündür. Burada, az önce incelediğimiz örneğe benzeyen ama ondan biraz farklı olan bir örnek daha vereceğim. Kelimemiz, çoğunlukla 'bilgi' anlamında kullanılan '*ilm*'dir.

Bu kelimenin temel anlamı, daha doğru bir ifadeyle söyleyecek olursak, kişinin bir şeyle ilgili bir şey bilmesi (yani 'istidlal yoluyla bilme')dir; ki bu, daha önce gördüğümüz gibi, Lord Russell'in terminolojisindeki 'tanıma yoluyla bilme'nin zıddı ve ondan ayrı bir şeydir. Kelime, bu 'temel' anlamını koruduğu sürece, ister Câhiliye şiirinde, ister Kur'ân'da, isterse de teolojide kullanılsın, aynı kavrama karşılık gelir. Fakat kelimenin 'ilişkisel' anlamı, çok önemli bir noktada, sistemden sisteme farklılık gösterir. Bu farkın sebebi, bilginin istidlal edildiği 'kaynağı' algılayış biçimidir ki bu da, durumdan duruma değişir. Başka bir deyişle, *ilm* kelimesinin asli semantik yapısını belirlerken karşımıza çıkan en önemli mesele, şu soruda gizlidir: bu bilgiyi nereden elde ettiniz? Eğer 'istidlal yoluyla elde edilen bilgi'nin, tanım gereği, çıkarsanan bilginin bir parçası, yani sunulan bir veriden istidlal yoluyla elde edilen bilgi olduğunu hatırlayacak olursak, bu noktayı anlamak kolay olacaktır.

Câhiliye döneminde *ilm*, aslında, kişinin bir şey hakkında kendi kişisel tecrübesiyle elde ettiği bir bilgi türü demekti. Bu

anlamda *ilm*, öznel düşünmenin neticesi anlamına gelen ve böyle olduğu için de temelsiz (ve dolayısıyla da güvenilmez) bir şey olan *zann*'ın zıddıydı. Câhiliye döneminin ünlü şairi Tarafe'nin aşağıdaki beyti, bu zıtlığı çok net bir şekilde gözler önüne sermektedir:

وَاعْلَمْ عِلْماً لَيْسَ بِظَنِّ انَّهُ إِذَا ذَلَّ مَوْلَى الْمَرْءِ فَهُوَ ذَلِيلُ

Tarafe'nin söylemek istediği şudur: "Tecrübeyle biliyorum ki, bir adamın yakın akrabası (veya kuzeni) aşağılanırsa (yani buna izin verilirse), bu ancak şu anlama gelir: o kişinin bu duruma düşmesinin nedeni kendisinden başkası değildir." O, ayrıca, buradan çıkardığı neticenin, onun bilgisi (*ilm*) olduğunu, basit bir *zann* olmadığını da vurgulamaktadır. Bununla da şunu kast etmektedir: bu, kesin olarak güvenilir bir bilgidir; zira o kişi, kendi tecrübesiyle bu bilgiye ulaşmıştır ve ulaştığı bu sonuç, hiçbir nesnel dayanağı olmayan temelsiz düşüncelerden oldukça farklıdır.

Câhilî anlayışta, bundan farklı bir şeyden, yani kabile geleneğinden de *ilm* elde edilebilmektedir. Bu, nesilden nesile aktarılan özel bir tür bilgidir ve bu yüzden de arkasında kabile otoritesi vardır. Aslında mahiyet olarak bunun ilkinden hiç farkı yoktur. Zira farklı kişilerce tecrübe edilen ve çağlar boyunca tedricen biriktirilip bir kabile değeri olarak yeni nesillere devredilmiş olan sayısız şahsi tecrübenin sonucundan başka bir şey değildir. Sayısı bilinmeyen çağlar boyunca tekrarlanan tecrübelerce teminat altına alınan bu ikinci tür bilgi, bir kabilenin sınırının kolaylıkla ötesine geçer ve bütün Arapların ulusal bir değeri adını verebileceğimiz şeye dönüşme temayülü gösterir. Bu tür bilgi, genellikle, atasözü veya darb-ı mesel (*emsâl*) şeklinde formüle edilip yaygınlaşır ve gelecek nesillere aktarılır. Bu yüzdendir ki, Antik Arabistan'da darb-ı mesellere çok büyük değer veriliyordu. Bu tür bilgiyi veciz ve etkili ifadelerle aktarmak da, şairlerin önemli görevleri arasında yer alıyordu.

Sonuç olarak, Câhiliye dönemi Araplarının anladığı şekliyle *ilm* kelimesinin kısa ve özlü tanımını şu şekilde yapabiliriz: *ilm*, şahsi ve kabilevi tecrübenin teminatı altında olan, temeli sağlam, esaslı (ve bu yüzden de nesnel ve evrensel bir geçerlilik iddiasında bulunabilecek) bilgidir.

Kur'ân'da ise, kelime, çok önemli bir dini anahtar terime dönüşür. Burada *ilm*'i Tanrı'nın sıfatlarından biri olarak düşünmediğimi söylememe bile gerek yok, zira bu başka bir meseledir. Şu anda bizim ilgi alanımız, sadece, beşeri bir olgu olarak *ilm*'dir. Kur'ân'da, *ilm*, hâlâ, *zann*'ın zıddı ve temelsiz uydurukbilginin karşıtı olan sağlam-temelli bilgi olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla, burada da görünürde yine değişen bir şey yoktur.

Fakat geçerliliğin dayandığı temelle ilgili anlayışta radikal bir değişiklik olduğunu görüyoruz. *İlm*, daha önce söylediğim gibi, mutlak güvenilir bir bilgidir, çünkü sağlam bir kaynaktan elde edildiği için, geçerliliği nesnel bir şey tarafından tamamen teminat altına alınmaktadır. Buraya kadar, kelimenin anlamı, hem Câhiliye şiirinde hem de Kur'ân'da tamamen aynıdır. Fakat dayanak noktası, yani çıkarıldığı kaynak, iki durumda da dikkat çekici biçimde farklıdır.

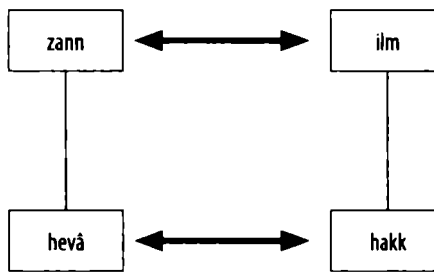
Kur'ân'da kelime, vahyin yeni kavramsal sahasına yerleştirilmekte ve *Câhiliye* döneminde ilişkilendirildiği kelimelerin dışında başka kelimelerle ilişkilendirilmektedir. O, artık Tanrı'nın vahyinden çıkarılan bir bilgidir, yani bizzat Tanrı'nın verdiği malumattır; nesnel gerçekliği vardır; çünkü kelimenin tam anlamıyla tek Hakikat olan Gerçeğe (*Hakk*), İlahi *Hakk*'a dayanmaktadır. Bu kaynağın mutlak güvenirliği ile karşılaştırıldığında, diğer bütün kaynaklar, esas itibarıyla ve doğal olarak, güvenilmezdir. Bu zaviyeden bakıldığında da, eski *ilm*, yani, kişinin kendi şahsi tecrübesinden elde edildiği için *Câhiliye* döneminde sağlam ve esaslı bir temele dayandığı düşünülegelen bilgi, mertebe bakımından tenzil olunup *zann*'a indirgenmek durumundadır.

Câhiliye döneminde sağlam-temelli bilgi olarak görülegelen şeyin büyük bir kısmı, artık, esas itibarıyla temelsiz bir şey olarak yani sadece hayaller, vehimler ve asılsız tahminlerden ibaret olarak görülmektedir. Çok sayıda Kur'ân ayeti, bu köklü değişimin kanıtı olarak ileri sürülebilir. İşte size onlardan bir örnek:

وَمَا لَهُمْ بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

Onların buna dair hiç bir bilgileri (ilm) yoktur. Onlar sadece asılsız tahminde (zann) bulunuyorlar. (Casiye: 24)

Bu ifade, inatla Allâh'a ve Âhiret'e inanmayı reddeden ve insanın akibetine dair kesin bilgi sahipleriymiş gibi kesin bir dille: "dünyadaki hayatımızdan başka bir hayat yoktur; ölürüz, yaşarız; hepsi bu!" diyen *kâfir*lere gönderme yapılırken kullanılmaktadır. Kur'ân, aslında onların sahip oldukları şeyin *ilm* değil, sadece asılsız bir tahminden[26] ibaret olduğunu açıkça ifade etmektedir.



[26] Bu, Câhiliye dönemi Araplarının *weltanschauung*'unun temelinde yatan ve onların pek çoğunu, özellikle de daha düşünceli beyinleri, herkesçe bilindiği üzere kavgacı ve sefih bir hayata sürükleyen karanlık kötümser ruh halini gözlerimizin önüne seren son derece önemli bir pasajdır (*Kur'ân'da Ahlaki Kavramların Yapısı*'ndaki V. Bölüm ile karşılaştırınız) Bu pasaj, Kur'ânî bakış açısından bakıldığında, Câhiliye dönemi kötümserliğinin, ancak ve ancak *zann*'ın bir sonucu olduğunu ve bu yüzden de, tamamen asılsız olduğunu göstermektedir.

Kur'ân, bir adım daha ileri gitmekte ve *zann*'ın temelinin veya kaynağının *hevâ* olduğunu ifade etmektedir ki (*Câhiliye* döneminde *hevâ* kelimesinin insanın gözünü kör eden aşk ihtirası anlamındaki kullanımından gayet net görüldüğü gibi), bu kelime, fıtri bir temayül olarak insanın arzuları istikametinde düşüncesizce hareket etmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla *zann*, Kur'ân'da sık sık, tam karşılığı "kişinin arzularına uyması" olan *ittibâu'l-ehvâ*[27] tabiriyle ifade edilmekte ve bu şekliyle *ilm*'in (ki, bu bağlamıyla, 'hidayet' ve 'vahy' demektir) karşısına konulmaktadır.

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ

Hayır, bilakis zulmedenler (yani kâfirler) bir bilgileri olmaksızın kendi hevalarına tabi oluyorlar. (Rum: 29)

Burada "bir bilgileri olmaksızın" (*bi ğayri ilmin*) tabiri, basit anlamda 'bilmeden' yani 'istemeden' şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira Kur'ân'a göre, zalimler, ne yapıyorlarsa, gayet bilinçli bir şekilde yapmaktadırlar. *İlm* kelimesi, daha büyük bir değer taşır ve *bi ğayri ilmin*, "*ilm*'e – az önce açıklanan anlamıyla *ilm* – başvurmak yerine" anlamına gelir. Bununla birlikte, *ittibâu'l-ehvâ* ile *ilm* arasındaki zıtlığı, aşağıdaki gibi bir ayette daha net bir şekilde görebilmekteyiz:

وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَمَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ
مِنَ اللهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ

Eğer sana gelen ilm'den sonra onların hevalarına uyacak olursan, o zaman Allâh'a karşı ne bir koruyucu ne de bir yardımcı bulursun. (Ra'd: 37)

Dolayısıyla, *ilm* kelimesinin, Kur'ân'da bir anahtar terim sıfatıyla kullanıldığında, mutlak manada güvenilir kaynaktan

[27] *Ehvâ*, *hevâ*'nın çoğuludur.

(ki bu, Tanrısal Vahiy'den başkası değildir) çıkarılan bilgi anlamına geldiği kuşkusuzdur. Aynı kelimenin, meşhur bir Kur'ânî tabir olan *râsihûne fi'l-ilm* ("ilimde derinleşenler" – ki gerçek mü'minleri tavsif eder –)'de de bu anlama geldiği açıktır.

Kelimenin Kur'ân'da edindiği bu ilişkisel anlam, İslâm ilahiyatına da taşınmıştır. Burada, temel semantik yapı yine hiçbir değişiklik göstermez. Sadece, mutlak güvenilir kaynağa dair algıda bir genişleme olmaktadır, çünkü artık Peygamberin hadislerinin, *ilm*'in bir başka sahih kaynağı olarak, Kur'ân'a benzer bir statüsünün olduğu iddiası yoğun bir şekilde gündemdedir. Bu da, zorunlu olarak, sistemdeki bütün güç dengesini değiştirmektedir. Dahası, burada, ustaca yapılmış bir vurgu ve ilgi değişimini bile gözlemlemekteyiz. Kur'ân'ın kesin ifadelerle son derece önemli olduğunu söylediği Tanrısal Vahye dayalı bu tür mutlak bilgi, artık (bir zamanlar Müslümanlar ve Kafirler arasında olduğu gibi) bir tartışma ve müzakere konusu olmaktan çıkmıştır. Temellerini sağlamlaştırmış olan İslâm dünyasında, bu bilgi öylesine önemsenmektedir ki, tartışmasız doğru kabul edilmektedir. Müslümanların dikkati, artık gerçek *ilm*'in diğer kaynağının mahiyetine çevrilmektedirler, ki, bunun, esas itibarıyla tanrısal değil beşeri karakterli olmasına rağmen, yine de beşeri bilgiye insan-üstü geçerlilik kazandırabileceği söylenmektedir.

İlm kelimesi, bu gibi entelektüel şartlar altında, düşünürlerin yoğun olarak ilgilendikleri hadislerin geçerliliği sorunu da dahil olmak üzere, nihayet, devam edegelen kusursuz bir raviler zinciriyle Muhammed Peygambere ve Ashabına kadar izleri sürülebilen çok özel bir bilgi türü anlamını kazanmıştır. Hadislerin üslubu: "Allâh'ın Elçisi, şu konuda, şu şartlar altında, şunları söyledi" şeklindedir ve bu şekilde rivayet edilen sözler, *ilm*'dir. Hadisler, bir tür mutlak bilgidir, çünkü kaynağı, bizzat Peygamberdir ve onun ismi, İmam Şafii'nin belirttiği gibi,[28]

[28] Örneğin, ünlü *Risale* adlı eserine (Kahire, 1940, Haz.: Ahmet Şakir) bakınız. Kitabın bütünü, bu meseleye yönelik bu tür bir tavrın açık bir tezahürü olarak alınabilir.

Kur'ân'da, "Allâh ve Elçisi" şeklinde Allâh ile yan yana zikredilmektedir. Sözlerinin doğru olduğunda kuşku bulunmayanlar, ancak, iddialarını bu mutlak güvenilir otoriteye dayandıranlardır. Bütün ötekiler, kendi kişisel 'kapris'lerinin (*ehvâ*) takipçilerinden başka bir şey değildirler. *Hevâ*'ya dayalı herhangi bir iddiaya ise, keyfi ve temelsiz görüş anlamına gelen *re'y* (kişisel kanaat) denilmektedir. O günlerde, *re'y* kelimesinin, basitçe 'görüş' olarak tercüme edilen şeyden çok farklı bir anlama geldiği de gözden kaçmamalıdır; zira birçok kişi tarafından, bu kelime doğrudan *küfr* ile ilişkilendirilmekteydi. Bu bağlamda, Ortodoks ilahiyat okulunun (Sünni kelâm ekolü), çoğu kez, itizalci grupları *ehlü'l-hevâ* ('hevasına uyanlar') olarak nitelendirmesi de ilginç bir husus olarak kaydedilebilir.

Sanırım, üç farklı aşamanın (*Câhiliye*, Kur'ân ve Kelam dönemleri) hepsinden geçerek oluşan kelimenin bu özet geçmişini - *îmân*, *İslâm* ve *küfr* alanında daha önceden ifade ettiklerimizi de göz önünde bulundurarak - vermek suretiyle, kavramların yeni bir sisteme dahil oldukları her defasında nasıl tedrici ve algılanması zor bir semantik değişime uğradıklarını göstermiş bulunuyorum.

Biraz farklı bir bakış açısıyla ele aldığımız temel sorunu inceleme fırsatını bulabilmek için İslâm felsefesinin kelime hazinesinin mahiyetini biraz daha ayrıntılı bir şekilde tartışacağız ve böylece bu bölümü bitireceğiz.

Bu yeni alt-başlığı açarken, okuyucuya, bu konuyu şimdi ele almamın sebebinin İslâm felsefesi adına olumlu bir şeyler söyleme isteği olmadığını hatırlatmama gerek var mı bilemiyorum. Benim asıl amacım, semantikte 'artzamanlı' görüş adını verdiğim bakış açısını, yani aynı dilin sınırları içerisinde zamanla ortaya çıkan çeşitli kavramsal sistemlerin (ki bizim özel örneğimizde tesadüfen Arapça'dır) karşılaştırmalı olarak inceleyen yaklaşımı somut bir örnekle açıklamaktır.

Arapça, Abbasilerin zirvede olduğu dönemde, artık son derece zengin ve oldukça örgütlü bir kültür dili – gerçekten de, dünyanın bütün kültür dilleri arasında en önemlilerinden biri

– haline gelmiştir. Bu dilin zenginliği, sadece kullanılan kelimelerin sayısının çokluğuna değil, bilakis her şeyden önce aralarında kurdukları kavramsal bağların, yani sistemlerin sayısı ve karmaşıklığına bağlıdır. Felsefi kelime hazinesi bunlardan biridir.

Semantik bilimci için İslâm felsefesinin yükselişi ve gelişiminin son derece önemli ve ilgi çekici olmasının nedeni, seçkin felsefecilerin, Kutsal Kitab'ın dilsel otoritesinin dışında, kendi kelime hazinelerini oluşturmak için gösterdikleri semantik açıdan son derece radikal ve cesur bir çaba olmasıydı. Aslında, İslâm'da felsefecilerin kelime hazinesinin çok dikkat çekici bir özelliği vardır ki, bu, dilsel olarak, onu, Kur'ân-sonrası dönemde ortaya çıkan Kelam, Fıkıh, Tasavvuf gibi öteki bütün kardeş sistemlerden özü itibarıyla farklı kılar. Bütün bu sistemler, dilsel bakış açısından bakıldığında, her biri belirli bir yönde olmak üzere, orijinal Arap dilinin doğal gelişiminin ve olgunlaşmasının bir sonucuydu. Arapça ve onun doğal kaynakları, dışarıdan hiçbir zorlamaya maruz kalmamıştı. Yukarıda gördüğümüz gibi, tabii ki birçok yerde dikkat çekici değişiklikler olmuştu. Özelde de, Kelam, kendi dil aracının oluşumunda Yunan felsefesinden çok etkilenmişti. Fakat bu türden örnekler, netice itibarıyla, münferit idi ve sistematik de değildi. Genel olarak, Kur'ân-sonrası dönemin kelime hazinelerinin gelişiminin, değişen kültürel şartların doğurduğu ve zorunlu kıldığı, kendiliğinden gelişen doğal bir kavramsal dönüşüm sürecinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Bunun istisnası felsefedir.

Sadece felsefe örneğinde, köken itibarıyla Arap dili ve onun dünya görüşü ile hiçbir ilgisi olmayan çok özel bir kavramsal ağ, yani mütekamil bir yabancı kavramlar sistemi, ideal bir model olarak dışarıdan ithal edildi. Bu yabancı sismetin taleplerini karşılamak için de, Arapça'da orijinal olarak varolan kavramsal ağ, büyük oranda bozulup yeniden düzenlenmeli ve Arap *weltanschauung*'una hayli yabancı olan birçok yeni kavram ithal edilmeliydi. Kısacası, yeni kavramlar sistemi, tümden Yunan modeli üzerine kurulmak zorundaydı.

Bu noktada Müslüman entelektüeller önce yeni kavramlar öğrendiler, daha sonra da Arap dilinde bunlara karşılık gelecek uygun kelimeleri aramak durumunda kaldılar. Fakat kavramların kendisi yabancı olduğu için, doğal olarak, düşünce ile dil arasında her alanda uyumsuzluklar oldu. Tam olarak ifade etmek gerekirse, Yunan felsefesinin tek bir anahtar teriminin bile Arap dilinde tam karşılığı bulunamadı. Daha önce de, Yunan felsefesi, Roma dünyasında Latince'ye tercüme edilmeye başlandığında, benzeri bir durum vuku bulmuştu. Çiçero, zengin olsa da, soyut felsefi düşünme noktasında Latince'nin olgunlaşmamış olmasından ötürü, Yunan kavramlarının bu dile tercüme edilmesinin zorluğundan şikayet etmişti. Fakat Yunanca ve Latince arasındaki mesafe Yunanca ve Arapça arasındakiyle karşılaştırıldığında, hem kültürel hem de dilsel olarak neredeyse asgari düzeyde idi.

Nitekim bu örnekte, Arap dili, birdenbire, tamamen farklı bir kültürel ortamdan beslenen, hatta birçok önemli bakımdan, onunla taban tabana zıt düşen bir dil ile ifade edilen, ardında uzun tarihsel sürecin olduğu yabancı bir düşüncenin ezici etkisiyle yüzleşmek durumunda kaldı. Arapça, bu noktada kültürel bir dil sıfatıyla var olabileceğini kanıtlamak için son derece ciddi bir sınavdan geçmek zorundaydı. Ve o, bu sınavı geçti.[29]

---

[29] Bu mesele, sadece tarih ilgisiyle alakalı değildir. Bu çağ ile de alakalıdır, zira güncel Arapça, Batı kültürünün etkisi altında yine benzer mahiyetli büyük bir sorunla, yani Batı'nın anahtar kavramlarını özümseyip eski malzemeden yeni bir kelime hazinesi, yani dünyanın yeni durumuyla başa çıkacak kadar zengin ve esnek olan ve bu dilin doğal morfolojik ve lugavi kaynaklarını aşırı zorlamayan bir kelime hazinesi yaratmakla ilgili acil bir ihtiyaçla karşı karşıyadır. Aslında, Batılı olmayan bütün milletler aynı sorunla karşı karşıyadırlar. Ve bu sorun, son derece önemlidir, çünkü sadece bir dil meselesi değil, bilakis bir *weltanschauung* meselesidir, yani içinde yaşadığımız dünyayı nasıl anlayıp yorumladığımızla ilgili bir meseledir. Bu, bu anlamda, muazzam kültürel meseleleri içeren büyük bir sorundur.

Sonuç, Arap dilinde çok özel bir tür kelime hazinesinin ('yarı-şeffaflık' diyeceğim semantik ilkeye dayalı, geniş olçekli bir kavramsal sistemin) ortaya çıkması oldu. İleride bunu açıklamaya çalışacağım.

Evvela, şu çok temel gerçeği hatırlayalım: Arapça, temel kelimelerde şaşırtıcı derecede zengin olmanın yanı sıra, verilen malzemeden sistematik bir düzenlilikle yeni kelimeler üretme hususunda inanılmaz kabiliyet gösteren bir dildir. Bu, filozofların, neredeyse her zaman 'temel' anlamı, Yunanlıların felsefi terimlerinin taşıdığı temel anlama – en azından yaklaşık olarak – tekabül eden sahici Arapça kelimeler bulmasını – haklısınız, oldukça müşkülatla – mümkün kılmıştır. Bu tür durumlarda, filozofların bütün yapması gereken, Arapça kelimeleri, 'temel' anlamların etrafında gelişmiş olan 'ilişkisel' unsurlarından soyutlayıp, ilkinin yerine, tanımlama yapmak suretiyle, uygun düşen Yunanca kelimelere özgü ilişkisel anlamları geçirmekti.

Tipik örnek olarak, *akl* kelimesini alabiliriz. *Câhiliye* döneminde, bu kelime, kabaca, insanın sürekli değişen durumlarda kullandığı 'pratik zeka' anlamına geliyordu. Bu, modern psikolojide sorun çözme kabiliyeti denilen şeye karşılık gelir. *Akl* sahibi bir kişi, hangi beklenmedik durumla karşılaşırsa karşılaşsın, yeni şartlardan kaynaklanan sorunları çözmenin ya da tehlikeden kurtulmanın bir yolunu kendi başına bulabilen biriydi. Câhiliye dönemi Arapları bu türden pratik zekaya büyük hayranlık duyar ve çok değer verirlerdi. Bu tabii ki böyle olacaktı, çünkü aksi taktirde çöl şartlarında güvenle yaşamak imkansız olurdu. Ünlü hırsız-şair el-Şenferâ, doğuştan böylesi bir pratik zekaya sahip olmakla övündüğü aşağıdaki beyitte bu kelimeyi tam da bu anlamıyla kullanmaktadır:

لَعَمْرُكَ مَا بِالْأَرْضِ ضِيقٌ عَلَى امْرِئٍ سَرَى رَاغِباً أَوْ رَاهِباً وَهُوَ يَعْقِلُ

Ne yapacağını (*dîk*) bilmediği bir duruma düşmez aklını kullanan (*ve hüve ya'kılu*)

İster arzusuna ulaşma isterse de nefret ettiğinden kurtulma konusunda.[30]

Kur'ân'da bu kelime, bir anahtar terim olarak, daha özel bir dini anlam kazanır. Burada ise, son derece önemli bağlamlarda olmak üzere, insanın Allâh'ın gösterdiği sayısız 'işaretler'i (*âyât*)[31] anlamasını ve bunların derin dini manalarını kavramasını mümkün kılan, insan belleğinin entelektüel ve manevi kabiliyeti anlamında kullanılmaktadır.

Örneğin, geçici ölümünden sonra yeryüzüne hayat vermesi için Allâh'ın 'gökten gönderdiği' yağmura atfen şunlar söylenmektedir:

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Şüphesiz burda akleden (ya'kilûn, isim formundaki akl'a karşılık gelen fiil formudur) bir kavim için ayetler vardır. (Rum: 24)

Benzer şekilde, meskunlarının bizzat işledikleri zulümler yüzünden hak ettikleri İlahi Gazapla yıkılan antik şehirlerden birine gönderme yapılırken de şunlar söylenmektedir:

وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Hakikaten (o şehri), akleden bir kavim için apaçık bir işaret (âyet) olarak geride bıraktık. (Ankebut: 35)

Burada antik bir şehrin yavaş yavaş çürüyen yıkıntılarının, İlahi Gazab'ın kamçısının 'açık bir işareti', Allâh'a inanmayı reddedenlere yönelik müthiş bir uyarı olduğu ifade edilmektedir. Benzeri örnekler Kur'ân'da bolca yer almaktadır.

---

[30] *Lâmiyyet'ul-Arab*, 4. beyit.

[31] Bkz. 6. Bölüm, 1. altbaşlık.

Aynı *akl* kelimesi, İslâm felsefesine de, yine onun anahtar terimlerinden biri olarak girmişti. Fakat anlam içeriği, yani kelimenin sembolize ettiği kavramın yapısı, artık aynı değildir; zira temelde yer alan dünya görüşü, geleneksel Arap dünya görüşüne, esastan ve bütünüyle yabancı bir şey olarak, tamamen farklıdır. İslâm felsefesinde teknik bir terim olarak kullanılan bu kelimeyle ne zaman karşılaşsak, onu, kesinlikle, felsefenin ortaya çıkışından önce, ister *Câhiliye* döneminde ister Kur'ân'ın indiği dönemde sahici bir Arapça kelime olarak taşıdığı orijinal anlamıyla değil, Aristocu veya Yeni-Eflatuncu anlamındaki Yunanca *nous* kavramı bağlamında anlamamız gerekir. Bu, asla, saf Arapça *akl* kavramının doğal gelişiminin bir ürünü değildir, bilakis suni bir şeydir. En azından başlangıçta, bu kavram yapay olarak üretilmişti.

Aynı eski *akl* kelimesi, hiçbir şey değişmemişçesine, hâlâ kullanılmaktadır. Aslında bariz bir değişim yaşamıştır; zira kelime, bilindiği şekilde, 'şeffaf' kılınmıştır; onu, onun içinden görmemiz, Yunanca *nous* kelimesini de onun gerisinden okumamız gerekir. Nasıl ki modern zamanlarda Avrupalıların ürettiği 'komünizm' kelimesini, Arapça *şuyûiyye* ve *kavmiyye* (milliyetçilik) kelimelerinin gerisinden okumamız gerekiyorsa, aynı şekilde, burada da, Arapça *akl* kelimesini, Yunanca *nous* kelimesinin, klasik ve Helenistik dönem felsefesinde edindiği anlam yapısına uygun olarak anlamamız gerekir. Kelimenin, artık, İlahi Cevherden kaynaklanan ilk sudûr olan Küllî Akıl'dan ta insan zekası ve muhakemesine varıncaya kadar Sudûr'un bütün müteakip aşamalarını kapsayan büyük bir kozmik ölçek üzerine oturmuş çok özel bir 'zeka' anlamı vardır.

Bununla birlikte, bu kelimenin, sahici bir Arapça kelime olarak, kendi uzun mazisini sırtında taşıdığını ve bu ağır mazinin, kelime – felsefede bile – her kullanıldığında, en azından belirli bir dereceye kadar kendini hissettirmekten geri duramadığını da burada not etmemiz gerekmektedir. Bu, kelimenin tam şeffaflık vasfı kazanamadığını gösterir. Bu tür kelimelerin kendine

özgü yarı-şeffaflık hali, bundandır. Bu, neredeyse bütün anahtar terimleri bu türden olan İslâm felsefesinin de tipik özelliğidir. Semantik açıdan, İslâm felsefesi, 'yarı-şeffaf' kelimelerden oluşan çok ilginç bir sistemdir.

Bu tür kelimelere 'yarı-şeffaf' dememin nedeni, modern Arapça'da 'milliyetçilik' anlamına gelen ('halk' veya 'millet' demek olan *kavm* kelimesinden türetilmiş) *kavmiyye* ve 'yerleştirme' anlamına gelen (*ved* kelimesinden türetilmiş) *ved'iyye* ('pozitivizm') gibi kelimeleri *dimûkrâtiyye* (demokrasi) ve *telefûn* (telefon) gibi kelimelerle karşılaştırdığımızda çok daha iyi anlaşılacaktır. İkinci türdeki kelimeler tamamen şeffaftır; Batılı kelimeler ile ne kast edildiği gayet açıktır ama her birinin Arap dilinde kendi uygun anlamı ve mazisi bulunan *kavmiyye* ve *ved'iyye* gibi kelimeler, ancak sahici Arapça kelimeler aracılık yaptığında kast edildikleri anlamlara gelmektedirler. Örneğin *ved'iyye* kelimesi, tamı tamına, 'yerleştirme-cilik' anlamına gelir, çünkü *ved*, 'yerleştirme' veya 'yerine koyma' anlamına gelmektedir ve bu literal anlam, iki kelime arasında, yani *ved'iyye* ile 'pozitivizm' arasında büyük ölçüde semantik bir köprü görevi görmektedir. Burada önemli olan şudur: bu ara terim sayesinde, mümkün olduğunca yavaş bir şekilde köprüyü geçerek, bizzat Batılı 'pozitivizm' kavramına varılmaktadır.

Bu hususta, yine modern Arapça'da her ikisi de 'telefon' anlamına gelen *telefûn* ve *hâtif* arasındaki zıtlık, çok ilginç ve aydınlatıcıdır. Az önce gördüğümüz gibi, bizatihi 'telefon' kelimesinin Araplaşmış bir formu olan ilk kelime, tamamen 'şeffaf'tır; diğeri ise, aşikardır ki 'yarı-şeffaf'tır. Burada 'yarı-şeffaf' şu demektir: kelimenin, Arap dilinde uzun bir mazisi vardır ve bu köklü mazi, kelime her kullanıldığında hâlâ kendini hissettirmektedir. *Hâtif*, klasik Arapça'da, "sesi duyulan ama etrafta görülmeyen kişi" anlamına gelir. Burada, dünyevi zevklerden el çekip maneviyata yönelmesi için müstakbel bir sufiye gaipten gelen esrarengiz ses anlamında eski sufi literatüründe sıklıkla kullanılan bir kelimeyle karşılaşırız. Bu tür bir köklü mazinin

varlığı, doğal olarak, kelimenin ancak son zamanlarda Batı'dan ithal edilen yeni bir fikrin basit bir alameti olmasına ciddi bir engel teşkil eder. Rakibi ve ta başından beri 'şeffaf' olan *telefûn* ile karşılaştırıldığında, *hâtif*, kendini çok zor bir durumda bulur; zira 'telefon' kelimesinin tam Arapça karşılığı olabilmesi için, önce bu engeli aşmak zorundadır.[32]

Bir sonraki aşamada bizi ilgilendiren sorun, yarı-şeffaflığın derecesi sorunudur. Yukarıda incelediğimiz şekliyle *akl*, yarı-şeffaflığın ideal formda karşımıza çıktığı tipik bir örnektir. Fakat öteki birçok örnekte, yarı-şeffaflığa ulaşmak çok kolay olmamıştır. Yunanca *nous*'un Arapça karşılığı olan *akl* kelimesi, felsefecilere ciddi herhangi bir sorun doğurmamıştır; zira temel anlam, her iki dilde de, aşağı yukarı aynıydı. Bazen öyle oluyordu ki, verili bir Yunanca kavramı tercüme etmeye çalışan Müslüman düşünürler – daha doğrusu, Yunanca'dan Arapça'ya çeviri yapan ilk mütercimler – Arapça kelime hazinesi içinde, Yunanca kelimenin temel anlamını doğru yansıtan bir kelimeyi kolayca bulamıyorlardı. Tümü içerisinde en önemli örneği almak gerekirse, Varlık kavramı, bu konuda, açık ara önde gelir.

Herkesin bildiği gibi, Yunan felsefesi, başından sonuna kadar, aynı ilke ve yöntemlere bağlı kalarak, tutarlı bir şekilde ve baskın biçimde varlık ve hayat sorunuyla ilgilenmişti. Başka bir deyişle, ontoloji, Yunan düşünürlerin zihinlerini meşgul eden ana konu idi. Dolayısıyla, varlık meselesi, onların felsefi düşünüşlerinde en önemli yeri işgal ediyordu. Bu, özellikle de, bu

---

[32] Doğrusu, *hâtif* kelimesi, Suriye ve Lübnan'da 'yarı-şeffaf' bir kelime olarak kullanılmaktadır, ama aynı şeyi Mısır için söyleyemiyoruz. Batı'nın etkisinde olan bugünkü Mısır'ın Araplaştırılmasıyla ilgili daha genel soruna gelince, bu konuyla ilgili sayın Mahmud Teymur'a ait, Kahire baskılı *Mucemu'l-Hadâret* (*Modern Kültür Lügatı*) adlı son derece değerli bir esere sahibiz. Kitapta, son zamanlarda Arap dünyasına sokulan modern medeniyete ait neredeyse bütün eşya ve fikirlerin adları tasnif edilmekte ve özenle tek tek incelenmektedir.

meselede Arapların en büyük hocası olduğu genellikle kabul edilen Aristo'da bariz bir şekilde görülüyordu.

Araplar ise, ötedenberi, bu gibi bir meseleye, özellikle de bu tür bir soyut düşünme düzeyinde hiç ilgi göstermemişlerdi. Şüphesiz *Câhiliye* dönemindeki bir Arap bile, mevcudatın, kendisi, develeri ve etrafındaki herkes de dahil olmak üzere var olduğunu, ama bu tür şeylerin bizzat 'varlığı'nı, asla, özel bir düşünme konusu yapmamıştı. Bir konuya ilgi duyulmayınca, karşılık gelen bir kavram da olmuyordu; kavram olmayınca, onu ifade edecek bir kelime de olmuyordu.

Daha genel terimlerle ifade edecek olursak, Arapların, metafizik yönü en az olan insanlar olduğunu söyleyebiliriz. Genel ve evrensel olan, onların dikkatini çekmiyordu. Onların baskın – ve neredeyse sadece kendilerine özgü olan – ilgi alanı, tekil ve somut şeyler idi; daha doğrusu, somut varlıkların somut yüzleriydi. Öyle görünüyor ki, antik dönemin Arapları, etraflarında gördükleri somut şeyleri, en delici gözlerle, en ince ayrıntılarına varıncaya kadar, dikkatle incelemekten acayip zevk alıyorlardı. Arap kelime hazinesinin, bütün somut şeylerin gözlemlenebilir tüm yönlerini ifade etme noktasında sahip olduğu hayretamiz zenginlik, bundan dolayıdır. Fakat görünüşe bakılırsa, zıt yönde düşünebilme yetileri, yani tekil varlıklar ile soyut fikirler arasındaki mantıksal bağlantı hatlarının izini sürerek en somut tekil varlıklardan ve onların maddi veçhelerinden adım adım genel ve soyut fikirlere doğru ilerleme istidatları yoktu. Onlar, bu anlamda, esasen 'tikelci' idiler.

Burada, vefat eden Kahireli Profesör Ahmed Emin'in *Fecru'l-İslâm* (İslâm'ın Şafağı)[33] adlı eserinden birkaç satır alıntılamaktan kendimi alamıyorum. Yazar, bu önemli kitabın "Câhiliye Döneminde Arapların Entelektüel Hayatı" adlı IV. Bölümü'nde şunları yazmaktadır:

[33] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*. Kahire, 1955, s. 41-44.

Araplar, dünyaya, Yunanlıların yaptığı gibi, genel bir kuşatıcı gözle bakmazlardı; örneğin, Yunanlılar, felsefe üretmeye başladıklarında, bütün alemi kuşatacak bir genel görüşe ulaştılar ve şu türden sorulara cevap aradılar: Bu alem nasıl var oldu? Göründüğü kadarıyla, alem değişimler ve başkalaşımlarla dolu; bütün bu değişen şeylerin ardında, değişmez tek bir ilke yok mu?... Görünüşe bakılırsa, bütün alem, esas itibarıyla, tek bir bütünden ibarettir; her parçası birbirine bağlıdır ve bir bütün olarak da bazı değişmez kanunlara tabidir. O halde bu düzen nedir? Nasıl kurulmuş ve nereden kaynaklanmıştır?

Yunanlılar bu ve benzeri soruları kendilerine sordular; felsefi düşünüşlerinin kaynağında ve bu suretle ulaştıkları kuşatıcı bir alem tasavvurunun temelinde de bu sorular vardı. Onların aksine Araplar, meseleye böyle bakmadılar; İslâm'ın zuhurundan sonra bile, bu, böyleydi. Etrafa bakıyorlar ve eğer tesadüfen gözleri, özellikle ilginç bir şey yakalarsa, heyecanlanıyorlardı ve coşan duyguları, beyitler veya darb-ı meseller şeklinde bir çıkış yolu buluyordu...

Bu duyguları coşturan şeylerin ilkeleri ve özelliklerine dair kuşatıcı bir görüş sahibi olmaya ve dikkatli bir analiz yapmaya gelince, akılları (*akl*), bunları kendine çok yabancı buluyordu. Dahası, bir Arap, bir şeye baktığında bile, o şey, onun zihninde, genellikle o nesneye dair derin bir düşünce uyandırmazdı; o, sadece, onun ilgisini uyandıran şu veya bu özel veçheye dikkat kesilirdi. Örneğin, bir ağacın önünde durduğunda, ağacın tamamına bakmaz; bakışlarını sadece, onun belirli bir noktasına, örneğin gövdesinin düzlüğüne, dallarının güzelliğine, vs. sabitlerdi. Bir bahçenin önünde dururken, onu bütün halinde kavramaya çalışmaz, onu fotoğrafik bir kavrayışla algılamak için zihnini de yormazdı. Zihni, daha ziyade, çiçekten çiçeğe konan, her çiçekten birazcık bal alan bir arı gibiydi.

İşte Arap edebiyatında, hatta sonraki İslâmi çağlardaki Arap edebiyatında dahi kusur veya güzellik namına ne buluyorsanız her ikisini de açıklayan şey, Arap zihninin bu özelliğidir.

... Özetle, Yunan aklı, bir şeye bakarsa, onu bir bütün olarak görür, inceler ve analiz eder; ama Arap aklı, onun etrafında dolanır ve orada çeşitli türden güzel inciler görür, fakat bunlar, bir gerdanlık oluşturacak şekilde dizili değildirler.

Kolayca görüldüğü gibi, böyleleri mükemmel lirik şairler olurlar, ama felsefe için uygun kişiler değildirler. Bu şu anlama da gelir: Bunların dili, lirik şiir alanında en iyi örnekleri verir; ama usavurumcu felsefe alanında en kötü ürünleri de yine bu dil verir; zira bu dilin kelime hazinesi, doğal haline bırakılsa, metafizik düşünme için elzem olan soyut kavramları geliştiremez.

Varlık kavramı, yani Yunan felsefi aklının takıntılı konularından biri olan soyut *to einai* kavramı, Arapların kelime hazinesinde bulunmayan en önemli soyut fikirlerden biriydi. Bu kavram İslâm dünyasına girdiğinde ve düşünürler, Arap dilinde bu kavramın tam karşılığı olarak kullanabilecekleri bir kelime arayışına girdiklerinde, iki aday kelime öne çıktı.[34]

Bunlardan ilki, *kâne* (*kevn*) fiiliydi. Fakat bu, Yunanca'daki soyut 'varlık' kavramının tam karşılığı olmaktan çok uzaktı; zira fiilin temel anlamı, esasen, 'vuku bulmak' veya 'meydana gelmek' idi. Yani bu kelimenin anlam yapısında önemli bir 'olma' unsuru vardır ki bu, yalın anlamda 'olma' değil, vücut bulduktan sonra zaman içerisinde gelişip değişerek 'olma'dır (Almanlar buna *sein* yerine, *werden* derler.)

Sonunda kelime, gayet doğal olarak, İslâm felsefesinde, Aristo'nun, 'var olma' kavramını yani yalın ve basit manada 'olmak' şeklindeki statik kavramdan ziyade dinamik 'oluş' sürecini anlatmak için, ontolojisinin önemli bir teknik terimi olarak kullandığı bir başka Yunanca kelimenin (*genesis*) Arapça'daki karşılığına dönüşmüştür.

Bir diğer aday da, temel anlamı 'bulmak' olan *ve-ce-de* kökü idi. Bu kök-anlam, özellikle de 'bulunmak' (*vucide*) şeklindeki edilgen formuyla alındığında, aşağı yukarı *to einai*'ye karşılık gelir. En azından, burada, 'dönüşmek' ve 'vücut bulmak' şeklindeki yan anlam dışlanmaktadır. Dahası, bu kök-anlamın

[34] Bu sorunun en açık şekilde ortaya konulduğu ve bundan sonra anlatacaklarım hususunda kendisine çok şey borçlu olduğum Mlle. Goichon'a ait *İbni Sina'nın Felsefesi* (Paris, 1951, II. Bölüm) adlı esere bakınız.

muhtevasında, tesadüfen olan, yani var olması zorunlu olmaksızın olan bir şey manası da bulunmaktadır. Felsefenin terminolojisinde 'beklenmedik hal' denilen bu son unsur, 'varlık' ve 'varoluş' kelimelerinin kavramsal yapısında - elbette ki sadece tek Zorunlu Varlık (*Vâcibu'l-Vücûd*) hariç olmak üzere - özden bir şeydir.

Böylece *vücûd* kelimesi, edilgen hali olan 'bulunma' olarak anlaşılması gerektiği yolundaki anlayışa uygun olarak, tedricen, *to einai*'nin Arapça karşılığı olarak kullanılmaya başladı.

Ancak, insan burada, yabancı ve tuhaf bir şeyin Arap diline dışarıdan zorla sokulmuş olduğu hissine kapılmaktan kendini alamıyor; ki, aslında *vücûd* kelimesi, bu felsefi anlamıyla, uzun süre Arapların yaygın olarak kullandığı bir kelime de olamamıştır. Nitekim, bunu, Gazali'nin *Makâsidü'l-Felâsife*[35] adlı eserinde sarf ettiği şu sözlerden anlayabiliriz: "filozoflar maksatlarını tamamen anlaşılır kılmak isteseler bile, ara sıra yabancı bir kelime kullanmak gerekli ve makbul olduğu için, *vücûd* kelimesini filozofların anladığı anlamda anlamak çoğu kez zordur."

Bu kelimeyi çekincesiz kullanma konusunda İbni Rüşd'ü (Averroes) de müteredditt görürüz; zira, onun deyimiyle, bu kelime, çoğu kez, okuyucuyu yanıltır. Aynı fiilin edilgen sıfat hali olan *mevcûd*, İslâm felsefesinde, Aristocu *to on* (Latincesi, *ens*)'un, yani 'varolan' veya 'bireysel tözler' anlamındaki 'varlık'ın karşılığı olarak kullanılır. Fakat İbni Rüşd'e göre, birçokları, Arapça *mevcûd* kelimesini, olması gerektiği gibi, semantik olarak yarı-şeffaf kılmak ve arkasında Yunanca *to on* kavramının olduğunu görmek yerine (ki böyle yapmalıdırlar!) *mevcûd* kelimesini, tabiri caizse, matlaştırmakta ve onu, Arapça'daki temel anlamı olan 'bulunan şey' manasında anlama eğilimi göstermektedirler. Onun deyişine göre, *huve* (o) zamirinden, Aristocu özne-tözün, yani bireysel tözlerin daha doğru bir karşılığı olarak, yeni bir soyut ismin (*huviye*), yani

---

[35] Gazali, *Makâsidü'l-Felâsife*, Kahire, El-Ticariyye, 2. baskı, 1963, II., s.8.

tam olarak 'o-luk' veya 'o şey-lik' mefhumunun uydurulmasının nedeni, işte budur.[36]

Buraya kadar gördüklerimizden şu sonucu çıkarabiliriz: İslâm felsefesi tarihini özel semantik bakış açısından kuşatıcı ve sistematik bir şekilde yeniden incelemek, gerçekten uğraşmaya değer bir şeydir. Bu tür bir çalışma, sadece tek tek kavramların uğradığı semantik dönüşümün ayrıntılarıyla ilgili pek çok ilginç hususa ışık tutmakla kalmayacak, ayrıca, semantiğin bir kültür bilimi olarak, yani *weltanschauung*'ların bilimsel araştırılmasında gerçekten faydalı bir araç olarak gelişmesine de epey katkı sağlayacaktır. Ancak, burada bu konudan sadece muhtemel bir müstakbel görev olarak bahsedilmektedir. Halihazırdaki amaçlar açısından bu konuda daha fazla ayrıntıya girmek gerekli olmadığı gibi, zaten bu mümkün de değildir. Bu bölümün son kısmında yapmayı arzuladığım şey, sadece, öncelikle, temel vasıfları itibarıyla 'eşzamanlı' semantikten farklı olan, ama aynı zamanda da onunla yakından bağlantılı olan 'artzamanlı' semantik gibi bir şeyin teorik olarak var olabileceğini, ikinci olarak da, bir kavramsal sistem olarak İslâm felsefesinin, Arapça kelime hazinesinin sınırları içerisinde, tamamen yabancı bir kavramsal sistemin doğrudan ve ezici etkisi altında kendi kelime hazinesini geliştirmek için nasıl zorlu bir uğraş vermek durumunda kaldığını örneklerle göstermekti.

Artık asıl konumuz olan Kur'ânî *weltanschuung*'un yapısı meselesine dönebiliriz.

---

[36] Goichon, Age, s.78.

3. Bölüm

Kur'ânî Weltanschauung'un Temel Yapısı

Kur'ânî Weltanschauung'un Temel Yapısı

I. Başlangıç Değinileri

Bu bölümde, Kur'ânî *weltanschauung*'un temel yapısı, ileriki bölümlerde ele alınacak en önemli semantik alanların bazılarının daha detaylı bir analizine geçmeden önce ana hatlarıyla incelenecektir. Kur'ân'da Tanrı ve insan arasındaki ilişkiye dair özel sorunlara doğru bir bakış açısıyla yaklaşmayı istiyorsak, konuyu bu tür bir geniş açıdan ele almamız elzemdir. Zira daha önceden bildiğimiz gibi, büyük küçük her bir kavramsal alanın doğru yerini kesin olarak belirleyecek olan, ancak bütün ana alanların total *gestalt* içerisinde birbirine bağlı olduğu çoklu ilişkiler olacaktır.

Ayrıca, çalışmamıza Kur'ânî *weltanschauung*'un kavramsal taslağının genel bir çerçevesini sunarak başlamamızı gerektiren daha önemli bir sebebimiz de vardır. İleriki iki bölümde gayet net bir şekilde görüleceği gibi, Kur'ân'ı bu kitapta anladığımız

anlamda semantik açıdan analiz etmek, bütün bir Kur'ânî kelime hazinesinin lugat anlamlarını eşdüzeyli tutan bir yaklaşımla ele almak, yani Kur'ân'da yer alan bütün kelimeler üzerine bir çalışma yapmak anlamına gelmez; bilakis Kur'ânî düşüncenin bütününe nüfuz eden ve onu belirleyen hakim düşüncenin[1] tavsif edilmesinde belirleyici rol oynayan en önemli kelimelerin, evet sadece bu kelimelerin analitik ve sistematik bir araştırılması anlamına gelir. Sadece bu türden önemli kelimeler, yani anahtar kelimeler, bütün bir sistemin karakterini belirler. Fakat kelimelerin önem düzeyini ölçebilmek ve bu özel anlamıyla, nispeten daha önemli olanı, nispeten daha önemsiz olandan ayırt edebilmek için, önceden, bütüne dair genel bir taslak resme sahip olmamız gerekir. Aksi halde, ufak ayrıntılara takılır kalırız

Kur'ân'ın bir bütün olarak temel kavramsal çerçevesini ortaya koymak istiyorsak, ilk yapmamız gereken, Kitab'ı önyargısız okumaya çalışmaktır. Bir başka deyişle, onu, Kur'ân-sonrası çağlarda, her biri Kutsal Kitaplarını kendi özel konumlarına göre yorumlamaya çalışan Müslüman düşünürlerce geliştirilip olgunlaştırılan düşüncelerin içinden okumaktan kaçınmamız gerekir. Kur'ânî alem tasavvurunun yapısını, orijinal şekliyle, yani Peygamberin çağdaşlarının ve yakın takipçilerinin okuyup anladığı şekilde kavramaya çalışmalıyız. Bu, açıkçası, hep ulaşılamaz bir ideal olarak kalacaktır ama bizler, en azından, bu ideale bir adım daha yaklaşmak için elimizden gelenin en iyisini yapmalıyız.

Artık, bu amaçla ve bir semantikçi olarak Kur'ân'ı okurken edindiğim ilk ve en önemli izlenim, bunun, her biri spesifik bir

---

[1] Davud Rehber'in şu sözlerine (mezkur eser, s. 721) çok katılıyorum: "büyük bir vahiy kitabından beklenen, mutlak bir mantıksal tutarlılık değil, bilakis bir fikrin baskın öneminin vurgulanmasındaki tutarlılıktır. Peygamberler felsefe getirmezler. Onlar bir tür hikmet, baskın önemi olan bir hikmet getirirler." Bu anlamdaki baskın önemi araştırmak bizim işimizdir. Ama bu, ancak birçok farklı yol ve metotla yapılabilir. Semantik de bunlardan biridir.

semantik alan oluşturan birkaç temel kavramsal zıtlığa dayalı büyük birçok-katmanlı sistem olduğudur. Semantiğin dilini daha az kullanarak ifade edecek olursam, burada, yoğun bir manevi gerginlik atmosferinin hakim olduğu bir dünyada olduğum izlenimini edindiğimi söyleyebilirim. Gördüğümüz, elbette, olan, oluyor olan ve olacak olanın net ve nesnel bir tasviri değildir. Bu dünyanın sakin ve barışçıl bir görünümü yoktur.

Tersine, burada kesif bir manevi dramanın süregeldiğini görürüz. Ve bir 'drama', daima, ancak baş aktörler arasında dinamik bir karşıtlığın olduğu yerde olur. Bu, biri diğerinin karşısında duran iki kutuptan oluşmuş, karmaşık bir zıtlıklar sistemidir. Kutupta, semantik olarak, 'odak kelime' adını verdiğimiz şey bulunur. Kısacası, semantik bakış açısından, Kur'ânî *weltanschauung*, kavramsal zıtlık ilkesi üzerine inşa edilen bir sistem olarak tanımlanabilir.

II. Tanrı ve İnsan

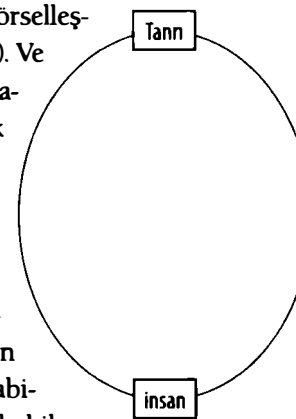
Bu anlamda ilk ve en önemli 'zıtlığı', Tanrı ve insan, yani *Allâh* ve *insan* arasındaki temel ilişki oluşturur. Söylemeye bile gerek yok ama Allâh, Kur'ân'a göre, sadece en yüce değil, aynı zamanda, kelimenin tam anlamıyla 'varlık' denilmeye layık, bütün alemde hiçbir şeyin karşı duramayacağı Tek Gerçeklik ve Tek Varlık'tır. Ontolojik olarak, Kur'ân'ın dünyası, defalarca söylediğim gibi, tanrı-merkezlidir. Tanrı varlık dünyasının tam merkezinde yer alır ve insan olsun insan dışındaki diğer varlıklar olsun, diğer bütün her şeyi O yaratmıştır; böyle olduğu için de, bu varlıklar, varlıklar hiyerarşisinde, kesinlikle O'nun altında yer alırlar. Yukarıda ifade edilen: "semantik açıdan Allâh, Kur'ân'ın kelime hazinesinde bütün semantik alanların, dolayısıyla bütün sistemin tepesindeki en üst odak kelimedir" cümlesiyle kast edilen de, tam olarak budur.

Ancak, insan kavramını Tanrı'nın zıt kutbuna koymakla yanlış bir şey yapmadığımızı da rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira bütün yaratılmışlar arasında 'insan', Kur'ân'da neredeyse Tanrı

kadar önemsenen varlık pozisyonundadır. İnsanın doğası, davranışları, psikolojisi, yükümlülükleri ve kaderi, aslında, Kur'ânî düşüncede Tanrı problemi kadar merkezi önemi haiz konulardır. Burada artık, Tanrı'nın ne olduğu, ne söylediği ve ne yaptığı hususu, insanın O'na ne cevap verdiği meselesiyle (münhasıran değilse de esas olarak) bağlantılı bir soruna dönüşür. Bir bütün olarak Kur'ânî düşünce, insanların kurtuluşu sorunuyla alakalıdır. Eğer bu sorunla alakalı olmasaydı, bizzat Kur'ân'ın açık ifadelerle ve tekrar tekrar vurguladığı gibi, Kitab, "inzal olunmazdı." Ve bu özel anlamıyla insan kavramı o denli önemlidir ki, esas kutubun (Allâh kavramının) karşısındaki ikinci büyük kutubu oluşturur.

Bu iki büyük kutbun birbirleriyle olan bu temel karşıtlığı, Kur'ân'daki en önemli kavramsal zıtlığı oluşturur ki, bu da, daha önce söylediğim gibi, giderek, ötekilerin de katkılarıyla birlikte, Kur'ânî *weltanschauung*'u karakterize eden bu yoğun dinamik ve dramatik manevi gerilim atmosferini doğurur.

Böylece, Kur'ân'ın dünyasını, biri yukarıda diğeri aşağıda (ve birbirine zıt) duran, başlıca iki temel referans noktasına sahip bir daire şeklinde görselleştirmek mümkün olur (*Şekile bakınız*). Ve bu daire, üzerinde bütün insani dramaların oynandığı ana sahne olarak Varlık dünyasını sembolize eder. *Câhiliye*, bu tür bir daireyi bilmiyordu. *Câhiliye*'nin dünya görüşü insan-merkezliydi. Orada, insan, başka hiçbir zıt kutbun bulunmadığı tek kavramsal kutuptu. İnsanın yeryüzündeki kaderi, ait olduğu kabiledeki konumu, kabilesinin öteki kabilelerle ilişkisi, özünde kabilevi olan erdemleri, evet bütün bunlar, *Câhilî* bir insanın başlıca sorunlarıydı. Elbette, o, Allâh'tan *Cin*'e kadar olan varlık skalasında,



kendi üstünde yer alan görünmez güçlerin varlığını kabul ediyordu, ama bu konular, onun ilgilendiği dünyanın ne de olsa küçük bir bölümünü oluşturuyordu; 'insan'la bu dünyayı ayıracak bağımsız bir ana kavramsal ilke oluşturma noktasında da o kadar önemli değil idiler. Dolayısıyla, bu dünya görüşünde, *Câhilî* bir insanın algıladığı şekliyle, varlıklar dünyasının tamamını kapsayan manevi bir gerilim atmosferi yoktu.

Ancak şimdi, Islâm'ın yeni dünyasında, az önce atıfta bulunduğum dramatik ve manevi gerilimi, semantiğin diliyle ifade edecek olursak, iki ana kavramsal kutup (yani Tanrı ve insan) arasındaki özel bir ilişki doğurmaktadır. Bu ilişki, ne basittir ne de tek-yönlüdür; bu, çoklu ve çift-yönlü, yani karşılıklı bir ilişkidir.

Bu karmaşık ilişkiyi, Tanrı ve insan arasındaki dört ana ilişki bağlamında kavramsal olarak analiz etmek mümkündür. Bir başka deyişle, Kur'ânî '*ilahi komedya*', *Allâh* ve *insan* arasındaki şu dört farklı ilişki biçimi şeklinde az önce kendisine atıfta bulunulan ana sahnede oynanır:

I. *Ontolojik ilişki.* Beşerin var oluşunun mutlak kaynağı olan Tanrı ile varlığını Allâh'a borçlu olan yaratılmışların temsilcisi olan insan arasındadır. Daha teolojik terimlerle ifade edecek olursak, bu, Tanrı ve insan arasında Yaratıcı-yaratılan ilişkisidir.

II. *İletişimsel ilişki.* Burada, Tanrı ve insan, karşılıklı iletişim yoluyla, birbirleriyle yakından ilişkilendirilmektedir; ilk adımı atan, elbette, Tanrı'dır.

İletişim yolları ise, 1) şifahi, 2) şifahi olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Yukarıdan aşağıya doğru olan şifahi iletişim tipi, dar ve teknik anlamda *Vahiy*'dir. Aşağıdan yukarıda doğru olan ise, *duâ* formunu alır.

Yukarıdan aşağıya olan şifahi-olmayan iletişim tipi, 'işaretler'in (*âyât*) indirilmesi (*tenzîl*) ile ilgili Tanrısal eylemdir. Aşağıdan yukarıya olan tipte ise, iletişim, ritüel tapınma (*salât*) veya daha genel anlamda ibadetler formunu alır.

III. *Rab-kul ilişkisi*. Bu ilişki, *Rab* olan Tanrı tarafında, O'nun azameti, egemenliği, mutlak gücüyle ilgili her kavramı, insan tarafında ise, O'nun 'kul'u (*abd*) olarak, acziyeti, tevazuyu, tam itaati ve bir kuldan istenen diğer vasıfların tamamını içerir. İlişkinin bu insani tarafı, hoyratlık, tuğyan, müstağnilik ve *Câhiliye* kelimesinde yer alan ve onunla ilişkili diğer benzeri özellikleri ima eden kavramlardan oluşur.

IV. *Etik ilişki*. Bu, bir taraftan, sınırsız lütfun, rahmetin, mağfiretin ve ihsanın Tanrısı olarak, öte taraftan da gazabın, tam, mutlak ve kusursuz adaletin Tanrısı olarak ayrıştırılabilen iki farklı Tanrı tasviri arasındaki en temel zıtlığa dayanır. Bunun neticesi olarak, insan tarafında, bir yandan 'minnettarlık' (*şükr*), öte yandan da, 'Allâh korkusu' (*takvâ*) arasındaki temel zıtlık ortaya çıkar. Yukarıda gördüğümüz gibi, *şükr* ve *takvâ*, birlikte tek bir kategori oluştururlar ve bu ikincisi, hem 'nankörlük' hem de 'inançsızlık' anlamına gelen *küfr* ile tam bir tezat teşkil eder.[2]

III. Ümmet

Bu temel ilişkiler Tanrı ve insan arasında bir kez kuruldu mu, insanlığın tam da ortasında, bunları kabul eden ve konunun olumlu tarafını, hayat ve varlığa dair yaklaşımlarının temeli olarak seçen özel bir grup insanın ortaya çıkmasına sebep olurlar. Burada 'olumlu' cevap dediğim şey, ilk ontolojik ilişki hususunda, Tanrı'nın Yaratıcı olarak, yani insana büyük bir lütuf olarak varlığını ve benliğini bahşeden ve hayat vermek suretiyle de onun kaderini belirleyen Varlık olarak kabul edilmesini

[2] Tanrı-insan ilişkisine dair bu dört temel forma gelince, bu aşamada, bu özet ile yetinmek zorundayız. Daha fazla açıklama yapmadan bu meseleyi burada bırakıyoruz, zira bu konu, geri kalan bölümlerin tamamı boyunca bizim ana konumuz olacaktır. Genel Kur'ânî dünya görüşünün, bu bölümde bahsedeceğimiz diğer yönlerine gelince, bunlar bu kitapta bütünüyle ele alınmayacağı için, sadece bazı detaylar verilecektir.

içerir. İkinci (yani iletişimsel) ilişki konusunda ise, olumlu cevap, insanın ilahi çağrıya isteyerek ve can-u gönülden cevap vermesi ve kurtuluş yoluna götüren hidayeti benimsemesini içerir. Üçüncüsü olan Rab-kul ilişkisi hususunda, bu cevap, insanın, önceki *Câhiliye* kalıntısı bütün kirlerinden kendini arındırması ve Efendisi olan Tanrı'ya karşı tamamen bir kula yakışır şekilde davranması anlamına gelir. Son olarak, etik ilişki konusunda, olumlu cevap, insanın Tanrı'nın nimetlerine 'şükretmesi' ve ilahi azaptan cidden korkmak - ki bu, aslında, aynı şeyin öteki yüzünden başka bir şey değildir - demektir.

Bu insanlar, birbirine sımsıkı kenetlenmiş dini bir cemaat oluştururlar. Bu, 'topluluk' (*Ümmet*) ya da daha doğrusu, başlangıçta "(Tanrı'ya) teslim olmuş (insanlardan oluşan) bir topluluk"[3] anlamına gelen ama sonunda – Peygamberin *Hadis*'te, onu *ümmetî* ('ümmetim!') diyerek atıfta bulunduğu – 'Müslüman topluluk' anlamını kazanan *Müslüman Ümmet* kavramıdır.

Bu kavramın önemini çok fazla vurgulamaya gerek yoktur. Kavramın ortaya çıkışı, İslâm tarihinde, gerçekten önemli bir ana işaret eder.[4] O zaman kadar Arabistan'da toplumsal ve siyasal örgütlenmenin ilkesi, özü itibarıyla, kabilevi karakterli idi. Bu hususun üzerinde fazla durmaya gerek yoktur, zira pek çok farklı yazar tarafından çok fazla araştırılmıştır. Özetle, kan bağı yakınlığı, *Câhilî* Arapların toplumsal birlik anlayışlarında en belirleyici unsur idi. Zamanında muteber görülen bu anlayışa

---

[3] رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ
"*Rabbimiz! Bizi Sana teslim olanlardan kıl ve zürriyetimizden Sana teslim olmuş bir ümmet kıl!*" (Tanrı'ya bu sözleri söyleyen, İbrahim'dir) (Bakara: 2: 128).

[4] Bu kavramın konuyla ilgisi, asla, bu kitapta ele aldığımız dönemle sınırlı değildir; Sir Hamilton A. R. Gibb'in şöyle yazdığı gibi, kavram, İslâm tarihine adeta damgasını vurmuştur: "İslâm kültürüyle ilgili her şey için kullanılacak anahtar kelime, *Ümmet*'tir. İslâm tarihinin ve kültürünün asıl önemi, bu kavramın tarihsel gelişiminde ve onun tezahürlerinde aranmalıdır. (İslâm Tarihinde Ümmet, *Proceedings of the American Society*, Cilt: 108, 1963, s.173.)

karşı, Kur'ân, artık kan bağına dayalı olmayan, sadece ortak bir dini inanca dayalı yeni bir toplumsal birlik fikri geliştirmiştir.

Yeni olan bu 'dini topluluk' kavramının tesisi, doğal olarak, 'toplum'un semantik alanının yapısında büyük bir rahatsızlığa neden oldu. Öncelikle, bu, İslâmî *Ümmet* kavramıyla, açıkça ve kararlı bir şekilde bu topluma dahil olmayı reddedenler, yani *Küffâr* (Kâfirler) kavramı arasında tam bir tezat oluşturuyordu, ki bu ikinci kategori, içerisindeki daha küçük bir grup olarak, zahiren Müslüman topluluğa ait olduklarını söyleyen ama gerçekte diğer safta kalmaya devam eden *münâfıkûn* (münafıklar)'ı içeriyordu.[5]

Fakat, burada çok daha nazik bir mesele vardı. *Ümmet* kavramı İslâm'da bir kez tesis olundu mu, Müslümanlar, etraflarında İslâm'ın zuhurundan önce de varolan başka dini topluluklar'ın (Yahudiler, Hıristiyanlar, Sabiler ve Zerdüştler vb.) bulunduğunu gördüler. Kur'ân, bunların hepsine birden, Kitap Sahipleri veya bir peygamberin getirdiği Vahiy Kitabı'na muhatap olmuş kavimler anlamında Kitap Ehli (*ehl'ül-kitâb*) adını verir.

Bulunduğumuz bu noktadan geriye dönüp baktığımızda, Kur'ân'ın, İslâm'ın zuhurundan önce, bütün insanlığı iki ana kategoriye ayırdığını görürüz: 1) Kitap Ehli ve 2) Kendilerine Kitap verilmemiş olanlar, hiçbir Kitab'ı olmayan insanlar (*ummiyyûn*). Ve bu iki kategori birbirine taban tabana zıttır. Birçok ayette, bu zıtlıktan açıkça bahsedilmektedir.

وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ

Örneğin: "kendilerine kitab verilenlere ve *Ümmilere* de ki: ..." (Âl-i İmran: 20) ayetinde, bağlamın kendisi, bu ayette "kendilerine kitab verilenler" ile kast edilenlerin Yahudi ve Hıristiyanlar olduğunu, *Ümmiler* ile kast edilenlerin ise putperest Araplar olduğunu açıkça göstermektedir.

---

[5] Münafıklık kavramının analizi için, bkz. *Kur'ân'da Ahlaki Terimlerin Yapısı*, XI, Bölüm.

Şuna da dikkat edilmelidir ki, İslâm'ın zuhurundan önce, putperest Araplara, diğer birçok yerde olduğu gibi, burada da, *Ümmiler* ("Kitaba sahip olmayan insanlar") deniliyordu. Doğrusu, onlar henüz küfre sapanlar (*küffâr* veya *kâfirûn*) değil idiler; çünkü o zamana dek davete muhatap olmamışlar yani uyarılmamışlardır. Asıl Kâfirler, vahiy kendilerine açıkça tebliğ olunduktan ve hakikati gördükten sonra, bile bile, İlahi Plan'a karşı en kararlı muhalefeti gösterenlerdi. Peygamberin kendisi, vahiy almaya başlamadan önce, bir pagan, sapmış (*dâll*) bir kişiydi.[6]

Her ne olursa olsun, Kur'ânî düşüncede, *ummiyyûn* kavramının, 1) *Kitâb*, yani Vahiy, 2) Kitabı kavmine iletme göreviyle yükümlü *rasûl* (peygamber) ve 3) Vahiyden önceki insanların *dalâl* (sapkınlık) içinde oldukları fikri ile çok yakından ilişkili olduğu aşağıdaki ayette gösterilmektedir:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

O ki, ümmiler arasından, onlara ayetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı ve Hikmet'i öğreten, kendilerinden bir Elçi gönderendir; oysa ki onlar, bundan önce apaçık sapıklıkta (dalâl) idiler. (Cuma: 2)

Bütün bu ifadeler, öyle görünüyor ki, son derece önemli bir şeyi, yani Kur'ân'a göre *ümmî* kavimlerden biri olan Arapların 'Arapça' indirilen Vahiy tarafından tarihlerinde ilk kez olmak üzere Kitap Ehli mertebesine yükseltildiğini ima etmektedir. İslâmi *ümmet* kavramı da, bu düşünceye dayanır. Fakat Kitap Ehli kavramı, Müslüman toplumundan başka, onların benzeri birçok topluluğu, özellikle de Yahudi ve Hıristiyan toplumları da kapsar. Ve bu durum, genç *ümmet*'e bütün bir Kitap Ehli arasında kendi konumunu tanımlama sorumluluğunu

[6] وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى *Ve vecedeke dâllen fehedâ* ("O, seni dalalette - doğru yoldan sapmış halde - buldu ve seni hidayete erdirdi", Duha: 7).

yükler. Buradan da, Müslümanların, artık "insanlar arasından çıkarılmış en hayırlı *ümmet*"[7] ve Tanrı'nın onları, (ihtimal ki, bu münasebetle) bütün insanlık içerinde merkezi konumu işgal eden, Kitap Ehli'nden diğer toplulukların temsil ettiği bütün aşırılıklardan uzak bir *ümmet* anlamında 'vasat bir *ümmet*'[8] kıldığı fikri geliştirilmektedir.

İslâm-öncesi zamanlarda, Kitap Ehli, Kur'ân'ın görüşüne göre, zaten gözle görülür biçimde dejenere olmuştu. Başlangıçta onlar, peygamberlerin izinden giderek Allâh'a ve O'nun sözlerine inanan, gerçek dine bağlı insanlar idiler. Ancak, İslâm zuhur ettiği zaman, Tanrı'nın onlara vahyetmiş olduğu gerçeği, hoşlarına giden taraflarını alıp diğerlerini gizlemek suretiyle, bile bile yalanlamışlardı. Özetle, Kur'ân'ın 'hanîf din' dediği ve tektanrıcı, *hanîf*[9] İbrahim tarafından temsil edilen orijinal saf din, bozulmuş ve bir tür inançsızlığa dönüşmüştü. Bizzat Kur'ân'ın ifadesine göre, İslâm, gerçek tektanrıcılığı, orijinal formuyla yeniden inşa etmek amacıyla ve din adına işlenen bu rezaletlerin kökünü kazımak için gelmiş bir hareketti.

Böylece, görüyoruz ki, İslâm *ümmet*'inin *Ehl-i Kitab* ile ilişkisi, basit ve tekdüze bir ilişki olmaktan çok uzaktır. Bir taraftan, İslâm *ümmeti Ehl-i Kitab*'la, özellikle de Yahudiler ve Hıristiyanlarla yakından bağlantılı gibi görünmekte, ama diğer taraftan da, aralarında ciddi bir husumet bulunmaktadır. Ve genelde bu husumet, zamanla, giderek daha fazla dikkat çeker bir hal almaktadır ki, bu süreç, Kur'ânî düşüncenin tarihinde açıkça

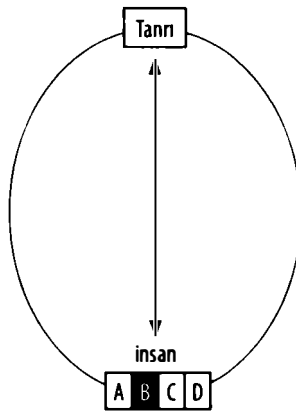
---

7 كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ
"Siz insanlar arasından çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten men edersiniz ve Allâh'a inanırsınız." (Âl-i İmran: 110).

8 وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ
"Böylece sizi vasat bir ümmet kıldık, ki insanların üzerine şahitler olasınız." (Bakara: 143)

9 Bu önemli terimle ilgili olarak bir sonraki bölümün V. altbaşlığına bakınız.

yansıtılmaktadır. Bu anlamda, İslâm *ümmeti*yle diğer Kitap Ehli arasındaki kavramsal zıtlığın, İslâm *ümmeti*yle putperest kafirler arasındaki karşıtlıktan hiç de geri kalır bir yanı yoktur. Aşağıdaki şemada, Kur'ânî dünya görüşünde, kendisi de Tanrı'yla Araplar arasında Muhammed Peygamber vasıtasıyla kurulan dört temel ilişkinin bir sonucu olan İslâm *ümmet*'inin tesisinin neticesi olarak ortaya çıkan insanlığın genel durumu gösterilmektedir. Burada, yine bütün sistemin, açıkça çoklu kavramsal zıtlık ilkesine dayandığına dikkat edilmelidir.



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

Yukarıdaki şekilde, *B* sektörü, İslâm *Ümmet*'ini temsil eder. Yeni bir toplum fikrine dayalı yeni bir toplumsal organizasyon olarak bu *Ümmet*'in iç yapısının, kısa sürede, içinde yaşayan mü'minler için müthiş bir ilgi konusu haline geldiğine dikkat edilmelidir. Bu, elbette, Hicret'ten sonraki döneme, yani *Ümmet*'in ilk defa vücut bulduğu Medine dönemine özgü bir olguydu. Herkesin bildiği gibi, İslâm toplumu, Medine'de kurulur kurulmaz, şaşırtıcı bir hızla büyümüş ve giderek Arabistan'da konumunu pekiştirmiştir. Bu durum, bizzat Kur'ân'da yansıtılmaktadır; nitekim Medine'de vahyolunan *sûre*lerde Müslüman topluluğun iç yapısı sorunu, toplumsal sistemle ilgili kavramlar bağlamında oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

Bu kavramlar, İslâm toplumunun içerisindeki çeşitli insani ilişkilere yön veren kurallar ve düzenlemelerle ilgilidir. Tanrı ve insan arasındaki ilişkilerle ilgili Kur'ânî anahtar terimlerin çoğunun aksine, bu alana dair anahtar terimler, öncelikle, bu dünyada toplum hayatında insanla insan arasındaki ilişkileri açıklar. Bunlar, toplumsal sisteme dair büyük bir semantik alan oluştururlar. Bu kavramları yedi alt-alana ayırmak mümkündür: 1) evlenme, boşanma, evli veya bekar iken zina yapmakla ilgili kavramları içeren evliliğe dair ilişkiler, 2) ebeveynin çocuklarına karşı, çocukların da ebeveynlerine karşı görevlerini ve evlatlık edinmeyle ilgili düzenlemeleri içeren, ebeveyn ile çocuklar arasındaki ilişkiler, 3) miras hukuku, 4) özellikle adam öldürme, hırsızlık ve kan davasıyla ilgili ceza hukuku, 5) akit, borçlanma, faiz, rüşvet kavramlarını içeren ticari ilişkiler ve ticari muamelelerde adalet, 6) zekat, yani yasal ve gönüllü infak ile ilgili yasalar, 7) kölelikle ilgili yasalar.

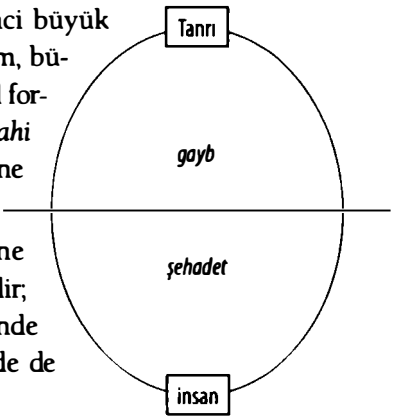
Aşikar olduğu üzere, kapalı İslâm toplumu içerisindeki çeşitli beşeri ilişkileri niteleyen bu geniş kelimeler ağı, daha sonra, gelişerek büyük-ölçekli fıkhi mezhepleri oluşturmuştur. Ve Kur'ânî evreden fıkıh mezheplerinin kelime hazinesinin semantiğine geldiğimizde, bu alanın anahtar kavramlarını tartışmak için en uygun yerin muhtemelen burası olduğunu söyleyebiliriz; zira büyük fıkhi mezheplerde, semantik analizimizde bizim de hâlâ kullandığımız metodolojik bir yolla, Müslüman düşünürler tarafından inceden inceye analiz edilen bu kavramların hepsini buluruz.[10]

---

[10] Kur'ânî toplumsal sisteme dair Kur'ânî kavramlarla özel olarak ilgilenenler, araştırma semantik bakış açısından yürütülmemiş olsa da, Robert Roberst'a ait *Kur'ân'ın Toplumsal Yasaları* (Londra, 1925) adlı eserden genel bir mukaddime bilgisi edinebilirler. Konuyla ilgili daha detaylı bir araştırma için ise, Muhammed Derveze'nin *Ed-Dustûru'l-Kur'ânî fî Şuûni'l-Hayât* (Kahire, 1956) adlı eserini tavsiye ederim.

IV. Gayb ve Şehadet Alemi

Kur'ânî görüş, insanın yaşadığı bu dünyayı, 'görünmeyenler dünyası' (*âlemu'l-gayb*) ve 'görünenler dünyası' (*âlemu'ş-şehadet*) olmak üzere ikiye ayırır. Bu, Kur'ân'ın dünya görüşünde karşımıza çıkan ikinci büyük kavramsal zıtlıktır. Ve bu iki alem, bütün varlıklar dünyasının iki temel formudur ki, yukarıda sözü edilen *ilahi komedya*'nın oynandığı ana sahne de bundan başkası değildir.



Bu ikisinden, insanın emrine amade olan, sadece şehadet alemidir; halbuki, örneğin Zümer Suresi'nde söylendiği gibi, Allâh her ikisinde de hükümranlık sahibidir:

قُلِ اللّٰهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ

De ki: Ey Allâh'ım! Sen Göklerin ve Yerin Yaratıcısısın, Görünmeyeni (el-gayb) ve görüneni (eş-şehadeh) bilirsin. (*Zümer: 46*)

Bu ayrımın, sadece insan aklının temel epistemolojik vasfı hususunda anlamlı olduğuna dikkat edilmelidir. Bu, başka bir deyişle, sadece insan nazarından yapılmış bir ayırımdır, zira, Allâh açısından bakıldığında, *gayb* diye bir şey olamaz. Kur'ân'ın çok net bir dille ve defalarca tekrarladığı gibi, O, her şeyi bilir: "Allâh, ilmiyle her şeyi kuşatmıştır."[11] Nitekim, Saat'in (*el-sa'ah*)[12] ilmiyle, yani hem Müslümanlar hem de Kafirler için o zamanın en büyük sorunlarından biri olan Kıyamet Saati'nin tam olarak ne zaman geleceğinin bilgisiyle ilgili tipik bir örnek alacak olursak, onlara söylenen, dünyada Peygamber de dahil,

---

[11] وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (65: 12).

[12] Yukarıya, I. Bölüm, II. altbaşlığa (sayfa 35) bakınız.

hiç kimsenin, onun 'ne zaman' geleceğini bilmediği, onu sadece Allâh'ın bildiğidir:

يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللهِ وَمَا يُدْرِيكَ
لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا

Sana saat hakkında soruyorlar. De ki: "onun ilmi Allâh'ın katındadır." Ne bilirsin, belki Saat yakın da olabilir. (Ahzab: 63)

Gayb ile ilgili bu tür çok önemli bir soru sorulduğunda, Peygamber ancak şu şekilde cevap vermelidir:

إِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا، عَالِمُ الْغَيْبِ
فلا يُظْهِرُ على غيْبِهِ أَحَدًا

Size vaat edilen yakın mı yoksa Rabbim onun için uzun bir süre mi koymuştur, bilmiyorum. O, gaybı bilendir ve kendi gaybını kimseye açık tutmaz. (Cin: 25-26)

Bu böyledir, çünkü insan sadece görünen (*şehadet*) alemde yaşayacak şekilde yaratılmıştır. Onun bilgisi, doğal alanın sınırlarının ötesine geçemez.

Sırasıyla 'görünmeyen' ve 'görünen' anlamlarına gelen bizatihi bu *gayb* ve *şehadet* kelimeleri, Câhiliye dönemi Araplarının hiç bilmediği şeyler değildi. *Câhiliye* insanı bunları biliyor ve kullanıyordu. Örneğin, *âlemu'l-gayb* tabirinin, ünlü bir Câhiliye dönemi şairi olan Antere bin Şeddâd'ın bir şiirinde 'bilinmeyen gelecek'[13] anlamında kullanılmış olması dikkat çekicidir:

وَلَا تَخْشَوْا مِمَّا يُقَدَّرُ فِي غَدٍ فَمَا جَاءَنَا مِنْ عِالْمِ الغَيْبِ مُخْبِرُ

Yarın başına geleceğe üzülme
Zira kimse bize gaybdan haber getirmemiştir

[13] *Dîvân*, Antere, s. 83. 4. beyit.

Fakat daha genel olarak, kelime, *Câhilî* literatürde, insan aklının alamayacağı şeyler anlamına gelmektedir. Huzeyl kabilesinden bir şaire[14] ait olan aşağıdaki beyit bir avcının avladığı vahşi bir boğayı tasvir eder ki, burada avcı, boğayı gözleriyle değil kulaklarıyla algılamaktadır:

يَرْمِي بِعَيْنِهِ الغُيُوبَ وَطَرْفُهُ مُغْضٍ يُصَدِّقُ طَرْفُهُ مَا يَسْمَعُ

Görmeye çalışır görünmeyeni (yani gözle görülemeyecek bir yerde olanı)
Gözleri doğrular kulaklarının duyduğunu.

Aynı kelime, 'kalpte gizli olan', 'kalpte gizlenen' anlamında sıklıkla kullanılır. Örneğin, el-Hutay'a şöyle söyler: [15]

لَمَّا بدَا لِي مِنْكُمْ غَيْبُ أَنْفُسِكُمْ...

Nihayet kalbinde gizlediğin gerçek hisleri bana ifşa edince...

Burada kast edilen, o kişinin şaire karşı beslediği gizli kindir.

Fakat öyle görünüyor ki, İslâm-öncesi putperestlikte, kelimenin dini bir anlamla kullanıldığına dair hiçbir iz yoktur. Aynı şey, bu kelimenin pozitif karşıtı olan ve temel anlamı "birinin şahsen bir olayın içinde var olması ve o şeye tanıklık etmesi"[16] anlamındaki *şehadet* için de geçerlidir.

---

[14] *Divânu'l-Huzaliyyûn*, I, Kahire, 1945, s.2, 2. beyit. Şair Ebu Zuayb'dır. *Gayb* kelimesi, beyitte, çoğul formunda, *ğuyûb* olarak geçmektedir.

[15] El-Hutay'a, bir *Muhadrem* şairdir; Bustani'ye ait *El-Mecâni el-Hadîse*, II., s.37.

[16] Bu anlamda *şehadet* ve *gayb* arasındaki zıtlık, Hudayl'e ait bir beyitte en açık şekilde görülebilir; Ma'kil b. Huveylid (*Divânu'l-Huzâliyyîn*), III. Kahire, 1950, s.70, 3. beyit.

V. Dünya Hayatı ve Âhiret

Tamamen farklı bir noktadan baktığımızda, insanın tecrübe ettiği ve içinde yaşadığı yer olarak bu dünyaya, 'aşağıda olan' veya 'yakın' alem anlamında *ed-dünyâ* denir. Kur'ân, basit *ed-dünyâ* kelimesi yerine, çoğunlukla, *el-hayatu'd-dünyâ* (değersiz hayat) tabirini kullanır. Kur'ân'da bu kelimenin temel anlamı, yukarıda bir daireyle sembolize ettiğimiz ve iki ucunda 'Tanrı' ve 'insan'ın yer aldığı aynı varlık dünyasına tekabül eder. Başka bir deyişle, bu, Tanrı ve insanın, yukarıda tasnif edildiği gibi dört ana ilişki yoluyla birbiriyle temas kurduğu aynı *ilahi komedya*'nın aynı ana sahnesine karşılık gelir. Fakat bakılan açı, artık öncekinden hayli farklıdır.

Bu noktayı anlamak için *ed-dünyâ* kelimesinin, 'korelasyon' kelimeleri diyebileceğimiz, yani 'koca' ve 'karı', 'erkek kardeş' ve 'kız kardeş' gibi, çiftin her bir üyesinin semantik olarak diğerini ilzam ettiği ve bu korelasyonun tam da esasını teşkil eden kelimelerden oluşan özel bir kategoriye ait olduğunu fark etmemiz yeterli olacaktır. Bir adam, ancak 'karı'sı varsa 'koca' olabilir. Başka bir deyişle, 'koca' kavramı, zımnen 'karı' kavramını gerektirir ve bunun tersi de doğrudur. İşte *ed-dünyâ* kavramı da, tamamen aynı şekilde, 'gelecek dünya'yı yani ölümden sonrasını (*el-âhiret*) ilzam eder ve onun zıddını teşkil eder. Kur'ân, bu iki kelimeden birini kullandığında bu korelasyonun pekala farkındadır. Bahsetmek bile belki gereksiz ama, örneğin, aşağıdaki ayette olduğu gibi, her ikisinin de aynı yerde birlikte zikredildiği birçok örnek sıklıkla verilmektedir:

تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ

Siz dünyanın (ed-dünyâ) geçici yararını istiyorsunuz. Oysa Allâh (sizin için) âhireti (el-âhiret) istemektedir. (*Enfal*: 67)

Bu *ed-dünyâ* kelimesi, Câhiliye literatüründe sıklıkla karşımıza çıkar. Ve tam da bu husus, öyle görünüyor ki, ilişkili olduğu *âhiret* kavramının câhiliye devri Araplarınca da bilindiğini ileri sürmemize imkan vermektedir. Câhiliye şiiri alanının

ünlü otoritesi el-Esmaî (740-828)'nin sıklıkla şöyle söylediği nakledilir: "Antere'nin ana konusu *harb* (savaş), Ömer b. Ebî Rebîa'nınki (gençlerin, daima aşk ve nefsani zevk peşinde koştuklarını da zikrederek) *şebâb* iken; Umeyye b. Ebî's-Salt'ın ana mevzusu *âhiret* (ölümden sonrası) idi."

Burada 'Âhiret'in Umeyye bin Ebî's-Salt[17] ile yakından ilişkilendirilmesi, bu kavramın (ve dolayısıyla *ed-dünyâ* kavramının da) büyük ihtimalle, câhiliye devri Arabistan'ında ilkin Yahudilik ve Hıristiyanlık tarafından yayıldığı düşüncesini akla getirir. Bu dünyayı 'aşağı' bir şey olarak görmek, ancak, bu dünyadan çok daha değerli ve önemli olan Öte Dünya fikrinin sağlamca yerleştiği yerde mümkündür. Bu tür bir görüş, kesinlikle, hayata dair temel yaklaşımı, ölümden sonra kesinlikle hiçbir şeyin olmadığı yönündeki kadim inanıştan kaynaklanan, kötümser hazcılık olarak tanımlanabilecek saf Arap putperestliğine ait değildir. Aşağıdaki beyitte, bu tipik *Câhilî* hayat görüşünün gayet iyi özetlendiğini görüyoruz: [18]

نُسَلِّ مَلَامَاتِ الرِّجَالِ بِرَيَّةٍ وَنَفْرِ شُرُورَ الأَيَّامِ بِاللَّهْوِ واللَّعِبِ

Sarhoş olup unutalım insanların levmini
Kurtulalım eğlence ve oyunla o Günün fenalıklarından

Bu dünyayı küçümseyen bir yaklaşım, yani *Dünyâ*'yı tam olarak *dünyâ* (aşağı) olarak görmek, doğrusu, dini bir inanca özgüdür. Bu tür bir alem tasavvurunun antik zamanlarda

---

[17] Bu şair ve onun dikkat çekici tektanrıcı düşüncesi için, bir sonraki bölümdeki, V. altbaşlığa bkz.

[18] Şair, İyas b. El-Eret'tir; *Divânu'l-Hamâset*, CDLXXXV, 2. Aynı *lehv* (eğlence) ve *laib* (oyun) kelimelerinin, bu kombinasyonu ile Kur'ân'da da (ama tamamen başka bir niyetle, yani bu dünyanın sözde metaını küçümsemek için) yer aldığını görmek oldukça ilginçtir:
وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ
"Dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlenceden ibarettir; Âhiret yurdu ise, muttakiler için daha hayırlıdır; Hala akletmiyor musunuz?" (En'am: 32; Ayrıca bkz. 57: 19-20)

Arabistan'ın içinde ve civarındaki Hıristiyan çevrelerde çok yaygın olduğunu, Arapça Hıristiyan literatürü tarihini yüzeysel olarak incelendiğimizde bile kolaylıkla görebiliriz. Burada tipik bir örnek vereceğim.

Hıristiyan Hîre Sarayı'nın ünlü prensesi ve bu hanedanın son kralı olan Numan b. el-Munzir'in kızı olan ve mükemmel kişiliğinin yanı sıra şiir kabiliyetiyle de dikkat çeken Hurka'nın, Kâdisiye'de İranlıları mağlup ettiğinde Müslüman komutan Said b. Vakkas'ın huzurunda aşağıdaki şu iki satırla başlayan bir şiir okuduğu anlatılır: [19]

بَيْنَا نَسُوسُ النَّاسَ والأَمْرُ أَمْرُنَا إِذَا نَحْنُ فِيهِمْ سُوقَةٌ نَتَنَصَّفُ
فَأُفٍّ لِدُنْيَا لَا يَدُومُ نَعِيمُهَا تَقَلَّبُ تَارَاتٍ بِنَا وَتَصَرَّفُ

Beyitlerin anlamı aşağı yukarı şöyledir:

Elimizdeki mutlak otoriteyle yönetiyorken insanları
Birden hizmetçilerin tebaası olarak bulduk kendimizi

Heyhat, ne berbattır hiçbir nimetin daim olmadığı bu *dünyâ*
Daimi gel-gitler şeklindeki dalgalanmalarıyla sarsar bizi *dünyâ*.

Bu mümkündür ama *ed-dünyâ* kelimesi, kavrama herhangi bir dini değer iliştirilip iliştirilmediği son derece kuşkulu olsa da, öyle görünüyor ki câhiliye devri Arapları arasında tektanrıcı çevreler dışında bile yaygın olarak kullanılmıştır. Örneğin aşağıdaki beyitte, şair,[20] *dünyâ*'yı güven veren, itimat edilmeye layık ve bu yüzden de değerli bir şey olarak kabul etmektedir:

تَزَوَّدْ مِنَ الدُّنْيَا مَتَاعاً فَإِنَّهُ عَلَى كُلِّ حَالٍ خَيْرَ زَادِ الْمُزَوِّدِ

Donat yolculuğunu (yani hayat yolculuğunu) *dünyâ* metaı ile
Çünkü en iyi azıktır bunlar yol hazırlığı yapan yolcu için

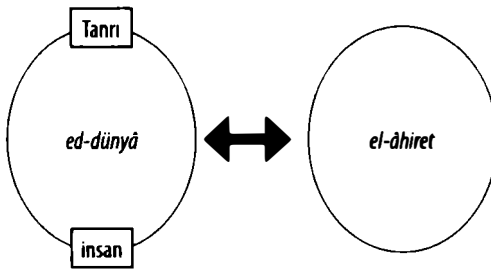
[19] *El-Hamâset*, CDXLIX, 1-2.

[20] Abid b. el-Ebres, *Divân*, Beyrut, 1958, XV, 28.

Bu beyitte, *Dünyâ* ve Öteki Dünya arasındaki temel korelasyona dair belli belirsiz bir bilincin hâlâ kendisini hissettirdiğini söyleyebiliriz, ama Antere'ye ait olan bir sonrakinde, artık böylesi gözle görülür bir bilincin hiçbir izi yoktur.[21]

أَذِلُّ لِعَبْلَةَ مِنْ فَرْطِ وَجْدِيَ وَأَجْعَلُهَا مِنَ الدُّنْيَا اِهْتِمَامِي

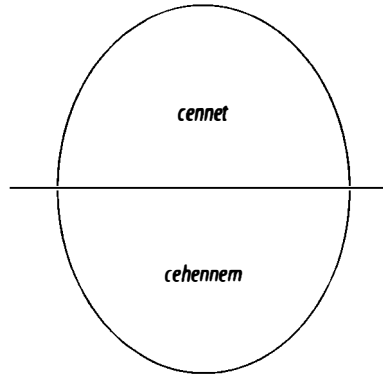
Kendimi (sevgili) Ableh'e adıyorum (yani Ableh'ın 'kölesi' olmak bana yeter), deli gibi aşığım ona
Dünyâ umurumda değil, o benim olsun yeter



Yukarıda gördüğümüz gibi, Kur'ân, bu kavramsal korelasyonu orijinal formuyla yeniden tesis etmekte ve bu iki kavramı birbirinin tam zıddı olarak yeniden konumlandırmaktadır. Ve bu, dediğim gibi, Kur'ân'ın *weltanschauung*'unu tavsif eden yoğun manevi gerilim atmosferinin oluşmasına katkıda bulunan temel kavramsal zıtlıkların üçüncüsüdür.

Bizzat *âhiret*'in kavramsal yapısına gelince, şuna dikkat etmemiz gerekir ki, bu kelime de ikilem ilkesine dayanır; yani burada da, yine, şu iki önemli kavrama dair temel bir zıtlığı görüyoruz: bahçe (*cennet*, çoğulu *cennât*) ve ateş (*cehennem*). Ve bu zıtlık, bu alanın genel yapısını belirler. Bu şekliyle âhiret anlayışı, câhiliye şiirinde çok sıklıkla görülmez

[21] Antere, *Divân*, s.168. 14. beyit.



ama hiç bilinmediğini söylemek de yanlış olur. Doğrusu, geç câhiliye döneminde Arabistan'ın kültürel durumuna baktığımızda, Araplar arasında bu tür bir fikirle karşılaşmamız daha muhtemel gibi görünmektedir. Antere'nin *Divân*'ında ilginç bir örnek vardır. Ableh ile olan aşk ilişkisini anlatırken, şair şunları söyler:

نَعِيمُ وَصْلِكِ جَنَّاتٌ مُزَخْرَفَةٌ وَنَارُ هَجْرِكِ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ

Nimetlerle dolu semavi bir bahçe (*cennât*) gibidir seninle beraber olmanın mutluluğu
Ardında bir şey bırakmadan her şeyi yakar senden ayrılmanın ateşi.[22]

Şairin, burada, ayrılığın dayanılmaz acısını, içine atılan her şeyi yakıp kül eden cehennem ateşinin kavuruculuğuna benzetmesi ilginçtir. Beyitte *cehennem* sözcüğünü kullanmasa da, aslında kasdın o olduğu bellidir. Ve bu, eğer beyit sahih ise, Yahudi-Hıristiyan dini tahayyülatının câhiliyenin dünya görüşünün üzerinde derin bir etkisinin olduğunu gösterir. Ayrıca, bu tür göstergeler, câhiliye literatüründe hiç de nadirattan değildir.

Cehennem kelimesiyle, aynı şairin *Divân*'ında da karşılaşırız ki, bu, daha da istisnai bir örnektir:

[22] Antere, *Divân*, s.80. 8. beyit.

مَاءُ الْحَيَاةِ بِذِلَّةٍ كَجَهَنَّمٍ وَجَهَنَّمٌ بِالْعِزِّ أَطْيَبُ مَنْزِلِ

Cehenneme benzer hayat suyunun tadı zillet içinde yaşanan
Oysa *cehennem* bile güzel ve hoş bir konaktır şerefiyle yaşarsa insan.[23]

Cennet ve *cehennem* kavramlarının konumlarıyla ilgili son derece önemli bir husus vardır. Bu kavramsal çift, Kur'ânî âhiret anlayışında, bu dünya hayatını ilgilendirmeyen basit kavramlar olarak bulunmamaktadır. Tersine, bunlar, bu dünyadaki, evet tam da bu dünyadaki insan hayatıyla doğrudan ve yakından alakalıdırlar. Bu iki kavram, sadece *dünyâ* kavramıyla da doğrudan bağlantılı değildirler; bütün sistem, öyle düzenlenmiştir ki, bunlar, doğrudan *dünyâ* hayatıyla ilgili kavramlar olarak işlev görürler ve ebedi 'ödül' ve 'ceza' ile onu kontrol ederler. *Cennet* ve *cehennem*'in varlığı, bir kişi ne zaman bir şey yapsa, bu dünyada ne zaman bir eylemde bulunsa, ahlaki vicdanın sesi olarak kendini hissettirir. Ahlaki değerlerin kaynağı da bu kavramlardır. Müslüman toplumun bir üyesi olarak yaşadığı sürece, kişiden, daima, ahlaki olarak, *cennet*le bağlantılı belirli eylem şekillerini seçmesi ve *cehennem*le bağlantılı olanlardan da kaçınması istenir. Bu yeni toplumda ahlaki davranışın çok basit ve çok etkin ilkesi işte budur.

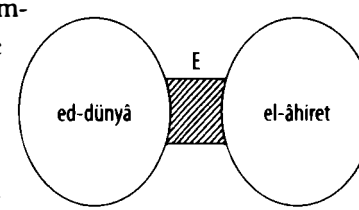
Dolayısıyla, burada, yine, İslâm'ın kadim kavramlarının yeniden değerlendirilmesi ve bunlara yeniden değer biçilmesi olgusuyla karşılaşıyoruz. *Câhiliye* döneminin Arapları, *cennet* ve *cehennem* kavramlarını iyi biliyor olabilirlerdi ama bunların *câhiliye*nin kavramsal sisteminde işgal ettikleri yer çok önemsiz idi; öylesine önemsizdi ki, bunlar anahtar terim bile değillerdi. Kur'ân'da bunlara, tamamen farklı bir semantik alanda, tamamen farklı bir yer verilmektedir. Artık bunlar, merkezi önemi haiz anahtar terimlerdir ve hiç kuşku yok ki, bizzat Tanrı'nın

[23] Age., s.135, 10. beyit.

onları tanımladığı gibi, bu dünyada iyi ve kötüyü, doğru ve yanlışı temsil etmektedirler.

VI. Eskatolojik Kavramlar

Kur'ân, *Dünyâ* ve Âhiret arasına bağlantı hattı işlevi gören bir şey koyar ki bu, iki dünya arasındaki geçiş aşamasını temsil eder (şekilde *E* sektörü). Bu, kabaca eskatolojik kavramlar olarak diyebileceğimiz ve Kıyamet, Hüküm Günü, Yeniden Diriliş, Hesap ve benzerlerinden oluşan bir grup özel kavramdır.



Bu kategoriye giren kavramlardan, İslâm'ın ilk günlerinde Mekkeliler arasında en ihtilaflı olanı, ölümden sonra dirilme kavramıydı. Kıyamet Günü kavramıyla bağlantılı yeniden dirilmeye dair Kur'ân çağrısına Mekkelilerin bir çoğunun cevabı kesin bir yalanlama ve alay etmek oldu. Şu kısa ifade, onların bu kavrama yönelik tavırlarını özetlemektedir: "Çürüyüp bozulmuşken, bu kemikleri kim diriltecekmiş?"[24] Onlara göre, çürümüş kemiklere dönüştükten çağlar sonra, bedenen yeniden dirilmeleri tam bir saçmalıktı. Çoğu kez, bu öğretileri "eskilerin masalları"[25] ve "karışık rüyalar"[26] olarak niteleyip reddediyorlardı; eğer böyle bir şey varsa, bunun "apaçık bir büyü"[27]den başka bir şey olamayacağını söylüyorlardı.

Cismani yeniden dirilişe yönelik bu tavır, açıktır ki, Kur'ân'ın sıkça alıntılanan şu pasajda açık bir göndermede bulunduğu, bu insanların daha genel ve daha temel dünya görüşünden kaynaklanmaktadır:

---

[24] مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (36: 78).

[25] أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (83: 73)

[26] أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ (21: 5)

[27] إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (11: 7)

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ

Onlar derler ki: "bu dünya hayatımızdan başkası yoktur; ölürüz ve yaşarız; bizi Dehr'den başkası helak etmez. (Casiye: 24)

Gerçekten de, Kur'ân'ın ortaya attığı ve ısrarla savunduğu yeniden dirilme meselesinde Mekkelilerin tipik, karakteristik tavrı böyleydi. Aslında, bu tavır, ölümün ötesinde hiçbir şeyin olamayacağına dair katı inançtan kaynaklanan derin bir nihilizm kokmaktadır. Aynı nihilizm (ki, Çölün Araplarını hazcılığa sevk ettiğini görmüş bulunuyoruz) Mekkelilerde bu dünyada refah içinde yaşama arzusu şeklinde kendini göstermiştir. Özetle, Mekkeliler, öte dünya ve Kıyamet Günü'ne dair hiçbir şey öğrenmek istemeyen dünyevi zihne sahip işadamları, zeki muktedir tüccarlar idiler, zira onlara göre bu tür şeyler olamazdı. Bu işadamı mentalitesi bağlamında, Mekkelilerin Kur'ânî yeniden dirilme kavramına yönelik olumsuz tavrını kolaylıkla anlamak mümkündür. Bu, müreffeh tüccarların özgüveninin – Kur'ân'ın adlandırdığı şekliyle de "kişinin kendi müstağni görmesinin (*istiğna*) – doğal sonucuydu.

Ancak, bunu genelleyip yeniden dirilme kavramının *câhiliye*de bilinmediğini söylemek tehlikelidir. Câhiliye şiirinde ölümden sonra hesaba çekilme fikrinin beslediği bir Âhiret inancının var olduğuna ilişkin inkar edilemez bazı emareler vardır. Bunların bazılarının izleri, bir Hıristiyan yahut Yahudi kaynağına kadar çok rahatlıkla sürülebilir. İnsanın bütün kötü amellerinin Hesap Günü (*yevmu'l-hisâb*) için kaydedildiği İlahi Kayıt (*Kitâb*)'a açık bir göndermenin yer aldığı, Zuheyr b. Ebî Sulmâ'nın *Muallakât*'ındaki çok ünlü beyitler (27. ve 28. beyitler) dikkat çekici bir örnek olarak alınabilir:

فَلَا تَكْتُمُنَّ اللهَ مَا فِي صُدُورِكُم لِيَخْفَى وَمَهْمَا يُكْتَمُ اللهُ يَعْلَمِ

يُؤَخَّرْ فَيُوضَعْ فِي كِتابٍ فَيُدَّخَرْ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعْجَلْ فَيُنْقَمِ

Beyitlerin anlamı tam olarak şöyledir:

> Ifşa olmaması için göğsünün içinde tuttuğunu (yani gizliden gizliye içinde beslediğin her türlü kötü düşünceyi) asla gizleme Allâh'tan. Zira O bilir O'ndan gizlediğin her şeyi. O (yani İlahi ceza) ertelenebilir, (yaptığın kötülük) Kitap'ta yazılı olabilir ve Hesap Günü için saklanabilir. Yahut da çabuklaştırılabilir (yani cezan daha önceden bu dünyada verilebilir) ve intikam alınabilir (yani işlediğin herhangi bir günah için asla İlahi Ceza'dan kaçamazsın.)

Bir veya iki nesil önce, oryantalistler arasında Câhiliye şiirindeki bu ve diğer benzer beyitleri – ki örneklerin sayısı, tahmin edildiğinden çok daha fazladır – sonraki Müslüman filologlar tarafından metne yapılan ilaveler ve metindeki tahrifler olarak tevil etmek modaydı. Artık bu konuda çok daha ihtiyatlı olmamız gerektiğini öğrenmiş bulunuyoruz. *Câhiliye* döneminde bu türden fikirlerin var olmasını, bu literatürün otantik oluşuna karşı ileri sürülebilecek güçlü bir argüman olarak görmek yerine, bugün bunu, daha ziyade, geç *câhiliye* döneminde Arabistan'daki entelektüel atmosferin hiç de bütünüyle putperest olmadığı, bilakis, genellikle tektanrıcı fikirlerin ona sızdığı yönündeki görüşü doğrulayan bir veri olarak alma temayülündeyiz; zira, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, bu tür fikirlerin İslâm-öncesi dönemde var olduğu, *Kâfir*lerin Allâh hakkındaki görüşlerini reddederken bizzat Kur'ân tarafından açıkça ifade edilmektedir.

Zuheyr'in az önce alıntılanan, bu arada, İbni Kuteybe'nin de *Şiir ve Şairler Üzerine Kitap* adlı eserinde, bu şairin Yeniden Diriliş'e inandığının bir göstergesi olduğunu düşündüğü, modern ilim adamlarının ise tahrif edildiğine inandıkları beyitlerine gelince, sanırım, Zuheyr'in bu şiiri yazdığı genel şartları biraz düşündüğümüzde, meselenin mahiyeti anlaşılacaktır.

Zuheyr'in bu sözlerle hitap ettiği kabileler, Charles Lyall'ın[28] çok önce işaret ettiği gibi, Hıristiyanların ve Yahudilerin dini

[28] Charles Lyall, *Kadim Arap Şiiri*, Londra, 1930; Bu *Muallaka*'daki açıklayıcı notlarda, s.119-120.

fikirlerine epey aşina olan kavimlerle iç içe yaşıyorlardı. Batı ve kuzeyde hepsi de mamur Yahudi merkezleri olan Yesrib, Hayber ve Teymâ bulunuyordu; kuzeyde ise neredeyse tamamı Hıristiyan olan Kelb Kabilesi ve Hıristiyanlığın hızla yayılmakta olduğu Tayyi Kabilesi vardı. Böylesi bir kültürel ortamda, İncil'deki bazı fikirlerin, Zuheyl'in şiirlerindeki bazı önemli kavramlar olarak karşımıza çıkmasında hiçbir tuhaflık yoktur.

Bu, elbette, Arapların, İslâm'ın zuhurundan önce, genel olarak ve hepsini içerecek şekilde Yahudi-Hıristiyan kökenli belli başlı dini kavramlara zaten oldukça aşina oldukları anlamına alınmamalıdır. Putpereset Arapların nispeten daha iyi bildikleri Yahudi-Hıristiyan kavramlarının bile gerçek *Câhiliye weltanschauung*'unu teşkil ettiği kesin değildir. Çölün sıradan Araplarınca kabul edilen Yeniden Dirilme kavramı da, herhalde, incelediğimiz satırlarda, Zuheyl'in kullandığı kavramdan çok daha muğlak ve daha zayıf bir kavram idi. Ancak Araplar arasında bu türden kavramların varlığını inkar etmek de zordur. Bunun delilini görmek için ise fazla uzağa gitmeye gerek yoktur.

Bütün Kur'ân okuyucuları bilir ki, bu kitapta, ölü bedenin yeniden dirilmesi fikri, genellikle *ba's* (*bease* fiilinden) ve *neşr* (*enşere* fiilinden) gibi kelimelerle ifade edilir. Kur'ân'da *kâfir*lerin şöyle söylediklerini okuruz:

وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ

Onlar dediler ki: "bu dünya hayatından başkası yoktur ve bizler asla yeniden dirilmeyeceğiz." (*bease*'den *meb'ûsîn*). *(En'am: 29)*

إِنْ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُنْشَرِينَ

İlk ölümümüzden başkası yoktur; ve bizler asla neşr olunmayacağız (*enşere*'den *munşerîn*). *(Duhan: 35)*

*Kâfir*lerin, başından beri, ölümden sonra yeniden dirilme anlamındaki *ba's* ve *neşr* kavramlarını bildiklerini varsaymaksızın,

ba's ve *neşr*'in bu şekilde reddedileceği düşünülemez. Genel olarak, bir kelimeyi reddetmeniz, ancak ne anlama geldiğini bildiğinizde mümkündür. Bu kelimelerin Câhiliye dönemi Araplarınca benzer şekilde kullanılmış olması, bu görüşü doğrulamaktadır. Örneğin, *Câhiliye* döneminin bir şairi olan Şeddâh bin Ya'mer şunları söyler: [29]

القَوْمُ أَمْثَالُكُمْ لَهُمْ شَعَرٌ فِي الرَّأْسِ لَا يُنْشَرُونَ إِنْ قُتِلُوا

Şair, burada, "düşmanlarımız da sizin gibi etten-kemikten insanlardır; öldürülünce asla dirilmezler (*neşr*)" diyerek, güçlü düşmanlarına saldırmaktan korkan kendi kabile mensuplarını cesaretlendirmeye çalışmaktadır. Eğer *neşr* (yeniden dirilme) kavramı bilinmeseydi, "asla dirilmezler" ifadesi, tümden beyhude ve anlamsız olurdu.

Haşr kelimesi, daha tipiktir, çünkü tam olarak, Kıyamet Günü'nde yeniden dirilme anlamına gelir. Antere, bir savaşçı olarak Mahşer'e[30] kadar sürecek şerefli namından gururla bahseder. *Muhadrem* bir şair olan Selma el-Cu'fî ise, kardeşinin ölümüne ağlarken şunları söyler: [31]

وَكُنْتُ أَرَى كَالْمَوْتِ مِنْ بَيْنِ لَيْلَةٍ فَكَيْفَ بِبَيْنٍ كَانَ مِيعَادَهُ الْحَشْرُ

Ölüm gibi gelirdi bir günlük ayrılık bile bana
Nasıl dayanırım sadece dirilme (*haşr*) gününde tekrar görüşmekle son bulan uzun bir ayrılığa

Bu bağlamda, *câhiliye* döneminde yeniden dirilme inancının var olduğunun göstergesi olarak, çok ilginç bir töre olan *beliyye*'ye de işaret edebiliriz. Arapların putperestlik günlerinde, bir adam öldüğünde, bindiği devesi mezarına bağlanır; gözleri çıkarılır, ön önciği üst koluna bağlanır ve ölene kadar aç-susuz

---

[29] *Divânu'l-Hamâset*, XL, 2.

[30] Antere, *Divân*, s.80, 12. beyit. [ذِكْرَ] يَدُومُ إِلَى أَوَانِ الْمَحْشَرِ

[31] *El-Hamâset*, CCCLXXXV, 3.

orada bırakılırdı. Arap literatüründe bu töreye çok sıklıkla atıf yapılmaktadır. Burada tek bir örnek yeterli olacaktır.[32]

أَوْ مَنْ لَأَشْعَثَ بَعْلِ أَرْمَلَةٍ مِثْلِ الْبَلِيَّةِ سَمْلَةِ الهِدْمِ

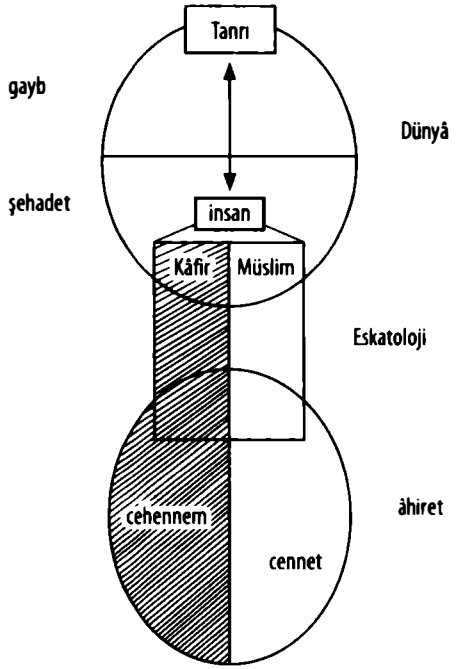
Artık açlıktan kıvranan bu kadının kocasına
Beliyye devesi gibi (zayıf) ve paçavra giyen bu biçare adama
Kim uzatır ki yardım elini?!

Abbasiler dönemindeki Arap otoritelerine göre, câhiliye devrindeki Araplar bu eski geleneği devam ettirmişlerdir, çünkü onlar ölen kişinin, acından ölene dek efendisinin mezarına öylece bağlanan devesine binip Kıyamet Günü toplanma (*mahşer*) yerine geleceğine inanmaktaydılar.

Bu izahı tam güvenilir kabul etmeden, şimdiye dek görmüş olduklarımızdan, câhiliye devri Araplarının, en azından, belli belirsiz bir Yeniden Dirilme ve Kıyamet Günü nosyonuna sahip oldukları sonucuna rahatlıkla ulaşabiliriz. Ancak, diğer önemli dini kavramların tümünde olduğu gibi, buna, belirli bir kavramlar sisteminde muayyen bir yer verilmemişti. Bu ve benzeri kavramlar, orada sadece, aralarında hiçbir insicamlı bağlantı olmaksızın ve şurda burada saçılı halde duruyorlardı. Bu şu demektir: *Câhiliye* döneminde eskatolojik kavramlar bulunsa da, *Dünyâ* ve Âhiret arasındaki orta bir alan olarak, net tanımlanmış ve sağlamca yerleştirilmiş hiçbir semantik eskatoloji alanı yoktur. Her toplumda, semantik alanı belirli olmayan bu tür birkaç yüzer-gezer kavram bulunur. Güçlü bir insicamlı kavram sistemlerinin desteğinden yoksun olan böylesi kavramlar, zayıftır ve asla kültür üzerinde belirleyici bir rol oynayamazlar. Câhiliye'nin eskatolojik kavramları ile Kur'ânî kavramlar arasındaki en temel fark, işte budur.

---

[32] Şair Cumeyh el-Esedî'dir. *Divânu'l-Mufazzaliyye*, Kahire, 1942, CIX, 13. beyit, s.368. Ayrıca Haris'in *Muallaka*'sında 14. beyite bakınız.



Sonuç olarak, burada, basit bir şema formunda, bu başlangıç analizinin bizi götürdüğü Kur'ânî *weltanschauung*'un genel yapısını vermeye çalışıyorum. Bu şema, bize, Kur'ân'ın her anahtar kavramına uygun bir yer bulmamıza imkan veren genel bir çerçeve sunmaktadır. Bir sonraki bölümde, bu sistemin bütününün ilk – fakat açıkçası en önemli – parçasının sadece semantik yapısı ele alınacaktır. Başka bir deyişle, bu bölümün başında bahsettiğimiz, Tanrı ve insan arasındaki dört-boyutlu ilişki bağlamında *Dünyâ* teriminin yapısını detaylı olarak incelemeye çalışacağız.

4. Bölüm

Allâh

Allâh

I. Allâh Kelimesi, 'Temel' ve 'İlişkisel' Anlamları

Daha önce defalarca ifade ettiğim gibi, *Allâh*, Kur'ânî sistemde, mertebe ve önem bakımından başka hiçbir kelimenin önüne geçemediği, en üst 'odak kelime'dir. Kur'ân'ın *weltsanschauung*'u, esas itibarıyla, tanrı-merkezli (teo-sentrik)'dir ve bu sistemde, Allâh kavramı, gayet doğaldır ki, tepeden bütüne hükmeder ve bütün anahtar-terimlerin semantik yapısını önemli ölçüde etkiler. Kur'ânî düşüncenin hangi boyutu araştırılırsa araştırılsın, başlangıçtan itibaren, bu kavramın semantik olarak nasıl yapılandırıldığı iyi anlaşılmalıdır. Başlıca sorunumuzu, yani Tanrı ve insan arasındaki dört-boyutlu ilişki problemini ele almadan önce bölümün tamamını bu kavramın ayrıntılı bir analizine ayırmaya karar vermemin nedeni de budur. Söylemeye bile gerek yok ama *Allâh* kelimesinin gerçek semantik yapısı, ancak bu Tanrı-insan ilişkisi analiz edildikten sonra, tamamen netlik kazanacaktır. Zira son bölümün başında söylediğim gibi, Kur'ânî *weltanschauung*'ta Tanrı, Yunan

felsefesinin Tanrısında olduğu gibi, göğe çekilip insanlarla ilişkisini kesen bir ilah değildir, bilakis beşerin işleriyle yakından ilgilenmektedir. Problemin bu ikinci boyutunun incelenmesini gelecek bölümlere bırakarak, bu bölümde Allâh kavramına dair Kur'ân-öncesi tarihin daha spesifik bir konusu üzerinde yoğunlaşmak istiyorum. Bu, bizi, İslâmi Tanrı kavramında neyin orijinal olduğunu görme noktasında daha iyi bir konuma yerleştirecek ve böylece Kur'ânî düşüncede Tanrı ve insan arasındaki temel ilişki meselesine dair ileride yapacağımız analizin daha sağlam bir temele oturmasına yardım edecektir.

Konuya bizzat *Allâh* isminin Câhiliye ve İslâm'da ortak olduğuna dikkat çekerek başlayalım. Bir başka deyişle, Kur'ânî vahiy bu kelimeyi kullanmaya başladığında, o çağın Araplarını Tanrı'nın yeni bir ismiyle tanıştırmış olmuyor, yani onların kulaklarının duymadığı garip ve yabancı bir ismi ilk kez kullanmış olmuyordu. O halde cevap vermemiz gereken ilk soru şudur: Kur'ânî Allâh kavramı, Câhiliye dönemine ait kavramın bir devamı mıydı, yoksa ilki, ikincisinden tam bir kopuşu mu temsil ediyordu? Aynı ismin delalet ettiği iki kavram arasında bazı – tesadüfi değil – esaslı bağlar mı vardı? Yoksa bu mevzu, iki farklı nesne için aynı kelimenin kullanılmasıyla ilgili basit bir mesele miydi?

Bu başlangıç sorularına tatmin edici bir cevap vermek için, Kur'ân bu ismi kullanmaya başladığı zaman Mekkeli Araplar arasında derhal ciddi tartışmaların başladığını hatırlamak yararlı olacaktır. Kur'ân'ın en açık ifadelerle tasdik ettiği gibi, bu kelimenin Kur'ân'da kullanılmasıyla birlikte, Müslümanlar ve *Kâfir*ler arasında bu Tanrı'nın mahiyeti üzerine şiddetli tartışmalar başlamıştır.

Semantik bakış açısından bu ne anlama gelir? Allâh isminin, sadece bilinmekle kalmayıp her iki tarafça da, tartışmalarında birbirlerine karşı kullanılması bizim için ne ifade eder? Tam da Allâh isminin hem pagan Araplar hem de Müslümanlarca ortaklaşa bilindiği ve özellikle de bunun Tanrı kavramıyla

ilgili çok hararetli tartışmalara neden olduğu hususu, öyle görünüyor ki, iki tarafın bir şekilde birbirlerini anladığını söylememize imkan vermektedir. Aksi taktirde, ne bir tartışma ne de bir müzakere olabilirdi. Peygamber de, muhaliflerine Allâh adına hitap ettiğinde, bunu çok basitçe ve başka bir izaha gerek olmadan yapıyordu, çünkü bu ismin onların zihninde de bir karşılığı – ama önemli bir karşılığı – olduğunu biliyordu. Eğer öyle olmasaydı, çok saçma bir şey yapmış olurdu.

Daha genel ifadelerle söyleyecek olursak, bir isim, yani bir kelime, bir şeyin sembolüdür; bir isim, daima, bir şeyin ismidir. Öyleyse bir kişi, özel bir kelime kullanarak bir başkasına hitap ediyor, muhatap da onun sözlerini anlıyor ve ona karşılık veriyorsa, diğer bütün konularda bu isimden anladıkları çok farklı olsa da, bu ismin en azından bu hususta her iki tarafın da müştereken bildiği bir şeye karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Bizim özel örneğimizdeki bu müşterek semantik unsur da, o dönemin Arapları arasında böylesine ciddi ve zorlu bir mesele doğurduğuna göre, Allâh kavramının son derece önemli bir boyutuyla ilgili bir şey olmuş olmalıdır.

O halde soru şudur: bu ortak unsur neydi? Bu soruyu, 'temel' ve 'ilişkisel' anlam arasındaki metodolojik ayırım bağlamında uygun bir şekilde cevaplayabiliriz. Başka bir deyişle, şu an üzerinde konuştuğumuz ortak semantik unsuru iki farklı yönden araştırmak mümkündür.

Gelin, 'temel' anlamın söz konusu unsuru tüketmediğini hiç akıldan çıkarmadan, meselenin 'temel' yanını ele alarak konuya giriş yapalım.

Allâh kavramının 'temel' anlamı hususunda, pek çok Batılı ilim adamının, kelimeyi şekilsel yönden – bana göre de doğru olarak - Yunanca'da 'Tanrı' anlamına gelen *ho theos* ile karşılaştırdığına dikkat çekebiliriz. Kelime, bu tür bir soyut anlamıyla, bütün Arap kabilelerince ortaklaşa biliniyordu. İslâm-öncesi zamanlarda, her bir kabilenin, genellikle, uygun bir isimle bilinen kendi yerel tanrısı veya putu vardı. Dolayısıyla, başlangıçta, her

kabile, kendi yerel putuyla, bilinen manada Tanrı'yı kast etmiş olabilir ki, bu çok muhtemeldir. Fakat insanların kendi yerel putlarını soyut 'Tanrı' olarak tavsif etmeye başlamaları, herhangi bir yerel vasıfla nitelendirmeksizin soyut Tanrı nosyonunun gelişmesine ve ardından da bütün kabilelerin ortaklaşa bildiği yüce Tanrı inancına kapı aralamış olmalıdır. Benzer örneklerle dünyanın her yanında karşılaşmaktayız.

Ayrıca, unutmamalıyız ki, Yarımada'da Arapların her zaman yakın kültürel temas kurabilecekleri Yahudiler ve Hıristiyanlar da vardı. Bu Yahudi ve Hıristiyanlar, tabiatıyla, kendi Kutsal kitaplarındaki Tanrı'yı kast edecek şekilde aynı Allâh kelimesini kullanıyorlardı. Bunun, Câhiliye dönemindeki Allâh kavramının Araplar arasında (sadece şehirlerde yaşayanlar arasında değil, katıksız çöl bedevileri arasında da) basit bir kabile putu kavramından daha üstün bir kavrama dönüşmesinde büyük etkisi olmuş olmalıdır.

Bu olabilir ama sadece Kur'ân'a baktığımızda bile, kesin olan şey şudur ki, Muhammed tebliğe başladığı zaman, pagan Arapların Allâh hakkında en azından muğlak bir fikri ve – belki de yerel putlardan üstün en yüce Tanrı olarak – muğlak bir Allâh inancı vardı.

Dolayısıyla, bu inancın *Allâh* kelimesinin *Câhiliye*'deki 'temel' anlamı olduğunu gayet rahatlıkla söyleyebiliriz. Ve kelime, en azından bu anlamıyla, Kur'ân onu İslâmi vahyin Tanrısının ismi olarak kullanmaya başladığında İslâmi sistemin içine taşınmış olmalıdır. Zira aksi taktirde, daha söylediğim gibi, İslâm'ın .bu Tanrısı üzerinde Müslümanlarla Mekkeli putperestler arasında polemik tarzı bir tartışma bile mümkün olamazdı.

Ancak, resmin tamamı bu değildir. Eğer bu 'temel' anlamın iki Tanrı anlayışı arasındaki tek temas noktası olduğunu düşünürsek, vahim bir hata yapmış oluruz. Bu iş, yalın 'temel' anlamıyla birlikte katıksız Allâh kavramının – ki *Allâh = ho theos* şeklindeki formel yapısının akla getirdiği de budur – saf kavramların metafizik dünyasından, tabiri caizse, damdan düşer gibi, doğruca

İslâm'ın kavramsal sistemine girmek şeklinde olmamıştır. Bilakis, fiilen, yani tarihsel olarak, İslâmi sisteme bir başka sistem yoluyla, yani Câhiliye döneminin dini kavramlar sistemi vasıtasıyla (bu sistem fazla gelişmemiş olsa da) girmiştir. Bu isim İslâm'a girmeden önce, zaten uzun zamandır Câhiliye sisteminin bir parçası – ve oldukça da önemli bir parçası – idi.

Bu husus, semantik açıdan neyi gösterir? Her şeyden önce, bu kelimenin, 'temel' anlamına ek olarak, *Câhilî* sistemde, *Câhilî weltanschauung*'a özgü pek çok 'ilişkisel' anlam edinmiş olduğunu gösterir. Ve bütün bu 'ilişkisel' unsurlar, Kur'ân'ı dinleyen Mekke halkının (en azından Muhammed'in tebliğe başladığı ilk yıllarda) zaten bildiği şeyler olmalıdır, çünkü onlar o zaman hâlâ putperest idiler ve hâlâ eski geleneksel *Câhilî* kavramlar sisteminde yaşıyorlardı. Bir başka ifadeyle, İslâmi Vahiy başladığında, Mekke'nin putperest Arapları için, Allâh kelimesini, muhtemelen, ancak daha önceden zihinlerinde varolan bütün semantik unsurlarla ilişkilendirerek anlayabilirlerdi. Bu, Muhammed Peygamber tebliğine başladığında karşısına çıkan ilk büyük semantik sorundu.

Şimdi soru şudur: kelimenin *Câhilî* sistemde edindiği bu ilişkisel semantik unsurlar neydi? Ve İslâm bunlara nasıl cevap verdi? Yanlışlıkla iddia edilebileceği gibi, yeni Tanrı kavramıyla esastan bağdaşmaz olarak görüp bunları tümden red mi etmişti? Bize ulaşan bütün tarihsel kanıtlar, kesinlikle bu görüşün aksini söylemektedir. *Câhiliye* ve İslâm, hep tam zıt kutuplara konuldukları için, adeta insiyaki olarak, İslâm zuhur ettiğinde ikisi arasında her bakımdan tam bir kopmanın yaşanmış olması gerektiğini düşünüyoruz. Halbuki bizzat Kur'ân, meselenin o kadar basit olmadığını birçok kanıt sunarak göstermektedir.

Kuşkusuz, İslâm, *Câhiliye* sisteminde, Allâh kavramının etrafında gelişen 'ilişkisel' unsurlardan bazılarını yeni dini anlayışla bağdaşmayan unsurlar olarak görmüş ve bunlarla ve bunları savunanlarla şiddetli biçimde mücadele etmiştir. Kabul edilemez olan bu unsurların başında, en yüce Tanrı olduğu

herkesçe kabul edilse de, Allâh'ın 'ortaklar' (*şurekâ*)'ının olduğu inancı geliyordu.

Bu putperest unsur ve bundan daha az önemli olan diğer bazı küçük hususlar hariç, Kur'ân, o çağın Araplarınca kabul edilen genel Allâh kavramının (şaşırtıcı gelebilir ama) İslâmi Tanrı kavramına yakın olduğunu kabul eder. Hatta Kur'ân, şimdi göreceğimiz gibi, birkaç önemli ayette, bu tür doğru Tanrı anlayışına sahip olan insanların yeni öğretinin doğruluğunu kabul etmeyi reddetmekte niçin bu denli inat ettiklerine hayret bile eder.

Câhiliye dönemi Arapları arasında *Allâh* kelimesinin 'ilişkisel' anlamının gelişmesi sorunu üzerinde düşünürken, kanımca, üç farklı durumu birbirinden ayırmamız ve meseleyi üç farklı açıdan çok dikkatlice incelememiz gerekmektedir.

I. İlki, tamamen Araplara özgü olan, pagan Allâh kavramıdır; ki bu durumda, Câhiliye dönemi Araplarını, kelimeyi kendilerine özgü yoldan anlayarak *Allâh* hakkında konuşurken görürüz. Burada ilginç olan şudur: Câhiliye şiiri, konuyla ilgili olarak elimizde bulunan tek malumat kaynağı değildir; fiili durumu son derece canlı ifadelerle tasvir eden Kur'ân'dan da ilkelden sağlıklı malumat elde etmek mümkündür.

II. İkincisinde, Câhiliye döneminin Yahudi ve Hıristiyanlarını, *Allâh* kelimesini kendi Tanrılarını kast edecek şekilde kullanırken gözlemleriz. Bu durumda, '*Allâh*', elbette, tipik monoteist bir Tanrı kavramı olan Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısıdır. Bu konuda, örneğin, *Hîre*'nın saray şairi, ünlü bir Hıristiyan Arap şairi olan Adî b. Zeyd'in eserinde, son derece ilginç örnekler bulunmaktadır.

III. Sonuncusunda ise, pagan Arapları – Hıristiyan ve Yahudi olmayan, katıksız *Câhiliye* dönemi Araplarını – Kitab-ı Mukaddes'teki Tanrı kavramına '*Allâh*' derken görürüz. Bu, örneğin, bir Bedevi şair, efendisi olan Hıristiyan bir krala övgü olsun diye bir şiir yazma fırsatını yakaladığında – ki *Câhiliye* döneminde bu fırsatı sıklıkla bulur — olur. Böylesi bir durumda,

şair, pagan olmasına rağmen, 'Allâh' kelimesini, bilinçli yahut bilinçsiz bir şekilde, Hıristiyani anlamda ve Hıristiyan bakış açısından kullanır. Arapların, Hıristiyanların Tanrı kavramını ne kadar anladıkları meselesinden tamamen farklı olarak, kanımca, bu tür durumlarda, özellikle de şair, en-Nâbiğe ve A'şâu'l-Ekber gibi müthiş entelektüel merak sahibi biri veya Lebîd gibi güçlü dini duyguları olan biri ise, bilerek veya isteyerek olmasa da, en azından bilinçsiz olarak, bu kişilerin, bir tür empati yaparak, kendilerini muvakkaten bir Hıristiyan yerine koydukları inkar edilemez. Ve bu empatik davranış, ister kökeninde derin bir dini hissiyat olsun isterse de tam tersine, yabancı bir inancın yarım yamalak bir şekilde anlaşılması olsun, sadece şairin kendisinin değil, daha genel olarak onun dinleyicilerinin de Tanrı anlayışını etkileyecek ve Arapların Allâh anlayışını tektanrıcılık yönünde değiştirecek (bu değişiklik çok az ve neredeyse algılanamayacak derecede olsa da) kadar güçlü olmuş olmalıdır.

Kolaylıkla görüldüğü gibi, bu son durum, üçü içerisinde en ilginç ve en önemli olanıdır. Fakat bu, Hıristiyanlığın Câhiliye dönemindeki Arabistan üzerindeki etkisi meselesiyle uğraşanların dikkatinden kaçmış gibi görünmektedir.

Ne olursa olsun, bu üç farklı yaklaşım, öyle görünüyor ki, *Câhiliye*'nin son yıllarında, yavaş yavaş bir noktada birleşiyordu; bunlar, yeni Allâh kavramına, yani İslâm'ın Allâh kavramına yolu hazırlıyorlardı. Bu bağlamda, altıncı ve yedinci yüzyıllarda, Araplar'ın artık (yanlışlıkla sanılabileceği gibi) ilkel kültürel şartlarda yaşamadıklarını hatırlamak yerinde olacaktır. Tersine, o çağda Arabistan, antik medeniyetlerin halkları arasında canlı kültürel temasın ve uluslararası rekabetin olduğu bir açık sahneydi ve bizzat Araplar da, ileride daha ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi, bu yarışta aktif bir rol almaya başlıyorlardı.[1] Bu şartlar altında, eğer Tanrı kavramı, Araplar arasında tıpkı ilkel putperestlik günlerinde olduğu gibi kalsaydı, buna daha çok şaşırmamız lazımdır.

[1] 7. Bölüm'e bakınız.

Az önce bahsettiğimiz üç duruma, bir yenisini – ama son derece özel olan bir durumu – daha ekleyebiliriz, ki bu, İslâm zuhur edene ve onu birdenbire tarihin parlak ışıklarının önüne taşıyana kadar diğerlerinden hep bağımsız kalan ve biraz da onların uzağında duran bir anlayışı temsil etmektedir. Şimdi bahsettiğim şey, çok özel bir grup insana özgü Allâh kavramıdır ki, *Câhiliye* döneminde, Hanîfler adıyla bilinen ve örneğimizde de, Yahudi ve Hıristiyan olmamasına rağmen, dikkat çekecek ölçüde tektanrıcı dini fikirleri savunan ve öyle görünüyor ki Yahudi ve Hıristiyan fikirlerinin Arabistan'a sızmasına çok önemli katkıları olan şair Umeyye b. Ebî's-Salt tarafından temsil edilmektedir. O, gerçekten de, geç *Câhiliye* döneminde karşımıza çıkan olağanüstü bir figürdür. Allâh kelimesini kullanış biçimi de, İslâmî açıdan bakıldığında, son derece ilginçtir.

II. Arap Putçuluğunda Allâh Kavramı

Şimdi yukarıda bahsedilen dört durumun ilkine, yani Câhiliye döneminde Arabistan'a özgü yerli Tanrı kavramına dönelim. Konuya, Kur'ân-dışı kaynaklara başvurmadan, yani sadece Kur'ân'ın şahitliğine güvenerek bile çok önemli olan şu hususu anlayabileceğimizi belirterek başlıyorum ki o da şudur: Allâh kavramı, sadece, Câhiliye dönemi Araplarının dini görüşünde var olmakla kalmıyordu; bu kavramın, bunun da ötesinde, zaten kendisine ait oldukça gelişmiş bir iç yapısı vardı. Buna göre:

1. Allâh, bu anlayışta, alemlerin Yaratıcısıdır.
2. O, yağmuru Veren'dir, yani, daha genel olarak, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara Yaşam Veren'dir.
3. O, adına en kutsal yeminlerin yapıldığı Varlıktır.
4. O, 'ani' ve 'geçici' olarak edinilen tek Allâh inancı olarak tanımlayabileceğimiz şeyin nesnesidir ki, bu inancın varlığını Kur'ân'da kimi yerde karşılaştığımız "dini sadece O'na has kılarak" ifadesi kanıtlamaktadır.
5. Son olarak, Allâh, *Kabe'nin Rabbi*'dir.

Bu beş temel noktanın Arap putperestliğinin *weltanschauung*'undaki Allâh kavramının yapısında var olduğunu görebiliriz. Kur'ân'ın şahitliği ile bunu biliyoruz. Tabii ki, bu noktada ondan daha güçlü bir tanıklık olamaz. Kabaca ifade edecek olursak, bunlar, *Câhiliye* döneminde, *Allâh* kelimesine ilişkisel anlamın en önemli unsurlarıdır ve Kur'ân, bunlarda yeni dini anlayışıyla çelişen herhangi bir şey bulmamıştır. Aşağıda bu hususların kısa bir açıklamasını bulabileceksiniz.

Bir önceki altbaşlıkta kısaca bahsedildiği gibi, İslâmi dönemin arefesinde Câhiliye dönemi Arapları arasında cari olan Allâh kavramı ile İslâmi Allâh kavramı, genellikle, şaşırtıcı biçimde birbirine yakındır; hatta öyle yakındır ki, Kur'ân, bazen, Tanrı'yla ilgili böylesi doğru bir anlayışın niçin sonunda inançsızları yeni öğretinin doğru olduğunu kabule götürmediğine hayret bile eder.

Örneğin, Ankebut Suresi'nde şunları okuruz:

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللهُ

Onlara (yani putperest Araplara): "Gökleri ve yeri kim yarattı; Güneşe ve aya kim boyun eğdirdi?" diye sorsan, şüphesiz sana: "Allâh!" diyeceklerdir. (Ankebut: 61)

Bu pasajın hemen ardından da şöyle denilmektedir:

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللهُ

Onlara: "Gökten kim su indirdi ve onunla, ölümünden sonra yeryüzünü kim diriltti" diye sorsan, şüphesiz sana: "Allâh!" diyeceklerdir. (Ankebut: 63)

Bu durumda, görünüşe göre, Allâh, Câhiliye dönemi Araplarının anlayışında zaten dünyanın Yaratıcısı ve Yağmur Veren,

yani yeryüzünde varolan her şeye hayat veren varlık idi. Kur'ân'ın bu konuda onlara yönelttiği tek ciddi eleştiri, putperestlerin, göklerin ve yerin yaratıcısının Allâh olduğunu kabul etmelerinden çıkarılacak tek makul sonucu çıkarmamalarıydı ki, o da şu idi: Allâh'tan başka hiçbir şeye kulluk edilmemelidir. Kur'ân, bu hususu: "o halde nasıl (doğru yoldan) başkasına döndürülebiliyorsunuz?" ve "fakat onların çoğu akletmezler (yani doğru sonucu çıkaramazlar)" türünden ifadeler[2] kullanarak ifade eder.

Hatta yukarıda bahsedilen noktaların dördüncüsüne bu konuda daha büyük bir ilgi gösterilmesi gerekir. Bu, 'geçici tektanrıcılık' dediğim özel bir olgudur ve Kur'ân, özgünlükte bundan hiç de geri kalır bir yanı olmayan bir ifade kullanarak (ki bu, "dini sadece O'na, yani Allâh'a has kılarak" ifadesidir), kişinin o an muvakkat bir inanca yöneldiğini söyler.

Kur'ân'ın birçok pasajında, bize, putperest Arapların, ölüm tehlikesiyle karşılaştıkları zaman, kaçıp kurtulma ümidinin neredeyse hiç olmadığı durumlarda, özellikle de deniz yolculuğu sırasında, "dinlerini Allâh için halis kılarak" Allâh'a yalvardıklarını söylemektedir. Sanırım, tek bir örnek yeterli olacaktır:

وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

Dalgalar, kara bulutlar gibi onları sardığında, dinlerini O'nun için halis kılarak Allâh'a yalvarırlar. (Lokman: 32)

Gerçekten de, bu ifadenin, bir tehlike anında, hayatlarının cidden tehlikede olduğunu hissettiklerinde, putperest Arapların, bu yaptıklarının ne denli vahim bir anlamı olduğunu hiç düşünmeden, 'geçici tektanrıcılık'a başvurmayı adet edindiklerini ima etmesi dikkat çekicidir. Bu tür bağlamlarıyla "dinlerini Allâh'a halis kılarak" ibaresinin, sadece kişinin ibade-

[2] فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ (29: 62); بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (29: 63)

tinde[3] 'samimi' veya 'ciddi' olması anlamına değil bizim 'ani' – veya geçici – tektanrıcılık' dediğimiz şeye karşılık geldiği şuradan bellidir ki, bu ifadenin kullanıldığı ayetlerin çoğunda, Kur'ân, bu putperestlerin kıyıya ulaşıp emniyete kavuştuklarını hisseder-hissetmez, yaşadıklarının hepsini unutup yeniden "Allâh'a ortaklar koşmaya" başladıkları, yani ilk putperestliklerine geri döndükleri uyarısında bulunmaktadır.

فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ

Ama onları kurtarıp kıyıya çıkardığımızda ise, ortak koşmaya başlarlar. (Ankebut: 65)

Câhilî Arapların, günlük yaşamlarında Allâh'a ibadet etmeyi göz ardı ettiklerinin, olağandışı ve ciddi bir durumla karşılaştıklarında ise daima O'nun adını andıklarının bir diğer kanıtı da, Kur'ân'a göre, Câhiliye döneminde en kutsal ve ciddi yeminlerin Allâh adına yapılıyor olmasıdır:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ

Yeminlerinin var gücüyle Allâh üzerine yemin ederler. (Fatır: 42)[4]

Câhilî kavramlar sisteminde Allâh kavramının yerini belirlerken özellikle önemli olan husus, O'nun, Orta Arabistan'daki en kutsal mekan olan Kabe'nin Rabbi olduğuna inanılmasıdır. Câhiliye şiirinden verebileceğimiz birçok örnekle bunu kanıtlayabiliriz, ama elbette, hiçbir kanıt, Kur'ân'ın kendisinden daha kesin ve sağlam olamaz. Herkesin kabul ettiği gibi, ilk vahiy-

---

[3] Elbette bu cümle, "dini O'na halis kılarak" ifadesinin lafzi anlamda alınmasının lazım geldiği aşağıdaki gibi bir ayete uygulanmaz:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ

(Ve hanîfler olarak onlar, dini O'na halis kılarak Allâh'a ibadet etmekten başkasıyla emrolunmadılar.), Beyyine: 5.

[4] Ayrıca Nahl: 38'e bakınız.

lerden biri olan ünlü Kureyş Suresi'nde, Kureyşlilerden, güçlü bir ifade tonuyla, yılda iki kez, yaz ve kış aylarında kervanlarının donatılmasını sağlayan ve huzur ve güven içerisinde yaşamalarını sağlamak üzere onları gözetleyip koruyan "şu evin Rabbine[5]" kulluk etmeleri istenmektedir. Burada Allâh'ın Kabe'nin Rabbi olduğu fikri, basitçe, doğal ve genelin onayını almış bir şey olarak kabul edilmektedir. Bu ise, Mekke ahalisinin en azından dini bilgisi daha iyi olanlarının, bu mabette Allâh'a ibadet edildiğini bildiklerini gösterir

Allâh, bu özel sıfatıyla, Câhiliye dönemi Arapları arasında, 'Evin Rabbi' (*Rabbu'l-Beyt*), 'Kabe'nin Rabbi' (*Rabbu'l-Ka'be*) veya 'Mekke'nin Rabbi' (*Rabbu'l-Mekke*) olarak biliniyordu. Câhiliye şiirinde, Allâh'ı Mekke-i Mükerreme'nin Rabbi olarak tanımlamanın Araplar arasında (hatta Mekke şehrinin dar sınırları dışındaki Araplar arasında bile) son derece yaygın olduğunu kanıtlayacak birçok veri bulunmaktadır. Ben burada en ilginç olanlarından birini veriyorum. Aşağıdaki beyit, Hîre'nin Câhiliye dönemindeki çok ünlü Hıristiyan şairi Adî b. Zeyd'e aittir. Bu beyit, kral III. Numan tarafından atılmış olduğu zindanda yazdığı lirik şiirlerden birinde yer almaktadır:

سَعَى الأَعْدَاءُ لَا يَأْلُونَ شَرًّا عَلَيَّ، وَرَبِّ مَكَّةَ والصَّلِيبِ

Şair, habis müfterilerin, kendisiyle kralın arasını açmak için ellerinden gelen her şeyi yaptıklarını söyleyerek krala şikayette bulunmakta ve şöyle demektedir:

"Mekke'nin Rabbine ve Çarmıha Gerilen'e[6] and olsun ki, düşmanlar, bana zarar vermek için ellerinden gelen her şeyi yaptılar."

---

[5] فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (Kureyş: 1-3).

[6] Birçok kişi, beyitteki son kelime olan *salîb*'i, benim yaptığım gibi 'Çarmıha Gerilmiş' olarak değil de 'Haç' olarak tercüme etme temayülündedirler. Ben kendi yorumumu tercih ediyorum, çünkü bu, iki farklı 'Efendi'yi – İsa ve Allâh – yan yana koyduğu için, ifadeyi daha

Bu beyitte, Adî b. Zeyd, tamamen suçsuz olduğunu iddia etmekte ve kral tarafından yanlış anlaşılmasının nedeninin de, sadece, servetini kıskanan müfterilerin kurduğu kumpas olduğunu söylemektedir; ayrıca bu sözlerine özel bir değer katmak için de iki 'Rab' olarak Mekke'nin Rabbi ile Mesih'i aynı yeminde birlikte zikretmektedir.

Bu beyit hususunda unutulmaması gereken husus, şair Adî b. Zeyd'in bir Arap Hıristiyan olduğu, ama ne basit bir Arap ne de sıradan bir Hıristiyan olmadığıdır. O, çağının en kültürlü adamlarından biriydi. Sasani kültürünün Kisra Anûşirvan idaresinde zirvede olduğu zamanda, dönemin yüksek Fars toplumunda yetişmiş ve eğitim görmüştü; üst-düzeyli bir mevkide resmi görevliydi; tabiri caizse, bir diplomat sıfatıyla, İmparator II. Tiberius Bizans'ın başında iken Konstantinopol'e gitmiş ve Hıristiyanlığın bu büyük merkezinde Hıristiyanlığı öğrenmişti. Ve bir Arap şair olarak, bütün Temîm kabilesinin, haklı olarak, en büyüğü olarak görülüyordu.

Son derece kültürlü ve iyi eğitimli olan bu adamın, ciddi yeminlerinden birinde, Mekke'nin Rabbini ve İsa'yı birlikte anması, kanımca, iki farklı açıdan önemlidir. Öncelikle, bu kullanım, katıksız Arap anlayışını yansıtan *Allâh* kelimesinin ilişkisel anlamı sorunuyla bağlantılı olduğu için önemlidir. Mekke'den uzakta, Hîre'de yaşayan, putperest Arap olmayan, oldukça eğitimli bir Hıristiyan'ın, Kabe'nin Rabbi kavramını bu şekilde kullanmış olması, Allâh kelimesinin bu özel yan anlamının ne kadar yaygın ve etkin olduğunu başka her şeyden daha iyi gösterir.

Fakat bu, yukarıda zikredilen ikinci durumla, yani o çağın Arap Hıristiyanları arasında hüküm süren katıksız Hıristiyan Allâh anlayışı sorunuyla bağlantılı olduğu için de önemlidir (her

---

canlı ve daha renkli kılıyor. Eğer öteki yorumu kabul edersek, İsa'ya yapılan gönderme, havada kalır ve ifade, bu yüzden, yalınlığını ve tesir gücünü kaybeder. Bununla birlikte, her iki durumda da, genel anlam, tamamen aynı kalmaktadır.

ne kadar daha nazik ve algılanması daha zor olsa da, bu açıdan bakıldığında, belki de ilkinden daha da önemlidir).

Adî b. Zeyd'in beyiti örneği, öyle görünüyor ki, (en azından benim kanımca), Hıristiyanların Allâh kavramını Arapların katıksız putperest "Kabe'nin Rabbi' olan Allâh kavramıyla özdeşleştirme yönünde Hıristiyan psikolojisinde bilinçsiz bir eğilimin veya temayülün bulunduğunu akla getirmektedir. Tam bir özdeşleştirme olduğunu söyleyemem, ama en azından, buna yönelik bir ilk adımın atıldığını ya da ikisi arasında bir bağdaşmazlığın olmadığını söyleyebilirim. Aksi taktirde, bu ifadeler, tuhaf ve acayip fikirlerin harmanlandığı bir bulamaçtan farksız olurdu.

Ve eğer benim bu anlayışım doğru ise, o zaman, belki de, Arap Hıristiyanlarının bu davranışının, putperest Araplar arasında ulvi ve manevileşmiş bir Tanrı kavramının gelişiminde son derece önemli bir rol oynamış olması gerektiğini söyleyebiliriz.

Bu olabilirse de, Kabe'nin Rabbi olan Allâh ile Hıristiyanların Tanrısı olan Allâh'ın kısmen özdeşleştirilmesine dair bu çok özel sorunu gereğinden fazla önemsemek zorunda da değiliz. Daha genel sözlerle ifade edecek olursak, Hıristiyanların – ve bu mesele için Yahudilerin – Kitab-ı Mukaddes'teki Tanrılarını kast edecek şekilde aynı *Allâh* kelimesini kullanmış olmaları, evet tek başına bu husus bile, Câhiliye dönemi Araplarının dinsel anlayışının gelişimi üzerinde çok etkili olmuş olmalıdır ve bu, özellikle de en-Nâbiğe, el-A'şâu'l-Ekber ve Lebîd gibi şairlerin temsil ettiği daha aydın insanlar için, yani putperest olmamasına rağmen, Hıristiyanlar ve Yahudiler hakkında, onların itikadı ve gelenekleri hakkında ilk elden sağlam bilgileri (ki, bu bilgileri onlarla kurdukları yakın şahsi temaslarına borçludurlar) olan Araplar için böyledir. Bu son husus, birkaç paragraf sonra daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Ne olursa olsun, az önce incelediğimiz beyit, Yahudi ve Hıristiyanların *Allâh* kelimesini kendi Tanrı anlayışlarına göre kullandıklarını gördüğümüz

durumda zikredilen bir sonraki konu başlığını incelerken mükemmel bir mukaddime olarak hizmet verecektir.

III. Yahudiler ve Hıristiyanlar

Câhiliye döneminde Yahudi ve Hıristiyanların genel kültürel durumu Oryantalistlerin iyi bildiği bir husus olduğu için, bu alt-başlığın ana meselesiyle fazla uğraşmaya gerek yoktur. Burada, sadece, bu bölümün başlığıyla doğrudan alakalı olan bazı konuları ele alacağım.[7]

O günlerde Araplar büyük Hıristiyan güçlerle yakından çevrili halde yaşıyorlardı. Evvela, Habeşistan Hıristiyandı; Habeşistanlılar monofizit (İsa'nın tek-tabiatlı olduğu inancı) idiler. Arapların yüksek medeniyetine büyük hayranlık duyduğu Bizans İmparatorluğu da, elbette Hıristiyandı. Hâlî, Eyyûb ve Hannâd manastırlarını inşa etmekle ünlü ilk kral I. Amr'dan, tâ son kral II. Cebele'nin Müslüman fatihler tarafından tahttan indirildiği M.S. 637'de hanedanın çöküşüne kadar Arabistan'da Konstantinopol'ün Yunan imparatorları için bir tür ileri karakol hizmeti veren Gassân hanedanı Hıristiyandı. Gassânîler de monofizit idi.

Öte yandan, Perslerin vasal-devleti olan ve çöl Araplarının bile yaşamı ve anlayışı üzerinde büyük bir etkisi bulunan Hîre, iyi bilindiği gibi, Doğu Suriye (Nasturi) Kilisesi'nde önemli bir merkez idi. Ve Hıristiyanlığın bu büyük merkezleriyle doğrudan kurdukları temaslarının bir sonucu olarak, büyük göçebe kabilelerin bazıları, Hıristiyanlaşmak üzere idiler. Dahası, yukarıda belirtildiği gibi, çağın Arap entelektüellerinin bir çoğu, Hıristiyanlık hakkında hatırı sayılır bir bilgi sahibiydiler. Büyük şair Nâbiğe, göze çarpan bir örnektir. *Câhiliye* döneminin bir başka büyük şairi olan el-A'şâu'l-Ekber'in, Necran Piskoposlarıyla

---

[7] Bütün problemin daha ayrıntılı bir mütalaası için, örneğin, kendisinden bizzat çok yararlandığım, Carlo Nallino'nun "Ebrei e Chistiani nell' Arabia Preislamica" (*Raccolta di Scritti*, cilt: 3) adlı makalesine bakınız.

çok yakın şahsi ilişkisi vardı ve Hıristiyanlık hakkındaki bilgisi, *Divân*'ının açıkça ve ikna edici bir şekilde gösterdiği gibi, sathi bir bilgi olmanın çok ötesindeydi.

Mekkelilerin bu şartlardan hiç etkilenmediklerini zannetmek bir hata olur; sadece profesyonel tüccarlar olarak bu Hıristiyan merkezlerine çok sık iş seyahatleri yapmaları bile, bu etkiyi kanıtlamaya yeter. Bundan başka, bizzat Mekke'de de Hıristiyanlar vardı ve bunlar sadece Hıristiyan köleler değil, Benü Esed b. Abdüluzza kabilesinden Hıristiyanlardı.

Yahudilere gelince, oldukça çok sayıda Yahudi kabilesi Arabistan'da yerleşmişti. En önemli merkezlerden bazıları olan Yesrib, Hayber, Fedek, Teymâ ve Vâdiu'l-Kurâ'da, göçmen Yahudiler veya Yahudi mühtediler yaşıyordu. Mekke'de neredeyse hiç Yahudi yokmuş gibi görünmesine rağmen, Mekkeliler, Yahudiliğin temel fikirleri ve kavramlarının en azından bazılarını biliyor olmalıdırlar.

Arabistan'da hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar, yerli dilleri olarak Arapça'yı kullanıyorlar ve daha önce de belirttiğim gibi, Kitab-ı Mukaddes'teki Tanrı'yı tam da Allâh kelimesiyle karşılıyorlardı ki, bu kelimenin taşıdığı 'temel' anlamın, kabaca Yunanca'daki *ho theos*'a karşılık gelen çok soyut bir mana olduğuna bakılırsa, bu, gayet doğaldı. Makul düşünüldüğünde görülür ki, bu durum, iki farklı Tanrı kavramının *Câhilî* akıllarda tek bir kelime ile (çok muğlak bir kullanım olsa da) ifade edilmesi için iyi bir fırsat sunuyordu.

Genel olarak, Yahudi-Hıristiyan dini kavramları, o dönemde, birbirlerinin konumlarını anlama noktasında her iki tarafı, yani hem *Câhilî* Arapları hem de Yahudi ve Hıristiyanları etkileyecek şekilde, tabiri caizse, ortalıkta dolaşıyorlardı. Bunu birçok önemli *had*iste net olarak görmek mümkündür. Burada, ilginç bir örnek olarak bunlardan birini ele alacağım. Bu, Muhammed'in Allâh'ın peygamberi ve elçisi olarak tarih sahnesinde ilk kez görünmesiyle bağlantılı olan, Varaka b. Nevfel ile ilgili ünlü bir hadistir. Buhari, Hadis Külliyatı'ın "Vahiy Peygambere Nasıl İnmeye

Başladı?"[8] başlıklı bölümünde bu hadisi kaydetmektedir. Hikaye şöyle başlamaktadır:

İlk vahiy, Peygambere çok tuhaf ve ürkütücü bir biçimde "Yaratan Rabbinin adıyla oku!"[9] şeklinde geldiğinde, daha önce böyle bir şeyi hiç yaşamamış olan Peygamber korktu. Kendine güvenini kaybetti; huzursuz oldu, gerildi ve sıkıntıya düştü. Kısacası, o da, bu garip tecrübeyi nasıl yorumlaması gerektiğini bilmiyordu.

Eşi Hatice, onu teskin etmekle kalmadı, bu konularda sözü dinlenen birine götürdü. Bu kişi, amcasının oğlu, ünlü Varaka b. Nevfel b. Esed idi. Aşağıdaki pasaj, Buhari'den alınmıştır ve hikayenin ana parçasını oluşturmaktadır:

«فانطلقت به خديجةُ حتى أتت به ورقةَ بن نوفل بن اسد بن عبد العُزَّى بن عمِّ خديجة، وكان تنصر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العِبراني فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عميَ فقالت خديجة: يا ابن عم اسمَعْ من بن أخيك، فقال له ورقة: يا ابن أخي ما ذا ترى؟ فأخبره رسول الله خبر ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نَزَّل الله على موسى، ويا ليتني فيها جَذَعاً ليتني أكون حيّاً إذ يخرجك قومك. فقال رسول الله: أو أو مُخرجيَّ هم؟ قال: نعم، لم يأت قط رجلٌ بمثل ما جئتَ به إلّا عُوديَ، وإن يدركني يومُك أنصرْك نصراً مؤزرا»

"Sonra o (yani Hatice) onu, amcazadesi Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abdüluzza'ya götürdü. O zaman bu adam, putperestlik günlerinde Hıristiyan olmuştu; İbranice'yi[10] çok iyi

---

[8] *Hadis* no: 3 «كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله»

[9] اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (İkra: 1)

[10] Harfi harfine ifade şöyledir: "İbranice eser yazabilirdi."

konuşuyordu ve İbranice İncil'in önemli bir bölümünün de bir nüshasını çıkarmıştı. O dönemde çok yaşlı bir adamdı ve gözleri de artık görmüyordu. Hatice ona: "Ey amcamın oğlu, kardeşinin oğlunu dinle!"[11] dedi. Varaka Peygambere sordu: "Ey kardeşimin oğlu, gördüğün neydi?" Bunun üzerine Allâh'ın Elçisi gördüğünü ona anlattı. Varaka şöyle dedi: "Bu, tam olarak, bir zamanlar Musa b. İmran'a (yani Musa peygambere) gönderilen *nâmûs*'tur. Keşke (peygamberlik günlerinde) genç olsaydım! Kabilen seni sürgüne gönderdiğinde, keşke hâlâ hayatta olabilsem!" Allâh'ın Elçisi sordu: "Gerçekten onlar beni sürgüne mi gönderecekler?" Onun cevabı, "Evet" oldu: "senin şimdi getirdiğini getiren kim olmuşsa, mutlaka düşman muamelesi görmüştür. Eğer yurdundan sürüleceğin[12] o güne kadar yaşarsam, var gücümle seni desteklerim!"

Bu hadisin sahih olduğundan şüphelenmek için hiçbir neden yoktur; tersine burada Kur'ân'ın yaygın olarak kullandığı *Tevrat* (*Tora*) yerine, Kur'ânî olmadığı çok açık olan *nâmûs* kelimesinin kullanılması, hadisin sahih olduğunun epey güçlü bir göstergesi olarak alınabilir. Gerçekten de hikayenin en önemli noktası olan *nâmûs* kelimesi, açıkça, İbranice'deki *Tôrâ*'nın tam karşılığı olan ve Yunanca'da 'yasa'nın karşılığı olarak kullanılan *nomos* kelimesidir.

Her halükarda, hikaye bize şunu söylemektedir: Hıristiyan olmasıyla ve Tevrat'ı iyi bilmesiyle meşhur olan Varaka, Muhammed'e ne olduğunu öğrenir-öğrenmez, onun görünüşe göre garip olan bu tecrübesinin, Yahudi-Hıristiyan tektanrıcılığının geleneğine ait bir şey olduğu teşhisinde bulunmaktadır. Ve bu teşhis, görünüşe bakılırsa, Muhammed'i de teskin etmiştir.

Bütün bu önceki değerlendirmeler, bizi, – en azından bana göre – tek bir makul sonuca götürüyor gibi görünüyor ki, o da

---

[11] Hatice, yaşlı olan amcaoğluna hitap ederken, Muhammed'i, ona olan saygısını göstermek için "Varaka'nın amcaoğlu" yapmıştır.

[12] Harfi harfine ifade şöyledir: "eğer o günü görebilirsem."

şudur: İslâm, Mekke'de zuhur ettiği zaman, köken itibarıyla farklı olan iki Tanrı kavramının buluştuğu ortak bir nokta olarak oldukça ulvi bir Allâh anlayışı Araplar arasında zaten gelişmiş bulunuyordu veya tedricen gelişmekteydi. Bir taraftan, Arap putperestliği arasında, Göklerin ve Yerin Yaratıcısı, yeryüzünü insanlığın yararına olan bütün mahsullerin yetiştiği bir yer haline getiren Yağmurun Vericisi, en kutsal yeminlerin O'nun adına yapıldığı Kudretli Tanrı, eski dini geleneklerin[13] bazılarının kurucusu ve bütün kainatı kudret elinde tutan Büyük Rabb olarak Allâh kavramı tedricen gelişmiş bulunuyordu[14]. Bizzat Kur'ân bunun inkar edilemez birçok kanıtını sunmaktadır. Dolayısıyla, bütün bu yaklaşımlar Arap putperestliğinin açıkçası tek değerli parçası olmasına rağmen, bunların Arap putperestliğinin yerli dininin bir parçası olduğunu inkar etmek için hiçbir makul neden yoktur.

Öte yandan, monoteist Tanrı kavramı, Araplar arasında yavaş yavaş yayılıyordu, ki bunlar, eğer bu kavramı bir kişisel inanç veya görüş meselesi olarak kabul etmedilerse, en azından komşuları arasında bu tür bir Tanrı kavramının varlığından haberdar olmuş olmalı veya onunla epey aşinalık kesbetmiş olmalıydılar.

IV. Putperest Arapların Elinde Yahudi-Hıristiyanların Allâh Anlayışı

Son iki alt-başlıkta, evvela katıksız putperest Allâh kavramını, daha sonra da Yahudi-Hıristiyan Allâh kavramını inceledik. Bu ikisinin, *Câhiliye*'nin son yıllarında nasıl tedricen tek bir kavram olma yolunda ilerlediğini gördük. Ayrıca iki yaka arasında gerçekten de bir köprü görevi gören çok önemli bir şey daha vardı. Bundan sonra artık, yukarıda zikredilen üçüncü duruma, yani, Arapların, Hıristiyanlık ve Yahudilik iddiasında

[13] 4: 139 ve sonrası

[14] Mü'minun: 86-89

bulunmayan putperest Arapların bu dinler hakkında konuşmak durumunda olduğu, konuşmalarında bu tektanrıcı dinlere ait olan şeylere atıfta bulunmak zorunda olduğu duruma dönüyoruz. Burada o dönemin genel kültürel durumunu göz önünde bulundurarak, rahatlıkla bu tür durumların nadirattan olmaması gerektiğini düşünebiliriz. Her ne kadar Arapların bu konular hakkında ne düşündüklerine dair o çağa ait güvenilir kayıtlara sahip olmasak da, şairlerin, özellikle de bunlardan şiirlerini gerek Hîre'nin gerekse Gassân'ın Hıristiyan krallarına övgü olarak yazmayı alışkanlık haline getirenlerin eserlerinde bazı ilginç kanıtlar bulmaktayız.

Hatta bu, Hıristiyanların ve Yahudilerin Allâh kelimesini kendi Tanrılarını kast edecek şekilde kullandıklarını gördüğümüz durumlardan bile çok daha önemlidir, çünkü netice itibarıyla bu, doğal bir şeydir ve öylesine doğaldır ki, gerçekten önemli bir sonuca ulaşmamızı sağlayacak kadar değerli bir ipucuna ulaşmamızı mümkün kılmaktadır.

Örneğin tam bir bedevi şair olan en-Nâbiğe, Hîre'nin Hıristiyan kralı Numan b. el-Munzir'e övgü olarak şiir okurken *Allâh* kelimesini şu şekilde kullandığında durum oldukça farklıdır:

وَرَبَّ عَلَيْهِ اللهُ أَحْسَنَ صُنْعِهِ وَكَانَ لَهُ عَلَى البَرِيَّةِ نَاصِرُ

Tamamladı Allâh onun üzerindeki nimetlerini
Ve izin verdi onun insanlar üzerinde zafer ve güç elde etmesine.[15]

Genellikle Ebû Kâbûs olarak bilinen ve aşağı yukarı M.S. 580 ve M.S. 602 yılları arasında saltanatı süren, en-Numân adındaki bu Lahmî hükümdarı, az önce karşılaştığımız şair Adî b. Zeyd'in babası olan, Zeyd ismiyle maruf çok ünlü bir Hıristiyan ailede yetişmiş bir Hıristiyandı. Bu yüzden, şair en-Nâbiğe, *Allâh* kelimesini, kralın muhteşem servetini, zenginlik ve gücünü *Allâh*'ın büyük lütfuna borçlu olduğunu söylerken kullandığı

[15] *Divânu'n-Nâbiğe*, Beyrut, 1953, s.88, 4. beyit.

zaman, doğal olarak, Hıristiyan Tanrısını kast etmiş olmalıdır. En azından, onun niyeti bu olmalıdır.

Aynı şairden aldığımız bir başka beyitte, teyit edici bir başka delille daha karşılaşırız. En-Numân'ın himayesini kaybeden en-Nâbiğe, Gassân'a gitmiş ve orada kral Amr b. el-Hâris el-Asğâr tarafından sıcak karşılanıp itibar görmüş ve bu yeni hâmi ve onun ailesi üzerine medhiyeler yazmaya başlamıştır, ki bunlar, bugün 'Gassân Medhiyeleri' (*Gassâniyyât*) adıyla bilinmektedir. *Gassâniyyât*'ın en ünlülerinden birinde, amacımız açısından az önce alıntıladığımızdan çok daha ilginç olan aşağıdaki iki beyiti buluruz: [16]

لَهُمْ شِيمَةٌ لَمْ يُعْطِهَا اللهُ غَيْرَهُم مِنَ الْجُودِ وَالأَحْلَامِ غَيْرِ عَوَازِبِ
مَجَلَّتُهُمْ ذَاتُ الإِلَهِ وَدِينُهُمْ قَوِيمٌ فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ الْعَوَاقِبِ

Burada, o, Hıristiyan Gassân'ı överken şunları söyler: "Onların öyle bir vasfı vardır ki benzerini Allâh başka kimseye asla vermemiştir; hep doğru karar verirler ve hep cömerttirler. Kutsal kitapları[17], Tanrı'nın (Allâh'ın orijinal formu olan *el-ilâh*'ın) kitabıdır ve dinleri de sarsılmazdır.[18] Öte dünya saadetini ise her şeyden çok isterler."[19]

Bu olgunun, şimdi ele aldığımız konuyla iki önemli açıdan özellikle ilgisi bulunmaktadır:

1. Şair, *Allâh* kelimesini bu şekilde kullandığı zaman – ve unutmayalım ki, o, bunu sadece bir kez değil, birçok kez yapıyor – zaman, onun ruh hali bir şekilde değişmiş olmalıdır. Bu, başlarda, sadece, ufak bir nüans veya küçük bir bakış açısı

---

[16] *Divân*, s.16, 2-3. beyitler.

[17] *Mecelletuhum*; değişik ifadeyle: *Mehalletuhum* ("yurtları, Tanrı'nın kendi toprağıdır.")

[18] Yahut "dinleri haktır."

[19] Yahut *ğayr* yerine *hayr* olarak okunarak, "istedikleri, nihai sonun yani âhiretin en iyisidir."

değişikliği şeklinde olabilir; ama ne olursa olsun, onun dini anlayışına etki edecek hiç de küçük olmayan bir yeni fikir, onun zihninde gelişiyor olmalıdır. Zira, *Allâh* kelimesini bu şekilde kullanmanın (özellikle de bu çok sık yapıldığı zaman), onun Tanrı imajına, bilinçli değilse bile bilinçsiz olarak, herhangi bir etkide bulunmadığını düşünmek zordur. Ve bu, yine o kişi, Hıristiyanların Tanrısına değil, katıksız Arap Tanrısına gönderme yaparken aynı kelimeyi kullandığında bile, onun Allâh anlayışında epeyce önemli bir değişikliğe neden olmuş olabilir.

2. *Câhiliye* döneminde şairin toplumsal mevkiinin çok yüksek olması da aynı derecede önemlidir. Bir şairin, özelikle de ünlü büyük bir şairin ağzından çıkan sözler, manevi bir güce sahip kabul edilir ve bunlardan korkulurdu; ayrıca bu sözlere hürmet edilir ve itibar gösterilirdi. Kıymetli bir toplumsal yahut hatta bazen ulusal değer kadar bunlara önem verilirdi. O dönemde şiir, duygu ve düşüncelerin ifadesine yarayan basit bir araç değildi. Şiir, kelimenin tam anlamıyla, kamusal bir olguydu.

Ünlü bir şairin ağzından çıkan etkileyici sözler, Arapların dediği gibi: "bir oktan daha hızlı bir şekilde" kabile içinde ve kabilenin sınırlarını aşıp Arap dünyasının her köşesine yayılırdı. Şairler, tam manasıyla toplumun kanaat önderleriydi.

Dolayısıyla, en-Nâbiğe gibi büyük bir şairin, empati yaparak, en azından o an için kendini bir Hıristiyan yerine koymak suretiyle, *Allâh* kelimesini Hıristiyanların kabul ettiği biçimde kullanması, basit bir kişisel hoşlanma veya temayül meselesi olarak alınmamalıdır. Tersine, bu, onun putperest çağdaşlarının anlayışını dolaylı yoldan ve habersizce etkilemiş olmalıdır. Bu, onlara Kitab-ı Mukaddes'te kabul edildiği şekliyle *Allâh* kelimesini nasıl anlayacaklarını öğretmiş olmalıdır; daha da önemlisi, bunun da ötesine geçip, kendi putperest Tanrı kavramlarıyla Hıristiyanlarınkini adeta farkında olmadan özdeşleştirmeleri yönünde onları tedricen ikna etmiş olmalıdır.

V. Hanîflerin Allâh'ı

Şimdi, tasnifimize göre dördüncü ve son türe, yani Hanîfler[20] yahut Câhiliye döneminin tektanrıcıları olarak bilinen bir grup insana özgü Allâh anlayışına dönelim. *Hanîf* kelimesi, son derece problemli bir sözcüktür. Etimolojisi hâlâ aydınlatılamamıştır ve bunun sonucu olarak da, 'temel anlam'ını kesin bir şekilde tanımlamak çok zordur.[21] Fakat sorunun kendisi aslında ilginç olsa da, halihazırdaki konu başlığımızla pek ilgili değildir. Bu aşamada bizi alakadar eden şey, münhasıran bu kategori tarafından kabul gören tektanrıcı – aşağı yukarı Kur'ânî diyebileceğimiz – Allâh anlayışıdır. Yalnız şu kadarına işaret edelim ki, Kur'ân'da – pek çok kez, özellikle de Medenî surelerde kullanılan – *hanîf* kelimesi, 'çoktanrıcılar' yahut 'puta tapanlar' (*müşrikûn*)[22]'ın tam zıddına 'tektanrıcı' anlamına gelmektedir. Kelime, "Hanîf olup, ne Yahudi ne de Hıristiyan olan, puta tapanlardan da olmayan"[23] İbrahim'in ismiyle ilişkilendirilmektedir. Önemli bir pasajda[24], İbrahim'in isminin sembolize ettiği bu saf tektanrıcı inancın, 'doğru din', "Allâh'ın insanları onun üzerine yarattığı (*fatara*) *fıtrat* dini" olduğu deklare edilmektedir.

Hanîfler olarak bilinen bu Câhiliye dönemi Araplarının tümü arasında, Umeyye b. Ebî's-Salt, alışılmışın dışında önemli bir figür olarak görünmektedir; zira o, Taif'teki Sakîf kabilesinin çok ünlü bir şairidir ve şiirlerin hatırı sayılır bir miktarı onun adıyla bize ulaşmıştır. Bundan başka, hadisler de, Muhammed Peygamber ile olan çok özel ilişkisinden dolayı bu adama özel bir ilgi gösterildiğini kanıtlamaktadır; bundan dolayı da, onun hayatı, tahammül olunabilir, en azından öteki Hanîflerin herhangi

---

[20] Arapça *hanîf*, çoğulu *hunefâ*.

[21] Charles Lyall'in "Hanîf ve Müslim Kelimeleri" (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1903, s.771 ve sonrası) adlı makalesine bkz.

[22] Örneğin, 3: 67; 3: 95; 22: 31, vs. vs.

[23] 30: 30

[24] 2: 135; 3: 67

birinden daha iyi bilinen bir yaşam olarak görülmüştür. Bu anlamda, o, diğer Hanîfler gibi, gizli kalmış bir sır değildir; hayatı, bir dereceye değin, günışığına çıkarılmış bulunmaktadır.

Bize ulaşan şiirlere gelince, elbette, bunlarda büyük bir sahihlik problemi vardır. Sorun, onun örneğinde özellikle hassastır, çünkü sözleri ve fikirleri Kur'ân'ınkilerle çok yakın benzerlik taşımaktadır. Ona atfedilen şiirlerin birçoğu, uydurma olmalıdır.[25] Fakat bunların yarısının bile sahih olmadığı ileri sürülse dahi, bizzat Muhammed Peygamber'den Abbasiler döneminin ilim adamlarına kadar bu şaire göndermede bulunan bütün Müslümanların bir kabus gördüğü ve sayıklarken onun hakkında tarihsel hiçbir gerçekliğe tekabül etmeyen garip şeyler söylediği gibi saçma bir görüşü benimsemiyorsak, bunların hepsinin sahihliğinden şüphe etmeye gerek yoktur.

Ayrıca, uyduruk kısım bile bazı veriler içeriyor olmalıdır, zira bu gibi durumlarda, kopyalanacak gerçek bir modeli, yani uydurulacak şeyin dayandığı bir gerçekliği insanların gözü önüne koymadan uydurma yapılamaz. Dolayısıyla, uyduruk şiirler bile, bu şairin orijinal düşünce ve fikirlerini kendine özgü bir şekilde yansıtabilir.

Umeyye b. Ebî's-Salt adındaki bu kişi, gerçekten de, bütün *Câhiliye* literatürü içerisinde olağandışı bir figürdür. O, Sakîf kabilesinin önde gelen şahsiyetlerinden biriydi ve Ebû Ubeyde'ye göre, bu kabilenin en büyük şairiydi. *Câhiliye* döneminde, puta tapıcılıktan tamamen uzak durduğu ve gerçek tektanrıcılık dinini aradığı söyleniyordu, fakat ne Yahudi ne de Hıristiyan olmaksızın, tecrit edilmiş bir muhalif olarak kaldı. Ancak içinde yaşadığı manevi atmosfer, neredeyse tamamen Hıristiyanlık ve Yahudilikten

[25] Friedrich Schulthess, "Umeyye b. Ebî's-Salt", *Orientalische Studien*, Theodor Nöldeke, Giessen, 1906, Cilt I, s.71-89. Aynı ilim adamı, daha sonra, bu şaire atfedilen şiirlerden oluşan ve onun fikirlerine dair yaptığım aşağıdaki tasvir için kendisinden yararlandığım çok önemli bir edisyon çalışma yayınladı (1911, Leipzig).

(özellikle de Yahudilikten) etkileniyordu; özümsediği Hıristiyan ve Yahudi unsurlar da, esas itibarıyla Yemen kökenli idiler.

Ciddi olarak İbranice ve Süryanice çalıştığı ve Kitab-ı Mukaddes'in o dönemde bu dillerde yazılmış nüshalarını okuduğu rivayet edilmektedir; bu, beyitlerinde çok sayıda İbranice ve Süryanice kelimenin varlığıyla kısmen teyit edilmektedir, ki, Abbasiler döneminin filologları, bunu son derece ilginç karşılamışlardır; öylesine ki, İbni Kuteybe'nin dediği gibi, "bu kusur yüzünden", yani kullandığı "garip kelimelerin (*kelimâtu'l-ğarîbe*) çokluğu yüzünden", bütün *Câhiliye* şairleri arasında, Kur'ân'ı tefsir ederken şiirleri *hüccet* (delil) olarak kullanılamayacak tek şairin o olduğu düşünülüyordu.

Rivayete göre, kendini tamamen ibadete vermiş bir adamın – bu hususta daha sonraki sufilerin selefi idi – nışanesi olarak, daima, çuval bezi yahut kaba keçi kılı kumaşından yapılmış bir elbise (*masûh*) giyer, şarabın gayri meşru (*harâm*) olduğunu açıkça söyler, aradığı dini *dînu'l-hunefâ* ("Haniflerin dini") olarak niteler ve onu İbrahim ve İsmail ile ilişkilendirirdi.

Buraya kadar her şey yolunda görünüyor. Ama Müslümanların ona çekinmeden "Allâh'ın düşmanı" (*aduvvullâh*) diyebilmesinin nedenini de tam burada aramak gerekmektedir. Onun, Araplar arasından bir 'peygamber'in (*nebî*) çıkacağına ve bu kişinin de kendisi olduğuna cidden inandığı söylenir. Bir rivayete göre, İsa Mesih'ten sonra, altı 'peygamberlik' (*nübüvvet*)'in zuhur edeceğini inanıyordu. Daha önce beş nebî gelmişti, şimdi geriye sadece tek ve son şans kalıyordu; o da seçimin kendi payına düşeceğini umuyordu.

Bunun doğru olup olmadığı ayrı bir konu ama Muhammed Arapların peygamberi olarak ortaya çıktığında, Umeyye çok hiddetlenmiş yahut hayal kırıklığı yaşamış (ya da her iki hissi birden tatmış) ve İslâm'a karşı mücadele etmeye başlamıştır. Kureyşlileri Muhammed'e karşı çıkmaları için çok teşvik ettiği de bilinmektedir; nitekim Uhud Muharebesi'nde öldürülen putperestlere ağıt olarak yazdığı bazı şiirler bize ulaşmıştır.

Öldürülenler arasında, anne tarafından iki kuzeni de (Utbe ve Şeybe) bulunuyordu ve onların intikamını almaları için kabilesinin üyelerini kışkırtmıştı. Sonra da, manevi yurdu olan Yemen'e kaçmıştı.

O, İslâm'ın Peygamberine yönelik bu hasmane tutumunu sonuna kadar sürdürmüştür ve ölüm döşeğinde şöyle söylediği rivayet edilmektedir: "Bu hastalık, eninde sonunda beni öldürecek. *Hanîf* dininin doğru olduğunu biliyorum, ama Muhammed'in söylediklerinin doğru olduğuna dair bir şüpheye kapılmaktan da kendimi alamıyorum."[26]

Şiirlerine gelince, bunların son derece ilginç ve hatta tuhaf bir alem tasavvurunu ifşa ettiğini söylemeliyiz. Elbette bu tasavvuru İslâmi bakış açısından değerlendirdiğimizde, onun şiire bakışında garip bir şey olmadığını söyleyebiliriz, ama buna *Câhiliye* dönemi Arabı'nın normal zihniyetinin arkaplanına ters düşecek biçimde baktığımızda, onun yaşadığı dönemde bile, hayatının niçin efsaneler ve menkıbelerle örtülmeye başladığını anlarız. Onun dünyası, İsrailiyât menkıbelerinin bolca bulunduğu, Yahudi tahayyülatıyla dolu karanlık bir ormana benziyordu.

Bu dünya, ayrıca teo-sentriktir. Bu dünyanın merkezinde sadece tek bir hükümran Tanrı vardır ve O varolan her şeyin üstündedir. Onun Allâh dediği bu Tanrı imajının etrafında, O'nun ikametgahını ve O'nun hükümranlık alanını temsil eden resimler gözlerimizin önünde belirir. O, Tahtı'nda[27] tek başına ve eşsiz olarak[28] göz kamaştırıcı bir nur örtüsüyle sarılmış halde[29] oturmaktadır.

Hiçbir insanın görme gücü, bu nur örtüsünü delip geçemez ve İlahi Varlığa ulaşamaz. Nur örtüsünün etrafı, onun bazen

---

[26] «هذه المرْضَةُ مَنيتي، وأنا اعلمُ أن الحنفية حق، ولكن الشك يداخلني في محمد»

[27] ملك على عرش السماء ("Göklerin tahtında oturan Büyük Kral")

[28] فردٌ مُوَحِّد

[29] حجاب النور

'güçlü varlıklar'[30] (yani O'nun ihsanıyla güçlü kılınmış varlıklar) dediği melekler ordusuyla çevrilidir; aralarında Cebrail, Mikail ve en yüce mevkileri işgal eden diğer bazılarının da bulunduğu, bazıları Tahtı taşıyan, bazıları sessizce 'İlahi Vahyi' dinleyen[31] bu melekler "saflar halinde sıraya dizilmişlerdir."

Daha sonra, Kitab-ı Mukaddes'teki yaratılış hikayeleri anlatılır. Yeryüzündeki hayatımıza *dunya* denilir ve onun fani olduğunun altı çizilir. Bu dünyada hiçbir şey baki değildir; her canlı, er veya geç ölür ve toprak olur[32]; bunun tek istisnası Baki olan Tek Varlık, Mukaddes ve Celal sahibi olan Tanrı'dır.[33]

Ardından da, onun 'Hanîf din' (*dînü'l-hanîfiyye*) dediği, gerçek tektanrıcı dine yönelik bir uyarı gelir; insan için bu geçici dünyada takip edeceği tek doğru yol, basit arzularının (*hevâ*)[34] peşinden gitmeyi bırakıp Tanrı'nın rehberliğini (*hudâ*)[35] takip etmektir. Fakat onun deyişine göre, insan aklı öyle yaratılmıştır ki, "doğru yoldan sapmaya meyillidir"[36] ve bu noktada o, tıpkı "doğru yoldan saparak başka yollara giden bir kör adam"[37] gibidir.

Nihayet her şey gelir Hesap Günü'ne dayanır. Burada Kitab-ı Mukaddes kaynaklı bir yığın eskatolojik kavrama sahip bulunmaktayız. Cennet ve Cehennem'in inceden inceye tasviri yapılınakta; bütün günahkarlar, uzun zincirlerle bağlı halde ve: "Yazıklar olsun bana! yazıklar olsun bana!" diye bağırarak, tek başlarına hesaba çekilecekleri yere getirilip 'ateş denizine'[38]

---

30 خلق مُؤَيَّد

31 الوحي

32 يفْنَى ويبلى

33 سوى الباقي الْمُقَدَّس ذي الجلال

34 هوى

35 الهدى

36 التَّصدُّد عن الحق

37 كَالْأَعْمَى الْمُحِيطُ عن الْهُدَى

38 بحر النار

atılmakta; Allâh'tan korkanlar[39] (*muttekûn*) ise, ağaçların serin gölgesi altında, huzur içinde yaşadıkları ikametgahlarında pek çok nimetle[40] ödüllendirilmektedirler.

Umeyye b. Ebî's-Salt'ın dünyasının hayalimizde canlanan resmi, ana hatlarıyla ve basit ifadesiyle budur. Yukarıda söylediğim gibi, bu resmin yarısının uydurma olduğu farz edilse bile, yine de orijinal *weltanschauung*'un özünü ve onu oluşturan unsurları, bu resim aracılığıyla kavramak hiç de zor değildir.

Hanîflerin Allâh anlayışına gelince, şunu görürüz: bu yazar için, O, "bütün alemlerin ilahıdır",[41] her şeyin 'Yaratıcısı'dır[42] ve bütün yaratılmışlar "O'nun kuludurlar."

هُوَا اللهُ بارِئُ الْخَلْقِ وَالْخَلْقُ كلُّهم إماءٌ لهُ طَوْعاً جَمِيعاً وَاعْبُدُ

O, Allâh'tır, her şeyi Yaratan'dır,
Bütün yaratılmışlar, sadık kullar olarak O'na gönülden ibadet ederler.[43]

Yani O, kullarının Efendisi (*Rabb*)'dir.

O, tebaası üzerinde mutlak egemenlik sahibi olan, Göklerin ve Yerin Büyük Kralı'dır.[44] Burada, Allâh'ın bu kudret sıfatına atıfta bulunulurken, Abbasi dönemi yorumcularından ve lugat alimlerinin epeyce canını sıkan bir ifade kullanılmaktadır ki, bu, İbni Kuteybe'nin ifadesiyle, 'garip kelimeler'den (*el-kelimâtu'l-ğarîbe*) biridir. Söz konusu kelime, orjinali Süryanice olan ve sıklıkla alıntılanan şu beyitte yer alan *selîtat*'tır:

---

[39] *Takvâ*'dan "المتقون" 9. Bölüm, II. alt başlığa bakınız.

[40] "دار عيش ناعم"

[41] "إلَهُ العالمين"

[42] "الخالق"

[43] "رَبُّ العباد" Bu, Tanrı ile insan arasındaki Efendi-Köle ilişkisine karşılık gelir, ki 8. Bölüm'de bu konuyu ele alacağız.

[44] "مَلِيكُ السموات وارضها"

إِنَّ الأَنَامَ رَعَايَا اللهِ كُلُّهُمْ هُوَ السَّلِيطَطُ فَوَقَ الْأَرْضِ مُسْتَطِرُ

Bütün insanlar Allâh'ın tebaasıdır
O, Mutlak Egemendir; Kadir-i Mutlaktır.[45]

Ve hepsinden önemlisi, O, eşi-benzeri olmayan, gerçek Tek Tanrı'dır.

وَمَنْ لَمْ تُنازِعْهُ الْخلَائِقُ مُلْكَهُ وإِنْ لَمْ تُفَرِّدْهُ الْعِبَادُ فَمُفْرَدُ

O, yaratılmışlardan mülkü üzerinde asla tartışamadığı gerçek Tek Tanrı'dır,
Eşi-benzeri yoktur; kulları (yani insanlar) O'nu birlemeseler (yani O'ndan başka diğer tanrılara ve putlara tapsalar) bile

Onun Allâh anlayışı böyle bir şeydir. Bu noktalarda Hanîflerin Allâh anlayışının İslâmî olanla hiçbir şekilde çelişmediğini gözlemliyoruz.

Her halükarda, *Câhiliye* döneminde Umeyye b. Ebî's-Salt gibi birinin varlığı, öyle görünüyor ki, Câhiliye dönemi Arapları arasında İslâmınkilerle benzeşen dini fikirlerin var olduğu gerçeğinin ve dinsel bir inanca delalet eden kavramların, en azından İslâm'ın zuhurunun hemen öncesinde bu insanların hiç bilmedikleri ve duymadıkları şeyler olmadığı hususunun çarpıcı bir örneğini teşkil etmektedir. Bu husus, Kur'ân'ın yeni İslâmi hareketi niçin Hanîf geleneğiyle ilintilendirdiğini de vuzuha kavuşturmaktadır. Bu, meselenin olumlu tarafıdır.

Ama meselenin bir de olumsuz tarafı vardır. Olumlu taraf, Hanîfler ile Kur'ân arasındaki benzerlikle ilgili iken, olumsuz taraf, ikisi arasındaki özden farklılıkla alakalıdır. Kur'ân ile

[45] Bu beyiti bize ulaştıran ve kelime üzerinde yorumda bulunanlar, bu form konusunda bile emin olmadıkları için, anlamını bırakın, السِّلِطط *es-silitat*, السِّلْطِيط *es-siltît* gibi pek çok farklı kullanımlar meydana çıkmıştır. İbni Kuteybe'nin "*Eş-şi'r ve'ş-Şuarâ*" adlı eserinde ise, ifade السَّلْطَلِيط *es-seltalît* olarak geçer.

Umeyye b. Ebî's-Salt'ın şiirleri arasındaki 'muazzam fark'a gönderme yaparken, Sir Hamilton Gibb şunlara işaret eder: [46] "Bu, onun[47] son derece etkileyici ahlakî üslubundan başka bir şey değildir. Şairler, aynı ahlaki üslubu kendi şiirlerinde yansıtabilmektedirler ama bunlarda Kur'ân'ın canlı ve etkileyici üslubundan eser yoktur. Umeyye'nin (örneğin Cennet ve Cehennem'e dair) tasvirleri, ne kadar canlı ve dokunaklı olursa olsun, bırakınız Mekkelileri, Taif'teki kendi hemşehrileri üzerinde bile gözle görülür bir etki bırakmış gibi görünmemektedir. Öteki tektanrıcı çevreler arasında ve Arabistan'ın diğer kesimlerinde dolaşan benzer fikirler, elbette Kur'ân'ın çeşitli pasajlarında karşımıza çıkmaktadır. Fakat bunların Kur'ân'ın sunumunda daha etkili görünmelerini sağlayan şey, bunların Kur'ân öğretisinin özünü oluşturan ahlaki değerlerle bağlantılarının kurulmasıdır."

Şu hususa da işaret etmemiz gerekir ki, *hanîfiyye*, iyi organize olmuş dini bir hareket değildi. Bu insanların her biri ferdî hareket ediyordu ve putperest toplumda izole olmuşlardı. Amaçları, sadece kişinin kendini kurtarmasıyla sınırlıydı; diğer insanların kurtuluşu onları ilgilendirmiyordu. Bütün insanlığın kurtuluşu ise hiç umurlarında değildi. Kısacası, onlar sadece izole edilmiş istisnai figürlerdi. Ve bu anlamda, Umeyye'nin az önce incelediğimiz dini *weltanschauung*'unu, putperest Arapların genel dini anlayışını belirleme noktasında, Hıristiyanlar ve Yahudilerin muğlak ve daha genel etkisiyle karşılaştırdığımızda, ikincisinin açık ara önde olduğunu görürüz. Ne olursa olsun, onun dünya görüşü, *Câhiliye* Araplarının din anlayışının özünü temsil etmiyordu. Tersine, bunun, putperest kitleler tarafından son derece hayali ve tuhaf bir dünya görüşü olarak algılandığını gösteren kanıtlar vardır. Bunu, Mekkelilerin, genel olarak tektanrıcılığa ve Kur'ân'ın sunduğu İslâm eskatolojisine verdiği tepkinin şeklinden anlayabiliriz.

---

[46] Sir Hamilton A. R. Gibb, "Arabistan'da Câhiliye Devri Tektanrıcılığı", *The Harvard Theological Review*, Cilt 55, No.4, 1962, s.280.

[47] Yani Kur'ân'ın.

Bununla birlikte, Umeyye gibi birinin görüşlerinin, vahyî ve eskatolojik fikirleri itici ve saçma bulmalarına rağmen, en azından etraflarında bu türden garip fikirleri benimsemiş birkaç garip insanın var olduğunu biliyor olması gereken putperest Arapların bu fikirlere aşina olmasını sağladığı da kesin gibi görünmektedir.

Az önce incelediğimiz ana hususları hatırda tutarak, Kur'ân'ın İslâmî Allâh kavramını putperest muhataplarına anlattığı tarza dair bu bölümün ilk kısmında ortaya atılan soruya geri dönelim. Kur'ân'ın, ne zaman Allâh'ın adından bahsetse, niçin muhataplarının anlamadığı herhangi bir şey söylememiş olduğunu anlamak için, sanırım, şu an daha iyi bir yerde bulunuyoruz. Tersine, o, putperest Araplardan Allâh inançlarında samimi olmalarını istemekte ve onları mantıken çok tutarsız bir tavır sergilemekle suçlamaktadır. Daha önce delil olarak sunulan örneklere ek olarak, burada şu ayeti de alıntılayabiliriz:

قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

De ki: "Eğer bilirseniz, yeryüzü ve onda olanlar kimindir?" Diyeceklerdir ki: "Allâh'ındır." De ki: "hâlâ öğüt almayacak mısınız?" (yani aklınızı başınıza alıp kalplerinizde gizli bir şekilde bulunan Hakikatin farkına varmayı hâlâ red mi edeceksiniz?) (Mü'minun: 84-85)

Benzeri ve çok sıklıkla kullanılan "hâlâ akletmeyecek misiniz?" (*efelâ ta'kılûn*) ifadesi gibi, bu "hâlâ öğüt almayacak mısınız?" (*efelâ tezekkerûn*) ifadesi de, bu gibi durumlarda putperestlerin, Allâh'a dair önceden bu tür doğru bir anlayış sahibi olmalarına rağmen, O'nunla ilgili nihai (ve en önemli) sonucu çıkaramamakla veya belki de bu sonucu çıkarmayı istememekle suçlanıp kınandıklarını ima etmektedir.

Bir sonraki pasajda, bu husus daha net bir şekilde ifade edilmektedir:

قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ

De ki: "Eğer bilirseniz, her şeyin mutlak hakimiyeti elinde olan ve kendisi korunmadığı halde koruyan kimdir?" Diyeceklerdir ki: "Allâh'tır." De ki: "o halde nasıl büyüleniyorsunuz?" (Mü'minun: 88-89)

"O halde nasıl büyüleniyorsunuz?" şeklindeki bu son vurgulu ifadeye dikkat edilmelidir. Burada, Allâh'ın her şeyin üzerinde hükümran olduğunu bilip kabul eden ve fakat O'na gerektiği gibi kulluk etmeyenlerin şaşılacak bir şey yaptıkları ifade edilmektedir. Onların hepsinin büyülendiklerini varsaymadığınız sürece, bu tavrı anlamak mümkün olmaz.

Eğer Kur'ân'ın, başlangıcından beri, Muhammed'in İlahi mesajı ileteceği kişilerin, İslâm bakış açısından birçok asli noktada oldukça yanlış olmasına rağmen, bazı olumlu ve doğru unsurlar da içeren, en azından muğlak bir Allâh anlayışlarının olduğunu kabul ettiğini var saymazsak, bu tür bir argüman bütün inandırıcılığını kaybeder. Dikkat edilirse, Kur'ân, bu olumlu unsurlarla mücadele etmeyi bırakın, mantıksal çıkarım yoluyla, bunları daha da belirginleştirmeye ve öne çıkarmaya çalışmaktadır.

5. Bölüm

Tanrı ve İnsan Arasındaki Ontolojik İlişki

Tanrı ve İnsan Arasındaki Ontolojik İlişki

I. Yaratma Kavramı

Dini ve felsefi bir *weltanschauung*'ta insanın varoluşu ve hayatı, genellikle ana problemi teşkil eder. Hep tekrarlanan soru şudur: "insan nereden gelir? Bu dünyada insanın varoluşunun kökeni nereye dayanır? Bu, insan zihnini daima meşgul etmiş temel sorulardan biridir. Kur'ânî anlayışta bu soruya verilecek doğru cevabı – ve tek doğru cevabı – uzaklarda aramak gerekmez, zira varlığın kaynağı bizzat Tanrı'dır; varlık, insana Allâh'ın bir lütfudur. Bir başka deyişle, Kur'ânî *İlahi Komedya*'nın bu bölümünde, Tanrı ve insan arasında asli bir yaratıcı-yaratılan ilişkisi vardır; Allâh, gökteki meleklerden (40: 19), cinlerden (55: 15), semadan ve yeryüzünden (14: 19, vd.), güneş ve ay, gece ve gündüz (41: 37, vd.)'den tutun tâ dağlara ve nehirlere (13: 3, vd.), ağaçlara, meyvelere, hububat ve nebata (55: 11-12, vd.) ve "bazıları karınları üzerinde sürünen, bazıları iki ayağı, bazıları da yine dört ayağı üzerinde yürüyen (24: 45)

bütün hayvan türlerine varıncaya kadar bütün alemlerin yaratıcısıdır. Eğer O'nun yarattıklarını saymaya devam etsek, bunun sonu gelmez. Özetle, O, "her şeyin yaratıcısıdır"[1] İnsan ise, her ne kadar en önemlisi olsa da, bu yaratılmışlardan sadece biridir. Aslında, Kur'ân'ı da, bir anlamda İlahi Yaratılış şerefine söylenen muazzam bir ilahi olarak görmek mümkündür. Ne olursa olsun, Kur'ân'ın tümü, tamı tamına Yaratma düşüncesi ve ona duyulan derin bir hayranlık hissiyle doludur.

Önceki bölümde, bizzat İlahi Yaratma kavramının, Câhiliye dönemi Araplarının bilmedikleri bir şey olmadığını ve ayrıca bu kavramın, genellikle Allâh ismiyle ilişkilendirildiğini görmüş bulunuyoruz. Bununla birlikte, 'yaratma' (halk) ile 'Allâh' arasındaki bu bağ, her zaman geçerli ve kesin değildir. Zira Kur'ân, bu yaratma gücünü putlara atfeden bazı putperestlerin olduğunu da söylemektedir:

أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

Yoksa Allâh'a O'nun yaratması gibi yaratan (yarattığını iddia eden) ortaklar buldular da, bu yaratma kendilerince birbirine mi benzedi? De ki: "Allâh, her şeyin yaratıcısıdır ve O, Vahid'tir, Kahhâr'dır." (Ra'd: 16)

Fakat bu, muhtemelen tek istisnai durumdu. Normalde, yaratma faaliyeti, görünüşe göre, en Yüce Tanrı'ya, yani Allâh'a atfedilmekteydi. Nitekim *Câhiliye* literatüründe, sık sık Kur'ânî Yaratma kavramına son derece yakın olan İlahi Yaratma kavramıyla karşılaşınca – elbette bu tür örneklerin hepsini uyduruk şeyler ve metne sonradan yapılmış ilaveler olarak görmedikçe

---

[1] ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ

("O Allâh ki, sizin Rabbinizdir; O'ndan başka ilah yoktur. Her şeyin Yaratıcısıdır"; En'am: 102)

– şaşırırız. Örneğin aşağıdaki beyitte, Yaratma kavramı, 'Efendi' (*rabb*) kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Şair Antere'dir.[2]

فَيَا طَيْرَ الأَرَاكِ بِحَقِّ رَبٍّ بَرَاكَ عَسَاكَ تَعْلَمُ أَيْنَ حَلُّوا

Ey erak ağacına tüneyen kuş, seni yaratan Rab adına,
Şimdi biliyorsun onların (yani sevdiklerinin) nerede oturduklarını.

"Bir kuşu yaratan Rab" ifadesinin, burada bir yemin ifadesiyle söylenmesi anlamlıdır.[3] Daha da Kur'ânî olan bir düşünceyi ise, şair aşağıdaki beyitte ifade etmektedir.[4]

حَرِصَتْ عَلَى طُولِ الْبَقَاءِ وَإِنَّمَا مُبْدِي النُّفُوسِ أَبَادَهَا لِيُعِيدَهَا

Şair Antere, henüz ölmüş bir kız hakkında konuşurken şunları söylemektedir: "Uzun bir yaşama (umuduna) sımsıkı bağlanıyordu. Ancak her nefsi yaratan, döneceği yere (ilk geldiği yere) iletmek için onun canını aldı."

Öyle görünüyor ki, Allâh'ın göğü bina ettiği ve ayı oraya yerleştirdiği anlayışı bile mevcuttu. Bir sonraki örnekte, ünlü *Câhiliye* savaşçı-şairi Bâis b. Sureym el-Yeşkûrî yine bir yemin ifadesi kullanarak bu fikri yansıtır. O, "göğü ve ayı bina eden"e yemin ederek, "düşmanından öcünü kesinlikle alacağını" söyler.[5]

إِنِّي وَمَنْ سَمَكَ السَّمَاءَ مَكَانَهَا وَالْبَدْرَ لَيْلَةَ نِصْفِهَا وَهِلَالِهَا

Göğü ve ayı yerine yerleştirene and olsun
Dolunay iken de gece hilal halinde iken de.

---

[2] *Divân*, s. 128, 2. beyit.

[3] Yukarıya bkz: 4. bölüm, II. alt-başlık. *Berâ* kelimesi, *bere'e* fiilinden türemiştir ve 'yaratmak' anlamındaki *halaka*'nın eş anlamlısıdır.

[4] *Divân*, s. 60, 8. beyit. *Mubdi*, zira *mubdi* "bir şeye ilk kez vücut vermek" anlamındaki *ebde'e* fiilinden gelir; *halaka*'nın bir başka eşanlamlısıdır.

[5] *Hamâset*, ClXXV, 3.

Bizzat Kur'ân'ın yaptığı tanıklık ve câhiliye literatürünün sunduğu deliller *Câhilî* Araplar arasında yaratma kavramının varlığı hususunda birbiriyle mutabık oldukları için, bu konuda şüphe duymamıza gerek olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çözülmesi gereken problem, daha ziyade, bu İlahi Yaratma kavramının, câhiliye devri Araplarının *weltanschauung*'unun mahiyetini belirleme noktasında ne dereceye kadar etkili olduğudur. Bu noktaya geldiğinde ise, kabul etmemiz gerekir ki, bu kavramın, genellikle, *Câhilî* Arapların fiili yaşamında hemen hiçbir yeri olmayan, son derece etkisiz bir kavramdır; insan yaşamı ve varlık anlayışını hiçbir şekilde de etkilemiş gibi görünmemektedir. Başka bir deyişle, bir *Câhilî* insan, kendi varlığının kaynağını hiç de umursamadan, gayet rahat bir şekilde hayatını sürdürebiliyordu. Karşılaştırma yaparak, Kur'ân'ın Müslümanlardan esas itibarıyla yaratılmış olduklarının daima bilincinde olmalarını istediğini hatırlarsak, bu noktanın ne denli önemli olduğu anlaşılacaktır. Bu yaratılmışlık duygusunu kaybeden bir Müslüman, tam da bu nedenle, artık gerçek bir *müslim* olmaktan çıkar, zira bu durumda, o, Kur'ân'ın *tuğyân* ve *istiğnâ* gibi kelimelerinin – ilki, kabaca "küstahlıkla (beşeri) sınırları aşmak" ikincisi ise, "kişinin kendisini tamamen özgür ve bağımsız hissetmesi (yani kimseye, Tanrı'ya bile kendini borçlu hissetmemesi) anlamına gelir – delalet ettiği 'had bilmezlik' büyük günahını işlemiş olacaktır. Böylece, yaratılmışlığın bilincinde olmak, daha sonraki bir bölümde tartışacağımız Tanrı ve insan arasındaki Efendi-köle ilişkisi sorunuyla doğrudan bağlantılandırılmaktadır.

Şu halde, sırf *halk* (yaratma), *hâlik* (Yaratıcı), *bârî* (Yaratmayı ilk başlatan) vb. kelimelerle karşılaşmış olmamız, İlahi Yaratma kavramının *Câhilî weltanschauung*'ta belirleyi bir rol oynadığı gibi yanlış bir düşünceye bizi götürmemelidir. Allâh ismi etrafında toplanan ve 'yaratma' anlamına gelen bu ve diğer pek çok benzer kelimeler, sadece muğlak tanımlanmış ve sınırları net çizilmemiş bir semantik alanı oluşturuyorlardı ki, bizzat bu alan, doğaüstü varlıklar düzenine ait olan kelimelerden oluşan

daha büyük bir alanın içerisinde yer alıyordu. Fakat unutmayalım ki, doğaüstü varlıklarla ilgili bu semantik alan, Câhiliye döneminin kavramsal sisteminin bütününde sadece küçük ve periferik bir yer işgal ediyordu. Yaratıcı Allâh kavramının bütün *weltanschauung*'u yönettiği Kur'ânî sistemin aksine, *Câhiliye*, bu semantik alana fazla önem vermemiştir ve bu yüzden de, bu semantik alan, *Câhilî weltanschauung*'ta herhangi bir belirleyici rol oynamamıştır. Bu, beşer varlığının hakiki 'kaynağı' olarak Allâh fikrinin, Câhiliye dönemi Arapları için – o da tabii ki gerçekten var ise – pek fazla bir anlam ifade etmediğini söylemeye denktir. Kur'ân'ın, bu fikrin çok önemli olduğunu yakinen anlamaları ve onun içerdiği muazzam mananın farkına varmaları yolunda onları uyarmak için çok çaba göstermesinin nedeni budur.

II. İnsanın Akıbeti

Gördüğümüz gibi, Câhiliye Arapları arasında mevcut olmasına rağmen, İlahi Yaratma kavramının putperestlik günlerinde bu kadar etkisiz olmasının başka bir önemli nedeni varmış gibi görünmektedir. Bu, etkisiz bir kavramdı, çünkü Araplar, câhiliye devrinde, varlıklarının kaynağı meselesiyle çok fazla ilgili değillerdi. Onların dikkati, hayatın 'başlangıcı'na değil, daha çok hayatın 'sonu'na, yani Ölüm'e çevriliydi. Aslında câhiliye dönemi literatürünü okuyan herkes, er veya geç, ölüm'ün *Câhiliye* zihniyetinde felsefi meditasyon işlevi gören tek konu olduğunun farkına varacaktır. Daha önce gördüğümüz gibi, felsefi düşünmeye doğuştan pek meyilli olmayan *Câhiliye* Arapları, ancak ölümün kaçınılmazlığının bilincine varınca filozof olabiliyorlardı. Bundan dolayıdır ki, câhiliye devri şairlerinin gözde konusu, onlar için can sıkıcı bir konu olan ve onları tipik hayat felsefelerine[6] yani kötümser nihilizme sürükleyen sonsuzluk yani *hulûd* (ebedi hayat) düşüncesiydi.

---

[6] Bu *Câhilî* hayat felsefesinin daha ayrıntılı bir anlatımı için, *Kur'ân'da Ahlaki Terimlerin Yapısı*, V. Bölüm'e bkz.

Nasıl olursa olsun, tamamen dünya hayatına dalmadığı, cesaret gösterisi, çapulculuk ve yağmalama işleriyle uğraşmadığı, kendine gelip hayatı üzerine düşünecek zamanı bulduğunda, bir *Câhiliye* insanının aklına gelen ilk mevzu, öyle görünüyor ki, ölüm ve onu ölüme götürecek 'güçler' veya 'sebepler' meselesi oluyordu. Bu, Câhiliye dönemi Arapları için, insanın akıbeti meselesiydi. Dikkat edilirse, sıradan durumlarda, 'insanın akıbeti', evvela ölümden sonraki hayatla ilgili iken, bu anlayışta, Âhiret düşüncesi yoktur. *Câhiliye* Arapları örneğinde, dikkatler, bu meselede bile, neredeyse sadece bu dünya üzerindeki yaşam süresine odaklanır; vurgunun en çoğu da yolun sonuna yapılır. Bu son noktanın ötesinde ne olduğu, *Câhiliye* zihniyetinin hiç ilgilenmediği bir şeydir. Ayrıca, gördüğümüz gibi, Câhiliye Araplarının çoğu için, halihazırdaki hayatın bitiminden sonra kesinlikle hiçbir hayat yoktur. Ölü beden defnedildikten sonra çürür ve toprak olur; ruh ise, rüzgar gibi uçup gider.

هَلْ نَحْنُ غِلًّا كَأَجْسَادٍ نَمُرُّ بِهَا تَحْتَ التُّرَابِ وَأَرْوَاحٍ كَأَرْوَاحِ

(Bedenle ruhun birleşiminden oluşan bir varlık) değiliz de neyiz biz?
(Ölünce) bedenen yerin altına gireriz,[7]
Ruh ise (geçip gider) tıpkı ani bir rüzgar esintisi gibi.

İnsan ömrünün bütün evrelerinin en son halkası olan ölüm, az önce söylediğim gibi, *Câhiliye* anlayışında insan yaşamına dair en önemli evredir. İlk evre, yani onun varlığının kökeni ve başlangıcı bu anlayışta çok önemsenmemiştir. Fakat *önemsenince* de, tabiatıyla, yaratma kavramıyla

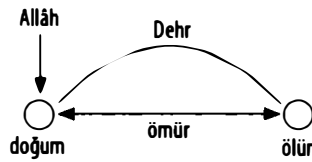
---

[7] *Temurru* yerine *nemurru* okunuyor. Şair, Abîd b. el-Ebres (*Divân*, Beyrut, 1958, IX, 21)'tir. Dikkat edilirse, iki *ervâh*'tan ilki, *rûh* (can)'un, ikincisi de *rîh* (rüzgar)'in çoğuludur. Bence Charles Lyall, bu şairin *Divân*'ının tercümesinde, bu beyiti tamamen yanlış anlamış gibi görünmektedir.

bağlantılandırılmıştır. Son bölümde, Yaratıcı-Allâh kavramının câhiliye devri Araplarınca bilindiğine dikkat çekmiştik. *Câhiliye* sisteminde de insanın, varlığını ve hayatını Allâh'ın yaratma fiiline borçlu olduğu düşünülüyordu. Fakat burada altı çizilmesi gereken son derece ilginç bir husus vardır. İnsan, Allâh tarafından yaratıldıktan sonra, yaratıcısıyla, tabiri caizse, bağlarını koparır ve yeryüzündeki hayatını, bu andan itibaren, bir başkasının ellerine yani çok daha güçlü olan Efendisinin ellerine teslim eder. Bu efendinin zorba egemenliği onun ölümüne dek sürer ki, bu an, bütün hayatı boyunca altında inim inim inlediği zorbalık ve zulmün ulaştığı zirve noktasından başka bir şey değildir. Bu zorbaca Egemenliğin adı *Dehr* (Zaman)'dir. 3. Bölüm'de, farklı bir meseleyle bağlantılı olarak Kur'ân'dan bir ayet alıntılamıştık ki, ayette tamı tamına bu anlamıyla kullanılan bu kelime, *Kâfir*lerin ağzından şöyle ifade edilmektedir:

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ

Ve dediler ki: "bu dünya hayatımızdan başkası yoktur; ölürüz ve yaşarız; bizi helak eden 'Zaman' (Dehr)'dır." (Casiye: 24)



Dehr'in, *Zamân* (Vakit), *Asr* (Çağ), *Eyyâm* (Günler), *Avz* (Zaman) gibi başka adları da vardır, ama hepsinin temelinde yatan fikir, tamamen aynıdır. Burada sadece birkaç örnek veriyorum:

Avz[8]:

وَلَوْلَا نَبْلُ عَوْضٍ فِي خُطُبَايَ وَأَوْصَا لِي

Zaman[9]:

فَغَيَّرْنَ أَيَاتِ الدِّيَارِ مَعَ الْبِلَى وَلَيْسَ عَلَى رَيْبِ الزَّمَانِ كَفِيلُ

Zaman[10]:

هَلْ عِيشَةٌ طَابَتْ لَنَا إِلَّا وَقَدْ أَبْلَى الزَّمَانُ قَدِيمَهَا وَجَدِيدَهَا

Asr[11]:

فَإِنْ تَشِبِ الْقُرُونُ فَذَاكَ عَصْرٌ وَعَاقِبَةُ الأَصَاغِرِ أَنْ يَشِيبُوا

Bizzat *Dehr*'e gelince, kelimenin geçtiği herhangi bir ayetten bu kavramın asli anlamını kolaylıkla çıkarabiliriz. Örneğin, Teabbete Şerren'e ait olan aşağıdaki beyitte, kendisine karşı en cesur kahramanın bile dövüşemeyeceği, acımasız, soğukkanlı bir zorba imajı sunulmaktadır:

بَزَّنِي الدَّهْرُ وَكَانَ غَشُوماً بِأَبِيّ جَارُهُ مَا يُذَلُّ

Beni yağmalayan *Dehr*'dir, acımasız bir zorba olan *Dehr*

---

[8] *Câhilî* şair el-Find-el-Zimmâni (*Hamâset*, CLXXVI, 3) yaşlılıktan ötürü çürümüşlüğünden sızlanırken şöyle demiştir: "ah, bütün bedenime ve uzuvlarıma saplanan *Avz* oku olmasaydı..."

[9] Konakların cephesi (rüzgar ve yağmurdan dolayı) aşınmış ve zamandan dolayı da çürümüştür. Gerçekten de, *Zamân*'ın yıkıcı gücüne karşı durabilecek hiçbir güç yoktur (Tarafe, *Divân*, Haz.: M. Selighsohn, Paris, 1901, IV, 4).

[10] "Eski veya yeni olsun, bir yaşama tarzı bize eğlenceli görünür, ama bir de bakmışsın *Zamân* onu tamamen yok etmiştir" (Antere, Divan, s.61, 5. beyit)

[11] Eğer perçemlerin ağarırsa, bu *Asr*'ın işidir; Genç olan her şeyin kaçınılmaz sonu da ağarmış saçtır" (Abdullah Selime, *el-Muſaazzaliyyat*, XVIII, 11. beyit).

Dostunun zelil olmasına asla izin vermeyen (yani onu yalnız bırakmayan)
Gururlu bir zorba (sevgili bir arkadaşım) olan *Dehr*[12]

Çok sık olarak da *Dehr*, keskin dişleriyle sizi ısıran vahşi bir canavar olarak tasvir edilmektedir:

فَإِنَّ الدَّهْرَ اَعْصَلُ ذُو شَغَبٍ

... Çünkü *dehr* geçirmiştir bize daima ısırmaya hazır (asla bırakmayan) dişlerini.[13]

إِذَا الدَّهْرُ عَضَّتْكَ أَنْيَابُهُ لَدَى الشَّرِّ فَأَزِمْ بِهِ مَا أَزَمْ

Dehr, seni ısırınca köpek dişleriyle,
Sen de var gücünle ısır onun sırtını, onun seni ısırdığı kadar.[14]

Dolayısıyla, Câhiliye'nin insan hayatına bakışının tam da merkezinde, her bireyin ömrü üzerinde zorbaca tahakkümünü beşikten mezara kadar sürdüren, karanlık ve gizemli Birşey vardır. Genellikle de 'kader' dediğimiz şeye kabaca tekabül eden bu 'Birşey'in, neredeyse sadece her şeyi çürütmekle kalmayıp ayrıca bütün ömrü boyunca insanların, fasılasız bir şekilde, acı, sefalet ve talihsizliğin her türlüsünü yaşamasına neden olan, yarı-şahsi yıkıcı bir güç olduğu düşünülmektedir. Onun bu yok ediciliğinin bu ikinci boyutunun, hepsi aşağı yukarı "(Talihin) beklenmedik şekilde dönmesi" anlamına gelen, *surûf* ("*Dehr*'in *surûf*'u"), *hadesân* ("*Dehr*'in *hadesân*'ı") veya *havâdîs*, *rayb* ("*Dehr*'in *rayb*'i" veya "*Zamân*'ın *rayb*i") gibi birkaç özel ismi vardır; buna bazan da mecazen *benatu'd-dehr* (*Dehr*'in Kızları) denilmektedir:

---

[12] *Hamâset*, CCXIII, 6.

[13] İyâs b. El-Eret, *Hamâset*, CDLXXXV, 3.

[14] Cureybe b. el-Eşyem, bir *Muhadrem* şair, *Hamaset*, CCLX, 4.

أَبَعْدَ الْحَارِثِ المَلِكِ بنِ عَمْرٍو وَبَعْدَ الخَيْرِ حُجْرٍ ذِي القِبَابِ
أُرَجِّي مِنْ صُرُوفِ الدَّهْرِ لِيناً وَلَمْ تَغْفَلْ عَنِ الصُمِّ الهِضَّابِ

Ölümünü gördükten sonra Kral Haris'in (dedem)
Ve pek çok kaşaneleri olan Eşsiz Hucr'un (babam)
Devasa kayalıkları olan yüce dağları bile çürüttüğünü bildiğim
Dehr'in *surûf*'undan (hamlelerinden) nasıl şefkat bekleyebilirim?! [15]

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

Dehr'in kızları görmedeğim bir yerden vurdular beni
Arkadan vurulduğunda, bir adam ne yapabilir ki?[16]

Ve hiç kimse, en cesur savaşçı, en akıllı bilge bile, zorba ve acımasız *Dehr*'in elinden kaçıp kurtulamaz. *Câhiliye*'nin iflah olmaz derin kötümserliğininin kökeninde, insan akıbetine dair işte bu tür bir karamsar anlayış yatmaktadır.

Dehr'in yok edici gücü, özellikle de, insan hayatının sonunda kendini gösterir. İlginçtir ki, o zaman *Dehr* ismini değiştirip yeni ve başka isimler alır; bunların en yaygın olanları da *meniyye* (çoğulu *menâyâ*), *menûn*, *himâm* ve *humme*'dir.[17]

Huzeyl kabilesinin *Divân*'ından alınan aşağıdaki beyitte, burada bahsedilen iki kelime yan yana kullanılmaktadır ki, bu da bunların birbirlerinin hemen hemen eşanlamlısı olduğunu göstermektedir:

---

[15] İmru'l-Kays, *Divân*, Kahire, 1958, II, 10. ve 11. beyitler.

[16] Amr b. Kamîe, *Divân*, Haz.: Lyall, Cambridge, 1919, III, 11. beyit.

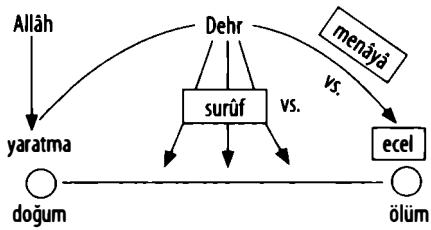
[17] Câhiliye dönemi literatüründeki bu ve diğer ilgili kelimeler üzerine, Werner Caskel'e ait ilginç bir filolojik çalışmaya (*Das Schicksal in der altrarabischen Poeise*, Leipzig, 1926), bakınız.

لَعَمْرُكَ وَالْمَنَايَا غَالِبَاتٌ وَمَا تُغْنِي التَّمِيمَاتُ الْحِمَامَا

Sahiden de hep *menâyâ*dır nihai zaferi kazanan
Tılsımlar bile işe yaramaz Himâm'ın yıkıcı gücüne karşı.[18]

Bu kelimelerin hepsi 'ölüm' anlamına gelmektedir. Fakat basit anlamda 'ölüm' değil, *Dehr*'in gücünün nihai ve en yıkıcı tezahürü olarak 'ölüm' demektir. Dolayısıyla, bu tür bağlamlarıyla *mevt* (ölüm) kelimesinin sıklıkla bu kelimelerden birinin yerine rahatlıkla kullanıldığını görmemize rağmen, iki örnek arasında semantik açıdan büyük bir fark vardır. *Mevt* (ölüm), doğal – biz ona biyolojik de diyebiliriz – bir olgu iken, burada ele aldığımız kelimelerin hepsi, odak-kelime olan *dehr*'in temsil ettiği insan akıbetinin semantik alanına aittirler. Bir başka deyişle, bunlarla, bir insanın ömrü üzerinde *Dehr*'in hüküm sürdüğü evre kast edilmektedir; bunlar, bu ömrün sonuna yaklaşıldığında, *dehr*'in aldığı özel formları temsil ederler. Gayet doğaldır ki, bu sonun kendisi de, çoğu kez aynı kelimelerle isimlendirilmektedir.[19]

Dehr'in kuralının son noktası veya nihai amacıyla ilgili bu kavrama gelince, burada dikkat edilmesi gereken önemli başka bir şey daha vardır. İşaret ettiğimiz gibi, 'yaratma' nasıl ki 'doğum'a karşılık geliyorsa, aynı şekilde, biyolojik bakış açı-



[18] *Divânu'l-Huzaliyyîn*, II, s.62, 3. beyit, Şekre'l-Ğayy.

[19] Elbette, kelimelerin, daha yumuşak bir anlamda kullanılması sık sık olur. O halde, bunlar, basitçe, *dehr*'in eşanlamlısıdırlar.

sından, 'ölüm'e de karşılık gelir. Ancak bütün hikayenin sonu henüz bu değildir. *Dehr*'in ölüm kuralının son noktasına, biraz farklı bir açıdan, yani determinizm açısından da bakılabilir. Nitekim bu, gerçekten Câhiliye döneminin Arapları arasında çok yaygın bir bakış açısıydı. Buradaki anlayış şudur: İnsan hayatının son noktası, her bir kişi için önceden belirlenmiştir ve kesinlikle değiştirilemez. Başka bir deyişle, her insan önceden tayin edilmiş olan bir günde kesinlikle ölecektir. Bu bakış açısından, 'ölüm', 'kötü son' veya 'tayin edilmiş vakit' anlamında *ecel* (çoğulu *âcâl*) olarak adlandırılır.

O gün gelip-çattığında, kişi güçlü kuvvetli bile olsa, her hangi bir basit sebepten dolayı ölebilir. Câhiliye döneminin ünlü kanun kaçağı es-Selîk'in annesi olan es-Seleke, oğlunun ölümüne ağlarken ve aynı zamanda kendisini teselli ederken şunları söylemektedir[20]:

كُلُّ شَيْءٍ قَاتِلٌ حِينَ تَلْقَى أَجَلَك

Her şey öldürebilir seni
Ecelin geldiği zaman

Bu, *Dehr* üzerine yazdığı şiirlerin birinde en-Nâbiğe'nin söylediği gibi[21], 'yazılı' (*mektub*, yazmak anlamındaki *ketebe*'den gelir) bir şeydir. Ve kimse, onu bir gün bile geciktiremez:

فَإِنْ فَازَ سَهْمٌ لِلْمَنِيَّةِ لَمْ أَكُنْ جَزُوعاً وَهَلْ عَنْ ذَاكَ مِنْ مُتَأَخَّرِ

Asla soğukkanlılığımı kaybetmeyeceğim (zaten ne faydası olacak ki!) ölüm okunu çektiğimde (oklarla çekilen bir tür piyango, şans oyunu ima ediliyor)

---

[20] *Hamâset*, CCCX, 4. Şiir, et-Tibrizî tarafından es-Seleke'ye atfedilmektedir. Oysa el-Marzûkî, onu, "ismi bilinmeyen bir kadın"a atfeder.

[21] En-Nâbiğe, *Divân*, V, 4. Önemli 'yazmak' kavramına gelince, bu bölümün son paragrafına bkz.

(Tayin edilen vaktin) ötesinde yaşayabilecek kimse var mı bu dünyada?![22]

Antere'nin[23] şiirlerinden birinde vurguladığı gibi, ne yaparsanız yapın, sizin için tayin edilen vakte bir saat bile ekleyemezsiniz:

وَلَا تَفِرَّ إِذَا مَا خُضْتَ مَعْرَكَةً فَمَا يَزِيدُ فِرَارُ الْمَرْءِ فِي الأَجَلِ

Bir harbe katıldıysan, sakın kaçma
Çünkü asla *ecel*ini geciktiremezsin düşmanın önünden kaçmakla

Dolayısıyla, herkesin bir *'ecel*'i vardır ve her geçen gün, bu mukadder vakte doğru atılmış bir adımdır. *Câhilî* şair felsefi gözle bakınca, nihai sona doğru yavaş yavaş giden bütün insanlığın muhteşem ve trajik bir panoramasını çizer:

يَا حَارِثُ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرَبَتْ إِلَّا تَقَرَّبَ آجَالٌ لِمِيعَادِ

Dinle Haris! sanma ki güneş doğup batar her daim
Hayır, yaklaşan vaat edilen zaman (mîâd) ve eceldir.[24]

Bu, gerçekten de, çok kasvetli bir hayat görüşüdür ve burada, bütün bir ömür, doğal doğum ve ölüm kanununun değil de, güçlü pençelerinden kaçış imkanı bulunmayan, karanlık, kör, yarı-kişisel bir varlığın sırrına erişilemez iradesinin yönettiği bir dizi felaketli hadiseler olarak görülmektedir. İşte ancak bu trajik atmosferin arkaplanını gördüğümüzde, Kur'ânî dünya görüşünün gerçek tarihsel anlam ve önemini anlayabiliriz.

---

[22] Urve b. el-Verd, ünlü "Bir Kanundışının Nağmesi"nde, *Divân*, Beyrut, 1953, s.42, 2. beyit.

[23] Antere, *Divân*, s.132, 5. beyit.

[24] Abîd b. el-Ebres, *Divân*, XVIII, 2.

Aslında, Kur'ân, insanın durumuna ilişkin tamamen farklı bir resim sunar. Birdenbire, gökyüzü aydınlanır, karanlıklar dağılır ve trajik hayat anlayışı yerine, yeni bir ebedi hayat manzarası belirir. Bu sorunla ilgili iki dünya görüşü arasındaki fark, tam olarak, gündüzle gece arasındaki farka benzer.

Yeni İslâmî sistemde de, beşeri hayatın başlatıcısı Yaratan Allâh'tır. Fakat daha bu noktada, yani tam da en başta, temel bir farkı gözlemlemeye başlarız. Eski *Câhiliye* sisteminde, Allâh, evet, beşeri yaratır ama onun işlerine bir daha asla karışmaz. O, genellikle, tıpkı çocuklarına hiç bakmayan sorumsuz bir baba gibi, yarattığının işleriyle ilgilenmez. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, bu işi *Dehr* denilen bir başka Varlık üstlenmiştir.

İslâmî sistemde ise, bunun aksi söz konusudur: yani yaratma, yaratılmışlar üzerinde İlahi iradenin sadece başlangıcını gösterir. Bütün beşeri işler, hayatın en küçük ve görünüşe göre en önemsiz ayrıntıları bile, Allâh'ın sıkı gözetimi altındadır. Bununla ilgili en önemli nokta da şudur: bu Tanrı, Kur'ân'a göre, hiç kimseye asla haksızlık (*zulm*) yapmayan, adalet Tanrısı'dır. Ne *Dehr*'e ne de *Dehr*'in gizli kumpaslarına gerek vardır. Bu sistemde, *Dehr* gibi bir şeyin varlığı, sadece asılsız bir vehimden ibarettir ve bu yüzden tümden inkar ve reddedilir. Burada, insan, ömrü boyunca Allâh'ın iradesinin mutlak kontrolü altındadır.

Elbette, ölüm meselesi burada da hâlâ devam etmektedir. Ölüm, kaçınılmazdır:

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ

Nerede olursanız olun, ölüm sizi bulur; yüksekçe yerlerde tahkim edilmiş kalelerde olsanız bile. (Nisa: 78)

Peygamberin kendisi bile, bunun istisnası olamaz:

وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ، كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

Senden önce hiçbir beşeri ölümsüz kılmadık; şimdi sen ölürsen, onlar ölümsüz mü kalacaklar? Her nefis ölümü tadıcıdır. (Enbiya: 34-35)

Bu, "insanlar arasında ölümü takdir eden"[25] ve dilediği gibi "öldürüp dirilten"[26] Allâh olduğu için böyledir.

Ecel kavramı, tıpkı *Câhiliye* döneminde olduğu gibi, İslamî sistemde de var olmaya devam eder. Burada da, *ecel*, "tayin edilen müddet"tir ve beşer hayatı kavramına uygulandığında, anlamı Allâh'ın belirlediği nihai vakit olarak 'ölüm'den başkası değildir.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ

Sizi çamurdan yaratan, sonra bir ecel belirleyen O'dur. Adı konulmuş bir ecel, O'nun katındadır. (En'am: 2)

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا

Hiçbir nefis için, Allâh izin vermedikçe ölmek yoktur. O, süresi belirlenmiş bir yazıdır.[27] *(Âl-i İmran: 145)*

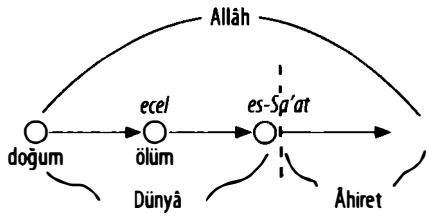
Bununla birlikte, İslâmî anlayışta *ecel* olarak ifade edilen ölümün kaçınılmazlığı, *Câhiliye* döneminde olduğu gibi, insan hayatına dair kasvetli bir kötümserliği beraberinde getirmez, çünkü bu anlamda *ecel*, yeni *weltanschauung*'ta hayatın son noktası değildir. Tersine, o, yeni ve tamamen farklı türde bir hayatın – ebedi hayat (*hulûd*) – tam da eşiğidir. Bu sistemde, her bir insanın *eceli*, yani ölümü, bütün uzun yaşam süresinin bir ara aşamasından, kişinin yaşam öyküsünde *Dünyâ* ve Âhiret arasında bulunan bir dönüm noktasından başka bir şey değildir. *Ecel*'den

[25] 56: 60

[26] 9: 116

[27] Bu ayetteki *kitâb* ("yazılı olan şey") kelimesine dikkat ediniz.

öte kesinlikle hiçbir şey görmeyen *Câhilî* hayat görüşünün aksine Kur'ân, ecelin ötesinde bir hayatın (ama gerçek bir hayatın) olduğunu görür ve bu hayat gerçektir, zira Kur'ân'ın altını çizmekten asla yorulmadığı gibi, 'ebedi'dir (*hâlid*).



Ve nasıl ki, her bireyin kendi *eceli* varsa, bizzat *Dünyâ*'nın da bir *eceli* vardır ve bu, 'saat' (*es-sâ'at*)'tan, yani Kıyamet Günü'nden başka bir şey değildir. Bu *ecel*in ötesinde, insan yeni ebediyet hayatına adımını atar. Dikkat edilirse, Kur'ânî anlayışta, hem *Dünyâ* hayatını hem de Âhiret hayatını kapsayan bütün bu süreç, yukarıdaki şekilde gösterildiği gibi, Allâh'ın iradesi altındadır. Bu, beşer varlığının ilk evresinin sınırları içerisinde – yani doğum ve ölüm arasındaki yaşam hattı boyunca – çok ünlü *Kazâ ve Kader* (İlahi 'Takdir') sorununu ortaya çıkarır ki, herkesçe kabul edildiği üzere, bu, daha sonraları İslâm düşüncesinin yüzleşmek zorunda kaldığı en zor problemlerden birisidir.

İlahi Takdir düşüncesi, ilahiyatçıların iddia ettikleri gibi, Kur'ân'da zaten varolup açıkça belirtilmiş ve formüle edilmiş midir, yoksa Dr. Davud Rehber'in dediği gibi[28], ilahiyatçılar, burada, kendi düşüncelerini Kur'ân'a onaylatmak istedikleri için mi böyle söylemektedirler, bu, karar verilmesi zor bir husustur. Ancak, ne olursa olsun, şurası kesindir ki bu meseleyi son derece net bir biçimde ortaya atan bizzat Kur'ân'dır; bunun kanıtı da, Kur'ân'ın, insan ömrünün tamamını Allâh'ın mutlak iradesinin kontrolü altına koymuş olmasıdır.

---

[28] *Kazâ* ve *Kader* hakkındaki bölümler, a.g.e.

Bu çalışmada bu problemin karmaşık boyutlarını çözümlemek bizim işimiz değildir. Bana göre mesele, daha ziyade, İslâm ilahiyatının alanına girmektedir. Ayrıca Kur'ân'da konuyla ilgili olarak yer alan bütün pasajlar, Dr. Rehber tarafından filolojik olarak incelenmiştir. Dolayısıyla, ben burada, onun bu mesele üzerine şöylediklerine birkaç kelime ilave etmekle yetineceğim.

Takdir kavramının ilahiyatçıların bir icadı olmadığı şuradan bellidir ki, aşağı yukarı aynı fikir, İslâm'ın zuhurundan önce bile, öyle görünüyor ki, özel bir dini eğilimi olan bazı Araplar arasında dolaşmaktaydı ve Hanîflerin küçük çevresinin dışında bile bu böyleydi. Daha önce işaret ettiğim gibi, güçlü dini duygularıyla ünlü olan büyük şair Lebîd, İlahi Takdir inancını açıkça itiraf edenlerden biriydi. İşte size bir örnek:

لَا يَسْتَطِيعُ النَّاسُ مَحْوَ كِتَابِهِ أَنَّى وَلَيْسَ قَضَاؤُهُ بِمُبَدَّلِ

Silemeyiz biz insanlar O'nun (yani Allâh'ın) bir kez yazdığını (*kitâb*)
Bu nasıl olabilir O'nun takdirini (*kazâ*) değiştirmek imkansız iken?![29]

Kader kelimesi de Lebîd tarafından aynı anlamda kullanılmaktadır.[30]

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

Asla: "vay bana!" demem en sıkıntılı anımda bile,
Kaderden dolayı başıma gelenlere.

Bu şairin dini hislerinin güçlü olduğunu ve doğuştan tek Tanrı inancına meyli bulunduğunu iyi bilen herkes, bu ve benzeri beyitleri, yapılageldiği gibi, bir çırpıda uyduruk dizeler olarak görüp reddetmemek gerektiğini de kabul edeceklerdir.

---

[29] *Divân*, Haz.: Huber-Brokelmann, Leiden, 1891, XLII, 2.

[30] Caskel tarafından zikredilmiştir; Age, s.20; Lebîd, XII, 18.

Ayrıca, şuna da dikkat etmeliyiz ki, *kitâb* kelimesinin bu kullanımı, ("Allâh'ın yazdığı şey" yani İlahi Yazgı olarak) asla istisnai bir örnek değildir.

Örneğin Huzeyl kabilesinin *Divân*'ında[31] Usâme b. el-Hâris, kabilesinin kötü kaderine ağlarken aynı kelimeyi aynı anlamda kullanmakta ve şunları söylemektedir:

وكَانَ عَلَيْهِمْ كِتَابَا

... Ama bu onların *kitâb*'ı (kaderi) idi!

[31] *Divânu'l-Huzaliyyîn*, II, s.197, 1. beyit.

6. Bölüm

Tanrı ve İnsan Arasında İletişimsel İlişki: Dilsel-Olmayan İletişim

Tanrı ve İnsan Arasında İletişimsel İlişki: Dilsel-Olmayan İletişim

I. Tanrı'nın 'İşaretler'i

Tanrı ve insanın birbirini 'anlama'sı belli başlı iki yoldan olur. Biri dilsel veya şifahidir, yani her iki tarafın müştereken paylaştığı bir beşeri dilin kullanımı yoluyla olur; diğeri ise şifahi olmayan, yani Tanrı'nın 'doğadaki işaretler'i kullanması, insanın da azaları ve beden hareketleri yoluyla gerçekleşir. Her iki durumda da, doğal olarak, inisiyatif bizzat Tanrı'dadır; insana düşen, temelde, Tanrı'nın inisiyatifine 'cevap' vermekten ibarettir.

Tanrı'nın iradesi (ki Tanrı ile insan arasındaki doğrudan ilişkiyi başlatacak olan şeydir), Kur'ân'a göre, O'nun 'işaretler' anlamındaki *âyât* (*âyet*'in çoğulu) "indirmesi" biçiminde tecelli eder. Bu temel düzeyde, dilsel olan ile dilsel-olmayan işaretler arasında hiçbir asli fark yoktur; bunların her ikisi de, aynı derecede ilahi *âyât*'tır. Tanrı'dan insana dil aracılığıyla gerçekleşen

iletişimin tipik formu olan *Vahiy*, bu anlamıyla, birçok formu olan daha geniş Tanrı-insan iletişimi alanının sadece kısmi bir boyutunu temsil eder. Kur'ân'ın, vahyolunan sözleri yine *âyât* adı verilen diğer dil-dışı 'işaretler'den ayırmadan *âyât* olarak nitelendirmesinin nedeni işte budur.

Fakat dilsel veya şifahi *âyât* (ki buna teknik bir terim olark *vahiy* demek daha uygun olur), başlı başına çok özel bir kategori olduğu için ve dahası, bu kategori, bazı önemli hususlarda şifahi-olmayan *âyât*'tan mahiyeti itibarıyla oldukça farklı olduğu ve ikincisinde bulunmayan pek çok karakteristik özelliğe sahip olduğu için, bunu diğerlerinden ayırıp farklı bir muameleye tabi tutabiliriz. Bu, bir sonraki bölümün özel konusu olacaktır.

Bu bölümde ise, daha spesifik ve daha önemli Vahiy problemine genel bir çerçeveden bakılacaktır; zira burada öncelikle ilahi iletişimin hem şifahi hem de şifahi-olmayan tipinin daha genel yapısal özellikleri ele alınacaktır. Ne olursa olsun, bu bölümde söylenecek olanların çoğu, Vahiy olgusuna da aynı derecede uygulanacaktır, ki böylece, meselenin kökenine dair bir bilgi de elde edilmiş olacaktır. Bu, elbette, sadece aşağı yönlü iletişim için, yani Tanrı'nın ayetlerin göndericisi, insanın da alıcısı olduğu durum için doğrudur. Yukarı yönlü, yani insandan Tanrı'ya doğru olan iletişime gelince, burada şifahi tip ile şifahi-olmayan tip arasında çok büyük bir farklılık vardır ki, bunların ikisini aynı kefeye koymak asla mümkün değildir. Şimdi Tanrı'dan insana doğru olan iletişimi incelemeye başlayabiliriz.

Tanrı, onların 'işaretler' olduğunu anlayacak zekaya sahip olanlara, her an *âyet* üstüne *âyet* göndermektedir. Bu, Kur'ân'ın anladığı anlamda, şu demektir: yağmur, rüzgar, göğün ve yerin yapısı, gece ve gündüzün değişmesi, rüzgarların yön değiştirmesi. vb. yani genel olarak tabiat hadiseleri dediğimiz şeylerin tümü, basit doğal olgular olarak anlaşılmamalı, bilakis Tanrı'nın insanların işlerine müdahele ettiğini gösteren 'işaretler' ve 'semboller' olarak anlaşılmalı, yeryüzündeki insanların iyiliği için Tanrı'nın gücü ve lütfunun delilleri olarak görülmelidir.

Nasıl ki bir yolcu, bakışlarını yoldaki işaretlere sabitlememeli ve onları sadece varacağı yere doğru giderken yararlanacağı semboller olarak görmeliyse, aynı şekilde bizler de, doğal olgulara takılıp kalmamalı, bilakis onların sembolize ettiği şeye odaklanmalıyız. Meseleye bu şekilde bakıldığında, bir doğal olgu, artık doğal olgu olmaktan çıkar, bir 'işaret'e veya bir 'sembol'e – Kur'ân'ın adlandırdığı gibi, bir *âyet*'e – dönüşür. Ve doğal olgular denilen ve Kur'ân'ın da 'işaretler'ine sahip olduğumuzu söylediği bu Şey bizzat Tanrı'dır yahut daha net bir ifadeyle söyleyecek olursak, Tanrı'nın Lütfu, Gücü, Egemenliği, Adaleti vs.dir.

Tam da bu noktayı sisteminin temel taşlarından biri yapmış olan (ki bu hayli ilginç bir husustur) Batılı bir modern filozofun, yani Karl Jaspers'in felsefi *weltanschauung*'u ile Kur'ânî anlayışı karşılaştırarak, Kur'ân'ın meseleye bakışını daha iyi anlamak mümkün olabilecektir. Bu sistemde, dikkatler, dünyanın sembolik mahiyeti problemine çevrilidir. Jaspers'e göre, bizler birkaç farklı düzeyde yaşarız. İnsanın da dahil olduğu doğal varlıkların gözümüze sadece doğal nesneler olarak göründüğü normal, sıradan akıl düzeyini (*Verstand*) bırakıp *Existenz* alanına adım attığımızda, kendimizi birdenbire garip bir dünyada, Tanrı'nın huzurunda duruyor olarak buluruz ki, o buna, felsefi olarak, her şeyi kuşatacak kadar büyük bir şey anlamında, *das Umgreifende* demektedir. Bu Her şeyi Kuşatan (*Muhît*), doğrudan değil ama doğal varlıklar vasıtasıyla bizimle konuşmaya devam eder. Burada varlıklar, artık doğal, nesnel şeyler değil, sembollerdir ki, Her şeyi Kuşatan, bizimle onlar vasıtasıyla konuşur. Bu aşamada doğal varlıklar, 'şifreler' (onun deyimiyle *Chiffer*) veya şifreli yazılardır. Böylece, bütün evren, büyük bir *Chifferschrift*, yani şifreli yazılmış bir kitap olarak sembolize olunur. Başka bir deyişle, dünya, sadece *Existenz* düzeyinde yaşayanların okuyabildiği büyük bir semboller kitabıdır. Bu, Kur'ânî düşünceye de tamı tamına uyar, zira Kur'ân'da her şeyin, aslında, Allâh'ın *âyât*'ı olduğu ve bunların sembolik

mahiyetinin ancak, kelimenin gerçek anlamıyla *akl* (zeka) sahibi olan, 'düşünebilen' (*tefekkür*) insanlarca kavranabileceği açıkça ifade edilmektedir.

Âyât kelimesinin bu kullanımının Kur'ân'dan kaynaklanıp kaynaklanmadığı meselesiyle ilgili olarak şunu söyleyebiliriz ki, bu kullanım, Bedevi geleneğinde, yani hakiki Arap dilinde kesinlikle yoktu. Bilebildiğim kadarıyla, bu kelimenin dini anlamda kullanıldığını gösteren hiçbir ize rastlanmamıştır; kelime hep doğal varlıkları kast edecek şekilde kullanılmıştır. Ancak, öyle görünüyor ki, bu söylediklerimiz, Hanîf çevreler için geçerli değildir. Örneğin, aşağıdaki beyit, gördüğümüz üzere, hem üslubu hem de anlayışı itibarıyla bariz Hanîf eğilimleri olan şair Lebîd'e aittir:

وَالْمَاءُ والنِّيرَانُ مِنْ آيَاتِهِ فِيهِنَّ مَوْعِظَةٌ لِمَنْ لَمْ يَجْهَلِ

Su ve ateş (yani yağmur ile güneş, ay ve yıldızlar gibi semavi varlıklar)
O'nun (yani Allâh'ın) ayetlerindendir (*âyât*)
Onlarda, *câhil* olmayanlar (yani doğru düşünebilenler) için alınacak dersler vardır.[1]

Bununla birlikte, mesele, şu anki amaçlarımız açısından çok da önemli değildir. Daha önemli olan, Kur'ânî sistemde *âyât* kavramının semantik yapısıdır. Şimdi bu meseleyi ele alacağız.

Kur'ân'ın kelimeyi genel olarak kullandığı şekliyle Tanrı'nın ayetleri (*âyât*), ilk başta söylediğim gibi, hem şifahi olan hem de şifahi-olmayan sembolleri içerir. Şifahi tip, yani Vahiy, özü itibarıyla kavramsal olduğundan diğer tipten çok daha kesindir. O, Tanrı'nın İradesini sözel bir formda yansıtır. Başka bir deyişle, Tanrı burada, insan aklına olabildiğince analitik ve kavramsal netliği yüksek bir formda hitap eder. Halbuki şifahi-olmayan

[1] Lebîd, *Divân*, XLII, 5. beyit. *Câhil*'in anlamına gelince, bu konuda daha sonra ayrıntılı bir izah yapacağım (8. Bölüm'e bkz.)

tipte, Tanrı'nın İradesi, analitik olarak değil, genel olarak tecelli eder. Bu ikinci durumda, kavramsal netlik olamayacağı için, taşınan mesaj, zorunlu olarak, muğlak ve söze dökülemez olmak zorundadır. Fakat şifahi olmayan *âyât*'ın dikkat çekici bir avantajı vardır ki, o da şudur: bunlarla, gerçekten, hiçbir ayrım yapmadan, bütün insanlığa hitap etmek mümkündür. Dahası, şifahi tip, doğrudan sadece özel bir kişiye, yani Peygambere verilebilirken (dolayısıyla insanlığa da ancak dolaylı olarak ve bir aracı vasıtasıyla ulaştırılabilirken), bunlar, hiçbir aracı olmaksızın, doğrudan muhatabına ulaşabilmektedir. Bütün insanlar, ilahi semboller dünyasının tam da ortasında yaşamaktadırlar ve tabii ki eğer kişi bunları semboller olarak yorumlayacak zihinsel ve manevi kapasiteye sahipse, herkesin bunlara ulaşması mümkündür.

Şimdi, semantik yöntemin ilkelerine dair bu kitabın ilk bölümlerinde söylenenlerden zaten bildiğimiz gibi, Kur'ân'da *âyet* kavramının semantik analizini yaparken bu odak-kelimenin kendi etrafında oluşturduğu 'semantik' alan' ile ne kastedildiğini anlamaya çalışacağız. Yani artık bu kelimenin etrafındaki önemli terimleri – anahtar kelimeleri – Kur'ânî bağlamlarıyla birlikte incelememiz gerekiyor.

Bu amaca ulaşmak için bana göre belirtilmesi gereken en önemli husus şudur: ister şifahi olsun isterse de şifahi olmasın, ilahi *âyât* konusunda insanın verebileceği tek muhtemel cevap, Kur'ân'a göre, ya 'kabul' ya da 'red'dir, yani ya "saygı duyup doğru kabul etmek" anlamında *tasdîk* ya da 'yalanlamak' anlamında *tekzîb*'dir. İnsan ya *âyât*'ı Gerçek (*hakk*) olarak kabul eder ya da onları Yanlış (*bâtıl*), hiçbir gerçekliğe dayanmayan, hayal ürünü asılsız vehimler olarak görüp tümden reddeder. Ve elbette ki *tasdîk* (kabul), *îmân* (inanç)'a giden yolda atılan ilk adım, *tekzîb* de *küfr*'ün kaçınılmaz sonucudur; tek fark, önceki çiftin (*tasdîk-tekzîb*) daha soyut bir kategori olan sonraki çiftten (*îmân-küfr*) çok daha kolay anlaşılır olmasıdır. Kur'ân'da, *tasdîk* ve *tekzîb*'in kavramsal açıdan birbirleriyle ölüm-kalım savaşına

girmiş iki zıt ilke olduğunu görürüz. İşte bu, daha önce söylediğim gibi, Kur'ânî dünya görüşüne damgasını vuran bu şiddetli dramatik gerilimi doğuran temel karşıtlıklardan biridir. Bu anlamda, *tasdîk* ve *tekzîb* arasındaki ilişkiyi, bütün semantik alanın onun etrafında döndüğü ve bu yüzden de anahtar-terimlerin her birine bu kavramsal sistemdeki doğru yerlerini tahsis eden eksen olarak görmek gerekir. Bütün bu hususları, şimdi daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

Gelin, önce *âyet* kelimesinin tüm semantik alanının genel kavramsal yapısını bir cetvel şeklinde verelim.

Her şey, Tanrı'nın 'işaretler'i 'inzal etme'siyle (*tenzîl*) başlar. Tanrı'nın bu ilk fiili olmadan, kelimenin İslâmi anlamıyla, din olamaz. Ancak, Tanrı'nın bu fiili, eğer akledip onun derin manasını anlayacak kimse yoksa, pek bir anlam ifade etmeyecektir, ki Kur'ân bu konuda şunu söyler:

قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ

Size âyetleri (âyât) açıkladık, eğer akledenler iseniz. (Âl-i İmran: 118)

Tanrı, insanlara *âyet* üzerine *âyet* göstererek, onları sürekli doğru yola çağırmasına rağmen, eğer insanların tümü, "sağır, dilsiz, kör ve akletmeyen"[2] *kâfir*ler gibi, bunların derin manasını anlamıyorlarsa, o zaman, ayetler (*âyât*) onlardan beklenen sonucu doğuramazlar.

Ayetler (*âyât*), ancak, insan onları anlamak için gayret gösterdiğinde olumlu etkisini göstermeye başlar. İşte burada sahneye insan çıkar. Bu çok önemli beşeri eylemi ifade etmek için, 'anlama'nın çeşitli boyutlarını niteleyen birkaç fiil kullanılır (bkz. Tablo, Sütun 2).

---

[2] صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (2: 171)

ÂYET

Tanrı Kısmı			İnsan Kısmı			
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
Tanrı âyât "indirir"	İnsan âyât'ın anlamını anlar	Anlama uzvu	Âyat'ın anlamları	İnsanın cevabı	Beklenen sonuç	Nihaî sonuç
Tenzîl	*akale* *fehime* *fakihe* *tefekkere* *tezekkere* *tevesseme* vs.	*lübb* (çoğulu elbâb) *kalb* (*fuâd*)	[A] *nimet* *rahmet* vs. (*tebşîr*) [B] *intikâm* *ikâb* *azâb* *sahat* vs. (*inzâr*)	[a] *tasdîk* [b] *tekzîb*	[I] *şükr* (A+a) [II] *takvâ* (B+b) [III] *küfr* (A.B+b)	*îmân* (I, II) *küfr* (III)

Kur'ân'a göre, bu beşeri anlama eyleminin kaynağı, *lübb* ya da *kalb* ('kalp') denilen psikolojik melekedir (Sütun 3). Sütun 2'de bahsedilen bütün akli faaliyetler, bu temel akli melekenin yahut ilkenin somut tezahürlerinden başka bir şey değildir. 'Kalp', tam da insanın İlahi *âyât*'ın manasını 'anlama'sını mümkün kılan şeydir. Dolayısıyla, bu meleke körelip doğru çalışamaz hale gelince, insan, hiçbir şey anlayamaz.

وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ

Kalpleri mühürlenmiştir, onlar artık anlayamazlar. (Tevbe: 87)

Kalb, normal çalıştığında *âyât*'ın manasını anlayabilecek şekilde yaratılmıştır. Peki doğru anlarsa, kalbin bu *âyât*'ta gördüğü nedir? Bu sorunun cevabı, Sütun 4'te bulunmaktadır. Bu sütun, anlayan bir *kalb*'e vahyolunan İlahi *âyât*'ın manasıyla ilgilidir. Bu tür bir *kalb* için, bunlar, esas itibarıyla taban tabana zıt iki şeyin sembolleridirler. *Âyât*'ın bazısı, Tanrı'nın sonsuz sevgisi, lütfu ve merhametini temsil ederken, bazısı da Tanrı'nın gazabını, cezalandırmasının ve intikamın şiddetli olacağını ve çabuk gerçekleşeceğini sembolize eder. İlk durumda, Tanrı'nın *âyet* gösterme fiiline – daha doğrusu, ayetlerin Peygamber vasıtasıyla insanlara iletilmesi eylemine – *tebşîr* (etimolojik anlamda, 'müjde getirmek', 'müjdelemek') denir. İkinci durumda ise, buna, *inzâr* (uyarma) yahut daha yalın bir ifadeyle, *vaîd* ('tehdit etme') denir. Bu yüzden, Kur'ân'da aynı Peygambere, bazen 'müjde getiren' anlamında *mübâşir*, bazen da 'uyarıcı' anlamında *münzir* adı verilir.

Bir sonraki sütun (5), insanın *âyât*'a verdiği cevapla ilgilidir. İnsanın cevabı, esas olarak, ya *âyât*'a saygı gösterip doğru kabul etmek (*tasdîk*) yahut da "onları tamamen yanlış ve saçma sayıp reddetmek" (*tekzîb*) şeklinde tecelli eder. *Âyât*'a karşı insanın verdiği cevabın bu şekilde farklılaşması çok önemlidir, çünkü, bir yandan doğruca 'inanma'yı, diğer yandan da 'inançsızlığı' gerektirir. Semantik yapısıyla birlikte bu farklılaşmış insani cevabın doğrudan sonucu, tablomuzun 6. sütununda gösterilmektedir.

İnsan ilk kategorinin – [A] + [a] – *âyât*'ının temsil ettiği İlahi lütfu doğru kabul edince, sonuç, dini anlamda *şükr* (minnettarlık) [I] olur. İkinci kategorinin – [B] + [b] – *âyât*'ını doğru kabul edince, bu, görmüş olduğumuz gibi, orijinal ve temel anlamı Hüküm Günü'nün Kahhar Rabbinden ve O'nun cezalandırmasından korkmak demek olan *takvâ* [II] sonucunu verir. Ama insan [A]'yı yanlış – [A] + [b] – kabul ettiği zaman, sonuç *küfr* [III] olur. Daha önceden bildiğimiz gibi, bu, çok geçmeden [B]'ye teşmil olunur; o zaman da – [A] . [B] + [b] – *küfr*, 'inançsızlık' teknik anlamını kazanır.

Şeklimizde sütun 7 ile temsil edilen son aşamada, [I] ve [II] tek bir kategori olarak birleşir ve kelimenin İslâmi anlamıyla *îmân* (inanç) kavramı bu birleşmeden doğar. Ve burada *îmân*, [A] . [B] + [b] anlamında *küfr*'ün karşısında durur.

Tanrı'nın *âyât* indirmesiyle başlayan ve insanın ya inanması ya da inanmaması şeklinde tezahür eden eylemiyle biten bütün bu sürecin insicamlı bir kavramsal sistem oluşturduğu açıkça görülecektir. Bu sistem, çok girift bir ilişkiler ağından oluşmaktadır ki, burada her bir kelime, ağın diğer bütün üyeleriyle özel bir yoldan ilişkilidir ve bütün kelimeler birbirleriyle ilişkili olduğu için de, hepsi etkileşim halindedir. *Âyet* kavramı ve onun alanı, bir 'semantik alan'ın ne tür bir şey olduğunu ve onun şans eseri bir araya gelmiş kelimelerden nasıl ayırt edileceğini somut bir örnekle göstermek için iyi bir fırsat sunar. Bir 'semantik alan' (ki burada ideal bir örneğe de sahip bulunuyoruz) birkaç kelimenin gelişigüzel bir şekilde bir araya getirildiği bir bağlam değildir.[3] Bir semantik alanda, hiçbir şey gelişigüzel bir araya gelmez; alan içerisindeki her kombinasyon aslidir; zira *weltanschauung*'un asli bir veçhesini temsil eder.

---

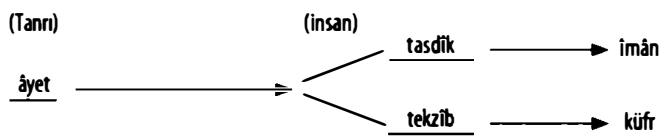
[3] Örnek olarak, Kur'ân'ın "Onlar (Musa ve hizmetçisi) balıklarını unuttular" نَسِيَا حُوتَهُمَا (18: 61) ayetini alalım. 'Unutma' ve 'balık' kelimelerinin bir araya gelişi, tamamen rastlantısaldır. Bu, sadece bir bağlamdır; hiçbir şekilde, bir semantik alan üretmez. Kimse, *nesiye* (unutmak) kelimesinin, bu özel terkipten dolayı özel bir anlam kazandığını iddia etmemektedir.

Yeri gelmişken şunu da belirtmek isterim ki, bunu, bu özel alana ait kelimelerin hiçbirinin öteki semantik alanlardaki diğer kombinasyonlara dahil olamayacağı şeklinde anlamamak gerekir. Aynı kelime birçok farklı alana ait olabilir ve çoğunlukla da böyle olur. *Kalb*, sadece *tasdîk* ve *tekzîb* ile ilgili bir kelime değildir; onun başka bazı akli faaliyetlerle de ilişkisi vardır. *Akale* kelimesinin anlamı, sadece ve zorunlu olarak, "Tanrı'nın *âyât*'ını anlamak" değildir. Ama bu özel *âyât* alanı içerisinde kaldığı sürece, çok özel ve çok önemli bir semantik içeriğe sahiptir ki, bunu, bu sistemin öteki üyelerinin tümüyle ilişkili olduğu ve bizzat bütün alanın kendine özgü yapısından etkilendiği için edinmiştir.

Bu semantik içeriği tanımlamak çok zordur ama kelimenin anlamını belirleme noktasında da son derece önemlidir. Bir kelimenin anlam dünyası, temel anlamından ibaret değildir. Onun bir de ilişkisel anlamı vardır ve bu sonraki anlam, daima, kelimenin verili bir sistemde içine girdiği asli kombinasyonlardan kaynaklanır.

II. Hidayet

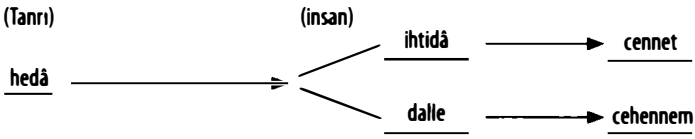
Önceki alt-başlıkta, bizzat *âyet* odak-kelimesi etrafında oluşan semantik alanın genel yapısını inceledik. Bu semantik alanın temel unsuru, daha özet olarak şu şekilde tasvir edilebilir: (1) Tanrı *âyet* gönderir, (2) insanın cevabı, ya onu Doğru kabul etmek (*tasdîk*) ya da Yanlış kabul etmek (*tekzîb*) şeklinde tecelli eder; (3) ilki, doğal olarak, 'inanca' (*îmân*), ikincisi de 'inançsızlığa' (*küfr*) götürür.



Şema I

Ancak, *âyet*'in Kur'ân'daki tek semantik alanı bu değildir. Aslında, Kur'ân, Allâh'ın *âyât* indirdiğine dair merkezi fikir etrafında oluşan iki farklı alandan bahseder. İlginç olan şudur ki, bunlar Kur'ânî *weltanschauung*'ta birbirinden tamamen bağımsız iki ayrı alan olarak değil, bilakis temel yapıları itibarıyla birbirine tamamen uyum sağlayacak şekilde bulunmaktadırlar. Soyut çerçevede kaldıkları sürece, ikisi, neredeyse tamamen aynı şeydir; ancak, farklı kavramsal çerçeve her defasında iki farklı semantik alan üreteceği için, aynı yapı iki farklı şekilde kullanılmaktadır. Ve aynı gerçekliği iki farklı şekilde yansıtan iki kardeş alan arasındaki bu formel uyum – bizim özel örneğimizde, Tanrı'nın iletişimsel faaliyeti – bizim amacımız açısından son derece önemlidir; zira burada, Kur'ân'ın, tabiri caizse, gözümüzün önünde kendisini tefsir ettiğini görüyoruz.

Bu ikinci sistemin karakteristik özelliklerinden biri, alanın bir dizi kavramla birbirine 'eklemlenmesi'dir ki, bu kavramların, görünüşe göre, ilk sistemde kullanılanların aksine, iletişimle hiçbir alakası yoktur.



Şema II

Evvela, burada *âyât* kavramının yerini 'yol göstericilik' (*hudâ*) almıştır. Bu şu anlama gelir: Tanrı'nın *âyât* indirmesi, Kur'ânî görüşe göre, tam da O'nun hidayeti ile aynı şeydir; *âyât*, Tanrı'nın insanlığı doğru yola iletmesinin somut ifadesinden başka bir şey değildir. Ve nasıl ki ilk sistemde, insan isterse *tasdîk*'i isterse de *tekzîb*'i seçebiliyorsa, aynı şekilde, ikinci sistemde de, iki mümkün yoldan biriyle, yani isterse ona bahşedilen 'hidayet' yolunu izleyerek *ihtidâ* ile, isterse de bu yolu

izlemeyi reddederek ("doğru yoldan saparak") *dalâl* ile Tanrı'nın fiiline cevap vermekte serbesttir. Tabiidir ki, ilk yolu seçenler Tanrı'nın Bahçesi (*Cennet*)'ne, ikincisini seçenler ise Ateş (*Cehennem*)'e gireceklerdir.

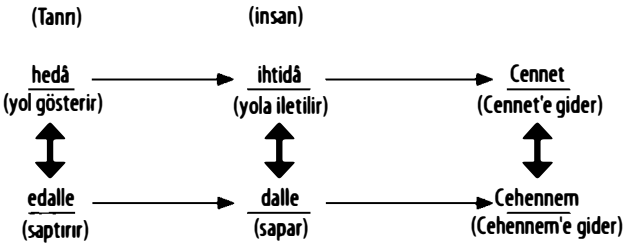
Bütün bunlar, resmin tamamının hâlâ sadece ilk yarısıdır. İkinci yarısı, en az ilki kadar önemlidir ve Kur'ânî evrede, *bu ikisi, hiçbir soruna neden olmadan yan yana duruyor görünseler de*, daha sonra birbirleriyle çatışmaya başlarlar ve sonunda, özellikle de ilahiyat alanında, birbirlerinin tam karşısında yer alırlar.

Bu ikinci versiyonda, bütün bir alana, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik ilişki meselesiyle bağlantılı olarak daha önce incelediğimiz Takdir (*kazâve kader*) nokta-i nazarından bakılır. Bu özel bakış açısından bakıldığında, yeryüzünde vuku bulan her şey, mutlaka Tanrı'nın Iradesi'yle olur. Bu yaklaşıma göre, *ihtidâ*'yı *dalâl*'e tercih ederek doğru yola giren veya *ihtidâ* yerine *dalâl*'ı seçerek doğru yoldan sapan bir insan, aslında, kendi kararıyla kendisi için bir tercihte bulunmuş olmamaktadır. Tanrı'nın hidayetine iki yoldan biriyle cevap vermek, Tanrı'nın İradesi'nin zorunlu sonucudur. O, *dalâl* veya *ihtidâ*'yı, kendisi istediği için değil, bilakis sırf Tanrı, onun öyle yapmasını istediği için seçmektedir. Başka bir deyişle, insanın hem *ihtidâ*'sı hem de *dalâl*'ı, aynı şekilde Tanrı'nın İradesi (*meş'iyye*) ile olmaktadır. Nitekim bir pasajda şöyle söylenmektedir:

مَنْ يَشَإِ اللهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Allâh dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. (En'am: 39)

Meselenin bu ikinci yorumunu, basit bir şema (III) ile göstermek mümkündür. İki şemayı (II. ve III.) birbirleriyle karşılaştırdığımızda da, bununla ilki arasındaki temel farkı derhal görürüz:



Şema III

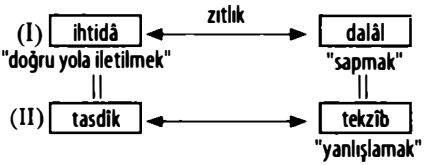
Bu karşılaştırma, durumun, ikinci sistemde, ilkindeki gibi olmadığını, yani insanın İlahi Hidayet'e ister *ihtidâ* (hidayete erme) isterse de *dalâl* (sapma) şeklinde cevap vermesi gibi bir durumun olmadığını vuzuha kavuşturacaktır. Burada insan, daha ziyade, Tanrı'nın *hudâ*'sına *ihtidâ* ile, *idlâl*'ine (saptırmasına) de *dalâl* (sapma) ile cevap verir. Bu, bu yaklaşımda, Tanrı'nın hidayeti varken, insanın *ihtidâ*'yı yahut *dalâl*'i seçmekte artık özgür olmadığını söylemeye denktir. Öyle görünüyor ki, her şey zaten baştan belirlenmiş ve takdir edilmiştir. Dolayısıyla, insanın 'sapma'sı, Tanrı'nın *idlâl* (saptırma)'inin doğrudan ve zorunlu sonucundan başka bir şey değildir. Ve Tanrı'nın bu 'saptırma' fiiline kimse karşı koyamaz; böylesi bir durumda, Kur'ân'ın da defaatle vurguladığı gibi, Peygamber bile, o kişiyi tekrar doğru yola iletmeye güç yetiremez.

Böylece, bu ikinci sistemde, daha başlangıç aşamasında, *hedâ* (yol gösterme) ile *edalle* (saptırma)'nin temel bir karşıtlık içinde olduğunu ve bu karşıtlığın bütün sisteme, baştan sona damgasını vurduğunu görürüz; öyle ki, burada ta baştan sona dek birbirine paralel uzanan iki hattımız vardır.

Aynı 'hikaye'nin bu şekilde iki farklı 'versiyon'unun olması ve Kur'ân'da bunların birbirine zıt durması, daha sonra, Müslüman düşünürler arasında, insanın özgürlüğü ve ahlaki sorumluluğu konularında büyük sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira, bir kez mantıken doğru bir bakış açısına

sahip olursanız, bu iki sistem arasında mantıken bir zıtlığın olduğunu da kabul etmeniz gerekir. Ancak, Kur'ân meseleye saf mantık açısından bakmaz. Kur'ân'ın yaklaşımı, insan aklının mantıksal çıkarımlarından özü itibarıyla farklıdır. Kişi, Kur'ân'ın lafzına bağlı kalarak düşünmeyi sürdürdüğü müddetçe, bu tür bir sorun ortaya çıkmaz. Ne olursa olsun, bu özel biçimiyle insanın özgürlüğü (cüz'i irade) sorununu çıkaran Kur'ân değildir.

İnsanın özgürlüğü ve Tanrı'nın adaleti ile ilgili teolojik sorunun fazla ayrıntısına girmeden, şimdi, herkesçe kabul edildiği üzere, Kur'ân'ın en önemli kavramlarından biri olan Hidayet kavramının iç semantik yapısına dönelim. Yukarıda, aynı alanın Kur'ân'da nasıl iki farklı şekilde kavramsallaştırıldığını gördük. Fakat hangi sistemi baz alırsak alalım, insan devreye girdiğinde, daima, aynı *ihtidâ-dalâl* zıtlığı ile karşılaşırız. Bu, her iki sistem için de geçerlidir. Ve bu *ihtidâ-dalâl* zıtlığı, Kur'ân'da neredeyse her yerde karşımıza çıkar ki, gerçekten de bu ikisi, Kur'ân'da en çok ve en sık kullanılan kavramsal çiftlerden birini oluştururlar.[4]



Daha önce de söylediğim gibi, bu çiftin, bir başka semantik alanda, Tanrı'nın indirdiği *âyât*'a insanın verdiği iki temel cevap biçimi olarak *tasdîk* ve *tekzîb* zıtlığı şeklinde tezahür eden bir benzeri daha vardır. Fakat ilk çift (*I*), onu kesin olarak ikinciden (*II*) farklı kılan bir özelliğe sahiptir. Sonrakinin aksine, *ihtidâ-dalâl* zıtlığını, onun temelini oluşturan daha asli bir kavram (yani 'Yol' kavramı) olmaksızın, anlamak mümkün

[4] Örneğin, 39: 37; 2: 175, vd.

değildir. 'Yol' kavramı, tüm alanın 'odak-kelimesi'dir. Başka bir ifadeyle, 'Yol' kavramı, bu semantik alanda, 'işaret' (*âyet*) kavramının diğerinde oynadığı rolü oynar. Kur'ân'da, bu 'Yol' kavramına, en önemlilerinin *sebîl*, *sırât*, *tarîk* olduğu çeşitli isimler verilmektedir.

Aynı şekilde, *ihtidâ* ve *dalâl*'in her birinin birkaç eşanlamlısı vardır. Örneğin *ihtidâ* yerine, bazen, "doğru yola girmek" anlamında *rüşd* veya *reşâd*, "doğru menzilde yol almak" anlamında da *kasd* kullanılır. *Dalâl*'e (*dalle* fiilinden) gelince, Kur'ân'da gerçekten bunun eşanlamlısı olarak birçok farklı kelime kullanılır: örneğin, "doğru yoldan sapıp avare bir şekilde gezinmek" anlamında *amihe* (ör. 2: 15); "doğru yoldan çıkmak" anlamında *kaseta* (ör. 72: 14-15); aynı anlamda *nekebe* veya *nekibe* (ör. 23: 74)[5]; "çölde kaybolup şaşkınca dolaşmak" anlamında *tâhe* (ör. 5: 26) ve "yolunu şaşırmak" anlamında *ğavâ*, *ğâviye* (*ğayy* ve *ğavâye* mastarından) (ör.7: 146) bunlar arasında sayılabilir.

Bütün bu kavramların temelinde, tam da asli Yol kavramının yer aldığı kolaylıkla görülecektir. Sürekli sorulan soru şudur: bir kişi, gideceği doğru yere, yani Tanrı'ya ve kurtuluşa giden yola mı girecek, yoksa o yoldan sapıp dinsizlik çölünde kör ve şaşkınca mı dolaşacaktır? Fakat burada belirtilmesi daha elzem olan husus, söz konusu Yol'un basit bir yol olmadığıdır; Kur'ânî anlayışta bu Yol imajındaki en kesin unsur, onun 'doğru' (*mustakîm*) olmasıdır.

Tanrı'nın *âyât*'ı vasıtasıyla gösterdiği Yol 'doğru'dur. Bu, Kur'ânî bağlamda şu anlama gelir: eğer yalnız onun yolunu izlersen, seni doğruca kurtuluşa götürür. Ve İlahi Yol'un bu dosdoğruluğu karşısında, diğer bütün yolların 'eğriliği' (*ivec*) durmaktadır. Eğrilik, bu bağlamda şu demektir: bu yol sizi gideceğiniz yere götürmek yerine, oradan uzaklaştırır.

---

[5] وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُونَ (Mü'minun: 74) (Âhirete inanmayanlar, şüphesiz, doğru yoldan sapanlardır).

وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ

Şüphesiz bu, Benim dosdoğru yolumdur; o halde ona uyun. Sizi O'nun yolundan ayıracak [burada bu yolların hepsinin 'eğri' olduğu ima edilmektedir] başka yollara (subul, sebîl'in çoğuludur) uymayın. (En'am: 153)

Dolayısıyla, Yol kavramının semantik alanında, iki zıt ilke olarak 'doğruluk' ve 'eğrilik' şeklinde birbirine karşıt duran iki önemli kavramı görmekteyiz. Burada 'doğru' ve 'eğri'nin değeryüklü kelimeler olduğu aşikardır; zira bunlar, biri olumlu, diğeri olumsuz olmak üzere, dini değerleri temsil ederler. Bu zıtlık, çok açık bir şekilde kendini gösterir, zira Kur'ân, *Kâfir*lerin Tanrı'nın 'doğru' yolunu 'eğriltmek' için sürekli çabaladıklarını söyler:

لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا

Niçin – onda eğrilik (ivec) arayarak – inananları, Allâh'ın yolunda çevirmeye çalışıyorsunuz?[6] *(Âl-i İmran: 99)*

فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ، الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ

Bundan sonra içlerinden biri şöyle seslenecektir: "Allâh'ın laneti zalimlerin üzerine olsun. Ki onlar Allâh'ın yolundan alıkoyanlar, onda eğrilik arayanlar ve âhireti inkar edenlerdir. (A'raf: 44-45)

Az önce gördüğümüz gibi, büyük bir bağımsız semantik alan oluşturan bu kavramlar konusunda şunları ifade etmemiz gerekir ki, bu sonraki, hiç de Arapça kelime hazinesine ilk kez Kur'ân tarafından yeni bir alan olarak takdim olunmamıştır.

[6] *Mu'vecceten* için *ivecen.*

Tersine, bu, çok eski bir alan idi. *Câhiliye* döneminde zaten vardı ve o dönemde hiç de azımsanmayacak bir rol oynuyordu. Tek fark, Câhiliye'de 'somut' bir anlamı var iken, İslâm'da mecazi anlamda kullanılıyordu.

Çölde yaşayan insanlar için, doğru yolu bilmek ya da uçsuz-bucaksız kum denizinde kaybolmak, doğal olarak, bir ölüm-kalım meselesiydi. O günlerde her bir kabilenin kendi arazisi vardı. Arazinin sınırlı hudutları içerisinde, gidilecek doğru yolla ilgili hiçbir ciddi sorun çıkmıyordu, ama bildikleri arazilerin dışına çıkınca, çoğu yardımcısız kalıyordu. Orada, her an üstlerine atılmaya ve onları avlayıp yemeye hazır bir canavar olarak tasvir ettikleri – ve gerçekten de öyle olduğunu biliyor olmalıdırlar – 'korkunç varlıklar'la (*ahvâl*) dolu, uçsuz-bucaksız kum denizinden geçmek zorunda idiler. Böylesi bir durumda, *Câhilî* Arapların, *hudâ* ve 'yol'la ilgili birçok kavram üretmiş olmaları gayet anlaşılır bir şeydir. Birçok farklı yol türü vardı ve bunlar birbirinden ayrıştırılıyordu; örneğin bizzat çöle bile, farklı hususiyetlere sahip oluşuna göre, mesela, suyunun olup - olmadığına, bir ucundan ötekine düz bir ova yoluyla geçilip geçilmediğine, kuş uçmaz kervan geçmez bir yer olup olmadığına, hiçbir yolu – işareti vs. – olmayan uçsuz-bucaksız bir metruk çöl arazisi olup-olmadığına göre, farklı isimler veriliyordu. Nitekim, bir çoğu arasından sadece tek bir örnek vermek gerekirse, *yehmâ* kelimesi, özellikle de doğru yolu tarif etmenin kesinlikle imkansız olduğu tehlikeli bir çöl için, yani hiçbir yolu olmayan, uçsuz bucaksız bir kum denizi için kullanılıyordu. Hatta bu tür bir çölde başıboş dolaşmak anlamına gelen özel bir fiil (*asefe*) bile vardı:

مُعْتَسِفُ الأَرْضِ مُقْفِرٌ جَهِلُ

... Yolu bilmeden çölde tek başına (yani arkadaşlarından ayrı olarak) seyahat eden bir adam (*asefe*'den *mu'tesif*)[7]

[7] Abîd b. el-Ebres, *Divân*, XIV, 2.

Bu tür tehlikeli yerlere giderek başını derde sokmayı alışkanlık edinmiş ahmak birine de *issîf* (ayne *asefe* kökünden türetilmiştir) denilirdi. Bu kavramların bir araya geldiği ilginç bir terkibi, eş-Şenferâ'nın ünlü *Lâmiyyetü'l-Arab*[8] adlı eserinde görebiliyoruz:

وَلَسْتُ بِمِخْيَارِ الظَّلَامِ إِذَا انْتَحَتْ هُدَى الْهَوْجَلِ الْعِسِّيفِ يَهْمَاءُ هَوْجَلُ

Issız bir çölde tehlikeli bir karaltı görünce *hudâ* duyusunu kaybeden
Gecenın karanlığında yolunu şaşıran bır ahmak değilim ben

Fakat burada önemli olan, bütün bu kelimelerin, esasen lafzi ve somut anlamıyla anlaşılmasıydı. *Câhiliye* döneminde, bu gibi kelimelerden oluşan semantik alanın dini bir anlamı yoktu. Örneğin, bizzat *hudâ* kelimesine bakalım. Bu kelime, soyut manada 'hidayet' anlamına gelmiyordu; bilakis somut bir anlamı vardı ve özellikle de çölde 'yol göstermek' anlamında kullanılıyordu. *Câhiliye* döneminde *hâdî – hedâ* (yol göstermek) fiilinin isim halidir – çöldeki bütün yolları bilen rehbere deniyordu; yaptığı iş de, insanları güvenle, gidecekleri yere ulaştırmak idi. Çöl, son derece tehlikeli bir yerdi ve profesyonel rehberler bile, her an yollarını şaşırma riski ile karşı karşıya idiler. Ve bu konuda profesyonel rehberlerden daha üstün olduğunu bilmek, bir insan için, büyük bir gurur ve mutluluk kaynağıydı. Abid el-Ebres, şiirlerinden birinde, övünerek şunları söylemektedir:

هَذَا وَدَاوِيَةٍ يَعْمَى الْهُدَاةُ بِهَا نَاءٍ مَسَافَتُهَا كَالْبُرْدِ دَيْمُومَهْ
جَاوَزْتُهَا بِعَلَنْدَاةٍ

Bu kadarı yeter! (konuyu değiştirelim). Geçtim profesyonel rehberlerin (*hudât*, *hâdî*'nın çoğulu) bile yolunu kaybettiği uçsuzbucaksız bir çölü,
Şişman bir deve üzerinde nicelerinin boğulduğu kum denizini.[9]

---

[8] 19. beyit.

[9] *Divân*, XLI, 12 ve 13. beyitler.

Buradan, o günlerde çölü geçmek isteyen birinin iyi bir *hâdî* olmasının veya en azından, yanında tecrübeli ve güvenilir bir *hâdî* bulundurmasının ne denli önemli olduğunu anlıyoruz. Kur'ânî dünyada da, *hâdî* kavramı, hayati önemi haizdir. Fakat Kur'ân'da *hâdî*, asla yanlış yola götürmeyen, bu yüzden de, mutlak olarak güvenilir Rehber olan Tanrı'nın kendisidir. Böylece, Kur'ân, kavrama, bütünüyle dini bir hüviyet kazandırır; onu, somut semantik unsurlarından arındırır, manevi bir renge boyar. *Hâdî*, orjinalinde, çölde yapılan somut yolculukla ilgili bir kavramdı. Kur'ân'da ise, o, artık, mecazen insanın geçmek zorunda olduğu boş bir çöl olarak algılanan beşer ömrüyle ilgili dini bir kavramdır.

Aynı şey, 'yol' kavramının da başına gelmiştir, ki bu, gayet doğaldır. Nitekim, Kur'ân'da 'yol' kelimesinin en iyi temsilcileri olarak yer alan *sırât*[10] ve *sebîl* terimleri, aşikardır ki, dini bir anlamla kullanılmaktadırlar. Bu iki kelime, Kur'ân'da birbirinin tam olarak eşanlamlısıdırlar ve Kur'ânî *weltanschauung*'un temel yapısını belirlemeye aday anahtar terimler kategorisine aittirler. Câhiliye döneminde de şairler, bu iki kelimeyi sıklıkla kullanıyorlardı, ama bu, hep din-dışı, yani somut anlamıyla oluyordu.

Doğrusunu isterseniz, bu, birkaç anahtar-kelimeyi ayrı ayrı ele alma meselesi değildir. Yol ile ilgili bütün bir semantik olan, Kur'ân'da derin bir sembolik anlam kazanır. Başka bir deyişle, Kur'ân, kelimelerin anlam içeriğindeki maddi unsuru çıkarıp yerine dini unsuru koyarak, bütün kavramsal alanın yerini (bu arada onu oluşturan her bir kelimenin de yerini) değiştirir, bu alanı dinselleştirir ve bu şekilde üretilmiş olan kavramların oluşturduğu mecazi sistemi, dini felsefesini üzerine kuracağı temel yapar.

---

[10] Roma yolu anlamına gelen Latince'deki *strata*'dan (yani 'kaldırımlı yol' anlamındaki '*strata* yolu' tabirinden ödünç alınmış çok eski bir kelime. Kelime, Abîd b. el-Ebres'in *Divân*'ında, sıradan yollar anlamındaki *surut* olarak, yani çoğul hali ile kullanılmaktadır. *Câhilî* Araplar, literatürlerinden anlayabildiğimiz kadarıyla, bu etimolojiyi tümden unutmuş görünmektedirler.

III. Bir İletişim Aracı Olarak İbadet

Daha önce belirtildiği gibi, ister şifahi ister gayri şifahi olsun, Tanrı ile insan arasındaki iletişim, tek-taraflı değil, çift-taraflı, yani karşılıklıdır. Tanrı'dan insana doğru olan iletişimin şifahi olanına – ki Vahiyden başkası değildir – karşılık, yukarı yönde şifahi iletişim tipi olarak, *duâ* vardır ki, 'yakarış' anlamına gelen bu terim, Tanrı'dan lütfunu ve yardımını talep eden insanın onunla kalben konuşmasına tekabül eder. Aynı şekilde, Tanrı'nın şifahi-olmayan *âyât*'ı indirmesinden ibaret olan şifahi-olmayan ilahi iletişimin, İslâm'da *salât* olarak bilinen beşeri bir karşılığı vardır, ki bu, bir nevi ibadet şeklidir. Aslında, *salât* veya ibadete çeşitli açılardan bakılabilir. Fakat bu araştırmanın özel bakış açısından bakıldığında, o, yukarı yönde, yani insandan Tanrı'ya doğru, dilsel-olmayan iletişim çeşididir; zira insanın Kadir-i Mutlak'ın huzurunda hissettiği derin huşunun formel bir 'ifadesi'dir. Burada, insandan, Tanrı'nın sözlerini ve işaretlerini sadece edilgen bir şekilde almak yerine, aynı hisleri paylaşan hemcinsleriyle birlikte ibadet etme arzusunu birtakım ritüellerle somut bir şekilde ifade etmesi istenmektedir.

Salât, kesinlikle, bazı şifahi unsurlar içerir[11], çünkü yapılması istenen bedensel hareketlerden başka, Mushaf'tan okumak, *kelime-i şehadet*i tekrarlamak, Peygambere salatu selam getirmek vs. bu ibadetin önemli unsurlarını teşkil eder. Fakat şuraya işaret etmemiz gerekir ki, şifahi unsurlar, yani kelimelerin buradaki kullanımı, kişisel yakarıştaki (*duâ*) kullanımlarından oldukça farklıdır; zira *salât*'ta bunlar bir ritüel içerisinde söylenirken, *duâ*'da, kelimeler, esas itibarıyla, kişisel duygu, talep ve düşünceleri ifade etmek için, evet *bilhassa bunun için* kullanılırlar. Özetle, bir insan, *duâ*sında, içinden geldiği gibi konuşur. *Salât*'ta ise, ağzından dökülen kelimeler, onun kişisel düşüncelerini yansıtmaz; bilakis ritüelin bir parçası olması

---

[11] "Namaz, 'kelime' (*kavl*), 'eylem' (*amel*) ve 'haramlardan geri durma' (*imsâk*)'tan oluşur." الصلاةُ قولٌ وعملٌ وإمساك Şafii, *Er-Risâle*, bab: 357, s.121.

hasebiyle, tabiatıyla semboliktirler. *Salât*'taki şifahi unsurlar, kelimenin sıradan anlamıyla hiç de şifahi değildirler. Ayrıca, burada önemli olan, ibadetin genel kalıbıdır ki bu, şifahilikten çok daha başka bir şeydir. Bu, genel olarak, yönü insandan Tanrı'ya doğru olan ve şifahi-olmayan bir iletişim yoludur; bu, belirli ritüeller aracılığıyla beşerin Tanrı'yla doğrudan temas kurmasının beşeri yoludur.

Öyle görünüyor ki, Muhammed Peygamber, Câhiliye döneminde, şeklen olmasa bile manen *salât* benzeri ritüeller yapıyordu. Önemli *Hadis*lerin hepsi, Muhammed'in, bazı dindar Mekkelilerin yolunu izleyerek, dünya işleriyle geçici olarak alakasını kesmek suretiyle, her yıl birkaç günlüğüne Mekke yakınlarındaki Hira Mağarası'na gitmeyi alışkanlık haline getirdiğini bildirmektedirler. Meşhur rivayete göre, Vahiy Meleği gelip de ona Allâh'ın Elçisi seçildiğini bildirine kadar, bu durum birkaç yıl sürmüştü. *Hadis*lerde buna *tehannus* denilmektedir. Bu kelimenin etimolojisi bilinmese de, kasdın bazı dindarlık talimleri olduğu neredeyse kesindir. Ve belki de, onun, *salât*'ın İslâm-öncesi aşaması olduğunu düşünebiliriz.

Her ne olursa olsun, ritüel ibadet şekli olan *salât*, çok geçmeden, İslâm'ın en önemli kurumlarından biri haline gelmiş ve yeni kurulan Müslüman toplumun ayırt edici bir vasfı olarak dini görevler arasında ona son derece önemli bir yer verilmiştir. Burada, bu kurumsal ibadetin ayrıntılarına girmeye gerek yoktur.[12] Yalnız şu kadarını ifade edelim ki, bu ibadetin zirve noktası olan ve inananın, mabudun önünde alnını yere değdirmesinden ibaret olan 'secdeye varma' anlamındaki *sucûd* (*secede* fiilinden), Araplar arasında, tapınma derecesindeki hayranlığı ifade etmenin şekli olarak biliniyordu. Örneğin, şair en-Nâbiğe, bir kızın afallatıcı güzelliğinden bahsederken şunları söylemektedir[13]:

---

[12] Bu tür detaylar için, E. E. Calverley'in *İslâm'da Salat* adlı eserine bakınız, 1925.

[13] *Divân*, s.52, 2. beyit; s.54, 2. beyit.

أَوْ دُرَّةٍ صَدَفِيَّةٍ غَوَّاصُهَا يَهِجٌ مَتَى يَرَهَا يُهِلُّ وَيَسْجُدُ

لَوْ أَنَّهَا عَرَضَتْ لأَشْمَطَ رَاهِبٍ عَبَدَ الإِلَهَ صَرُورَةٍ مُتَعَبِّدِ

Sanki (o kız) el değmemiş büyük bir inci (gibidir)
Onu gören dalgıç, bağırır sevinçle ve kapanır secdeye
Onu, saçı ağarmış bir Hıristiyan keşiş görse, başlar Tanrı'ya ibadete (yani, hayranlıkla yere kapanıp yüz sürer),
Bütün ömrünü zahitçe ibadetle geçirse bile.

Salât'ın temel anlamına gelince, biliyoruz ki, *sallâ* fiili, hem Câhiliye literatüründe hem de Kur'ân-sonrası literatürde, genellikle, "birisine hayır duâ etmek" anlamında kullanılıyordu.[14] Burada, Câhiliye şiirinde kelimenin kullanımına dair çok ilginç bir örnek veriyorum.

Şair el-A'şâ, şarabın muhafaza edilme yöntemini tarif ederken, şunları söyler:

وَقَابَلَهَا الرِّيحُ فِي دَنِّهَا وَصَلَّى عَلَى دَنِّهَا وَارْتَسَمْ

Ve tuttu (şarap tüccarı) küpü rüzgara,
Hayır duâda bulundu ve (şarap ekşimesin diye) yakardı Tanrı'ya[15]

Fakat bizim amacımız açısından, bundan çok daha önemli olanı, kelimenin daha önce *Câhiliye* döneminde, bazen Kur'ânî *salât* kavramına yakın anlamda kullanılıyor olmasıdır.

---

[14] صَلَّى على فُلان = دعا له بخير، باركه 9: 84; 9: 103; 33: 43. ayetler, delil olarak Kur'ânî örneklerden bazıları olarak ileri sürülebilir.

[15] *Lisânu'l-Arab*, s.242 ile karşılaştırınız; *irteseme*, "Tanrı'ya koruması için duâ etmek" anlamına gelir, ama Ebu Hanife'ye göre, fiil, burada, "küpün ağzını sıkı sıkıya kapamak" demektir.

Nitekim Antere, Pers İmparatorluğu'nun büyük imparatoru Anuşirvan'a övgü olarak yazdığı bir şiirde, geriye son derece ilginç olan şu beyiti bırakmıştır: [16]

تُصَلِّي نَحْوَهُ مِنْ كُلِّ فَجٍّ مُلُوكُ الأَرْضِ وَهْوَ لَهَا إِمَامُ

Bütün krallar, dünyanın her yerinden (yani her vadi yolundan) gelip saygılarını sunarlar ona,
Yeryüzündeki bütün insanlar, yüzlerini dönerler ona.

Bu beyitte *imam* kelimesinin kullanımı ilginçtir. Kelime, yüzünüzü çevirip bakışlarınızı odakladığınız nokta anlamına gelir. Bu anlamıyla da, *salât* alanında en önemli Kur'ânî terimlerden biriyle, yani teknik olarak cemaatle kılınan namazda dönülen yön anlamına gelen *kıble* ile eşanlamlıdır. Aynı şairin, *kıble* kelimesini, aynı İmparator'a atıfta bulunurken tam olarak bu anlamıyla kullanması ise, yeterince anlamlıdır[17]:

يَا قِبْلَةَ الْقُصَّادِ يَا تَاجَ الْعُلَا

"Bir amacı olan kişi", "bir şeye doğru niyetlenen kişi" anlamına gelen *kussâd*, *kâsid*'in çoğuludur. Dolayısıyla, – İmparator'a hitap ederken – kullanılan cümlenin anlamı şu olmaktadır: "Ey bütün insanların bakışlarının yöneldiği kıble! Ey yücelerin yücesi!..."

Aşikar olduğu üzere, buradaki *salât*'ın somut içeriği, İslâmi *salât*'tan farklıdır, ama biçimsel yapı aynıdır. Aralarındaki tek fark şudur: burada *kıble*, Kabe yerine, Pers İmparatorunun imparatorluk sarayıdır; ibadet ise Allâh'a tapmak yerine imparatora yapılan tapınmadır.

---

[16] *Divân*, s. 164, 16. beyit.

[17] *Divân*, s.171, 8.beyit.

7. Bölüm

Tanrı ve İnsan Arasındaki İletişimsel İlişki: Dilsel İletişim

Tanrı ve İnsan Arasındaki İletişimsel İlişki: Dilsel İletişim

I. Tanrı'nın Sözleri (*Kelâmullah*)[1]

Kur'ânî görüşe göre Tanrı ile insan arasındaki iletişimsel ilişki, birçok kez ifade ettiğimiz şeyi tekrar etmek gerekirse, 1) Tanrı'dan insana, 2) insandan Tanrı'ya olmak üzere temelde iki boyutludur. Önceki bölümde, şifahi-olmayan tipi ele aldık. Orada da söylediğim gibi, bu bölümde ele alacağımız şifahi tip, son tahlilde, şifahi-olmayan kategorinin tipik biçimde temsil ettiği daha genel Tanrı-insan iletişimi olgusuyla ilgili özel bir durumdan başka bir şey değildir. Durum

[1] Kur'ân'da Vahiy meselesiyle ilgili olan bu bölümün bir kısmı ile, *Studies in Medieval Thought*, Journal of the Japanese Society of Medieval Philosophy (Cilt V, 1962)'de, "İslâm'da Dilbilgisel Bir Konu Olarak Vahiy" adıyla ayrı bir makale olarak daha önce karşılaşılmıştı. Fakat bu bölüm, makalenin özdeş baskısı değildir; hem ele alınan meseleler hem de ana argüman büyük oranda aynı olsa da, bu bölümün içeriği önceki makaleden biraz farklıdır.

bu olunca, şifahi-olmayan iletişimin temel yapısı hakkında söylediklerimiz, meselenin "Tanrı'dan insana" yanını ilgilendirdiği kadarıyla, şifahi tip için de tamamen geçerlidir. Bir başka deyişle, Vahiy, *âyât*'ın 'indirilmesi' ile ilgili çok özel bir durumdan başka bir şey değildir. Fakat Vahiy, 'inzal'in bütün öteki formlarından öylesine net ve kesin bir şekilde ayrılır ki, kendisine bağımsız bir kategori olarak ayrı bir muamele edilmesini ister. Bu konuda Kur'ân'ın görüşü de zaten budur. Kur'ân'da Vahyin çok özel bir yeri vardır. Orada, ona, olağanüstü ve gizemli bir şey, sıradan insanın aklının alamayacağı sır muamelesi yapılır. 'Peygamber' adı verilen aracıya ihtiyaç duyulması, bundandır. Bu noktada, Tanrı'nın bu özel formda inzal ettiği *âyât*, 'doğal' olan ve bu yüzden de, normal 'doğru anlama' yetisine sahip herhangi biri tarafından erişilebilen bütün öteki *âyât*'tan tamamen farklıdır.

Semitik kökenli üç büyük dinin, yani Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın en tipik ve ayırt edici özelliklerinden birisi olarak, şu görüşü müştereken paylaştıklarına dikkat çekebiliriz ki, buna göre, inananların yolunun doğru olduğunun tarihsel ve kesin kanıtı, Tanrı'nın, her şeyden önce, kendisini vahiy yoluyla insanlara ifşa etmesidir. Ve Vahiy, İslâm'da, Tanrı'nın 'konuştuğu', kendisini dil aracılığıyla ifşa ettiği ve bunun, beşeri-olmayan gizemli bir dil ile değil, açık ve anlaşılır bir beşeri dil ile olduğu anlamına gelir. İlk ve en kesin gerçek budur. Tanrı'nın bu ilk fiili olmaksızın, İslâm'ın din kelimesini tarifine göre, yeryüzünde hak din olamazdı.

O halde, İslâm'da, baştan beri dil bilincinin son derece yüksek olmasının şaşılacak bir tarafı yoktur. Tanrı konuşunca, İslâm zuhur etmiştir. Bütün bir İslâmi kültür, Tanrı'nın insana, bizzat onun konuştuğu bir dil ile hitap ettiği gerçeğiyle başlamıştır. Bu, bilelim ki, basit bir kutsal Kitap 'indirme' meselesi değildi. Bu, her şeyden önce, Tanrı'nın 'konuştuğu' anlamına geliyordu. 'Vahy'in anlamı da tam olarak budur. Vahiy, özü itibarıyla, dil ile ilgili bir kavramdır.

Şu halde Vahyin, bu anlamıyla, Kur'ânî bağlamlan içerisinde, iki farklı (fakat aynı derecede önemli) boyutu vardır. İlki, onun bir 'söz' (*kelâm*) kavramı oluşuyla ilgilidir ki, burada, 'söz' terimi, 'dil' (*lisân*)'den ayrı olarak, dar teknik anlamıyla kullanılmaktadır. Diğeri ise, o dönemde varolan bütün kültürel diller arasında Arapça'nın, ilahi kelamın aracı olarak – Kur'ân'ın pek çok yerde vurguladığı gibi – Tanrı tarafından, rastgele değil bilinçli bir şekilde seçilmesiyle ilgilidir. Saussure'nin terminolojisini kullanarak, öncekinin meselenin *parole*-tarafı olduğunu, sonrakinin de *langue*-tarafı olduğunu söyleyerek (nitekim Arapça'da *kelâm* ve *lisân*, sırasıyla Fransızcadaki *parole* ve *langue*'nin kabaca karşılığıdır) bu iki boyutu birbirinden ayırabiliriz. Bu boyutların her ikisinin de, ileride İslâm düşüncesi tarihinde muazzam kültürel yansımaları olacaktır ki, konuyu işlemeye devam ederken bunların ne denli önemli olduğu açıklığa kavuşturulacaktır. Gelin, önce dikkatlerimizi Vahyin *parole* boyutu üzerinde toplayalım.

Konuya önce şu hususu belirterek başlayacağız: Vahiy, Kur'ân'a göre, Tanrı'nın *parole*'üdür, yani *Vahiy* = Tanrı'nın Sözü (*Kelâmullah*)'dür. Keyfi bir izah olmasını bırakın, bu, gerçekten, Kur'ân'da sıklıkla karşılaştığımız bir tanımlamadır. Ve kolaylıkla düşünülebileceği gibi, bu husus, bu bölümün konusuyla ilgili olması hasebiyle, çok önemlidir. Kur'ân'dan vereceğimiz sadece bir-iki örnek, bu hususu kanıtlamaya yetecektir. Nitekim Tevbe Suresi'nde şunları okuruz:

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ

(Ey Muhammed!) Eğer müşriklerden biri sana sığınacak olursa, ona eman ver ki, Allâh'ın sözünü (kelâmullah) dinleme şansı olabilsin. (Tevbe: 6)

Burada bağlama bakıldığında açıkça görülür ki, "Tanrı'nın kelamı" ile kast edilen, Tanrı'nın konuştuğu ve Peygambere söylediği şeylerdir, yani ona ifşa olunan sözlerdir. Benzer şekilde,

Bakara Suresi'nde, Tevrat'ın vahyedilişi hususunda da şunlar söylenir:

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

Onlardan (yani Yahudilerden) bir fırka Allâh'ın sözünü (kelâmullah) dinleyip, sonra onu anlamış oldukları ve keyfi olarak ve bile bile tahrif ettikleri halde, onların size inanacaklarını mı bekliyorsunuz? (Bakara: 75)

'Vahiy'in, daha analitik bir ifade olarak, "Tanrı'nın Kelamı"na dönüşebilmesi, bu olgunun, 1) Tanrı ve 2) Kelam olmak üzere semantik açıdan iki farklı önemli unsura sahip olduğunu çok net bir şekilde gösterir. Yani kavramın dayandığı iki temel vardır.

İlk temele, yani Tanrı'ya vurgu yapıldığı ve bütün olguya bu taraftan bakıldığı zaman, Vahiy kavramının anlamı, sıradan bir insanın konuşmasında karşılaşılamayan semantik unsurları bünyesinde barındıran *tenzîl* (indirme) ve *vahiy* gibi bazı kelimelerce tayin edilir. *Tenzîl*, asla, insanın insanla yaptığı konuşma eylemi için kullanılamaz. Kelimenin temel anlamı – ki bu durumda, etimoloji bu anlamı belirler – doğaüstü iletişim hariç, bu kelimenin kullanımına izin vermez. Zira kelimenin çıkarıldığı kök olan *NZL*, 'inmek' demektir ve *tenzîl*, bu yüzden, "(bir şeyin) aşağı doğru inmesine neden olmak" anlamını haizdir. *Vahy*'e gelince, şunu söyleyebiliriz: bu kelime, Câhiliye şiirinde sıklıkla görüldüğü gibi, beşerle yahut hayvanlarla iletişime atfen bile kullanılmaktadır ama bu tür durumlarda bile, söz konusu iletişim, o, ancak, olağanüstü bir durumda vuku bulduğunda ve ona daima bir gizlilik ve esrarengizlik hissi eşlik ettiğinde kullanılabilmektedir. Bu husus, ileride Kur'ân'daki bu önemli kelimenin anlam yapısını incelediğimizde, daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Şu aşamada, Vahyin, bu açıdan bakıldığında, doğal ve sıradan bir konuşma eylemi olmadığına işaret etmek yeterli olacaktır. Eğer bir adım daha ileri gider ve bu ilk temeli fazlasıyla öne çıkarırsak, Vahiy, normal akılla idrak edilmesi mümkün olmayan teolojik bir sır haline gelir. Böyle bakıldığında, Vahiy olgusu, özü itibarıyla, gizemli, çözümlenemeyen bir şey olur; ona sadece inanmak gerekir.

Bununla birlikte unutulmamalıdır ki, Vahiy kavramının, aynı derecede önemli bir başka temeli daha vardır ki, bu, onun normal bir yoldan analizini mümkün kılar. Vahiy, yukarıda söylediğim gibi, semantik olarak "Allâh'ın konuşması"na denktir. Eğer ilk unsuru öne çıkarmak yerine, meseleye ikinci unsur açısından bakarsak, derhal şunu anlarız: Vahiy, sonuçta, bir tür 'konuşma'dır. Aksi taktirde, Kur'ân, Vahyi tanımlarken, *kelâm* (konuşma) kelimesini kullanmazdı.

O zaman şu sonuca da itiraz edilmemelidir: Vahiy, *Tanrı*'nın konuşması olarak görüldüğünde, gizemli bir şeydir ve sıradan beşer konuşmasıyla müşterek hiçbir yönü yoktur, ama bir *konuşma* olarak görüldüğünde, beşeri konuşmanın bütün asli özelliklerine de sahip olmalıdır. Aslında, Kur'ân, Vahye karşılık gelen başka kelimeler de kullanmaktadır, ki bunlar, konuşma anlamına gelecek şekilde en çok kullanılan sözcüklerdir. Örneğin, Şûrâ Suresi'nde 'söz' anlamında kullanılan *kelime* bunlar arasındadır:

وَيَمْحُ اللهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ

Allâh batılı yok eder ve kelimeleriyle Hakkı hakk olarak yerleştirir. (Şûrâ: 24)

Bu tür kelimelerin bir diğeri de *kavl*'dir. Açıktır ki, bu kelime, beşerin konuşmasıyla ilgili bütün terimlerin en genelidir. "Dedi" anlamına gelen *kâle*, geçmişten bugüne Arapça'da en çok kullanılagelen kelimelerden biridir. *Kâle* kelimesinin öyle yaygın bir kullanımı vardır ki, adeta izaha ihtiyaç duymaz.

Kelime ortadadır ve herkes onun anlamını bilir. Şu an tartıştığımız başlıkla bağlantılı olarak şu noktaya işaret etmemiz gerekir ki, Kur'ân'da, bizzat Tanrı, kendi Vahyinin muhtevasına atfen bu kelimeyi sıklıkla kullanmaktadır.

Nitekim, Müzzemmil Suresi'nde, Tanrı, Muhammed'e hitaben şunları söyler:

إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا

Şüphesiz sana ağır bir söz (kavl) ilka edeceğiz. (Müzzemmil: 5)

Dikkat edilirse, kelime, bu ayette 'değerli' veya 'ağır' (*sakîl*) vasfıyla birlikte kullanılmaktadır ama Tanrı, burada, beşerin konuşması için kullanılan en genel tabirlerden biriyle, yani *kavl* ile, kendi Vahyine göndermede bulunmaktadır.

Bu özet değerlendirmeden çıkarılacak sonuç şudur: her ne kadar vahiy, karşılaştırma ve analiz yapmaya imkan vermeyen bir olgu olsa da, onun 'konuşan' bütün varlıkların paylaştığı genel dil davranışıyla ilgili uç, daha doğrusu istisnai bir durum olduğunu düşündüğümüzde, kavramı analitik bir yaklaşımla ele alabilir ve temel yapısını keşfetmeye çalışabiliriz.

Vahyi, doğal olmayan böylesi özel bir dil olgusu yapan şey, onda konuşanın Tanrı, dinleyenin ise insan olmasıdır. Bu, konuşmanın, burada, doğaüstü varlık mertebesi ile normal varlık mertebesi arasında gerçekleştiği anlamına gelir ki, bu da, konuşan ve dinleyen arasında hiçbir ontolojik denklik veya dengenin olmadığını gösterir. İki kişi arasında gerçekleşen normal bir konuşmada, hem konuşan hem de dinleyen, ontolojik bakımdan eşit varlıklar olarak birbirlerine hitap ederler. Burada kişi, bir başkasıyla konuşur, diğeri de onu anlar. Mecaz olması dışında, bir insan, bir at ile konuşamaz; çünkü atın da aklı vardır ama bir insan ile bir hayvan arasında, varlık düzeyi bakımından bir denklik yoktur. Bu durumda ikisi arasında, en fazla, şifahi olmayan yahut dilsel olmayan işaretlerin mübadelesi söz

konusu olabilir. Şair Antere, bu meseleyle ilgili son derece ilginç bir örnek vermektedir.

O, *Muallaka* Kasidesi'nin meşhur beyitlerinde, atıyla yaşadığı bu tür bir şifahi olmayan iletişim deneyimini, son derece dokunaklı ve etkileyici bir üslupla anlatır. Şair ile at arasındaki sıkı – adeta kişisel demeliyiz – ilişki, Araplar arasında darb-ı mesel olarak anlatılagelmektedir.

Bu beyitlerde, Antere, sevgili atının savaş alanındaki trajik ölümünü tasvir eder. At, kanlar içindedir. Göğsüne giren mızraklar yüzünden ürkmüştür ve kaçmaya çalışmaktadır: "Sonra, yaşlı gözlerle ve inleyerek bana serzenişte bulundu. Eğer hislerini kelimelerle ifade edebilseydi, çektiği acıları anlatırdı; konuşmayı bilseydi, benimle konuşurdu."[2]

Bir insanla bir at, birbiriyle bağlantılı şu iki nedenden dolayı, dil iletişimi kuramazlar: 1) aralarında ortak bir işaret-sistemi yoktur, 2) ontolojik doğaları özü itibarıyla farklıdır. Böyle soyut ifade edildiğinde, Tanrı ile insan arasındaki şifahi iletişim de teorik olarak imkansızdır; zira burada da, ikisi arasında hiçbir işaret-sistemi yoktur ve özü itibarıyla ontolojik bir fark, onları birbirinden ayırmaktadır.

Bununla birlikte, Kur'ânî Vahiy örneğinde, ortak bir işaret-sistemiyle ilgili ilk engel, Arap dilinin, bizzat Tanrı tarafından, Tanrı ve insan arasındaki ortak işaret-sistemi olarak seçilmesiyle ortadan kaldırılmıştır. Fakat ikincisini, yani ontolojik engeli ortadan kaldırmak o kadar kolay değildir. Bu olgunun olağandışılığı buradan gelmektedir. Zira, burada dilsel iletişim, başka dünyalardan olan ve aralarında kapanması asla mümkün olmayacak kadar mesafe bulunan iki varlık düzeyi arasında vuku bulmaktadır. Ama yine de Tanrı insanla konuşmakta ve insan da O'nun sözlerini duymakta ve anlamaktadır. İşte Vahiy budur. Bu olağandışı olguyu nasıl açıklamalıyız? Daha doğrusu, bizzat

[2] *El-Muallakât*, haz.: Fr. Aug. Arnold (Septem Mo'allakat), Leipzig, 1950, 68-69. beyitler.

o çağın Arapları, Vahyi nasıl izah etmişler ve bu tuhaf olayla ilgili olarak nasıl bir anlayış geliştirmişlerdir? Bu bölümün ilk yarısında bizim ana ilgi alanımız bu olacaktır.

Fakat bu zorlu sorunla cebelleşmeye başlamadan önce, herkesçe kabul edildiği üzere, Arapça'da Vahiy olgusu ile ilgili bütün kelimelerin açık ara en önemlisi olan *vahiy* kelimesinin orijinal anlamını analiz etmemiz gerekmektedir.

II. *Vahiy* Kelimesinin Orijinal Anlamı

Ne tesadüftür ki, *vahiy* kelimesi, Câhiliye şiirinde defaatle kullanılan kelimelerden biridir ve bu, kavramın orijinal, yani Câhiliye dönemindeki yapısını analiz etmeyi çok kolaylaştırmaktadır. Kullanımıyla ilgili çeşitli örnekler arasından aşağıdaki üç hususu onun asli semantik şartları olarak ayırıyorum:

1- O, öncelikle 'iletişim'dir. Analizi kolaylaştırmak adına, bu noktada, yeni bir kavramı, yani 'iki-kişilik ilişki kelimesi' kavramını takdim etmek ve genelde 'iletişim'in, semantik açıdan, iki-kişilik-ilişki kelimeleri sınıfına girdiğini söyleyerek konuya başlamak isterim. Bu, ne demektir? İzin verin, önce 'iki-kişilik-ilişki kelimesi' ile neyi kast ettiğimi kısaca açıklayayım. Şimdi göreceğimiz gibi, bu kavram, Vahyin semantik yapısının analizinde son derece önemli bir rol oynamaktadır.

Genel olarak kelime anlamlarının analizinde, ilişkinin tarafı olan kişilerin 'sayısı'na bakarak işe başlamanın çoğu kez oldukça yararlı olduğunu görürüz. Bu bağlamda, 'kişi' kelimesi, *dramatis personae* (tiyatro oyuncuları) anlamına alınmaktadır. Yani semantik analizin ilk adımı olarak, kelimenin işaret ettiği olayın gerçekten vuku bulması için kaç kişinin – aktörün – sahnede bulunması gerektiğini bilmek, bizim için çoğu kez önemlidir. Bu, elbette, sadece, 'kişi' fikrinin, anlamın bizzat temel yapısında içkin olduğu durumlarla sınırlıdır. Örneğin, karşımızda, oturacağımız bir masa ve okuyacağımız kitaplar olsun; bu kelimeler, zihnimizde doğrudan bir 'kişi' fikri uyandırmaz, çünkü

'masa' ve 'kitap' kelimelerinin anlam yapısında, 'kişi' fikri başlıca ve asli öğelerden biri olarak yer almaz.

Bu genel ifadelerden sonra, "yemek yerim" ve "itham ederim" şeklindeki iki basit cümleyi birbiriyle karşılaştıracak olursak, 'iki-kişilik-ilişki kelimesi' ile neyi kast ettiğim çok daha iyi anlaşılacaktır. İlk cümledeki fiil, 'bir-kişilik' kelime iken, ikinci cümledeki fiil, 'iki-kişilik-ilişki kelimesi'dir. Her ikisi de 'geçişli' fiil olan 'yemek' ve 'itham etmek' fiillerini, şu an üzerinde konuştuğumuz semantik farkın, görünüşte, geçişli ve geçişli olmayan fiiller arasındaki dilbilgisel ayrıştırmaya benzeyen, ama aslında ondan çok farklı bir şey olduğunu göstermek için, bilerek seçtim.

Hem 'yemek' hem de 'itham etmek' geçişli fiillerdir, ancak ilki 'bir-kişilik' bir kelime iken, ikincisi 'iki-kişilik' bir kelimedir. 'Yemek' örneğinde, sadece tek bir kişinin sahnede olması gerekir. Elbette, bir kişiden fazlası da olabilir, fakat bu çok tesadüfidir ve 'yeme'nin temel semantik yapısı söz konusu olduğu kadarıyla da, bu, ancak sadece tali önemde bir şeydir. Sahnede tek bir aktör vardır; o yemektedir ve 'yeme' fiilinin vuku bulması için gerekli olanın hepsi budur.[3] Bu tür kelimelere ben 'tek-kişilik' kelimeler diyorum. Bunun tersine, 'itham etmek' örneğinde, sahnede iki kişi olmalıdır. 'İtham etmek' denilen eylem, fiilin mahiyeti gereği, en azından iki kişi olmadıkça vuku bulmaz. Eğer başka kimse yoksa, fail, illa birini itham etmek gerkiyorsa, kendisini itham edebilir. Zira bu da, yapısal olarak iki-kişilik bir ilişkidir; fail, burada iki rolü birden oynar.

Söz konusu kelimeye, yani *vahy*'e geri dönecek olursak, izahımıza göre, onun, bir iki-kişilik-ilişki terimi olduğunu

---

[3] Bu arada şuna da dikkat çekelim: Arapça'da bu tür bir kelimeyi, 'iki kişilik' bir kelimeye dönüştürmek için kullanılan özel bir gramer kuralı vardır. Bu, genellikle, üçüncü müştak hal veya *feale* hali adıyla bilinen şeydir. *Ekele* (yemek)'nin aksine, *âkele*, sahnede iki kişiyi gerektirir; yani bu formda, bir kişi aynı masada başka birisiyle birlikte yemek yer.

söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, *vahiy* denilen hadisenin gerçekten vuku bulabilmesi için sahnede iki kişi olmalıdır. Bu kişilere *A* ve *B* diyelim. *A*'nın aktif olduğu (A → B) bu süreçte, fiil, *A*'nın iradesinin bir işaret veya işaretler aracılığıyla diğer tarafa nakledilmesidir. Ve burada mütekabiliyet olamaz, yani ilişki bu şekilde kurulunca, tersine döndürülemez. Bu, kesinlikle tek-taraflı iletişimdir.

2 – Şifahi olmak zorunda değildir. Yani, kelimeler de kullanılabilmesine rağmen, iletişim için kullanılan işaretler, daima dilsel değildir.

3 – Her zaman esrarengizlik, gizlilik ve mahremlik vardır. Başka bir deyişle, bu iletişim tipi, tabiri caizse gizemlidir. İletişim, katiyen, *A* ve *B* arasındaki özel bir meseledir. *A*, maksadını kusursuz bir şekilde *B*'ye (ama sadece *B*'ye) açıklar. Aralarında mükemmel bir iletişim vardır, fakat bu, öyle bir şekilde kurulmuştur ki, iletişimin bağlamını anlamak dışarıdakiler için zordur.

Bu üç asli şartı aklımızda tutarak, ilginç bir örneği yakından inceleyelim ve az önce izah edilen kavramsal yapı somut bir mahiyet kazandığında *vahy*'in neye benzediğine bakalım. Örnek, Câhiliye döneminin birinci-sınıf şairlerinden biri olan Alkame el-Fahl'in ünlü kasidelerinden birinden alınmıştır: [4]

يُوحِي إِلَيْهَا بِإِنْقَاضٍ وَنَقْنَقَةٍ كَمَا تَرَاطَنُ فِي أَفْدَانِهَا الرُّومُ

Şair, burada, hayvanları insan gibi konuşturarak hoş bir nüktedanlık örneği vermekte, bir erkek devekuşunun memleketine gelişini anlatmaktadır. Bu devekuşu, yiyecek aramak için evden çok uzaklara gider. Yağmurlu ve rüzgarlı bir günde, aniden, "eşini ve çocuklarını" – yani evde bıraktığı dişi devekuşunu ve yumurtaları – hatırlar. Yağmur yağınca endişelenir ve geri dönüp olanca hızıyla evine doğru koşmaya başlar. Evine gelir ve orada ailesini güvende ve huzur içinde bulur. Merakı

[4] *El- Mufazzaliyyât*, CXX, 28. beyit.

dinince eşiyle tatlı bir sohbete başlar ve ona bir şeyler söyler. Peki eşine ne söylemektedir? Bunu onlardan başka kimse bilmemektedir, zira bu, ikisi arasındaki bir sırdır. Şair işte bu durumu anlatmaya çalışmakta ve şunları söylemektedir:

> Konuşuyor (*yûhî*, bizim *vahiy* terimimize karşılık gelen bir fiil formudur) eşiyle erkek devekuşu
>
> Tıpkı Rumların anlaşılmaz bir dille (*terâtanu*) kalelerinde birbirleriyle konuştukları gibi çatlak sesler çıkararak (*inkâd*, 'devekuşu dili'dir) ve *naknaka* ('devekuşunun çıkardığı çatlak sesler'in doğru taklidinin bir sembolüdür) ederek.

Bu bağlamıyla *terâtanu* (*teterâtanu*'dan) kelimesi, bizim amacımız açısından çok önemlidir. Temel fiil olan *ratane* (ki *teterâtanu* bu fiilden türetilmiştir) semantik olarak, iki temel unsurdan oluşmaktadır. İlki, konuşanlardan birinin yabancı (anadili Arapça olmayan bir dil, yani Acemce) olmasıdır. İkincisi de, bu dilin bir Arab'a tamamen yabancı gelmesidir. Türetilmiş form olan *terâtane*, bu iki unsurdan meydana gelen terkibi 'iki-kişilik-ilişki'ye dönüştürür ki, burada, anlaşılmaz bir dilde birbirleriyle konuşan yabancılar imajını doğrulayan ilave bir mütekabiliyet düşüncesi de vardır. Araplar ne zaman bu tür bir konuşmaya şahit olmuşlarsa, gayet doğal olarak bundan şüphelenmişlerdir. Örneğin, *Hadis* külliyatının sahih kabul edilen eserlerinden biri olan İbni Hanbel'in *Müsned*'inde, bir keresinde, genç bir Rum'un, kocası Arap olan bir Rum kadınla "kendi anlaşılmaz dillerinde"[5] konuşurken görüldüğü ve bunun, derhal, ikisi arasında gizli ve yasadışı bir ilişki olduğunun kesin kanıtı olarak kabul edildiği anlatılır.

Bu bilginin ışığında şunu ifade edebiliriz: bu beyitin ikinci yarısı, öyle görünüyor ki, ilk yarıdaki anahtar-kelime olan *yûhî*'yi, kısacası *vahy*'i nasıl anlamamız gerektiği hususunda önemli bir ipucu vermektedir. İki kişinin, karşınızda, anlamadığınız bir

---

5 فرَاطَنَها بِلِسَانِه Hadis no: 416, *Müsned*, I. Cilt, Kahire, 1949.

yabancı dilde gizlilik havası içerisinde birbirleriyle konuştuğunu farz edin. İkisinin birbirlerini gayet iyi anladığını bilirsiniz ama bu iletişimin dışında olduğunuz için, mahiyetini bilemezsiniz. Onların mahremiyeti size tamamen kapalıdır. Ve bu, doğal olarak, sizde esrarengiz bir şeye tanık olduğunuz hissini uyandırır.

Vahiy kelimesinin semantik yapısının, kavranamaz olmaktan kaynaklanan bir esrarengizlik unsuru içerdiği, bir başka hususla da ispatlanabilir. Câhiliye şiirinde *vahy*, çoğunlukla 'yazı', 'harfler' ve 'karakterler'i kast etmek için kullanılmaktadır. Nitekim, Lebîd, *Muallaka* Kasidesi'nde, çok sevdiği ama sakinleri tarafından çoktan terk edilmiş olan eski evinin kalıntılarından bahsederken, onun izlerinin belleğinden henüz silinmediğini söyler; onun hatırası, hâlâ "harfler gibi" (*vūhiy*, *vahy*'in çoğulu) canlıdır.[6]

İslâm'ın ilk asrının bir şairi olan Merrâr b. Munkîz de benzer şeyler söylemektedir:

وَتَرَى مِنْهَا رُسُوماً قَدْ عَفَتْ مِثْلَ خَطِّ الْأَمِ فِي وَحْيِ الزُّبُرْ

Şimdi görüyorum sadece (eski evden) geriye kalan belli belirsiz izleri
Tıpkı kitapların yazımındaki L harfi gibi.[7]

Arapça lugat alimleri, bu *vahiy* kelimesine, 1) vahiy ve 2) harfler olmak üzere genellikle iki farklı anlam verirler ve bu ikisi arasında bir ilişki yokmuş gibi davranırlar. Bu görüş, çok önemli bir hususu görmezden gelmektedir ki o da şudur: çoğu

---

[6] Harfi harfine söylemek gerekirse, şöyle ifade edilebilir: "sanki kayaları üzerinde harfler vardı" (*Muallaka*, 2. beyit).
كَمَا ضَمِنَ الوُحِيُّ سِلَامُهَا

[7] *El-Mufazzaliyyât*, XVI, 56. beyit. Ayrıca Antere'nin *Divân*'ındaki şu beyitine bakınız: s.190, 7. beyit: "Kisra'nın idaresinden bu yana olan sahifelerdeki harfler gibi (belli belirsiz)."
كَوَحْيِ صَحَائِفٍ مِنْ عَهْدِ كِسْرَى

okuma-yazma bilmeyen Câhiliye dönemi Arapları, harfleri gizemli şeyler olarak görüyorlardı. Onların, Güney Arabistan'da kayalar üzerine yazılmış tuhaf – onlara göre öyleydi – harfleri gördüklerinde nasıl hayretler içinde kaldıklarını biliyoruz. Bu, *kalem* kelimesinin hâlâ alışılmadık biçimde önemli ve derin anlamlar taşıdığı bir zamanda oluyordu ki, kelimenin, Kur'ân'ın ilk surelerinde çokça kullanılan yemin ifadelerinden birinde karşımıza çıkması bu hususu kanıtlamaktadır:

وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ

Kaleme ve onunla yazılanlara andolsun ki.[8] *(Kalem: 1)*

Yine bir başka pasajda, aynı kelime, sembolik anlamda kullanılmaktadır:

اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

Oku. En Kerim olan Rabbinin adıyla ki, O, kalemle öğretmiş, insana bilmediklerini öğretmiştir. (Alak: 4-5)

Yazı halindeki harfler, bir şeyin işareti idiler ve bütün Araplar bunu gayet iyi biliyorlardı. Bunlar bir mana taşıyorlardı ama Câhiliye dönemi Araplarının çoğu, bu işaretlerin taşıdığı manayı bilmiyorlardı. Onlara göre, harfler esrarengiz şeyler idiler. İletişim, 'esrarengizlik' duygusuyla – ki bu, o dönemde, yazmanın yan anlamıydı – karışıktı. Böyle anlaşıldığında, *vahiy* kelimesinin farklı olduğu iddia edilen iki manası, bırakın farklı olmayı, tamamen aynı şey olmaktadır.

Vahiy kelimesinin taşıdığı bu esrarengiz iletişim yolu fikriyle ilgili olarak Kur'ân'da çok ilginç bir örnek vardır. Açıkçası, 'doğal olmayan' iletişim şekli olarak, bu iletişimin o kadar da 'esrarengiz' olmadığını söylememiz lazımdır. Fakat ne olursa olsun, temel fikir aynıdır.

---

[8] Surenin adının *Kalem* olduğuna dikkat ediniz.

Meryem Suresi'nde Zekeriyya, Tanrı'nın özel lütfunun bir işareti (*âyet*) olarak, üç gün, susmuş ve kimseyle konuşmamıştır. Pasaj şöyledir:

فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا

Mihraptan kavminin karşısına çıktı ve onlara işaretlerle şunu ifade etti (evhâ, yûhî-vahiy ile aynı anlamdadır): "sabah-akşam (Rabbinizi) tesbih edin." (Meryem: 11)

Normal şartlar altında, Kur'ân, *kâle* ("dedi") yahut *emere* ("emretti") kelimesini kullanabilirdi. Ama Zekeriyya, geçici olarak kimseyle konuşmamakta ve hiçbir şey söylememektedir. O nedenle, kavmiyle, işaretle, yani kelimelerle değil el hareketleriyle anlaşır. Burada, fikirler alışılmadık bir yoldan iletilmektedir. Bu pasajda *vahiy* kelimesinin ima ettiği şey, işte budur.

Örnek ilginçtir; zira *vahiy* ile ilgili iki-kişilik-ilişkide yer alan *A* ve *B*'nin her ikisinin de insan olması, epey nadir karşılaşılan bir durumdur. Normalde Kur'ân'da iki kişiden yalnızca biri, yani haberi alan (*B*) insandır. *A*, bizzat Tanrı'dır. Örneğin:

وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ

Ve Musa'ya "asanı yere at!" diye vahyettik (evhaynâ, vahy'den)." (A'raf: 117)

Kur'ân'da benzer örnekler çoktur. Şunu belirtmeliyiz ki, bu aşamada *vahy*, kelimenin doğru, teknik anlamıyla 'Vahiy' değildir. Bu aşamada *vahy*, (daha genel, şifahi-olmayan) *ilhâm*'ın eşanlamlısıdır. *Vahiy* kelimesinin bu anlamda kullanımı, Tanrı'nın iradesini, araya hiçbir aracı koymadan (A ⟶ B), doğrudan bir insana ilettiğini akla getirir; ancak, burada, fikri iletmenin aracı olarak herhangi bir dil kullanılmaz. Bu örnekte, Tanrı, insanın derhal anlayacağı şekilde, İradesini onun zihnine ilka eder. Kur'ân'daki anlamıyla 'Vahiy', şifahi bir süreç olmanın yanısıra, basit bir iki-kişilik-ilişkiden daha fazlasıdır;

o, bir üç-kişilik-ilişki, hatta dört-kişilik-ilişkidir. Şimdi bunu göreceğiz.

Fakat bu meseleyi ele almadan önce, Tanrı ve insan arasındaki doğrudan iki-kişilik iletişim meselesiyle ilişkili olarak, Kur'ân'da, Musa'nın çok alışılmadık bir yeri olduğuna dikkat çekmek yararlı olabilir. Öyle görünüyor ki, bu hususta, Kur'ân'da bu şekilde onaylanan bütün Peygamberler içinde Musa'nın özel bir ayrıcalığı vardır. Tanrı, çok istisnai bir şekilde, Musa ile doğrudan "konuşmaktadır." (kullanılan kelime, *kelleme*'dir). Bu kelime, bu bölümün başında gönderme yapılan 'konuşma' (*parole*) manasına gelen *kelâm*'ın geçişli fiil formudur ve kesinlikle, *A* ve *B* arasında iki-kişilik şifahi ilişki olduğunu gösterir.

Örneğin, Araf Suresi'nde[9] Musa, Tanrı ile buluşmak için, tek başına, Sina Dağı'na çıkar (bu, Kitab-ı Mukaddes'in de ünlü sahnelerinden biridir). Orada "Rab Musa ile konuşur (*kellemehû*)." Nisa Suresi'nde de şu ifadeler yer almaktadır:

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

Ve bundan önce sana anlattığımız Rasûller vardır ve sana anlatmadığımız Rasûller vardır. Ve Allâh Musa ile doğrudan konuştu (kelleme teklîmen) (Nisa: 164)

Bir başka pasajda, aynı Sina sahnesi, farklı bir şekilde, yani farklı kavramlarla anlatılmaktadır:

وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا

Ve Tur'un sağ yanından ona seslendik ve O'nunla konuşmak için onu yakınlaştırdık. (Meryem: 53)

---

9 7: 143.

Burada alıntılanan ayet, doğru yorumlanırsa, *vahiy* olgusunun çok önemli bir boyutuna ışık tutacak iki ilginç kavramı kullandığı için dikkat çekicidir. Sözünü ettiğim bu iki kavram, *nâdâ* ve *neciy*'dir.

Nâdâ fiili, kabaca, *kelleme* ile aynı anlama gelir. Tek fark şudur: İlkinde, *A* ve *B* arasındaki mekan ilişkisi belirleyicidir; yani burada *A*, çok uzak bir yerden, *B* ile konuşmaktadır. Dolayısıyla, kelimenin anlamı, "birisiyle uzaktan konuşmak" olmaktadır. Böylece bu kavramın anlam içeriğinde, *A* ile *B* arasında çok uzun bir mesafe unsuru vardır. Bu anlamda, kelime, daha sonra ele alacağımız *vesvese*'nin ("bir başkasının kulağına fısıldamak") zıddıdır. *Vesvese*, *A* ve *B* arasındaki mesafenin olabildiğince kısa olduğunu ima eder. *A* ve *B* arasındaki mesafe uzun olduğunda, doğal olarak, *A*'nın yüksek sesle konuşması gerekir, ama *vesvese* durumunda, *A*, *B* ile kısık bir sesle konuşur.

Câhiliye şiirinde *nâdâ* örnekleri çoktur. Burada, onlardan, kavramın temel yapısını net olarak yansıtan birini veriyorum:

إِذَا مَا اقْتَنَصْنَا لَمْ نُخَاتِلْ بِجُنَّةٍ وَلَكِنْ نُنَادِي مِنْ بَعِيدٍ أَلَا ارْكَبِ

Asla kamuflaj yaparak (hayvanları) aldatmaya çalışmayız ava çıkınca (yani avı takip edip kesinlikle yakalarız)
Sadece: "atlarınıza binin!" diye bağırırız uzaktan.[10]

---

[10] Alkame el-Fehl'in İmru'l-Kays ile atışırken yazdığı ünlü kasideden alınmıştır (29. beyit). *Nâdâ* ile ilgili Kur'ânî örnekler için 7: 44'e bakınız; ki burada, Cennet Ehli (*Ashâbu'l-Cennet*), Cehennem Ehli'ne (*Ashâbu'n-Nâr*) seslenir (*nâdâ*). İki grup arasındaki mesafe de, tabii ki, tahayyül edilemeyecek kadar uzaktır. 7: 24; 5: 58; 68: 21-24; 63: 9, 49: 4, vs. Görünen tek istisna 50: 41'dir ki, orada şunları okuruz:

وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ

"Ve çağırıcının (*munâdi*), yakın bir yerden (*mekânin karîbin*) çağıracağı (*yunâdi*) gün, dinle." Fakat biraz düşününce, çelişkili gibi görünen kavramların bir araya geldiği bu terkibin, çok etkileyici bir üslubu olduğunu görmek zor olmayacaktır. Zira, ayet, gerçekten 'istisnai' bir duruma gönderme yapmaktadır. Ayet, çağırıcının (yani

İkinci kelime olan *necî*'ye gelince, burada özellikle şuna dikkat etmemiz gerekir: bu kelime ile, dilsel iletişimin *A* ⟶ *B* ilişkisinde *B*'nin özel statüsüne gönderme yapılmaktadır. Bu, *B*'nin, bir kişi olarak, *A* konuşmacısıyla son derece mahrem bir kişisel ilişkisi olduğu anlamına gelir. O, *A*'nın, güvenle bütün sırlarını verebildiği ve kalbini tamamen açabildiği 'sırdaşı'dır. Arapça'da, güven unsurunun bulunduğu bu tür konuşmaya, *necî*y ile aynı kökten gelen *münâcât* denir. Burada da, *A* ve *B* arasındaki mesafe, anlamın tayininde belirleyicidir; kelimenin kullanımı, genellikle, konuşanın ve dinleyenin birbirlerine çok yakın durduğunu akla getirir. Nitekim, az önce alıntılanan Kur'ân metninde de *karrabnâ* ("yakınlaştırdık") ifadesi kullanılmıştır.

Bütün bunlar, Musa'ya, bu hususta, Tanrı'nın çok özel bir lütufta bulunduğunu göstermektedir. Bizzat Kur'ân, Bakara Suresi'nde bu hususun altını özenle çizmektedir:

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ

O rasûller ki, onların bazılarını bazılarından faziletli kıldık. Onlardan Allâh'ın kendisiyle konuştuğu (men kellemallâhu) vardır ve derecelerle yükselttikleri bazıları vardır. (Bakara: 253)

Bu anlamda, daha sonraki Kelamcılar, Musa'ya, Tanrı'nın onunla doğrudan konuşarak özel bir lütufta bulunduğu kişi anlamında, *kelîmullah* demişlerdir.

Biraz daha ileri gidip, şuna da işaret etmemiz yararlı olacaktır ki, bu iki kişilik ilişkide (*A* ⟶ *B*), eğer *A*, Tanrı değil de Şeytan (veya İblis) olursa, o zaman iletişime, genellikle

---

Meleğin) Hesap yerine sürüp götürmek için bütün insanlara kabirlerinden çıkmaları çağrısında bulunduğu Diriliş Günü'nün gelişini tasvir etmektedir. Çağrı, onu duyan ölülere, sanki birisi onları çok uzak bir yerden (ne gariptir ki burası onlara çok yakındır!) bağırarak çağırıyormuş gibi, fevkalade etkileyici gelir.

vahiy değil, *vesvese*[11] (fısıldama) denilmektedir. Fakat yapısal olarak bu ikisi, birbirinden tamamen farklı değildir. *A* ve *B* arasındaki 'mesafe' ile ilgili farklılıktan başka (yukarıda bunu görmüştük) aralarındaki tek önemli fark, doğal iletişimin 'kaynağı'nda yatmaktadır: ilhamın kaynağı ilkinde Tanrı iken, diğerinde *Şeytan*'dır. Semantik olarak, *vesvese*, daha büyük *vahiy* alanı içerisinde küçük bir sektör olarak yer alır. Bunun ispatı, Kur'ân'ın *evhâ* (*vahy*) fiilini bazen tamı tamına *vesvese* anlamında kullanmış olmasıdır:

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا

Bunun gibi, her Peygambere, insanlardan ve cinlerden, bir düşman olarak, birbirlerini aldatacak, yanlış sözlerle süslü kelimeler fısıldayan (yûhî) Şeytanlar kıldık. (En'am: 113)

وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ

Şüphesiz Şeytanlar, dostlarına (yani Kâfirlere) sizinle (yani Müslümanlarla) cedeleşsinler diye fısıldarlar (yûhûne). (En'am: 121)

Tekrar *vesvese* kelimesine dönecek olursak, Kur'ânî anlayışta, insanın nefsi, şu ifadeleri okuduğumuz Kâf Suresi'nde gördüğümüz gibi, bazen Şeytan'ın rolünü oynar:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ

Şüphesiz, insanı biz yarattık ve nefsinin ona ne vesveseler verdiğini (tuvesvisu, vesvese'den) biliriz. (Kâf: 16)

Genellikle, bu gibi durumlarda, kelime, aklı olumsuz yönde etkileyip insanı yanlışa sevk eden düşük tonlu, fısıldama şeklinde

[11] A'raf: 20; Nas: 5-6.

söylenmiş esrarengiz bir sözü çağrıştırır. el-A'şâu'l-Ekber,[12] kelimeyi, cazibesine kapıldığı ve karşı konulmaz bir arzu duyduğu güzel Hüreyre zarif ve edalı adımlarla yürüdüğünde bileziklerinden ve halhallarından çıkan sesi tasvir ederken kullanmaktadır:

تَسْمَعُ لِلْحَلْيِ وَسْوَاساً إِذَا انْصَرَفَتْ كَمَا اسْتَعَانَ بِرِيحٍ عِشْرِقٌ زَجِلُ

Duyulur salınırken ziynetlerinden çıkan ayartıcı sesleri (*vesvâs*) Tıpkı rüzgarın (yaprakları) arasında eserken (yani ağaç rüzgardan yardım isterken) hışırdayan bir *ışrik* ağacının çıkardığı sese benzer.

Büyük şairin bu beyitinin, erkeklerin şehvetini tahrik edebilecek hiçbir şey yapmamaları yönünde dindar Müslüman kadınların uyarıldığı bir Kur'ân ayetine cevap olarak yazılmış gibi görünmesi, yeterince ilginçtir:

وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ

(Onlara söyle:) Sakladıkları ziynetleri (yani halhalları) bilinsin diye (yani ifşa etmek için) ayaklarını yere vurmasınlar. (Nur: 31)

Bu, çok meşhur bir ayettir ve İslâm'da dans etmeyi yasaklamanın bir gerekçesi olarak, sık sık iktibas edilir. Müfessir Beydâvî de, halhalın çıkardığı seslerin, (*teka'ku'*) erkeklerin şehvetini uyandırabileceğini söyler.

Kur'ân ayeti böyle anlaşıldığında, A'şâ'nın Hüreyre'yi tasvirini ve dolayısıyla da, *vesvese* kavramının anlam içeriğini daha iyi anlamak mümkün olmaktadır.

[12] *Dîvân*, VI, 4.

III. Vahyin Semantik Yapısı

Şimdi, semantik bakış açısından bir analiz yapmak üzere, doğru teknik anlamıyla Kur'ânî Vahiy (*vahy*) kavramına geri dönüyorum. Burada yapmaya çalıştığım şey, kavramın anlam içeriğini belirleyen şartları teker teker irdelemek ve kelimenin anlam dünyasını aslına uygun bir şekilde tasvir etmek olacaktır.[13]

Daha açık bir dille ifade etmek gerekirse, şu sorulara cevap aranacaktır: *Vahiy* kelimesi, Kur'ân'da ne zaman ve hangi somut durumlarda kullanılmaktadır? Hangi zorunlu şartlar yerine getirildiğinde, bu kelimeyi doğru kullanmak mümkün olabilmektedir? İşte bu alt-başlıkta yapılacak asıl iş, bu temel soruya ayrıntılı bir analitik cevap vermek olacaktır.

İlk asli şart, en genel olanıdır. Vahiy, modern dilbilim terminolojisinde *la parole*'e karşılık gelen, somut bir konuşma eylemi (*kelâm*)dir. *Parole*, Saussure'ci terminolojide, iki kişi arasında gerçekleşen somut dilsel iletişimdir, ki burada taraflardan biri aktif bir rol, diğeri de pasif bir rol oynar ($A \rightarrow B$). İşte Arapça *kelâm* kelimesiyle kast edilen mana da tam olarak budur. Bu bakımdan, *vahy*, genel *kelâm* kavramının alanına giren kısmi ve daha özel bir kavramdır. Buradan şu sonuç çıkar: *vahiy* kelimesinin bütün semantik şartları (ki bunları tespit etmek bizim görevimiz olacaktır) *vahy*'in spesifik vasfını ortaya koyan şeyler olmalıdır ki, bunlar, onu, daha geniş *kelâm* alanı içerisindeki özel bir kavram yapmaya yardımcı olurlar.

Burada bu ilk şarta dair dikkat edilmesi gereken iki önemli husus bulunmaktadır: ilki (ki, her konuşma eyleminde aslidir, yani *parole* mahiyetinde *parole*'dir) şudur: *A* ve *B*'nin her ikisi de, daha önce gördüğümüz gibi, Arapça'da *lisân*'a tekabül eden ve bugünkü Fransızca'da *langue* denilen ayrı işaret sistemini kullanmalıdır. Başka bir deyişle, etkili bir dilsel iletişim olabilmesi

---

[13] Bu metodolojik fikri, kitabı *Der Wortinhalt, Seine Struktur Im Deutchen und Englischen*'de (Heidelber, 1953) ilk olarak sistematik bir şekilde işleyen Prof. Ernst Leisi'ye borçluyum.

için, *A*'nın, *B*'nin anlayabileceği dili konuşması gerekir. Normal durumlarda, hem *A* hem de *B*, aynı dili konuşan topluluğa mensupturlar. Aksi taktirde, *A*'nın, *B*'nin dilini konuşması, ya da en azından, her ikisinin de anlayabileceği bir yabancı dili konuşması gerekir. Kur'ânî Vahiyde, Tanrı (*A*), Muhammed (*B*) ile, *B*'nin dilinde, yani Arapça konuşmaktadır. İslâm'da Vahyin dili olarak Arapça'nın kullanılmasıyla ilgili konular, IV. alt-başlıkta daha kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır.

İkincisi, *A* ve *B*'nin aynı varlık düzeyinde bulunmasının, yani aynı varlık kategorisine ait olmasının zorunlu olmasıdır. Vahiy örneğinde – ki burada Vahiy kavramının asli vasfı ortaya çıkar – bu temel kural ihlal edilmektedir. Zira *A* ve *B*, yani Tanrı ve insan, varlık mertebesi bakımından birbirlerinden tamamen farklıdırlar. Burada, çok açıktır ki, *A* ve *B*, yatay düzlemde, aynı varlık düzeyinde değildirler. İlişki, dikeydir: yani *A*, yukarıda bulunmakta (ki bu, en üst varlık düzeyini temsil eder) *B* ise, aşağıda yer almaktadır (bu da çok daha aşağı bir varlık düzeyini temsil eder).

Bu ontolojik durum, Kur'ânî Vahiy kavramının yapısında son derece önemli bir rol oynar. O halde, gelin, bunu, bu kavramın ikinci asli şartı olarak belirleyelim ve dikkatimizi, bu durumun semantik açıdan ortaya çıkardığı özel sorunlara çevirelim. Yukarıda söylediğim gibi, *A* ve *B* arasında bu türden bir ontolojik uyuşmazlık olduğunda, ikisi arasında dilsel bir iletişim gerçekleşmez. Gerçek dilsel iletişimin bu temel dil kuralına rağmen gerçekleşmesi için, hem *A*'ya hem de *B*'ye fevkalade bir şeyin olması gerekir.

Bazı Müslüman düşünürler, bu hususu iyi kavramışlardır. Örneğin el-Kirmânî, Buhârî'nin Hadis Külliyatı üzerine yazdığı ünlü şerhte şunları söylemektedir: [14] Vahiy, Tanrı ile insan arasındaki şifahi iletişimden ibarettir. Fakat iki taraf arasında bir

[14] Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî (ö. Hicri 786), *Şerhu'l-Buhârî*, Cilt: I, Kahire, 1939, s.28.

çeşit denklik kurulmadıkça, yani konuşan (*el-kâil*) ile dinleyen (*es-sâmi*) arasında bir ilişki (*munâsebet*) kurulmadıkça, teorik olarak, ne kelimelerin mübadelesi (*et-tehâvur*) ne öğretme (*ta'lîm*) ne de öğrenme (*teallum*) mümkün olabilir.

O halde, Tanrı ile insan arasında bu tür olağandışı bir ilişki nasıl kurulabilir? el-Kirmânî'nin bu soruya verdiği cevaba göre, bunun iki mümkün yolu vardır: ya dinleyen (*B*), konuşanın (*A*) manevi gücünün ezici etkisi altında tam bir kişisel dönüşüm yaşamalıdır ya da konuşan, dinleyenin düzeyine inip bir ölçüde onun vasıflarına bürünmelidir.

El-Kirmânî, her iki durumun da, Muhammed için fiilen söz konusu olduğunu sözlerine ekler. *Hadis*'te gördüğümüz gibi, Muhammed'in çan sesine veya arı vızıltısına benzer bazı garip sesler duyduğunun rivayet edildiği sözlü Vahiy tipi, ilk kategorinin örneğidir. Yine *Hadis*'te ve Kur'ân'da bahsedilen görerek alınan Vahiy tipi ise (ki burada Tanrı'nın Elçisi olan Vahiy Meleğini gördüğü rivayet edilmektedir), ikinci kategoriye girer.

Bu son husus üzerine farklı görüşler serd edilebilmektedir. Fakat her halükarda şunu kabul etmeliyiz ki, el-Kirmânî, konuşmanın temel mahiyetini oldukça doğru olarak anlamış, ayrıca Vahiy hususunu, bu temel ilkeye göre izah etmeye çalışmıştır.

Ne olursa olsun şurası kesindir: Doğaüstü bir varlık ile insan arasında el-Kirmânî'nin bahsettiği özel *münasebet* (ilişki) türü, ancak, insanın fıtraten muazzam bir dönüşüm yaşaması durumunda, yani insanın yeni duruma alıştırılmasıyla kurulabilir. Burada, insanın gücünü aşan, onun doğasına aykırı bir şey, doğasında cebren vuku bulmaktadır. Bu, çok doğal olarak, sadece zihinsel değil, fiziksel olarak da, ona müthiş acı ve ıstırap verir. Muhammed bu durumu çeşitli biçimlerde yaşamıştır. *Hadis*ler, bu anlarda, onun yoğun acı ve fiziksel ağrılar çektiğini, kimi zaman da nefessiz kaldığı hissine kapıldığını bildirirler. Aişe, şunları anlatmaktadır (ki bu, Vahiy hakkındaki en ünlü sahih *Hadis*lerden biridir): "onu, son derece soğuk bir günde vahyin iniş anında gördüm. Alnından boncuk

boncuk ter boşanıyordu." Başka *Hadis*lerde, Vahiy geldiğinde yüzünün karardığı, bazen sanki sekir halindeymiş veya bayılmış gibi yere düştüğü, bazen de bir deve yavrusu gibi inlediği vs. rivayet edilmektedir.

İbni Haldun, *Mukaddime*'sinde, bu olguyu açıklamaya çalışır. Ona göre fiziksel acının nedeni şudur: bu doğaüstü tecrübede, fıtraten böylesi bir tecrübeye hazırlanmamış olan insan, aniden, insaniyetini (*el-beşeriyye*) bırakmaya zorlanır ve onunla meleklik (*el-melekiyye*) yer değiştirir; insanlığına geri dönene kadar da, o, gerçekten, melekler aleminden biri olur.[15]

Fakat bu, elbette, olgunun teorik ve felsefi bir izahıdır. Muhammed'in zamanındaki Araplar, meseleye kesinlikle bu şekilde bakmıyordu. Gerçekten, putperest Arapların bu gibi olguları yorumlama şekli – elbette kendilerince – çok ikna edici idi.

Bu bağlamda, analizimizin henüz sadece ikinci aşamasında olduğumuzu akıldan çıkarmamalıyız. Şimdiye kadar sadece doğaüstü bir varlıktan insana doğru olan şifahi iletişim olgusunu incelemiş bulunuyoruz. Doğrusu, henüz bu doğaüstü varlığın Kim veya Ne olabileceği sorusu cevap bulmuş değildir.

Bu aşamada durup – ki putperest Araplar da bu aşamada durmuş ve inatla daha ileri gitmeyi reddetmişlerdir – meseleye *Câhilî* bakış açısından bakarsak, konu, bildik cinlenme yani cin tarafından ele geçirilme (*tecnîn*) olgusu gibi görünecektir ki, bu, sadece Araplara ya da Sâmîlere özgü değil, bütün dünyada yaygın bir şekilde görülen ve modern zamanlarda da, genellikle Şamanizm adıyla bilinen bir olgudur. Burada, ister bir ruh isterse cin şeklinde olsun, doğaüstü görünmeyen bir varlık, birdenbire cezbe halindeki bir kişinin içine girer ve onun ağzından coşkulu sözlerle konuşur ki, bunlar, çoğunlukla da o kişinin, sıradan, yani cezbe halinde olmadığı anlarda asla yazamayacağı şiir formundadır.

---

[15] *El-Mukaddime*, Haz.: El-Vâfî, Kahire I. Cilt, s.346-347, 360.

Bu olgu, Câhiliye dönemi Arapları için son derece bildik bir vakıadır, zira *kâhin* (falcı), tam da böyle biriydi; yani herhangi bir anda, bir doğaüstü güç onun içine girebiliyor ve onu ele geçirebiliyordu. Ve bu, putperest Arapların bildiği tek şifahi ilham formu idi. 'Şair' (*şâir*) de, aslında, böyle biriydi.

İlk önce, antik Arabistan'da 'ilham alan' kişi olarak 'şair' kavramını inceleyelim. Bunu yaparken, şu çok önemli hususu hatırda tutmalıyız: muhafaza edilip bize ulaştırılan Câhiliye şiiri, çoğunlukla, *Câhiliye* döneminin geç döneminin ürünüdür, ki bu evrede Arap şiiri, şiirin pek gelişmediği ilkel Şamanizm aşamasını zaten çok önceden geçmiş bulunuyordu. İslâm zuhur ettiği zaman, aşağı-yukarı kelimeyi bugün kullandığımız anlamıyla şiir, zaten gelişmiş, arındırılmış ve büyük ölçüde bir sanat halini almaya başlamıştı. İmru'l-Kays, Tarafe vb. ünlü Câhiliye şairleri, artık şaman değildi; onlar daha çok, gerçek sanatçı idiler.

Bununla birlikte, onların eserlerinde daha eski dönemlere ait bazı münferit fikir kalıntıları bulunmaktadır ve o dönemde özellikle de *el-hicâ* - tamı tamına, bu ilkel sihirli kelime[16] fikrine dayalı bir hiciv şiiri türü - denilen bir şiir dalı vardır.

Goldziher'in Arap şiirinin bu dalı üzerine yazdığı ve artık klasikleşmiş olan takdire şayan eserinin[17] gayet net bir şekilde gösterdiği gibi, bu *hicâ* şiiri, tarih-öncesi şaman şiir anlayışını, ta Emeviler dönemine kadar muhafaza etmiştir. Ayrıca, çeşitli kitaplarda korunan eski sözel geleneğe ait muazzam sayıda şiire de sahibiz ki, bunlar, yazının kullanılmadığı en erken çağların şair ve şiirine dair Arap anlayışını araştırmak için değerli materyal içermektedir.

Arabistan'da, orijinal haliyle şiir neydi ve kime şair deniyordu? Konu çok geniştir ama özetlemek gerekirse, *şâir* – bir

---

[16] Dilsel sihir meselesi üzerine, *Dil ve Sihir* (Tokyo, 1955) adlı eserime bakınız.

[17] *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Erster Teil, Leiden, 1896, s.1-105.

şey hakkında (yani sıradan insanların erişemeyeceği bir şey hakkında) "malumat sahibi olmak" anlamındaki *şeara* veya *şeura* fiilinden türetilmiş bir kelimedir – tam da isminin ima ettiği gibi, görünmez alemler hakkında ilk elden bilgi sahibi olan kişiydi. İnanışa göre, görünmez alemle ilgili bu bilgiyi, kendi kişisel gözlemlerinden değil, *Cin* denilen doğaüstü varlıklarla kurduğu daimi mahrem ilişki sayesinde elde ediyordu. Dolayısıyla, bu dönemdeki şiir, havada uçtuğuna inanılan görünmez ruhlarla kurulan doğrudan iletişimden çıkarılmış doğaüstü 'bilgi' kadar bile 'sanat' özelliği taşımıyordu.

*Cin*ler herkesle iletişim kurmazlardı. Her birinin, özel bir tercihi vardı. Dişi veya erkek bir *cin*, hoşlandığı birini bulursa, onun üzerine atlar, yere yatırır, göğsünün üzerine oturur ve onu bu dünyada sözcüsü olmaya zorlardı. Bu, şiir seremonisinin başlangıcıydı. O kişi, o andan itibaren, kelimenin tam anlamıyla, 'şair' olarak bilinirdi. Ve şair ile *cin* arasında özel ve son derece mahrem bir kişisel ilişki kurulurdu. Her bir şairin, ilham vermek için arada sırada inip onunla temas kuran kendi *cin*'i olurdu. Şair, *cin*ine genellikle 'sıkı dost' (*halîl*) derdi. Sadece bu da değil, bir şairle bu türden bir mahrem ilişkiye giren *cin*e, Yahya veya Meryem gibi bir ad verilirdi. Örneğin, en büyük Câhiliye şairlerinden biri olan el-A'şâu'l-Ekber'in *cin*inin (orijinal anlamı 'oyma bıçağı' olan – ki onun cerbezeli, beliğ üslubunun sembolik bir ifadesidir –) kendi ismi (*Mishal*) vardı. Bu *cin*in ismini (*Mishal*) sadece onun şiirinde görebiliyoruz.

Burada, sadece bir örnek[18] vereceğim ki bu, halihazırdaki konu başlığımız bakımından özellikle anlamlıdır:

وَمَا كُنْتُ شَاعِرْداً وَلَكِنْ حَسِبْتَنِي إِذَا مِـحَلٌ سَدَّى لِيَ الْقَوْلَ أَنْطِقُ

شَرِيكَان فِيمَا بَيْنَنَا مِنْ هَوَادَةٍ صَفِيَّانِ جِنِّيٌ وَإِنْسٌ مُوَفَّقُ

يَقُولُ فَلَا أَعْيَى لِشَيْءٍ أَقُولُهُ كَفَانِيَ لَا عَيٌ وَلَا هُوَ أَخْرَقُ

[18] *Dîvân*, XXXIII, 32-34. beyitler.

Durumu şöyle tasvir edebiliriz: Şair, hasmı olan bir başka şairin saldırısına maruz kalır. Karşı saldırıya geçmesi gerekmektedir, aksi taktirde, sadece kişisel olarak mağlup olmakla kalmaz, o çağın inancına göre, bütün kabilesinin de mağlup olmasına sebep olmuş olur. Bu yüzden, sinirlenir, sabırsızlanır ve telaşlanır ama her nasılsa hasmına bir söz söyleyemez. Bunun için, bahane olarak, *cin*iyle olan garip ilişkisini öne sürer ve yetersiz veya câhil olduğu için değil, sadece ve sadece *cin*i henüz ona söyleyeceği sözleri getirmediği için, düşmanının karşısında dilsiz ve suskun kaldığını söyler.

Beyitlerde o şunları söylemektedir: "şiir sanatında, tecrübesiz bir çaylak[19] değilim, fakat benim durumum şuna benziyor: ne zaman Mishal bana söz ihsan ederse, ben o zaman konuşabiliyorum. Biz iki sıkı dostuz; bir *cin* ve ona doğuştan uygun bir insan. Eğer o konuşursa (yani bana ilham getirirse), o zaman artık söyleyeceğim herhangi bir şeyi söylemezlik etmem. Ne dili tutuk ne de beceriksiz aptalın biri olmadıkça, o bana yeter."

A (Cin) ↓ B (şair)

Bu noktada şu önemli hususun da altını çizmek gerekir ki, şair, bu tür şeytani ilhamı hep yukarıdan, yani gökten 'inen' bir şey olarak görüyordu. Ve şairce ilhamın bu boyutu için en yaygın olarak kullanılan kelime de *nuzûl* ('inmek' anlamındaki *nezele* fiilinden) idi.[20] Nitekim, örneğin, Hasan b. Sâbit[21] kendi şairlik tecrübesini şu şekilde tasvir etmektedir:

وَقَافِيَةٍ عَجَّتْ بِلَيْلٍ رَزِينَةٍ تَلَقَّيْتُ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ نُزُولَهَا

Çoğu defa önemli ve ağır bir beyit (*kâfiye* kelimesi, bunun gibi bir bağlamda, daha sonraki dönemlerin Arapça'sında olduğu gibi,

---

[19] *Şahird* (çırak) – Pehlevi, *eşâgard*, Modern Farsça *şâgird*.

[20] Bu, bize – önceki bölümde ele aldığımız Kur'ânî *âyât*'ın – aynı *NZL* kökünden gelen *tenzîl* (inme) tabirini hatırlatır.

[21] *Dîvân*, Haz.: Hirschfeld, Londra, 1910, 79, son beyit.

basitçe 'uyak' veya 'uyaklı söz' anlamına gelmez, bilakis daha ziyade, şiir – Eski Latince'deki *karmen* kelimesi gibi, bir tür koro eşliğinde söylenen ilahi – formunda söylendiği için, bir sihir gücüyle bezenmiş sözler anlamına gelir) duyulurdu geceleyin her taraftan; Alırdım onu gökten inerken (tamı tamına *nuzûl*).

Burada bir başka önemli hususa daha değinmeliyiz ki o da şudur: Arap putçuluğunun bizce bilinen en antik günlerinde, şairin toplumdaki mevkii son derece yüksekti. Gerçek bir şair, savaşta olduğu gibi barışta da paha biçilmez bir kabile değeriydi. Barış zamanında, *cin*inden doğaüstü bilgi aldığı için, göçebe kabilenin önderiydi. Kabilenin çölde yaptığı yolculuklar ve konaklamalar, kabilenin baş şaman şairinin verdiği emirlere göre düzenleniyordu. Bu anlamda, çoğu durumda, şair, neredeyse *kâid* (kabile lideri) ile eşanlamlıydı. Savaş zamanında ise, bir savaşçıdan bile daha güçlü olduğu düşünülüyordu, zira fiili muharebe başlamadan önce bile, düşmana atılan ve hedefi üzerinde yıkım ve utanç getirmek bakımından oklardan ve mızraklardan çok daha etkili olduğuna inanılan lanetler ve afsunlarla, düşmanın silahını etkisiz hale getirecek doğaüstü gücü olduğuna inanılıyordu. Her ne kadar İslâm'ın zuhurunun hemen öncesine denk gelen geç *Câhiliye* döneminde, şairin toplumsal mevkii artık çok yüksek değil ise de, Câhiliye'nin şiire bakışı böyleydi.

Bu, bizzat Kur'ân'dan bildiğimiz gibi,[22] Muhammed Peygamberin çağdaşları tarafından niçin sıklıkla "*Cin*den ilham alan şair" olarak görüldüğünü anlamamıza yardımcı olur. Putperest Araplar, Muhammed'in söylediklerinde, bir *Cin* tarafından ele geçirilmiş birinin sözlerinden farklı bir hususiyet olduğunu inatla reddediyorlardı. Onların gözünde, o, gökten inen (*nuzûl*) doğaüstü bir varlığın ona getirdiği 'görünmeyen'e (*el-gayb*) dair bilgiye sahip olduğunu iddia eden biriydi. Bu doğaüstü varlık,

[22] 27: 36. *Mecnûn* kelimesi, tamı tamına "*Cinn* tarafından ele geçirilmiş" demektir.

ister Tanrı ister Melek, isterse de *Şeytan* olsun, onların anlayışında bunlar arasında hiçbir asli fark yoktu; hepsi *Cin* idi.

Kur'ân, bize, putperest Arapların, Allâh'ı *cin*den ayırt etmekte zorlandıklarını söyler. Örneğin, Saffat Suresi'nde şunları okumaktayız:

وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا

Onlar Allâh ile Cinler arasında bir münasebet kurdular. *(Saffat: 158)*

Yani onlara göre, hem Allâh hem de *Cin*ler aynı aileye mensupturlar.

Dahası, bu kişi (yani Muhammed) ilhamın geldiği anlarda, yoğun fiziksel ve zihinsel acılar çektiğinin açık işaretlerini gösteriyordu. Öyleyse, o da (onlar öyle düşünüyorlardı), diğerleri gibi bir *şâir* – *Cin* tarafından ele geçirilmiş biri –[23] olmalıydı; onların doğrudan ulaştığı doğal sonuç bu idi.

Kur'ân, Putperest Araplar arasında en cari ve yaygın görüşün bu olduğuna dair pek çok kanıt sunar. Kur'ân'ın, Muhammed'in *tecnîn* ile hiçbir alakasının olmadığını, yani onun, "*cin* tarafından ele geçirilmiş" biri olmadığını sürekli vurgulaması, haddizatında, Mekke'de böyle bir anlayışın var olduğunun en güçlü kanıtıdır.

Artık, Kur'ân'ın meseleye bakışına dönecek olursak, Kur'ân açısından, Muhammed'in bir 'şair' olduğunu düşünen putperest Arapların, önce Kadir-i Mutlak Tanrı ile daha aşağı bir varlığı karıştırarak, daha sonra da bir Peygamberi *Cin* tarafından ele geçirilmiş bir şairle karıştırarak, çifte hata yaptıklarını görürüz.

Kur'ânî bakışa göre, Peygamberî ilhamın (*A*) asıl kaynağı, bir *cin* değil, Allâh'tır. Ve bu ikisi arasında kesin olarak bir ilişki vardır; zira Allâh, bütün alemlerin Yaratıcısı iken, *cin*ler sadece

[23] 23: 24.

yaratılmış varlıklardır.[24] Onlar da, tıpkı normal insanlar gibi, hesaba çekilmek üzere[25] Hesap Günü'nde Tanrı'nın huzuruna getirilecekler ve Cehennem hem insanlarla hem de *cin*lerle doldurulacaktır.

İkinci olarak, bir Peygamber ile bir şair arasında, ayrıca, asli ve mutlak bir fark da vardır. Bir şair, doğuştan bir *effâk*'tir;[26] söyledikleri, düpedüz bir *ifk*'tir (terim, kökü itibarıyla 'yalan' anlamına gelmez ama '*hakk*' veya 'doğru' temeli olmayan, *hakk*'a dayanmayan söz anlamında yalanın karşılığı olarak kullanılmaktadır). *Effâk*, kendi sözlerinin bir gerçeğe dayanıp dayanmadığını umursamadan, söylemek istediği ne varsa hepsini sorumsuzca söyleyen biri iken, bir Peygamber'in söyledikleri Gerçek'tir, mutlak '*hakk*'tan başka bir şey değildir.[27] Dolayısıyla, peygamberle ilgili bu $A \rightarrow B$ ilişkisi, şamanizmle ilgili $A \rightarrow B$ ilişkisine zahiren ve formel olarak benzese de, ikincisinden özü itibarıyla farklı bir yapıya sahiptir.

O çağın Arapları *mecnûn* (ele geçirilmiş) kelimesini, başka bir tip insan için de kullanıyorlardı ki bu, daha önce kendisine göndermede bulunulan *kâhin*dir. Şimdi bu ikinci kavrama dönmemiz gerekiyor.

Kâhin (gaipten haber veren) de, *Cinlerin* ele geçirdiği, şeytani ilhamın etkisi altında doğadışı anlaşılmaz sözler söyleyen biriydi. *Kâhin* ile *şâir*'in ortak yönleri çoktu. Gerçekten de, antik zamanlara doğru gittikçe, birini ötekinden ayırt etmek o kadar zorlaşmaktadır. Netice itibarıyla, her ikisi de şamanizmin tezahürleriydi ve hem mahiyetleri hem de toplumsal işlevleri bakımından aynı kaynaktan geliyorlardı. Ancak, öyle görünüyor ki, tarihsel olarak bazı önemli farklılık noktaları da yok değildi.

---

[24] 6: 100.

[25] 38: 158.

[26] 26: 222.

[27] 15: 6.

Kâhin, Câhiliye döneminde, gizli güçleri olan, bu güçleri ustalıkla kullanan biriydi ve hizmetleri karşılığında *hulvân* adı verilen bir ücret alıyordu. Eski rivayetlerden öğrendiğimize göre, *kâhin*lik, en azından geç *Câhiliye* döneminde, adeta toplumsal bir kurumdu. Bütün önemli kabilevi ve kabilelerarası sorunlarda ona danışılırdı. Rüyaların yorumu ona sorulur, kayıp develeri bulması için ondan yardım istenirdi. Kabile mensuplarına sadece bir tıp doktoru olarak değil, ayrıca toplumda işlenen suçları araştıran bir dedektif gibi de hizmet verirdi.

Bununla birlikte, bir dilbilimcinin gözüyle bakıldığında, çok daha önemli olan, *kâhin* ile *şâir* arasındaki üslup farkıydı. *Kâhin*, daima, *sec'i* olarak bilinen özel bir ritmik formda konuşurdu. Bunun, Araplar arasında şiirin en erken formu olup olmadığı hususunda farklı görüşler vardır. Büyük ihtimalle, *sec'i*, şiir-öncesi ifade şeklini temsil eder; yani bilinen anlamda şiir ile sıradan günlük konuşmanın yazıya dökülmüş hali arasındaki bir ifade şeklidir. Gerçek Arap şiiri *recez*'le başlar; *sec'i* ondan hemen önceki aşamadır.

Sec'i, genellikle tek kafiyeli kısa ve manidar cümlelerin sıralanışından ibarettir. Bu, antik Arabistan'daki en tipik ilham ve vahiy tarzıydı. Görünmeyen güçlerle bağlantılı her konuşma eylemi, sıradan günlük konuşmaya benzemeyen ve lanetleme, kutsama, afsunlama, ilham verme, vahyetme vb. görünmez güçlerle ilişkilendirilen her konuşma eylemi, bu formda ifade ediliyordu.

Bizzat *sec'i* kelimesi (ki İbranice'deki *seg*'e tekabül eder), etimolojik olarak ve köken itibarıyla, güvercin ve kumruların ötüşü anlamına geliyordu. Ve kelime, *cin*lerin mırıldama şeklindeki sesiyle ilişkilendiriliyordu. Bizzat Muhammed Peygamber, Aişe'ye dayandırılan bir *Hadis*'te, tavuk guluklamasına benzer sesler çıkaran bir *kâhin*'in onda bıraktığı izlenimi anlatır ki ifade aynen şöyledir: [28] "O (yani *cin*), bir tavuğun guluklaması (*karkara*) gibi arkadaşının kulağına gulukluyor (*yukarkiru*)."

[28] El-Buhârî, *Bâbu't-Tevhîd.*

Burada, bu tarzın bir örneği olarak, ünlü *kâhin Satîh*'e atfedilen çok meşhur bir kehaneti vereceğim,[29] ki onun, şeytani ele geçirme anlarında, kafatası hariç kemiksizmiş gibi görünen bütün bedeninin bir kumaş parçası gibi kıvrıldığı söylenir:

رَأَيْتُ حُمَمَهْ	Bir karaltı görürsün
خَرَجْتَ مِنْ ظُلَمَهْ	Gecenin karanlığından gelen
فَوَقَعَتْ بِأَرْضِ تُهَمَهْ	Bir yere konar deniz kıyısında
فَأَكَلَتْ مِنْهَا كُلَّ جُمْجُمَهْ	Ve kafatası olan her şeyi yer.

Söylentiye göre, bu *sec*'i örneğinde kast edilen, Yemen'in yakında Habeşistanlılar tarafından işgal ve fethedileceğidir. Bu kehanetin doğru olup olmadığına dair Yemen kralı tarafından sıkıştırılınca, aynı kâhinin, yine *sec*'i formunda aşağıdaki sözleri söylediği anlatılır:

وَالشَّفَقِ	Akşamın alacakaranlığına
وَالْغَسَقِ	Basan karanlığa
وَالْفَلَقِ	Şafağa
إِذَا اتَّسَقَ	Ağardığı zaman[30]
إِنَّ مَا أَنْبَأْتُكَ بِهِ لَحَقٌ	Şüphesiz size söylediğim doğrudur.

Bu tek örnek, *sec*'i'nin, formu bakımından, gerçek şiire çok yakın bir kafiyeli nesir türü olduğunu, fakat hece veznine sahip olmadığı için de şiirden farklı olduğunu yeterince açık bir

---

[29] İbni İshak – İbni Hişam, *Sîret-i Rasûlulah*, Haz.: Wüstenfeld, Göttingen, 1859-60, Cilt: I, s.10-11.

[30] *İtteseka* kelimesi ve anlamıyla ilgili olarak, Kur'ân'ın 84: 18. ayetiyle karşılaştırınız.

şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca şuna da dikkat edilmelidir ki, *kâhin*'in *sec'i* tarzını kullandığının tipik göstergesi, ikinci parçada örneklerini gördüğümüz, doğa olayları üzerine yapılan ilginç yeminlerdir.

Bu keyfiyetlerin her ikisi de, yani çoğu kez kulağa çok hoş gelen kafiye tekrarı ve doğal varlıklar üzerine yemin etmek, Kur'ân'ın ilk surelerinin karakteristik özelliğidir. Peki, o halde Kur'ân'ın üslubunun temelde *sec'i* olduğunu söyleyebilir miyiz? Bazı pasajlarda, Kur'ân'ın üslubu, her bakımdan, temel *sec'i* normlarını karşılıyor gibi görünürken, diğer bazılarında, özellikle de son inen surelerde, kafiyeli sözlerin kullanımı *sec'i*'nin standart formundan öyle çok sapar ki, bunlarda sıradan *sec'i* formunun kullanıldığını söylemekte epey zorlanırız. Fakat Kur'ân açısından çok daha önemli olan, mesajı taşıyan ifadenin formu değil, taşınan mesajın bizatihi muhtevasıdır.

Ancak, Muhammed'in çağdaşı olan putperest Araplar meseleye bu şekilde bakmıyorlardı. Bunun yerine, çoğu, üsluba takılıp kalıyor ve üslubundan ve sözlerinin biçimsel özelliklerinden dolayı onu *kâhin* olarak görüyordu. Kur'ân ise, elbette, Peygamberin bir *kâhin* olduğunu kati bir dille reddetmektedir:

فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ

Hatırla ki, Rabbinin nimetiyle, sen (ey Muhammed) ne bir kahinsin ne de bir mecnun. (Tur: 29)[31]

Artık, özel bakış açımızdan baktığımızda, Kur'ânî vahiy kavramının yapısını karakterize eden üçüncü – ve en önemli – özelliği inceleyecek bir noktada bulunmaktayız. Kur'ân'da, doğaüstü bir dil olayı olan Vahiy, bir üç-kişilik-ilişki kavramıdır ki bu, onu, yapısal olarak, sadece sıradan beşer konuşmasından değil, ayrıca kaynağı *cin* olan bütün öteki şifahi ilham türlerinden tamamen farklı kılmaktadır.

[31] Ayrıca *el-Hâkka*, 69: 42.

Hem *şâir* hem de *kâhin* örneğinde, $A \rightarrow B$ ilişkisinin, özü itibarıyla, iki-kişilik bir ilişki olduğunu hatırlayarak mevzuya başlamalıyız. *A*, yani bir *Cin*, *B* ile, yani bir insanla yakın bir kişisel ilişki kurar; bu kişisel ilişki öylesine yakındır ki, insanı ele geçiren *Cin*, onun aracılığıyla konuşur. Aralarında hiçbir aracı yoktur. Şeytani ele geçirme anlarında, *Cin* ile insanın, tamamen tek bir bedende birleştiklerini bile söyleyebiliriz. İşte bu, bizim genellikle Şamanizm adıyla bildiğimiz olgudur.

Az önce söylediğim gibi, bir üç-kişilik-ilişki olan Kur'ânî Vahiy kavramı bununla uyuşmaz. Başka bir ifadeyle, Muhammed'in peygamberlik bilincinde, Tanrı ile onun arasında daima, Tanrı'nın sözlerini onun kalbine ilka eden biri, gizemli bir varlık vardı. Bu yüzden, Kur'ânî anlamda Vahyin temel yapısı, şöyle bir şeydir:

$$A \rightarrow M \rightarrow B$$

Bu yapıyı, daha da detaylı bir şekilde incelemeye devam etmeliyiz. Bizzat Kur'ân'a göre, Tanrı'dan insana doğru olan şifahi iletişimin sadece üç mümkün tipi vardır. Bu üç tip, aşağıdaki satırları okuduğumuz Şûrâ Suresi'nde açıkça ifade edilmiş ve birbirlerinden ayırt edilmiştir:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ

Vahiy yoluyla, bir perde arkasından (min verâi hicabin), yahut da O'nun izniyle, O'nun dilediklerini iletecek (yûhiye) bir elçi (rasûlen) göndererek olmak dışında, beşerin Allâh ile konuşması olacak şey değildir. (Şûrâ: 51)

Dolayısıyla, Vahyin üç farklı tarzı şunlar olmaktadır: 1) gizli iletişim, 2) perde arkasından konuşmak, 3) bir elçi göndermek.

Bu ayette, ilk tipin mahiyetine ilişkin bir açıklama yoktur ve doğrusunu söylemek gerekirse, burada tam olarak ne kast

edildiği bilinmemektedir. Fakat öyle görünüyor ki, *vahiy* kelimesi ile kast edilen, yukarıda ifade edildiği gibi, diğer bütün Peygamberleri hariç tutarak Musa'ya özel olarak bahşedilen doğrudan iletişim türüdür.

İkinci tipe gelince, kullanılan ifade ("perde arkasından") burada basit bir 'esinlenme' veya *ilham* değil, şifahi bir iletişimin vuku bulduğunu akla getirmektedir; ancak bu örnekte, dinleyen, konuşanı görememektedir. Fakat gözleriyle görmese de, Peygamber, çok yakında bir yerde, onunla son derece tuhaf bir şekilde konuşan gizemli bir varlığın olduğunu kesinlikle bilmektedir. Sanırım, bu olguyla ilgili bildiklerimize, *Hadis*lerden elde ettiğimiz bazı önemli malumatları da ekleyebiliriz.

Rivayet senedi Aişe'ye kadar uzanan çok ünlü bir hadiste,[32] Hâris b. Hişâm'ın, bir defasında Peygambere şu soruyu sorduğu rivayet edilmektedir: "Ey Allâh'ın Rasûlu! Vahiy size nasıl geliyor?" Bunun üzerine Peygamber şu cevabı vermiştir: "bazen bir çıngırak sesi gibi (*misle silsilet'il-ceresi*) gelir. Vahyin bana en çok acı veren şekli budur; daha sonra o, beni terk eder ve ben bu sesten O'nun (Allâh) ne demek istediğini anlamış olurum (*ve'aitu*)."

Son cümlede mazi sigasının kullanılmış olması (*ve'aitu*, yani "anlamış olurum") dikkat çekicidir ki, bu, İbni Haldun'un epeyce önce işaret ettiği gibi, bu bağlamda oldukça anlamlı bir hususdur. Öyle görünüyor ki, Muhammed'in bununla ifade etmeye çalıştığı şey şudur: O, vahyi alırken söylenenleri duyduğunun farkında değildir; işittiği tek şey, esrarengiz, vızıltıya (*deviyy*) benzer bir sestir, fakat ses kesilip kendisi de normale döndüğü anda, sesin, daha önceden, açık ve anlamlı sözlere dönüşmüş olduğunu anlar.

Metinde geçen "çıngırak sesi gibi" (*misle silsileti'l-ceresi*) ifadesi ile neyin kast edildiği ise, sanıldığının aksine, çok kesin değildir. Son kelime olan *el-ceres* ('çıngırak')'i, *el-cersi* şeklinde

[32] *Sahîhu'l-Buhârî*, I, No: 2.

okumak da pekala mümkündür; o zaman ifade, "hafif ve net bir ses gibi" anlamına gelir. Ayrıca "tınlayan bir metal sesi gibi", "bir kuşun kanat sesleri gibi" vb. pek çok başka okumalar da vardır. Ama kast edilen, hep, esrarengiz, tanımlanamaz bir sestir.

Üçüncü tipe, yani özel bir elçi aracılığıyla gerçekleşen şifahi iletişim tipine gelince, burada, Muhammed, sadece konuşulan sözleri anlamakla kalmaz, konuşanı da bilfiil görür. Ve bu *hadis*in geri kalan kısmında işte bu üçüncü tip kast edilmektedir. Buradaki ifade şöyledir: "ve bazen – Peygamber sözlerine devam ediyor – melek bana insan suretinde görünür ve benimle konuşur; bu halde iken ben onun söylediklerini hemen anlarım (*a'î*)". Burada, pasajın ilk yarısında mazi sigasında (*ve'aitu*) karşımıza çıkan fiilin (*ve'â*) artık hikaye-i hal şeklinde (*a'î*) kullanıldığına dikkat edilmelidir. Buradan net olarak şu sonuç çıkar: Muhammed, konuşulan sözleri, bu durumda, evet sadece bu durumda duymaktadır.

Görünüşe göre, Muhammed, sadece dinleyici tipte bir peygamber değildi; o, aynı zamanda, gören tipte bir peygamberdi. Peygamberliği süresince yaşadığı kritik anlarda gördüğü birçok gaybî şey de olmuştu. Nitekim bizzat Kur'ân'da, biri 53: 1-8'de, diğeri de 81: 15-25'de olmak üzere, iki farklı yerde, Allâh'ın sözlerini ona ileten Kudretli Varlığı (Cebrail) gördüğü ifade edilmektedir.

İlkinde, Tanrı'nın Elçisi *şedîdu'l-kuvâ* ("Çok Güçlü") olarak tasvir edilmekte ve ufuk çizgisinde düz durmakta olan Elçinin, sonra iki yay arası kadar bir mesafeye kadar yaklaştığı ve Tanrı'nın mesajını ilettiği ifade edilmektedir. İkinci pasaj da benzer bir tablodan bahsetmektedir.

Muhammed'e görünen ve Tanrı'nın sözlerini ona ileten bu muhteşem ve gizemli Varlığa, başlarda, yani Mekke döneminde, sembolik bir isim olarak, *Rûhu'l-Kuds* ('Kutsal Ruh') deniliyordu.

قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ

De ki: İmân edenleri teyit etmek ve teslim olanlara (muslimîn) hidayet ve müjde olsun diye, onu, Rûhu'l-Kudüs, Rabbinden hak olarak indirdi (nezzele, tenzîl'e karşılık gelen bir fiilin adı). (Nahl: 102)

Onun bir diğer adı da *Rûhu'l-Emin* ("Güvenilir Ruh")'di:

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

Ve şüphesiz, bu, Alemlerin Rabbinden bir vahiy [tenzîl, tamı tamına 'inme']'dir; sen (Ey Muhammed!), uyarıcılardan olasın diye, onu, senin kalbine, apaçık bir Arapça lisan ile, Ruhu'l-Emîn indirdi. (Şuara: 192-195)

Aynı zamanda, vahyin *Cin*-kaynaklı bir ilham olmadığı da özellikle vurgulanmaktadır (nitekim 26: 210-211'de geçen *şeyâtîn* kelimesi, bu gibi bağlamlarda *Cinn* ile eşanlamlıdır).

Daha sonraları, Medine'de, bu 'Kutsal Ruh', nihayet *Cebrail*[33] (*Cibrîl* veya *Cebrîl*) olarak tanımlanmaktadır. Ve sahih hadislerin birçoğunda, Vahyi Muhammed'e getiren Elçinin, ta baştan beri *Cibrîl* olduğu söylenmektedir.

Dolayısıyla, analizimizin bu aşamasında şunu söyleyebiliriz: Vahiy, başlangıç noktasının Allâh, bitiş noktasının Peygamber, orta terimin de Cebrail olduğu bir üç-kişilik-şifahi ilişkidir ($A \rightarrow M \rightarrow B$). Ancak, doğrusu, bu aşamada durmamalıyız, çünkü Vahiy kavramına dair analizimiz henüz bitmemiştir. Biraz daha ilerleyip analizin dördüncü aşamasına geçmeliyiz.

Dördüncü aşamada, ana problem, İlahi Vahyin tam da amacıyla ilgilidir. Daha önce gördüğümüz gibi, Tanrı, İradesini, semavi

[33] 2: 97.

bir elçi aracılığıyla Muhammed'e vahyeder. Fakat Muhammed'in kendisi, nihai nokta değildir. Vahiy Muhammed'in kişisel kurtuluşunu amaçlamamaktadır. Tanrı, sadece konuşmuş olmak için Muhammed'le konuşmamaktadır. Tanrı'nın sözleri Muhammed'in şahsıyla sınırlı kalmamalı, başkalarına da iletilmelidir. Sıradan konuşma eyleminde ($A \rightarrow B$), *A*, *B* ile konuşur ve sözler *B*'ye ulaşınca, konuşma biter; eğer konuşma bir diyalog olarak devam edecekse, o zaman, aynı süreç tersine işler; bu kez, başta dinleyici olan *B*, artık konuşmacı olur ve başta konuşmacı olan *A*'ya bir şeyler söyler ($A \leftarrow B$); bu, bildik *kelâm*ın yapısıdır. Bizim özel örneğimizde ise, bu kez *B* (ters yönde değil, bilakis, aynı yönde) konuşmacı – yahut daha doğru bir ifadeyle, *A*'nın ona söylediklerinin ileteni – olmalıdır. Burada *teblîğ* veya *belâğ* (iletme) problemi ortaya çıkar. Ve *B*, Tanrı'nın sözlerinin iletici*si* sıfatıyla, *rasûl* (elçi) veya 'haberci' olarak adlandırılır.

Bu açıdan bakıldığında, İslâm'da Vahiy kavramı, bir üç-kişilik-ilişki değildir: aslında, onu, bir dört-kişilik-ilişki kavramı ($A \rightarrow M \rightarrow B \rightarrow C$) olarak görmek gerekir. Bizzat Kur'ân'a göre, bu *C*, tarihsel olarak, önce Mekke ahalisi, sonra bütün Araplar, sonra Ehli Kitap denilenler ve nihayet, bütün insanlar idi. *B*, sadece İlahi Vahyi alan biri değildi; o, vahyi alan ve ardından, onu insanlara ileten biriydi. Bu anlamda, nasıl ki Cebrail, Allâh tarafından Muhammed'e gönderilen bir elçi[34] (*rasûl*) ise, Muhammed de, artık, Tanrı ile bütün insanlık arasında aracı rolünü oynayan bir Elçi (*Rasûlullah*)'dir.

قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ، أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

De ki: Ey kavmim! Ben de dalalet yoktur, bilakis ben Alemlerin Rabbinden gönderilen bir elçiyim (rasûlun); Rabbimin risaletini size tebliğ ediyorum (ubelliğu)[35] *(A'raf: 61-62)*

[34] 81: 19.

[35] Burada, sözler, Nuh Peygamberin ağzından söylenmektedir.

فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ

Eğer dönerseniz, bilin ki elçimize düşen, apaçık (ilahi sözleri) tebliğ etmektir (el-belâğ). ***(Maide: 92)***

Başka örnekler de verilebilir ama buna gerek yoktur; zira burada ne söylendiği izaha ihtiyaç duymayacak kadar açıktır.

Dilbilim açısından, bu, çok ilginç ve önemli bir soruna kapı aralar. *B*, *A*'nın söylediklerinin ileticisi olduğu için, *B*, *A*'nın sözlerini, kelime kelime ezberlemeli ve iletmelidir. O, kendisine ne verilmişse, tamı tamına *C*'ye aktarılmalıdır. En küçük bir değişiklik veya eksiklik bile mazur görülemez. Başka bir deyişle, Tanrı'nın sözleri, *B* tarafından alındığı zaman, zorunlu olarak, nesnel bir şey, nesnel bir dil eseri – Almanların dediği gibi, bir *sprachwerk* – oluşturmalıdır. Bu anlamda, bir nesnel *sprachwerk* olarak Tanrı'nın sözlerine, *Kur'ân* denilmektedir. *Kur'ân* kelimesi, etimolojik anlamı ne olursa olsun, bu bağlamda, bir nesnel gerçeklik olarak İlahi Vahyin bir parçası anlamına gelir. Elbette, tekil *kur'ân*ların bütün yekunu da aynı kelimeyle ifade edilebilir ve aşikardır ki, *Kur'ân* kelimesinin (veya daha popüler ifadeyle Kur'ân'ın) bugün en popüler anlamı da budur. Ancak, bilelim ki, bu, kelimenin orijinal anlamı değildi.

Her halükarda, bir Peygamberin en önemli görevi ve işlevi, vahiy metnini, tek bir kelime değiştirmeden kavmine ulaştırmak için, kelimesi kelimesine ezberlemektir. Eğer herhangi bir değişiklik olursa, o zaman Peygamber, 'çarpıtmak', 'ters anlam vermek', 'yanlış ekleme ve çıkarmalar yaparak değiştirmek' anlamlarına gelen *tahrîf* (*harrefe* fiilinden) büyük günahını işlemekle – her ne kadar bu, özellikle, değişikliğin bile bile yapıldığı durumlar için söz konusu ise de – itham edilebilir. Kur'ân'da Yahudilerin, sürekli, vahyedilmiş sözleri "bile bile tahrif etmek"le suçlandıklarını görürüz.[36]

[36] Örneğin 3: 46'ya bakınız.

Kelimenin teknik anlamıyla Vahiy, yukarıda açıkladığım *vahiy* kavramının teknik-olmayan yahut teknik-öncesi anlamından, özü itibarıyla, farklıdır. Gördüğümüz gibi, 'vahiy' – eğer bu gibi bir durumda, bu terimi haklı olarak kullanabiliyorsak – bir tür eylem başlatıcı kelimedir. Şifahi olması gerekmez: yani bu anlamda ilham alan biri, ona söylenen sözlerin ve ifadelerin tam olarak bilincinde olmayabilir. Ana mesele, bizzat fikri anlayıp ona uygun davranmanın gerekli olmasıdır.

Örneğin, aşağıdaki ayeti alalım:

وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ

Ve Musa'ya: "asanı yere at" diye vahyettik (evhaynâ). O da (attı); o (derhal bir yılana dönüştü) ve onların (Mısırlı sihirbazların) uydurduklarını yuttu. (A'raf: 117)

Gördüğümüz gibi, Tanrı, Musa'ya, sadece asasını atmasını emretmiş, bunun üzerine o da asasını atmıştır. Burada *vahy*'in tek amacı, belirli bir eylemi yaptırtmaktır; dolayısıyla da, o, bir tür emirdir. Sözlerin kendisi çok önemli değildir. Vahy'in hedefine bir kez ulaşıldı mı, artık sözlerin, sürekli bir *sprachwerk* olarak kalmasına gerek yoktur.

Doğru, teknik anlamıyla Vahiy örneğinde, her kelime ve her ifade, sürekli nesnel bir *sprachwerk* olarak kalmalıdır. Bizzat Muhammed, vahyi alırken, tüm sözleri ve ifadeleri olduğu ezberlemesinin son derece önemli olduğunu çok iyi biliyordu. Bu, Kur'ân'da açıkça da ifade edilmektedir. Kıyamet Suresi'nde, Muhammed'in, vahyedilen sözlerin sırasını şaşırmamak için dilini aceleyle depreştirmemesi yönünde uyarıldığını görürüz.[37] Zira bunu yaparken, o, vahiy bitene dek sakince ve sessizce beklemek yerine, istemeyerek de olsa, vahyedilen sözleri unutabilir veya birbirine karıştırabilirdi. Fakat açıktır ki, Muhammed'in bu aceleciliği ve sabırsızlığı, tek bir kelimeyi dahi unutmaması

[37] 75: 19. Ayrıca 20: 114'te, benzeri bir uyarı ile karşılaşıyoruz.

yönünde aldığı tanrısal emirden dolayı idi. Bizzat Tanrı, aynı pasajda, Muhammed'e, vahyi eksiksiz olarak belleğine yerleştireceğine dair güvence verir; öyle ki, Muhammed'in yapması gereken tek şey, vahiy belirli bir şifahi biçime bürünene kadar beklemek ve onun telaffuzunu edilgen bir şekilde takip etmektir.

İslâm'ın bakış açısından, Kur'ân'ın bir mucize (*mu'ciz*) oluşunun nedenlerinden biri de budur. Ve Kur'ân'ın ünlü 'mucize' oluşu (*i'câzu'l-Kur'ân*) meselesi de bununla bağlantılıdır. İbni Haldun, bu hususu şu şekilde açıklar: Kur'ân, bütün İlahi kitaplar arasında, eşsiz bir yer işgal eder ve emsalsizdir; zira onda vahiy orijinal halini korumaktadır. Ama Tevrat ve İncil'de, onun ifadesine göre, peygamberler, vahyi sadece fikir formunda almışlardır ve normal duruma döndükten sonra, onu kendi sözleriyle formüle edip ifade etmişlerdir. (Bu arada parantez içi şunu da ifade etmeliyiz ki, bu, bütünüyle doğru değildir, zira İbranilerin Kutsal Kitaplarında, vahiylerin orijinal sözlerinin korunduğu bazı bölümler vardır. Fakat, bütününe bakıldığında, bu doğrudur; çünkü Eski Ahit'in çok büyük bir kısmı, profesyonel yazarların eseridir). İbni Haldun, buradan şu sonuca varır: Kur'ân hariç, bütün ilahi kitaplar, *mu'ciz* özelliğine sahip değildirler.

Söylediğim gibi, *nebî* kelimesi, Vahiy kavramıyla doğrudan alakalı olan bu özel boyut dikkate alındığında, orijinal sözleri harfi harfine ezberleyerek ondan bir *sprachwerk* yapmak için vahyi almak ve daha sonra da onu kavmine iletmek üzere insanlar arasından bizzat Tanrı tarafından seçilmiş kişi anlamına gelir.

Bu kelimenin kökenine gelince, Batılı ilim adamları, bunun, İbranice *nâbhî*'den ödünç alındığında hemfikirdirler. Burada, öyle görünüyor ki, 'kelime' ile 'kavram'ın birbirine karıştırılması durumuyla karşı karşıya bulunuyoruz. İlahi Vahyin ileticisine atfen kullanılan bu özel yan-anlamının, Vahyin ne olduğu ya da onun, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan tektanrıcı fikirlerle ilgili bir kavram olduğu konusunda hiçbir fikri olmayan Bedevi Araplara tamamen yabancı geldiği doğrudur; dolasıyıyla, Câhiliye şiirinde *nebî* kelimesiyle karşılaşmamamız

gayet doğaldır. Fakat bu, kelimenin, doğrudan İbranice'den ödünç alındığı anlamına gelmemelidir. *Nebî* kelimesi, hem oluşumu hem de kök anlamı itibarıyla, hakiki Arapça kelimelerdendir. *Ne-be-e* (*NB*) kökünün mazisi, 'haber verme' ve 'ilan etme' anlamlarıyla birlikte, Arapça'nın ötesine geçip ta antik Sami dönemine kadar uzanır. Ama ne olursa olsun, etimoloji meselesi, amacımız açısından tali önemi haizdir. Bizim açımızdan çok daha önemli olan, Kur'ânî *nebî* kavramının, Kitab-ı Mukaddes'teki *nâbhî* kavramıyla tamamen örtüşüp örtüşmediğini bilmektir.[38] Bu amaç için ise, analizimizi bir adım ileriye götürmemiz gerekmektedir.

Bizler, Kur'ânî 'Peygamber' kavramının karakteristik özelliklerini tespit etmeye çalışırken, kelimeyi semantik bakış açısından incelediğimizde iki hususa özellikle dikkat edilmesi gerektiğini görüyoruz. Bunların her ikisi de olumsuz mahiyetlidir.

İlkine göre, Arapça *nebî* kelimesinin, aslen, gelecekten haber verme anlamında peygamberlikle veya gaipten haber vermekle hiçbir alakası yoktur. Kur'ânî anlayışta, bir *nebî*, gelecekten haber veren kişi değildir. *Nebî* kelimesinin türetildiği kök olan *ne-be-e* (*NB*), az önce söylediğimiz gibi, kesinlikle, 'haber verme', 'bir şeyle ilgili havadis getirme' anlamına sahiptir, ancak bu, gelecekle ilgili bir haber verme değildir. Kur'ân'da bir peygamberin getirdiği haberler, daima *ğayb* (görünmez alem)'a dair haberlerdir. Peygamberin faaliyetlerini, hep İlahi İrade'nin iletilmesi amacı şekillendirir. Elbette, Hesap Günü insanlığın gözleri önüne serilecek olan Cennet ve Cehennemin ayrıntılı tasvirlerinin bir nevi gelecek tahmini olduğu da söylenebilir. Fakat, bu, gelecekte olacakları önceden gören İbrani peygamberlerin sıklıkla yaptığı gibi, belirli bir kişi veya belirli bir kavmin başına gelecek vukuu yakın veya vukuu muhakkak bir olayın tasvirinden, mahiyeti itibarıyla, çok farklıdır; bu, hiç de Arap *nebî*'nin görevinin

[38] İbranice'deki *nâbhî* kelimesinin çok ayrıntılı bir analizi için Alfred Guillaume'nin *Peygamberlik ve Vahiy* (Londra, 1938, III. Ders) adlı eserine bakınız.

bir parçası değildir. Fakat Muhammed'in çağdaşları bunu anlamakta zorlanmışlardır; nitekim birçoklarının, birçok defa, ondan, ileride vuku bulacak olayları tahmin etmesini istemeleri de bunu kanıtlamaktadır. Öyle görünüyor ki, bu insanların zihninde, *nebî* kavramı, hâlâ, belli belirsiz bir şekilde eski geleneksel *kâhin* kavramıyla ilişkilendirilmekte ve hatta karıştırılmaktadır.

Nebî'nin semantik yapısının olumsuz özelliklerinin ikincisi, onun konuşmalarının ve sözlerinin sihirle alakasının olmamasıdır. Bu, son derece önemli bir husustur, zira belki de, bu açıdan bakarak, İslâmi Vahiy kavramını, şiir ve kehanet gibi Arap şamanizminin bütün tezahürlerinden en doğru bir şekilde ayırt edebiliriz.

İslâm-öncesi zamanlarda, hem bütün ilhamların ifade tarzı olan *sec'i* hem de *sec'i*'den gelişerek türetilen ilk şiir formu olan *recez*, esas itibarıyla, şu veya bu şekilde, sihir-kelimesiyle ilişkili amaçlar için kullanılmaktadır. Bu antik günlerde, vezinli dizeler halinde ve tekrarlanan kafiyelerle söylenen sözlerin, sihir gücüne sahip olduğuna inanılıyordu. Birçok *Hadis*e göre, bizzat Muhammed Peygamber, kafiyenin etkileyici bir gücü olduğunu kabul ediyordu. Zaten, Kur'ân'ın şairler ve onların düşük ahlaki standartları hakkında söylediği olumsuz sözlere rağmen, Muhammed, putperestlere karşı giriştiği mücadelesinde, tam da bu vasfı yüzünden Müslümanlar arasında büyük takdir gören gözde şairi Hasan b. Sâbit'ten büyük yardım görmüştü. Rivayete göre, Muhammed, bir keresinde, bu şaire şunları söylemiştir:

«لَشِعْرُكَ أَشَدُّ عَلَيْهِمْ مِنْ وَقْعِ السِّهَامِ فِي غَلَسِ الظَّلَامِ»

"Leşi'ruke eşeddu aleyhim min vak'i's-sihâmi fi ğalesi'z-zılâm"

Senin şiirlerin, düşmanımız için, gece karanlığında atılan oklardan daha tehlikelidir.[39]

[39] *Mutetref*, LXVI, II, 189. Daha fazla bilgi için, *Dil ve Sihir* adlı eserime bakınız (1955, s. 130-131).

Kısacası, ister kişisel olsun, ister kabilevi olsun, büyü yaparak emirlerindeki doğaüstü güçleri düşmanlarına karşı kullandıkları için, İslâm-öncesi zamanlarda, (münhasıran olmasa da) en başta şairlere hürmet ediliyor ve onlardan çekiniliyordu.

Sözlerin şiirle ifadesinin, yukarıda tasvir ettiğim peygamberce konuşmaya hem mahiyet hem de yapı itibarıyla hayli benzediğini söylemekte yanlış bir şey yoktur, zira bir peygamber için olduğu gibi bir şair için de, söylenen sözlerin nesnel bir karşılığı – yani bir *sprachwerk* – olmalıdır. Şairin söylediği sözler, aynen onun ağzından çıktığı gibi ezberlenmeli ve orijinal haliyle başkalarına iletilmelidir. Doğaüstü bir kaynaktan geldiği için, onun sözleri, onunla sınırlı kalmamalı, diğer insanlara da ulaşmalıdır ($A \rightarrow B \rightarrow C$). Fakat *C*'yi, yani düşmanını hedef aldığında, şairin *sprachwerk*'i, artık kelimenin doğru anlamıyla, bir dil olgusu değil; daha ziyade, bir sihir olgusudur. Şairin sözleri, burada, C'yi etkileyen, onu bağlayan ve onu mahveden bir sihir gücüne sahiptir.

Aynı şey, kahinin kullandığı *sec'i* tarzı için de geçerliydi. Nasıl ki gerçek bir şair, *recez* şiirini yıkıcı bir şekilde kullanabiliyorsa, aynı şekilde, gerçek bir kahin de *sec'i* nesirini kafiyenin sihirli gücüyle, düşmanına ölümcül zarar verebilecek şekilde kullanabiliyordu. Yetkin bir kahinin ağzından çıkan sihirli sözler, eski Arap literatüründe, çoğu kez, geceleyin uçarken kurbanlarının görmediği öldürücü oklara benzetilmektedir; bu tür bağlamlarda çok sıklıkla kullanılan fiil ise, 'atmak' anlamına gelen *ramâ*'dır. Bu sözler, ayrıca, zehirli ve kurbanlarında iyileşmesi son derece zor olan yaralar açan keskin mızraklara da benzetilmektedir. Bu kafiyeli sözleri en tehlikeli kılan şey de şu idi: bu lanetli sözler bir kez ağızdan çıktı mı, artık kontrol edilemiyordu ve hiç kimse, hatta bunları söyleyen şair veya kahinin kendisi bile, serbest kalan habis ve yıkıcı güçlerden kendini koruyamıyordu. *Kavâfî* (kafiyeli sözler) bir kez söylendi mi, daimi ve zapt edilemez bir sihir gücü serbest kalmış oluyordu.

Kur'ânî Vahyin, bu şekilde serbest kalan sihir gücüyle hiç alakasının olmadığı aşikardır. Görmüş olduğumuz gibi, *sec'*i'nin, Câhiliye döneminde iki farklı boyutu vardı: bir yandan, ilhamın diliyidi; kaynağı ne olursa olsun, bütün doğaüstü ilhamlar, dilsel olarak bu formu alıyorlardı. Öte yandan, sözlerde içkin olan sihir gücünün serbest bırakılması için dilin özel bir kullanımına karşılık geliyordu. Bu ikinci boyut, Kur'ân'ın kafiyeli sözleri, yani *el-kavâfi*'yi kullanımında tamamen ortadan kaybolmaktadır. Kur'ân'da, Câhiliye döneminde kullanılan eski kelime ve kavramların tamamen yeni yan-anlamlarla birlikte kullanıldığını ve bunların, tamamen yeni bir kavramsal çerçeveye uyarlandığını birçok vesileyle[40] göstermiş bulunuyoruz. Eski kavramlar Kur'ân'da mevcuttur, ama yeni bir değerler sistemine yerleştirilerek, kesin bir semantik değişim yaşamışlardır Benzer bir şey de *sec'*i'nin başına gelmiştir: burada doğaüstü iletişimin eski geleneksel formu kullanılmaktadır, ama bu form, yeni bir muhtevayı taşımak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Kur'ân'ın üslubunun *sec'*i olup olmadığına ilişkin benim cevabım budur. Peki eğer bu üslup *sec'*i ise, o zaman, *Câhiliye* ve İslâm arasındaki temel fark bakımından bu hususu nasıl anlamalıyız? Form hâlâ korunmaktadır; ama artık o, doğaüstü ilhamın katıksız bir formudur. O, kelimelerdeki sihirli gücü serbest bırakmak için kullanılmamaktadır ve o, gelecekte vuku bulacak hadiseleri önceden haber verme anlamında 'gaipten haber verme'ye karşılık gelen bir form da değildir.

IV. Arapça'da Vahiy

Önceki alt-başlıkta, Vahyin *parole* boyutunu, yani bir 'konuşma' olgusu olarak Kur'ânî Vahiy kavramını ele almış bulunuyoruz. Şimdi artık, onun *langue* boyutuna dönme zamanı gelmiş bulunuyor. Daha öncede belirtildiği gibi, *langue*, bir topluma mensup bütün bireylerin ortak rızasıyla iletişim aracı

[40] Örneğin, *Kur'ân'da Ahlaki Terimlerin Yapısı* adlı esere bakınız (VII. Bölüm).

olarak kabul edilmiş bir şifahi işaretler sistemidir. O, bu anlamda, bir toplumsal gerçekliktir; yani Durkheim'in sosyolojisinde tanımladığı gibi, bir *fait social*'dir. *Langue*, bir topluma özgü sembolik bir sistemdir ve toplumun her üyesi, diğerleri tarafından anlaşılmak isteniyorsa, onlarla konuşmak durumundadır. Bir konuşma (*kelâm*) eyleminde yer alan iki kişinin dil yoluyla iletişim kurabilmesi için, aynı işaretler sisteminin kullanılması zorunludur.

Kur'ân'da, bu hususun bilincinde olunduğunu gösteren pek çok delil vardır ve Kur'ân, aşikardır ki, modern teknik anlamıyla bu dil kavramına (*langue*) sahiptir. O, Vahiy ve peygamberlik görevi kavramını, tam da bu fikre dayandırır. O'nda, her 'kavim'in (*kavm*) kendi *langue*si olduğu daha baştan kabul edilir ve Peygamberlik görevi hususunda bu noktaya büyük önem verilir. Nitekim, İbrahim Suresi'nde şunları okuruz:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

Biz, mesajı anlaşılır kılsın diye, kavminin lisanıyla (yani langue) olmak dışında hiçbir Elçi göndermedik. (İbrahim: 4)

Dünyada yaşayan insanların renkleri nasıl farklı ise, dilleri de aynı şekilde farklıdır.[41] Ortak bir dilin olmadığı yerde ise, insanlar birbirlerini anlayamaz ve iletişim kuramazlar.[42]

Ve söylenildiğine göre, şimdi bir Arapça Vahiy ile birlikte, Araplara Arapça konuşan bir peygamberin gönderilmesinin sebebi de budur:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Şüphesiz Biz onu, akledesiniz diye, Arapça bir Kur'ân (Kur'ânen Arabiyyen) olarak indirdik. (Hacc: 22)

---

41 30: 22.

42 18: 93.

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

Şüphesiz, bu, Alemlerin Rabbinden indirilmedir, ki onu, uyarıcılardan olasın diye, Rûhu'l-Emîn, apaçık bir Arapça olarak (bi lisânin arabiyyin mubîn) senin kalbine indirdi. (Şuara: 192-195)

Musa'ya kendi dilinde bir Kitap verildiği gibi, şimdi de Arap peygambere aynı şekilde Arap dilinde (*lisânen arabiyyen*) bir kitap verilmektedir.[43]

Zira eğer Tanrı, vahyini, Arapça dışında bir dilde gönderseydi, o zaman, insanlar anlamadıkları için, ona asla inanmazlardı.

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ

Eğer onu Arapça-olmayan bir dilde (a'cemiyyen) gönderseydik, şöyle derlerdi: "onun ayetleri niçin anlaşılır değil? Araplara (arabiyyun) Arapça olmayan (a'cemiyyun) bir kitap mı? (yani Arap bir peygambere verilen Arapça olmayan bir vahiy mi?) (Fussilet: 44)

Aynı şekilde, eğer Tanrı, Arapça olan bu Kur'ân'ı, Arap-olmayan bir peygambere vahyedecek olsaydı ve peygamber de, onu anlamayacakları kesin olan kavmine Kur'ân'ı Arapça okusaydı, onlar asla ona inanmazlardı.

وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ، فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ

Eğer onu Arap-olmayan bir (peygambere) indirseydik, ve o da onlara onu (Arapça) okusaydı, ona inanmazlardı. (Fussilet: 199)

Gördüğümüz gibi, bütün bu ayetler, her toplumun kendi dilinin olduğu ve bir toplum ile onun dili arasında kopmaz bir

[43] 46: 12.

bağ bulunduğu görüşüne dayanmaktadır. Ve bu, Kur'ân'ın modern teknik anlamında *langue* kavramına sahip olduğunu söylemeye denktir. Bu kavramın Kur'ân'daki karşılığı *lisân* (dil) kelimesidir.

Bizzat Kur'ân, o dönemde, Arapların, Kur'ân'ın ilahi bir vahiy olmadığı ve aslında, Muhammed'in arkasında, Yahudi ve Hıristiyanların kutsal metinlerini çok iyi bilen, ona Vahiy dediği şeyleri öğreten bir adamın olduğu yönünde maksatlı bir söylentiyi yaydıklarını açıkça ifade etmektedir. Taberî, bu söylentiyi yayan *Kâfir*lerin isimlerini açıkça söyledikleri yabancı kökenli pek çok Hıristiyan köleden bahsetmektedir.[44]

Kur'ân'ın bu suçlamaya karşı cevabı şudur: Kur'ân'ın dili, apaçık Arapça lisanı (*lisânun arabiyyun mubîn*) iken, bütün bunların kendisine atfedildiği kişinin ana dili (*lisân*) Arapça değil (*a'cemî*)'dir. Burada ima edilen şey ise şudur: dili Arapça olmayan biri, apaçık Arapça söylenen bir şeyi Muhammed'e kesinlikle öğretemez.

Az önce alıntıladığım bu ve benzeri bazı ayetler, çok önemli bir kelimeyi (*a'cemî*) dikkatimize sunmuş bulunmaktadır. Bu problemi, *Arab* ve *Acem* kelimeleri arasındaki temel zıtlık bakımından tartışmamız iyi olacaktır. Antik Arapların gözünde, dünyadaki bütün kavimler, Araplar ve Arap olmayanlar olarak iki kategoriye ayrılabiliyordu ve Arap olmayan kavimlerin hepsini aynı kefeye koymak mümkündü. Bu iki kavram, sadece dil ile ilgili değildi; zira, kan, yani ırk da, özellikle *Arab* kavramının anlam içeriğinde önemli bir rol oynuyordu. Fakat en belirleyici faktör, hiç şüphesiz dil idi. Safi Arap orijinli birine bile, eğer Arapça'yı doğru konuşamıyorsa, çoğu kez, *a'cemî* denilmesi bunu kanıtlamaktadır.

Bu arada şunu da ifade edeyim ki, bu, bazı otoritelerin, *a'cemî* (yahut *acem*) ile *acemî* arasında küçük bir fark olduğunu düşünmelerine neden olmuştur. Bunlara göre, ilki, ırk

[44] 16: 103.

açısından hakiki bir Arap olmasına rağmen, kendini doğru ve açıkça ifade edemeyen biri anlamına gelirken, ikincisi, Arapça'yı iyi konuşup-konuşamadığına bakılmaksızın, ırk açısından Arap-olmayan bir kavme mensup kişi demektir. Ancak, lugat alimlerinin hepsi bu görüşe katılmamaktadır.

Buna karşın, *Câhiliye* döneminde, *A'-ce-me* (*A'CM*) kökünün çok geniş bir uygulama alanına sahip olduğu kesindir. Temel anlam, öyle görünüyor ki, ister sadece geçici ve tesadüfî bir durum olsun, isterse de daimi bir durum olsun, yabancı birinin konuştuklarının hiç anlaşılamamasıdır. Hüseyin b. El-Humân'a ait olan aşağıdaki beyit, bu bağlamda çok ilginçtir:

وَقَالُوا تَبَيَّنْ هَلْ تَرَى بَيْنَ ضَارِجٍ وَنَهْيِ أُكَيْفٍ صَارِخاً غَيْرَ أَعْجَمَا

Ve dediler ki: Dârıc ile Ekuîf'un yağmur çukurları arasında
Yardım çağırıp da sesi çıkmayan (a'cem) kimseyi görüyor musun?[45]

Burada *a'cem*, yardım için uzun süre ve boşuna bağırdığından dolayı sesi kısılan kişi demektir. Ve elbette, söylenen sözler hiç anlaşılamıyorsa, bu durumda tam sessizlik olur. Nitekim, *ista'ceme* fiili, tam da bu anlam için kullanılmaktaydı.

Örneğin Hadis'te *ista'cemet aleyhi kıraâtuhû*[46] şeklinde bir ifade geçer ki, bunun anlamı harfî harfine şöyledir: "(Kur'ân) okurken sesi gitti." (yani "Kur'ân okurken uykusuna yenik düştü ve okumaya devam edemedi.") Fiilin bu kullanımı da çok eskidir ve Câhiliye döneminde buna dair örnekler bulunmaktadır.

Son olarak, konuşulanların anlaşılamaması fikrine bir başka açıdan da bakılabilir ki o da, hayvanlar, sığırlar ve canavarlara da *a'cem* denilmesidir. Burada *Hadis*'lerden sadece tek bir basit örnek vereceğim: "*el-acmâu curhuhâ cubârun.*"[47] *El-Acmâ'* ke-

[45] *El-Mufazzaliyyât*, XII, 36. beyit.

[46] استعجَمَتْ عليه قراءتُه

[47] العَجماءُ جرْحُها جبار

limesi, *a'cem*'in dişil formudur ve *behîme* ('hayvan') demektir. *Hadis*'in anlamı ise şudur: vahşi hayvanlara gelince, onların neden olduğu zararlar (ölüm dahil), *cubâr* (cezalandırmayı hak etmeyen kan dökülmesi)'dır: yani, vahşi hayvanların neden olduğu herhangi bir zarardan ötürü intikam alınmamalıdır.

Bu örnekler, normal yoldan konuşamayan herkesin veya her şeyin *a'cem* olduğunu göstermek için yeterlidir. Bu, aynı zamanda şunu da gösterir ki, *a'cem* yahut *acem*, kökeni itibarıyla, aşağılayıcı bir terim idi. Yani Arapların gözünde dünyanın en zengin, en güzel ve en mükemmel dili olan Arapça'yı konuşamayanları Arapların aşağıladığını ve hor gördüğünü gösteriyordu. Onlar için, bu kusursuz dili konuşamıyor olmak, adeta dilsiz doğmuş olmaya denkti.

Arapça konuşamayanlara yönelik aynı hor görme tavrını, *timtim* kelimesinde de görürüz ki, bu kelime, sıklıkla, Habeşistanlıların diline gönderme yaparken – *timtim Habeşî* ("bir Habeşistanlı Timtim") veya *temâtim sûd* ("kara Habeşliler") şeklinde – kullanılmaktadır.

Böylesi bir ortamda, Kur'ân'ın, bu soruna yönelik adil ve tarafsız bir tavır alması şaşılacak bir şeydir. O, Arap dilinde, Arap-olmayanların diline göre herhangi bir doğal üstünlük görmemiştir. İslâm'ın zuhuruyla birlikte, Arapça'ya, İlahi Vahyin dili olarak, gerçekten yeni bir konum atfedildiği doğrudur. Fakat bununla, doğrusu, Arapça'nın üstünlüğü ilan edilmek istenmiyordu. Hatta Kur'ân'da, Arapların ırk olarak üstün olduğuna dair bir ifade de yoktu. Zira, "sizler, insanlar içerisinden çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz" ifadesinin yer aldığı, yukarıda alıntılanan ünlü ayette (3: 110), bir kavim olarak Araplara değil, bağlamsal olarak, sadece Müslüman topluma (öteki Ehl-i Kitab topluluklarından ayrı olduğunu ifade etmek üzere) göndermede bulunulmaktadır.

Bu soruna Kur'ân'ın bakışı, şu çok açık kültürel bilince dayanır: her kavmin kendi dili vardır; Arapça da Arapların dilidir ve bu sıfatıyla, birçok dilden sadece biridir. Eğer Tanrı bu

dili seçmişse, bu, onun en değerli dil olması dolayısıyla değil, sadece faydalı oluşu nedeniyle idi, yani mesajın, başta Arapça konuşan insanlara hitap etmesinden dolayı idi. Bizzat Kur'ân, bu Kitab'ın sadece kolay anlaşılsın diye Arapça vahyedildiğini defaatle ilan etmektedir: "Onu, anlayabilesiniz diye Arapça indirdik" (12: 2).

Ve bu, ırk farklılığına yönelik daha genel İslâmi tavra da uygundur. Hem Muhammed'in Veda Hutbesi'nde, hem de çok ünlü bir sûrede (49: 13), İslâm'da, Arap olsun veya olmasın, bütün insanların tamamen eşit oldukları açıkça ifade edilmektedir.

Bu temel Kur'ânî tavır nereden gelmektedir? Görünüşe göre garip olan bu hususa açıklık getirmek için, İslâm'ın doğduğu o günlerde, Arapların içinde yaşadığı kültürel ortamla ilgili olarak yukarıda söylenenleri hatırlatmamız yeterli olacaktır.

Arabistan, o dönemde, dünyaya kapalı bir coğrafya değildi; tersine, oldukça farklı kültürel geleneklerden gelen ve farklı dilleri konuşan diğer halklarla yakın temas halinde bulunan bir açık dünya idi.

Kabaca söylemek gerekirse, o çağın Arapları, iki farklı kategoriye veya tipe ayrılabilir: ilki, kapalı bir toplumda yaşayan, tutucu, gelenekçi, yeniliklere kapalı olan, safi hakiki Bedevi tip idi; diğeri ise, öteki hayat ve düşünme tarzlarına son derece açık, yeni ve daha üst kültürel değerleri kabule hazır ya da bu değerlerin peşinde giderken kendi kabile toplumunu terk etmeye bile hazır olan, daha aydın bir tip idi.

İlk tip, kabilevi toplum yapısının dar sınırları içerisine hapsolmuş; kabilesinde, kabilesiyle ve kabilesi için yaşayan, çölün gerçek çocukları idiler. Hissiyatlarını, heyecanlarını ve düşüncelerini belirleyen esas unsur, kabileleri idi. Elbette şarap tüccarları çoğunlukla Hıristiyan, Yahudi ve Farisi olduğu için (evet sırf bu yüzden bile olsa) yabancılarla yakın temas kurmak zorundaydılar ve onlar, şarap içilmeyen bir hayat tasavvur edemiyorlardı. Şiirlerinden de biliyoruz ki, çölde yaşayan ve gece

yolculuk yapan seyyahlara rehberlik hizmeti veren Suriyeli Hıristiyan keşişlerin adanmış ve murakabevi yaşantılarından da haberdar idiler. Fakat Bedeviler, diğer kavimlerdense, kendileriyle çok daha fazlasıyla ilgili idiler. Bütün ilgileri, neredeyse sadece kendi kabilelerinin işlerine odaklıydı.

İkinci tip ise, bu hakiki Bedevi tiple karşılaştırıldığında, oldukça aydın bir tip – o çağın kozmopolit sınıfı – idi. Nitekim *Câhiliye* bu tipten birçoklarını üretmiştir ki, bunlar arasında Lebîd, el-A'şâ ve en-Nâbiğe gibi Arap edebiyatı tarihindeki en büyük bazı isimleri sayabiliriz.

Elbette, yaşam tarzları, düşünme biçimleri ve genel olarak da tepki tarzları bakımından, bunlar da esas itibarıyla kabilevi Bedevilerdi. Bunların, tipik Bedevi olduğu düşünülebilecek zihinsel özelliklerin birçoğunu (hatta çoğunu) ilk tip ile paylaştıklarını görmemiz son derece doğaldır. İki tip arasında birçok kesişen hat görürsek veya örtüşen alanlar bulursak, buna şaşmamamız gerekir. Nitekim, ikinci kategorinin seçkin bir şahsiyeti olan ve düşünme ve ifade tarzı olarak hakiki Bedevi özellikler gösteren şair en-Nâbiğe, buna dair iyi bir örnek olarak alınabilir.

Ancak, genel olarak bakıldığında, katıksız kabilevi Bedevi tip ile kozmopolit tipi net bir şekilde birbirinden ayıran tek bir dikkat çekici özellik vardır. Bu ikinci kategoriye girenler, kozmopolit bir yaşam sürüyorlardı: civarda bulunan, hatta Arap Yarımadası'nın iliklerine kadar işlemiş olan yabancı kültürlerin ve halkların hiçbirine karşı önyargılı değildiler. Onlar, çağın entelektüelleri idiler; dünyayı tanıyorlardı ve entelektüel ufukları Arabistan'la sınırlı değildi. Çok daha ileri bir medeniyete sahip civardaki halkların kültürlerinden rahatlıkla yararlanabiliyorlardı. Bilinmeyen dünyalara yelken açmak, yeni fikirler öğrenip onları özümsemek için gerekli cesaret ve meraka sahip idiler. İlk tipin aksine, zihinleri kabile meseleleriyle sınırlı değildi.

Bu kategorinin tipik bir örneğini, şair el-Aşâü'l-Ekber'de görüyoruz. O, bütün Yarımadayı kuzeyinden güneyine boydan boya

dolaşmış, sınırın ötesine geçip Kudüs ve Humus'u ziyaret etmiş, Irak'a gitmiş ve hatta Irak'ı da bir ucundan ötekine geçip Sasani İmparatorluğu'nu görmüş ve oradan geri döndüğünde, Hîre halkından öğrenmiş olduğu bazı Hıristiyan fikirlerin yanısıra, şiirine aldığı birkaç Farsça kelime ve kavramı da beraberinde getirmişti. Arabistan dışında gördüğü şeylerle öylesine ilgilenmiş ve onlardan öylesine etkilenmiş ki, yaşama bakışı ve dünya algısı bakımından, adeta bir Hıristiyan olmuştu. Hatta, öyle görünüyor ki, yeni fikirlerin peşinde, Habeşistan'a bile gitmişti.

Az önce tasvir edilen tablo, safça beklentimizin aksine, Kur'ân'da niçin Arap dilinin tabii üstünlüğüne dair açık bir ifade bulamadığımızı anlamamıza yardımcı olacaktır. Bir insan olarak Muhammed Peygamber, bu ikinci tip Araplardan idi ve Kur'ân'ın civarda yaşayan kavimler ve topluluklara dair görüşü de, aşikardır ki, bu ikinci tipin anlayışına pararel idi; zira bu, dünya üzerindeki çeşitli kavimlerin ve çeşitli toplulukların varlığının tanınmasına dayanıyordu. Kur'ân'ın ruhu, bu hususta, Bedevi Arapların tipik karakteristiklerini çok iyi yansıtan eski kabile ruhundan kesin ve cesur bir kopuşu temsil ediyordu.

Peygamberin yeni bir dini hareket başlattığı ortam, kapalı bir kabile toplumu değildi. Bu toplum, birkaç farklı kavim arasında canlı kültürel temas ve kültürel rekabetin yaşandığı açık bir dünya idi. Bu toplumun kültürel bilinç düzeyi, çölün Bedevilerininkinden çok daha yüksekti ve Kur'ân'ın Arapların dini hislerini geliştirme yönündeki çabası da bu bilinç düzeyinin üzerine oturuyordu.

Bu bağlamda, Kur'ân'ın yukarıda zikredilen ayetlerini[48] hatırlamamız gerekmektedir ki, burada dini meseleler hususunda Bedevi zihniyetine yönelik derin bir güvensizliğin açığa vurulduğunu görürüz.

Başka yerlerde de, Bedevilerin, din ve îmân konularında en çok zorluk çıkaran insanlar oldukları ifade edilmektedir. Bedeviler,

[48] 49: 14-15.

inatçı, dik kafalı, hoyrat ve küstahlar; kendini beğenmişlik özellikleri ise, onları, İslâm'a göre dinin tam da özünü temsil eden tevazu erdemine sahip olmaktan alıkoymaktadır.

Kısacası, bütün deliller, Arap Peygamberin yaşadığı ve mücadele ettiği kültürel ve manevi atmosferin Bedevilerin yaşadığı dünyadan özü itibarıyla farklı ve hatta kimi önemli hususlarda bu dünya ile taban tabana zıt olduğuna işaret etmektedir. Çölün Bedevileri, İslâm'ın Arapça konuşan kavimlere hitap ederken tezlerini temellendirdiği kültürel bilinç düzeyinin çok altında idiler. Ve bu yüksek düzeyli alem tasavvurunda, Araplar, neticede, birçok farklı halktan biri idi; Arapça da birçok farklı dilden sadece biriydi.

Kur'ân'ın Arap dilinde inzal olunduğunu sürekli vurgulamasına rağmen, niçin kendisini, bu dilin üstünlüğünü savunan bir manifesto olarak görmediğini buradan anlıyoruz. Her toplumun kendi dili vardır. Dolayısıyla, Tanrı İsraillilere vahyini Tevrat formunda indirdiği zaman, mesajını iletmenin aracı olarak İbranice'yi seçmiştir; zira, o toplumun dili İbranice idi. Aynı şey, diğer kavimlere gönderilen Vahiyler için de geçerlidir: Kitab Ehli olan her bir halkın, kendi dilinde indirilmiş *kitâb*ları vardı. Benzer şekilde, Muhammed'ten önce gelen bütün Peygamberler, halklarına (*kavm*) onların diliyle hitap etmişti. Muhammed de, şimdi, aynı şeyi yapmaktadır. O, aslen Arap olduğu için, kavmine Arapça bir *kitâb* ile gönderilmektedir. Aksi halde, Arapça'nın diğer dillere tercih edilmesinin hiçbir makul gerekçesi olamaz.

Kur'ân'ın bu temel fikri, az önce detaylı bir şekilde anlattığım geniş alem tasavvuruna çok uygundu. Ancak, Araplar ya da daha doğru bir ifade ile söyleyecek olursak, Arap Müslümanlar, meseleyi hiç de böyle anlama yanlısı değil idiler. Kur'ân'ın hiçbir yerinde Arapça'nın üstün olduğuna dair herhangi bir ifade bulunmamasına rağmen, Araplıkları ve Arapça ile her zaman gurur duyanlar bu *gerçeği* görmezden geldiler.

Kur'ân'ın Arapça vahyolunduğu hususunun, Araplarca, Arapça'nın diğer dillerden üstün olduğunun en güçlü delili olarak gösterilmesi gayet doğaldır. Eğer Arapça, Tanrı tarafından Vahyin dili olarak seçilmişse, bu, onun pratik yararından değil, bilakis daha ziyade, "dil demeye layık tek dilin" asli erdeminden dolayı idi. Arapça, artık, kutsal dil idi. Er veya geç, Arap olmayan bütün Müslümanlar da, Kutsal Kitab'a olan bağlılıkları ve saygılarından, bu dilin üstünlüğünü kabul etmek zorunda idiler. İşte böylece dil demeye layık tek dil olan Arapça, sonunda, yüksek bir dini değer edindi. Bu süreç, Fahreddin er-Razi tarafından, 'Büyük Tefsir' (*Mefâtihu'l-Gayb*)'inde, bütün teolojik tazammunlarıyla birlikte, takdire şayan bir başarıyla anlatılmaktadır.

Araplardaki bu doğal eğilim (ki bütün Emeviler dönemi boyunca devam etmiştir), zamanla en uç noktasına ulaştı ve Abbasiler döneminde, duygusal ve kavmiyetçi bir boyut bile kazandı. Öyle ki, bu dönemde, Arap *Asabiyye*'sinin karşısına, İslâm'daki Fars kültürünün (Fars dili de dahil olmak üzere), Araplara ait olan her şeyden kıyas kabul etmez biçimde üstün olduğunu iddia eden Fars *Şuûbiyye*'siyle çıktı.

İslâm tarihinin ikinci ve üçüncü asırlarında ortaya çıkan bu hareket, İslâm içerisinde zayıflayan Arap üstünlüğüne ölümcül bir darbe indirdi. *Şuubiyye*'yi temsil eden kavimler, sadece bütün Müslümanların ırk, milliyet ve soyuna bakılmaksızın tamamen eşit olduğunu açıkça ilan etmekle kalmadılar – ki bu düşünce, Kur'ânî öğretiyle tamamen uyumlu idi – daha da ileri gidip, Arap olmayanların, her bakımdan, kültür nedir bilmeyen, çölün zavallı barbarlarından başka bir şey olmayan Araplardan üstün olduğunu ve İslâm kültürüne damgasını vurmuş ne varsa hepsinin Arap olmayanlara ait olduğunu da söylediler.

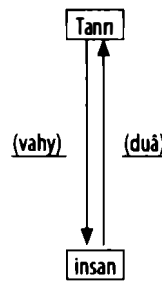
Araplara karşı yapılan *Şuûbiyye* devriminin önderleri, doğal olarak, çoğunlukla Farisî idiler; fakat Halife el-Mütevekkil'in saltanatından itibaren, onlara Türkler de katıldı. Arapların

son kalesi bile, yani kutsallığı ileri sürülen Arap dili dahi, *Şuûbiyye*'nin şiddetli saldırılarından kendini koruyamadı. Coşkulu taraftarlar, Arap dilini kutsal tahtından indirmek için ellerinden gelen her şeyi yaptılar ve tersinden onlar da aşırı uca yöneldiler ve hem mantıksal düşünmenin bir aracı, hem de şiirsel duygu ve heyecanları ifade etmenin bir vasıtası olarak, Yunanca, Farsça ve Hintçe gibi Arapça dışındaki dilleri, Arapça'dan çok daha mükemmel olarak görüp yüceltme gayretine giriştiler.

Bu, gerçekten de, İslâm kültürü tarihinin son derece ilginç ve önemli bir evresidir. Fakat elbette, konu, bu araştırmanın sınırlarını aşmaktadır.

V. Duâ (*Ed-Duâ*)

Son alt-başlıkta, Kur'ânî Vahiy kavramını analiz etmiş bulunuyoruz. Meselenin özü şudur: dar (yani dinî) anlamda, *vahy*, Tanrı ile insan arasında, aşağı yönde, yani Tanrı'dan insana doğru vuku bulan özel bir şifahi iletişim türüdür. Tanrı, Sözlerini doğrudan insana, yani Peygambere, dolayısıyla da bütün insanlığa gönderir.



Fakat Tanrı ile insan arasındaki bu dilsel ilişki, tek-taraflı değildir. Başka bir deyişle, insan, daima pasif kalmak yerine, Tanrı ile şifahi bir ilişki kurarken, bazen inisiyatif alır ve dilsel işaretler aracılığıyla, O'nunla ileşitim kurmaya çalışır. Burada, yapısal

olarak Vahye karşılık gelen bir olgu ortaya çıkar ve bu, yukarı yönde, yani yönü insandan Tanrı'ya doğru olan, doğrudan bir şifahi iletişimdir. Vahiy gibi, bu da, alışılmadık şartlar altında, çok özel bir formda vuku bulabilir. Normalde, insan, Tanrı'yla doğrudan konuşamaz; zira bu, karşılıklı konuşabilmek için iki taraf arasında ontolojik bir denklik olmasının zorunlu olduğu yönündeki dilin en temel ilkesine aykırıdır. Bu, ancak olağandışı şartlar altında olabilir ki, insan, bu durumda, günlük olanın dışında, alışılmadık yoğun duygular hisseder; şu veya bu nedenden dolayı, son derece farklı düşünce ve hissiyatlara kapılır. İşte ancak böylesi şartlar altında, o, doğrudan Tanrı'ya hitap etme konumunda olur. Böyle bir durumda, o, artık, bilinen anlamda bir insan değildir; El-Kirmanî'nin yukarıda alıntılanan pasajda söylediği gibi, ister-istemez, kendisinin üstünde bir şeye dönüşmüş olur. Normal dışı şartlar altında gelişen bu tür dil olayı, genellikle 'yakarış' olarak tercüme edilen *duâ*'dır. İnsanı bu tür bir dili kullanmaya yönelten sebep, durumdan duruma değişebilir. Bu, Tanrı'ya karşı duyulan derin ve karşı konulmaz dindarlık hissi olabilir. Ya da bu, içten içe hissedilen ölüm korkusu da – ki, zaten en olağan durum da budur – olabilir. Kur'ân'da, inançsız putperestlerin bile, tehlikeli anlarda "dinlerini halis kılarak" Allâh'a yakardıklarını görmekteyiz:

وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ

İnsana bir zarar dokunduğunda, yan yatarak, otururak veya ayakta iken bize duâ eder (deânâ). Ama ondan zararı kaldırınca, sanki ona dokunan zarardan dolayı Bize hiç yakarmamış gibi, başını çevirir. (Yunus: 12)

وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

(Geminin batmasıyla kesinlikle öleceklerini hissettikleri anda) dinlerini halis kılarak, Allâh'a duâ ederler (deâ) ve şöyle derler: "eğer bizi bundan kurtarırsan, muhakkak Sana şükredenlerden olacağız![49] *(Yunus: 22)*

Ne olursa olsun, bu dilsel davranışın, ancak insanın normal ruh halini terk ettiği olağandışı bir durumda vuku bulacağı açıktır. Başka bir deyişle, böyle bir şeyin olabilmesi için, konuşan, kendini bir 'sınır durum'da bulmalıdır (ki, varoluşçular da bunu böyle söyler). Zira, ancak bir sınır durumunda, insanın kalbi, bütün dünyevi düşüncelerden tamamen uzak kalabilir ve bunun sonucu olarak da, konuştuğu dil, manevi yönden yücelmiş olur. *Duâ*, gönlün Tanrı'yla yaptığı en mahrem özel sohbettir ve ancak insan böyle bir hissiyata sahip olduğu zaman vuku bulabilir.

Aşağıdaki ayet, *duâ*'nın 'sınır durum'la olan bu asli ilişkisini başka her şeyden daha iyi göstermektedir:

قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ

De ki: eğer doğru sözlülerden iseniz (cevap verin bakalım) Allâh'ın azabı size gelse yahut Saat (yani Kıyamet Saati) size gelip çatsa, Allâh'tan başkasına mı duâ edersiniz? Hayır, bilakis sadece O'na duâ edersiniz! (En'am: 40-41)

Duâ anında yaşanan bu manevi duygu seli biraz dindiğinde ve yaşananlar bir anda gelip geçen bir şey gibi son bulmak yerine, köklü, değişmeyen, dindarca bir alışkanlığa dönüştüğünde, o zaman *duâ*, *ibadet*[50] (tapınma) ile eşanlamlı olur:

---

[49] 'Müteşekkir olmak' kavramının dini anlamı için, 9. Bölüm, 1. altbaşlığa bakınız.

[50] Bu kelimenin anlamıyla ilgili bir tartışma için, bir sonraki bölüme bakınız.

قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ

De ki: "Şüphesiz, Ben Allâh'tan başka duâ ettiklerinize (yani putlara) ibadet etmekten (a'bude) nehyolundum. (En'am: 56)

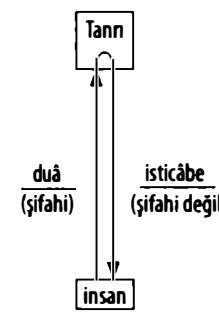
وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ

O'nun yüzünü murad ederek, sabah akşam Rablerine duâ edenleri kovma. (En'am: 52)

وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

Yüzlerinizi her mescitte (Allâh'a) dönün ve dininizi halis kılarak, O'na duâ edin. (A'raf: 29)

Bu noktada, Vahyin amacının, önceki altbaşlıkta açıkladığım gibi, ister olumlu ister olumsuz olsun, esas itibarıyla, insandan bir cevap almak olduğunu hatırlamamız yararlı olacaktır. Tanrı *âyât*'ını indirdiği zaman, insandan bunlara *tasdik* ve 'îmân' ile cevap vermesini ister. Aynı şekilde, insan da *duâ* ederken, Tanrı'nın ona cevap vermesini ister. Başka bir deyişle, insan, isteğinin kabul edileceği ümidiyle Tanrı'ya *duâ* eder. İnsanın *duâ*sına Tanrı'nın cevabı, Kur'ân'da 'cevap vermek', 'cevaplamaya hazır olmak' anlamına gelen *isticâbe* kelimesiyle ifadelendirilir. Semantik açıdan bunun tanımı, *duâ* kavramının, *isticâbe* kavramıyla ilişkili olduğu şeklinde yapılabilir. Özü itibarıyla şifahi olan *duâ*'nın aksine, *isticâbe*, şifahi değildir.



Kur'ân'da bizzat Tanrı, eğer insan samimi olarak O'na duâ ederse, ona "cevap vermeye" her daim hazır olduğunu açıkça ifade eder:

وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ

Ve Rabbiniz dedi ki: Bana duâ edin, size icabet edeyim. (Gâfir: 60)

Dahası, Kur'ân, *isticâbe* kavramını son derece önemser, ki bu, Kur'ân'ın *isticâbe* kudretine sahip olamamayı, sahte tanrı olmanın en açık göstergelerinden biri saymasından bellidir. *Kâfir*lerin Allâh'tan başka taptığı tanrılar, onlara ne kadar yakarırlarsa yakarsınlar, onların *duâ*larına cevap veremezler. Onlar, *Kâfir*lerin duâlarını işitmezler; işitseler bile, asla cevap veremezler. İnanmayanların *duâ*sı, karşılıksız kalır.

إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا

Eğer onlara (yani putlara) duâ ederseniz, duâ'nızı işitmezler; duysalar bile, size icabet edemezler (istecâbû). (Fatır: 14)

لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ

Gerçek duâ ona yapılır. O'nun dışında duâ ettikleri (tanrılar) onlara hiç cevap veremezler (yestecîbu), bilakis o, su ağzına gelebilsin diye ellerini suya doğru uzatıp ona hiç ulaşamayan biri gibidir. Kâfirlerin duâsı, karşılıksız kalır. (Ra'd: 14)[51]

Teorik olarak, kelimelerin bu kullanım şeklini, dilin 'sihirli' kullanımının bir çeşidi olarak görmek mümkündür. *Duâ*'yı, kelimelerin 'sihirli' kullanımı sınıfına sokarak değersizleştirmeye veya önemsizleştirmeye çalışmıyorum (ki *duâ*yı Kur'ân'daki *sihr* (büyü) kelimesiyle ilişkilendirmek suretiyle böyle bir şey ileri sürülebilir). Burada 'sihirli' tabirini, özel bir duruma işaret

[51] Ayrıca *ğâfir*, 40: 50'ye bakınız.

eden, saf anlamda teknik bir terim olarak anlamak gerekir ki, bu tür özel durumlarda söylenen sözler, muhatapları üzerinde doğrudan etkili olabilirler. Duyguların doruğa çıktığı ortamlarda dinleyiciyi etkilemek için söylenen her söz, bu anlamda, 'sihirli'dir. Her gün karşılaşılan sıradan durumlarda bile, bir fiili emir sigasıyla kullandığınızda, dili 'sihirli' bir şekilde kullanıyorsunuz demektir. Fiili, son derece yavan ve etkisiz bir formda, yani genellikle 'sihirli' sayılamayayacak kadar basit ve sıradan bir şekilde kullandığınızda bile bu durum değişmez. Ancak, temel ilke, tamamen aynıdır.

Daha teknik bir anlamda dilin sihirli kullanımı, Tanrı'ya yönelik kişisel 'yakarış'tan başka, yemin etme, söz verme, bedduâ etme, hayır duâda bulunma vs.'i de kapsayan büyük bir sınıftır. *Câhiliye*'de, dilin sihir işlevi, toplumda muazzam bir rol oynuyordu. Fakat Arapların dilsel yaşamının bu boyutu, çok önceden Goldziher[52] tarafından öylesine titizlikle ve akademik bir yetkinlikle incelenip açımlanmıştır ki, bize söyleyecek neredeyse hiçbir söz kalmıyor.

[52] Antik Arabistan'da *Hicâ* şiiri üzerine yaptığı araştırmada, Age. s. 1-105.

8. Bölüm

Câhiliye ve İslâm

Câhiliye ve İslâm

I. İslâm ve Tam Teslimiyet Kavramı

Bu bölümde, Tanrı ve insan arasındaki temel ilişkinin üçüncü boyutunu, yani Tanrı'nın 'Efendi' (*Rabb*), insanın da 'köle' (*abd*) olduğu, Efendi-köle ilişkisini ele alacağız.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Allâh'ın 'Efendi' olarak kavramsallaştırılması, *Câhilî* Araplarca bilinmiyor değildi. Ancak, İslâm-öncesi zamanlarda, Allâh, tek, mutlak Efendi değildi. O'ndan başka birçok eril ve dişil *Rab*ler vardı. İlk kez İslâm, O'nu, mutlak Hakim, bütün kainatın Tek Mutlak Efendisi olarak kabul etti.

Bu, O'ndan başka her varlığın (sadece sıradan insanların değil, Peygamberlerin ve Meleklerin bile) hiçbir anlamda ve asla, 'Efendiler' (*erbâb*) olarak düşünülemeyeceği anlamına geliyordu. Örneğin, 3: 80; 3: 172'de, "yakınlaştırılmış melekler"in (*el-melâiketu'l-mukarrabîn*), O'nun sadık ve aciz köleleri olmaktan gocunmadıkları anlatılmaktadır.

Allâh'ın her şeyin Mutlak Efendisi olduğu düşüncesinin kökleşmesi, ister istemez, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiye dair

anlayışta da köklü bir değişime neden oldu. Bu yeni fikir etrafında, Kur'ân'daki en önemli birkaç anahtar-terimi ihtiva eden yeni bir semantik alan oluştu.

Tanrı, artık Mutlak Egemen olduğu için, insanın O'na karşı takınabileceği tek tavır, kayıtsız-şartsız tam teslimiyet, acziyet ve tevazudur. Kısacası, bir 'köle' (*abd*) bir 'köle' (*abd*) gibi davranmalıdır; bu yüzdendir ki, *ibadet* kelimesinin anlam içeriğinde önemli değişiklikler olmuş, "O'na bir köle gibi hizmet etmek", "bir hizmetçiye yaraşır şekilde O'na hizmet etmek" şeklindeki orijinal lafzi anlam, en sonunda 'tapınak' ve kült anlamlarına gelir olmuştur. Aşağıdaki ayette, bu anlamların birbiriyle bağlantılı olduğu çok açık bir şekilde gösterilmektedir:

رَبُّ السَّماواتِ والْأَرْضِ وما بَيْنَهُما فَاعْبُدْهُ واصْطَبِرْ لِعِبادَتِهِ

Göklerin ve yerin ve bu ikisi arasındakilerin Rabbi. O halde, O'na kulluk et ve kulluğunda sebatkar ol. (Tevbe: 65)

Bir kulun görevi, tabiatıyla, efendisine sadık bir şekilde hizmet etmek, ne isterse istesin, efendisinin isteklerini sürekli ve titizlikle yerine getirmek ve onun emirlerine itirazsız itaat etmekten ibarettir. Kur'ân'da mutlak itaat, teslimiyet ve tevazu anlamına gelen *taat*[1] (boyun eğme), *kunût*[2] (itaat, alçakgönüllülük), *huşû*[3] (korkarak bağlılık bildirme), *tazarru*[4] (kendini alçaltma) gibi bir grup terime – ki, bunların hepsi, Kur'ân'da 'katılaşmış kalp' imajıyla sembolize edilen itaat etmeyi inatla reddetme tavrıyla tam bir zıtlık içerisinde bulunurlar – bu denli önem verilmesinin nedeni işte budur.

Bununla birlikte, bu gruba mensup bütün kavramların açık ara en önemlisi, elbette, *İslâm* kavramıdır; fakat bu, İslâm adıyla

1 5: 92

2 2: 118

3 57: 16

4 6: 43

bilinen tarihsel, nesnel, dinsel kültür anlamında değil, – yani Dr. Wilfred Cantwell Smith'in terminolojisini kulanacak olursak, 'şeyleşme' sürecinin bir sonucu olarak İslâm anlamında değil – İlahi İrade'ye kayıtsız şartsız boyun eğme, O'na teslim olma, yani her şahsın, kendi içsel şahsi ve varoluşçu meselesi olarak, nefsini Tanrı'ya teslim etmek üzere attığı kararlı bir adım[5] şeklindeki orijinal anlamıyla *islâm* kavramıdır.

İslâm veya *esleme* fiili, *esleme vechehü l'illah* ("yüzünü Allâh'a döndü") ifadesinde kullanıldığı anlamda, köken olarak ve başta, kişinin tam bir güvenle İlahi İrade'ye teslim olması demektir. Özetle, aşağıdaki gibi bir ayette karşılaştığımız kayıtsız-şartsız teslim olma biçimidir:

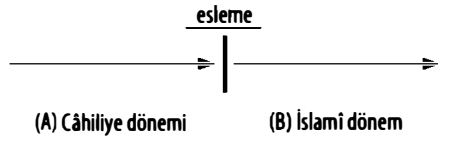
رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ

Rabbimiz! Bizi Sana teslim olanlardan eyle! (Bakara: 128)

Şimdi, tevazu ve teslimiyetle ilgili kavramların tümü arasında bu kavramı özellikle önemli kılan, elbette ki, öncelikle bizzat Tanrı'nın, onu, Arapların yeni dininin adı olarak seçmiş olmasıdır. Fakat bunun bir nedeni de, her bir ferdin içsel bir dini tecrübesi olarak İslâm'ın, kişinin yaşamında önemli bir olayın vuku bulduğunu simgelemesidir ki, o andan itibaren insan için her şey yeniden başlar ve kişi gerçek itaat ve tevazuya yönelir.

---

[5] Kur'ânî anahtar terimlerin çoğu gibi, *islâm*'ın, veya onun fiil formu olan *esleme*'nin de, Câhiliye mazisi vardır. *Câhiliye*'de, kelime, genel olarak 'teslim etmek' anlamına geliyordu. Daha net ifade edecek olursak, *esleme*, birinin, çok sevdiği, değer verdiği, asla vazgeçemediği bir şeyi onu isteyen birine vermesi anlamına gelmektedir. Bu değerli şey, elbette, birçok durumda, bir insanın sahip olduğu en değerli şey olan kendi canı olabilir (ki bu durumda, kelime, doğal olarak, tam teslimiyet, teslim olma anlamına gelir); teslim olacağı kişi, bir başkası, yani sevdiği dostlarından veya kabilesinin üyelerinden biri de olabilir (ki bu durumda da, o, düşmana teslim olma anlamına gelir). Herhalükarda, temel anlam, kişinin sahip olduğu değerli şeyi bir başkasına teslim etmesidir.



Bu, bir insanın hayatında kat'i bir dönüm noktasına (dini anlamda bir dönüm noktasına) işaret eder ki, burada, bütün bir yaşam süresi ikiye bölünür (*A*, *B*) ve bu iki parça, bundan sonra da birbirlerine taban tabana zıt durur. Gramer kurallarına göre, *esleme* fiili, 'başlama belirten fiil' denilen özel bir fiil grubuna mensuptur. Başka bir deyişle, devamlılığı olan bir şeye delalet etmek yerine, ilk kez meydana gelen yeni bir şeyi ima eder. Yani bu fiil, yeni bir durumun başladığını, yeni bir şeyin vuku bulduğunu gösterir. Ancak fiilden türetilen sıfat haliyle *müslim*, az veya çok daimi bir vasfa delalet eder. Fakat o zaman bile, kastedilen, kesin adım attıktan sonra edinilen bir vasıftır.

İtaat ve teslimiyet anlamına gelen öteki Kur'ânî terimlerin tamamı, bu noktada, son derece müphem ve belirsizdir. Bunlar, itaat ve tevazunun bir insanın doğal vasfı olduğu yönünde yanlış bir intiba bırakabilirler. Bu terimler, semantik yapılarında, varoluşsal karar anını, yani bilinmeyen bir hayat sahasına atılma anını içermezler. Sadece *islâm* kelimesi, bu anlamı tazammun eder. Orijinal manada bir *müslim*, böyle bir atılıma cesaret etmiş kişidir. Elbette burada, Kur'ân'da tasvir edildiği gibi, Müslümanların hepsinin (Peygamber dahil) istisnasız putperest olduğu, İslâm'ın en erken dönemindeki Müslümanlardan bahsediyorum.

Bir insan, ancak bu kesin atılımı yaptıktan sonradır ki, 'itaat', 'teslimiyet' ve 'tevazu' gibi kavramlar, hakikaten dini bir anlam kazanmaya başlarlar. Kur'ân'daki anahtar-terimler olarak *huşû*, *tazarru* vb. kelimeler, basit, sıradan tevazu anlamına gelmezler. Burada kastedilen, az önce analiz ettiğimiz tam teslimiyet (*islâm*) eyleminin ardından gelen özel bir tür tevazudur.

İfade etmiş olduğum gibi, dini *esleme* fiili, bir insanın hayatında tamamen yeni bir dönem başlatır ve *esleme* noktasında

bu şekilde bölünen hayatın iki parçası, birbirinden tamamen farklı bir mahiyettedir ve birbirine temelden zıttır. Eğer *B* parçası 'İslamî' dönem olarak adlandırılırsa, *A* dönemine de, bir insanın *Câhilî* dönemi denilebilir. Şu an itibarıyla tekil insanların hayatından bahsettiğimizi unutmamalıyız. 'İslamî' ve '*Câhilî*' evreler, henüz bu aşamada, ard arda gelen iki tarihsel dönemin adı değildirler (ki daha sonraki İslâm döneminde böyle anlaşılıyordu). 'Câhiliye', hâlâ, kişisel bir özelliktir, tarihsel bir dönemin adı değildir. Bu orijinal anlamıyla *Câhilî* kelimesinin doğru tercümesi, 'İslâm-öncesi' değildir; zira birazdan göreceğimiz gibi, terimin çok daha farklı anlamları vardır. *Câhilî*, basitçe, İslâm'ın zuhurundan önceki bir dönem demek değildir; tersine olumlu bir anlamı vardır ve 'İslâmi' dönem öncesinde yaşanan olumlu bir dönemin vasfını temsil eder.

Her halükarda, burada bir insanın hayatı, tamamen farklı iki parçaya bölünmektedir. Bu kişi, o zamana kadar bir *câhil* iken, o andan itibaren, artık bir Müslümandır. Aşağıdaki sayfalarda esas olarak ilgileneceğimiz ana problem budur.

Bir insanın Müslüman olması, birçok farklı anlamı tazammun eder; fakat bizim şu anki özel bakışaçımızdan bakıldığında, esasen, Müslüman olmak, kişinin kibri ve tuğyanı bırakıp bütün nefsi arzularından vazgeçmesi ve Efendisi (*rabb*) ve Sahibi olan Tanrı'nın huzurunda bir 'köle' (*abd*) olarak, aciz, uysal ve muti durması demektir. Bu *abd*lik (kulluk), yukarıdaki şekildeki *B* bölümünün ayırt edici özelliğidir.

A bölümü, bu mutlak itaat ve tevazuya zıt düşen bütün kişisel özellikleri, insanı Tanrı'ya itaatkar ve mütevazı olmaktan alıkoyan bütün beşeri vasıfları ima eder. Kibirli olmak, kendine aşırı güvenmek, mutlak bağımsızlık duygusu, ister beşeri olsun ister ilahi olsun hiçbir otorite önünde eğilmeme yönündeki kararlılık – kısacası, bu vasıfların tümü – *abd*liğe aykırıdır. Tarihsel olarak da, bu, Câhiliye dönemindeki Arap aklının en karakteristik özelliklerinden biriydi.

Aslında, Câhiliye dönemi Arapları, az önce bahsedilen kişisel özelliklerle nam salmışlardı. Bunlar, ahlaki kusur olmayı bir yana bırakın, onların gözünde beşeri erdemlerin en ideal olanını, bir insanı, gerçekten 'insan' yapan en asil erdemi (*el-fetâ*) temsil ediyordu. Zira bu özelliklerin tamamı, onların anlayışını şekillendiren ve hakikaten onların davranışlarına yön veren 'şeref' (*ırd*) duygusuna dayanıyor ve bu duygunun çeşitli tezahürlerine karşılık geliyordu.

Bu seçkin *câhilî* özellik, tamı tamına 'burnu büyüklük' anlamındaki *enefe*, *iba'* (reddetme, yani kişinin şerefinin lekelenmesine izin vermemesi) ve *hamiyyet* (kişinin savunması gereken şeyi ifrat derecede savunması – ki Kur'ân'da (48: 26), tam olarak, *hamiyyetu'l-câhiliyye* (*câhiliye*'nin vasfı olan *hamiyet*) ve "kişinin şerefini aşırı gayretkeşlikle koruması" anlamında da *hafize* tabirlerinin özel terkibinden doğan anlam içeriğiyle kullanılmaktadır – olarak biliniyordu. Bütün bu kelimeler, onurunu kırabilecek herhangi bir davranışı asla kabul etmeyen, en küçük aşağılamaya ve küçük düşürülmeye asla tahammülü olmayan izzet-i nefs sahibi asil bir adamın asillik vasfını kast etmek için, o dönemde de kullanılıyordu.

İnsanın, başka birinin iradesine boyun eğmesini ve teslim olmasını ve bu yolla şerefinin lekelenmesini kesinkes reddetmesini sağlayan bu ateşli direnme ruhu, gerçekten de, neredeyse bütün *Câhilî* insani değerlerin gerçek asli menşei idi. Bu ruh, Câhiliye şiirinin her yerinde çeşitli biçimlerde ifadesini buluyordu. İşte size, bunu en basit ve kestirmeden gösteren bir örnek:

نَأْبَى عَلَى النَّاسِ الْمَقَادَةَ كُلِّهِمْ حَتَّى نَقُودَهُمْ بِغَيْرِ زِمَامِ

Kim olursa olsun, kesinlikle reddederiz başkasının emrine boyun eğmeyi
Hatta boyun eğdiririz herkesi emrimize ve kimseden çekinmeden yaparız bunu.[6]

[6] Abîd b. El-Ebres, *Dîvân*, XL, 20. beyit.

Beyitin başındaki kelimenin (*ne'bâ*), yukarıda bahsedilen fiilden türetilmiş isim formundaki *ibâ* (gururla reddetme)'ya tekabül eden *ebâ* fiilinden geldiğine dikkat edilmelidir. O dönemde 'şeref'ini lekeleyebilecek bir şeye karşı bu mağrurca direnme ruhuna sahip kişiye *ebiy* deniliyordu. Bir *ebiy*, Teabbete Şerren'in, insanın kaderi meselesiyle ilgili olarak daha önce alıntılanan bir beyitte söylediği gibi, başka birisi tarafından küçük düşürülmeyi asla kabul etmeyen, hatta maiyetindekilerden birinin bile küçük düşürülmesine asla izin vermeyen biriydi.

İşte İslâm, *Câhiliye*'nin bu mağrur ruhuna ölümcül bir darbe vurdu. Yahut belki de İslâm'ın *Câhilî* Arapların zihniyetinin hassas noktasına dokunduğunu söylememiz daha doğru olur. Zira, o, onlardan, her şeyden önce, alemlerin Tek Hükümdarına teslim olup, tekebbürden, Kur'ân'ın *istiğnâ* ve *tuğyân* dediği – taşma derecesine kadar yükselen suyun sel gibi akması anlamına gelen *tağâ* fiilinden türetilmiş – müstağnilikten vazgeçmelerini ve en yüce Efendi olarak bütün kainatı idare eden bir İrade'ye karşı mütevazı ve taatkar olmalarını istiyordu.

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى، أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى

Hayır, gerçekten, insan azgınlaşma eğilimindedir; zira, o, kendini müstağni görür (isteğnâ). (Alak: 6-7)[7]

İslâm'ın bakış açısından, herkes, bu Efendi'nin bir kölesidir (*abd*) ve bütün amel ve sözlerinde bu *abd*liğini göstermek, büyük Efendisi'ne sonsuz tevazu ve uysallıkla hizmet etmek, onun tabii vazifesidir. *Câhilî* birinin bakış açısından ise, kimsenin, ondan böyle bir şey istemeye hakkı yoktur; zira o, kendisinin Efendisidir. Kim olursa olsun, birine acizce boyun eğmek, onun gözünde, basit köleliktir; yani, özgür doğmuş bir Arab'a (*hurr*) yakışmayan sefil bir köle olma anlamında *abd*liktir.

---

[7] Prof. M. Watt'ın, *Muhammed Mekke'de* adlı eserinde (s.66-67) bu iki kelime hakkında söyledikleriyle de karşılaştırınız.

Yine İslamî bakış açısından, *Câhilî* Arapların bu teslimiyeti reddetme tavrı, insanın kendini ve Tanrı'yı bilmemesinden kaynaklanan, beşeri hadbilmezlik, küstahlık ve aşırı gururun bir tezahüründen başka bir şey değildir. Kur'ân'da *istikbâr* (büyüklenme) kelimesinin, yahut daha doğru bir ifadeyle, "kendini büyük görme" tabirinin ve onun eşanlamlılarının, *Kâfir*lerin tutumunun tasvirinde böylesine önemli bir rol oynamasının nedeni işte budur. Aslında, büyüklenme ve onun ardından gelen alaycı tavır, Kur'ân'ın her yerinde, putperest Arapların en karakteristik özelliği olarak, en ince ayrıntısına kadar ve canlı bir dille tasvir edilmektedir.

Özetle, bu, Kur'ân'ın Fetih Suresi'nde gönderme yaptığı Câhiliye ruhudur:

إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ

Kafirler, kalplerine hamiyye'yi, yani câhiliye hamiyyesini yerleştirdiklerinde. (Fetih: 26)

Böylece, burada, bir yanda *câhiliye*nin, öte yanda *islâm*'ın bulunduğu iki bağdaşmaz ilke arasındaki bir başka temel kavramsal zıtlığı görüyoruz. Yani bir yanda aynı varlığa (Allâh'a) karşı büyüklenme, küstahça isyan ve azgınlık, öte yanda tevazu ve boyun eğme tavrı ile karşılaşıyoruz. Bu, hiç kuşkusuz, bütün bir Kur'ânî *ilahi komedya*'nın en 'dramatik' anıdır.

Bu bağlamda, *câhiliye* ve *islâm*'ın ya da bir yanda *câhil*, öte yanda *müslim* veya *mü'min* kavramının bu temelden zıtlığının, Arabistan'da İslâm'ın zuhurundan kaynaklanan oldukça yeni bir durum olduğunu belirtmek önemlidir ki, bunu, dini anlamda *müslim* veya *mü'min* kavramının Câhiliye döneminde mevcut olmadığı gerçeğinden anlamak kolaydır.

Câhiliye döneminde, *câhil* (veya *cehl*), farklı bir kavramın, yani *halîm* (veya *hilm*)'in tam zıddıydı. Fakat mesele, yine çok hassastı, zira bu *hilm* kavramı, *islâm*'dan oldukça farklı bir

anlam içeriğine sahip olsa da, onunla tümden ilişkisiz de değildi. Tersine, onu, bir bakıma *İslâm* kavramının din-öncesi, İslâm-öncesi formu olarak bile görebiliriz. Bunu da şuradan anlıyoruz ki, yeni din, eski *halîm* kavramının yerine yeni *müslim* veya *mü'min* kavramını geçirdiğinde, bu değişiklik, bu hususta eski Arap etiği ile ani kopuşa neden olmaksızın, tabiri caizse, tedricen ve doğal bir süreç olarak gerçekleşmişti. O halde, yeni İslâm kavramı, nasıl oldu da kolayca *hilm*in yerini aldı? Eski bir kavramın yeni bir yorumu olarak İslâm kavramı, *hilm* kavramıyla nasıl tarihsel olarak irtibatlandırılabilmektedir? Bir sonraki meselemiz bu olacaktır.

Bugün Oryantalistler arasında, *cehl*'in, İslâm-öncesi zamanlarda *ilm*'in – 'bilgi'nin karşıtı olarak 'bilmezliğin' – zıddı olmadığı (ki, Goldziher'in bu mesele üzerine kaleme aldığı ve artık herkesçe bilinen makalesi[8] yayınlamadan önce genel inanış bu idi) genel kabul görmüş bir husustur.

Goldziher'in tezinin ana noktaları, Arabistan'da İslâm'ın kökeni üzerine yazan birçok Batılı yazar[9] tarafından özetlenmiştir ve ben kendim, *Ahlaki Terimlerin Yapısı* adlı kitabımda, bu makeleye atıfta bulundum ve orada, *CHL* kökünün çeşitli biçimlerde karşımıza çıktığı Kur'ân'daki ilgili bütün pasajları dikkatlice inceledim. Biliyorum, sıkça tartışılan bir konuyu yeniden ele almak sıkıcı olur. O yüzden, burada, bu meseleyi farklı bir açıdan ele alacağım ve kavramsal çiftin (*cehl* ve *hilm*) analizini olabildiğince ileri bir noktaya taşımaya çalışacağım.

İslâm'da – daha doğrusu Kur'ân'da – *Câhiliye*, olumsuz anlamda, dini bir terimdir, zira tam da *Kâfir*lerin *küfr*'ünün dayandığı temeldir. Aslında, *Kâfir*leri, yeni dine karşı kararlı bir biçimde direnmeye sevk eden şey, bu mağrur bağımsızlık ruhu; beşeri veya ilahi herhangi bir otorite önünde eğilmeyi reddeden

---

[8] "Was ist unter 'al-Gahilijja zu verstehen?" (*Muhammadanische Studien*), I, s.219-228).

[9] Diğerleri arasında, örneğin, Prof. A. J. Arberry'e ait *Yedi Kaside* adlı eserdeki mükemmel özete bakınız (s.251-253).

bu şeref duygusuydu. Kısacası, *câhil*lik, *küfr*'ün tam da kökeni ve kaynağıydı.

Câhiliye döneminde kelimenin hiçbir dini yan anlamı yoktu. *Cehl*, basitçe, beşeri ve kişisel bir özellikti; ama çok karakteristik bir özellikti. O, gerçekten, Câhiliye dönemi Araplarının oldukça tipik bir vasfıydı. Öyle ki, *cehl*, Câhiliye şiirini okuduğumuzda, karşıtı olan *hilm* ile birlikte, neredeyse her adımda karşımıza çıkan kavramlardan biridir. Bu iki kelimenin (*cehl* ve *hilm*) tam anlamını bilmezsek, antik Arapların ruh halini ve bunun sonucu olarak da, birçok durumda onların davranışlarının nedenlerini anlayamayız; zira onlara özgü davranış kalıbının altında yatan itici saiki görememiş oluruz.

Câhiliye dönemi Araplarının ruh halini çok iyi karakterize eden *cehl* kavramının *Câhiliye* şiirinde çok sıklıkla karşımıza çıkması, son derece doğaldır. Nitekim terimin Câhiliye literatüründeki kullanımıyla ilgili sayısız örneği bağlamsal analiz yöntemiyle incelendiğimizde, bu kelimenin temel semantik unsurlarını tespit etmenin nisbeten kolay olduğunu göreceğiz.

Yapmış olduğum analiz neticesinde, belli başlı semantik unsurları şu şekilde özetlemenin mümkün olduğunu düşünüyorum:

1. *Cehl* kelimesinin, – daha doğrusu, belki de *CHL* kökü demeliyiz, zira *cehl*, *CHL* kökünden türetilen formlardan sadece birisidir – akla getirdiği ilk ve en göze çarpan beşeri vasıf, özel bir davranış kalıbı ile alakalıdır.

Cehl, en küçük bir tahrik karşısında, soğukkanlılığını kaybetmeye ve bunun sonucu olarak da düşüncesizce hareket etmeye meyyal, bu davranışının yol açabileceği kötü sonuçları hesap etmeyen, tutkularının esiri olmuş, coşkun ve sıcak-kanlı bir kişinin tipik davranış kalıbıdır. Bu, hislerini ve heyecanını kontrol edemeyen, dolayısıyla neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt edemediği için kolaylıkla nefsi arzularına tabi olan, son derece alıngan olup çabuk öfkelenen bir insana özgü davranış kalıbıdır.

Hilm kavramı, *cehl*'in işte en başta bu boyutuna zıttır. *Hilm*, tam da bu *cehl*'in taşkınlığını durdurabilen birinin vasfıdır. *Halîm*,

hislerini nasıl bastıracağını, kışkırtılsa bile kendine nasıl hakim olacağını ve arzularına nasıl gem vuracağını, şartlar ne olursa olsun nasıl sakin ve soğukkanlı kalacağını bilen biridir.

Eğer *cehl* öfke alevinin parlaması ise, – ki bu imajı, *Câhilî* şairler tarafından kullanılan "azgın bir alevle ve kavurucu bir sıcaklıkla yakmak" anlamındaki *ihtidâm*[10] (*ihtedeme* fiilinden türetilen) kelimesinde görmek mümkündür – *hilm* de sakinliktir, soğukkanlı düşünmektir, kendine hakim olmak ve kararlı davranmaktır.

Cehl ve *hilm* arasındaki bu zıtlık, Amr b. Ahmer el-Bâhili'ye ait bir beyitteki çok ilginç bir mecazda ifadesini bulmaktadır. Şair, daha sonraları İslâm'ı kabul etmiş *Câhilî* zihniyete sahip biridir:

وَدُهْمٍ تُصَادِيهَا الْوَلَائِدُ جِنَّةً إِذَا جَهِلَتْ أَجْوَافُهَا لَمْ تَحَلَّمِ

Hizmetçilerimizin sürekli kontrol ettiği (*tusâdîhâ*, yani, özen gösterdikleri) çokça büyük (*cille*) pişirme kabının (*duhm*, yani, kara kaplar) karınları (yani, kapların içinde pişenler) *câhil* oldu mu (yani kaynayıp fokurdadı mı)
Halîm olmazlar (yani, yatışmazlar) bir daha asla.[11]

Bu beyitte dikkatimizi çeken ilk husus, kabilenin sürekli kaynayıp fokurdayan pişirme kaplarının, sanki asla yatışmayacaklarmış gibi tasvir edilmesidir, ki bu, çok büyük bir zenginliği ve sınırsız konukseverliği sembolize eder. Şair, kapları insanlara benzeterek ve bunu, iki önemli beşeri vasfı – *cehl* ve *hilm* – mecazen onlara atfederek, çok etkileyici bir tasvir yapmaktadır. Halihazırdaki amacımız açısından, bu beyit ilginçtir; zira yanan ateşin üzerinde sürekli fokurdayan büyük bir yemek kabıyla ilgili bu mecaz, *cehl* kavramını ve onun zıddı olan *hilm*

[10] Örneğin, *el-Hamâset*, DCCCLXVIII, 3. beyit.

[11] *El-Hamâset*, DCCLXII, 1. beyit.

kavramını, uzun ve yavan tasvirlerin yapabildiğinden daha iyi anlamamızı sağlamaktadır.

Ayrıca, bu mecaz, Kur'ân'ın, *câhil* kelimesini, Yusuf'un Mısır'da az kalsın kapılacağı tehlikeli iğvayı kendi ağzından tasvir ederken kullanmasının ne denli uygun olduğunu görmemize de yardımcı olmaktadır:

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ

Ve dedi ki: "Rabbim! Zindan, onların beni çağırdığı şeyden bana daha sevimlidir. Ancak eğer onların hilesini benden savmazsan, o kadınlara şehvet duyarım (asbu) ve böylece câhillerden olurum. (Yusuf: 33)

Sabâ (*esbu*), bu bağlamda not edilmeye değer bir kelimedir. Tabiri caizse teknik bir terimdir ve İslâm-öncesi dönemin literatüründe, aşk şiirlerinde gençlik ateşinin başa vurması için yaygın olarak kullanılmaktadır. Kelime, kişinin arzularına uyması anlamına gelir ki, bu durumda siz, coşup kabaran, akli dengenizi bozan, doğru ve yanlış algılarınızı yitirmenize sebep olan duygularınıza esir olursunuz ve dizginsiz bir ihtirasa kapılır, aptalca davranışlarda bulunursunuz. el-Muhabbel'e ait aşağıdaki beyit, bu hususta çok aydınlatıcıdır; zira, az önce zikredilen Kur'ân ayetinden bildiğimiz gibi, *sabâ* (ki bununla kastedilen de *cehl*'den başka bir şey değildir) ile *hilm* arasındaki yakın kavramsal ilişkiyi gösterir: [12]

ذَكَرَ الرِّبَابَ وَذِكْرُهَا سُقْمُ فَصَبَا وَلَيْسَ صَبَا حِلْمُ

Birden hatırladı deliler gibi aşık olduğu Rebâb'ın yüzünü ve bir hoş oldu
Adam bir kez aşık olmaya görsün, *hilm*'den eser kalmaz onda.

[12] *El-Mufazzaliyyat*, XXI, 1. beyit.

Hilm ile *sabâ*'nın birbirinin zıddı olarak kullanıldığı bu tür bir kombinasyonu, aynı *Dîvân*'da[13] yer alan bir sonraki beyitte de görmek mümkündür:

لَيَالِيَ إِنْ تُصْبِي الْحَلِيمَ بِدَلِّهَا

Cilvelerinle ağır başlı ve ciddi bir adamın aklını başından aldığın o geceler var ya!...

Bununla, sanırım, bir *câhil*'in ve bir *halîm*'in ne tür biri olduğuna dair genel bir kanı oluşmuştur. Böylece, *cehl*'in, en küçük bir tahrikte öfkesine kapılıp kontrolden çıkan sıcak kanlı bir adama özgü bir davranış kalıbı olduğunu görmüş bulunuyoruz. Bu aşamada, *cehl*in, 'bilgisizlik' kavramıyla hiç alakası yoktur. *Halîm* ise, coşan duygularının ve tutkularının üstesinden nasıl geleceğini bilen, tahrik altında sakinliğini ve soğukkanlılığını koruyabilen biridir.

Halîm ve *hilm*'in anlam yapısıyla ilgili önemli bir uyarıda daha bulunmam gerekiyor. Az önceki açıklamalarım, *hilm*'in, pasif bir keyfiyet, bir kuzunun doğal uysallığını andıran bir vasıf olduğu şeklinde yanlış bir intiba bırakabilir. Bu doğru değildir, bilakis, *hilm*, ruhun müspet ve aktif bir gücüdür ve onunla, insan, kendisini aptalca işler yapmaya sevk eden coşkunluğunu dizginleyebilir ve sabrı ve kendine hakim olmayı öğrenebilir. O, güçlü olmanın ve aklın üstünlüğünün bir göstergesidir.

Gücün olmadığı yerde, *hilm* olamaz. O, yönetilen ve hükmedilenlerin değil, yönetenlerin ve hükmedenlerin bir vasfıdır. Doğuştan zayıf ve güçsüz bir kişiye, kışkırtıldığında öfkesine hakim olmayı başarsa da, asla *halîm* denmez; o, aslında 'zayıf'tır. *Halîm* ise, gücü olan biridir; tahrik edildiğinde zor kullanabilecek gücü vardır ama kendini tutar ve şiddete başvurmaz.

إِنَّ مِنَ الْحِلْمِ ذُلًّا أَنْتَ عَارِفُهُ وَالْحِلْمُ عَنْ قُدْرَةٍ فَضْلٌ مِنَ الْكَرَمِ

[13] XIV, 8. beyit; Şair, el-Muzarrid'tir.

Bu beyitte, şair Sâlim b. Vâbise, kıskananlar ve kızanlar ona ne söylerse söylesinler ve ne yaparlarsa yapsınlar, kabaran öfkesini nasıl kontrol ettiğini ve kendine hakim olup şiddete başvurmadığını ayrıntılı bir şekilde anlattıktan sonra, övünerek şunları söylemektedir:

> Bilinçli tevazu bir nevi *hilm*dir
> Güce dayanan (*acz*'den, yani 'doğal zaaf'tan gelmeyen) *hilm* gösterir kişinin asaletini.[14]

Bu beyitte, gerçek *hilm*'in, *kudret* (mukabele edecek 'güç') sahibi olunmasına rağmen sükünetin korunması için gösterilen 'bilinçli' bir çaba olduğunu açıkça görüyoruz. *Halîm*, düşmanını bağışlayıp 'yukarıdan', yani üst bir mevkiden, ona yumuşaklık gösteren biridir. Bunu, Kur'ân'da Allâh kelimesine uyguladığımızda, *halîm* kelimesinin doğru anlamını anlamamız kolaylaşacaktır.[15] Tanrı, insanların günahlarını bağışlar ve onlara yumuşak davranır, ama bu, basit bir yumuşaklık değildir. Güce dayalı yumuşak tavır, sakince düşünmeye dayalı bir sabırlılıktır ve ancak, sınırsız bir güçten sadır olduğu için mümkün olabilmektedir. Bu yüzden de, arkasında daima müthiş ve şiddetli bir cezalandırma ihtimalinin olduğunu akla getirir.

O halde, *hilm*in, üstün ve güçlü olduğunu bilen birinin özel bir davranış kalıbı olduğu açıktır. O, bir 'doğal zaaf' (*acz*) işareti değil, bir doğal 'güç' (*kudret*) alametidir. *Hilm* kavramının, "adap ve tavır haysiyeti" anlamına gelen *vakâr* ile çok yakından ilişkili olmasının sebebi işte budur.

Hilm, içerisinde büyük bir güç, son derece yoğun bir iç enerji barındıran bu tür bir özel sükûnet hali olduğu için, fiziksel bir davranış olarak kendisini göstermemesi çok zordur.

---

[14] *El-Hamâset*, CDXIII, 5. beyit.

[15] Örneğin, 3: 155: إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (Şüphesiz Allâh Gafûr'dur, Rahîm'dir). Kur'ân'da bunun örnekleri çoktur.

Hilm'in bu bedensel tezahürü, "ağır başlılık ve haysiyetli tavır" anlamına gelen *vakâr*dır, yahut çoğu kez denildiği gibi, *vakâru'l-hilm* (*hilm*'in *vakâr*'ı)dir. Emeviler döneminin ünlü bir şairi olan Halef b. Halîfe, buna dair ilginç bir örnek sunmaktadır:

عَلَيْهِمْ وَقَارُ الْحِلْمِ حَتَّى كَأَنَّمَا وَلِيدُهُمْ مِنْ أَجْلِ هَيْبَتِهِ كَهْلُ

Dikkat çekici bir hilm vasfı var hepsinde,
Doğal vakarından dolayı sanki olgun biriymiş gibi görünür küçük bir çocuk bile.

Bu, elbette bir abartıdır, ama aynı zamanda *hilm* kavramının önemli bir boyutuna da gayet güçlü bir ışık tutmaktadır.

Vakâr, değer-bildiren bir kelimedir. Yani kelime, bir *halîm*'in davranışını, örnek alınacak ve hayran olunacak bir tavır olarak temsil eder. Aynı vakur tavrı, bir düşman antipatik de bulabilir. O zaman, bu, düpedüz 'küstahlığın' açık bir tezahüründen başka bir şey olmaz.

إِذِ الْخَصْمُ أَبْزَى مَائِلُ الرَّأْسِ أَنْكَبُ

... Hasım, göğsünü gere gere (*ebzâ*) ve caka satarak
Başını bir yana eğip, omuzlarını silkerek küstahlık yapınca.[16]

Bu, 'mağrur' birinin tipik bir tasviridir. Nitekim o zamanlar, başını bir yana eğmek,[17] bu tür birinin öylesine tipik bir vasfıydı ki, *istekâme el-ahdâu*[18] (yani "boynunu doğrulttu") tabiri, kişinin kendine güvenini yitirdiği ve küçük düşürüldüğü anlamına geliyordu.

Bütün bunlara rağmen, gerçek bir *halîm*'i, yani çok güçlü olduğu için yumuşak davranan ve uysallık gösteren birini, tabiri

---

[16] Benû Fakas'lı bir şaire ait. *El-Hamâset*, L, 2. beyit.

[17] الْمُوَلِّي رَأْسَه Leyla el-Ahyaliyye'nin dediği gibi, *el-Hamâset*, DCXCIX, 1. beyit.

[18] *Ahdâ*'nın doğru anlamı, "artkafa anadamarı"dır.

caizse, zoraki yumuşak davranan ve sırf zayıf olduğu için yüzü gülen birinden ayırt etmek, özellikle de zevahirin ardını göremeyenler için, her zaman kolay değildi. Ayrıca, gerçek bir *halîm*, çoğu kez, karşılık görme riski olmaksızın istediğiniz her şeyi yapabileceğiniz zayıf, güçsüz biri ile karıştırılıyordu.

أَظُنُّ الْحِلْمَ دَلَّ عَلَيَّ قَوْمِي وَقَدْ يُسْتَجْهَلُ الرَّجُلُ الْحَلِيمُ

Görünür yumuşaklığım (*hilm*)'dır kabilemin bana her türlü haksızlığı yapmasının nedeni,
Ama bazen itidalini kaybedip öfkesinin dizginlerini bırakmak zorunda kalabilir (*yestechelu*, yani bir *câhil* olmaya zorlanabilir) bir *halîm* bile.[19]

Gerçek *hilm* ile, gerçek zaafı ayırt etme hususundaki bu yetersizlik, sadece dünyevi ve beşeri ilişkiler alanında değil, bir anlamda, dini alanda da, yani putperest Mekkelilerin İslâm'a karşı tavrında da kendisini gösteriyordu. Zira, Kur'ân'ın gösterdiği gibi, kibirli ve kendilerine son derece güvenen inançsız Mekkeliler, İlahi Vahyin defaatle vaat ettiği azabın başlarına gelmediğini görünce, İslâm'a karşı giderek daha küstahça bir tavır alıyorlardı. Müslümanlar açısından ise, Mekkeliler, Tanrı'nın *hilm*'ini zaaf ve güçsüzlük ile karıştırarak hata ediyorlardı.

Değerlendirmemizin bu bölümünü bitirmeden önce, daha önemli bir hususa da kısaca değinmeliyiz ki o da şudur: *Cehl* kavramıyla ilgili olarak yukarıda yapılan çalışma, Kur'ân'ın bir başka önemli anahtar terimi olan *zulm*[20] kavramının aydınlatılmasına da yardımcı olmaktadır.

Eğer *hilm*'in dışa vuran yüzü, az önce gördüğümüz gibi, *vakâr* ise, *cehl*'inki de *zulm*'dür. Birçok durumda, *zulm*, fiziksel bir davranış olarak tezahür ettiğinde, *cehl*'in aldığı özel bir form-

[19] İslâm-öncesi dönemin bir şairi olan Kays b. Züheyr, *el-Hamâset*, CXLVII, 4. beyit.

[20] Bizzat kavram, *Yapı* adlı eserimde (s.152-159) detaylı bir semantik analize tabi tutulmuştur.

dan başka bir şey değildir. Kısacası, *cehl*, meselenin iç yüzü, *zulm* ise dış yüzüdür. Sanırım, bu, *zulm*'ün, basit bir 'haksızlık' anlamına gelmediğini kolayca anlamamızı sağlayacaktır (ki, tercüme genellikle bu şekilde yapılmaktadır). Aynı zamanda bu, öyle görünüyor ki, Kur'ân'da inatçı kafirlerin tavrına atfen kullanılan *zulm* kelimesinin temel anlamının, *cehl* ile bağlantılı olarak anlaşılması gerektiği hususunu da vuzuha kavuşturacaktır.

Peygambere ve O'nun takipçilerine karşı girişilen bütün *zulm* eylemlerinin, aslında, *cehl* ruhundan kaynaklandığını görmemiz gerekiyor. Onlar, görünüşe göre, Peygambere ve İlahi öğretiye inatla direnip şiddet uygulamakla, *zulm*'lerini bizzat Tanrı'ya yöneltmektedirler. Fakat, Kur'ânî anlayışta, evrende hiç kimse Tanrı'ya *zulm* edemez. Dolayısıyla, onlar, aslında, Tanrı'ya değil, kendilerine *zulm* etmektedirler. Kur'ânî *zulm'el-nefs* ("kendine zulmetmek") tabirinin anlamı bu olmalıdır.

Bu noktayı daha iyi anlamak için, *cehl* kavramının, insan hayatının neredeyse tamamını kapsayan çok geniş bir kavram olduğunu unutmamamız gerekmektedir. Başka bir deyişle, insan sukunetini ve soğukkanlılığını kaybedince, bir *câhil* olmaktadır. Fakat kavram, ahlaki hayatın daha üst bir düzeyinde, 'kişisel şeref' (*ırz*) kavramıyla ilişkilendirilerek çok özel bir anlam kazanır. Bu durumda, o, özel bir ahlaki infial halidir ve kişi, o anda, *ırz*'ının mevzubahis olduğunu, şerefinin ihlal edildiğini veya tehlikede olduğunu hisseder. Bu davranış kalıbı, daha önce gördüğümüz gibi, İslâm-öncesi dönemin Araplarının oldukça tipik bir özelliği idi.

Bu özel bağlamıyla *cehl*, kişinin şerefinin ayaklar altına alınmasını açıkça reddetmesi anlamına gelmektedir. Bu, küçük düşürülmeye karşı kararlı bir reddiyedir. Sanırım, Kur'ân'da bahsi geçen *hamiyyetu'l-câhiliyye* tabiriyle kast edilen de tam olarak budur. Birçok putperest Arab'ın, Tanrı'nın mutlak otoritesi önünde eğilmeyi tahammül edilemez bir aşağılanma olarak gördüğü Kur'ân'dan net bir şekilde anlaşılmaktadır. Önünde eğilmeleri emredilen üst otoritenin insan yahut tanrı olması, onlar

için çok fark etmiyordu. Bizzat bir üst otoriteye teslim olma ve ondan bu şekilde emir alma fikri, onlar için katlanılamaz bir aşağılanma idi. Onlar, bu özel anlamıyla, *câhil* idiler.

Ve aşikardır ki, Kur'ân'ın dini dünya görüşünde en başat rolü, *cehl*'in bu özel ahlaki boyutu oynamaktadır.

2. Artık, *cehl*'in ikinci semantik unsuruna ve dolayısıyla da *hilm*'in ikinci semantik unsuruna dönüyoruz. Bu ikinci boyut, doğrudan ilk boyutla bağlantılıdır ve ondan neşet eder. Bu, az önce açıklamaya çalıştığım türden bir şey olarak, *cehl*'in en doğal neticesidir. İkinci boyut, *cehl*'in insanın muhakeme yetisi üzerindeki etkisiyle alakalıdır. Bu etki, gayet doğaldır ki, sadece olumsuz bir şekilde, yani yıkıcı olarak tezahür edebilir. *Cehl* öyle bir şeydir ki, ne zaman etkin olursa, insanın muhakeme yetisini baskılar ve zayıflatır. Hangi şartlar altında olursanız olun, doğru yargılarda bulunabilmeniz için *halîm* olmanız gerekir.

Elbette buna karşı çıkılabilir ve Peygamberin çağdaşı olan şair Ma'bed b. Alkame'nin dediği gibi, şunlar da söylenebilir:

وَنَجْهَلُ أَيْدِينَا وَنَحْلُمُ رَأْيُنَا

Ellerimiz *câhil*lik edebilir, ama başımız sakin ve *halîm* kalır.[21]

Bu, teoride mümkün olan; yani söylemesi kolay ama yapılması zor bir iştir. Kişi, tutkularının esiri iken, olayları sağlıklı değerlendirebilir mi?! Çoğunlukla, *cehl*, aklın (*akl*) (tümden kaybına neden olmuyorsa da) zayıflamasına neden olur; *akl*, ancak *hilm* ile bir araya geldiğinde normal işlevini görebilir.

O halde, *hilm*'in kavramsal gelişim ve olgunlaşma sürecinden geçip kişi özerkliğinin geliştirilmesine dayalı Helenistik 'sükûneti koruma' erdemine yakın bir felsefi anlam kazanabileceğini görmek kolay olacaktır. Araplar bu yöne gitmediler.

---

[21] *El-Hamâset*, Tibrizî köşesi, CCIII, 6. beyit.

Bununla beraber, *hilm*, bir başka yöne doğru, yani yönetme yeteneği ve siyasal akıl yönüne doğru da evrilebilir, ki burada, başka insanlarla uğraşırken ve özellikle de onları idare ederken kişinin hislerine tamamen hakim olmasına dayalı, dikkat çekici bir taktik ustalığı ve devlet adamlığı karşımıza çıkar.

Câhiliye'de *hilm*, *siyâdet* (kabile başkanlığı)'i ve *riyâset* (başkanlık)'i elinde tutan bir *seyyid*'in veya kabile üyelerinin başında bulunan birinin, en özden, vazgeçilmez vasıflarından biri olarak, herkesçe kabul edilen ve son derece saygı duyulan bir erdemdi.

إِذَا شِئْتَ يَوْماً أَنْ تَسُودَ عَشِيرَةً فَبِالْحِلْمِ سُدْلَا بِالتَّسَرُّعِ وَالشَّتْمِ
وَلَلْحِلْمُ خَيْرٌ فَاعْلَمَنَّ مَغَبَّةً مِنَ الْجَهْلِ إِلَّا أَنْ تُشَمَّسَ مِنْ ظُلْمِ

Geçmek istersen halkın başına
Düşüncesizlik etmeden ve doğrulukla yönet onları (yani, onları *hilm* ile yönet)
Unutma ki daha iyidir *hilm*in neticesi *cehl*inkinden
Kindarlık ve husumetle haksızlığa uğrarsan, o başka.[22]

Kureyş kabilesinin *hilm* vasfı, artık Arabistan'da çok meşhurdu. Bu, basitçe, bütün Mekkelilerin, orijinal Bedevice anlamıyla, *halîm* olduğu anlamına gelmez; bilakis, bu, esas olarak, onların Arapların bu kadim erdemini geliştirip bir siyasal akla tahvil edecek denli zeki ve cinfikirli oldukları anlamına geliyordu. Onlar, doğuştan sıcak kanlı, alıngan hemşehrilerini, zekice yöntemlerle nasıl idare edip kontrol edeceklerini biliyorlardı ve bunu, önce kendilerini kontrol ederek yapıyorlardı. Prof. Montgomery Watt, Kureyş'in bir siyasal akla ve yönetim tekniğine evrilen bu *hilm*'inde, tam da Mekkelilerin ticari girişimlerinin çok başarılı bir şekilde üzerine bina edildiği temeli görmektedir.[23] Medine'ye hicretten sonra bizzat Peygamberin

[22] El-Merrâr b. Said, *el-Hamâset*, CDI, 1-2. beyitler.

[23] M. Watt'ın *Muhammed Mekke'de* adlı eserine bakınız. S. 10-11.

şahsında tecelli eden bu hikmetli devlet adamlığını, Kureyş'in doğuştan gelen bu vasfına dayandırmak çok da yanlış olmaz. Belki tamamı değil ama Muhammed'in hayatını anlatan hadisler, onun, gerçekten mükemmel bir devlet adamı ve ayrıca bir *hilm* insanı olduğunu gayet net bir şekilde göstermektedirler. Dolayısıyla, bu iki keyfiyet arasında güçlü bir içsel ilişki kurulmuş olmalıdır. Ancak, iş hayatı ve ticarette bu siyasi yeteneği kullanan diğer Mekkelilerin aksine, o, bunu, dini toplumunu (*ümmet*) inşa etmek için kullanmıştır.

Cehl, gördüğümüz gibi, esas itibarıyla, insan doğasında daimi olarak bulunan bir vasıf değildir; o, arada bir görülen duygu patlamalarına karşılık gelir. İnsan aklı ve muhakemesi üzerindeki etkisine gelince, *cehl*, daimi ve sabit olmamak kaydıyla, akli dengenin geçici kaybına delalet eder.

Fakat birisi, sürekli bu durumda bulunuyorsa, yani *câhil*liği alışkanlık haline getirmişse, o zaman, onun, herhangi bir konuda, makul karar verme yetisine sahip olmadığını söyleyebiliriz. Böyle biri, zihnen kördür. Olayların iç yüzünü göremez; görüşü yüzeyseldir ve hadiselerin derununa nüfûz edemez. Yaklaşımları ve gözlemleri sathidir ve her durumda sathi yaklaşımlarıyla hareket eder.

Böylece, *cehl*'in ikinci anlamına gelmiş bulunuyoruz. Bu, aklın, olayları derinlemesine anlayamamasıdır ki, sonuçta, daima, her konuda sığ ve isabetsiz yargılarda bulunmaya neden olur.

وَأَنْسَى نُشَيْبَةَ وَالْجَاهِلُ الْمُغَمَّرُ يَحْسَبُ أَنِّي نَسِيُّ

Unutmak mümkün mü (öldürülen) Nuşeybe'yi?
Câhil bir *muğammer* (yani tecrübesiz ve 'toy' bir adam) öyle zannetse de.[24]

Bu, aynı kelimenin Kur'ân'daki kullanımı ile tamı tamına paralellik arz eder ki, Bakara Suresi'nde, fıtrî *hayâ*'sından

[24] Ebu Zuayb, *Dîvânu'l-Huzâliyyîn*, I, s.67, 2. beyit.

('utanma duygusu'ndan) dolayı (ki *Hadis*'e göre, dinin temellerinden biri olarak Peygamber tarafından çokça övülmüştür) şiddetli yoksullukta bile kendine hakim olmasını bilen, yani hayalı ve düzgün davranan fakirlerden bahsedilirken, bu kelime kullanılmaktadır.

يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ

Zahire göre hüküm veren biri (câhil), iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder; sen ise onları simalarından tanırsın. (Bakara: 273)

Fakat, tabii ki Kur'ân, çoğunlukla, bu kelimeyi dini meselelerde sığ yorum yapma ve sathi hüküm verme anlamında kullanır. Bu dini anlamıyla *cehl*, kişinin, görünen şeylerin ve hadiselerin örtüsü ardında Tanrı'nın İradesi olduğunu anlayamaması, doğal varlıkların Tanrı'nın *âyât*'ını simgelediğini görememesidir. Bu tür biri için doğal varlıklar, sadece doğal varlıklardır ve herhangi bir şeyin sembolü değildirler. Kur'ân'a göre ise, Tanrı, en açık ve anlaşılır şekilde *âyât*'ını – yani, 'aşikar (işaretler) anlamında *beyyinât*'ını – indirdiği için, *cehl*, apaçık dini hakikati bile anlayacak akla ve İlahi Vahyin en küçük bir işaretini bile görecek entelektüel kapasiteye sahip olmamak demektir. Kur'ân'da bunun örneği çoktur. Burada, onlardan sadece birini veriyorum:

وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ

Eğer onlara melekleri indirsek ve ölüler onlarla konuşsa, her şeyi gözlerinin önüne sersek, Allâh öyle dilemedikçe, yine de îmân etmezler. Fakat onların çoğu, câhillik etmektedirler. (En'am: 3)

Cehl, sadece etraftaki şeylerin sathi gözlemlenmesiyle ilgili bir şey değildir; o, kişinin, 'kendisi'ni görememesi, kendisi hakkında eksiksiz ve doğru yargıya varamamasını da içerir. Kendini

bilmeyen, kapasitesinin doğal sınırlarını göremeyen ve dolayısıyla beşeri sınırları zorlayan biri de *câhil*dir. Bu açıdan bakıldığında da, "sınırları aşmak" anlamındaki *tuğyân* ve *bağy* gibi kelimeler, Kur'ân'da *cehl*'in somut bir tezahürü olarak *Kâfir*lerin Tanrı'ya yönelik tavırlarını tasvir ederken sık sık kullanılmaktadır.

Kısacası, bu anlamda *cehl*, neredeyse, zihinsel körlüğe denktir. Kur'ân, *cehl*'in bu boyutunu son derece veciz bir şekilde tasvir etmektedir:

فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

Gözler kör olmaz, asıl sinelerin içindeki kalpler kör olur. (Hacc: 46)

Onlar, zihnen kördürler, ve zihnen sağırdırlar; o halde, onlardan dini hakikati anlamaları beklenebilir mi?! İşte bu anlamda *cehl* ile tavsif edilenler için verilen nihai hüküm budur.

Cehl'in semantik yapısının bu boyutu, karşıtı olan *hilm*in *akl* (akıl) anlamını nasıl kazandığını kolaylıkla anlamamızı sağlar. Akıl, ancak sakin olduğunuzda, *akl* dengenizi koruduğunuz sürece, doğru çalışabilir. *Hilm*, 'akıl' ve 'zeka'nın tam da temelini oluşturur. Bununla birlikte, o, *akl*'ın eşanlamlısı değildir; akıl, *hilm*'den daha dar bir kavramdır. *Hilm*, *akl*'ın doğru çalışmasını sağlayan, aklın ajite edilmemiş halidir ki, onun sayesinde akıl, sakince çalışır ve doğru yargılara varır. Fakat temelde, elbette ikisi aynı şeydir.

Hasan b. Sâbit, Benû Harîs b. Ka'b'a karşı söylediği yergili bir dizede (*hicâ'*), kelimeyi bu özel anlamıyla son derece ilginç bir şekilde kullanmaktadır: [25]

حَارِثُ بْنَ كَعْبٍ أَلَا الْأَحْلَامُ تَزْجُرُكُم عَنِّي وَأَنْتُمْ مِنَ الجُوفِ الْجَمَاخِيرِ
لَا بَأْسَ بِالْقَوْمِ مِنْ طُولٍ وَمِنْ عِظَمٍ جِسْمُ الْبِغَالِ وَأَحْلَامُ الْعَصَافِيرِ

[25] *El-Mecânî el-Hadîseh*, Haz.: el-Bustanî, II. cilt, s.29.

Ey Benü Haris! Aklınız (*ahlâm*, *hilm*'in çoğulu) mı engel oluyor (hicvederek) bana saldırmanıza? (yani, aklınız sizi bundan sakındırıyor mu?)
(Ama düşündüm de, bunun, sizden çok şey istemek olduğunu kabul etmem gerekiyor, çünkü) kof insanlarsınız hepiniz, küçücük beyinli devlersiniz (*cumhûr*, "vücudu büyük ama beyni küçük kişidir")
Sakınca yoktur insanların uzun ve cüsseli olmasında,
Oysa (hayli sakıncalı olsa gerek!) katır gibi bir vücut ile kuşlarınki kadar küçük bir beynin (*ahlâm*) birleşimi.

Kur'ân'ın aynı kelimeyi, bu anlamıyla, çok benzer bir şekilde kullandığını not etmek de muhtemelen yararlı olacaktır:

أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ

Bu ifadeler, Mekkelilerin Peygambere yönelik düşmanca tavrına gönderme yapılırken söylenmektedir:

Bunu yapmayı onlara akılları mı emrediyor? (yani zavallı akıllarının onlara emrettiği bu mu?) Yoksa onlar azgın bir kavim midirler? (Tur: 32)

3. *Cehl* (yani 'bilmezlik') kelimesinin üçüncü anlamı ise buna çok uzak değildir. Burada, *cehl*'in zıddı, artık *hilm* değil, *ilm* (bilgi)'dir. Bu, iyi bilindiği gibi, *cehl*'in klasik Arapça'daki en mutad anlamıdır. Bununla birlikte, bu, erken dönemde, kelimenin üç temel anlamının en az önemli olanıdır. Câhiliye şiirinde, çok fazla olmamakla birlikte, buna dair hâlâ bazı örneklerle karşılaşılabilmektedir. Örneğin Antere'nin *Muallaka*'sında (43. beyit) şu ifadeler yer almaktadır:

هَلَّا سَأَلْتِ الْخَيْلَ يا ابْنَةَ مَالِكٍ إِنْ كُنْتِ جَاهِلَةً بِمَا لَمْ تَعْلَمِي

Burada şair, sevgilisi Ebleh'e (Malik'in kızı) şunları söyler: "Konunun câhili iseniz, atlılarımızı niçin istemediniz?" Bu sözlerle

kastı ise şudur: "herkes benim savaş alanında nasıl cesur ve yiğit olduğumu bilir; bilmiyorsanız, dilediğinize sorabilirsiniz."

Bu 'bilgisizlik', 'malumatsızlık' anlamı, Kur'ân'da önemli bir rol oynamaz. Kelime, çoğunlukla, ya ilk ya da ikinci anlamıyla kullanılır. Bunun bir örneği olarak da aşağıdaki pasajı zikredebiliriz:

إِنَّما التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ

Allâh, bilmeden (cehâletin) kötülük yapıp, sonra hemen tevbe edenleri bağışlar. (Nisa: 17)[26]

II. *Hilm*'den İslâm'a

Bizzat *Câhiliye* kelimesinin gösterdiği gibi, *cehl* kelimesi – ilk ve ikinci anlamları itibarıyla – Kur'ân'daki en önemli anahtar terimlerden biridir. Bu kavramı doğru anlamadan, İslâm'ın yeni din anlayışının, Arapların dini düşünce tarihindeki yerini de doğru tespit edemeyiz. Fakat, gördüğümüz gibi, *cehl*'in iki temel anlamı, İslâm-öncesi zamanlarda *hilm* kavramı ile taban tabana zıt düşüyordu. O halde, bu *hilm* kavramın Kur'ânî sistemdeki yeri neresidir?

Görünüşe göre, *hilm* kelimesinin bizzat Tanrı ile ilgili olarak kullanıldığı zamanlar hariç, artık sahnede önemli bir rolü kalmamış gibidir. "Allâh *Halîm*'dir" ayeti, *hilm*in Kur'ân'daki anlam içeriğini doğru yansıtan tek ifadeymiş gibi görünmektedir. Câhiliye zihniyetinin en göze çarpan özelliklerinden biri olan ve şairlerin kendilerini veya başkalarını övmek için okudukları hemen her şiirde karşımıza çıkan *hilm*, bir insani vasıf olarak, belirleyici bir rol oynamayı bırakmış gibi görünmektedir. Peki, bunun anlamı nedir? Bu, bir zamanlar Arapların etik hayatını derinden etkilemiş olan kavramın, yeni dinin zuhuruyla tamamen ortadan kaybolduğu anlamına mı gelmektedir? Benim bu

[26] Ayrıca 6: 54.

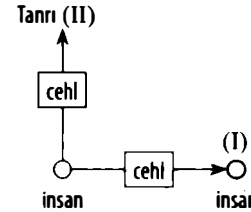
soruya cevabım olumsuz yöndedir. *Cehl-hilm* çifti ile ilgili olarak yaptığım açıklamalar, *hilm* fikrinin, Kur'ân'ın insan fıtratına ilişkin yaklaşımlarında yaşamaya devam ettiğini ortaya koymaktadır. *Hilm*, belli ki, somut bir kavram olarak değil, Kur'ân'ın geneline yayılmış şekilde, hâlâ varlığını korumaktadır. Bir anlamda, bir bütün olarak Kur'ân, tam da *hilm* ruhunun tahakkümündedir. İnsan ilişkilerinde sürekli iyi davranmanın (*ihsân*) öğütlenmesi, adaletin (*adl*) vurgulanması, haksız şiddetin (*zulm*) yasaklanması, nefsi arzuların kontrolünün emredilmesi, büyüklenme ve mağrurluğun eleştirilmesi, bütün bunlar, bu *hilm* ruhunun somut tezahürleridir.

Fakat, bundan çok daha önemli bir şey vardır. *Cehl* denilen bu özel beşeri davranış kalıbı, Kur'ân'da, artık bizzat Tanrı'ya yöneltilmektedir. O ana kadar, Câhiliye zihniyetinde *cehl*'in, Tanrı ile yahut tanrılarla hiç alakası yoktu. O, münhasıran, insanlarla, insan ilişkileriyle ilgili bir kavramdı; yani, bir insanın, bir başkasına veya diğer insanlara yönelik davranışını simgeliyordu. Kısacası, *cehl*, iyi olsun kötü olsun, sadece insanlararası ilişki ile ilgili bir kavramdı.

Ama şimdi, Mekke'de İslâm'ın zuhuruyla birlikte, Araplar arasında farklı ve oldukça yeni bir durumun ortaya çıktığına şahit oluyoruz. Yukarıda ifade edildiği gibi, *cehl* kavramı, büyüklenme, kendine aşırı güven, müstağnilik, herhangi bir üst otoritenin önünde eğilmeyi reddetme, haysiyet ve şeref duygusu, alttakilere yönelik mağrurca alaycı tavır vb. birbiriyle çok yakından alakalı olan önemli bir kavramlar ağının merkezinde yer almaktadır. Bu ağı oluşturan kavramların tümü, artık, Kur'ân'da, Muhammed Peygambere ve onun vasıtasıyla vahyolunan Kitab'a, yani Tanrı'nın *âyât*'ına ve dolayısıyla ve nihai olarak da, bizzat Tanrı'ya tevcih edilmektedir.

Başka bir deyişle, Kur'ân, putperest Arapların Tanrı'nın Rehberliğine (*hudâ*) karşı gösterdiği düşmanlık tavrını, merkezinde *cehl*'in yer aldığı bu kavramsal ağ ile izah eder. Kur'ân'a göre, putperestlerin düşmanlık tavrı, Câhiliye dönemi Araplarının

çok tipik vasfı olan bu *cehl* zihniyetinin somut bir tezahüründen başka bir şey değildir.

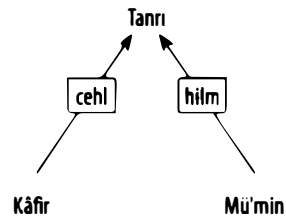


Fakat bu şekilde yorumlandığında, *cehl*in artık başka bir şeye dönüşmüş olduğunu ve yapısında ciddi bir değişim vuku bulduğunu da fark etmemiz gerekiyor. Zira, bu yoruma göre, *cehl*, artık, 'yatay' yani beşeri bir ilişki değil (*I Yönü*), insan ile Tanrı arasındaki bir ilişkidir. Burada, putperest Arapların Tanrı'ya karşı *cehl* tavrını aldığını görürüz (*II Yönü*), ki bu, Kur'ân açısından, insanın işlediği büyük bir hadbilmezliktir; zira insan, özü itibarıyla, bir *abd* ("mutlak aciz kul")'dir ve öyle de kalmalıdır. Dolayısıyla, büyük Efendinin huzurunda bu anlamıyla *cehl*e yer yoktur. Peki geriye ne kalacaktır? Gayet doğaldır ki, onun zıddı olan *hilm* kavramı kalacaktır. Ve tek mantıklı sonuç da budur; zira genellikle, *A* kavramı ile *B* kavramı, birbirlerine zıt durduklarında, *A*'nın inkarı, *B*'nin tasdiki anlamına gelir. Nitekim Câhiliye döneminde de, *cehl* ile *hilm* arasında, tam da bu tür bir ilişki vardı.

Fakat yeni İslamî anlayışta, bu iki kavramı Tanrı'ya yönelik olarak kullanmak mümkün değildir. *Cehl*, tamamen beşeri bir davranış kalıbı olduğu sürece, onun reddi, daima, *hilm* anlamına geliyordu. Böylesi bir durumda, eğer kardeşlerinize *câhil*ce davranmamanız gerektiği söyleniyorsa, bu, zorunlu olarak, sizin *halîm* davranmanız gerektiğini gösterir. Fakat burada, insanın O'nun *abd*'i olduğu ve bir *abd*'e yakışır şekilde davranmasının gerekli olduğu Büyük Efendi'nin huzurunda, bu "ya *cehl* ya *hilm*" formülü, artık geçerli değildir. İnsanın, Efendisi olan

Tanrı'ya karşı elbette *cehl* davranışında bulunması söz konusu olamaz, ama aynı şey *hilm* davranışı için de geçerlidir; zira, daha önce gördüğümüz gibi, *hilm*, özü itibarıyla, 'güç' (*kudret*) kavramına dayalıdır. Kişinin, duygularına ve heyecanlarına hakim olması, tahammüllü ve sabırlı olmak anlamına gelen *hilm*, dışarıdan bakıldığında basit bir yumuşaklık ve sakinlik olarak görünür ama ardında, daima, her an, müthiş bir öfke patlamasına dönüşebilecek üstün güce sahip olunduğu bilinci vardır.

Bu, kesinlikle, insanın Efendisi olan Tanrı'ya karşı alabileceği bir tavır değildir. Bu, bir *abd*'in tavrı olamaz.



Yukarıda işaret edildiği gibi, Kur'ân, *Kâfir*lerin düşmanlık ve boyun eğmeme tavrını, *hamiyyetu'l-câhiliyye*'den kaynaklanan beşeri küstahlık gururunun aşırı bir örneği olarak görür. Kısacası, *Kâfir*, Tanrı'ya karşı bu inanılmaz *cehl* tavrını takınma cüretini gösteren kişidir. Ama bu, gerçek bir mü'minin, (*Şekil*'de gösterildiği gibi) Tanrı'ya karşı alternatif *hilm* tavrını takınması gerektiği anlamına gelmez. Zira, Kur'ân'a göre, *hilm*'in de, insanın haddini aşması ve son derece mütecaviz bir davranışta bulunması yönüyle *cehl*den geri kalır bir yanı yoktur.

Gerçek bir mü'min, yani kelimenin tam anlamıyla gerçek bir *abd* (kul), Tanrı'nın önünde, *hilm* mertebesini geçip tevazu ve hürmetkarlık yönünde ilerlemelidir. Bütün müstağnilik ve güçlülük hisleri terk edilmelidir; ondan beklenen, tam teslimiyettir. Fakat 'tevazu' bu dereceye varınca, artık, o, *hilm* değil, *islâm*'dır.

Nitekim, geçmişte *islâm* kavramının, o eski *hilm* kavramı ile nasıl ilişkilendirildiğini ama aynı zamanda, ondan nasıl

ayrışırıldığını görmüş bulunuyoruz. Kur'ân açısından, mutlak itaat ve teslim olma anlamında *islâm*, *hilm*'in basitçe inkar ve reddi anlamına gelmiyordu; daha ziyade, o, *hilm*'in bir devamı ve gelişmiş şekliydi. Yeni anlayış, Arapların bu eski ve muteber erdemini gidebileceği en uç noktaya taşıdı ve burası, hakikaten öyle uç bir nokta idi ki, kavram, orijinal sınırının ötesine geçmek ve kendisinden oldukça farklı bir şeye, yani *islâm*'a dönüşmek zorunda kaldı. *İslâm* kavramı, bu bakımdan, *hilm* kavramının radikal dönüşüm geçirmiş şekliydi; bu dönüşümü zorunlu kılan şey ise şu idi: hedefteki kişi, artık sıradan biri değildi, bilakis o, kendi Efendisinin görkemli bir sureti idi.

Daha önce, *hilm*'in, bir anlamda İslâm'ın din öncesi veya İslâm-öncesi formu olduğunu söylerken kast ettiğim şey de budur. Fakat elbette, insanın Tanrı'ya karşı takındığı temel bir dini tavır olarak *hilm* kavramının sahneyi terk etmesi gerekiyordu, zira efendisine samimi olarak hizmet eden bir 'köle'de, zerre kadar müstağnilik ve üstünlük duygusu olmamalıdır. Fakat *hilm* kavramı, üstünlük duygusu unsurundan yoksun bırakılırsa, varlığını sürdüremez. Kur'ânî anlayışta, sadece Tanrı'nın kullarına karşı *halîm* olmaya tam salahiyeti vardır; O'nun kullarının ise, O'na karşı böyle bir hakları yoktur.

Hilm kavramının insani bir vasıf olarak artık Kur'ân'da etkin olmaması, burada, yeni bir kavramsal düzenlemenin, yahut daha önce açıkladığım teknik terimlerden birini kullanacak olursam, yeni bir 'eklemlenme'nin oluşmakta olduğunu akla getirmektedir. Bu yeni kavramsal eklemlenme uyarınca, eskiden *hilm* kavramının kapladığı bu geniş alan, yeni hatlar çizilerek ve yeni bölümler oluşturularak tümüyle yeniden organize edilmelidir.

Eskiden zıtlık, "*câhil* vs. *halîm*" şeklindeydi.

Şimdi ise, Kur'ân'da *cehl*'in zıddı olarak kullanılan *hilm* kavramı, en önemlisi (ima ettiği bütün anlamlarla birlikte) *islâm* olan birkaç yeni kavrama yer açmaktadır.

Aynı zamanda, inatçı ve müzmin inançsızların tipik bir tavrı olarak, Kur'ânî dünya görüşünde hâlâ önemli bir rol oynayan *câhil* kavramının yerini, daha da önemli bir kavram, yani (yine ima ettiği bütün anlamlarla birlikte) *kâfir* kavramı almaktadır. Ve bu, yeni bir zıtlık meydana getirmektedir: *kâfir* vs. *müslim*.

Bu, bize şunu öğretir: bu iki terimin ardında, *câhil* ve *halîm* arasındaki eski zıtlığın çağrıştırdığı bütün dini ve etik anlamların bulunduğunu görmemiz gerekmektedir; ama bunu yaparken bütünüyle yeni bir yaklaşım çerçevesinde hareket etmemiz ve kavramların esaslı bir şekilde yeniden organize olduğunu da göz önünde bulundurmamız lazımdır.

III. *Dîn*'in 'İtaat' Olarak Kavramsallaştırılması

Bu meseleyi tartışmanın yerinin burası olup-olmadığından pek emin değilim, zira konuyla ilgili aydınlatılması neredeyse imkansız olan filolojik belirsizlikler bulunmaktadır. Dolayısıyla, bu alt-başlığın ana argümanı, ister istemez, hayli sorunlu olacaktır; çünkü bütün tartışmanın merkezinde yer alan anahtar kelime (*dîn*), orijinal anlamı bakımından, bizatihi sorunludur.

Buna rağmen, bu kelimenin anlam yapısını bir şekilde analiz etmek gerektiğine de inanıyorum, çünkü konu, bu bölümün başlığı ile yani Tanrı ile insan arasındaki Efendi-köle ilişkisiyle özellikle ilgilidir. Şöyle de ifade edebiliriz: *dîn* kelimesinin anlamı, diğerleri yanında, dikkat çekici bir semantik 'itaat' (*tâ'at*) ve 'kulluk' (*ubûdiyet*) unsuru içermektedir. Elbette ki, 'din'in anlamının izlerini, geriye doğru gidip 'itaat' ve 'kulluk'un anlamlarına kadar sürüp-süremeyeceğimiz belli değildir. Fakat bu, tümden imkansız .bir şey de değildir. Bundan başka, Kur'ân, şimdi göreceğimiz gibi, bu iki kavramı bilinçli bir şekilde birbiriyle ilişkilendirmektedir.

Dîn, kesinlikle, Kur'ân'da yer alan kelimelerin en ihtilaflı olanlarından biridir. Ancak bu zorluğu aşmanın yolu, kelimeyi

görmezden gelmek de olmamalıdır; zira o, Kur'ân'da son derece önemli bir anahtar kelimedir. Herhalükarda, onun, semantik açıdan irdelenmesi en zor Kur'ânî anahtar terimlerden biri olduğunu kabul ederek meseleyi ele almaya başlamalıyız. Evvela, bizzat kelimenin etimolojisi belirsizdir. Dışarıdan bakınca, elimizde basit bir tek heceli kelime varmış gibi görünür, ama aslında, tamamen aynı forma sahip tek bir kelimeden başkalarına da sahip olmamız çok muhtemeldir. Yani farklı kaynaklardan gelen iki veya daha fazla sayıda bağımsız kelime, zaman içerisinde, aynı formu edinmiş olabilir. Ayrıca kelimenin çeşitli anlamlarından en azından bazılarının yabancı kökenli olma ihtimali de vardır.

Dîn kelimesinin, Kur'ân'da, 1) 'inanç sistemi' ve 2) hüküm olmak üzere iki önemli anlamda kullanıldığını görüyoruz. Bazı ilim adamlarına[27] göre, bu iki temel anlamdan ilki, yani 'inanç sistemi' tabiri, Fars kökenlidir ve orta Persler döneminde kabaca "(sistematik) inanç sistemi"[28] anlamına gelen *den* kelimesinden gelmektedir; ikincisi, yani 'hüküm' anlamında ise, kök, İbranice'ye gider; İbranice'de *dîn* kelimesi, 'hüküm' anlamına gelir; ayrıca, 'Hüküm Günü' (*yevm'ud-dîn*) özel terkibi, çok tipik olarak Musevi kökenlidir.

Dolayısıyla, burada, çok karmaşık ve girift bir sorunla karşı karşıya bulunuyoruz. Bu yabancı köken teorisinin isabetli yönleri bulunduğunu kabul ediyorum, ama biraz da, meseleyi çok fazla basitleştirdiğini düşünmekten de kendimi alamıyorum. Bu tür bir izaha yönelmeden önce, sanırım, öncelikle kelimeyi Arapça'nın sınırları içerisinde açıklamanın mümkün olup-olmadığını görmemiz gerekir. Bununla, elbette, *DYN* köküne iliştirilmiş bütün anlamların indirgenebileceği tek bir orijinal anlam olması gerektiğini ima etmiyorum. Bu, dilbilim

---

[27] Arthur Jeffery'nin, *Kur'ân'ın Yabancı Kelimeler Hazinesi* adlı eseri ile karşılaştırınız, Baroda, 1938.

[28] Wilfred C. Smith'in *Dinin Anlamı ve Sonu* adlı eseriyle karşılaştırınız. New York, 1963, s.287-289.

açısından mümkün değildir. Böylesi bir durumda, bir modern dilbilimci, tek bir ortak form altında birden fazla bağımsız kökün baştan beri bulunduğunu varsayar. Olgu, bir 'katıksız çokanlamlılık' olgusudur.

Bunu unutmadan, şu noktaya dikkat çekerek konuya giriş yapalım: Câhiliye dönemi literatürü incelendiğinde, bu kelime ile ilişkilendirilebilecek üç kök-anlamla karşılaşılmaktadır ki, bunlar: 1) 'gelenek' (alışkanlık), 2) 'ceza/karşılık' ve 3) 'itaat'tir.

Bu 'gelenek' kök-anlamından *dîn* kelimesine önemli bir semantik unsur olarak iliştirilen 'dini ibadetler' anlamını çıkarmak mümkün olmasa, bu üç kök-anlamdan ilki şimdiki konu başlığımızla hiç ilgili olmadığı için, kolaylıkla inceleme dışı bırakılabilir. Fakat bunu, 'kişisel inanç' anlamındaki daha esaslı 'din' kavramının 'şeyleştirilmesi' olarak görmek de mümkündür. Bu olabilirse de, burada *Câhilî* literatürden tek bir örnek vermek yeterli olacaktır:

أَلَا بَاتَ مَنْ حَوْلِي نِيَامًا وَرُقَّدًا وَعَاوَدَنِي حُزْنِي الَّذِي يَتَجَدَّدُ

وَعَاوَدَنِي دِينِي فَبِتُّ كَأَنَّمَا خِلَالَ ضُلُوعِ الصَّدْرِ شِرْعٌ مُمَدَّدُ

Bu, Huzeyl Kabilesi'nden bir şairin bir yakın dostunun ölümü üzerine yazdığı mersiyeden bir bölümdür:

> Uykuya daldı etrafımdakilerin cümlesi
> Ve ben yine hüzne kapıldım
> Avdet etti alıştığım hal (*dîn*) yine bana
> İnliyor göğsüm dertli bir udun telinden çıkan tınılar gibi (yani, hıçkırıklara boğulduğum için, böğrümden bir müzik aletinin gergin telinden çıkan sese benzer iniltiler geliyor.)[29]

Artık, ikinci kök-anlama, yani 'karşılık/ceza vermek' anlamına dönecek olursak, henüz yeni başlamışken, bu anlamda *din* kelimesinin Câhiliye şiirinde de çok sıklıkla kullanıldığına

[29] Saîde b. Cuayye, *Dîvânu'l-Huzâliyyîn*, I, s.236, 122. beyit.

dikkat çekmemiz yararlı olabilir. İşte size, birçokları arasından tipik bir örnek: [30]

فَلَمَّا صَرَّحَ الشَّرُّ فَأَمْسَى وَهُوَ عُرْيَانُ

وَلَمْ يَبْقَ سِوَى الْعُدْوَا نِ دِنَّاهُمْ كَمَا دَانُوا

(Hatalarını yüzlerine vurmalayalım diye çok sabrettik ama) yaptıkları kötülükler çıkınca ortaya
Ve çaremiz kalmayınca onlara cevap vermekten başka
(Kalktık ve) onlar bize nasıl karşılık verdiyse (yani, onların bize yaptığı kötülükler gibi) – son ifade, belağat ilminde, *müşâkale* (tabir, *dennâhum kemâ fa'alû*'ya denktir) olarak bilinen şeydir –
Biz de öyle karşılık verdik onlara (*dinnâ*, *din*'e tekabül eden bir fiildir)

Aynı kelime, Saffat Suresi'nde de, tamamen aynı temel anlamıyla, bir fiil formunda yani edilgen sıfat olarak kullanılmaktadır:

أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَدِينُونَ

(Kafirler hayretle sorarlar:) Ne, öldükten ve toprak ve kemik olduktan sonra mı, bize karşılık verilecek?! (medînûn). *(Saffat: 16)*

Bununla kast edilenin tamı tamına Hüküm Günü olması, halihazırdaki amaçlarımız açısından son derece önemlidir. Yani, Hüküm Günü (*yevm'ud-dîn*), tam olarak, istisnasız herkesin, bu dünyada yaptıklarının karşılığını göreceği (*medînûn*) gündür. Bu özel terkipte, *dîn*'in anlamı işte budur.

Aşikar olduğu üzere, 'karşılık verme'nin yani bu bağlamda 'hüküm'ün anlamı, Kur'ân'ın dünya görüşünde son derece önemlidir. Fakat onun asıl yeri, eskatolojinin semantik alanıdır. Ama bu, burada ele aldığımız konu ile doğrudan alakalı

[30] Sehl b. Şebân, *el-Hamâset*, II, 4.beyit.

değildir. Konumuzla doğrudan alakalı olan, *dîn*'in üçüncü kök-anlamıdır.

Dîn kelimesinin üçüncü kök-anlamı, yukarıda gösterdiğimiz gibi, 'itaat'tir. Açıkçası, bu manalandırmanın doğruluğu kesin değildir; zira 'itaat', meselenin sadece tek bir boyutunu temsil eder. Doğrusunu söylemek gerekirse, *din* (ya da *dânâ* fiili), *eddâd* olarak bilinen (yani aynı anda iki zıt anlamı birden bünyesinde barındıran) kelimelerden oluşan büyük kategoriye mensuptur.

Bir başka deyişle, *din* kelimesinin, biri olumlu, diğeri olumsuz olmak üzere iki zıt anlamı vardır. Olumlu anlamı, "güç ile boyun eğdirmek, bastırmak, yönetmek" iken, olumsuz anlamı, "teslim olmak, boyun eğmek, itaatkar ve muti olmak"tır. Ve bunda şaşılacak bir şey de yoktur. Bu kategoriye giren diğer birçok kelime gibi, *din* de, anlam dünyası geniş kelimelerdendir ve bu da, bizim aynı şeyi iki zıt açıdan görmemize imkan vermektedir.



Bu iki farklı yorumlama şeklinin hangisinin doğru olduğunu söyleyebilme imkanından mahrum olarak ifade edelim ki, birçok durumda, aynı *dîn* kelimesinin, hem *kahr* (başkalarına boyun eğdirirken üstün güç kullanmak) hem de *tâ'at* (itaat) anlamında kullanılabilmesinin nedeni işte budur. Özetleyecek olursak, aslında aynı anda her iki anlamı birden kast etmek mümkündür; zira *dîn* kavramı, bu iki anlamı da ihtiva etmektedir.

Klasik örnek olarak, Amr b. Kulsûm[31]'un yazdığı bir beyiti verebiliriz:

[31] *Muallaka*, 61. beyit.

وَرِثْنَا مَجْدَ عَلْقَمَةَ بْنِ سَيْفٍ أَبَاحَ لَنَا حُصُونَ الْمَجْدِ دِينَا

Miras kaldı bize Alkame'nin (atalarımızdan biri) şerefi
Bizim için meşru kılan (yani fetheden) - veya kesin itaat ettiren (*dînen = tâ'aten*) - odur zorla (*dînen = kahren*) ele geçirdiği şeref kalelerini.

Zuheyr b. Ebî Sulmâ'nın, tam bir anarşi ortamında bulunan kabilesinin durumunu tasvir ederken söylediği şu sözlerde, aynı kavramsal 'çokanlamlılık'ı görmek mümkündür:

مَرِجَ الدِّينُ *Din*, tam bir karmaşa içindedir.

Burada kast edilen, kabilenin, kimin idare edeceğinin, kimin de itaat edeceğinin bilinmediği bir anarşi ortamında olduğudur.

Aynı şey, muhtemelen, Câhiliye şiirinde "birisinin *din*'inde" anlamında kullanılan *fî dîni fulân*[32] ifadesi için de geçerlidir. Eski müfessirler, neredeyse fikir birliği halinde, bu kelimeyi 'itaat' anlamına alsalar da, bana göre, ifade, bu kategoriye girmektedir. İşte size tipik bir örnek:

لَئِنْ حَلَلْتَ بِجَوِّ فِي بَنِي أَسَدٍ فِي دِينِ عَمْرٍو وَحَالَتْ بَيْنَنَا فَدَاكُ

Şair burada, ona haksızlık yapan Benî Esed'li birini tehdit etmekte ve şunları söylemektedir:

(Benden kaçıp) Cevv Vadisi'nden Amr'in *dîn*'indeki Benî Esed diyarında yerleşsen
Ve Fedek aramıza girip ayırsa bile bizi,
Sana ulaşır hicvimin (*hicâ*) zehirli oku.[33]

---

[32] فِي دِينِ فُلَان

[33] *Dîvân-u Zuheyr*, s.138, 1.beyit.

Amr'ın bu beyitte göndermede bulunduğu kişi, Hîre'nin ünlü kralı, Amr b. Hind b. el-Münzir Mâ'el-Semâ'dır ve *fî dîni Amr*, bu bağlamda, şu anlama gelmektedir: "Siz Amr'ın uyruğusunuz ve böylece onun 'korunması altında' bulunuyorsunuz." Dolayısıyla, *dîn* kavramı, burada, hem 'itaat' (*tâ'at*) hem de 'otorite' (*sultân*) anlamını içermektedir. Başka bir deyişle, aynı şeye iki farklı taraftan bakılmaktadır:



Kral Amr'ın tarafından bakınca, *din*, onun *sultân*'ı, 'otorite'si veya 'koruyucu gücü'dür, ama krallığa sığınan kişinin tarafından bakınca, o, krala *tâ'at* (itaat)'tır.

Kanımca, bu yorumu, Kur'ân'ın 12: 76. ayeti için de uygulamak gerekmektedir ki, burada Yusuf'un zekice bir hile ile genç kardeşi Bünyamin'i Mısır'da alıkoymayı nasıl başardığı anlatılmaktadır:

كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

(Böylece Yusuf için bir çare bulduk): Allâh'ın dilemesi dışında, Melik'in dînine göre, kardeşini alıkoyamazdı. (Yusuf: 76)

Bu ifadeye, genellikle, "Melik'in dinine göre" (*fî dîn'ul-melik* = *fî şer'iu'l-melik* veya *fî kânûnihi*) şeklinde anlam verilmektedir. Bence, bu, *şeriat* kavramının 'dini hukuk' anlamında kullanılmaya başlamasından sonra ortaya çıkan daha sonraki bir yorumu Kur'ân'a mal etme çabasının örneklerinden biridir.

Aynı şekilde, *dîn* kelimesinin, 16: 52'de, hem 'tam itaat' hem de 'mutlak hakimiyet' anlamında kullanıldığı düşünülebilir ki, bu, göklerde ve yerde olanların hepsinin, derin tevazuyu ve

mutlak itaati ifade edecek şekilde nasıl "Tanrı'nın önünde secdeye kapandığını" anlatan son derece veciz bir pasajdır:

وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا

Göklerde ve yerde olanlar O'nundur. Ve din de sonsuza kadar O'nundur. (Nahl: 52)

Bu ayetteki *din* kelimesinin – eğer yukarıdaki yorum doğruysa – iki anlamı vardır. Bir yandan, Tanrı'nın mutlak *Sultân*'ı anlamına gelirken, öte yandan (yani yaratılmışlar tarafından bakıldığında) 'mutlak itaat' anlamına gelmektedir.

Ancak, kelime, Câhiliye şiirinde çoğunlukla daha özel bir anlamda, yani 'itaat etme', 'yönetilme' ve 'köle olma' anlamlarında kullanılmaktadır:

أَبَوْا دِينَ الْمُلُوكِ فَهُمْ لِقَاحٌ

Kendilerine güvenleri tam olduğundan (*likah*, 'tasavvur etme', 'yüklü olma' anlamına gelir; burada ise, mecazen kendine güvenle 'dolu olma' anlamına gelen *lakihe* fiilinin mastarıdır) reddettiler krallar tarafından yönetilmeyi.[34]

Bunu, Amr. B. Kulsum'un *Muallaka*'sının az önce gördüğümüz 25. beyitiyle karşılaştırmamız yararlı olabilir ki, burada, aynı düşünce bizzat *dânâ* fiili aracılığıyla ifade edilmektedir:

عَصَيْنَا الْمَلِكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا

... Kölesi olacağımız korkusuyla krala isyanı alışkanlık edinmiştik o günlerde.

Yine ismi bilinmeyen bir şaire ait aşağıdaki anonim beyit de şöyledir:

[34] Abîd b. el-Ebres, *Dîvân*, VI, 2.beyit.

إِذَا انْتَدَى وَاحْتَبَى بِالسَّيْفِ دَانَ لَهُ شُوسُ الرِّجَالِ خُضُوعَ الْجُرْبِ لِلطَّالِي

En mağrur adam bile boyun eğer ona kılıç kuşanıp kabile önüne çıkınca,
Tıpkı uyuz develerin uysalca itaat ettikleri gibi yaralarına merhem süren adama.[35]

Burada, uyuz develerin, vücutlarına merhem süren adama uysalca itaat ettiklerine işaret edilmektedir, çünkü bu, onları rahatlatmaktadır.

Sahnenin gerisinde, kahredici bir gücün ve mutlak hakimiyet sahibi birinin var olduğu düşüncesini zımnen içeren, bu mutlak itaat ve tam teslimiyet kavramı, pekala, *din* kelimesinin 'inanç sistemi' olarak anlaşılmasının kaynağını teşkil edebilir. Eğer böyle ise, Arapça'nın sınırlarını aşıp, kelimenin kökenini Farsça *dîn* kelimesinde (Modern Farsça'da *den*, Eski Farsça'da *deine*) aramak hayli gereksiz olur. Form uygunluğunun nedeninin, tamamen tesadüfi olduğu söylenebilir.[36] Ki bence bu, gayet mümkün ve muhtemeldir. Zira, güçlü bir krala tabi olan muti bir köle imajına dayalı bu inanç sistemi kavramı, tipik Sâmi düşünme tarzına çok uygun düşmektedir.

Bence *dîn* kelimesinin Kur'ân'da son derece önemli iki pasajda *abede* ile, yani "efendisine itaat eden aciz bir köle olarak O'na hizmet etmek" anlamında 'Tanrı'ya kulluk etmek' şeklinde tanımlanması basit bir tesadüf değildir.

أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللهَ

[35] *El-Hamâset*, DCCIX, 1. beyit.

[36] Bunu, Arapça *dîn* kelimesinin, Ortadoğu ülkelerinde geniş biçimde yayılmış olan Farsça kökenli bir uluslararası terim olan *den* veya *din*'in yerel bir türü olduğu yönündeki görüşü dikkate alarak, Dr. Wilfred C. Smith'in *Dinin Anlamı ve Sonu* adlı kitabında savunduğu (s.98-102) karşıt görüşle karşılaştırınız.

Ey insanlar! Eğer dinimden (dîn) şüphede iseniz, o zaman (bilin ki) ben Allâh'tan başka taptıklarınıza (ta'budûne) tapmam (a'budu), fakat ben Allâh'a taparım. (a'budu)[37] *(Yunus: 104)*

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Ey Kafirler! Ben sizin taptıklarınıza (ta'budûne) tapmam (a'budu). Siz de benim taptığıma tapmazsınız. Ve ben asla sizin taptıklarınıza tapacak değilim, siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz. Sizin dininiz (dînukum) size, benim dinim (dînî) bana. (Kafirun: 1-6)

Aşağıdaki ayette[38] *abede* fiilinin, zaten aşina olduğumuz "dini (*din*) halis kılmak" tabiriyle bir arada zikredilmesi de aynı derecede dikkat çekicidir:

إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ

Şüphesiz bana dini (din) O'na halis kılarak Allâh'a kulluk etmem (a'bude) emredildi. (Zümer: 11)

Az önce alıntılanan pasajlarda *dîn* ile *abede*'nin yan yana zikredilmesi, muhtemelen, sadece bağlamsal bir nedenden dolayı değildir. Bunu, ancak, iki kavram arasında derin bir içsel bağlantı olduğunu var saymamız durumunda anlayabiliriz. *Din* kelimesinin doğru tanımını aşağı yukarı bu pasajlardan anlamak mümkün olabilmektedir.

Dikkate değer bir diğer nokta da, aynı *dîn* kelimesinin, Kur'ân'da, daha biçimsel bir düzeyde *islâm* kelimesiyle de

---

[37] *Abd* (kul, köle) kelimesinin türetildiği *ABD* kökünden türetilen *a'budu*, *ta'budunâ*.

[38] Elbette, bu ve benzeri bağlamlarıyla, "dini halis kılma", *Kafir*ler örneğinde olduğu gibi, hiç de 'geçici samimiyet' anlamına gelmemektedir.

ilişkilendirilmesidir. Bu bağlamda, *islâm* kavramının, yukarıda gördüğümüz gibi, en azından kökeni itibarıyla, insanın Tanrı'nın 'muti' bir kulu olarak anlaşılmasına dayandığını da unutmamalıyız.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ

Şüphesiz, Allâh katında din, İslâm'dır. (Âl-i İmran: 19)

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

Bugün dininizi (dîn) tamamladım ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım, Ve sizin için din (dîn) olarak İslâm'ı seçtim. (Maide: 3)

Dr. Wilfred Cantwell Smith'e göre,[39] 'din' kelimesinin, genel olarak (yakından ilişkili olmalarına rağmen), iki farklı anlamı olduğu söylenebilir: ilkine göre, din, kişiye özel bir mesele, her bireyin bir şeye inanmasıyla ilgili varoluşsal eylem, yani, özetle bir 'inanç'tır; ikincisine göre ise, 'şeyleşmiş' bir şeydir, yani bir toplululuğun bütün üyelerinin paylaştığı itikadi hususlar ile ritüel pratiklerin tamamını içeren nesnel bir meseledir. Bu anlamların her ikisi de Kur'ân'da bulunmaktadır ve aynı kelimenin bu iki farklı anlamının kökleri, öyle görünüyor ki, *Câhiliye* dönemine dek gitmektedir. Gerçi *Câhiliye* döneminde, (muhtemelen Yahudi ve Hıristiyan çevrelerde hariç), bir kişisel varoluşsal eylem olarak 'din', net bir şekilde formüle edilmiş ve ritüel pratiklerin tamamı anlamında 'inanç sistemi'nden net bir şekilde tefrik edilmiş gibi görünmese de, bu böyledir. Belki de bu tür bir ayrıştırmanın, Câhiliye dönemi Araplarının dini anlayışına çok yabancı bir şey olduğunu düşünmemiz daha doğru olacaktır. Belki de *Câhilî* düşüncede bu tür bir ayrıştırmanın

[39] Age, s.51-53.

var olduğunu göstermeye çalışırken, farkında olmadan, daha sonraki çağların ürünü olan bir kavramı ona mal etmeye çalışıyor da olabiliriz.

Örneğin, şair en-Nâbiğe, Gassân'lı Hıristiyanlar[40] için, *dînuhum kavîmun* dediğinde kastının ne olduğunu yani onların inancının sağlam olduğunu mu yoksa dinlerinin (Hıristiyanlığın), dimdik ayakta duran bir din olduğunu mu kast ettiğini kesin olarak bilemeyiz. Benzer şekilde Hanîf şair Ümeyye, kendi dini tercihini *dînu'l-hanîfiyye* ("Hanîf Din") olarak adlandırdığında, kast edilenin, şeyleşmemiş bir kişisel inanç mı yoksa 'şeyleşmiş' din mi olduğu belli değildir – böyle bir keskin ayrımın doğru olduğunu savunmuyorsak – kabul etmeliyiz ki, her ikisinin de aynı anda kast edilmiş olması muhtemeldir.

Bir ritüel pratikler sistemi olarak *dîn*'in anlamına gelince, kavramın Câhiliye dönemi Arapları tarafından iyi bilindiği kesindir. Burada, son derece ilginç bir örnek vereceğim.[41]

حَيَّاكِ وَدٌّ فَإِنَّ لَا يَحِلُّ لَنَا لَهْوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا

Şair, onu baştan çıkarmaya çalışan güzel bir kıza veda etmekte ve artık aşktan daha ciddi şeylerle ilgilendiğini açıkça söylemektedir. (Bu arada, *vedd*'in, Kur'ân'da da (71: 23) bahsedilen müşriklerin taptığı bir put olduğunu ifade edelim).

> *Vedd*, ömrünü uzun kılsın! Kadınlarla oynaşmak bana haram artık (yani seni terk ediyorum!);
> Karar verdim bundan böyle kendimi dîn'e veriyorum.

---

[40] Yukarıda alıntılanmıştır, bkz. 4. Bölümn, IV. altbaşlık.

[41] en-Nâbiğe, *Dîvan*, s.142, 3. beyit. Bu ünlü ve son derece önemli beyit, Batı'da çeşitli şekillerde uzun süredir yanlış anlaşılmıştır. Ayrıntılar için, C. C. Nallino'nun *Raccolta di Scritti*'deki "Il verso dian-Nâbighah sul dio Wadd" adlı makalesine bakınız (III. Cilt, VI.). *Dîvân*'da ikinci kelime olan *vedd*'in yerine *rabbî* ("Efendim") geçirilmiştir. Bunun orijinal form olmadığı, Yâkût'un coğrafi sözlüğü *Mu'cemu'l-Buldân*'dan (Haz.: Wüstenfeld IV, 913) bilinmektedir.

Bağlama baktığımızda, bu beyitteki 'din' (*dîn*) kelimesiyle kast edilenin, Câhiliye döneminde putperestlerin Mekke'ye yaptıkları hacc ziyareti olduğunu net olarak görürüz. Şair, artık, Mekke'de hacc yapmak için kesin ve ciddi bir şekilde kararını verdiğini, kadınlarla düşüp-kalkmanın *harâm* olduğunu söylemektedir. Burada bizi doğrudan ilgilendiren husus, *din* kelimesinin, açıkça, *hacc*, yani bir ritüel olarak 'hacc ziyareti' anlamında kullanılmasıdır.

En-Nâbiğe'nin *dîn* kelimesini bu özel anlamıyla kullanması, Câhiliye dönemi Araplarının, örneğin, *dînu'l-nasârâ* ("Hıristiyanların dini") ifadesinde geçen 'din' kelimesiyle şeyleşmiş, nesnel olarak yerleşik bir şeyi, yani bir topluluk tarafından paylaşılan bazı itikatları ve ritüel pratikleri içeren bütün bir sistemi[42] kast ettikleri sonucunu çıkarmamıza imkan vermektedir.

Kur'ân, kelimeyi, açıkça şeyleşmiş ve şeyleşmemiş anlamlarıyla kullanmaktadır. Şeyleşmemiş tipin en iyi örneğini, "*dîn*'i halis kılarak" ifadesinde görürüz ki, burada, *dîn* kelimesi, ister anlık isterse daimi olsun, Tanrı'ya kişisel olarak inanmaktan başka bir anlama gelmez. Şeyleşmiş kullanımın bir örneği olarak ise, 3: 73. ayeti zikredebiliriz ki, burada da, Yahudilerin kendi aralarında şu sözleri söyledikleri ifade edilmektedir:

وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ

"Dininize tabi olanlardan başkasına inanmayın." (Âl-i İmran: 73)

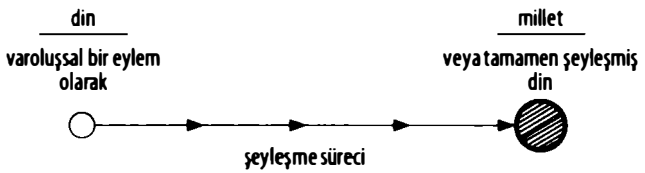
Dîn kelimesi, öyle görünüyor ki, daha önce alıntılamış olduğumuz: "bugün dininizi kemale erdirdim... ve sizin için din olarak *islâm*'ı seçtim" ayetinde (3. ayet), adeta nesnel, şeyleşmiş bir 'inanç sistemi' anlamına gelmektedir.

---

[42] Theodor Nöldeke, *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber* adlı eserinde (Hannover, 1864) el-Afgani'den ilginç bir beyit zikreder, ki burada Peygamberin çağdaşı olan bir Yahudi, İslâm'a gönderme yaparken, *Muhammed'in dini* ifadesini kullanmaktadır.

Eğer bu yönde, yani şeyleşme yönünde biraz daha ilerleyecek olursak, o zaman, kavram *millet*'e dönüşür. *Millet*, kelimenin tam anlamıyla nesnel bir 'şey'dir; belirli bir dini topluluğun birlik ve beraberliğini sağlayan ve onun toplumsal yaşamının temelini oluşturan biçimsel bir itikadi ve ritüel pratikler sistemidir. Şeyleşme yönünde daha da ileri gidebiliriz ama orijinal kişisel – varoluşsal da diyebilirdik – itikat ve inanç yananlamlarını hâlâ koruyan *din* kelimesinin aksine, *millet*, rijit, nesnel, biçimsel bir şeyi çağrıştırır ve bize daima tek bir ortak dine dayalı bir topluluğun varlığını hatırlatır.

Bu iki anahtar terim arasındaki ilişki, basitçe şu şekilde gösterilebilir:



Gördüğümüz gibi, *dîn*, kökeni itibarıyla, tamamen kişisel bir 'itaat' meselesidir. Şeyleşme süreci devam edip de son aşamaya gelindiğinde, artık giderek *millet* kavramı ortaya çıkmaya başlar ve bu noktada *dîn*, adeta itaat ile eşanlamlı olur. Yukarıda alıntıladığımız 3: 73 ile 2: 120 ile karşılaştırdığımızda bu husus daha net anlaşılacaktır ki, burada, aynı duruma *dîn* yerine *millet* aracığılıyla gönderme yapılmaktadır: .

وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ

Yahudiler ve Hıristiyanlar, siz onların dinine (millet) tabi olmadıkça sizden razı olmazlar. (Bakara: 120)

Dîn ve *millet*'in eşanlamlı olduğunu, şu pasajda daha net bir şekilde görürüz:

إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا

Şüphesiz Rabbim beni dosdoğru yola, Hanîf İbrahim'in dini (millet) olan kayyim din (dîn)'e iletti. (En'am: 161)

Burada, üç önemli kavramın (dosdoğru yol = kayyim *dîn* = İbrahim'in *millet*'i) birbirine eşitlendiğini görmemiz anlamlıdır.

Fakat geri dönüp başlangıç noktasına (*dîn*) doğru adımlarımızın izini sürecek olursak, o zaman, *dîn* ve *millet*'in giderek birbirinden daha bariz bir şekilde ayrıştığını ve bu yüzden de, birbirinin yerini tutamaz olduklarını görmekteyiz. Örneğin, 3: 92'de şunları okumaktayız:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ

Şüphesiz, sana kitabı hak olarak indirdik. O halde, dini O'na halis kılarak kulluk et (u'bud, "bir köle gibi kulluk et"). (Zümer: 2)

Burada Tanrı, bu sözlerle doğrudan Muhammed Peygamber'e hitap eder ve bir kula yakışır şekilde O'na kulluk etmesini öğütler. Bu bağlamda, *dîn* kelimesinin yerine *millet*'i geçirmek, aşikardır ki, imkansızdır. Zira, burada, mesele, nesnel olarak biçimsel din sistemiyle değil, her bir şahsın dini davranışıyla ilgilidir. *Millet*, özü itibarıyla, bir *Ümmet* meselesidir ama *dîn*, orijinal, şeyleşmemiş evresinde, fert fert her mü'minin bir meselesidir.

9. Bölüm

Tanrı ve İnsan Arasındaki Etik İlişki

Tanrı ve İnsan Arasındaki Etik İlişki

I. Merhamet Tanrısı

Buraya kadar, Tanrı ve insan arasındaki temel kişisel ilişkinin üç farklı boyutunu ele almış bulunuyoruz. Bu bölümde ise, ikisi arasındaki dördüncü – ve tasnifimize göre, sonuncu – ilişkiye, yani etik ilişkiye dönüyoruz. Bu, Tanrı kavramının, esas itibarıyla etik olduğu Semitik coğrafyada, ister Yahudilik, ister Hıristiyanlık isterse de İslâm olarak ortaya çıkmış olan dini düşüncenin en göze çarpan özelliklerinden biridir. Bu yaklaşımda, bizatihi Tanrı kavramı, esas itibarıyla etik olduğu için, Tanrı ile insan arasındaki ilişki de etik mahiyetli olmalıdır. Başka bir deyişle, Tanrı, insana karşı etik davranır, yani Adalet ve İyilik Tanrısı olarak muamele eder; insandan da, bu nedenle, bu İlahi inisiyatife etik bir şekilde karşılık vermesi beklenir. İnsanın gerçekten doğru etik cevabı verip vermediği hususu, İslâm gibi bir din için çok önemli ve belirleyicidir. Bu, Câhiliye döneminde sıkça görüldüğü gibi, sırf, bir insanın iyi

veya kötü olması meselesi değildir. Burada etik, artık, dinin bütünleyici bir parçasıdır; din bütünüyle onunla temsil olunur ve gerçekten de, insanın etik cevabına dayanır.

Bu açıdan bakıldığında, Kur'ân'ın Tanrısı'nın, birbirine temelden zıt iki farklı yüzü vardır. Dindar, îmânlı biri için, iki yüz, aynı Tanrı'nın iki farklı veçhesinden başka bir şey değildir, ama sıradan bir kişi için, bunlar, çelişik gibi görünür. Aslında birçok düşünür de, bu iki yüzün arasını bulmak için çok uğraşmışlardır. Sorun, hem Kur'ân hem de Eski Ahid'te müşterektir.

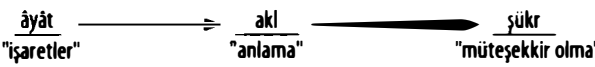
Bu iki yüzün ilkinde, Allâh, sonsuz iyilik ve nimet Tanrısı, sırrına erişilemez sevgi ve merhametin Tanrısı, lütufkar, merhametli ve bağışlayan bir Tanrı olarak karşımıza çıkar. Kur'ân'da Tanrı'nın bu yüzüne, *ni'met* (nimet), *fadl* (cömertlik), *rahmet* (acıma), *mağfiret* (bağışlama) vb. anahtar terimlerle gönderme yapılmaktadır.

Mesele, Kur'ân ve İslâm üzerine dini bakış açısından çalışmış bütün herkesçe öylesine çok tartışılmış ve derinlemesine incelenmiştir ki, ilave edecek daha fazla neredeyse hiçbir şey kalmamıştır.[1]

Burada sadece halihazırdaki çalışmanın amacıyla doğrudan alakalı olan bir hususun bahsetmek gerekir ki o da şudur. Tanrı'nın insana karşı bu şekilde lütufkar davranması ve *âyât* (işaretler) formunda iyi davranışın ve doğru düşünmenin bütün türlerini gösterdiği hususu – ki, her şey bununla başlar – zaten, insanların muhtemel tek doğru cevabını belirleyen şeydir. Ve bu cevap, 'müteşekkir olmak' ve 'minnettarlık' (*şükr*), yani Tanrı'nın onlara bahşettiği bütün nimetlere şükretmek şeklinde tecelli eder. Fakat daha önce söylediğimiz gibi, bu cevap, ancak, Tanrı'nın *âyât*'ını doğru anlama ve takdir etme temeli üzerine inşa edilebilir. Bu anlamda, müteşekkir olmak, ancak, *âyât*'ın anlamı kavrandığında mümkündür.

---

[1] Bu alanın anahtar terimlerinin filolojik bir analizi için, Davud Rehber'in Age., XIII. Bölüm ve XVIII. Bölüm'e bakınız.



Yukarıdaki şekilde, bu olguyla ilgili kavramsal ilişkilerin tipik şemasını görüyorsunuz. Ve böylece *şükr* (müteşekkir olmak), Arapların düşünce tarihinde ilk kez olmak üzere, dini bir kavram olmuştur. Bu yeni kavramın muazzam önemini şuradan da anlamak mümkündür ki, tabiri caizse, beşerin ilk İlahi İyiliğe verdiği karşılık, bu şekilde Tanrı'nın zatının en karakteristik veçhelerinden biriyle ayrılmaz biçimde bağlantılıdır; ayrıca bu kavramın önemini şuradan da anlamak mümkündür ki, 'müteşekkir olmak'tan 'inanç'a veya 'itikad'a geçmek sadece bir adımlık bir meseledir; öyle ki birçok durumda, *şükr*, Kur'ân'da, *îmân* (inanç) ile neredeyse eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. *Ayet* kavramını incelerken bunu zaten görmüştük.

Şükr'ün karşıtı, doğru anlamı 'minnettar olmamak' ve 'nankörlük' olan *küfr*'dür. Başka herhangi bir izahat yapmadan, İslâm'dan önce din ile hiç alakası olmayan bu nankörlük kavramının, Kur'ânî sistemde nasıl özel bir dini anlam kazandığını görmek oldukça kolay olacaktır.

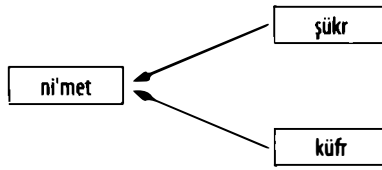
Fakat kelime, bu dini anlamıyla kullanılmaya başlamadan önce, yani *Câhiliye* döneminde, yerleşik bir kavram olarak zaten mevcuttu. Hiç kuşkusuz, insanlar arasındaki sıradan dünyevi ilişkilerde bile, genel-geçer bir etik tavır olarak, bu kavramın icraata dökülmesi beklenir. Birisi size özel bir lütufta bulunsa, yani size bir yararı (*ni'met*) dokunsa, sizin doğal reaksiyonunuz, teşekkür etmek ve minnettarlık duymak olmalıdır. Bu, insanlar arasındaki etik ilişkilere hükmeden en temel kurallardan biridir. Fakat tam da bu temel ahlak kuralını ihlal eden alternatif bir reaksiyonun var olduğu da inkar edilemez bir husustur. Ve maalesef beşer tabiatı, insanı çok sıklıkla bu şekilde davranması için dürter ve kışkırtır. Bizzat Kur'ân'ın söylediği gibi:

إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ

Şüphesiz insan Rabbine karşı çok nankördür! (Adiyat: 6)[2]

إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ

Şüphesiz insan apaçık bir nankördür! (Zuhruf: 15)



Nitekim 'nankörlük' veya 'müteşekkir olmamak', ister dini amaçla, isterse herhangi bir dini amaç olmaksızın, insanın bir başkasının yaptığı iyiliğe bu şekilde karşılık vermesinin adıdır. Bizzat bu yapı, ona verilen *ni'met* (ihsan)'in seküler veya dini mahiyetli olmasına bakmaksızın, aynı kalır. Zaten Câhiliye dönemi Arapları da, *ni'met*'e *şükr* şeklinde ifade edebileceğimiz en üst ahlak kuralının gereklerine göre yaşıyorlardı. Huzeyl Kabilesi'nden bir şaire ait olan aşağıdaki beyit, çok net ve veciz bir şekilde bu kavramsal yapıyı gözler önüne sermektedir:

فَإِنْ تَشْكُرُونِي تَشْكُرُوا لِي نِعْمَةً وَإِنْ تَكْفُرُونِي لَا أُكَلِّفُكُمْ شُكْرِي

Eğer müteşekkir olursan bana (bu, ancak doğal bir şeydir, zira böyle yapmakla) göstermiş olursun minnettarlığını verdiğim bir ihsan (*ni'met*) için bana,
Ama *küfr* tavrını takınırsan, teşekkür etmen için seni zorlamam asla.[3]

Ve Seleme b. el-Hurşub, dörtnala koşarak birinin hayatını kurtaran bir kısraktan bahsederken şunları söylemektedir:

---

[2] *Kenûd*, *kefûr*'un bir eşanlamlısıdır.

[3] El-Aclân b. Huleyd, *Dîvânu'l-Huzâliyyîn*, III., s.113, I. beyit.

فَأَثْنِ عَلَيْهَا بِالَّتِي هِيَ أَهْلُهُ وَلَا تَكْفُرْنَهَا لَا فَلَاحَ لِكَافِرِ

Öv onu ona yaraşır şekilde ve nankörlük (*tekfurnâ*) etme ona, Zira nankör (*kâfir*) eremez felaha.[4]

Ve Antere, daha da veciz bir şekilde şunları söyler:

فَلَا تَكْفُرِ النُّعْمَي

Asla nankörlük etme nimete.[5]

Kur'ân, bu yapıyı olduğu gibi alır ve diğer birçok durumda olduğu gibi, ona dini bir mahiyet kazandırır. Kavramsal yapı veya form, hâlâ tamamen aynıdır, ama artık o, Tanrı ve insan arasındaki daha üst düzeyli manevi ilişkiyi niteleyecek bir düzeye taşınmıştır ve bu durumda, *ni'met*, Tanrı'nın ihsanına karşılık gelir ki, insan ona karşı ya doğru biçimde *şükr* ile ya da yanlış biçimde *küfr* ile karşılık verir.

Bu özel semantik alanda, *şükr* (minnettarlık) kavramı, gelişimini sürdürerek, kolaylıkla samimi 'inanç' (*îmân*) kavramına dönüşür; buna mukabil olarak, orijinal 'nankörlük' anlamını hızla kaybeden *küfr* kavramı da, 'inançsızlık' kavramına dönüşür ve böylece *îmân*'ın doğrudan kavramsal karşıtı olarak durur:

كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ

Allâh, îmânlarından sonra küfre sapan kavme nasıl hidayet eder ki?! (Âl-i İmran: 86)

قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ

Büyüklenenler dediler ki: "sizin inandığınıza biz inanmıyoruz." (A'raf: 76)

---

[4] *El-Mufazzaliyyât*, V, 7.beyit.

[5] *Dîvân*, s.46; 3. beyit; *nu'mâ* = *ni'met*.

Küfr'ün semantik içeriğinin 'nankörlük'ten 'inançsızlık'a bu şekilde dönüşmesi, *şükr*'ün 'minnettarlık'tan 'inanç'a dönüşmesinden daha kusursuz olmuştur; zira, bu ikincisinde, *îmân* kelimesinin varlığı, onun yerine geçecek olan bir başka kelimenin gelişimini gereksiz kılmış, daha doğrusu, bunu önlemiştir. 'İnançsızlık' durumunda, kavramın yerine geçecek bu tür bir kelime daha önceden var olmadığı için, *küfr*, tabiri caizse, hemen içeri girmiş ve boş koltuğa oturmuştur.

II. Gazap Tanrısı

Tanrı, *şükr* ve *îmân*'ın yerine *küfr*'ü tercih edenlere, yani önünde eğilmeyi inatla reddedenlere ve zamanını oyun ve eğlence ile, gülüp eğlenerek geçiren, âhireti düşünmeyen, düşüncesiz davranıp hafifmeşreplik yapanlara, kısacası, 'kayıtsız' ve 'gafil' insanlara karşı öteki yüzünü gösterir.

Burada Allâh, sert ve haşin adalet Tanrısı'dır, Hüküm Günü'nün müsamahasız Yargıcıdır, cezalandırması şiddetli olan (*şedîdu'l-ikâb*)'dır, öfkesi (*ğazâb*) ulaştığı herkesi mahveden, intikam alıcı (*zû'ntikâm*) ilahtır.[6]

Tanrı'nın bu yüzü de, şimdi bahsetmeye bile gerek olmayacak derecede, Kur'ân'ı dini açıdan araştırmış herkesçe derinlemesine tartışılmıştır. Dolayısıyla, burada, meselenin sadece beşeri tarafını, yani Kur'ân'a göre, Tanrı'nın bu veçhesine insanın nasıl cevap vermesi gerektiği meselesini ele alacağım.

Bütün bunların eksen noktası, eskatolojik Hüküm Günü kavramı ile, insanın ancak başı eğik ve sessizce huzurunda durduğu, katı, şedid ve dürüst yargıç olarak kainata hükmeden Tanrı kavramıdır. Geleceği kesin olan bugünün imajı, insanların gözleri önünde öylesine canlı tutulmalıdır ki, onlar, hafifmeşrepliğe ve gaflete yönelmek yerine, yaşadıkları hayatı ciddiye alabilsinler. Ve bu, İslâmi dindarlığın en çok önem verdiği şeydir.

---

[6] 20: 81

Kur'ân'ın bütün okuyucuları kolaylıkla görürler ki, Kıyamet'in her an kopabileceği bilincinden kaynaklanan hayatı ciddiye alma tavrı, özellikle Mekke döneminde güçlüdür. Bu, orijinal anlamıyla, *takvâ*'dır.

Takvâ kelimesi, zamanla, son derece belirleyici olan eskatolojik anlamını kaybetmiş ve sonunda, 'dindarlık'la hemen hemen aynı anlamda kullanılır olmuştur. Ama kelime, başlangıçta, Hüküm Günü kavramıyla doğrudan bağlantılı çok özel bir vasfa karşılık geliyordu.

وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Allâh'tan korkun. Allâh'ın azaplandırması şiddetlidir. (Maide: 2)

Bu kısa cümlede, üç kelimenin, yani *ittikâ* (korku), *Allâh* ve *ikâb* (cezalandırma)'ın yan yana zikredilmesi, orijinal formunda Kur'ânî *takvâ*'nın temel yapısını çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu anlamda *takvâ*, "âhirette Tanrı'nın cezalandırmasından korkmak" anlamına gelen eskatolojik bir kavramdır. Bu orijinal anlamından, "(Tanrı'dan) dindarca korkmak" ve oradan da, sonunda, saf ve basit 'dindarlık' anlamına gelinmiştir.

Peki *takvâ* kelimesi (yahut daha doğrusu, *ittikâ* fiili), *Câhiliye* döneminde hangi anlamda kullanılıyordu? İlk önce, İslâm-öncesi zamanlarda, kelimenin, belki Hanîflerin özel çevresi ve şair Zuheyr b. Ebî Sulmâ gibi Yahudiliğin etkisi altında olanlar hariç, hiç de dini bir anlamda kullanılmadığına dikkat çekmemiz gerekmektedir. (Tektanrıcı anlamda) "dindar mü'min" anlamına gelen *muttakî* (*takvâ*'dan) kelimesi, daha önce gördüğümüz gibi, Hanîf şair Umeyye b. Ebî's-Salt'ın şiirinde ve bir de, dini görünümü itibarıyla, adeta bir Hanîf olarak gördüğüm Lebîd'in *Dîvân*'ında karşımıza çıkar. Burada, Zuheyr b. Ebî Sulma'nın *Dîvân*'ından son derece ilginç bir örnek veriyorum:

وَمِنْ ضَرَيْتِهِ التَّقْوَى وَيَعْصِمُهُ مِنْ سَيِّءِ الْعَثَرَاتِ اللهُ وَالرَّحِمُ

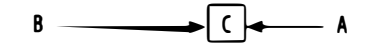
Takvâdır onun karakteri
Ve Allâh'tır onu bütün ölümcül yanlışlar yapmaktan ve kan bağını (koparmaktan) koruyan.[7]

Câhiliye döneminde kelimenin genelde bu anlamda kullanılmadığını Islâm-öncesi literatürün bütün okurları gayet iyi bilirler. Aslına bakılırsa, Câhiliye şairlerinin gözde kelimelerinden biri *ittikâ* idi ve biz de zaten bunu kabul ediyoruz. Kelime, neredeyse her yerde karşımıza çıkar ve aynı temel kavramsal yapısını da korur. Buna dair elimizde çok sayıda örnek de vardır. Bunlara baktığımızda, kelimenin, bırakın 'dindarlık' anlamını, herhangi bir dini yan anlam taşımadığını kesin olarak görürüz.

O halde, bu örneklerin ifşa ettiği temel kavramsal yapı nedir? Bu hususta, hiçbir şey, Tibrizi'nin *Dîvânu'l-Hamâset*[8] üzerine yazdığı şerhte verdiği formülden daha aydınlatıcı değildir. O, şunları söylemektedir:

اَلْاِتِّقَاءُ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ مَا تَخَافُهُ حاَجِزاً يَحْفَظُكَ

İttikâ, sizinle (A), korktuğunuz bir şey (B) arasına, onun (B) size ulaşmasını önleyerek sizi koruyabilecek bir şey (C) yerleştirmeniz demektir.



Özetle, *ittikâ*, bir şey aracılığıyla, kişinin kendisini savunmasıdır. Genel durum şudur: A kişisi (*A*), kendine doğru gelen, tehlikeli, yıkıcı veya en azından zarar verici görünen bir şeyi

[7] *Dîvân-u Zuheyr*, s.162, 2.beyit.

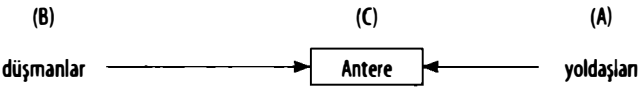
[8] CCLIV, 5. beyit.

(*B*) algılar. Onun, kendisine ulaşmasını istemez; ona ulaşmadan ve zarar vermeden önce, onu durdurmalıdır. Bu nedenle, kendisi ile o şey (*B*) arasına, onun gelişini durduracak sağlam bir şey (*C*) koyar. Zahiri formu karmaşık ve komplike olsa da, bu fiilin İslâm-öncesi dönemdeki bütün örneklerini, bu formül ile izah etmek mümkündür. Aşağıda birkaç tipik örnek göreceksiniz. İlki, Antere'nin *Muallaka*'sındandır: [9]

إِنْ يَتَّقُونَ بِيَ الأَسِنَّةَ لَمْ أَخِمْ عَنْهَا وَلَكِنِّي تَضَايَقَ مَقْدَمِي

(Yoldaşlarım) koyunca beni kendileriyle düşmanların mızrakları arasına (yani dostlarım, kendilerini korumak amacıyla, onlara siper olarak beni ileri sürünce)
Hiç korkmadım, ama (ne yazık ki), fazla da ilerleyemedim, çünkü kalmamıştı önümde ilerleyecek bir yer (yani önümde çok fazla düşman vardı).

Durum, açıkçası şuna benzemektedir:



Zuheyr'in *Muallaka*'sından alınan bir sonraki örnekte, tamı tamına aynı kalıp kullanılmaktadır.[10]

وَقَالَ سَأَقْضِي حَاجَتِي ثُمَّ أَتَّقِي عَدُوِّي بِأَلْفٍ مِنْ وَرَائِي مُلْجَمِ

O (kendi kendine) şöyle dedi: gidereceğim arzumu (yani kardeşimi öldüren adamı öldüreceğim),
Ve sonra, ben (A) kendimi savunacağım (*ettakī*) düşmanlara (B) karşı, hepsi davamı desteklemek için gem vurulmuş bin süvari (*C*) ile.

---

[9] *Muallaka*, 64. beyit.

[10] *Muallaka*, 36.beyit, Divan, s.22, 2. beyit.

Bir sonraki örnek, (aynı yapı korunmasına rağmen) biraz daha karmaşıktır. Beyit, *Dîvânu'l-Mufazzaliyyât*'ta yer almaktadır. Yazarı, Emeviler döneminin bir şairi olan el-Merrâr b. Munkiz'dir ama o, şiirlerini tipik *Câhilî* ruh ile yazmaktadır.[11]

تَتَّقِي الأَرْضَ وَصَوَّانَ الْحَصَى بِوَقَاحٍ مُجْمَرٍ غَيْرِ مَعِزْ

Burada, şair dişi devesini tasvir etmekte ve şunları söylemektedir: "devemi, taşlı zeminin incitmesinden koruyan (*t'ettakî*) sert tırnaklarıdır." Aslında o, burada tam olarak şunları söylemektedir: "devem, kendisi ile taşlı zemin arasına, incinmesine engel olacak sert bir şey (yani tırnaklarını) koyar."

Kur'ân'da da *ittikâ* fiilinin, tamamen aynı fiziksel – dinî değil – anlamıyla kullanıldığı son derece ilginç bir örnek bulunmaktadır:

أَفَمَنْ يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Kıyamet Günü azabın kötüsünden yüzüyle kendini koruyabilecek bir adam mı?... (Zümer: 24)

Burada, ironik olarak ima edilen şey, kişinin bir tehlike anında, daima onlarla kendisini savunduğu ellerinin, o gün arkadan bağlanacağı ve böylece o kişinin kendisini ancak yüzüyle koruyabileceğidir! Cümlenin aslında yarım bırakılmadığını ve kast edilenin tam olarak şu olduğunu görüyoruz: Bu tür biri ile cezalandırılmaktan korunmuş biri, hiç denk olur mu?

Fakat bu örnekten Kur'ân'da pek yoktur. Orada, daha ziyade, *ittikâ* fiili, neredeyse her zaman dini bir içerikle karşımıza çıkar. *Câhiliye*'de ise, fiil, çoğunlukla, fiziksel veya maddi anlamıyla kullanılır. Câhiliye'nin bu yönde gittiği son noktada, kelime, en fazla ahlaki bir anlamda kullanılır ki, burada tamamen fiziksel ve maddi anlamdan ziyade manevi içerikli bir kullanım söz konusudur.

---

[11] *El-Mufazzaliyyât*, XVI, 30. beyit.

Aşağıdaki örnek,[12] bu hususta, özellikle ilginçtir; zira, hayatın ahlak alanına uygulandığında bu kavramın temel yapısını ortaya koymaktadır:

وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِن دُونِ عِرْضِه يَفِرْهُ وَمِن لَا يَتَّقِ الشَّتْمَ يُشْتَمِ

Şerefi ile (diğerlerinin muhtemel kınamaları) arasına cömertlik eylemlerini koyan kişinin hep artar şerefi
Kem sözlere karşı kendini böyle korumayan (*yettaki*) kişiye ne söylenir kem sözden başka?!

Dikkat edilirse, beyitin ilk yarısında, *ittikâ* kavramının bir tür yapısal tanımını görmekteyiz. Tamı tamına aynı düşünce, çok daha veciz bir şekilde aşağıdaki yarım mısrada ifade edilmektedir:

وَكُلُّ كَرِيمٍ يَتَّقِي الذَّمَّ بِالْقِرَى

Her asil kişi, suçlamalara karşı konukseverlikle korur kendini.[13]

Yani, o, kendisiyle (şahsi şerefiyle) başkalarından gelebilecek suçlamalar arasına, konukseverlikle harcadığı servetini koyar.

Tartıştığımız kavramsal yapının ahlak alanına uygulandığı bu örnekleri, tamamen maddi *ittikâ* ile tamamen manevi, dini *ittikâ* arasındaki ara bir aşama olarak görebiliriz.

Kur'ânî düşüncenin de onayını alan Hanîf yaklaşım, bir adım daha ileri gider ve bu kavramsal yapıyı tümüyle manevileştirir. Ancak biçimsel yapının kendisi değişmez. Burada, muhtemel zarar (*B*), artık sıradan bir fiziksel tehlike değil, eskatolojik bir tehlikedir; yani teslim olup îmân etmeyi reddedenlere bizzat Tanrı'nın vereceği şiddetli ve acımasız azaptır. Bu bağlamda, *ittikâ*, birinin, vukuu yakın olan İlahi azap tehlikesine karşı, onunla kendisi arasına koruyucu bir itaat ve inanç kalkanı koyarak kendisini koruması demektir. Bu izahı, *Celâleyn Tefsiri*'nin

[12] *Muallaka*, Zuheyr, 51. beyit.

[13] Amr b. el-Ahtem, *el-Hamâset*, DCCXIII, 4. beyit.

yazarlarının benimsediği görüş de teyit etmektedir ki, onlara göre, *ittikâ* fiili, "sizin *ikâb*'a (İlahi cezalandırma) karşı, onunla sizin aranıza *ibadet* (kulluk, yani *abd*-lik) *turs* (kalkan)'unu koyarak kendinizi korumanız" anlamına gelmektedir.

Bu temel yapıyı, aşağıdaki gibi ayetlerde görebiliyoruz:

فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

O ateşten sakının ki, yakıtı insanlar ve taşlar (yani putlar)dır. Kafirler için hazırlanmıştır. (Bakara: 24)[14]

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا

O günden korkun ki, hiçbir nefis diğerinin yerine geçemez. (Bakara: 48)

Psikolojik açıdan, bu, özel bir tür 'korku' (*havf*)'dur; yani aşağıdaki türden ayetlerin gösterdiği gibi, eskatolojik bir korkudur:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ

Şüphesiz bunda âhiret azabından korkanlar (hâfe) için bir ayet vardır. (Hud: 103)

قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ

De ki: "Şüphesiz, Rabbime isyan edersem, büyük bir günün azamına çarptırılmaktan korkarım (ehâfu)." (En'am: 15)

Bir sonraki ayet, korku psikolojisi ve *takvâ* arasındaki yakın semantik ilişkiyi göstermesi bakımından özellikle önemlidir:

---

[14] İlk dönem müfessirleri, 'taş' (*hicâre*) ile, lanetlilerin onunla cezalandırılacağı Cehennem'deki 'siyah kükürt'ün kast edildiği görüşündedirler. Et-Taberî'nin *Câmi'ul-Beyân*'daki ilgili ifadelerle karşılaştırınız.

لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ

Onlar için üzerlerinde ateşten kat kat gölgeler ve altlarında da (benzer) kat kat gölgeler olacaktır. Allâh, bununla, kullarını korkutur (yuhavvifu, havf'ın ettirgen halidir): Ey kullarım! Bu yüzden Benden korkun (ittekū)! (Zümer: 16)

Bununla birlikte, zamanla, bu güçlü eskatolojik anlam giderek zayıflamış ve nihayet, *takvâ*, Hüküm Günü imajıyla ve onun dehşetleriyle artık herhangi bir açık bağlantısı olmayan bir kavrama dönüşmüş ve aşağı yukarı 'dindarlık' anlamına gelir olmuştur. Bu aşamada, *takvâ*'nın, 'korku' (*havf*) kavramıyla çok az alakası vardır veya hiç alakası yoktur. Bunun sebebi, Kur'ân'da *muttakî – ittikâ*'nın sıfat formu – kelimesinin, çoğu kez, *kâfir*'e zıt duran 'dindar mü'min' anlamında kullanılmasıdır.[15]

Bu aşamada, bizzat Kur'ân *muttakî*'yi tanımlamaktadır ki, bu, esas itibarıyla, *müslim* veya *mü'min* tanımından farklı değildir. Bakara Suresi'nde, *muttakî*, "gayba inanan, ibadetlerini düzenli olarak yerine getiren, Allâh'ın ona ihsan ettiği maldan harcayan, Muhammed Peygamber'e ve Muhammed'ten önce indirilenlere inanıp Âhiret'e de yakinen îmân eden kişi"[16] olarak tanımlanmaktadır.

Ne ilginçtir ki, İslâm'ın ilk döneminde Kur'ânî olmayan literatürde, Peygamberin çağdaşlarından biri olan Abdeh b. el-Tabîb'in bir şiirinde bu kelime karşımıza çıkmaktadır:

أُوصِيكُم بِتُقَى الإِلَهِ فَإِنَّهُ يُعْطِي الرَّغَائِبَ مَن يَشَاءُ وَيَمْنَعُ

Tavsiye ederim size Tanrı'nın *tuka* (*takvâ*)sını,
Zira dilediğine veren de alan da O'dur değerli ve makbul olan her şeyi.[17]

---

[15] Örneğin, 4: 131.

[16] 2: 3-4.

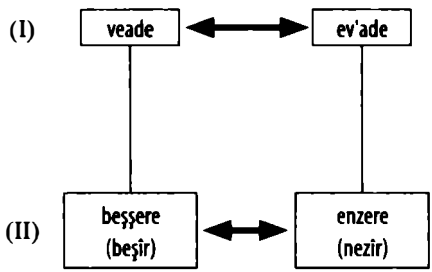
[17] *El-Mufazzaliyyât*, XXVII, 7. beyit.

Gördüğümüz gibi, burada *takvâ*'nın eskatolojiyle ve azap görme korkusuyla hiçbir ilgisi yoktur. Bunu, İlahi ihsan ve lütfun, insanın Tanrı'dan korkması (*takvâ*) için verildiğini anlatan bu ifadelerden açıkça görmek mümkün olmaktadır.

III. *Va'd* ve *Vaîd*

Buraya kadar Kur'ân'da, insanların dini anlamda iyi veya kötü oluşlarına göre, Tanrı'nın insanlara tamamen farklı iki yüzünü gösterdiğini görmüş bulunuyoruz ki, bunlar: 1) parlak bir geleceği, güzel şeylerin onları beklediğini bildiren bir güler yüz, ve 2) onları kötü ve meş'um bir geleceğin beklediğini önceden bildiren haşin ve hiddetli bir yüzdür. Bu anlamda, sorun, doğrudan Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin iletişimsel boyutuyla bağlantılıdır.

Tanrı, bu iki farklı yüzle insanla iletişim kurar ki, bunlar, insanın nihai kaderiyle ilgili iki farklı şeye karşılık gelirler. Kur'ân, meselenin bu yönünü, dört karşılıklı ilişkili anahtar kelime bağlamında ele almaktadır.



İlk iki terimin (*veade – ev'ade*) kavramsal yapısını, aşağıdaki şekilde analiz etmek mümkündür: 1) Sahnede iki kişi, yani *A* ve *B* vardır (iki-kişilik-ilişki-kelimesi); 2) *A*, *B*'ye bir şey söyler. Bu, tartışılan kavramın, linguistik bir kavram olduğu anlamına gelir. Dahası, bu, sıradan bir linguistik kavram değildir; bilakis 'yemin'in bir alt formudur; 3) Bu bilginin muhtevası şudur: *A* bir şey yapar ve bu, *B*'nin ister istemez

etkileneceği yeni bir durumun ortaya çıkmasına neden olur. Bu bilgi, şarta bağlı olarak verilmektedir: yani, eğer *B*, şöyle şöyle bir şeyi *yaparsa* (veya yapmazsa), o zaman *B*'ye şöyle şöyle bir şey olur; 4) Eğer bu yeni durum, *B* açısından iyi, hoş ve güzel bir şey ise, o zaman, *ve'ade* (isim formu, *va'd*)'dir; tersine hoş olmayan, zararlı ve yıkıcı bir şey ise, o zaman da, *ev'ade* (isim formu, *vaîd*)'dir.

Somut Kur'ânî bağlamda, ilk iki terim, bizzat Tanrı'nın fiiliyle alakalıdır. Başka bir deyişle, bütün bunlar hakkında *B*'yi bilgilendiren, *A*, yani Tanrı olur.

Diğer iki terimin ise, bundan oldukça farklı bir mahiyeti vardır. Bu çiftin temel yapısını basitçe analiz ettiğimizde, konu derhal açıklığa kavuşacaktır.

1) Sahnede 3 kişi (*A*, *B* ve *C*) vardır (üç-kişilik-ilişki kelimesi). 2) Genel durum, *A* ve *B* arasındaki temel ilişki ile ilgili olduğu kadarıyla, hiç değişmemiştir. Fakat bu durumda, *A*, olacaklar hakkında *B*'yi doğrudan bilgilendirmez. İkisi arasında, doğrudan bir bağ yoktur. Bağlantı kurma görevi, başka birine (*C*) verilir. *C*, gerçek durumu bilir; *A*'nın 'elçi'si olarak, *B*'ye gider ve ona, şöyle şöyle bir şeyin, kesin olarak *B*'nin başına geleceğini söyler. Kur'ân'da, *C*, tabii ki Peygamberdir. Bu bakımdan, Peygamber, taşıdığı haberin *B* için iyi veya kötü olmasına bağlı olarak, sahneye ya *beşîr* ya da *nezîr* vasfıyla çıkar. Kur'ânî anlayışta, bu, bir Peygamberin görevi ile ilgili olarak, son derece önemli bir noktadır. Kur'ân, Muhammed'in sadece bir 'uyarıcı' olduğunu sürekli vurgulamaktadır:

وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ

De ki: "Şüphesiz ben apaçık bir uyarıcıyım (nezîr)." (Hicr: 89)

إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ

Şüphesiz sen ancak bir uyarıcısın (nezîr). (Hud: 12)

Onun görevi, Hesaba çekilmenin ve ardından da Âhiret'te korkunç bir azabın geleceğine inanmayanları uyarmaktan ibarettir. Aynı şey, *beşîr* kavramı için de geçerlidir. Fakat, öyle görünüyor ki, *beşîr* ile *nezîr* arasında küçük bir fark vardır. İbni Arabi'nin (*Ahkâmu'l-Kur'ân*[18] kitabının yazarı) analizine göre, *el-beşâre*, sadece, hoş bir şey hakkında verilen malumat değildir, bilakis, *beşîr*, iyi haberi taşıyan ilk kişidir (*evvelu muhbirin bi'l-mahbûb*); öte yandan, *en-nezâre*, hoş olmayan bir şey hakkında verilen bir malumattır ve bu malumatı veren herkes, *nezîr*'dir; kavram, haberi verenin, bunu yapan ilk kişi olması şartını içermez.

Antere'ye ait[19] aşağıdaki beyit, konuyla ilgili en önemli kavramları bir arada ve tek bir yerde sunması bakımından ilginçtir:

وَكَم مِن نَذِيرٍ قَدْ أَتَانَا مُحَذِّراً فَكَانَ رَسُولًا فِي السُّرُورِ يُبَشِّرُ

Şair şunu vurgulamak istemektedir: henüz olmamış bir şey için üzülmek büsbütün aptalcadır; zira geleceği tahmin etmek, aslında imkansızdır. O, "kaç kez" der: "bize gelecek kötülükleri önleme teklifinde bulunan bir uyarıcının, sonunda, müjdeli haberlerin bir elçisi olduğu ortaya çıkmıştır!"

İkinci kelime çiftinin, ilk çift ile yakından ilişkili olduğu ve ona dayandığı çok açıktır. Aşağıdaki beyit,[20] bu bağlantıyı çok iyi ortaya koymaktadır:

وَعَظِيمِ الْمُلْكِ قَدْ أَوْعَدَنِي وَأَتَتْنِي دُونَهُ النُّذُرُ

Nice kereler tehdit etti (ev'ade) beni kudretli bir kral
Ve o gelmeden önce bana ulaştı onun uyarıları

Dikkat edilirse, bunun hemen akabinde gelen beyitte (44. beyit), şair, bu kudretli kralı, tıpkı gözlerinden ateş fışkıran öfkeli

[18] Kahire, 1957, I. cilt, s.15.

[19] *Dîvân*, s.85, 5. beyit.

[20] Şair, El-Merrâr b. Munkiz, *el-Mufazzaliyyât*, VXI, 43. beyit.

bir leopar gibi, öfkesinden kudurmuş biri olarak tasvir etmektedir ki, bu, durumu çok net bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Ve'ade ve *ev'ade* arasındaki zıtlığa gelince, burada da şunu ifade edebiliriz ki, *Câhiliye* döneminde, bu ayrım, bazen çok net bir şekilde yapılmakta, bazen de yapılmamaktadır.

وَإِنِّي إِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعِدْتُهُ لَأُخْلِفُ إِيعَادِي وَأُنْجِزُ مَوْعِدِي

Tehdit ettiğimde (*ev'ade*) veya bir söz verdiğimde (*ve'ade*),
Belki gereğini yapmaktan vazgeçerim tehdidimin (*îâd* = *va'îd*),
ama sözümü (*mev'id* = *va'd*) tutarım.[21]

Tarafe'ye de atfedilen bu beyitte, en kesin ayrım bu iki fiil arasında yapılırken, başka yerlerde, iki fiil, çoğu kez, fark gözetmeden kullanılmaktadır. Benzer şekilde, Kur'ân'da ayrım daha da belirsizdir. Burada sadece tek bir örnek veriyorum:

وَعَدَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ

Allâh, münafık erkekler ve münafık kadınlar ile kâfirlere Cehennem ateşini vaad etmiştir. (Tevbe: 68)

Mekkeli *kâfir*ler de, Hüküm Günü'ne dair Müslümanlara alaycı bir dille şunları söylemektedirler:

وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Eğer söylediğiniz doğruysa, bu va'dettiğiniz (va'd, va'id anlamında) ne zaman? (Yasin: 48)[22]

---

[21] Amir b. el-Tufeyl, *Dîvân*, Beyrut, 1959, XVII, 2. beyit.

[22] El-Ferrâ'ya göre, *va'd* kelimesinin, geniş ve dar olmak üzere iki anlamı vardır. Geniş anlamda kullanıldığında, 'iyi' ve 'kötü' ayrımı yapılmaz (*va'adtuhû hayran*, "ben ona hayr vaad ettim" ve "*va'adtuhû şerren*, "ben ona şer vaad ettim."). Dar anlamda ise, sadece 'hayr'a uygulanır, "kötü (yani tehdit eden) şeylerin vaat edilmesi" *va'îd*'e bırakılır. İbni Kuteybe'nin *Edeb'ul-Kâtib*'i ile karşılaştırınız (1958, s.271-272).

İyi bilindiği gibi, Mutezile kelam okulunda, el-Cubbâî'nin başında olduğu *Ehlu'l-Va'îd* (Tehdit Ehli) veya *El-Va'îdiyye* adıyla bilinen bir grubun ortaya çıkışının tanıklık ettiği gibi, bu ayrım, tedricen gelişerek, İslâm'ın ilk döneminde, son derece önemli bir teolojik mesele haline gelmiştir. Semantik olarak, bu, çok ilginç bir meseledir, ama burada, meseleyi derinlemesine inceleyemiyoruz, zira, bu türden meseleleri tartışmak, bizi, halihazırdaki araştırmamızın sahasının çok ötesine götürür.

Kaynakça

Abîd b. el-Ebres: *Dîvân*, Beyrut, 1958.

Abşîhî, Bahâuddîn: *el-Mustatraf fi Kulli Fann Mustazraf*, Kahire, 1368H.

Amir b. Tufeyl: *Dîvân*, Beyrut, 1959.

Amr b. Kamî'a: *Dîvân*, ed. Lyall, Cambridge, 1919.

Antere: *Dîvân*, ed. Abdurra'uf, Kahire, nodate.

Arberry, A. J.: *The Seven Odes*, Londra, 1957.

Aşa el-Ekber: *Dîvân*, ed. Muhammed Hüseyin, Kahire, 1950.

Beydavî: *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 2 vols., Kahire, 1939.

Brunner J. S., Goodnow J. J., Austin G. A.: *A Study in Thinking*, New York, 1956.

Bustânî, Fuad (Ed.): *el-Macâni'l-Hadîsa*, Beyrut, I, 1946, II, 1950.

Calverley, E. E.: *İslâm'da Salât*, Madras, 1925.

Caskel, Werner: *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, Leipzig, 1926.

Derveze, Muhammed: *el-Dustûru'l-Kur'ân fi Şuûni'l-Hayât*, Kahire,1956.

Goichon, A. M.: *Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale*, Paris, 1951.

Goldzieher, Ignaz: *Richtungen der Islamischen Koran-auslegung*, Leiden, 1920.

Goldzieher, Ignaz: *Muhammedanische Studien* I, Halle, 1888.

Goldzieher, Ignaz: *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I, Leiden, 1896.

Gazâlî: *Tehâfutu'l-Felâsife*, ed. Sûlayman Dûnyâ, Kahire, 1947.

Guillaume, Alfred: *Prophecyand Divination*, Londra, 1938.

Hamâset, *Dîvân* (al-Marzûq Irecention), 4 vols, Kahire, 1951.

Hamâset, *Dîvân* (al-Tibrîzî' recention), 2 vols, Kahire, 1955.

Hassan ibn Sâbit: *Dîvân*, ed. Hirschfeld, Londra, 1910.

Henle, Paul (Ed.): *Language, Thought, and Culture*, Michigan, 1958.

el-*Hudâliyyîn*, *Dîvân*, 3 vols, Kahire, 1945-1950.

Izutsu, Toshihiko: *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, Tokyo,1959.

Izutsu, Toshihiko: *Language and Magic, Studies in the Magical Function of Speech*, Tokyo, 1953.

Ibn Arabî: *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4 vols, Kahire, 1957-1958.

İbn Hanbel: *el-Mûsned*, ed. Şakir, 12 vols, Kahire, 1949-1953.

İbn İshâk-İbn Hişâm: *Siret*, ed. Wûstenfeld, 3 vols, Göttingen1859-1860.

İbn Haldun: *el-Mukaddime*, ed. al-Wâfî, vol. I, Kahire, 1957.

İbn Manzur: *Lisânü'l-Arab*, vol. XII, Beyrut, 1956.

İbn Kuteybe: *Adabu'l-Kâtib*, Kahire, 1958.

İmâmu'l-Harameyn, el-Cuveynî: *el-İrşâd*, ed. Yûsuf Musa & Alî Abdulmun'im Abdulhamîd, Kahire, 1950.

İmriu'l-Kays: *Dîvân*, ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1958.

Jeffery, Arthur: *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda, 1938.

Kirmânî: *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, vol. I, Kahire, 1939.

Lebîd: *Dîvân*, ed. Huber-Brockelmann, Leiden, 1891.

Leisi, Ernst: Der Wortinhalt, *seine Struktur im Deutschenund Englischen*, Heidelberg, 1953.

Lyall, Charles: *Ancient Arabian Poetry*, Londra, 1930.

el-Mu'allakât (Septem Mo'allakât), ed. Fr. Ang. Arnold, Leipzig, 1850.

el-Mufazzaliyyât, Dîvân, ed. M.Shâkir& Abdusselâm Hânin, Kahire,1942.

Nâbige: *Dîvân,* ed. Kerem al-Bustânî, Beyrut, 1953.

Nallino, C. A.: *Raccoltadi Scritti,* vol. III, Rome, 1941.

Nöldeke, Theodor: *Beitrâgezzir Kenntniss der Poesie der alten Araber,* Hannover, 1864.

Rehber, Davud: *God of Justice,* Leiden, 1960.

Râzî, Fahruddîn: *Mefâtîhu'l-Ğayb,* Kahire, 1933.

Schulthess, Friedrich: Umayya b. Ebî's-Salt, in *Orientalische Studien, Theodor Nöldeke, vol.* I, Giessen, 1906.

el-Şafî: *er-Risâle, Kahire,* 1940.

Smith, Wilfred Cantwell: *TheMeaning and End of Religion,* New York,1963.

Taberî: *Câmi' u'l-Beyân an Te'vîlu'l-Kur'ân,* 30 vols., Kahire, 1954.

Tefsîru'l-Celâleyn, Kahire, 1952.

Tarafe: *Dîvân,* ed. Max Seligsohn, Paris,. 1901.

Teymûr, Mahmud: *Mu'cemu'l-Hadâra,* Kahire, 1961.

Tirmizi: *es-Sahih,* Kahire, 1934.

Torrey, C. C.: *The Commercial-Theological Terms of the Koran,* Leiden,1892.

Ullmann, Stephen: *Semantics An Introduction to the Science of Meaning,*Oxford, 1962.

Ümeyye bin Ebi's-Salt: *Dieunterseinem Namen überlieferten Gedicht-fragmente,* ed. F. Schulthess, Leipzig, 1911.

Urve b. el-Verd: *Dîvân,* ed. Kerem el-Bustânî, Beyrut, 1953.

Watt, Montgomery: *Muhammed Mekke'de,* Oxford, 1953.

Watt, Montgomery: *Muhammed Medine'de,* Oxford, 1956.

Watt, Montgomery: *İslam ve Toplumun Entegrasyonu,* Londra, 1961.

Wensinck, A. J.: *Muslim Creed,* Cambridge, 1932.

Weisgerber, Leo: *Grundformen sprachlicher Weltgestaltung,* Köln u. Opladen, 1963.

Yâkût: *Mu'cemu'l-Buldân,* ed. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-73.

Zûheyr b. Ebî Sulmâ: *Dîvân,* Kahire, 1944.

İndeks

A

Abbasiler 105
Abbasiler dönemi 85, 174, 284
Abîd b. el-Ebres 190, 197, 221, 223, 328
a'cem 278, 279
a'cemî 277
Adî b. Zeyd 156, 162, 163, 164, 170
Âhiret 5, 80, 98, 102, 136, 137, 142, 143, 147, 190, 199, 200, 351, 354
âhiret kavramının câhiliye devri Araplarınca 136
Ahmed Emin 113
Akale 214
akl 108, 109, 110, 112, 114, 208, 310, 314
âlemu'l-gayb 133, 134
âlemu'ş-şehadet 133
âlihe 39, 77
amel 24, 97, 224, 299
âmene 49, 58, 60
Amr b. el-Hâris el-Asğâr 171
Amr b. Hind b. el-Münzir Mâ'el-Semâ 327
anahtar kelimeler 58, 59, 60, 78, 122
Antere 40, 134, 137, 139, 140, 146, 187, 192, 197, 227, 237, 242, 315, 343, 347, 354
Antere bin Şeddâd 134
Arabistan 23, 36, 37, 40, 56, 74, 75, 79, 94, 100, 127, 131, 137, 138, 140, 144, 157, 158, 161, 165, 166, 180, 243, 254, 260, 280, 281, 282, 290, 300, 301, 311
Arap 47, 48, 55, 74, 82, 89, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 137, 144, 147, 153, 156, 158, 159, 163, 164, 165, 169, 172, 208, 237, 241, 254, 257, 260, 271, 272, 273, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 297, 301
Arap aklı 114
Arap Asabiyye 284
Arap dili 74, 82, 106, 107, 285
Araplar 37, 38, 40, 47, 113, 114, 128, 131, 140, 145, 147, 152, 154, 157, 162, 164, 165, 169, 175, 188, 189, 201, 223, 225, 237, 241, 243, 253, 257, 258, 260, 262, 267, 277, 283, 310, 317
archè 58
Arş 53
artzamanlı 70, 71, 105, 117
A'şâu'l-Ekber 157
âyât 86, 87, 109, 125, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 218, 219, 224, 232, 256, 288, 313, 317, 340
Âyât 212

B

Bâis b. Sureym el-Yeşkûrî 187
bârî 188
ba's 46, 145, 146

bâtıl 38, 78, 209
Bedeviler 92, 281, 282
Benû Esed b. Abdüluzza kabilesi 166
Benû Harîs b. Ka'b 314
Berâ 187
beşîr 352, 353, 354
Bir kavramı 89

C

câhil 208, 297, 300, 303, 304, 305, 308, 309, 310, 313, 314, 320, 321
câhilî 298
Câhiliye 6, 14, 16, 20, 21, 37, 38, 39, 40, 42, 56, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 108, 110, 113, 124, 126, 127, 134, 136, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 186, 187, 189, 190, 191, 193, 194, 196, 198, 199, 221, 222, 223, 225, 226, 234, 238, 240, 242, 243, 246, 254, 255, 257, 260, 270, 274, 278, 281, 290, 291, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 311, 315, 316, 317, 323, 326, 328, 331, 333, 346, 348
Câhiliye dönemi 40, 101, 102, 108, 134, 146, 156, 158, 159, 162, 164, 173, 176, 179, 186, 189, 190, 194, 243, 254, 296, 298, 302, 317, 323, 331, 332, 333, 342
Cahiliye şiiri 136, 156, 254
Carlo Nallino 165
Cebrail 41, 177, 265, 266, 267
Cebrîl 41, 266
cehennem 139, 140, 141
Cehennem 21, 22, 23, 42, 92, 94, 98, 140, 177, 180, 216, 246, 259, 350, 355
cehl 23, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320
Cehl 302, 303, 308, 310, 312, 313, 314, 315, 317, 318
cennet 139, 140, 141
Cennet 21, 22, 23, 98, 141, 177, 180, 216, 246, 271
Charles Lyall 144, 173, 190
Chiffer 207
Chifferschrift 207
Cibrîl 41, 266
cin 40, 41, 253, 255, 256, 258, 260, 262
Cin 124, 134, 255, 256, 257, 258, 263, 266

D

dalâl 61, 62, 63, 64, 129, 216, 217, 218, 219
das Umgreifende 207
Davud Rehber 85, 122, 200, 340
Dehr 143, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198
dimûkrâtiyye (demokrasi) 111
din 38, 40, 41, 46, 61, 62, 77, 91, 94, 130, 173, 177, 180, 210, 223, 232, 282, 301, 316, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 339, 340, 341
dîn 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335
Dîn 321, 322, 325, 333, 334
dînu'l-hanîfiyye ("Hanîf Din") 332
Dîvânu'l-Huzâliyyîn 312, 323, 342

Doğu Suriye (Nasturi) Kilisesi 165
Dr. Davud Rehber 85, 200
Dr. Rehber 201
Dr. Wilfred Cantwell 27, 295, 331
Dr. Wilfred Cantwell Smith 295
duâ 125, 224, 226, 285, 286, 287, 288, 289
Duâ 6, 285, 287, 289
dünyâ 136, 137, 138, 139, 141
Dünyâ 137, 139, 142, 147, 148, 199, 200

E

Ebû Kâbûs 170
Ebû Ubeyde 174
ecel 195, 196, 197, 199, 200
Ecel 199
ed-dünyâ 136, 137, 138
efîâk 259
ehl 45
ehl-i kitab 45
ehlü'l-hevâ 105
eklemlenme 320
el-A'şâ 226, 281
el-A'şâu'l-Ekber 164, 165, 249, 255
el-Aşâü'l-Ekber 281
el-beşeriyye 253
el-Cubbâî 356
el-Esmaî 137
el-Find-el-Zimmâni 192
el-Hutay 135
el-kelimâtu'l-ğarîbe 178
el- Kirmânî 252
el-Kirmânî 251, 252
el-melekiyye 253
el-Muhabbel 304
el-Şenferâ 108
Emeviler dönemi 284
en-Nâbiğe 157, 164, 170, 171, 172, 196, 225, 281, 332
Eski Ahid 340
Esmau'l-Hüsna 85
eşzamanlı 70, 71, 117
Existenz 207

F

Fahreddin er-Razi 284
fait social 275
Fedek 166, 326
fenafillah 87
Ferişteh 40
fısk 61

G

Gafûr 85
Gassânîler 165
Gassân'lı Hıristiyanlar 332
Gassân Medhiyeleri (Gassâniyyât) 171
gayb 133, 134, 135, 257
Gazali 90, 116
genesis 115
Goldziher 88, 254, 290, 301
Güney Arabistan 243
ğavâ 219
ğâviye 63, 219

H

Habeşistan 165, 282
hâdî 222, 223
hakk 38, 78, 98, 102, 209, 235, 259
Halife el-Mütevekkil 284
hâlik 188
halîm 300, 301, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 318, 320, 321
Halîm 302, 303, 305, 306, 316
hamiyyetu'l-câhiliyye 298, 309, 319
hanîf 130, 173
Hanîf 173, 176, 177, 179, 208, 332, 335, 345, 349

Hanîf din (dînü'l-hanîfiyye) 177
Hanîf dini 176
Hanîfler 74, 158, 173, 174, 178, 179, 201
Hareket Ettürici 89
Hâris b. Hişâm 264
Hasan b. Sâbit 256, 272, 314
hâtif 111, 112
Hâtif 111
Hayber 145, 166
Hesap Günü 42, 43, 47, 143, 144, 177, 259, 271
hevâ 102, 103, 105, 177
Hıristiyan 74, 75, 129, 138, 140, 143, 145, 156, 157, 158, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 226, 277, 280, 281, 282, 331
hicâb 86
hilm 23, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320
Hilm 302, 305, 306, 307, 314, 316, 317, 320
himâm 194
Hira Mağarası 225
Hîre 138, 156, 162, 163, 165, 170, 282, 327
hisâb 46, 143
ho theos 153, 154, 166
hudâ 63, 177, 215, 217, 221, 222, 317
humme 194
Humus 282
Hurka 138
huşû 294, 296
Huzeyl Kabilesi 323, 342
Hüküm Günü 46, 142, 213, 322, 324, 344, 345, 351, 355
Hükûm Gûnû (yevm'ud-dîn) 322
Hüseyin b. El-Humân 278

I

I. Amr 165
İmân 59
Irak 282
ibadet 22, 41, 42, 161, 162, 178, 224, 225, 227, 287, 288, 294, 350
İbni Arabi 354
İbni Haldun 253, 264, 270
İbni Hanbel 241
İbni Kuteybe 144, 175, 178, 179, 355
İbni Rüşd 116
İbni Sina 90, 115
İbni Teymiyye 89
İbraniler 270
i'câzu'l-Kur'ân 270
ıdlâl 217
ihtidâ 63, 215, 216, 217, 218, 219, 63, 217
ilm 86, 87, 88, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 301, 315
îmân 35, 43, 48, 49, 52, 53, 58, 59, 60, 61, 80, 91, 92, 93, 97, 98, 105, 209, 213, 214, 282, 288, 313, 341, 343, 344, 349, 351
İmparator II. Tiberius 163
İmru'l-Kays 194, 246, 254
İncil 25, 145, 168, 270
insan-Tanrı ilişkileri 22
inzal 22, 24, 56, 124, 210, 232, 283
inzâr 211, 212
İslâm 19, 21, 23, 24, 27, 32, 35, 36, 38, 41, 42, 48, 49, 52, 53, 56, 59, 61, 66, 70, 73, 74, 75, 76, 79, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 104, 105, 106, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 141, 142, 144, 145, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 169,

175, 176, 179, 180, 182, 200, 201, 221, 224, 225, 231, 232, 233, 242, 249, 251, 254, 257, 267, 270, 272, 273, 274, 279, 280, 283, 284, 285, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 303, 304, 308, 309, 316, 317, 320, 331, 333, 339, 340, 341, 345, 346, 347, 351, 356
İslâm felsefesi 88, 105, 106, 111, 117
İslamî dönem 296
İslâm ilahiyatı 82, 83, 93
İslâm ümmet 130, 131
İsrailiyât menkıbeleri 176
istiğnâ 188, 299
istikbâr 61, 300
isyân 59, 61
ittibâu'l-ehvâ 103
ittikâ 345, 346, 348, 349, 350, 351
ivec 63, 219, 220

K

Kabe 22, 37, 158, 161, 162, 163, 164, 227
kader 193, 216
Kader 200, 201
kâfir 35, 49, 52, 91, 93, 94, 95, 96, 321, 343, 351
Kâfir 84, 96, 319
Kâfirler 128, 129, 131, 152
kâhin 254, 259, 260, 261, 262, 263, 272
Kâhin 259, 260
kalb 211, 212
Karl Jaspers 207
kasd 219
kavm 111, 275, 283
kavmiyye 110, 111
kavram 23, 32, 46, 65, 73, 85, 88, 89, 90, 94, 97, 106, 110, 113, 115, 127, 141, 145, 147, 152, 169, 218, 221, 238, 246, 250, 270, 277, 308, 309, 317, 320, 321, 330, 334, 341, 352, 354
kazâ 201
Kazâ ve Kader 200
kefere 47, 48, 49, 59
Kelam 24, 62, 105, 106, 234
kelâm 85, 105, 233, 235, 245, 250, 267, 275
Kelâm 83
Kelb Kabilesi 145
kelimâtu'l-ğarîbe 175, 178
kelime hazinesi 35, 52, 54, 55, 56, 57, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 74, 75, 81, 82, 84, 89, 106, 107, 112, 115
Kelime hazinesi 55
kelîmullah 247
kerîm 79, 80, 81
keşf 87
keşf bilgisi 87
kırtâs 52
kıyamet 46
Kıyamet Günü 21, 142, 143, 146, 147, 200, 348
Kisra Anûşirvan 163
kitâb 44, 45, 128, 199, 201, 202, 283
Kitab-ı Mukaddes 156, 164, 166, 172, 175, 177, 245, 270, 271
Kitap Ehli 128, 129, 130, 131
Kitap Ehli (ehl'ül-kitâb) 128
Konstantinopol 163, 165
kral II. Cebele 165
Kudüs 266, 282
kunût 294
Kur'ân 268, 270, 354
Kur'an dili 33
Kur'an'ın kelime hazinesi 35, 55, 69, 75, 81
Kur'anî 'ilahi komedya' 125
Kur'anî kelime hazinesi 82
Kureyş kabilesi 311
küffâr 42, 129

küffâr (îmânsızlar) 42
küfr 42, 49, 53, 59, 61, 62, 63, 64, 91, 93, 97, 98, 105, 126, 209, 213, 214, 301, 302, 341, 342, 343, 344
Küfr 49, 59, 61, 64, 344

L

langue 233, 250, 274, 275, 277
Lebîd 157, 164, 201, 208, 242, 281, 345
Leo Weisgerber 34
lisân 98, 233, 250, 277

M

Mahmud Teymur 112
marifet 87, 88
mecnûn 259
Medine dönemi 73, 131
Mekke 22, 23, 36, 37, 73, 74, 155, 162, 163, 166, 169, 225, 258, 265, 267, 299, 311, 317, 333, 345
Mekke dönemi 73, 265, 345
Mekkeliler 22, 23, 142, 143, 166, 308
melâike 40
melek 40, 42, 265
meniyye 194
menûn 194
mevcûd 116
millet 111, 334, 335
Montgomery Watt 73, 94, 311
mubdi 187
mu'ciz 270
Muhammed 38, 49, 52, 56, 73, 96, 98, 104, 131, 132, 154, 155, 166, 168, 173, 174, 175, 176, 182, 225, 233, 236, 251, 252, 253, 257, 258, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 272, 277, 280, 282, 283, 299, 311, 312, 317, 333, 335, 351, 353
Muhammed'in dini 333
Musa 87, 98, 168, 213, 244, 245, 247, 264, 269, 276
mustakîm 63, 219
mu'vec 63
mübâşir 212
mü'min 58, 81, 92, 93, 98, 300, 301, 319, 345, 351
münâcât 247
Münafıklar 131
münzir 212
müslim 91, 92, 93, 94, 96, 188, 296, 300, 301, 321, 351
Müslim 47, 84, 93, 96, 148, 173
Müslümanlar 37, 47, 83, 91, 97, 104, 128, 131, 133, 152, 272, 283, 284, 308
Müslüman Ümmet 21, 127

N

nâbhî 270, 271
nâdâ 246
nâmûs 168
nebî 35, 45, 52, 53, 89, 175, 270, 271, 272
neciy 246
Necran Piskoposları 165
neşr 145, 146
nezîr 352, 353, 354
nifâk 59
ni'met 340, 341, 342, 343
Nobuhiro Matsumoto 28
nous 110, 112
Numan b. el-Munzir 138

O

odak kelime 57, 58, 60, 61, 63, 75, 123, 151
Odak kelime 57, 60
Orta Arabistan 161
Ömer b. Ebî Rebîa 137

P

parole 233, 245, 250, 274
Paul Henle 35
Peygamber 24, 52, 91, 95, 131, 133, 134, 153, 155, 167, 173, 174, 212, 217, 225, 232, 259, 260, 264, 265, 266, 268, 271, 272, 282, 296, 313, 335, 351, 353
pozitivizm 111
puta tapanlar (müşrikûn) 173

R

Rahîm 85, 306
rasûl 52, 129, 267
reşâd 63, 219
Rockefeller Vakfı Beşeri Bilimler Dairesi 28
rüşd 219

S

sâ'at 47, 200
Sabiler 128
saddaka 59
Said b. Vakkas 138
Sakîf kabilesi 173
salât 98, 125, 224, 225, 226, 227
Salât 224, 225, 226
Sâlim b. Vâbise 306
Sapir-Whorf hipotezi 35
Sasani İmparatorluğu 282
sebîl 62, 219, 220, 223
sec'i 260, 261, 262, 272, 273, 274
Seleme b. el-Hurşub 342
Selma el-Cu'fî 146
semantik alan 48, 55, 58, 62, 76, 77, 91, 98, 123, 132, 189, 213, 215, 220, 294
sevî 63
Shohei Takamura 28
sırât 62, 63, 64, 219, 223
Sir Hamilton A. R. Gibb 127, 180
Sir Hamilton Gibb 22, 180
Stephen Ullmann 32
Sudûr 90, 110
şâir 254, 258, 259, 260, 263
Şâir 52
Şair el-A'şâ 226
Şeddâh bin Ya'mer 146
şefaat 37
şekere 47, 49, 59
şerîk 78
şifahi iletişim tipi 125, 224
şifahi-olmayan iletişim 125
şirk 61
şükr 59, 61, 126, 211, 213, 340, 341, 342, 343, 344
Şükr 341

T

Taberî 277, 350
tai 63
Taif 173, 180
Takdir 200, 201, 216
takvâ 42, 43, 78, 79, 81, 126, 213, 345, 350, 351, 352
Tanrı'nın İradesi (meş'iyye) 216
Tanrı'nın Kelamı 234
Tarafe 100, 192, 254, 355
tarihsel semantik 72, 90
tasdîk 59, 61, 209, 210, 212, 214, 215, 218
Tayyi Kabilesi 145
tazarru 294, 296
tebşîr 211, 212
tekzîb 59, 61, 209, 210, 212, 214, 215, 218
Temîm kabilesi 163
tenzîl 45, 125, 210, 234, 256, 266
Tevrat 168, 234, 270, 283
Tevrat (Tora) 168
Teymâ 145, 166

Theodor Nöldeke 73, 174, 333, 359
Tibrizi 346
tuğyân 188, 299, 314

U

Uhud Muharebesi 175
Umeyye b. Ebî's-Salt 22, 137, 158, 173, 174, 178, 179, 180, 345
Usâme b. el-Hâris 202
Ümeyye 332
ümmet 127, 129, 130, 131, 312
Ümmet 21, 126, 127, 128, 131, 335
Ümmiler 128, 129

V

va'd 353, 355
Vâdiu'l-Kurâ 166
vahiy 40, 44, 45, 48, 89, 122, 129, 152, 167, 232, 236, 242, 260, 262, 266, 268, 269, 270, 276, 277
Vahiy 44, 104, 128, 129, 166, 206, 208, 225, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 244, 250, 251, 252, 253, 262, 263, 264, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 277, 285, 286
vahy 21, 24, 89, 103, 206, 234, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 248, 250, 264, 269, 285
Vahy 125, 155, 206, 232, 233, 234, 238, 242, 243, 244, 250, 269
vaîd 212, 353
vakâr 306, 307, 308
Varaka b. Nevfel 166, 167
varlık 20, 24, 33, 34, 41, 65, 112, 115, 116, 123, 124, 136, 160, 185, 188, 190, 236, 237, 251, 252, 253, 257, 263
Verstand 207
vesvese 246, 248, 249
Vesvese 246
vücûd 116

W

werden 115
Werner Caskel 194

Y

Yahudi-Hıristiyan kelime hazinesi 74
Yahudi-Hıristiyan tektanrıcılığı 168
Yahudiler 45, 74, 128, 130, 144, 154, 164, 165, 166, 170, 334
yarı-şeffaflık 108, 111
Yeniden Diriliş 46, 142, 144
Yesrib 145, 166
yevm 46, 47, 143, 322, 324
yevmu'l-hisâb 143
yol 48, 62, 63, 81, 97, 122, 138, 177, 215, 217, 219, 221, 222, 223, 302, 335
Yol 62, 63, 218, 219, 220, 223
Yunan aklı 114
Yunan felsefesi 107, 112
Yunanlılar 114

Z

zann 100, 101, 102, 103
Zekeriyya 244
Zerdüştler 128
Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vücûd) 116
Zuheyr b. Ebî Sulmâ 326, 345
Zuheyr bin Ebî Sulmâ 143
zulm 61, 198, 308, 309, 317

Kur'an'da Tanrı ve İnsan, Toshihiko Izutsu'nun 1962 yılının baharı ile 1963 yılında Montreal'deki McGill Üniversitesi'nde vermiş olduğu derslerden oluşmaktadır. Izutsu, evvela, bize dilbilim veya semantikle ilgili düşüncesini anlatmaktadır ki, o, Kur'an'ı bu yolla anlamayı arzulamaktadır. Bu şekliyle, semantik, bir dili kullanan insanların dünya görüşünü kavramsal olarak anlamak amacıyla, bu dilin anahtar terimleri üzerine yapılan analitik bir araştırmadır. Kur'an'a dair semantik bir araştırma, bu yüzden, Kur'an'ın anahtar terimlerine dair yapılmış analitik bir araştırmadır. 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.

Izutsu, kitabında, anahtar terimlerle ilgili bir araştırmanın, sadece, bu terimleri veya kavramları soyutlayarak yahut durağan unsurlar olarak görerek yapılan mekanik bir analiz anlamına gelmediğini, bilakis daha da önemlisi Kur'an'da kullanıldıkları şekliyle bu terimlerin canlı bağlamsal anlamlarını ihtiva ettiğini birçok örnekle vuzuha kavuşturmaktadır. Bu yüzden, bizzat anahtar terimleri anlamak ve hatta keşfetmek için, öncelikle Kur'an'ın düşünce dünyasının temel yapısı bütünüyle bilinmelidir.

Kur'an'ın anahtar kelimelerime dair derinlemesine bir bilgi sunan *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, özellikle kavramlarla ilgilenenler için önemli bir kaynak niteliğinde...





