

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

ĞUR'ÂN'DA İMGESEL İNŞANIN SEMANTİK ANALİZİ
-SES ÖRNEĞİ-

Doktora Tezi

Murat OLTULU

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

ĞUR'ÂN'DA İMGESEL İNŞANIN SEMANTİK ANALİZİ
-SES ÖRNEĞİ-

Doktora Tezi

Murat OLTULU

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Halis ALBAYRAK

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

 UR'AN'DA İMGESEL İNŞANIN SEMANTİK ANALİZİ
-SES ÖRNEĞİ-

DOKTORA TEZİ
Tez Danışmanı

Prof. Dr. Halis ALBAYRAK

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

- 1- Prof. Dr. Halis ALBAYRAK**
- 2- Prof. Dr. Nahide BOZKURT**
- 3- Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ**
- 4- Prof. Dr. Mevlüt ERTEN**
- 5- Doç. Dr. Davut ŞAHİN**

Tez Savunması Tarihi:

29.03.2022

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Halis ALBAYRAK danışmanlığında hazırladığım “*Kur’ân’da İmgesel İnşanın Semantik Analizi -Ses Örneği- (Ankara, 2022)*” adlı yüksek lisans- ☐ doktora/bütünleşik doktora ☐ tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 29.03.2022

Adı-Soyadı: Murat OLTULU

İmza:

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
I. Çalışmanın Konusu, Çerçevesi ve Amacı	1
II. Analiz Yöntemleri	3
III. Kaynaklar ve Teşekkül Süreci	6
1. BÖLÜM: İNSAN VE İMGEYE DAİR	10
1.1. İMGESEL BİR VARLIK OLARAK İNSAN	10
1.1.1. İnsanın Doğası ve İşlevsel Olarak İnsan Tanımı	11
1.1.2. İnsanın Bir Yetisi Olarak İmgelem/Mütehayyile ve İmge/Hayâl	21
1.2. MADDÎ-SOSYAL VE İMGESEL FAKTÖRLERİN İLİŞKİLERİ	41
1.2.1. Fikirleri Belirleyen (Maddî) Faktörlerin Temel ve Referans Karakteri	43
1.2.2. Sosyal Sistemin Maddî Referans Çerçevesine Uygun Hâle Getirilmesi	44
1.2.3. Gerçeklik Algısı (Vizyonu) ve Düşünce (Fikir) ile Aktivite Arasındaki İlişki	46
1.2.4. Dinî Metaforlar ve Peygamberin Vizyonu/Tefekkürî Sisteme Ulaşma Süreci	49
1.2.5. Peygamberin Vizyonunu Oluşturma Keyfiyeti ve Yansıtma Problemi	52
1.2.6. Antropomorfizmden Teomorfizme Zihinsel Gelişim ve Tanrı Tasarımı	57
1.2.7. İkonodül Geleneklerden İkonoklast Geleneklere: Arabiçimler veya İnsanbiçimli Melez Nesneler	64
1.2.8. Dinin Özüne İlişkin Bir İpucu Olarak <i>Sembol</i> Kavramı ve Arabiçimlerin/Sembollerin Oluşumunda İktidarın Rolü	77
1.2.9. İmgesel Faktörlerin ve Dinî İmgelerin Zamanla/Tarihle İlişkisi ve Dinbilimcinin Tutumu	86
1.2.10. Değerlendirme ve Sentez	90

1.3. DOĞAL-KÜLTÜREL VE İMGESEL FAKTÖRLERİN İLİŞKİLERİ.....	92
1.3.1. İmgelemin ve Toplumun Şekillenmesinde Doğanın Rolü	94
1.3.2. İmgelemin Belirlenmesinde Kültürün Rolü ve Dil	97
1.3.3. Verbomotor Yaşam ve Sözlü Kültür Biçimi	105
1.3.4. Fenomonolojik Bir Öge Olarak Ses ve Söz Merkezli Kültür Tipi.....	108
1.4. ARAP'IN İMGELEMİ VE <i>ḲUR'ĀN</i> 'IN TARİHSEL BAĞLAMİ.....	114
1.4.1. Arap Toplumunun Oluştığı Doğal ve Kültürel Koşullar	115
1.4.2. Arap Toplumunun Kültür Düzeyi ve Tipi	128
1.4.3. Arap Toplumunun Özne Prototipi	139
1.4.4. Arap Toplumunun Kültür Tipinin <i>Ḳur'ān</i> 'a Yansımaları ve <i>Ḳur'ān</i> 'ın Kelime Dağarcığı.....	142
1.4.5. Değerlendirme ve Sentez	147
2. BÖLÜM: İMGE VE <i>ḲUR'ĀN</i>	152
2.1. İMGE İNŞASININ YETİSEL ZEMİNİNİ OLUŞTURAN KAVRAMLARIN <i>ḲUR'ĀN</i> BAĞLAMINDA ANALİZİ	152
2.1.1. İmgesel İnşanın Yetisi Olarak <i>Ḳur'ān</i> 'da <i>İstiṭā'at</i> ve <i>Nefs</i> Sözcükleri.....	153
2.1.2. İmge İnşasının Cismânî Organı Olarak <i>Ḳur'ān</i> 'da <i>Uzn</i> ve <i>Sem</i> ' Sözcükleri.....	169
2.1.3. Değerlendirme ve Sentez	183
2.2. İMGE İNŞÂSINDA KULLANILAN MALZEMELERİN <i>ḲUR'ĀN</i> BAĞLAMINDA ANALİZİ.....	186
2.2.1. Bir İmge Malzemesi Olarak Ses(<i>Ṣavt</i>)in Mahiyeti ve Kelime Dağarcığı.....	187
2.2.2. <i>Ḳur'ān</i> 'da Ses (<i>Ṣavt</i>) Sözcüğü ve Atfedildiği Kaynaklar.....	191
2.2.3. <i>Ḳur'ān</i> 'da Sesin Yokluk Hâli/ <i>Ṣamt</i> Sözcüğü ve Yakın Anlamalı Sözcüklerle Nüansları.....	196
2.2.4. <i>Ḳur'ān</i> 'da Ses Perdeleri ve Sözel Eylemin Yapılış Şekliyle İlgili Sözcükler.....	204
2.3. BİR İMGE MALZEMESİ OLARAK <i>ḲUR'ĀN</i> 'DA SESİN AMORF (HAM/BİÇİMSİZ) HALİ	246
2.3.1. <i>Nidā</i> Sözcüğü:	247

2.3.2. <i>Du ‘ā</i> Sözcüğü.....	251
2.4. BİR İMGE MALZEMESİ OLARAK <i>ĞUR’ĀN</i> ’DA SESİN MORFEL (İŞLENMİŞ/ANLAMLI) HÂLİ.....	263
2.4.1. <i>Nuṭk</i> Sözcüğü	263
2.4.2. <i>Hadīş</i> Sözcüğü	273
2.4.3. <i>Ğavl</i> Sözcüğü	288
2.4.4. <i>Kelām</i> Sözcüğü	297
SONUÇ	303
KAYNAKÇA	315
ÖZET	327
ABSTRACT	328

KISALTMALAR

Alm.	<i>Almanca</i>
b.	<i>İbn</i>
bkz.	<i>Bakınız</i>
byy.	<i>Basım yeri yok</i>
c.	<i>Cilt</i>
çev.	<i>Çeviri</i>
dn.	<i>Dipnot</i>
d.	<i>Doğum</i>
ed.	<i>Editör</i>
haz.	<i>Hazırlayan</i>
H.z.	<i>Hazreti</i>
krş.	<i>Karşılaştırınız</i>
nşr.	<i>Neşreden</i>
ö.	<i>Ölüm</i>
ra.	<i>Raḍiyallāhu ‘anh</i>
s.	<i>Sayfa</i>
ss.	<i>Sayfalar</i>
terc.	<i>Tercüme eden</i>
tah.	<i>Tahkik eden</i>
tsz.	<i>Tarihsiz</i>
vb.	<i>Ve benzeri</i>

vs.	<i>Ve saire</i>
-----	-----------------

TRANSLİTERASYON SİSTEMİ

Arapça	Türkçe	Arapça	Türkçe
ء	‘	ض	Đ/đ
ب	B/b	ط	Ṭ/ṭ
ت	T/t	ظ	Z/z
ث	S/s	ع	‘
ج	C/c	غ	Ğ/ğ
ح	H/h	ف	F/f
خ	Ḥ/h	ق	K/k
د	D/d	ك	K/k
ذ	Z/z	ل	L/l
ر	R/r	م	M/m
ز	Z/z	ن	N/n
س	S/s	ه	H/h
ش	Ş/ş	و	V/v
ص	Ş/ş	ي	Y/y

<i>fetha</i>	َ e/a	ا = ā
--------------	-------	-------

<i>ḍamme</i>	ḍ u	و = ū
<i>Kesra</i>	ḍ i	ي = ī



ÖNSÖZ

İnsanî var oluş, kendi dışında birtakım gerçeklik koşulları tarafından kuşatılmış durumdadır. Bu kuşatılmışlıkların orta yerinde insan, onlara karşı koyabilme yetisine sahip bir varlıktır. Bir başka deyişle o, yeni gerçeklikler üretebilme kabiliyetini haizdir. Etrafımızın, kabaca bir bakışla, insanın bu yönünün ürünleri ile kaplandığını görürüz. Belli koşulların ürünü olan bu yapılar, bir gerçeklik tasarımı içermekte ve kendi içerisinde bir nesnellik taşımaktadırlar. Söz konusu tasarımların başarısı ise, insan hayatını gerçeklik koşullarına uydurabilme ölçüsüyle doğru orantılı olacaktır. Zira gerçekliğin yadsındığı tasarımlar/düşünceler üzerine kurulmuş insânî aktivite, geçekliğe ulaşmada ve insan hayatını ayakta tutmakta başarı sağlamayacaktır. İnsan, hangi çağda ve koşulda yaşarsa yaşasın, hem kendi dışında yer alan gerçekliği takdir edebilmek hem de koşulların şekillendirdiği biçimsel gerçekliklerin esiri olmamak için, bu dual olgunun farkında olmak zorundadır. Bunun için de sürekli bir hermonia/yorum çabası içerisinde bulunmalıdır. Kavrama yetisi analizinin buradaki asıl görevi, biçimsel *sen-tetik birlik* gerçekleştiğinde onu kendi bireysel şartları içinde bir bütünlük olarak kavramak ve *bilginin farklı formlarının*, saf kavrama yetisi kategorilerinin ve saf aklın ilkelerinin birbiri içine nasıl kök saldığını; onların karşılıklı etkileşimi ve karşılıklı ilişkisi içinde, *gerçekliğin teorik yapısını* nasıl belirlediğini göstermek olacaktır.

Gerçeklik koşullarına insan hayatının uyumunu sağlayan dil, mitoloji, bilim ve sanat gibi bir diğer imgeler bütünü de dini imgelerdir. Bu imgeler, insanın içinde yaşamak ve çalışmak zorunda olduğu gerçekliğin bir vizyonunu barındırırlar. Böylece kendilerini gerçeklikle uzlaştırmak, insanlara onun bir resmini verirler. Başarılı bir dinde insan hayatını gerçeğe uydurmada bir başarı ölçütü var olagelmıştır. Çalışmada

da gördüğümüz üzere insanlar, gerçeklikle tatminkâr bir uyumu, din yoluyla gerçekleştirebilirler. Ancak gözlemlerimiz, gerçekliğin resmini içeren bu imgelerin, homojen olmaktan oldukça uzak ve bir o kadar çeşitli olduğunu göstermektedir. Bu çalışma, İslam dininin kurucu metninin imgeler setinin arkasında bulunan gerçekliği görme ve bunun Kur'an'a yansımalarını husûsî bir yön ve bakış açısı ile analiz etme çabasıdır. Mevzu bahis yön sözlü kültür ve yaşam biçiminin ürünü olan imgeler setinin sözel yanısıdır. Bir sözün temel imge malzemesi ses olması hasebiyle de analiz, ses örnekliğinde gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla çalışma, bir imge malzemesi olarak sesin Kur'an'daki hâllerinin sözcük düzleminde analizidir. Husûsî perspektif ise kavramların sistemler arasındaki farklılaşımını görmemizi sağlayan yöntemlerden biri olan *semantik* yöntemidir. Farklılıkları ortaya koymasının yanı sıra, dünya görüşünü tespit edip buna dair hakikatleri ortaya çıkarmayı asıl gaye edindiğinden o aslında bir ontoloji ve kültür bilimidir. Bir imge malzemesi olarak sesin kültürel yapılar içerisinde dokunuşu, ancak böyle bir yöntemin rehberliğinde yapılabilirdi. Buna göre iki bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde imge kavramının ve imgelem yetisinin mahiyeti, gerçeklik koşulları ile ilintisi ve dinî imgelerin bunlarla ilişkide oynadığı rol ve Kur'an'ın içerisinde tarih sahnesine çıktığı kültür tipinin imgelemi vb. konuların analizi yapılmıştır. İlk bölümde inşa edilen paradigma ile de bir imge malzemesi olarak ses ve hâllerinin, semantik yönteme göre tahlili yapılmış ve bir sonuca gidilmiştir.

Çalışmayı hazırlarken eleştirileri, bilimsellik ve alan ayrımı vurgusu ile tezi daha tutarlı ve bütünlüklü hale getirmemi sağlayan, engin birikimlerinden ve değerli fikirlerinden daima yararlandığım kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Halis Albayrak'a teşekkürü bir borç bilirim. Yine katkılarını esirgemeyen kıymetli hocalarım Prof. Dr. Nahide Bozkurt'a, Prof. Dr. Mesut Okumuş'a; tez savunmamda yer alan Prof. Dr.

Melüt Erten ve Doç. Dr. Davut Şahin hocalarıma kıymetli katkılarından ötürü teşekkür ederim. Bu çalışma zor zamanlarda, şahsım açısından zor koşullarda yapıldı. Bu zor zamanlarda katkılarını gördüğüm Prof. Dr. Sönmez Kutlu, Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu ve özellikle Prof. Dr. Mehmet Akif Koç hocalarıma; ayrıca kendileriyle bildiklerimi paylaşırken kendilerinden çok şey öğrendiğim öğrencilerime; fakülte kütüphanesinden yararlanmam noktasında tüm kolaylıkları sağlayan kıymetli Burhan Uluişık'a ve onun şahsında tüm ODTÜ ve İlahiyat kütüphaneleri personeline, ailelerime ve üzerimde emeği olan herkese teşekkür ederim.

Son olarak sevgili eşim ve biricik oğlum Talha'ya hayatımda oldukları için teşekkür ederim. Yaptığım ve yapmayı umduğum tüm çalışmaların, ona, yaratıcı bir kişilik geliştirmesi noktasında katkı sunmasını ve hayat yolculuğunda ışık olmasını dilerim.

Allahu ħasbī ve huve i'timādī

Murat OLTULU

Bahçelievler, Şubat 2022

GİRİŞ

I. Çalışmanın Konusu, Çerçevesi ve Amacı

Vahiy kaynaklı olsun ya da olmasın her kitap içerisinde bir imgeler bütünü taşır. Kitabın muhatapları şayet anlamına vukûfiyet sağlamak istiyorlarsa, onun muhtevi olduğu imgeler bütününe çözümlemek zorundadırlar. Hele ki bu kitap bir dünya görüşünün, bir düşünce biçiminin temelini oluşturup onu belirliyorsa bu çözümleme artık bir kültür, bir akıl çözümlemesi, varlığa karşı bir duruşun analizi halini alacaktır. Bu bağlamda Fazlur Rahman (ö.1988), çağımız için kaçınılmaz bir ihtiyaç halini alan yeni bir tefsir usûlünün dikkat edeceği en temel hususun; Kur'an'ın anlaşılmasını hedeflemek olduğunu belirtir. Bu amacın tahakkuku için, Kur'an'ın gerçekte *ne demek istediğini* iyi kavramayı gaye edinen bir tefsir usûlü şarttır. Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik yönüne o, “fıkrî yön” (*cognitive aspect*) demektedir. Ona göre, çağdaş tefsir usûlü, tüm gayretlerini bu çabaya (*cognitive understanding/analysis*) yoğunlaştırmalıdır.¹ Böyle bir tefsir usulü için gereken fıkrî çalışma, tarihî gerçekleri göz ardı edemez. O hâlde tarihî bir kesitinde hayata giren ve bu bağlamda yapılandırılan ilâhî mesajın kendini açıklamasını anlamak ve bu mesajla başka bir tarihsel kesitte iletişimi sağlıklı bir yönteme dayandırabilmek, bilişsel bir çözümlemeyi zorunlu kılmaktadır. Şayet doğru bir okuma ve iletişim biçimine ve böylece yeniden doğuşa ihtiyaç duyuluyorsa söz konusu imgeler bütününe işleyiş biçimi, kavramları, genel tasavvurları, günümüz koşullarının bilincinde olarak ortaya konulmalıdır.

¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), s.4.

Bu bakış açısı ve amaçla çalışmamız, Müslüman bir bireyin ve toplumun, İslâm dünya görüşünün kurucu metni olarak referans aldığı Kur'an'ın muhtevî olduğu imgeler bütününe yalnızca bir yönünü, son derece muayyen bir çerçevede analize tabi tutmayı hedeflemektedir. Söz konusu bu yön her imge inşa eyleminde kullanılmak zorunda bulunan imge inşa malzemelerinden sesi odağa almaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın konusu, bir imge malzemesi olarak sesin Kur'an'daki hâllerinin sözcük düzleminde analizidir. İnsanı ilgilendiriyor olması hasebiyle, *tarihselci bilim felsefesinin* öğrettiği şekilde, konuyu öncelikle insandan yola çıkarak kavramaya çalıştık. Psikolojizme düşmemek için de insanın varlığını belirleyen maddî koşulların belirleyiciliğini konuyla bağlantılı olarak görmeye gayret ettik. Çalışmanın ilk bölümünün ilk iki alt başlığının bununla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu alt başlıklarda analize tabi tutulan konu ve kavramlara *işlevselci (operational)* ve *inşâî* bir yaklaşımla bakmayı denedik. Konu insan olduğundaysa söz konusu *işlev* kavramı, insanın *yetileri* ve bu *yetilerin işlev* ve *işleyişi biçimine* evirildi. Yani imge inşasını, insanın *yetileri* ve yetilerinin *işleyiş keyfiyeti* açısından anlamaya çalıştık. Dolayısıyla çalışmamızda *işlev*, *yeti* ve *yetinin işlevi* ve *işleyiş şekli*, meseleleri anlamamıza ve çözümlememize yardımcı olan anahtar kavramlardır.

İmge inşa malzemelerinden ses, çalışmanın konusunun yanı sıra çerçevesini oluşturmaktadır. İleriki sayfalarda da belirteceğimiz üzere Kur'an, imge inşa malzemelerinin her biri açısından analize tabi tutulabilir. Bizim sesi tercih etmemizin sebebi, Kur'an'ın tarih sahnesine çıktığı zaman dilimi ve kültür tipinin ses merkezli bir kültür olması hasebiyle, bu yönün Kur'an'a yoğun yansımış olmasına dair bir beklentidir. Bu anlamda söz konusu meselelere vukûfiyet için ilk bölümde yukarıda belirtilen kavramlar ışığında disiplinler arası bir okuma ile *imgelem yetisi* ve *işleyişi*, bu yetinin

gerçeklikle ilişkisi ve K ur' n'ın içinde doğduğu Arap imgelemi anlaşılmaya çalışılmıştır. Edinilen birikim ve kuramsal bakış ile ikinci bölümde K ur' n'da *sesin h lleri* analize tabi tutulmuştur. Burada sözel imgenin yokluk h line, ortaya çıkışına, mahiyet ve ham h line, enformel ve formel şekillerine, içsel ve dışsal h llerine değinilmiştir. Belirttiğimiz üzere ilk bölüm disiplinler arası bir çalışma mahiyeti arz etmektedir. İkinci b l mse daha çok bir dil ve tefsir çalışması mahiyetindedir. Çalışmamız, K ur' n'ın muhtevel  olduğu imgeler bütününün yalnızca bir bölümünün, sözel imgesel bir bakışla sınırlı bir resmini görmeye çalışmaktadır. Bunun dışında çalışmada bir mahiyet ve otantiklik soruşturması yapılmamaktadır. Bu tür sorgulamalar çalışmanın amaç ve kapsamı dışındadır.

Çalışmanın konusunun özellikle ilk bölümde, düşselliğe ilişkin soyut bir mahiyet arz etmesi, betimlemenin boyut ve karmaşıklığı, okurun zaman zaman meselenin özünden kopmasına neden olabilmektedir. Bu sebepten ötürü aktif bir takip ve yoğun bir okumayı gerektirebilir. Ancak  alışma ilerledikçe konunun sınırları çizilmekte ve mevzu somutlaştırılmaktadır.

II. Analiz Yöntemleri

Her mesele kendi mahiyetine uygun metoda göre ele alınmalıdır.² Herhangi bir dinin ister tümüyle isterse de belli bir yönü itibariyle araştırılmaya tabi tutulacak olması ise, elde bir *paradigma* ya da *model* bulundurmayı gerektirir. Paradigma, incelediği herhangi bir hususi din  geleneğin temel karakterini dikkate alan ya da onu görmezden gelen bir ifadeyi geliştirmek için bilim adamına yardım eder. Ayrıca paradigmatic model, bir mimarın bir binayı inşasına yönelik planı gibi faaliyet gösterir. Bu

² Rene Guenon, *Doğu ve Batı*, terc. Fahrettin Arslan, ( stanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991), s.13.

plan, eğitimli zanaatkârın plan içindeki hususi yönleri, bu yönlerin birbiriyle olan karşılıklı ilişkisi ve nihai ürünün ne olacağını görmesini mümkün kılar. Zanaatkâr, mikroskobik detaylarıyla planı ya da dizaynı bir bütün olarak görebilir. Zanaatkâr aynı zamanda, mimarın planındaki düşünülmüş olan tipi, benzer ya da farklı inşâ ve planındaki diğer binalarla karşılaştırır. Benzer şekilde dini tetkik eden bilim insanı da husûsî gelenekler içindeki husûsî fenomenleri inceler; bu fenomenlere isim verip onların birbiriyle olan karşılıklı ilişkilerine işaret eder ve onları bir bütün olarak gözlemlemenin ima ettiği daha geniş anlamı sezer.³ Fenomenleri tasvir ederek, onların ilişkilerine ve süreçlerine işaret ederek ve paradigma inşâ ederek bilim adamı, bizatihi fenomenlerde dinin özünü sezebilmektedir. Dinsel olgu aşkın olana açılan ama kökleri belli bir kültüre dayanan insânî bir olgu olması hasebiyle, bunun bilgisi tarih, sosyoloji, etnoloji, derin psikoloji ve antropoloji gibi alanlarda araştırılabilir.⁴

İşte böyle bir paradigmatic anlayışla, İslam dininin kurucu metninin muayyen bir yönünü incelemeyi hedefleyen çalışmamızın özellikle ilk bölümünün, interdisipliner bir mahiyet arz ettiği söylenebilir. Okumalarımızda genel olarak işlevsel (operational) ve semantik analiz yöntemlerini kullandık. Bunlardan ilki olan işlevsel (operational) analiz yöntemi, analize tabi tutulan konunun tecrübî özelliğine dikkat çekmektedir. Bu analiz yöntemi, bir tanımın anlamlı olup olmadığı semantik sorusunu, tanımda bulunan terimlerin *göndergelerinin* (*referents*) *gönderimi* (*reference*) ile analiz edilmesi sonucu vermeye çalışan bir yöntemdir. Böyle bir analiz ışığında, özellikle fiziksel bilimlerde, *işlevsel* (*operational*) tanımlar yapmanın metodu doğmuştur. Böyle bir yöntemi beşerî bilimlerde dikkate almak, irdelenen konuları spekülasyona

³ James L. Cox, *Kutsalı İfade Emek*, terc. Fuat Aydın, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), ss.70-71.

⁴ Paul Poupard, *Dinler*, terc. Muna Cedden, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), s.18.

düşmeden ele almayı mümkün kılacaktır. Biz bu yöntemi özellikle ilk bölümde, insan hakkındaki okumalarımızda ve ayrıca kavram, kültür ve tarih araştırmalarımızda benimsedik. Bu sebeple analiz konusu kıldığımız kavramların, belirli koşullar altında kesinliğini sağlayan hususun dışavurumuna izin veren, gözlemlenebilir etkiler açısından analizine yoğunlaşmaya çalıştık.

Diğer taraftan ikinci bölümde, Kur'an'da geçen kavramların analizinde, semantik yöntemi, özellikle İzutsu'nun eserlerinde çerçevesini çizdiği ve uyarladığı şekliyle, kullanmaya çalıştık. Bu lengüistik yöntem, İzutsu'ya göre, Kur'an'ın kendi kavramlarını izah etmesini ve kendi adına konuşmasını sağlamaktadır.⁵ Aynı zamanda semantik, bir dili, sadece konuşma ve düşünmenin aracı olarak değil, kendilerini çevreleyen dünyayı anlama ve yorumlamanın bir aracı olarak kullanan insanların *dünya görüşünü* (*weltanschauung*), kavramsal olarak anlayabilmek amacıyla o dilin anahtar terimleri üzerine yapılan analitik bir çalışmadır.⁶ Dolayısıyla Kur'an semantiği dendiğinde "Kur'an'ın dünya görüşü"nü anlaşılmaya gerektiği açıktır. Bunlardan semantik, metodolojik boyutu oluştururken, Kur'an da onun materyal boyutunu oluşturmaktadır.⁷ Kur'an'ın semantiği, aslen Mushaf karşısında varlık dünyasının nasıl yapılandırıldığı, âlemi oluşturan belli başlı unsurların neler olduğu ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin nasıl olduğu sorunuyla meşgul olacaktır.⁸ Çalışmamızda, özellikle ikinci bölümde, işte böyle bir yöntemin özel bakış açısına bağlı kalınmaya gayret gösterilecektir. Söz konusu yöntemin özelliklerini bir başka çalışmamızda görmüş olmamız ve ayrıca yöntem hakkındaki eserlerin ulaşılabilir olması hasebiyle burada

⁵ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramların Semantik Analizi*, terc. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), s.42.

⁶ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, terc. M. Kürşad Atalar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), s.34.

⁷ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.32.

⁸ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.34.

detaylıca girmeyip sadece anahtar kavramların isimlerini anımsamakla yetineceğiz.⁹ Bunlardan “bağlamın kelimeler üzerindeki etkisi”, bunun sonucu olarak “temel anlam” ile “ilişkisel anlam arasındaki farklılık” ve “semantik alanlar- anahtar terim ve odak kavram” terimleri, yöntemsel ilkelerden dikkate alacağımız hususlardır. Kur’ân’ın “kavramsal zıtlığa dayanan, teosentrik, bu yanıyla da cahilî semantik sistemden farklılık arz eden” bir sistem olması ise, materyale dair dikkate alınacak temel ilkelerdir.

III. Kaynaklar ve Teşekkül Süreci

Beşerî bir olgunun insandan yola çıkılarak araştırılması gerektiği hususunu ve bu konudaki paradigma farklılığı bilgilerini ilk Birand’ın, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama* ve Özlem’in, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, adlı eserlerinden edindik. İnsana dair araştırmalarımızı nasıl bir yöntem ile takip edeceğimiz hususunu ise Rapoport’un, *The Role Of Symbols In Human Behavior*, adlı çalışmasında, sonrasında da Malinowski’nin, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, adlı eserinde tespit ettik. “İşlevsel analiz yöntemi” olarak isimlendirilen bu yöntemi, insan hakkındaki okumalarımızda ve ayrıca kavram, kültür ve tarih araştırmalarımızda benimsedik. Bu doğrultuda onun doğasını, tekâmül serüvenini ve koşullara göre var oluş biçiminin farklılığını anlamamızda, sırasıyla İbn Haldûn’un *Mukaddime*’si, McGinn’in, *Prehension*’ı, Bergson’un, *Yaratıcı Tekâmül’ü* ve Arendt’in *The Human Condition* adlı eserleri yararlandığımız başlıca kaynaklar içerisinde yer almaktadır. Yine bu son eser vesilesiyle, insanın gerçekleştirdiği imalat sürecini yönlendiren *imge* ya da *model* konusunu tespit ettik.

⁹ Murat Oltulu, “Kur’ân’da Haram Sözcüğünün Semantik Analizi,” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015), ss.134-141.

Söz konusu *model* veya *imgenin*, insanın yetileriyle inşa ettiği *anlık içeriklerle* ilgili bir konu olduğunu ise, Denkel'in *Bilginin Temelleri* ve *Anlam ve Nedensellik* adlı eserleri vesilesi ile kavradığımızı söyleyebiliriz. Akabinde bu anlıksal tasarıların kendisi aracılığıyla inşa edildiği yeti olan, *imgelem* yetisine yöneldik. İmgelemin tarihsel ve kavramsal serüvenini Durand'ın, *Sembolik İmgelem*'i; *işleyiş, işlev* ve *yapısını* ise Ferraris'in *İmgelem* adlı eseri üzerinden kavramaya çalıştık. İmgelem yetisi ile gerçeklik koşulları arasındaki karşılıklı etkileşimi ve ayrıca dini imgelerin bu etkileşimdeki rolünü kavramamızda ise Watt'ın, *Dinlerde Hakikat*, adlı eseri büyük rol oynadı. Akabinde dinî tecrübenin mahiyetini, dinî imgelerin içsel yapısı ve ifade-lendirilmesi vb. konuları, Watt'ın bahsi geçen eserinin yanı sıra ' Jung'un, *Psikoloji ve Din*, Malinowski'nin, *Büyük, Bilim ve Din*, Hume'un, *Din Üstüne*, Poupard'ın, *Dinler*, Jox'un, *Kutsal İfade Etmek*, Auge'nin, *Paganizmin Dehası*, özellikle Asad'ın, *Dinin Soykütükleri*, Armstrong'un, *Tanrı'nın Tarihi*, Reçber'in, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Taburoğlu'un, *Dünyevî ve Kutsal*; ayrıca *Resim, Söz ve Yazı* adlı eserleri üzerinden serimlemeye çalıştık. Dinî imgelerin özüne ilişkin bir ipucu olarak *sembol* kavramı konusundaki okumaları ise Cassirer'in, *İnsan Üstüne Bir Deneme* ve *Sembolik Formlar Felsefesi-III* adlı eserleri üzerinden; ayrıca Asad'ın, *Dinin Soykütükleri* adlı eseri üzerinden anlamaya çalıştık. Bunlardan özellikle Cassirer'in bahsi geçen ikinci eseri biçimsel formların temsil fonksiyonunu kavramamızda büyük rol oynadı. Sonrasında dinî imgelerin tarihle ilişkisi ve bir araştırmacının onlara karşı tutumu konusundaki fikirleri ise Eliade'ın, *İmgeler ve Simgeler* adlı eseri üzerinden belirlemeye çalıştık.

Tabiat ve kültür konusundaki okumalarımızda ise Uygur'un, *Kültür Kuramı*, İbn-i Haldûn'un, *Mukaddime* 'si, Malinowski'nin, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi* ve *Büyük*,

Bilim ve Din adlı eserleri, Özlem'in, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* adlı eserleri kullandığımız başlıca kaynaklardır. Araştırma konumuz sözel bir kültür olması hasebiyle kültürlerin imgesi bakımından analizini ve farklılıklarını ve yine fenomenal bir öge olarak ses merkezliliği konularını anlamamızda Ong'un, *Sözlü ve Yazılı Kültür* adlı eseri büyük katkı sağladı. Tüm bu eserlerden edindiğimiz birikimle Arap kültürünü değerlendirirken de Usta'nın, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, Demirkol'un, *İslam Öncesi Mekke*, Watt'ın, *H. Muhammed Mekke'de*, Lewis, *İslam Tarihî Kültür ve Medeniyeti*, Derveze'nin, *H. Muhammed'in Hayatı*, Ahmed Emin'in, *Fecrî'l İslam* adlı eserleri kullandığımız başlıca eserler arasında yer almaktadır. Bunlardan özellikle Ahmet Emin'nin eseri Arap'ın imgelemeni ve özne prototipini kavramamızda büyük katkı sağladı.

İkinci bölümde kavramların analizinde öncelikle İzutsu'nun, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramların Semantik Analizi* ve *Kur'an'da Allah ve İnsan* adlı eserlerinde sınırlarını çizdiği ve uyguladığı semantik yöntemi uygulamaya ve kavramları bu yöntem ışığında değerlendirmeye çalıştık. Bu bağlamda İzutsu'nun eserleri her zaman elimizin altında oldu. Kavramların Kur'an'daki yerlerini tespit ederken Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî'nin, *el-Mu'cem*'ini kullandık. Kavramların sözlük anlamlarının tespitinde ise İbn Manzûr'un, *Lisānu'l-'Arab* adlı eserinden, Atay'ın *Büyük Lügat* adlı sözlüğünden, Mutçalı'nın *Arapça Türkçe Sözlük*'ünden yararlandık. Kavramların Kur'an'daki kullanımlarını anlamaya çalışırken öncelikle kavramların Mushaf'taki bağlamı onları kavramamızda büyük rol oynadı. Diğer taraftan onların Kur'an'daki kullanımlarının büyük resimdeki yerlerini görmemizde İsfahânî'nin, *Mufredātu elfāzi'l-Kur'an*'ı çok büyük bir katkı sağladı. Kavramların müteradifleri ile farkını kavrama da ise Askerî'nin, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fî'l-*

Luġa adlı eserinden yararlandık. Kavramların dilimize aktarımı ve meallerde yansıtılması hususunda ise, en başta Esed'in, *Kur'ân Mesajı* 'nı kullandık. Bağlamsal olarak kavramları anlama konusunda başarılı bulduğumuz için ayet meallerini Esed'in mealinin tercümesinden aktardık. Eserin dipnotlarından da oldukça yararlandığımızı belirtmeliyiz. Bunun yanı sıra bağlamsal olarak kastımızı en iyi aktardığını düşündüğümüz yerlerde de ayet meallerini, Çantay'ın, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* adlı meali ile İzmirli'nin, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* adlı mealinden aktardık.

Kavramların arka planını ve metinsel bağlamı inşa ederken de özellikle tefsir ve dil kaynaklarından yararlandık. Bunların başlıcaları şunlardır: Taberî'nin, *Cāmiu 'l-Beyān* 'ı, Rāzî'nin, *Mefātīhu 'l-Ġayb* 'ı, Zeccāc'ın *Meāni 'l-Ġur'ān* 'ı, Beġavî'nin, *Me'ālimu 't-Tenzil* 'i, Zemahşerî'nin, *el-Keşşāf* ve *Esāsu 'l-belāġa* adlı eserleri, Māverdî'nin, *en-Nuket ve 'l-'uyūn* 'u, İbn 'Atıyye'nin, *el-Muharraru 'l-vecîz* 'i, İbnu'l-Mulekkîn'in, *Tefsîru Ġarîbi 'l-Ġur'ān* 'ı kullandığımız başlıca kaynaklar arasında yer almaktadır. Tüm bu kaynakların yanı sıra çeşitli ansiklopedilerden ve internet kaynaklarından da zaman zaman yararlandık. İlgili ansiklopedi ve kaynaklar geçtiği yerlerde belirtilmiştir.

1. BÖLÜM: İNSAN VE İMGEYE DAİR

1.1. İMGESEL BİR VARLIK OLARAK İNSAN

Bilim kavramı ister doğal ister tarihsel-toplumsal alanda olsun, tümevarımsal yoldan ampirik yolla veriler toplayan; nesnelere, olgulara, olaylara genel düzen ve işleyişini veren *ilke* şeklinde anlaşılan *yasalara* ulaşmak isteyen bir etkinlik olarak kabul edilmiştir. *Pozitivist bilim felsefesi* olarak özetleyebileceğimiz bu anlayışta *bilim*, modern *doğa-bilim* kavramına özdeştir. Diğer taraftan doğada rastlanmayan bir amaç-eylem bağıntısına göre oluşan, insanın kurup içinde yer aldığı bir *tinsel dünya* söz konusudur. İşte bu *tarihsel-toplumsal dünyanın* gerçekliğine ancak, bu gerçekliğin niteliğine uygun bir *kültürel* bilimin yönelebileceğini savunan farklı bir bilim felsefesinin geliştiğini görürüz. *Tarihselci bilim felsefesi* olarak bilinen ve tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelecek bilimleri bu *modele* göre temellendirme girişimleri, felsefe tarihinde İbn-i Haldun (ö.1406)'a, Batı düşüncesindeyse Vico (ö.1744)'ya kadar giden bir geçmişe sahiptir. Ancak tinsel/kültürel bilimlerin doğa bilimleriyle olan sınırlarını sistematik bir biçimde belirleyip temel özelliklerini saptama konusundaki en güçlü girişim, 1883'te *Tinsel Bilimlere Giriş* adlı yapıtıyla Dilthey (ö.1911) tarafından gelmiştir.¹⁰

Tarihselci bilim felsefesine göre *tarihsel-toplumsal gerçeklikte* bir tarih ve toplum yasalarından söz edilemez. *Doğal zorunluluk tasarımı* altında ele alınamayacak bu alanda sadece insanı ilgilendiren ve yine insan tarafından oluşturulan bir *kendine özgülük* söz konusudur. Bu kendine özgülüğü, yani yapıp-etmeleri ortasında insanı ve

¹⁰ Konu hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Kamıran Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1960).

yapıp-etmelerinin ürünü olarak insânî-tarihsel düzenleri, kurumları vb. kavramak gerektiği belirtilir.

Gerçekliği bu haliyle ele alacak bir *bilim*, artık *zorunluluk tasarımı* altında, doğa yasaları türünden yasalar arayan *matematiksel-açıklayıcı* bir bilim olmazdan önce, gerçekliği *doğadan* değil de *insandan* kalkarak kavramaya çalışan bir *başka bilim* olacaktır.¹¹ Oldukça eksik bu betimlemede tasvîr edilen *başka bilim* felsefesinin bize öğrettiği şekilde, insanı ilgilendiren bir konu olması hasebiyle, çalışmamızı insandan yola çıkarak konumlandırmaya çalışacağız. Bununla birlikte aşırı bir psikolojizme düşmemek ve çalışmamızın, Ferraris (d.1956)'in deyimiyle, “gerçeklikle sınanması” için, insanın en somut ve en gözlemlenebilir özelliklerinden yola çıkacak ve onu içinde bulunduğu maddî (çevre) koşullar çerçevesinde ele alacağız.¹²

1.1.1. İnsanın Doğası ve İşlevsel Olarak İnsan Tanımı

Önemli düşünürler tarafından pek çok insan tanımı yapılmıştır. Örneğin o, “tüysüz bir iki ayaklı”, “rasyonel bir hayvan”, “Tanrı’nın kopyası”, “bir ruh ve beden kombinasyonu” veya “özgür irade sahibi” olarak isimlendirilmiştir. Bu tanımlar bol-luğuna karşın, insanın kendisine dair bilgisiyse fazla yol alamamıştır.¹³ Yapılan bu tanımların, insanı ya diğer canlılardan ayırmaması ya da açıkça fark edilebilir bir şeye

¹¹ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi,1986), ss.47-93.

¹² Ferraris, felsefe denilmeyi hak eden her felsefenin, gerçeklikle sınanması gerektiğini; aksi takdirde lüzumsuz bir oyuna dönüşeceğini, ayrıca yeniden insanın olmadığı her tür yapıbozumun sorumsuzluk olduğunu söyler. Yaşananların postmodernliğin “bütün gerçekliğin toplumsal olarak inşa edildiği ve sınırsızca manipüle edildiği” şeklindeki dogmasını yıktığını ve sonuç olarak bir yön değişimine gittiğinden bahseder. O, bu yaklaşımı “yeni gerçekçilik” olarak isimlendirir. Temel kabulü ise “gerçekliğin, bilişsel, etik ve politik uzantıları olduğu”dur. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Maurizio Ferraris, *Yeni Gerçekçilik Manifestosu*, terc. Kemal Atakay, (İstanbul: Kolektif Kitap, 2019), ss.13-15. Çalışmamızı yaklaşım olarak “yeni realist” bir tutumla ele almaya, maddî faktörleri bu sebeple ön plana çıkarmaya çalışacağız.

¹³ İnsan doğasıyla ilgili on etkili teori hakkında eser kaleme alan Donald Palmer, bu teorilerin kimisinin *bilimsel* olmaktan ziyade *felsefî*; yani *deneysel*, *tecrübî* olmaktan ve *deneysel sorgulamaya* dayanmaktan ziyade *spekülatif*, *düşünsel* ve *kavramsal* analize dayalı teoriler olduklarını söyler. Bkz. Donald Palmer, *Visions of Human Nature*, (California: Mayfield Publishing Company, 2000), ss.1-12.

işaret etmemesi sebep olarak görülebilir. İnsanın ilk önemli tanımlarıysa, önemli tanımların bir şeyin *ne olduğundan* ziyade onun *ne yaptığı* açısından yapılması gerektiğini fark eden filozoflar tarafından yapılmıştır.¹⁴

İşlevsel (operational) tanımlar olarak isimlendirilen bu çeşit tanımlar, gerçek hadiselerle ya da tanımlanan şeyin tecrübî özelliğine dikkat çekmektedirler.¹⁵ Bir tanımın anlamlı olup olmadığı semantik sorusuysa, tanımda bulunan terimlerin *göndergelerinin (referents) gönderimi (reference)* ile analiz edilmesi sonucu cevaplanabilir. Böyle bir analiz ışığında, özellikle fiziksel bilimlerde, *işlevsel (operational) tanımlar* yapmanın metodu doğmuştur. Bir terim *işlevsel olarak (operationally)*, onu etkinin her bir dışavurumuna uygulanmasına izin verecek belirli koşullar altında yeterli kesinliği sağlayan, gözlemlenebilen etkiler açısından tanımlanabilir.¹⁶

İşlevsel tanım gereği insanın gözlemlenebilir ilk özelliği, onun “ihtiyaç duyan bir varlık” olması; buna bağlı olarak da *gereksinimlerinin* tatmin edilmesi için hareket eden *eğilimler, dürtüler, özgüçler* ve *içgüdülerden* müteşekkil bir doğaya sahip olmasıdır.¹⁷ İnsanın bu boyutunu filozoflar “*insān medeniyyn bi’t- ṭab’* (toplumsal

¹⁴ Aşağıda “insan nedir?” sorusuna arayacağımız cevaplar onun *doğasını* belirlemeye matuf olmaktan ziyade onun *durumunu* diğer bir deyişle *yapabildiklerini* özellikle çalışmamız açısından önem arz eden yönünü belirlemeye yönelik olacaktır. Çünkü Arendt’in de dediği üzere, “insan doğası sorunu... yanıtlanamaz görünüyor.” bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, (London: The University of Chicago Press, 1958), s.21; ayrıca bkz. Joel J. Kupperman, *Theories of Human Nature*, (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2010), s.169.

¹⁵ Anatol Rapoport, *The Role Of Symbols In Human Behavior*, A review of General Semantics, Vol.12, No.3. (Spring 1955), s.180.

¹⁶ Rapoport, *The Role Of Symbols In Human Behavior*, s.184; İşlevsel analizin niteliğine ve işlevsel olarak insan doğasının tanımına dair detaylı bilgi için bkz. Bronislaw Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, terc. Deniz Uludağ, (Ankara: Doğubatu, 2020), ss.73-88.

¹⁷ Filozoflar insanın bu boyutunu “nebâtî nefis” kavramıyla ifade etmişlerdir; bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, terc. Zeki Özcan, (Ankara: Birleşik Dağıtım Yayınevi, 2011), ss.68-84. *İhtiyaç* kavramı, ayrıca, örgütlü insan davranışının anlaşılmasına yönelik ilk yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, ss.80-81; Marx’ın İnsan Doğası Kuramı, https://tr.wikipedia.org/wiki/Marx%27%C4%B1n_insan_do%C4%9Fas%C4%B1_teorisi.

canlıdır” hükmüyle ifade etmişlerdir.¹⁸ Bu durumun onların terminolojisindeki ifadesi *medenîlik*dir.¹⁹ Buna göre ihtiyaç duyan bir doğaya sahip olan (medenî) insan, bu özelliği ve doğaya bağımlılığı (erken insânî var oluş) bakımından diğer canlılardan farklı değildir.²⁰

Tür olarak canlıların içinde bulundukları doğa içerisinde *antagomy/düşmanlık* ise kaçınılmazdır.²¹ Bu düşman dış *çevreye*²² mukavemet göstermede tüm canlılar hem ihtiyaç duydukları *nesneleri/object* hem de varlıklarını tehdit eden *avcılar*ı algılayacak çeşitli *algılar/senses* geliştirmişlerdir.²³ Her birinde bağımsız bir dünya oluşturan bu fonksiyonlar/algılar, canlının kendi dünyası içinde varlığını sürdürmesine hizmet eder. İşlevsiz hale gelmesi durumundaysa canlının hayatı tehlikeye girer.²⁴ Algılar ve mukavemet yeteneği noktasında diğer canlılarla mukayese edildiğindeyse insanın son derece zayıf olduğu gözlenir.²⁵ Buna karşın morfolojik olarak iki ayak üzerinde yürüyebilen bir varlık olması, ellerini etkin bir şekilde kullanabilmesine yol açmıştır.²⁶

¹⁸ *Toplumsal canlı* ifadesi burada genel anlamıyla kullanılmıştır. Bu ifade aslen “Aristo’nun “zoon politikon”unun, önceleri Seneca’da görülen sonraları Thomas Aquinas aracılığıyla standartlaşan (homo est naturaliter politicus, id est, socialis; insan doğası gereği siyasal, yani toplumsaldır), animal socialis (toplumsal hayvan) olarak çevrilidir. “Toplum” [social] kelimesinin aslı bir insânî durum genel anlamını edinmeye başlaması, sonraları *societas generis humani*, “insan türü toplumu” düşüncesiyle olmuştur. Aristot ile Platon, insanın, insanların oluşturduğu bir topluluğun dışında yaşayamayacağı gerçeğini insana özgü nitelikler arasında saymıyorlardı. Bunun insan yaşamının, hayvan yaşamı ile ortak paylaştığı bir durum olduğunu ve bu nedenle aslen insânî olamayacağını düşünüyorlardı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Arendt, *The Human Condition*, ss.39-46.

¹⁹ İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, terc. Halil Kendir, (İstanbul: Yenışafak, 2004), c.1, s.79.

²⁰ İlkel insan doğaya sıkıca bağlıdır. Bu bağılılık, ilkel dinlerde “Totem” olarak ifadesini bulur. Detaylı bilgi için bkz. Wilhelm Keller, *İnsan Doğası*, terc. Akın Kanat, (İzmir: İlya Yay, 2003), s.13.

²¹ *Antagonizm* meselesinin insanın ve tarihin gelişimindeki işlevi için bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), ss.146-149;184-189; 288-291.

²² *Çevre* kavramının tanımı için bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan ve Hayvan Dünya ve Çevre*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1979), s.41.

²³ Algıların kökeni ve gelişimiyle ilgili olarak bkz. Colin McGinn, *Prehension*, (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2015), ss.87-100.

²⁴ Mengüşoğlu, *İnsan ve Hayvan Dünya ve Çevre*, s.42.

²⁵ İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, c.1, s.80.

²⁶ Schopenhauer insanın bu morfolojik özelliğine büyük bir önem verir. Bkz. Arthur Schopenhauer, *On human nature: essays (partly posthumous) in ethics and politics / by Arthur Schopenhauer; selected and translated by Thomas BaileySaunders*, (Honolulu: University Press of the Pacific), s.3; Charles Darwin, *The descent of man*, (N.Y.: Prometheus Books, 1998), ss.32-33; McGinn, *Prehension*, s.38.

Etkin bir şekilde kullanılmaya başlanan *eller* insanın hayatta kalmasını sağlayacak *araçlar* üretmeye ve kullanmaya başlamıştır. Dolayısıyla insanın işlevsel olarak gözlenebilen bir diğer özelliği onun bir *araç üreticisi* ve *kullanıcısı/homo faber* olmasıdır.²⁷

Araç ve araç kullanıcısı kavramlarının tanımlarına baktığımızda, insanın araç kullanımını özel kılan şeyi bize vermediklerini görürüz.²⁸ Çünkü diğer canlılar da yaşamlarını sürdürebilmek için çevrelerindeki bazı materyalleri kullanabilmektedirler. Filozoflar insanın araç kullanımını özel kılan hususun, gözlemlenebilir bu davranışın arkasındaki *bilişsel arkaplan* olduğunu söyler.²⁹ Bu, *düşünmenin* belli bir tarzı; dünyayı algılamamanın ve onu değiştirmenin belli bir modudur. Bizim araç kullanan *zekâmımızdır*.³⁰ Söz konusu *bilişsel arkaplana* McGinn, iki yön önerir: *yaratıcılık* ve *amaçsal/teleolojik usamlama*. Dolayısıyla, gerçek bir araç-kullanıcısı, *yaratıcı düşünce* ve *teleolojik düşünce* yeteneğine sahip bir varlık olmalıdır.³¹ Bu iki boyut, insanı diğer türlerden ayıran ve nihai hedefine doğru giden süreçte ona güç sağlayan şeylerdir. Buna bağlı olarak insanı diğer canlılardan ayıran, *dışsal* araç kullanımı değil fakat zihnin araç kullanan *içsel* durumudur.

²⁷ *Homo Faber* kavramı ilk Appius Claudius Ceacus tarafından kullanılmıştır. 20. yüzyılda ise Max Scheler ve Hannah Arendt kavramı yeniden merkez yapmışlardır. Bkz. Max Scheler, *The Human Place in the Cosmos*, Traslated from the Greman by Manfred S. Frings, (Northwestern University Press, 2009), s.26; Arendt eserinde kelimenin Yunanca *tekon* kelimesinin Latince karşılığı olan “taş ya da ağaç gibi sert malzemeleri işleyen sanatçı ve imalatçıyı” anlatmak için kullanılan “faber” kelimesinden geldiğini söylemekte fakat “homo faber” adının ilk önce nerede ve ne zaman ortaya çıktığını söyleyebilecek durumda olmadığını söyler. Bununla birlikte Jean Leclercg’in, kavramı fikri dolaşıma sokanın Henri Bergson olduğunu ileri sürdüğünü nakleder. Bkz. Arendt, *The Human Condition*, s.187; Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, terc. Şekip Tunç, (İstanbul: MEB Basımevi, 1986), s.185.

²⁸ <https://en.oxforddictionaries.com/definition/tool>. McGinn, yapılan araç tanımlarının oldukça geniş olduğunu ve daha sınırlı bir tanımlamaya ihtiyacımız olduğunu söyler. Bkz. McGinn, *Prehension*, s.30; Ayrıca *araç* kavramının boyutları için bkz. Arendt, *The Human Condition*, ss.164-174.

²⁹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s.186.

³⁰ McGinn, *Prehension*, s.31.

³¹ McGinn, *Prehension*, s.32.

McGinn burada *yaratıcılık* ile, bulunan bir materyal parçası için yeni bir kullanımı görme kabiliyetini ya da yeni bir kullanıma sahip bir şey inşa etme yeteneğini kasteder. İşte araçların erken insan kullanımını ayırt eden şey, yaratıcılıktır: yeni olasılıkların görülmesi, bir nesneyle ne yapılabileceğinin hayal edilmesi.³²

Bilişsel arka planın ikinci yönüyle ilkiyle bağlantılı olan sistematik *araç-amaç uslaması*dır. Başarılacak bir *amaç* ve bunu gerçekleştirmek için icat edilmiş bir *araç* vardır. Bu yön, *amaç*, *araç* ve amaca yönelik *çalışma* gibi *teleolojik* kavramlara sahip olmayı gerektirir. Gelecekte arzu edilen bir durum öngörülmekte ve mevcut eylemler bu geleceğe ulaşmak için kasten yönlendirilmektedir. Bu, karmaşık ve gelişmiş bir akıl yürütme şeklidir. Böylece yaratıcılığın teleolojik rasyonalite içinde dokunması gerekir: istenen hedefe ulaşmak için, araçlar hakkında yaratıcı olmak. *Fâil* bir araç fikrine sahip olmalı ve aynı zamanda *iş* kavramını da kavramış olmalıdır. Ayrıca *araçlar yapmanın* ve gelecekteki *hedeflere* ulaşmanın *çalışma* gerektirdiğini anlamalıdır. Dolayısıyla bir dereceye kadar bir *öz-bilinç* gerektirir. Benim (veya bizim) için neyin iyi olacağı hakkındaki düşünmeyi. *Fâil*, planlanan eylemin doğasını, hesaplanan kararı kavramalıdır. Dünyayı potansiyel bir araç deposu olarak görmelidir. Bu kavram doğal nesnelerin dünyasına uygulanmalıdır. Şöyle düşüncelere sahip olmalıdır: Bunun bir aracını yapabilirim. *Fâil*, sadece araçları kullanmaz; araçları düşünür. Araç yönelimine, araç bilincine, yani dünyada araç olarak var olmanın anlamına sahiptir. Onun içsel psikolojik varoluşu, bir araç üreticisi ve kullanıcısıdır. Bu, ilkel insanların *araçlarında* açıkça sergiledikleri biliş modudur.³³

³² McGinn, *Prehension*, s.32.

³³ McGinn, *Prehension*, s.33.

Özetle insan *iki ayağı* üzerine yürüeyebilen, *teleolojik* ve *yaratıcılık* özelliklerini haiz ki bu yön, onu diğer canlılardan ayırır³⁴ ve bu sayede *ellerini* etkin bir şekilde kullanarak *araç imal edebilen* ve bu araçlar vasıtasıyla doğasındaki *ihtiyaçları* giderek hayatta kalmayı başarabilen bir varlıktır.³⁵

Araç kullanma intibakı olur olmaz, beynin ve araçların birlikte *tekâmülü* ortaya çıkmıştır. Yeni araçlar artan bir beyin gücünü gerektirdikçe, artan beyin gücü de daha gelişmiş araçlara yol açmıştır. Bunların yanı sıra ellerin serbestçe kullanımı, elin kendisinin de gittikçe araçsal bir görüşüne sebep olmuş olacaktır. Araç kullanımı, eli kullanmanın yeni yöntemlerini doğurmuş ve *el becerisi* artmıştır. Aslında ilkel insanlar araçsal gücünü takdir etmeye başladıklarında el, kavramsallaştırılmış orijinal bir araç olmuştur. Beyin araç bilincine sahip olmaya ve onu aramaya başladığında, vücudun parçaları da dâhil olmak üzere her şey, potansiyel bir araç olmaya başlamıştır. İnsan beyni doygun, takıntılı bir araç olmaya başlamıştır. Dünya, büyük bir araç kutusu gibi görülür olmuştur.³⁶ Beyin araçlarla birlikte tekâmül ettikçe, eller de araçlarla birlikte tekâmül etmiş: *eller, araçlar ve beyinler* olumlu geribildirim döngüleri tarafından karşılıklı olarak değiştirilmiştir. Yeni icat edilmiş bir araç en etkili şekilde kullanılmak üzere bir el ve kol tasarımına ihtiyaç duyacak ve *tasarım* bundan böyle seçilecektir. Ancak modifiye edilmiş uzuv, beyinde yeni bir kontrol sistemine ihtiyaç duymuş; bu da daha ileri araç icadını besleyen beyin artışına yol açmıştır. Yeni araçlar yeni idraklere ihtiyaç duyar, yeni idrakler de yeni araçlara yol açar ve bu böyle sürüp gider.³⁷

³⁴ Çeşitli filozoflar insan dışında diğer canlıların teleolojik bir yönü haiz olmadıklarını söylerler. Bkz. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s.187.

³⁵ Bu konuda, özellikle *yaratıcılık, fâillik, bilinç* ve *bilinçlilik* kavramlarının *özerklik* ve *tarihin yaratıcılığı* ile ilişkisi açısından bir tartışma için bkz. Talal Asad, *Dinin Soykütükleri*, terc. Ayet Aram Tekin, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), ss.11-37.

³⁶ McGinn, *Prehension*, s.34.

³⁷ McGinn, *Prehension*, s.35.

Elin-araçların ve beynin kademeli ancak çok önemli değişimiyle başka bir değişiklik doğmuştur: daha büyük *sosyal iş birliği*. Sosyal organizasyonun doğması kaçınılmazdır çünkü yukarıda da gördüğümüz gibi, düşman çevreye insanın yalnız karşı koyabilmesi olası değildir.³⁸ Neticede insan daha sosyal olmaya başlamış ve araçlar bu artan sosyalleşme içinde dokunmuştur. Sosyal bağlar ve ilişkiler araç kullanımının ve el becerilerinin etrafında dönmüş olacaktır: değiş-tokuş, taksimat, üretim süreçleri, iş bölümü, eğitim ve özel mülkiyet. Diğer taraftan site yönetimi ve buna bağlı olarak politika ve ilkel hukuk. Böylece birlik içinde *tekâmül* eden bir faktörler kümesi görürüz. Bu faktörlerin her birini yönetense insanın hayatta kalma mücadelesinin korkunç zorunluluk koşullarıdır.³⁹ Bir sıçramadan ziyade bitmeyen sürekliliğin/sürecin söz konusu olduğu, kabaca çizmeye çalıştığımız bu tekâmül resminin gayesi, çalışmamız açısından önem arz eden ve ilerleyen sayfalarda ortaya koymayı deneyeceğimiz hususların dayanak zeminini oluşturmasıdır. Öncelikle bu resmi anahtar kavramlar şeklinde özetlersek bunların, insanın *ihtiyaç duyan doğası, iki ayak üzerine yürüyebilmesi, ellerini etkin kullanabilmesi, araçlar yapabilmesi, gelişen beyni, sosyal organizasyonu ve bilişsel karmaşıklığı* olduğunu söyleyebiliriz. Bu anahtar kavramların tekâmülü sürecinde *el* ve ona komutlarını sağlayan *beyin/zekâ gücü*, muharrik gücü oluşturmaktadır. Çalışmamız açısından ön plana çıkarmak ve dinî imgelerle bağını ortaya koymak istediğimiz boyut da bu muharrik gücün (zekânın) *işlevi/işleyişi* olacaktır.

İnsan zekâsının asıl gidişinin mekanik icatlar olduğunu söyleyen Bergson, tarihteki ve tarih öncesindeki insan zekâsının devamlı karakteriyle gösterdiği vasıflara

³⁸ İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, c.1, ss.79-80.

³⁹ McGinn, *Prehension*, ss.36-38.

göre tarif edilse *düşünen insan (homo sapiens)* değil, belki *yapan insan (homo faber)* diye adlandırılacağını belirtir.⁴⁰ Ayrıca *zekânın*, yapma şeyler vücuda getirme, bil-hassa âletler vasıtasıyla âletler yapma ve bunları alabildiğine değiştirme *melekesi* olarak tarif edilebileceğini söyler.⁴¹ *İçgüdüyle zekâyı* mukayese eden Bergson’a göre, yetkin bir *içgüdü*, organlaşmış âletler kullanma ve hatta yapma tabii melekesiyken yetkin bir *zekâ*, cansız âletler yapma ve kullanma melekesidir.⁴² Zekânın içgüdüye üstünlüğü, îâmâl işini en yüksek derecesine çıkardığı, îâmâl edecek makineler yaptığı zaman belirir. Onun kendini bulmasıysa ancak insanda görülmüştür. Çünkü açıkladığımız üzere, insanın kullandığı tabii vasıtalar son derece yetersizdir. Bu yetersizlik, zekânın içgüdüden ayrılmasının sebebini gösteren tarih öncesi bir belge kıymetindedir.⁴³ *İçgüdü* ve *zekâ*, tek ve aynı meselenin muhtelif çözümünü temsil etmektedirler. Dolayısıyla bilgileri de birbirlerinden farklıdır. Her ikisi de bilgi vermektedir. Ancak zekânın bilgileri şuurludur. Bu sadece bir derece farkıdır. Aralarındaki asıl farkı bulmak için kullanım alanlarına gitmek gerekir.⁴⁴ İçgüdüden farklı olarak *şeylerin* bilgisine sahip olmayan zekâ, *münasebetleri* tabii olarak kullanabilmektedir. Bergson, zekâmızın, münasebetlerin bilgisine doğuştan ayrı ayrı mı sahip olduğu yoksa daha büyük münasebetlere irca olunabilir mi hususunun çözümünü (Mantık gibi) diğer alanlara bırakır. O, düşüncenin analizinde bir yahut birçok genel kadronun bulunabileceğini, içgüdü ve zekânın bilgilerine bakıldığında, bunların içgüdüde eşyaya, zekâda *münasebetlere* taalluk ettiğinin görüleceğini söyler.⁴⁵

⁴⁰ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s.183.

⁴¹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s.185.

⁴² Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, ss.185-186.

⁴³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s.189.

⁴⁴ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, ss.190-194.

⁴⁵ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, ss.185-195.

Zekânın münasebetlere taalluk ettiğini göstermek amacıyla Bergson, filozofların bilginizde bir *şûret* bir de *madde* gördüğünü belirtir. *Maddenin*, idrâk melekesinin verdiği bilginin; *şûretin* de idrâk malzemeleri arasında sistemli bir bilgi yapmak için kurulmuş *münasebetler* olduğu bilgisini aktarır. Buna göre *içgüdü*, *maddenin* bilgisine; *zekâ* ise *şûretin* bilgisine tekabül etmektedir. Dolayısıyla *zekâ*, bir şeyi bilmeyen fakat bir şeyi başka bir şeye *nispet* etmeyi bilen bir *melekedir*. İçgüdünün bilgisi, buna göre, filozofların *kategorik* önermeler dedikleri *kesin* fikirler mahiyetindeyken *zekânın* bilgisi daima *farazîdir*. Maddesiz *şûretin* bilgisi olduğundan *zekânın* bilgisi, bir durum karşısında işin içinden çıkmanın çaresini bulma, en iyi vasıtaları arama, bilinen bir durumla bu durumdan faydalanmanın vasıtaları arasındaki münasebetleri kurma *temayülüne* taalluk eder. Bu temayülde diğer cüzi münasebetlerin kendisine göre kurulduğu genel münasebetlerin tabii bilgisi tazammun edilir. Bilgisi formel olduğu için de sınırsız şeyle doldurulmaya müsaittir. Spekülasyon yapmaya bu yüzden son derece elverişlidir. Yeti olarak *zekâ* böylece yükseklerle çıkarılırken verdiği bilgi, rölatif mahiyete büründürülmekte ve aşağı bir seviyeye indirilmektedir.⁴⁶

Zekânın spekülasyona dönmüş yönünü göstermek isteyen Bergson, *zekânın* eşyanın hakikî şekilleri üzerinde durmadığını, her maddeyi dilediği gibi yontabilecek bir şey diye düşündüğünü belirtir. En önemli şey, elde edilecek *formdur*. Kullanılacak *maddenin* de elverişli olanı seçilir. Ancak yapılması düşünülen şey, formuyla zihinde *tasarlanmış* olmalıdır. Buna göre bütün madde alemi düşüncemize, istenildiği tarzda tasarlanabilecek bir kumaş gibi görünse gerektir. İşte *zekâ* burada, alabildiğine parçalara ayırmak ve herhangi bir sistemde yeniden sentezlemek gücüyle ayrılır.⁴⁷ Ayrıca kendi faaliyetleri üzerine katlandığı günden beri, kendisini bir *fikir yaratıcısı*, genel

⁴⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, ss.195-201.

⁴⁷ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s.207.

bir *tasavvur melekesi* gibi gören zekâ, artık pratik işle doğrudan münasebeti bulunmayan şeyler hakkında da bir bilgi edinmek isteyecektir. O artık maddeyle kalmayarak *hayat* ve *düşünceyi* de kucaklayacaktır. Âletler yapmakla kanmayan hayatsa, cansız maddelerden yapılmış âletleri ve büyük (düşünsel) imalatı bu araçlara bir zeyil olarak vermek isteyecektir.⁴⁸

Yukarıdaki tasvirde gördüğümüz üzere yapay araçlar yapabilme yetkinliğine insanda ulaşan zekânın bilgisi, *maddenin* bilgisinden ziyade *şüretin* ve *münasebetlerin* formel, şuurlu bilgisidir. Kendini süreksiz bir *tasarımlama*, *ayırma*, *sentezleme*, *tasavvur melekesi* ve bir *fikir yaratıcısı* gibi gören zekâ, maddeyle kalmayarak *hayat* ve *düşünceye* dair de tasarımlar yapma yoluna gidecektir. Çalışmamız açısından önem arz eden husus, insan zekâsının bu sonsuz tasarımlar yapabilme potansiyelidir. Bu yönüyle onun bilgisi, diğer bir deyişle tasarımlamaları sınırsız (görsel, işitsel kısaca duyusal), süreksiz, farazî, spekülasyona elverişli ve de rölatif olacaktır.

İnsanın araçlardan düşünceye uzanan bu imal işini önceleyen ve her ne kadar dışarıda yer alsa da bu süreci yönlendiren bir *model* olduğunu görürüz. Bu model, Arendt (ö.1975)'e göre akıl gözüyle görülen bir *imge* olabileceği gibi; imgenin zaten iş sırasında deneysel olarak maddileştirildiği bir *taslak* da olabilir. Ayrıca başlangıçta belli bir *imge*, iç görümüzün önünde belli bir nesne (o, yatak der) *fikri* olmadan, o nesnenin yapılması ne anlaşılabilir ne de gerçek bir şeyle yaşanmış görsel bir deneyime dayanmadan o nesneyi tahayyül etmek mümkündür. Arendt, imalat sürecini yönlendiren *imge* ya da *modelin* süreci öncelemekle kalmayıp ürünün bitmesiyle de

⁴⁸ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, ss.205-210.

silinip gitmediğini; bu sebeple imalatın hiyerarşik yapısı içerisinde büyük önem taşıdığını belirtir. Bu yüzden *imgenin/modelin* bu kalımlılık vasfının, ona göre, Platon'un ebedî fikirler kuramı üzerindeki etkisi büyüktür.⁴⁹

Arendt, Platon'un öğretisine ilhamını veren ve ilk kez Platon'un felsefî bir bağlam kazandırdığı *idea* ya da *eidos* (*şekil ya da biçim*) kelimesinin, *poiesis* (*yapmak*) ya da *imalat* esnasında yaşanan deneyimlere dayandığını belirtir. Buna göre Platon, teorisini tamamıyla farklı, belki de çok daha *felsefî* nitelikli deneyimleri anlatmak amacıyla kullanmıştır. Fakat söylediklerinin akla uygunluğunu göstermek istediğinde örneklerini *yapım/yapma* alanından almaktan hiçbir zaman geri durmamıştır. Kuram hakkındaki birtakım görüşleri nakleden Arendt, bu görüşlerin meselenin odağına ulaşamadıklarını vurgular. Kendisinin şahsen sadece *Republic*'in⁵⁰ onuncu kitabıyla ilgilenerek, burada Platon'un kuramını, döşekleri ve masaları, *idea(larına)* göre yapan sıradan bir *zanaatkâr örneğinden* yola çıkarak açıkladığını ve “konuşma tarzımız da bu ve benzeri örnekleri izler” diye eklediğini belirtir. Platon için tam da *idea* kelimesinin fikir verici olduğu ve bir zanaatkârın bir döşek ya da masayı başka bir döşek ya da masaya bakarak değil, döşek ideasına bakarak yaptığını söylemek istediğinin açık olduğunu vurgular.⁵¹

1.1.2. İnsanın Bir Yetisi Olarak İmgelem/Mütehayyile ve İmge/Hayâl

Bir canlı olarak insanın varlığını koruyuş ve kavrayış biçimini el aldığımız yukarıdaki bölümde, insanın *îmâl işini* önceleyen bir *modelin* bulunduğunu görmüştük.

⁴⁹ Arendt, *The Human Condition*, ss.193-194.

⁵⁰ Milattan önce 375 civarında Platon tarafından yazılmış bir sokratik diyalogtur. Detaylı bilgi için bkz. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Republic_\(Plato\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Republic_(Plato)).

⁵¹ Arendt, *The Human Condition*, ss.195-196.

Basit araçlardan konuşma/dil gibi simgesel ve karmaşık araçlara uzanan *îmâl işini* önceleyen bu *model*, insanın *tasarımlarını* ve *bilgisini* oluşturduğu *anlık içerikleriyle* ilgilidir. Nitekim Denkel (ö.2000)'in de dediği üzere imge/model konusu, dış çevreyle zamanla *bilinçli* bir etkileşime giren insanın anlığındaki “bilinç içerikleri” ile ilgili bir konudur.⁵² Denkel, bu bilinç içeriklerini, kabaca, *dış dünyanın tasarımları* olarak nitelendirebileceğimizi, “bilinçli olma” deyiminin, “bilinçte tasarım olarak bulundurmaya” içerdiğini söyler. Söz konusu *tasarım*, bir *istek*, *inanç*, *imge* vb. biçiminde olabilir.⁵³ İnsanın tasarımlarından, yani anlık içeriklerinden bağımsız olarak dış dünyaya açılmasıysa olanaksızdır. Bir başka deyişle insan, dış dünyanın deneysel bilgisi konusunda *duyu deneyleri* ve *algısı* ile sınırlanmış bir varlıktır.⁵⁴ Anlıkta kurulan bu *tasarımın* doğasına ve böylece insanın en önemli *yetisine* nüfûz edebilmek adına aşağıda, *imge* kavramına ve *imgelem* yetisine dair kavramsal ve literal bir okuma gerçekleştirilmeye çalışacağız.⁵⁵

1.1.2.1. Etimolojik ve Semantik Açıdan İmgelem- Pasif İmgelemden Aktif

Fantazyaya Tarihsel Süreç ve Kelime Dağarcığı

İmgelem yetisinin kelime dağarcığı son derece zengindir. *Fantasiyanın*, klasik İlk Çağ ve Batı düşüncesinde maruz kaldığı değer kaybından (*devaluation*) dolayı, düşselliğe ilişkin terimlerin kullanımında bir karışıklığın hâkim olduğunu söyleyen Durand (ö.2012), *imge*, *işaret*, *alegori*, *sembol*, *amblem*, *mesel*, *mit*, *figür*, *ikon*, *idol*

⁵² Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), s.23.

⁵³ Denkel, *Bilginin Temelleri*, s.24.

⁵⁴ Denkel, *Bilginin Temelleri*, s.25; Arda Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996), s.24.

⁵⁵ Bazı araştırmacılara göre insanın bu yönü gizemini hâlâ korumaktadır. Bkz. R. Suat Işıldak, “Yaratmada İlk Adım: İmge ve İmgelem”, *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi* 2 (2008), c.2, s.65.

vb. terimlerin fark gözetilmeksizin birbirinin yerine kullanıldıklarını belirtir.⁵⁶ Ferraris de kavramın farklı dillere çevirisinde bir güçlük bulunduğunu fakat bunda şaşılacak bir durum olmadığını söyler. Çünkü imgelemin semantiğinin hakikat doktriniyle, yani Yunanlıların, Romalıların ve Semitlerin mirasçılarının *doğru* derken kastettikleri şeyle sıkı bir bağı vardır.⁵⁷ Nitekim Yunanca *phantazesthai* (*görünme, ortaya çıkma*) fiili ve *phantasis* (*vizyon*) ve *phantasma* (*görünüm*) isimleri, doğrunun ve yanlışın koşuludurlar. Bu kelimeler üzerine yoğunlaşıldığında semantik vurgunun *görme* edimi üzerinde olduğu görülür.

Yunanca'da *eidon* sözcüğü, *görüyorum* anlamına gelen *horao* (Latince *video* sözcüğüyle aynı köke sahiptir) sözcüğünün yerine kullanılır. Fiilin geçmiş zaman hali *odia* ise *bilmek* anlamına gelmektedir (gördüm, o hâlde biliyorum). İmgeye kalıcılık sağlayan ruhun gözleriyle gördüğümde gerçekten bilirim; ancak bu güvence hem hakikatin hem de yanlışın koşuludur. *İdealleştirilmiş (soyutlanmış) eidos*, bir halüsinasyon, boş bir fantasma olabilir. Böylece -görme edimi, önceki anların akılda tutulmasını varsaydığı ve kendi gerçekliğine olduğu gibi idealleştirmeye de yöneldiği için- kandırma, akılda tutma ve hafızayla birlikte, beklentinin ve hatıranın şimdiki zamanı kucakladığı *vizyon/phantasis*⁵⁸ içinde işler. Öyleyse görmek, hatırlamak ve öyleymiş gibi yapmak aynı şeydir ve optik yanılsamalar, vizyonda meydana gelen şeylerin aynasıdır. Söz konusu olan rüya ya da serap olmasa da vizyon gelip geçici olduğundan buradaki karışıklık haliyle dile de yansımıştır.⁵⁹

⁵⁶ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, terc. Ayşe Meral, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), s.7.

⁵⁷ Maurizio Ferraris, *İmgelem*, terc. Fırat Genç, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008), s.13.

⁵⁸ *Vizyon*, sujenin, reel olarak mevcut bulunmayan şeyleri ruhsal bir yetenekle görmesi, onlar hakkında bilgi vermesi, şeklinde tanımlanır. Burada artık duyu organlarının yardımı söz konusu değildir. Zihinde meydana gelen *manzaradır*. bkz. Ergün Arıkdal, *Metapsişik Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1989), s.141.

⁵⁹ Ferraris, *İmgelem*, ss.7-8. Ferraris, Arapça ve İbranice dillerinin, Yunanca mirası yansıttıklarını belirtir. Arapçada özellikle *his*, *hayâl*, *mutehayyile* ve *vahm* sözcükleri *bilme edimi* içerisinde *duyarlıktan*

Yunanca *phantasia* sözcüğü, Latinceye üç farklı şekilde geçmiştir. Kronolojik olarak ilki *visio* iken; *imaginatio* daha geç bir sözcüktür. Ferraris, işlevsel bir bakış açısından, *phantasianın*, *imaginatio* anlamına geldiğini söyler. *Phantasia* Yunancadan transliterasyondur; *imaginatio* ise en eski versiyon olan *visionun* ardından kabullenilen tercümedir. Spesifik anlamda, *imaginatio*, *sensus communis* tarafından toplanan *formları* akılda tutma *melekesidir*. Aristoteles’in *koine aisthesis*i: dış duylardan gelen verileri koordine eden içsel duyu, örneğin algılanan bir şeyin rengi ve tadı. *Phantasia* ise, *imaginatio* tarafından tutulan *fantazmaları* yeniden birleştirme *melekesidir*. Eğer *algılama* (*visio*) ve *belleğe kaydetme* (*imaginatio*) ortadan kalkarsa *phantasia*, *birleştirme* ve *ayırıştırma* işlevlerinden yoksun kalabilir. *Imaginatio* bize insanı ve atı verir, *phantasia* ise *Kentauros*’u⁶⁰ meydana getirir. *Ayırma* ve *birleştirme* eylemleri, zihnin en büyük güçlerinden olsa da *yeniden birleştirmenin* duyu ötesi bir anlamı vardır. Bu nedenle *imaginatio* duylardan kaynaklanan hatalara tabiyse de *phantasia*, *imaginatio*’ya göre hata yapmaya daha açıktır. *Imaginatio* ile bir korkuluk bir insanla değiştirilebilir; *phantasia* ile ise bir delilik durumu inşa edilebilir.⁶¹

İmgelem ve *Fantezi* sözcüklerinin çeşitli dillerde birbirinin yerine kullanılmaları tarih boyunca devam etmiştir. Fakat 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl arasında *fantezinin* geri dönüşü olmayan bir biçimde gerçekdışı olanın (*fiction/kurgunun*) alanına devredilip sahneden çekilmesiyle son bulur. Yine de bu, imgeleme bir zafer getirmeyecektir. Kavramın son felsefî canlanması, “hayal gücü iktidara” (*l. immaginazione al potere*)

akla geçişin fenomenolojisinin sunumunda geçen sözcüklerden yalnızca bazılarıdır. Ferraris, *İmgelem*, s.13.

⁶⁰ Kentauros: Sentorlar, Yunan mitolojisinde kısmen insan ve kısmen at görünümlü yaratıklardır. Bilgi için bkz. <https://tr.m.wikipedia.org/wiki/Kentaur>.

⁶¹ Ferraris, *İmgelem*, ss.9-10.

mottosuyla ezilecektir. İbranice ve Arapça da Ferraris’e göre, aynı Yunanca mirası yansıtmaktadır.⁶²

1.1.2.2. İmgelemin İşleyişi ve İmgenin (Şûretin) Rolü

Yukarıdaki veriler ışığında *algılama*, *algısal verileri kaydetme* ve *işleme yetisi* olarak ifade edebileceğimiz *imgelem* ya da *fantazyanın*, işleyişini yürüttüğüyle ilgili tarih boyunca çeşitli görüşler benimsenmiştir. Ferraris, *duyusal* ve *düşünsel* arasındaki düşünsel bir argümanın, *aracı* veya *destekçisiyle* o argümanın özü arasındaki ayrımın nasıl düzenleneceği meselesinden dolayı, *madde* ve *biçim* arasındaki ayrımın kadim bir sorun olduğunu belirtir. Örneğin duyusal işaretlerin içinden kaderi haber vermek, imgeden kavrama geçişte anlatılan hikâyedir. Buradan *imgenin*, *bilincin* yalnızca *ilk adımı* olduğunu çıkarabiliriz. Bu doğru olmakla birlikte imge her zaman bir imgeden fazlasıdır, bir şeyin temsilidir, izidir. Yani kesinlikten öte bir şey olan *ayırma*, imgelemin ve onun ürünlerinin bir sonucudur. Sorunun fantastik yazında sunulma biçimi, *metaforun* felsefedeki değeri üzerine bir tartışmadır.⁶³ Metaforların felsefî söyleme dâhil edildiğini söylemek, aslında düşüncenin bir sıfır noktası olduğunu, çiçeğin *ko-kusu* ve *renginin* duyulara, *şeklininse* akla hitap ettiğini iddia eden Kant (ö.1804)’a benzer biçimde, ancak renklendirilerek seçilebilecek görünmez bir şeklin var olduğunu savunmaktır.

Burada anlatılmak istenen *görülebilir* olanla *düşünülebilir* olanın özdeş oldukları değildir. Ruh asla imgeler olmadan düşünmez, ama ruhun bir imgesine sahip

⁶² Ferraris, *İmgelem*, ss.9-13.

⁶³ Fransızca kökenli bir kelime olan *metaphore* sözcüğü, TDK sözlüklerine göre *mecaz* kelimesiyle karşılanmakta ve “bir ilgi veya benzetme sonucu gerçek anlamından başka anlamda kullanılan söz” veya “bir kelimeyi veya kavramı, kabul edilenin dışında başka anlamlara gelecek biçimde kullanma” şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. <https://sozluk.gov.tr/mecaz>.

olmak her zaman sorunludur. Ruhun gözü, aynada gözüken duyusal gözün zorunluluğunu yineler. Sokrates (ö.M.Ö.399) ruhun görünmez olduğunu düşünmez. Zira diğer insanların *psychesini* görebiliriz ve bu durum politik deneyimin merkezîliğinin temelidir. Nasıl şehir kendi üzerine düşünemez ve diğer *polis*lerle kıyaslayarak kendisini tanırsa, şehirde yaşayan insanlar da diğer insanları görerek kendi ruhlarını tanırlar. Dolayısıyla imgeler olmadan düşünülebileceğini savunan karşıt tez tümüyle saçma değildir. Çünkü *yargı* (güzel, iyi vb.) imgeye dayanmaz, imge sadece maddî bir destek sağlar, önemli olan *sezgidir*. Eğer yalnızca imgelerle düşünseydik, Mantık (düşünsel) ile Estetik (duyumsal) arasında herhangi bir boşluk olmasaydı,⁶⁴ dünyanın yuvarlak olduğunu düşünen biri, onu düz düşünemezdi.⁶⁵

İmgelem yetisinin işleyişine ve *imgenin* fonksiyonuna dair düşünce çoğu kez bu iki durum üzerinden geliştirilmiştir.⁶⁶ Yani imgelem, işleyişini imgelerle gerçekleştirir. Fakat bu, düşüncenin yalnızca ilk aşamasıdır. İmgelem, yetisini icra ederken imgeler yalnızca maddî bir destek sağlar. Esas sorun, özellikle de Psikoloji düzeyinde, başkadır. İmgenin kaybına rağmen onu hatırlamaya olanak veren nedir?

⁶⁴ Mantık, “doğru düşünme sanatı ve bilimi”, “doğru düşünmenin yolu ve yöntemi”, “düşüncenin ve düşüncenin varlık biçimlerinin, öğelerinin, türlerinin, olanaklarının, yasalarının ve düşünce bağlamlarının bilimi” olarak tanımlanırken Estetik, “sanatsal yaratının genel yasalarıyla sanatta ve hayatta güzelliğin kuramsal bilimi” ve “güzelliği, güzelliğin insan belleğindeki ve duygularındaki etkilerini konu olarak ele alan felsefe kolu” olarak tanımlanmaktadır. <https://sozluk.gov.tr/mantik>; <https://sozluk.gov.tr/estetik>. Ancak Baumgarten’in, *Aestetica*’sının ilk paragrafında hem liberal sanatlar kuramında hem alt gnoseolojide hem de güzel düşünme sanatında *aklın bir benzeri* olarak nitelendirilir ve *duyusal idrâkin* bilimi olarak tanımlanır. Bkz. Ferraris, *İmgelem*, ss.94-100; Mantık ve Estetik’in karşılıklı konumlandırılmaları konusunda örnek bir çalışma için bakınız: Gamze Keskin, “Baumgarten’in Felsefesinde Estetik ve Mantık.” *Felsefe Arkivi* 49 (2018):13-22. <https://doi.org/10.26650/arcp2018-591061>.

⁶⁵ Ferraris, *İmgelem*, ss.13-17.

⁶⁶ Aristoteles’ten Galenos’a, İbn-i Sina’dan Masilius Ficinus ve Gianfrancesco Pico’ya, dolayısıyla Pomponazzi, Pedro Mexia, Montaigne ve Malabranche’ye imgelemin bu boyutu sabit bir nokta olarak kalır. Ferraris, *İmgelem*, s.55.

1.1.2.3. İmgelemin İşlevi ve İmgenin Kayıt ve İdealizasyonu (Simgeleşmesi)

Bu sorunun cevabı psişenin işleyişi içerisinde. Kayıtları akılda tutmak isteyen, onları imgelere dönüştürmeli ve belleksel yerlere yerleştirmelidir. İmgeler (*notae*) şeyler için, yerler de *düzen* için önemlidir. Bugün müzikal bir işareti anlatmak için kullanılan *nota*, *imge* ve *kavram* arasındaki ayrım üzerinden düzenlenmiş bir terimdir. *Nota* bir hatırlatıcı olmanın ötesinde Aristotelesçi *Peri hermeneias*’ın Latince tercümelerinde Yunanca *symbolona* karşılık gelen sözcüktür. Sesler ve yazılı harfler, ruh içerisinde mevcut duyguların *notaesıdır* ve genellikle bir şey içinde, o şeyin bilgisinin bir kısmını oluşturan şeydir. Ferraris, Aristo (ö.M.Ö.384)’nın, ruhta demir veya bronz bir yüzüğün blok olarak görünüşünün değil, onun *izinin* kazılı olduğunu; ayrıca Kant’ın her zaman ve yalnızca *nota* aracılığıyla bildiğimizi söylediğini aktarır. Dolayısıyla *bilmek*, kayıt altına almak, yazmak, hafızaya yerleştirmektir. İzlenimin kayıt altına alınması ve bunun ardından gelebilecek eylem, düşüncelerin tekil çağrılar temelinde işleyebilen birliğidir. Bir şeyin düşünüldüğü her sefer akla aynı zamanda veya aynı yerde başka bir olayın gelmesi. Ferraris *res cogitans (mental)*’ın hafızanın gizemli işleyişi sayesinde *res existense (varlık)* ile temasa geçtiğini söyleyerek Bergson’un “ruhun içinde, madde olarak ya da mecburen gerçekçi bir imge olarak değil, duyumun izi olarak yer aldığı” görüşünü ve “duyusalın, düşünsel olanın desteği olduğu” düşüncesini aktarır. Bu bir sorunsal eğer, *imgelerle düşünmenin ne kadar yetersiz olduğu kolaylıkla görülecektir*. Tıpkı resimde olduğu gibi esas önemli olan, imgelerden ziyade, imgelerin nasıl bir araya getirildiğidir. Freud (ö.1939) rüyalardan bahsederken bu noktanın altını çizmiştir. *Birliği oluşturan şey*, basit bir hatırlatıcı *nottan* ibaret olan imgeyi aşar.

İşte imgenin, referansta bulunduğu nesne veya kişiden fazlasına refere ettiği nokta burasıdır. Aristo, *De insomniis*’te,⁶⁷ biçimsel analogiler temelinde değil de *eidetik* olmayan izlenimler eşliğinde işleyen düşsel birliklerden bahsederken gördüğü şey budur. *İzler*, yani *nota*, Kant’ın fizyonomistlere⁶⁸ gönderme yaparak bahsettiği *monogramlar*⁶⁹ vardır. Bilinenin tanınmasına ve düşüncenin bir imkânı olarak bu izleri arşivlemeye yön verense ruhsal varlığımız olan *zamandır*. Mekânın dışsal ve biçimlendirilmiş bir temsili olmaksızın zamanın (içsel anlamın) deneyimine sahip olamayacağımızı iddia eden Kant’ın düşüncesi, içsel ve dışsal olanın ortak bir yaratılışa sahip olduğunu işaret eder gibidir. İmgelemin esas sorunu da burada yatar. *İmgelem*, *duygu* ve *akıl arasındaki sınırlara yerleştirilmiş bir işlevden* ziyade *duygu* ve *aklı* önceleyerek onları mümkün kılan şeydir. Eğer bir duyu dokunup ve ardından kaybolursa, hafızada bu duyunun izi kalır. İz kazınır, bu pasifliktir. İz kazındığında idealize edilir, böylece aktifliğe hazırlanılmış olur. Bu ayrımın kendisi Ferraris’e göre sorunludur. Başlangıcından itibaren *nous poietikos* (*aktif akıl*) ile *nous pathetikos* (*pasif akıl*) arasındaki ayrımın karşılaştırılmasına neden olan bu ayrımdır. Çünkü burada, duyuusal *kazınma* ile düşünsel *tutma* ediminin birbirinden ayrılması söz konusu değildir. Peki, “aktifliği oluşturan şey nedir?” sorusunu ise Ferraris “yargı” olarak cevaplar. Dayak yemiş köpekte sopa, kaçma edimini tetikler. Burada yüzünü geçmişe dönmüş belleksel faaliyet, geleceğin öngörülmesine hizmet eder. Aposteriori bir pasiflik aynı zamanda apriori bir aktifliktir. Benzer şekilde tikel olan idealize edildiğinde genelleşir;

⁶⁷ De insomniis, Aristo’nun rüyaların, “düşünce ya da duyu-algı faktörüyle ilgili olup olmadığını” belirlemeye çalıştığı eseridir. https://en.m.wikipedia.org/wiki/On_Dreams.

⁶⁸ Fizyonomi, vücutta bulunan kusurları uzmanca incelemeyi ifade eden ve genellikle yüz okuma olarak bilinen, bir beden biliminin geçerli durumda olduğunu savunan; ancak bir bilimden ziyade, bir sanat uğraşısı olarak görülen alandır. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Fizyonomi>.

⁶⁹ Monogram, ayırt edilebilir bir *sembol* ya da *logo* meydana getirmek amacıyla, bir veya daha fazla harfin ya da başka yazı birimlerinin üst üste birleştirildiği bir nakış türüdür. <https://tr.m.wikipedia.org/wiki/Monogram>.

bir heykelin yüzü, bir insanı değil, İnsanı; ya da türünü, kendi kategorisini veya kendi çağını hatırlatabilir.⁷⁰

Neticede imgelem, *duygu* ve *aklı* önceleyerek onları mümkün kılan, mekânın dışsal ve biçimlendirilmiş bir temsili olan izlerin/formların (pasifçe) kazınıp, (aktifçe) idealize edildiği bir alandır.⁷¹ Böylece *imge* hem kendisinin hem başka bir şeyin göstergesi olarak (sembolize), değerler arasında geçişi de mümkün kılan bir işleve sahip olmuş olur.

1.1.2.4. İmgelemin Dolayımı ve Duyusaldan Düşünsele Bellek

İmgelemin karşısında pasif kaldığı duyum, iz kazınıp zamana da yer verilmesi, aktifliğe tekabül eder. Burada algı düşünceyi, düşünce de algıyı verir. Bu nasıl mümkündür? Bunu açıklamak için Ferraris, Tabula Rasa⁷² hipotezine başvurur. Ona göre, Theaititos⁷³ ve Ruh Üzerine'den⁷⁴ itibaren, *tabula rasa* hipotezi, bir *galeri* kuramından ziyade bir *iz* kuramıdır; *algılamayı* değil de *akılda tutmayı*, yani izlerin bellekte *arşivlenme* biçimini açıklaması beklenmiştir. Bunun, algılama sorununu engellemenin bir biçimi olmadığını; çünkü izi karakterize eden tekil zamansallık için *arşivleme* ve *algı-lamanın* aynı şey olduğunu belirtir. Bu nedenle ruhta şeyler değil, şeylerin izi kazılıdır; en hafif duyum bile bir idealleştirmedir. *Eidosta* söz konusu olan, imge ya da imgenin

⁷⁰ Ferraris, *İmgelem*, ss.17-21.

⁷¹ Madde olmaksızın maddenin izlerini muhafaza etmek anlamında kullanılır. bkz. Ferraris, *İmgelem*, s.25.

⁷² Tabula Rasa, John Locke (ö.1704) tarafından, “insan beyninin başlangıçta bir *tabula rasa* (boş levha) olduğunu, zihnimizde apriori bir fikir bulunmadığını, nedenselliğin zamanla edinilen deneyimsel alışkanlıklarımızla ilgili olduğunu öneren” felsefi görüştür. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), s.411.

⁷³ Theaititos MÖ. 369 tarihlerinde Platon tarafından Epistemoloji üzerine yazılmış bir kitaptır. Onun en büyük eseri olarak kabul edilmektedir. Bkz. <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Theaitetus>.

⁷⁴ Ruh Üzerine MÖ. 350 tarihlerinde Aristo tarafından Biyopsikoloji üzerine yazılmış bir eserdir. Bkz. https://tr.m.wikipedia.org/wiki/Ruh_%C3%9Czerine.

yokluğu değil, *akılda tutma* ve *yeniden işleme* imkânıdır. Akılda tutma yoluyla imgelem, zamanın bir ürünü değil de onun bir imkânı olarak zamansallığa ve belleğe temas eder. Algılama ve akılda tutma, ikiye bölünerek bir yanda *duyarlığa*, diğer yanda *zihne* yer açan tek bir şeydir. Böylece zihinde *algı* ve *arşiv* özdeşleşmiş olur. *Bellek*, buna göre, *idealizasyonu* mümkün kılan *akılda tutma* yetisidir. Eğer bu hipotezi izlersek, *algılama*, *imge*, *logos* ve *kavram* arasında bir karşıtlık değil, süreklilik ve beraberinde imgelemden akılda tutması, dolayımılması ve kurması istenen mutlak bir fark vardır. Neredeyse tüm yazı kuramları, yazıyı meydana getiren şekillerin gerçekçi imgelerin soyutlanması sonucu meydana geldiğini varsayar. İşaretlerin istikrarlı olmasının pek bir önemi yoktur. Önemli olan *ideogram*, *hiyeroglif* ve *alfabe* arasında bir boşluk değil, sürekli bir ilerlemenin olmasıdır. *Nitekim formlar ilkesel olarak doğada, uzamda bulunurlar, önemli olan onlara atfedilen anlamdır.*

Sokrates'in alfabenin icadını bir mısırlıya atfetmesi manidardır. Platon için hiyerogliflerin sahibi bu halkın alfabeye nasıl kavuştuğunu tasavvur etmede sorunlu hiçbir yan yoktur. Çünkü onun için *duyusal* dünyanın her imgesi *düşünsel* bir gerçekliğe gönderme yapar. Aristo'nun *Hafıza Üzerine*'de her imge, *theorema* veya *mnemoneuma*, *bir şeyin gerçekçi temsili* ya da *gönderme yaptığı şeyle herhangi bir morfolojik yakınlığı bulunmayan başka bir şeye çağrı olabilir* dediğinde ifade ettiği de aynı şeydir.

Bellek gibi *imgelem* de *duyusaldan düşünsel*e, *physisten (doğal yasadan)* onun tüm *karşıtlarına (logos, techne, nomos vb. insansal yasalar)* geçişi onaylamaktansa, kendisinin mümkün kıldığı *doğal* ve *kültürel* olanda *özelleşir*. Yaratımın azamisi asgarisiyle örtüşür. *Duyusal* ve *düşünsel* olanı karşılıklı olasılıkları içinde kuran, akılda

tutma ediminin kat yeridir. Ferraris, Theut⁷⁵ gibi Mneymosyne'n⁷⁶ da hem büyük hem de küçük bir tanrıça olduğunu düşünür. İşler ve yeniden bir araya getirir; yaratır çünkü hatırlar. Ancak bununla yaratıcılığı azalmış olmaz, çünkü doğa ve düşünceyi beraber kuran *akılda tutma edimi* icatların en büyüğüdür. İmgelem, sâfi pasif olmayan bir rolle, duyumla düşünsel sezgi arasında aracılık eder. Var olmayanı görebilme yetisi olarak anlaşılabilir *içgörü (basîret)* kavramıyla bağlanan, imgelemle irade arasındaki dışsal bağ, üretken bir karaktere tekabül eder.⁷⁷

Sonuç olarak *imgelem* akılda tutma yoluyla, *zamansallığa* ve *belleğe* temas eder. Algılama ve akılda tutma, ikiye bölünerek duyarlığa ve zihne yer açan tek bir şeydir. Algı ve arşiv böylece zihinde özdeşleşmiş olur. Duyusal ve düşünsel olanı karşılıklı olasılıkları içinde kuran, bu akılda tutma ediminin, yani imgeleri imgelerle, imgeleri niyetlerle, niyetleri niyetlerle bir araya getirme melekesinin, kat yeridir.⁷⁸ Bellek, kavram ve imge inşâsının uzamı olarak, sadece bir kayıt aracı değildir. Düşünenin, imgelemin üretken muhitine, bağlamına dâhildir.⁷⁹

1.1.2.5. İmgelemin Yaratıcılığı ve İnşâ-cılık

İmgelemin yaratıcılığı konusunda Ferraris, İtalyan filozof Croce (ö.1952)'nin, *Eстетик* adlı eserinde yaptığı Vico yorumundan bahseder. Buna göre Vico, Kant'ın ucundan görebildiği imgelemin doğasını kavramıştır. O bir *devrimcidir*, imgelemi ve sanatı “yeni bir biçimde” kavramıştır. Croce, Vico'ya, imgelemi Platon'un hapsetmiş

⁷⁵ Antik bir Mısır tanrısıdır. Yununca karşılığı Hermes'e tekabül eden Theut, ayın, bilgeliğin, yazının, hiyerogliflerin, bilimin, sihrin, sanatın ve yargının tanrısı olarak kabul edilmiştir. Bkz. <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Thoth>.

⁷⁶ Yunun mitolojisinde hafıza tanrıçasıdır. *Mnemosyne* terimi, “hatırlama, hafıza” anlamına gelen Yunanca *mneme* kelimesi olan *mnemonic* kelimesiyle aynı kaynaktan türetilmiştir. Bkz. <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Mnemosyne>.

⁷⁷ Ferraris, *İmgelem*, s.44.

⁷⁸ Ferraris, *İmgelem*, s.50.

⁷⁹ Özgür Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, (Ankara: Doğubatı, 2013), s.164.

olduğu konumundan kurtarmış olma meziyetini atfetmiştir. Burada ortaya atılan daha tartışmalı bir yorum da Croce'nin ikinci varsayımı, yani ilk kez olarak imgelemdeki üretken doğayı Vico'nun tanımış olmasıdır. Varsayıma göre *imgelem*, Vico için, yanlış anlaşılamayacak biçimde yeniden üreticidir. Ferraris antik düşüncede imgelem çalışmaları (özellikle de Aristoteles'inkiler) hatırlandığında Croce'nin tezinin destekten yoksun olduğunu belirtir. Bir başka deyişle imgelemin üretkenliği antik zamanlardan beri tanına gelmiştir.⁸⁰

Öncesinde olgun Descartes (ö.1650)'in perspektifinde hayatî yer tutan nokta - bilim bir inşâdır- Vico'nun perspektifinin özülüyle uyumludur. Buna göre Descartes, *Meditasyonlar*'ın ikincisinde, Vico'nunkine benzer bir argüman atar ortaya: her bilgi bir inşâdan edinildiği için, benim için *cogitoyu* bilmekten daha kolay bir şey yoktur. Yani hiçbir şey, Hegel (ö.1831)'in dediği gibi, tinin bilgisinden daha somut değildir ve hiçbir şey öylece önümüzde duran şeyden, mesela doğadan daha soyut değildir. Burada, düşüncenin bir *yaratım* olduğu kutsal inşâ ile -matematik ve şiirde olduğu gibi- inşâcı da olabilen ama şeylerin varoluşuna kadar varmayan insanî inşâ arasında bir ayırım yapma zorunluluğu ortaya çıkar. Benzer şekilde Vico'ya göre, bilme her zaman için bir inşâ eylemidir ve *kutsal bilme* ile *insânî bilme* arasında bir fark yoktur. Birincisi hem dışsal hem de içsel unsurları kavrar (yani, sezer) ve bilir, dolayısıyla bile- rek şeylerin katı (üçboyutlu) bilgisini yaratır, yani üretir. Vico'nun tanrısı, Platon'un *Tiamaios* 'undaki, amorf bir malzemedan, bir *ekmagheion*dan yararlanarak üç boyutlu

⁸⁰ Ferraris, *Imgelem*, s.93.

şekiller ortaya çıkaran *demiourgosa*⁸¹ yakındır. İnsanî bilme ise söylemseldir. Yalnızca dışsal şematizmleri yakalar. Bu yüzden, kutsal boyutlulukla kıyaslandığında, gerçek bir monograma, düz bir imgeye, neredeyse bir resme benzer.⁸²

Tarihsel süreçte imgelemin yaratıcılığı, düşüncelerin birliği, yani serbest yenden bir araya getirme temelinde açıklanmıştır.⁸³ Örneğin Baumgarten (ö.1762) için *imgelem* bu anlamda aklın benzeriyken Kant'ta duyusalla düşünselin varsayılan ama bulunamayan ortak kökeninde aranır. Hegel'in felsefesi ise, Kant için insan ruhunun derinliklerinde bir gizem olarak kalan şeyin- açıkça duyusalla düşünsel arasına yerleştirilmiş bir *melekenin* nasıl her ikisinin de kökeninde yer alabildiğinin- sistematik açıklamasıdır. Kant'ın kendisi de duyusalla düşünsel arasındaki *lex continuitatis* yineler. Duyusal/ampirik kavramların a priori olmadığını belirten Ferraris, köpek kavramının soyutlama yoluyla bir ya da daha çok sayıda ampirik köpekten geldiğini düşünmemize hiçbir şeyin engel olamayacağını fakat düşünsel bir kavramın kaynağını estetik *eidostan* ayırmanın güç olduğuna değinir. Bu noktada Kant'ın ampirik kavramlar söz konusu olduğunda *örneklerden*, saf kavramlar söz konusu olduğunda ise *şemalardan* bahsettiğini belirtir. Buna göre *örnek* veya *imge*, *eidosu* yakalayan ve bir varlığı olmasa da onu sezgi içerisinde işleyen *yeniden üretici imgelemin* bir ürünüdür. *Şema* ise, *kavramı* sezgi içerisinde a priori inşâ eden *üretici imgelemin* bir ürünüdür. *İmge* bir veridir, *şema* ise saf kavramın sezgi içerisinde uygulamasına kural teşkil eden

⁸¹ Yunan geleneğinde, dünyayı oluşturan tanrıçaya verilen addır. *İnsanlar* anlamındaki *demos* sözcüğü ile *iş* anlamındaki *ergon* sözcüğünden türetilmiş ve “insanlar için üreten, imâl eden, mimar, şekil veren Faal akıl” anlamına gelmektedir. Ancak bu yaratım yoktan var etmek şeklinde değildir. Yaratılmış olana şekil vererek, onu düzenleyerek yeni şeyler meydana getirmek şeklindedir. Dünyayı bu şekilde biçimlendirerek ve düzenleyerek oluşturduğu kabul edilir. https://tr.m.wikipedia.org/wiki/Faal_ak%C4%B1l.

⁸² Ferraris, *İmgelem*, ss.94-95.

⁸³ Ferraris, *İmgelem*, s.99.

anikonik bir *inşâdır (iz)*. Tekil bir nedeni görmemden önce, bu şema, dünyadan çıkar-
sanmamış, formlarını yalnızca kendi uygulamasından alan zihinde üretilmiştir. Zihnin
saf kavramlarının duysal sezgilerle ne biçimde kaynaştığını açıklamak için, Kant, bir
şemanın nerede içerildiğini göstermeye koyulmuştur. Ferraris burada özellikle Aristo-
telesçi imgelem tanımına atıf yapıldığını belirtir. Ki algılanan nesnenin *eidos* olarak
muhafaza edildiği bu temel akılda tutma ediminde ve halihazırda algılama sırasında
etkin olan etkenlerde *sentez* söz konusudur. Buradan, geriye yönelik bir dizi içerisinde,
üst sentezlere ulaşılır: *tasvir* edilmiş sentez ve *düşünsel* sentez. Ferraris ikinci sentezin
birinci tarafından varsayılmış bir *işlevden* başka bir şey olmadığını belirtir. Tasvir edil-
miş sentezle düşünsel sentez arasındaki bağın, zamanın dışsal ve tasvir edilmiş temsili
için bir çizginin kullanılabileceğini akılda tutmak gerektiğini söyler. Bu çizginin poziti-
f bir çizgi olarak düşünüldüğünde mekânı elde edeceğimizi; eğer zihnimizi noktaların
ardışık sentezi edimiyle meşgul edersek, zamanı elde edeceğimizi vurgular. Zaman-
mekândan geri kalmayacak biçimde- duysal sezginin bir formunu temsil eder. Zama-
nın anikonik karakteri, *mantığın* görünmeyen dünyasının nasıl *estetik* bir
biçimlendirmeye ihtiyaç duyduğunu göstermek için kavranır. Aynı şey tasvir edilmiş
olanla düşünsel olan arasındaki ilişki için de geçerlidir: sentezin, yani imkanını yeni-
den üretici imgelemde -akılda tutmanın saf gücünde- bulan akılda tutma ediminin iki
hâli söz konusudur: Eğer nesnel olarak akılda tutulan şeye bakılırsa, *tasvir edilmiş*
sentez elde edilir; eğer akılda tutmayı mümkün kılan edime bakılırsa, *düşünsel sentez*
elde edilir. Kant'ın zihne atfettiği bu zihinde tutma imkânı, duyuya referans edilebile-
cek olan şeydir. Tümdengelim ve beraberindeki şematizm, burada, *aisthesis* ve
koinosun içerisinde işleyen duysal akılda tutmanın diğer yüzü olarak ortaya çıkar.⁸⁴

⁸⁴ Ferraris, *İmgelem*, s.107.

Aynı değerlendirme, tasvir edilmiş sentez çerçevesinde, üretici imgelemle yeniden üretici imgelem arasındaki ardışık ayrıma da uygulanabilir. Eğer imgelemin üretkenliği *sentezlemeden* oluşuyorsa, sentezleme imgelemin yeniden üretkenliğinin arka yüzü ya da tersi değildir. Sezgi olmadan dahi akılda tutma gücü şüphesiz bir güçtür, ancak bu, beraberinde, böylesi temel sentetik bir kaynağın yeniden üretici imgelemde işleyenle aynı şey olduğu sonucunu getirmez. Ferraris, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde üç senteze işaret edilirken bu sürecin daha belirgin olduğunu belirtir. *Kavrama, akılda tutma* ve *tanıma* biçimindeki üç sentetik işlev. Şimdiyi şimdi olarak sentezleyen, sentezlenen şeyi akılda tutan ve onu tutarlılığı, kendiliği ve başkalarından farklılığıyla tanımlayan duyu tarafından sunulmuş olan işlevlerle bağlantılandırılabilir. Kant, bu üç sentezi, duyusal algıda işleyen *sinopsisin* (*tüm bakış*) gerekçelendirilmesi için gerekli şartlar olarak sunar. Sentezin temelinde yer alan kendiliğindenlik *sinopsiste* işleyen alırlığın bir diğer yüzüdür. Tıpkı muhayyel akılda tutmanın yeniden üretici ve üretici imgelemin temelinde yatması ya da duyusal ve düşünselin zorunlu olarak sentezi olan *synin*, tasvir edilmiş sentezin ve düşünsel sentezin kökeninde yer alması gibi. Kavramanın sezgi içerisindeki sentezi duyunun sinopsisini ikiye katlar. Bir şeyi algılarken zihnin algılanan şeyin ötesine baktığını, çünkü (ideaların akılda tutulması ve birleştirilmesi temelinde) onu bağlama yerleştirdiğini söyleyen Hume (ö.1776) gibi (nesneyi yalnızca görmem, onu bir arka plana yerleştirir ve şimdi olarak tanımlarım), Kant da yazılı bir tabulanın mantıksal olarak bir tabula rasayı yani akılda tutma imkanını varsaydığını düşünür. Buradaki durum aynı çizgiye iki farklı biçimde bakmaktır: nesnel inşânın bakış açısı veya ardışık sentezler inşâ etme eyleminin bakış açısı.⁸⁵

⁸⁵ Ferraris, *İmgelem*, s.108.

Kant'ın imgelem kavramlaştırması nihai olarak, imgelemin yeniden üretici sentezinin ruhun aşkın operasyonlarına ait olduğu fikrine varır. Bu ampirik düzeyde zaten işleyen verili bir akılda tutmanın sistematikleştirilmesini içerir. *Şematizm*, yani kategorilerin duyuların veçhelerine uygulanması düzeyinde, yazılı olan ve olmayan *tabula* aynı anda ortaya çıkar. Ünlü bir cümlesinde Kant, halihazırda algılamada imgelemin mevcut olduğunu, yani -uygulama düzeyinde- duyarlılıkla zihni tek bir seferde kavramamız gerektiğini yazar. Bu nedenle, *imgenin* değil, *izin melekesi* olan imgelemde, görünen bedenleri duyarlılık ve zihin olan pasifi ve aktifi aynı anda bulmak meşrudur. Kant, duyusalla düşünsel, pasiflikle aktiflik arasındaki iletişimin nasıl gerçekleştiğini hiçbir yerde açıklamaz. Bundan insan ruhunun derinliklerine gömülmüş bir *gizem* gibi bahseder. Ancak, çözüm tam da izin pasif yazısıyla onun aktif tercümesinin aynı anda gerçekleşmesinde yatar. Bu anlamda *imgelem* sezgiyle zihin arasında, zihinle duyunun sınırlarında bulunmaz; imgelem bunların her ikisinin de ortak kökenidir.⁸⁶

Ferraris, Hegel'in, *Mantık*'ın bir bölümünde bu felsefi inşâcılığın en olgun biçimini sunduğundan bahseder: *şey* kendi içinde *fenomenin* bir geri tepmesidir. Görünümün öz için zorunlu olması, *fenomenin inşâsının aynı zamanda bilincin kurulumu* olduğunu iddia eden *Saf Aklın Eleştirisi*'nde zamansallığın sınanmasının bir sonucudur. Ancak, bu türden bir bakış açısının riski, inşâ sürecinin, mutlak bir *ben* ve mutlak biçimde üretken bir *imgelemi* hipostazlaştırarak dünyayı bir masala dönüştürmesidir. Bu anlamda, üretici imgelemin üretici zaferi, matematiksel inşâcılığın tüm bir bilinç alanındaki (bilinçli veya bilinçsiz) kaplamı olarak şekillenir. *Ben* dünyanın sahibi hâline getirilir, çünkü Thales (ö.M.Ö.624)'in üçgeniyle yaptığı gibi *ben* dünyayı

⁸⁶ Ferraris, *İmgelem*, s.110.

inşâ eder. Ancak eğer dünya gökteki bir kale değil de gerçekse, bu abartılı inşâcılık engel olunamaz bir çöküşe ve imgelemin kredi kaybetmesine neden olur.⁸⁷

Bilinç hem kurucudur hem de imgelem, örneğin bir çizgi çizme eylemi tarafından kurulmuştur. Ben, kendi içerisinde, karşısında hem aktif (üretici olarak) hem de pasif (alıcı olarak) olduğu bir *ben-olmayan* üreten sonsuz bir faaliyettir. Burada inşâcılık biçimindeki idealizmin merkezî veçhesine temas edilir. Gerçeklik verilmemiş, gerçekliği yaratarak yaratılan bir *tin* tarafından üretilmiştir. Teoride ve pratikte aşkın sentez olarak *imgelem*, deneyimin ve bilincin her düzeyinde *bilincin kökensel birliğini* yeniden üretir. Bilinç hem kurucudur hem de kurulmuştur. Bu nedenle, aşkın, imgelemle özdeşleşir; yani bilinç, bir nesneyi, ancak geçmiş bir anı bugünün temeli kılarak sezebilir. Buradaki argüman son derece Kantçıdır: İnşâ herhangi bir şeyin yaratımı değil, -verili değil de kurulmuş ya da sentezlenmiş olan- algılamayı ve zamansallaştırmayı genel olarak mümkün kılan akılda tutmanın tesis edilmesidir.⁸⁸

Schelling (ö.1854), sonraları Hegel'in yapacağı gibi, Kant'ı aşırı çekinglen olmakla itham eder: neden imgelemin inşâ edici rolü zihnin saf kavramlarının şematizasyonu ile sınırlandırılmalı? O, Kant'ın matematikle sınırladığı bu inşâcılığı felsefede *in toto* tanıır. Bir taraftan, matematik kadar büyük bir doğa bilimi yoktur ancak, diğer taraftan, matematik yalnızca bir inşânın sonucunda elde edilebildiği zamanlarda bilimseldir. Ancak inşânın kendisi, düşünsel ile duyusal arasındaki farkı önceler. Böyle bir farklılaştırma sadece olgusaldır, yani kurulmuştur; felsefenin sonu gelmez ödevi, her duyusal önermeyi zorunlu hipotezlere dönüştürmektir.⁸⁹

⁸⁷ Ferraris, *İmgelem*, ss.110-111.

⁸⁸ Ferraris, *İmgelem*, s.113.

⁸⁹ Ferraris, *İmgelem*, s.113.

Platonik paradigmadan Arap sūfizmine ve ardından Böhme (ö.1624)'ye geçmiş olan kadim nosyon, Schelling'le pek çok batılı yazarda da görülecektir. *Sanat*, bu doğrultuda, başka türlü ulaşılması mümkün olmayan bir birliğin tanınmasına imkân verdiği için, bir *felsefe paradigmasına* dönüşür. Tanrı'nın üstün bir imgelemle çokluğu üretmesi ve bu yolla insanları dünyaya yerleştirmesi gibi, insânî faaliyet de bu özgün yaratımın *mimesisi* olmak zorundadır. İnsânî inşâcılık ile kutsal inşâcılık, böylece, *imgelem* yoluyla özdeşleşmiş olur.⁹⁰

1.1.2.6. Değerlendirme ve Sentez

Bölümün bu son alt başlığında sentezci bir hasıla elde etmeyi deneyebiliriz. Basit araçlardan *konuşma/dil*, *düşünce* veya *inanç sistemi* gibi simgesel ve karmaşık araç ve yapıların üretimine uzanan îmâl işini önceleyen *imgenin*, dış dünyanın *tasarımları* olarak kabul edilen anlık içerikleriyle ilgili bir öge olduğunu görmüş bulunuyoruz. Bir *istek*, *inanç* veya *imge* vb. şeklinde olabilecek bu anlıksal tasarımlar, insan *bilincinin özünü* oluşturmakta ve dış dünyanın bilgisi konusunda onu sınırlamaktadır. Söz konusu anlıksal tasarımlar, insanın sahip olduğu bir takım *soyutlama melekeleri* ile inşâ ettiği yapılarıdır. *Bilinç* bu açıdan, inşâî olarak kurulan yapısal bir ruh halidir. Bu yetilerin merkezindeyse kayıttan üretime pek çok fonksiyona sahip *imgelem* yetisi bulunmaktadır. İmgelem yetisi, semantiğinin hakikat doktriniyle, yani *doğru* derken kastedilen şeyle sıkı sıkıya bağlı olması hasebiyle, son derece zengin bir kelime dağarcığına sahiptir. Özellikle klasik İlk Çağ ve Batı düşüncesinde *fantasiyanın* maruz kaldığı değer kaybından (*devaluation*) dolayı, düşselliğe ilişkin terimlerin kullanımında her zaman büyük bir karışıklık hâkim olmuştur. Bu da *imge*, *işaret*, *alegori*,

⁹⁰ Ferraris, *İmgelem*, s.114.

sembol, amblem, mesel, mit, figür, ikon, idol vb. terimlerin fark gözetilmeksizin birbirinin yerine kullanılmasına yol açmıştır. Gördüğümüz üzere, Yunanca *phantasia* sözcüğü, Latinceye üç farklı şekilde geçmiştir. Kronolojik olarak ilki *visio* iken, *imaginatio* daha geç bir sözcüktür. İşlevsel bir bakış açısından, *phantasia*, *imaginatio* anlamına gelmektedir. Spesifik anlamdaysa *imaginatio*, *sensus communis* tarafından toplanan *formları* akılda tutma melekesiyken *phantasia*, *imaginatio* tarafından tutulan *fantazmaları* yeniden birleştirme *melekesi* olarak kabul edilmiştir. Kavramların birbirlerinin yerine kullanılmaları tarih boyunca sürse de 19. ve 20. yüzyıl arasında *fantezinin* gerçekdışı olanın (kurgunun) alanına devredilip sahneden çekilmesiyle son bulmuştur. Ancak bu, *imgeleme* bir zafer getirmemiştir. Kavramın son felsefî canlanması, “hayal gücü iktidara” (*l. immaginazione al potere*) mottosuyla ezilmiştir.

İmgelem yetisinin *işleyişi* ve imgenin *rolü* hakkında çoğu kez iki durum üzerinden düşünce geliştirilmiştir: imgelemin, işleyişini imgelerle yürüttüğünü savunan teze karşın; imgeler olmadan da düşünülebileceğini savunan karşıt tez. *Duyusal* ve *düşünsel* arasındaki ayrımın nasıl düzenleneceği meselesinden dolayı, bu karşıt tezler arasındaki mesele, farklı bir veçhile *madde* ve *biçim* arasındaki ayrım şeklinde kadim bir sorun halinde tartışılmalıdır. Özellikle ilk tez, imgelem yetisini icra ederken, imgelerin yalnızca maddî birer destek sağladığını iddia eder. Ancak esas tartışma, imgenin kaybına rağmen onu hatırlamaya olanak verenin ne olduğu hakkındadır. Bu soru bizi imgelemin *işlevine* götürecektir. *İmgelem*, mekânın dışsal ve biçimlendirilmiş bir temsili olan izlerin/formların (pasifçe) kazınıp, (aktifçe) idealize edildiği, duygu ve aklı önceleyerek onları mümkün kılan bir alandır. Kazınıp idealize edilen imge, böylece hem kendisinin hem başka bir şeyin göstergesi olarak (sembolize), değerler arasında geçişi de mümkün kılan bir işleve sahip olmuş olur. *İdealizasyonu* mümkün

kılan, yani kazınan izin idealize edilmesini sağlayan ise, imgelemin *akılda tutma işlevi*dir. Akılda tutma yoluyla imgelem, *zamansallığa* ve *belleğe* temas eder. *Algılama* ve *akılda tutma*, ikiye bölünerek bir yanda duyarlığa, diğer yanda zihne yer açan tek bir şeydir. Böylece *algı* ve *bellek*, özdeşleşmiş olur. Burada duyusalardan düşünsele bir *süreklilik* söz konusudur. *Duyusal* ve *düşünsel* olanı karşılıklı olasılıkları içinde kuran, akılda tutma işlevinin kat yeridir. İmgelem, pasif olmayan bir rolle, duyumla düşünsel sezgi arasında böylece aracılık eder. Var olmayanı görebilme yetisi olarak anlaşılabilir *içgörü* (*basîret*) kavramıyla bağlanan, imgelemle irade arasındaki dışsal bağ, *üretken* bir karaktere tekabül eder.⁹¹ *İmgelemin* bu *üretken karakteri* antik zamanlardan beri tanına gelmiştir. Örneğin imgelem, Vico için, yanlış anlaşılamayacak biçimde yeniden üreticidir. Daha öncesinde her bilginin bir inşâdan edinildiğini savunan Descartes'ın görüşünün özü de Vico ile aynıdır. Algılanan nesnenin *eidos* olarak muhafaza edildiği akılda tutma ediminde ve algılama sırasında etkin olan etkenlerde *sentez* yapıldığını savunan Kant da imgelemin *yaratıcılığını* tanır. Ancak Schelling, sonraları Hegel'in de yapacağı gibi, Kant'ı imgelemin yaratıcılığını tanıma konusunda aşırı çekingen olmakla itham eder. Schelling, Kant'ın matematikle sınırladığı bu inşâcılığı felsefede *in toto* tanır.

Yukarıda bir *alımlama* ve *yeniden inşâ* yetisi olduğunu gördüğümüz *imgelem*, aynı zamanda çeşitli etmenler tarafından *belirlenen* bir özelliğe sahiptir. O, aynı anda sezgi ve zihin, pasiflik ve aktiflik olduğundan, fantastik anlamında mutlak bir üretkenliğe indirgenemez. Pasifliği ve aktifliği birleştiren imgelem, kendisi de üretilmiş olan bir *ilk-üretici* konumundadır.⁹² Düşünce tarihinde imgelemin bu belirlenmişliği farklı

⁹¹ Ferraris, *İmgelem*, s.44.

⁹² Ferraris, *İmgelem*, s.115.

açılardan değerlendirilmiştir.⁹³ Neticede içinde bulunduğu koşullar, insanın bu yetisinin inkişaf ve olanaklarını belirleyecek, onun gelişmesine veya kadük kalmasına yol açacaktır. Aşağıdaki alt başlıkta söz konusu koşulların, insanın imgesel boyutuyla ilişkisini ve dinî imgelerin bu ilişkideki yerini ve rolünü ortaya koymaya çalışacağız.

1.2. MADDÎ-SOSYAL VE İMGESEL FAKTÖRLERİN İLİŞKİLERİ

İnsanın îmâl işini önceleyen ve bu süreci yönlendiren bir *model* olduğunu; bu modelin akıl gözüyle görülen bir *imge* veya iş sırasında maddileştirilen bir *taslak* olabileceğini görmüştük. Başka bir deyişle belli şartlara cevap niteliğinde olan insânî aktivite, belli bir *resim/model* veya belli bir *durum* yani *gerçekliğin düşüncesi/tasarımı* üzerine temellenir. Gerçekliğin yadsındığı düşünceler üzerine kurulmuş insânî aktivite, hakikate ulaşmada başarılı olamaz.⁹⁴ Peki aktivite ile zihinsel tasarı arasındaki ilişkide, dinî düşüncelerin fonksiyonu nedir? Watt (ö.2006)'ın açıklamaları, bu sorunun cevabını açıklar niteliktedir.

İdea kelimesini, *kavram*, *doktrin*, *prensip*, *imge* veya *sembol* kısaca herhangi bir *zihnî muhtevayı* kapsayacak şekilde genel anlamda kullanan Watt,⁹⁵ bir *fikrin*, bir *şeyin fikri* olduğunu ve şu anda *zihindeki gibi* olduğunu belirtir. Dinî alanda araştırmacının, bir *şey* fikrinden ziyade sadece fikirler olarak gözüken fikirlerle karşılaştığını söyler. O skolâstik bir tutumla, bu tür fikirlerin yerlerinin dikkatli bir şekilde alınması

⁹³ Örneğin Herder, *İnsanlık Tarihinin Felsefesi İçin Düşünceler* (1784) adlı eserinde imgelemin fizikî ve iklimsel belirlenmişliği üzerinde dururken, aynı yıllarda bir grup düşün adamı Lockçu ve Leibnizci belirlenimler üzerinde durmuşlardır. Bilgi için bkz. Ferraris, *İmgelem*, s.111.

⁹⁴ W. Montgomery Watt, *Dinlerde Hakikat*, terc. A. Vahap Taştan – Ali Kuşat, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s.24.

⁹⁵ Nitekim imgenin yüzlerinden biri olan ve onun resimli, görünür hali olarak felsefe ve edebiyat yapıtlarında imgeyle anlamdaş olarak kullanılan *imaj* sözcüğü, Walter Benjamin'de “*imajların* inceden inceye *fikirler* olmaya yöneldiği” düşüncesi hâkimdir. Çünkü *imajlar*, yarattığı duygular yoluyla *fikirlerle*, *anamlarla* da bağlantı kurarlar. Felsefe tarihinde “*imajları* nedenlerle, duygular ve hislerin gücüyle ilişkilendirme” çok önemli bir düşünce izleğidir. Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, s.68.

ve fikirler kümesinin bizi “fikirler, şeylerin fikirleridir” demek olan daha normal durumlara karşı körleştirmemesi gerektiği konusunda uyarır.⁹⁶ Bu açıdan *idea* kelimesi konusunda *teknikî* ve *yönlendirici fikirler* şeklinde bir ayrıma gider. Buna göre *teknik fikirler*, maddî şeyleri idare etmeye insanı muktedir kılan dış dünyaya yönelik fikirlerdir. Bir dereceye kadar insanları yönetmeye insanı muktedir kılan insan tabiatıyla ilgili teknikî fikirler de vardır. Böyle bir durumda insanlar *şahıslar* olarak değil *şeyler* olarak muamele görürler. Hatta sosyal bilimlerde, bilimsel düşüncelerin sonuçlarının birçoğu bu anlamda *teknikî* fikirlerdir. Diğer yandan *yönlendirici fikirler*, insanlara hayatlarının idaresinde *kılavuzluk* eden fikirlerdir. Onlar *değerler* ve *idealler* içerir; fakat değerler ve idealler devamlı olarak açık bir şekilde ifade edilmezler. Yansız kozmolojik bir ifade olarak gözüken şey, ırklar arasındaki farklılıkla ilgili iddialarda olduğu gibi, gerçekte ilgili pratik bir tutumun temeli olabilir. *Din, felsefe, ahlak* ve *politik fikirlerin* temel niteliği, bunların *yönlendirici fikirler* olmasıdır. Fikirler arasında böyle bir ayrım çizen Watt, dinin özünü teşkil eden yönlendirici fikirler setinin arkasında *gerçekliğin bir vizyonu* bulunduğunu ve bunun insanın içinde yaşamak ve çalışmak zorunda olduğu dünyayı *görme yolu/vizyonu* anlamına geldiğini belirtir. Böylece dinî düşünceler, kendilerini gerçeklikle uzlaştırmak, insanlara gerçekliğin bir resmini verirler. Başarılı bir dinde, insan hayatını gerçeğe uydurmada bir başarı ölçütü var olagelmıştır. Bu tür başarılar, gerçekliğin resminde bir *denge derecesi* veya diğer bir ifadeyle dinî düşüncelerde bir takım *gerçeklik* öngörürler. Watt, düşüncelerin, gerçeklikle hiçbir zaman uyuşmasa da insanların gerçeklikle tatminkâr bir uyumu, din

⁹⁶ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.26.

yoluyla başardığını vurgular.⁹⁷ Onların dinî düşünceleri, gerçekliğin bir ölçütü olmasıdır.⁹⁸ Bu satırlardan tasavvurî faktörlerle sosyal ve maddî faktörler arasında bütünüyle kapatılması mümkün olmayan bir uyumsuzluk olduğu anlaşılır.⁹⁹ Yine de aralarında karşılıklı sürekli bir etkileşim söz konusudur. Özellikle maddî faktörlerin fikirler üzerindeki belirleyiciliği son derece yoğundur. Aşağıda bu konuyu daha somut bir şekilde görmeye çalışacağız.

1.2.1. Fikirleri Belirleyen (Maddî) Faktörlerin Temel ve Referans Karakteri

İster düşünme aracı isterse düşüncenin bizzat kendisi olsun-fikrin, iç içe olduğu çevreyle etkileşimi sonucunda ortaya çıkması tartışma kabul etmeyen bir husustur.¹⁰⁰ Yine bir görüşe göre *tasavvurî sistemler* ve de *dinler*, içinde bulundukları toplumun *ekonomik sistemi* tarafından belirlenirler.¹⁰¹ Bundan dolayı ekonomik ve tasavvurî faktörler arasındaki ilişkiler açıklanmalıdır. Öncelikle dinî- ekonomik değişme periyotları incelenmelidir. İslâm'ın, Mekke'de göçebelikten ticarî ekonomiye dönüşümden sonra ortaya çıkması buna örnek olarak gösterilebilir.¹⁰²

Önemli dinî değişimlerin arkasında genellikle ekonomik veya diğer maddî değişimlerin bulunduğu hususu, ele alınması gereken ilk noktadır. Maddî değişimlerin farklı kimliklere sahip toplumlar üzerinde farklı etkiler ortaya çıkardığını, bundan dolayı ekonomik değişimle dinî değişim arasında herhangi bir ilişkinin bulunmadığını

⁹⁷ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.24.

⁹⁸ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.23.

⁹⁹ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.29.

¹⁰⁰ Muhammed Âbid el-Cabirî, *Arap/İslam Aklının Oluşumu*, terc. İbrahim Akbaba, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), s.14.

¹⁰¹ Bu görüş Marksist teörinin esasını teşkil eden düşünceyle ilişkilidir.

¹⁰² W. M. Watt, *Islam and Integration of Society*, (Illinois: Northwestern University Press, 1961), ss.4-43; Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.30.

iddia edenler olsa da Watt, örnekler incelendiğinde, dinin, maddî ve ekonomik değişim tarafından üretilen durumla devamlı olarak ilgilenmeye çalışıldığının görüleceğini belirtir.¹⁰³ Örneğin Hz. Muhammed'in Mekke'de İslâm'ı tebliği büyük oranda zengin tüccarların maddeciliğine, onların zenginlik ve güçten ileri gelen kibirlerine ve zayıf, aşağı tabakadaki insanlara karşı geleneksel görevlerini ihmallerine karşı yönelmiştir. Bu ve pek çok örnekte gözlendiği üzere, ekonomik değişim, dinî değişimden önce gelmiştir. Bu kısmen ekonominin, ferdin ve toplumun hayatında önemli bir yeri olduğunu ifade eder. Çünkü ekonomi, yiyecek, giyecek, barınak ve kısmen de kültürel aktivitelerle ilgilidir. Hedefi insanı beslemek ve sıcak bir ortamda barındırmaktır. Bu, ekonomiye temel karakterini verir. Bu sebeple insanlar yaşamak için yemeli ve sıcak bir ortamda olmalıdır; zira insanlar kendilerini canlı tutamadıkça hiçbir şeyi başaramazlar.¹⁰⁴ Neticede ekonomik ya da maddî kararın fert ve toplum hayatında bir *referans çerçevesi* oluşturduğu söylenebilir. Üretim faktörleri, hayatı belli bir dereceye kadar kontrol eder; ancak detaylarını belirlemez. Bu anlamda ekonomik ve maddî karar tektir. Toplum hayatı için *referans çerçevesi* oluşturmada ekonomik ve diğer maddî faktörler temeldir.

1.2.2. Sosyal Sistemin Maddî Referans Çerçevesine Uygun Hale Getirilmesi

Maddî değişimlerle sosyal değişimler arasındaki ilişkiyi, “ekonomik ve diğer maddî değişimler bir takım sosyal etkilere sahiptir” teorisiyle özetleyen Watt, bunu somutlaştırmak için birtakım örnekler verir: Mekke'de göçebelikten ticârî ekonomiye geçişle eski kabîlevî klan dayanışması çözülmüş ve bireysellik gelişmiştir. Buna bağlı

¹⁰³ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.32.

¹⁰⁴ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.32.

olarak, aynı zamanda klanların liderleri olan zengin tüccarlar, klanın zayıf üyelerine karşı klan şefliği görevlerini ihmal etmeye ve bazen de kendi zenginliklerini artırmak için korumaları gereken kimselere baskı uygulamaya başlamışlardır.¹⁰⁵ Peki örneklerini çoğaltabileceğimiz maddî değişimlerin sosyal etkilere yol açmasının sebebi nedir? Watt bu sorunun cevabını, *bir sosyal sistemin, toplum hayatının maddî referans çerçevesine uygun hale getirilmesi gerekliliği* şeklinde cevaplar. Maddî değişim, öncelikle *uyumsuzluk, dengesizlik* ve toplumda genel bir *huzursuzluk* ortaya çıkmasına yol açar. Bu bütün maddî değişimler için doğru olmasa da maddî bir değişimin dinî değişimle ilişkisinin olmadığını iddia etmek doğru değildir. Bu huzursuzluk durumu, insanları birtakım çareler/önlemler aramaya sevk eder. Böylece çare önerileri arasında bir deneme yanılma süreci yaşanır. Bu sosyolojik düzeyde, yaşama için mücadele veren ve en uygunlarının hayatta kalabildiği şeklindeki biyolojik açıklamayla yakın bir benzerlik arz etmektedir.

Değişimlerde farklılaşan ve sosyal uyumu sağlayan en önemli husus, yapılan *değer atıflarıdır*. Buna karşılık değer atfedilmeyen tutumların varlığı uyumsuzluğun bir işareti olarak kabul edilir. Böylece, belli sosyal tutumlarda fark edilebilir bir değişim olmazken sosyal yapı uyumdan uyumsuzluğa geçebilir ve bu tutumlar bir kısım uyumsuz unsurlar olabilir. Fiili durumların pek çoğunda, bir toplumdaki *tatminsizliğin* arka planında, birtakım maddî değişimler vardır. Sosyolojik bağlamda işlevsel tatminsizliğin tamamı ise hemen hemen maddî olanla ilgilidir. Toplamlar tam bir maddî tatmin seviyesine ya çok nadir ulaşmışlardır ya da hiç ulaşamamışlardır. Watt, *nübüv-vet* gibi temel bir kurumun ortaya çıkışından tutun, *faiz yasağı* gibi daha tâlî meselelere

¹⁰⁵ Watt, *Dinlerde Hakikat*, ss.35-41.

kadar pek çok hususun, maddî faktörlerle sosyal faktörler arasındaki uyumsuzluk sonucu ortaya çıkan, toplumdaki *tatminsizlik* ve *iyi hayat ideali* mülahazalarıyla bağlantılı bir şekilde yorumlanabileceğini belirtir.¹⁰⁶

1.2.3. Gerçeklik Algısı (Vizyonu) ve Düşünce (Fikir) ile Aktivite Arasındaki İlişki

Yukarıdaki iki alt başlıkta maddî faktörlerin, toplumun içinde yaşamak zorunda olduğu bir *yapı* ve *referans çerçevesi* oluşturarak diğer faktörlerin etkinliğini sınırlandırdığını ve kontrol ettiğini belirtmeye çalıştık. Watt, *sosyal* ve *tasavvurî* faktörlerin birbirini tamamlayıcı nitelikte olduklarını ve tek başlarına bir sosyal hareket oluşturamayacaklarını belirtir. Çünkü sosyal tatminsizlik veya huzursuzluk toplumu birtakım aktivitelere götürse de aktiviteye yön veren aslında *fikirler*dir. Fikirler olmadan- gerçekte uygun fikirler olmadan, sosyal hoşnutsuzluk sadece amaçsız bir koşturmaya üretir. Bunlardan hangisinin yani *sosyal dürtünün* mü yoksa *yönlendirici fikrin* mi önce geldiği hususunda tartışmanın, ona göre, bir yararı yoktur. Örnekler, onlardan her birinin duruma göre önce gelebileceğini göstermektedir. Fakat onlardan hiçbirisi tek başına saf şekilde değil de daima diğeriyle karışmış olarak ortaya çıkar. Dikkat edilmesi gereken, *dürtü* ile hareket üreten *fikirlerin* birlikteliğidir.

Fikir ve *eylemin*, *gerçeklikle* ilişkisine gelince, insan *fikirlerinin* ve *bilgisinin* temelde *eylemle* ilişkili olduğunu unutmamak gerekir. Zira insanın dış dünya ve maddî dünyayla ilişkisinde doğru fikirler, ona güvenle hareket etme kabiliyeti verir. Yanlış fikirlerse onu hareketlerinde güvensiz kılar. Bu durumda yanlış fikirlerin tabii bir düzelticisi vardır. İnsanlar büyük bir var olma mücadelesi içindedirler ve eğer bunu belli

¹⁰⁶ Watt, *Dinlerde Hakikat*, ss.40-41.

bir dereceye kadar başarmak isterlerse (zâhir) *dünya* ile ilgili (bâtın) *fikirlerinin* mümkün olduğu kadar doğruya yakın olduğundan emin olmalıdırlar. Diğer bir deyişle *gerçeklik* ve gerçekliğe dair *algı (fikir)* ile doğru *eylem* arasında sıkı bir ilişki vardır. Şöyle ki, *fikirler, gerçeklikle ilgili bir ifade şeklini alırlar*: “gerçeklik (dünya resmi veya tasvîri) şöyle böyledir ve bundan dolayı belli eylemler uygun olur”. Yani insanlar eylemlerini algılanan durum üzerine temellendirmektedirler. Bu durum şöyle bir örnekle ifade edilebilir: “Allah ebedi kelâmı *Qur’ân*’da bildirdi ve bundan dolayı politik ve sosyal işlerde onun iradesine uymak uygun düşer.” Watt bunun, “eylemlerimizi, algıladığımız durum üzerine temellendiririz” anlayışından başka bir şey olmadığını belirtir.¹⁰⁷

Fikirler her ne kadar eyleme dair olsa da eylemin mi yoksa fikrin mi temel olduğu konusuysa tartışmalıdır. Descartes’ın düşünen insanın varlığının farkında olduğu şeklindeki iddiası ortaya ilk çıktığında her ne kadar önemli görülse de Watt, bunun dünya problemlerini karşılamada yeterli görülmediğini belirtir. Nitekim Hristiyanlık ve İslâm öğretisinde insanın ulaşabileceği en büyük iyilik cennete gitmektir. İnsanın buraya ulaşmasının iyi eylemlerle mümkün olacağı iddiasındaki merkezî unsur, aktivitenin düşünceden önce geldiğini onaylamaktadır.¹⁰⁸ Eylemin temel olması demek, genelde, düşüncenin eylemin oluşmasının lehine bir durum olduğu anlamına gelir. Bu bakış açısından *fikirler, insanın kurduğu ve kendilerinden önce tuttuğu dünya resminin bir parçası* olarak telakki edilirler. Bu, dinî fikirlerimiz dâhil bütün fikirlerimiz için doğrudur. İlkel bir topluluğun mitolojisi ve daha sofistike bir toplumun ilâhiyatı, *topluluk hayatının üzerine temellendirildiği bir dünya resmidir*. Eğer, niçin

¹⁰⁷ Watt, *Dinlerde Hakikat*, ss.55-57.

¹⁰⁸ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.163; Watt ayrıca detaylı bilgi için Macmurray’ın *Amil Olarak Kişi* (The Self as Agent, Londra, 1957) adlı eserini tavsiye eder.

aktivitelerimizdeki belli detaylara değil de genel özelliklere dikkat etmemiz gerektiği sorulursa: insanlar, kendi bireysel hareketlerinin daha geniş bir yapının bir parçası olduğunu görebilirlerse daha uygun davranırlar. Bireysel bir hayatın anlamlılığı, kısmen, bir bütün olarak gerçeklikle ilişki içerisinde olduğu zaman ortaya çıkar.¹⁰⁹

Eylemin fikre temel olduğu prensibine uygun olarak fikirlerimiz, genellikle eylem orantılı ayrıntılara sahiptir. Yani bir *resim* veya *harita* ya da *diyagramın* fonksiyonunu ve ondaki doğru anlamı dikkate almak faydalı olacaktır. Diyagram veya resim, *gerçeği* bize göstermekte ve onun tam bir *temsîli* olmayıp fakat kısmî bir *temsil* işlevi görmektedir. Bundan dolayı fikirler gerçekliğin bir resmi olmakla birlikte onun belirli bir yönüne odaklanmakta ve belli bir orana kadar hatayı da içermektedir.¹¹⁰ Yani fikirler doğru olan bilgileri yansıtır, fakat gerçeğin belli yönleriyle sınırlıdır. Eğer bu sınırlılıklar dikkate alınmaz ve onlardan daha fazla bilgi alma yolunda bir adım atılırsa sonuç bizi yanlış şeylere götürür. Dolayısıyla *bir diyagram* ve *bir fikir bir gerçeğin soyut veçheleridir; bu veçheler belli bir amaç için soyutlanmıştır ve bu fikir/diyagram/resim böyle olduğu müddetçe geçerlidir*. Bradley (ö.1924) gibi idealistler gerçeğin veçhelerinin bu tür soyutlamasının zorunlu olarak bir yanlışlık içerdiği görüşüne sahip olabilir ve yüksek bir teorik bakış açısından bunun belli bir gerçeklik payı da vardır. Buradan yola çıkarak Watt, insanoğlunun sınırsız merakını giderecek mükemmel bilgiye ulaşma kabiliyetinin olmadığını; çünkü onların kendileri için mümkün olan şeye sahip olabileceklerini, bunun da genelde, bu dünya hayatını idame ettirebilmeleri için yeterli olduğunu belirtir.¹¹¹

¹⁰⁹ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.164.

¹¹⁰ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.165.

¹¹¹ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.166. Bu düşünceler, “insan bilgisinin duyuşal olanı aşamayacağı” şeklindeki Kantçı epistemik yargıyla paralellik arz etmektedir. Bu yargıya göre, insanın duyuşal bilgisi

Netice itibariyle *gerçeğin* bir resmi olan *fikirler*, insanî *aktivitenin* temelini oluşturmaktadır. Bir *aktivitenin* doğruluk oranı, dayandığı *gerçeğin* soyut veçheleri olan *fikirlerin* gerçeği yansıtmadaki *oranıyla* doğru orantılı olacaktır. Bunu belirledikten sonra, kendileri de gerçekliğin birer soyutlaması olan dinî fikir ve mecazların ve bir peygamberin öğretisinin doğasını ve realiteyle ilişkisini analize geçebiliriz.

1.2.4. Dinî Metaforlar ve Peygamberin Vizyonu/Tefekkürî Sisteme

Ulaşma Süreci

Diyagram ve fikirlerin *diyagramatik doğasıyla* ilgili bilinenlerin, Watt, dindeki *mecazlar* sorununu çözmede bize yardımcı olacağını söyler. Dindar bir kimse Tanrı'yı bir baba gibi düşündüğünde bireyin realiteyle (veya hayatla) ilişkisini, oğulun varlığını babaya borçlu olması, onun tarafından sevilmesi ve korunması gibi açılardan baba-oğul ilişkisini ifade etmektedir. Bu ilişki kalıbı insanın kendi kendine anladığı, *analojik* olarak atıfta bulunduğu gerçeğin soyutlanmış bir yönüdür. Buradaki benzetme, aslı anlamının dışında kullanılmamıştır. Söz konusu objeye aşinalığı olanlar bunu karıştırmayacaklardır. Her dil bu çeşit metaforlarla doludur. Dindeki metaforlarla ilgili zorluksa, onların metaforik karakterlerinden kaynaklanmamaktadır; aksine insanın atıfta bulunduğu *ilişki kaybıyla* aşinalığın eksik oluşu ve muhtemelen bu ilişki kalıbını anlama hususundaki bilgisizlikten ileri gelmektedir.¹¹² Metaforların dinde ve bilimde kullanımı arasındaki farklılıkların da elbette kabul edilmesi gerekir. Belki de en önemli

varlıkların kendindeki (*noumenon*) durumlarına değil, ancak görüngülerine (*phenomenon*) ilişkin bilgidir. Bundan dolayı anlığın salt kavramlarının kullanım alanı tecrübeyle sınırlıdır ve görüngüye dâhil olmayan hiçbir şey de tecrübenin sınırlarına dâhil olamayacağından anlığın veya anlığın kavramlarının *noumena*'ya uygulanması söz konusu olamaz. Konu hakkında bir tartışma için bkz. Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, (Ankara: Kitâbiyât, 2004), ss.66-74.

¹¹² Dinde 'rusûh sahibi olma', mecazlar/müteşabih konusunda atıfta bulunulan ilişki ağına aşinalık ve bu ilişki kalıbını anlama hususundaki bilgi yeterliliği olarak anlaşılabilir. 3/Âl-i 'İmrân:7; Atıfta bulunulan ilişki kaybıyla aşinalığın eksik oluşu ve muhtemelen bu ilişki kalıbını anlama hususundaki bilgisizlik söz konusu mecazları anlamada bir zorluk ortaya çıkaracaktır.

farklılık dinî mecazların/metaforların çoğu kez *dinamik fikirler* olduğu gerçeğidir. Bu demektir ki, dinî mecazlar sadece ilişki kalıplarına basit bir atıf yapma değil fakat aynı zamanda ruhsal enerjinin ortaya çıkması fonksiyonunu da yerine getirirler. Dolayısıyla dinî bir metaforun fonksiyonunu icra edebilmesi için iki şartı yerine getirmesi gerekir: Objektif ilişki kalıbına atıf yapması ve subjektif olarak insanı derinden etkilemesi, onu enerjik eyleme sevk etmesi anlamında insanın ruhsal doğasına uygun olması gerekliliğidir.¹¹³

Buradan yola çıkarak Watt, bir peygamberin esas görevinin imgeler bulmak ve bu iki şartı yerine getirecek sentezlerden oluşan bir imgeler seti kurmak olduğunu belirtir. O, çağının ve toplumunun ihtiyaçlarına uygun *formlar* içerisinde dinî hakikatleri getiren bir dinî liderdir. Eski Ahit peygamberleri geleneğinde olduğu gibi her ne kadar o, eski geleneği sürdürdüğünü iddia etse de peygamber öğretilerinde daima bir *yenilik unsuru* bulunmaktadır. Yenilik unsuru diğer zamanlardan o kadar büyük olur ki peygamber yeni bir din kurduğunu düşünür ve mevcut gelenekten farklı olduğunu vurgular. Bununla birlikte peygamber, toplumunun mevcut dinî fikirlerinden başlar. Onun tarafından getirilen *öğreti*, *yansıtmadaki* dinamik fikirleri içeren tefekkürî bir sentezdir. Bu sentez *peygamber ve çağdaşlarının yaşamak zorunda oldukları dünyanın bazı temel özelliklerini vurgular*.¹¹⁴ Burada dikkate alınacak iki husus vardır: ilk

¹¹³ *Dinamizm* kavramını, ruhta dinamik fikirlerin yansıtılmasına sebep olan bir şey olarak anlayan Watt, Jungcuların bunu diğer fenomenlerin kaynağı olarak kabul ettiğini belirtir. Buna göre bir *dinamizm*, *doğrudan doğruya gözlenemez; fakat fenomenleri açıklamak için kullanılabilir*. Dolayısıyla dinamik fikirler olan dinî metaforlar, sadece ilişki kalıplarına basit bir atıf yoluyla değil aynı zamanda ruhsal enerjinin ortaya çıkması fonksiyonunu da yerine getirirler. Böylece dinî bir metaforun fonksiyonunu icra edebilmesi için iki şartı yerine getirmesi gerektiği ortaya çıkar: Objektif bir ilişki kalıbına atıf yapması ve subjektif olarak insanı derinden etkilemesi, onu enerjik eyleme sevk etmesi anlamında insanın ruhsal doğasına uygun olması gerekliliğidir. Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.168.

¹¹⁴ Taburoğlu'nun söylediği üzere, “imge yaratma ya da bozma eylemi, görünür, işitilir, okunabilir olanın paylaşımıyla yakından ilişkili olması hasebiyle, başkalarının hilafına, onların görünürlüklerini ve kendilerini ifade olanaklarını ellerinden alma pahasına gerçekleştiğinde, kültürel ve etik olduğu kadar siyasal bir soruna, baskıya da işaret eder.” Bu yönüyle nübüvvetin aynı zamanda kültürel, etik ve siyasal boyutla ayrılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, siyasal güç ilişkilerinden, ekonomik değerlerden

planda *peygamberin tefekkürî senteze nasıl ulaştığı*; ikinci olarak da *diğer insanların peygamberin vizyonuna nasıl girdiği ve onun ileri sürdüğü tefekkürî sisteme nasıl cevap verdikleridir*. İlk hususu, yani peygamberin kendisiyle tefekkürî sisteme ulaşma sürecini isimlendirmek istersek, ona *sezgi* ya da *vizyon* diyebiliriz. Watt, bunun sadece bir isimlendirme olduğunu,¹¹⁵ gerçekteyse peygamberin sezgi sürecinin içsel yapısının bir *sır* olarak kalacağını belirtir.¹¹⁶ Bu içsel yapının *şairin* ve *mistiğin* sezgisiyle de karşılaştırılabileceğini, sezginin bu üç tipinin birbirine benzer ve hepsinin de eşit olarak nihai ve izah edilemez olduğunu ifade eder. Şair de peygamber gibi diğer insanları zenginliğe, güzellik ve hayatın anlamlılığını görmeye çağırır. Fakat şair için bu sadece şiirde kalır. Diğer taraftan peygamber için, onun dünya resmi kendi toplumunun üyelerinin *eylemi* için bir temel olarak sunulmuştur. Bunun yanında peygamberin dünya resmi basit bir mantıkî fikir sistemi değildir. Şairin düşüncesinden farklı olarak yüksek derecede *formel* bir uyuma sahiptir ve sistematik bir *dünya görüşü* olmaya daha elverişlidir.¹¹⁷ Ayrıca peygamberi sezginin alışılmışın dışında olması ve toplumla sıkı ilişki içinde olması onu mistik sezgiden ayıran yönlerdir.¹¹⁸ Peygamber tarafından ortaya

pay almak gibi, imge yaratma ve bozma eylemi de haklar ve özgürlükler parçası sayılmalıdır. Bkz. Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, s.16.

¹¹⁵ Biçimsel olarak son derece çeşitlilik gösteren dinin ya da dinsel deneyimin özünü belirlemeye yönelik 19. yüzyıldan itibaren sorular sorulmaya başlanmıştır. Dinsel deneyimin belirgin ve özgün bir yapısı var mıdır? Yoksa din toplumsal alanla sınırlı bir tür yöntem midir? (Durkheim). Söz konusu olan, kut-salın temel kategorisine (R. Cailliois) veya sadece adıyla bilinene, aşkın ve dile getirilemez olana (R. Otto) yönelik duyarlılığın belli bir biçimi midir? (M. Eliade). Poupard, bugüne kadar yapılmış hiçbir tanımın dinsel deneyimin tümünü ve çeşitliliğini açıklayamadığını söylemektedir. Ona göre, bu tanımları ortaya koyanlar da genellikle bunun bilincindedirler. Bkz. Poupard, *Dinler*, s.18.

¹¹⁶ Söz konusu konunun *duyu tecrübesi* ile *dini tecrübenin* arasındaki fark ve bunların bilişselliği bağlamında tartışıldığını söyleyebiliriz. Buna göre dini tecrübenin, duyu tecrübesinden farklı olarak, başka insanların paylaşımlarına açık olmaması ve hakkında öndeyide bulunulmaması iki tecrübe türü arasında gerekli paralelliği çizmeye ve dini tecrübenin bilişselliği önünde önemli bir engeldir. Bilgi için bkz.¹¹⁶ Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, ss.90-100.

¹¹⁷ Watt, *Dinlerde Hakikat*, ss.192-193.

¹¹⁸ Mistik bir tecrübenin *teistik* birliği ile *monistik* birlik arasındaki en temel farklılık birincisinde (*teistik*) insan ruhunun kendi benliksele özdeşliğini koruyor olmasına karşın, ikincisinde (*monistik*) insan ruhu benliksele özdeşliğini kaybedip Tanrı'da bütünüyle erimesi, yok olması olarak değerlendirilmektedir. Bu iki tecrübe arasındaki fark hakkında bilgi için bkz. Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, ss.123-138.

konan tefekkürî sentezin kesin bir şekli her insana rüyanın geldiği gibi onun bilinçaltından gelmektedir. Çünkü peygamberin çok geniş bir cazibeye sahip olması fikirlerinin ferdî değil de kolektif bilinçaltından gelmiş olmasındandır. Bunun farklı bir ifadesi de şöyledir: Peygamberin geniş etkileme gücü bize onun mesajını kabul edenlerin birtakım, mesela ülkelerinin yabancı sömürgeci bir güç tarafından istila edilmesi gibi, önemli müşterek tecrübelere sahip olmalarıdır.

1.2.5. Peygamberin Vizyonunu Oluşturma Keyfiyeti ve Yansıtma Problemi

Yukarıda peygamber tarafından getirilen öğretinin dinamik fikirleri içeren tefekkürî bir sentez olduğunu ve peygamberle çağdaşlarının yaşamak zorunda oldukları dünyanın bazı temel özelliklerini vurguladıklarını görmüştük. Burada dikkat edilmesi gereken ilk husus, peygamberin bu senteze ulaşma keyfiyetini ortaya koymaktır. Peygamberin imgeler setini oluşturma süreci her ne kadar bir *sır* olsa da onun tezahürlerini çözümlemede anahtar olarak kabul edilen sözcüğün *yansıtma* olduğunu görürüz. *Yansıtma* (projeksiyon), bilimin kanıtlanmış sonuçlarına dayanarak bir tahminde bulunarak değil de bir başka metotla, *öngörüs*el olarak öne sürülen iddialarda kullanılan yöntemdir. “Evrenin Allah tarafından yaratılması”,¹¹⁹ “insan hayatının, geçici âlemi aşan ebedilik anlamlılığına sahip olması” gibi konular hakkındaki iddialar, *yansıtma* metoduyla dile getirilirler. Bu iddialar dinî tasavvurun unsurlarından olan *dogmatik* ve *meta-kozmolojik*, diğer taraftan *değerler* ve *anamlarla* ilgilidirler. Watt, yukarıdaki ifadelerle dile getirilen doktrinlerdeki en önemli yönün *sözde-kozmolojik* yönlerinden ziyade onların, *insan hayatının bir anlamının olduğunu* ima etmeleri hususu olduğunu ve *kozmolojik bir düzen içerisinde verildiklerini* belirtir. Buradan,

¹¹⁹ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.141.

gerçeklikle anlamlılık kavramlarının birbiriyle yakından ilişkili olduğunu anlarız. Yani *gerçek* olanın *anlamlı* olması, *anlamlı* olanın *gerçek* olması gerektiği gibi tersi de mümkündür. İnsanoğlu açıkça hayatla ilgili bazı şeylerin değerli ve bu şeylerin basit bir şekilde bir abdalın hikâyesi, boş gürültü, şamata ve anlamsızlık olmadığı inancına bağlıdır. Âlem ve kozmos, içinde insan yaşadığı için anlamlı olmak zorundadır. Bu mülahazalar bizi, *geçeklik* ya da *gerçek* kavramının yansız ve objektif bir kavram olmadığı, fakat daima bir *değer* unsuru taşıdığı nihai sonucuna götürür. Dolayısıyla bu şekilde *gerçeklik* ve *anlamlılık* birbirine bir *dünya görüşü* (*weltenschwung*) içerisinde bağlanmış olurlar.¹²⁰ *Gerçeklik* ve *anlamlılığın*, nihai kertede bir dünya görüşü içerisinde birbirine bağlanmasında, *yansıtmanın* bir *metot* olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Şimdi peygamberî imgeler sentezinin teşekkülünde yöntem olarak kullanılan bu metodun doğasına nüfuz etmeye çalışacağız.

Yansıtma yönteminde öne çıkan en önemli nokta, yansıtmanın atfedildiği *taşıyıcılar*dır. Bazen herhangi bir *taşıyıcı* bile gözükmemektedir. Ancak çoğu kez bir taşıyıcı vardır. Bu taşıyıcının yansıtılan fikre uygunluk derecesi konusundaysa büyük farklar mevcuttur. Taşıyıcının yansıtılan fikre ya çok zayıf ya da tam bir uygunluğu şeklinde aşırı bir farklılık söz konusudur. Örneğin X kişisi kendinde bulunan bir niteliği Y kişisine yansıtır ve onun öyle olduğunu iddia ederse, burada taşıyıcı Y'nin öyle olduğu fikrinin yanlışlığıyla ilgili bir varsayımdan bahsedilebilir. X'in *iddiasının* bir *yansıtma* olduğunu anlıyoruz, çünkü biz yansız olarak Y'nin öyle olmadığını veya en azından X'in zannettiği kadar Y'nin öyle olmadığını biliyoruz. Diğer taraftan, şu ihtimali de göz ardı etmemek gerekir ki X'in Y'yi yansıtmanın bir taşıyıcısı olarak görmesine neden olacak bazı *nitelik belirtileri* bulunabilir. Bununla birlikte, genellikle

¹²⁰ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.145.

bu tip yansıtma lar *yanlıştır*. Taşıyıcı gerçektir, fakat onunla ilgili söylenenler genelde doğru değildir. O hâlde *realite* ile *kavram* arasında her zaman bir ayırım yapmamız ve düşüncelerimizde kaçınılmaz olarak bir eksiklik, noksanlık ve bozulmanın bulunduğu gerçeğiyle uzlaşa içinde olmaya çalışmamız gerekir. Hakkında kısa açıklamalar yaptığımız *yansıtma* probleminin, Watt, daha çok dinî konularda ortaya çıktığını belirtir. Çünkü peygamberin gerçekleştirdiği imgeler sentezinin, semantik terminolojiyle söylersek, *odak kavramı* olan *Tanrı* kavramının *diyagramatik* veya *kavramsal* olduğu iddiası söz konusudur.

Yansıtma terimi, literatürde bir terim olarak Feurbach (ö.1872) tarafından kullanılmış gözükme se de o, *Hıristiyanlığın Özü* adlı eserinde dinî fikirlerimizin “içsel ihtiyaçlarımızın bir yansıması” oldukları şeklinde tanımlanabilen bir teori ileri sürmüştür. Onun teorisine göre, dinî kavramlar “boşluğa bir yansıtma” ya da “taşıyıcısı olmayan yansıtma lar” olmak zorundadırlar. *Dinî Hayatın İlkel Şekilleri* adlı eserinde Durkheim (ö.1917) ise, “dinî fikirleri, kolektif gerçekleri temsil eden kolektif fikirler” olarak görür. Teorisinin odak kavramı *toplum* kavramıdır. *Toplum* ona göre, fizikî bir organizma gibi, hayatı ve kendisini yıkıcı dış güçlere karşı koruyan bir organlar ve fonksiyonlar bütünüdür. O aynı zamanda, idealler tarafından oluşturulan ahlâkî hayatın da merkezidir. Bu idealler etkili bir gücü olmayan soğuk entelektüel kavramlar değil fakat arkasında etkili kolektif güçlerin bulunduğu dinamizme sahip ideallerdir. Dünya dinlerinin Tanrılara atfettiği esrarlılık, Durkheim düşüncesinde, toplum gücüne

ve niteliklerine atfedilir. *Yansıtma* teriminin popüler olmasından önce yazdığı hatırlanırsa Durkheim, Tanrılar gibi diğer dinî fikirlerin de sosyal güç ve faktörlerin bir *yansıması* olduklarından başka bir şey söylememektedir.¹²¹

Görüldüğü üzere dinî imgeler, insanın *indî (psikolojik)* ve *toplumsal (sosyolojik)* boyutlarının bir *yansıması* olarak değerlendirilmektedir. Yansıtmanın atfedildiği taşıyıcılar (*Marduk, İlk Sebepe ya da İncil'in Tanrısı, İlk Sebepe ve Sudur Nazariyesi*) açısından konuyu değerlendirmek isteyen Watt, bütün varlığın yaratıcısı ve kaynağı olarak *Tanrı* fikrine bakmayı dener.¹²² İlk mitolojik olarak *yaratılış mitlerinin*, ilkel insanın yaşadığı dünyanın işlerini daha iyi yürütmek için dünyayla ilgili bir *resim* ya da *diyagram* oluşturma teşebbüsleri olduğunu belirtir. Bu *mitler*, onların hayatlarını etkilediğine inandıkları güçlerle ilişkilerini gösterme yoludur. Bâbil yaratılış efsanesinde *Marduk* hem evrende hem de sivil toplumda kaosu düzene çeviren bir gücü temsil eder. İlk bakışta *Marduk* 'un tamamen hayalî bir varlık ve onunla ilgili fikirlerin boşluğa bir yansıtma olduğu düşünülebilir. Daha dikkatli bir araştırma, bunun böyle olmadığını gösterir. Bu efsane zımnen gerçek dünyaya, özellikle de Bâbil sivil toplumuna yansıtılmıştır.¹²³ Söz konusu efsane, bu alanlarda işler gören güçlerin bir *resmi* ya da *diyagramı* olarak büyük bir gerçekliğe sahiptir. Diğer taraftan Bâbil efsanesinin daha farklı bir hayat tecrübesini açıklamak için İncil'de, *yaratılış kıssası* olarak aktarıldığını belirten Watt, gelişmiş bir versiyon olsa da bu kıssanın hâlâ daha mitolojik seviyede olduğunu belirtir. Bu haliyle *mitoloji* bir *diyagramın* gerçekliğine sahiptir.

¹²¹ Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.177.

¹²² Watt, *Dinlerde Hakikat*, s.173.

¹²³ Bâbil Yaratılış Efsanesi'yle ilgili bir anlatı ve değerlendirme için bkz. Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, terc. Oktay Özel vd., (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019), ss.32-35.

Söz konusu bu yeni seviyeye ve ilahiyat aşamasına önemli bir geçiş, İncil tarzı anlatımların Roma döneminde eğitilmiş insanlar tarafından kabul edilen seküler kozmolojiyle uzlaştırıldığı erken dönem Hristiyanlıkta vukû bulmuştur. Bu seküler kozmolojinin temel versiyonu Aristocu bilim ve felsefenin bir kombinasyonudur. Hristiyanlık ilahiyatındaki temel gelenek, İncil’de söz konusu edilen mitolojik yaratıcıyı filozofların *ilk sebebiyle* aynileştirmek sûretiyle Aristocu kozmolojiyle girişilen uzlaşmayı etkilemiştir. Bazı açılardan bu uzlaşma çok uygun düşmüştür fakat *ilk sebebin, dünya sürecini başlatması ve onu kendi başına terk etmesi* görmezlikten gelinmiştir. Tanrıya inanç, felsefî olarak doğrulandıktan sonra tek başına felsefenin *ilk sebep* kavramı İncil’deki *Tanrı* anlayışlarıyla daha da zenginleştirilmiş ve bu yolla İncil’deki *dinamik Tanrı fikri*, az veya çok felsefecilerin *ilk sebebine* uygun bir taşıyıcı durumuna getirilmiştir.¹²⁴ *Qur’ân*’ın *yaratma* kavramı ise, miladi 9. yüzyıla kadar bir kısım Müslüman tarafından seküler kozmolojiyle uyumlu hale getirilmeye çalışılırken, Neoplatonizm politeizmden uzaklaşarak yeni bir şekil almıştır. Neoplatonist yazar Proclus (ö.485)’un fikirlerinin Arap dünyasında *Aristo Teolojisi* olarak yayılması nedeniyle, Platon ve Aristo arasındaki farklılıklar belirsiz hale gelmiştir. Bu bağlamda el-Kindî (ö.873), *Qur’ân*’ın *yaratma* kavramını, Sudur nazariyesiyle aynileştirmek sûretiyle İslâm doktrinini Yunan felsefesiyle uzlaştırmayı düşünmüş ve Allah’ı bütün varlığın sebebi saymak sûretiyle, İslâm’ın Allah’ının bütün olayları kontrol ettiği vurgusunu ön plana çıkarmıştır. Fârâbî (ö.950) ve İbn-i Sînâ (ö.1037)’nin Kindî’yi takibine karşın Kelamcılar, yaratıcıyı *ilk sebeple* aynileştirme yoluna gitmemişlerdir. Modern döneme gelindiğindeyse *imgesel faktörler*, sosyal faktörlerce tamamlanıp desteklenmediği için Tanrı kavramına, taşıyıcısı olmayan boşluğa bir yansıtma olarak

¹²⁴ Watt, *Dinlerde Hakikat*, ss.173-174.

bakılmaya başlanmıştır. Çünkü dünyanın başlangıcıyla ilgili sorular bilim adamı için halen bir spekülasyon konusudur ve bu konuda oldukça farklı görüşler vardır. Ayrıca evrenin menşesine götürecek hiçbir sebep, *dinamik tanrı* fikrine uygun düşmemektedir. Bu izah neticede bizi *Aristo kozmolojisine* ve *ilk sebebe* inanmaktan alıkoyar. Aristoların ilk sebebinin dinamik tanrı fikrine zoraki bir uygunluğu vardı. İlahiyatçılar bu ilk sebebe dinî metinlerden öğrendikleri tanrının diğer sıfatlarını yükleyerek bundan yararlanma yoluna gitmişlerdir. Ancak Watt, modern bilimin, böyle bir ilişkiyi kurabilmek için fazla kesinlik ve ayrıntı içerdiğini düşünmektedir.¹²⁵

Netice itibariyle dinî tasavvurun *dogmatik unsurlarının* ve *nebevî imgeler setinin yansıtılmak* sûretiyle kozmolojik bir düzen içerisinde kurulduğunu görüyoruz. Dinî imgeler setinin kozmolojik unsurlar şeklinde kurulması, dinî *simgesel* ve *ifade şekillerine* de haliyle yansıyacaktır. Kurulan tanrı imajı yansılamayı yapan insanın gelişim düzeyini, biçimsel özelliklerini, eylemsel boyuttaysa onun içsel ve toplumsal işlev ve niteliklerini taşıyacaktır. Aşağıda insanın gelişim düzeyinin, yaptığı dinî tasarımlara ne şekilde yansıdığını analize odaklanacağız.

1.2.6. Antropomorfizmden Teomorfizme Zihinsel Gelişim ve Tanrı Tasarımı

İnsanî gelişim düzeyinin, dinî tasarımlara ne şekilde yansıdığı, tarihte çeşitli düşünürlerin analiz konusu olmuştur. Onlar ilgilerine göre bu süreci, çeşitli safhalara bölmüşlerdir. Örneğin onlardan biri, özellikle zihinsel gelişim hususunda insanların, *teolojik*, *metafiziksel* ve *bilimsel* olmak üzere, üç safha geçirdiklerini ileri sürer:¹²⁶

¹²⁵ Watt, *Dinlerde Hakikat*, ss.175-177.

¹²⁶ Söz konusu iddia Auguste Comte (ö.1857)'a aittir. Benzer şekilde Arnold Toynbee (ö.1975) de zamanında dinsel olmamış hiçbir büyük uygarlık olmadığını düşünmektedir. Poupard'dan naklen bkz. Poupard, *Dinler*, s.7.

Buna göre *teolojik safha*, insanların tabiat güçlerini şahıs (kişi) şeklinde düşündükleri ve onları, tanrı olarak isimlendirdikleri ilkel safhadır. Bu durum özellikle, tabiatın nihai şeklini tabiatüstü bir varlık olarak tasvir eden *monoteistik* din tiplerinde açık bir şekilde görülür. *Metafizik safha*, kişiselleştirilmiş tanrıların yerini, soyut kavramlar ve evrensel fikirlerin aldığı bir geçiş dönemini temsil eder. Nihai safha olarak nitelendirilen pozitif *bilim safhası*ndaysa tabiat, *kişisel varlıklar* ve *soyut fikirlerden* ziyade *ampirik, doğrulanabilir ve nesnel yasalar* vasıtasıyla anlaşılır.¹²⁷

Dinî imgelere, insanın tarihsel gelişim safhalarına göre yaklaşan bir diğer düşünür de Frazer (ö.1941)'dir. Ancak Frazer için birinci safha, kendisi sayesinde insanlığın muayyen, arzulanır hedeflere ulaşmak için tabiat güçlerini kontrol etmeyi ya da kullanmayı araştırdığı bir *büyü* çağıdır.¹²⁸ Tabiatın her zaman büyüsel sözlere ya da formüllere cevap vermediğinin ortaya çıkmasıyla da *din* gelişmiştir. Jung da benzer şekilde, insanlığın doğuşundan bu yana, ele avuca gelmeyen, (doğaüstü) keyfi etkiyi belli *biçimler* ve *yasalarla* sınırlandırmak için çok çalışıldığını vurgular. Bu süreç, tarih boyunca, birtakım *ayinler (ritüeller)* ve *kuruluşlarla (din)* sürdürülmüştür.¹²⁹ Fakat insan organizmasının en özel yanlarıyla (kısırlık, hastalık) ilgili olduğu zaman bile, insanlar ve tanrılar arasındaki ilişki, *işlevsel* ve aynı ölçüde *toplumsal* bir ilişki olarak kalmıştır. Hastalık ve felaket durumları, tanrının kendine bir sunak yaptırmaya çağrısı ya da bir atanın ihmal edilmiş olmasının hatırlatılması olarak yorumlanmış; her durumda bu, tanrısal dünya ile normal bir ilişkiyi yeniden *Qur'ân toplumsal bir prosedür*

¹²⁷ James L. Cox'tan naklen, J. S. Preuss, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, (New Haven: Yale University Press, 1987), ss.109-119.

¹²⁸ Cox, *Kutsal İfade Etmek*, s.82.

¹²⁹ Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, terc. Ender Gürol, (İstanbul: Oluş Yayınevi, 1965), s.23.

olagelmıştır.¹³⁰ Bu *prosedür (din)*, insanların kendilerinin dışında olan bir güce ya da güçlere kendi menfaatleri için faaliyet göstereceğini diye müracaat ettiklerinde ortaya çıkmıştır. Frazer, *büyünün* sürekli olarak tabiatın başarılı bir şekilde kullanılmasını meydana getirmede başarısız olduğunu (yanlış sebeplilik) ve bundan dolayı da yerini, karakteristik olarak istenilen hedefleri yerine getirmek maksadıyla tanrıları teskin etmeye çalışan *dine* bıraktığını ileri sürer. Ona göre gözlemci, dinin içindeki bu *zihinsel gelişim eğilimlerini* fark edebilir. Örneğin ağaçların dinî anlamına yönelik tartışmada, dinin yüksek formlarının daha ilkel kaynaklardan nasıl geliştiğini görmek mümkündür:

Her din, ağacı, yaşayan ve bilinçli bir varlık olarak kabul etmek yerine, onda kısa ya da uzun bir süre tabiatüstü bir varlık tarafından iskân edilen salt olarak cansız, hareketsiz bir yığın görür. Bu tabiatüstü varlık, ağaçtan ağaca geçer; böylece ağaçlar üzerinde muayyen bir efendilik hakkına sahip olur ve bir ağaç-ruhu olmayı bırakarak bir orman tanrısı hâline gelir.

İnsanlığın aşağı olandan üstün olana, yavaş yavaş tekâmülünü vurgulayan görüşlerin tasvirini bulduğumuz bir diğer düşünür de Hume'dur. O, zihnin, soyutlamayla yetkin olmayandan bir yetkinlik *ideası* oluşturduğunu; kendi yapısının soylu yanlarını, kaba yanlarından adım adım ayıklayarak, yalnızca bu yanları- çok daha yücelterek ve

¹³⁰ İlkel toplumlarla sonraki toplumların *hastalık* karşısındaki tutumlarının farklılığı bu gelişimi görmek açısından öğretici olabilir. Örneğin ilkel toplumlarda *hastalık* büyücülükteki *saldırı* kuramıyla yani insan olan veya olmayan (büyücü, ata, ruh, tanrı) bir etkenin etkisine atfedilip bir *ceza* olarak kavranırken, bilahare (Çin'de, Hindistan'da, Eski Yunan'da ve Roma'da) bedeninin temel maddeler arasındaki ya da kişiliği oluşturan mizaçlardaki ya da yaşamsal maddelerdeki bir *denge durumu* olarak tanımlanmıştır. Bkz. Marc Auge, *Paganizmin Dehası*, terc. Erkan Ataçay, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010), s.27.

saflaştırarak- aktarmayı öğrenerek, kendi *üstün varlık/tanrısal* tasarımına ulaştığını belirtir.¹³¹ Düşünür, insanın, *nedenler konusundaki bilinçsizliği ve gelecek kaygısından dolayı görünmez güçlere* bağlılığını hemen izhar edeceğini söyler. Düşüncelerini sürekli olarak oyalayan, hep aynı görünüşteki bilinmeyen nedenlerin tümünün aynı cins ya da türden olduğunu sanır. Çok geçmeden, onlara düşünce, akıl ve tutku yakıştırır; hatta kendisine daha çok benzesinler diye, insan organları ve biçimleri bile ekleyiverir. İlkel insan, tanrılarının, ne denli güçlü ve görünmez olsalar da bir tür insandan başka bir şey olduğunu düşünemez. İnsanlar arasında sivrilmiş ama maddî beden ve organların yanı sıra, bütün insânî tutku ve iştihalarını da sürdüren bir tür insan. Dolayısıyla Hume, insan düşüncesinin doğal ilerleyişine göre, üstün güçler hakkında bilgisiz kalabalığın önce yaltak ve sırnaşık bir anlayışı olacağına; ancak sonrasında bu kavramı genişleterek doğanın bütün çatısını düzenleyen o yetkin varlığa erişeceklerine kesin gözüyle bakmaktadır. Bu gelişime paralel olarak insanlar Tanrıyı, öncelikle insânî tutku ve isteklere, beden ve organlara sahip *güçlü ama sınırlı bir varlık* olarak kavramış, akabinde her yerde *salt bir ruh* olarak görüldüğünü ileri sürmüşlerdir. Çünkü insanların, bütün varlıkları kendileri gibi düşünmek, her nesneye bildikleri ve içlerinden duydukları nitelikleri yüklemek yolunda evrensel bir eğilimleri vardır. Onlar, ayda insan yüzleri, bulutlarda ordular görürler. Deney ve düşünce onları düzeltmediği takdirde, doğal bir yönsemeyle, bizi üzen ya da sevindiren her şeye kötü yahut iyi *niyet* yakıştırırlar. Şiirde cansız varlıklara duygu yüklenmesi, buradan kaynaklanmaktadır. Bu şiirsel benzetme ve anlatımlar, gerçekte inanılır şeyler olmamakla birlikte, *imgelemin* belli bir eğilimini kanıtlarlar.¹³² Bunlar yalnızca şiirsel ya da imgesel bir

¹³¹ Yansıtmayı da diyebiliriz. İnsanlık tarihinin gelişim aşamaları hakkında kısmi bir literatür için bkz. Peter Watson, *Fikirler Tarihi*, terc. Kemal Atakay vd., (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), ss.15-29.

¹³² David Hume, *Din Üstüne*, terc. Mete Tunçay, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), s.15.

kişileştirme diye de düşünülmez, bazen bilinçsiz avamdan kişiler onlara gerçekten inanırlar. Her kuru ya da tarlanın, orada yaşayan ve onu koruyan bir cini olduğu söylenir. Benzer şekilde tanrısal varlığa insan tutkularını ve kusurlarını yükleyerek, onu kısıkanç ve öç alıcı, gelgeç hevesli ve yan tutucu, kısacası üstün güç ve yetkisi dışında her bakımdan kötü ve akılsız bir insan şeklinde gösterirler.¹³³ Bu tür varlıklar insan yazgısının efendileri olmak bakımından, her biri tek tek, etkisini her yere yayamadığı için, *doğanın olay çeşitliliğini açıklayabilmek adına son derece çoğaltılmak zorundadırlar*. Bundan ötürü her yer, bir yerel tanrılar kalabalığıyla tıklım tıklımdır. Bundan ötürü, çoktanrıcılık eğitim görmemiş insanlığın büyük bölümünde egemen olmuştur ve hâlâ egemendir. Çoktanrıcılığın insan doğasına dayanan tasvir edilmeye çalışılan, genel birtakım huşuları var gibidir. Örneğin mutluluk ya da mutsuzluk veren nedenlerin oldukça belirsiz olmaları ve çok az bilinmeleri hasebiyle, bizim kaygı dolu ilgimiz, onları kendimiz gibi zekâ ve iradesi olan; ancak erk ve bilgelikte bizden biraz üstün etmeler diye göstermekten daha iyi bir çare bulamamıştır. Bu etmenlerin etkisinin sınırlılığı ve insanların kusurluluklarına çok yakın oluşları, yetkelerinin çeşitli dağılım ve bölünmelerine yol açmış, böylelikle *alegorinin* ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bütün ürkütücü ve açıklanamaz biçimleriyle, tarihî ve mitolojinin inanılmaz anlatılarının yanı sıra, aynı ilkeler, doğal olarak, güç, cesaret ya da anlayışça üstün olan ölümlüleri tanrılaştırmış ve kahramanlara tapınmayı ortaya koymuştur.

Gözle görünmez ruhsal bir zekâ, sıradan kişilerin kavrayışı için fazla ince kalan bir konu olduğundan, insanlar ona doğal olarak, duyumsanabilir bir tasvir iliştirirler.

¹³³ Hume, *Din Üstüne*, s.16.

Örneğin, doğanın dikkat çekici kesimlerine ya da bir çağın tanrılarının içinde biçimlendiği yontulara, tasvir ve resimlere.¹³⁴ Toplumsal düzenle doğanın düzeninin kesiştiği ve sonunda birbirini kapsadığı böylesi bir pagan mantığında, görünenle görünmeyen arasındaki *ayırma* yer yoktur. Aksine her şey, görünürdür. O kadar ki pagan mantığında, tektanrıci dinlerin anahtar olayı ölüm, her bireysel figürü tek bir Tanrı figürüne bağlayan yazgı birliği olmaktan uzaktır.¹³⁵

Böylece akıl yürütme ve soyutlama ile varılan tanrıculığın insan ırkının ilk dinî olma olasılığını muhal gören Hume, eğitim görmemiş insanlığın ilk dininin çoktanrıcılık olduğunu düşünmüştür.¹³⁶ Çünkü *tanrısal tasarım* denen şey, pek çok *belirsizlikler* ve *çeşitlilikler* göstermektedir. Buna göre her ulusun kendi niteliğini yansıtan, koruyucu bir tanrısı vardır. Her öge, kendi görünmez gücüne ya da etmenine bağlıdır. Her tanrının egemenlik alanı, bir başkasının egemenlik alanından ayrıdır. Aynı bir tanrının işlemleri de her zaman belli ve değişmez değildir. Bizi bugün korur, yarın yüzüstü bırakır. Dualar ve kurbanlar, ayinler ve törenler, iyi ya da kötü yapılmalarına göre, onun *kayra* ya da *öfkесinin* kaynaklarıdır. İnsanlar arasında görülen bütün iyi ya da kötü bahtı, bunlar yaratır. Buradan yola çıkarak Hume, çoktanrıcılığı benimsemiş olan bütün uluslarda ilk din fikirlerinin doğada olup bitenleri seyretmekten değil, *yaşamın sonu gelmez umut ve korkularından doğduğu sonucuna* varır. Buna göre bütün puta tapıcıların, tanrılarının alanını ayırarak, herhangi bir anda bir iş yaparlarken, o türlü eylemleri gözetmenin yetki alanına girdiği ve gücünü doğrudan doğruya, tâbi

¹³⁴ Hume, *Din Üstüne*, s.30.

¹³⁵ Auge, *Paganizmin Dehası*, ss.65-66.

¹³⁶ Bu düşünce teistik dinlerin doktrinel anlayışı ile örtüşmemektedir. Tekâmül modelinin tersyüz edilmiş halini benimseyen teistik dinlerde sürecin “yayılma” hipotezi ile açıklandığını ve bu yayılma sonucunda monoteizmin politeizme evrildiği düşüncesini görürüz. Bu konunun eleştirisi için bkz. Auge, *Paganizmin Dehası*, s.56. Ayrıca bkz. 2/Bakara:18

olduğu görünmez varlığa başvurduklarını görürüz.¹³⁷ Neticede *insanın ilgi alanına göre bir tanrısal tasarım* (evlenmelerde Juno, doğumlarda Lucina, denizlerde Neptunus, savaşlarda Mars, tarımda Ceres, ticarete Mercurius'un yetkesi yardıma çağrılır) *ortaya koyduğunu* söyleyebiliriz. İlkel insanlar korkuyu, saygıyı ve hayreti, sert fırtınalarda görüldüğü şekliyle tabiatı gözler önüne serilen korku veren güçte tecrübe etmişlerdir. Bu *korku hissi*, dinin kökenlerini açıklamaktadır. Ancak daha sonraki bir döneme kadar insanlar, bu gücü önce *animizmde*,¹³⁸ arkasından *tanrıları* ve son olarak da *Tanrı ile kişileştirmişler* ve bu güçlerle aralarındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla *tabu* diye isimlendirilen katı kuralları ortaya koymuşlardır.¹³⁹ Hiçbir şey, Hume'a göre, düşüncenin bu doğal işleyişini bozamaz. Ancak doğruluğu besbelli, karşı konamayacak bir kanıtlama, zihni doğrudan doğruya tanrıcılığın salt ilkelerine götürebilir ve ona, insan doğasıyla tanrının doğası arasındaki geniş boşluğu bir adımda aşırabilir. Evrenin düzen ve yapısının iyi incelenince insanı böyle bir kanıtlamaya götüreceğini teslim eden Hume, insanların din üstüne ilk kaba anlayışlarına henüz erişmişlerken, bu düşüncenin onları etkilemiş olabileceğini ise düşünmez.¹⁴⁰ Özetlemek gerekirse *natüralist* ve *tekâmülcü* bu yaklaşımlarda Tanrı fikrinin genel olarak *antropomorfik* bir *yansı* olarak değerlendirildiğini görürüz.¹⁴¹ Yukarıda da söylediğimiz üzere bu safha *büyük* veya *teolojik* (özellikle pagan) safha olarak değerlendirilen

¹³⁷ Hume, *Din Üstüne*, s.13.

¹³⁸ Tabiatın, muhayyilede animistik sûrette canlandırılışının etkili bir tasvirini Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Beş Şehir* adlı eserinde bulmak mümkündür. bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), s.14.

¹³⁹ Cox, *Kutsal İfade Etmek*, ss.83-85.

¹⁴⁰ Hume, *Din Üstüne*, s.8.

¹⁴¹ Evrimci düşüncenin 19. yy'daki formuyla din, erken döneme ait, modern hukuk, bilim ve siyasetin kendinden doğduğu, miadını doldurmuş beşerî bir durum olarak değerlendirilirken, 20. yy'da herhangi bir faaliyetin arkaik seviyesi olmaktan ziyade başka bir alana indirgenemeyen, özgün bir beşerî eylem ve inanç alanı olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bkz. Asad, *Dinin Soykütükleri*, s.41.

safhadır ve dünya düzenini aşan tek bir tanrıya hiçbir ciddi referans söz konusu değildir.¹⁴² Zira “... insanlara yabancı olan, onlardan ayrı bir töze sahip olan tanrılar kavranılamaz.”¹⁴³ Auge’nin de belirttiği üzere, bu safhada bulunan din tasarımlarında, en azından potansiyel olarak “aşkınlık anlayışının” olmayışı önemli bir özelliktir.¹⁴⁴ “Kutsalın rastlantısal içkinliği”, tüm pagan dinlerde böyle olmamakla birlikte, düzenli bir din adamı sınıfının olmayışıyla da bir arada bulunur.¹⁴⁵

Müteakip alt başlıkta ilkel insan ve özellikle yetersiz soyutlama kabiliyetinden yoksun kalabalıkların inşa ettikleri tanrısal tasarımları ifadelendirme türü olarak ikonlaştırma ve arabiçimler konusunu; aynı zamanda bunlara bir tepki olarak doğan ikonoklast tutumu analiz etmeye çalışacağız.

1.2.7. İkonodül Geleneklerden İkonoklast Geleneklere: Arabiçimler veya İnsanbiçimli Melez Nesneler

Dünyevî şeylerle, esasında, teması düzene sokan, *saf* ve *kirli* olan arasında kesin ayrımlarla, katı bir düzenleme olan dinsel etkinlik/kutsallık,¹⁴⁶ aşırı bir *soyutlama* şeklini aldığı ve kalabalıkların dünyevî tasalarını yansıtmadığı durumlarda, onlar için anlaşılma görünür. Bu *soyut tasarım* sonucunda anlaşılma ile kurdukları *iletişimi* ve *dolayımı* yitiren kalabalıklar, tanrılarıyla yüzleşebilme ve ona seslenebilme becerilerinden yoksun kalırlar. Bu noktada, söz konusu yoksunluğu dolduracak ve inanç

¹⁴² Auge, *Paganizmin Dehası*, s.54.

¹⁴³ Auge’dan naklen, M. Granet, *La Pensee chinoise*, (Paris, La Renaissance du Livre, 1934), Auge, *Paganizmin Dehası*, s.54.

¹⁴⁴ *Aşkınlık*, dinin özünün, tarih-aşırı ve kültür-aşırı bir fenomen olarak tanımlanmasında aranacak bir husustur. Dinin siyaset ve iktidar alanından kavramsal olarak özünden farklılığını da sağlayan bu konunun ve bu konudaki tarihsel kaymaların saptanmasına dair bir tartışma için bkz. Asad, *Dinin Soykütükleri*, ss. 41-71. Asad’ın bu tartışmasındaki temel argümanı, dinin evrensel/aşkın bir tanımının olamayacağı, çünkü dinin kurucu öge ve ilişkilerinin tarihsel özgüllüğü bir yana, bu tarz bir tanımın kendisinin de söylemsel süreçlerin tarihsel ürünü olduğudur. Buna göre tarih-aşırı bir din tanımı, geçerlilikten yoksundur.

¹⁴⁵ Auge, *Paganizmin Dehası*, ss.54-55.

¹⁴⁶ Özgür Taburoğlu, *Dünyevî ve Kutsal*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), s.235.

sahiplerine, ötedünyayı anlaşılır şekillerde izah edebilecek yarı-ilâhî *arabiçimlerin*, *arayüzlerin* gereksinimi kendini gösterir. Bu gereksinim, zamanın ve mekânın ısrarla dışında duran soyutlamaları, görünür, duyulur şekillerde tarif edebilen, sonsuzluğun ele gelir, dokunulabilir temsillerini yaratabilen, ötedünyayı gündelik yaşamın içine oturtabilen, yeryüzüyle yürütülmesi zorunlu söyleşiyi çekip çevirebilen bir *aracıya* duyulan gereksinimdir. Bunun gereği olarak, insan zihninin tahayyül edebildiği tüm varlıklar için yeryüzünde, saklı tarafı sonsuzlukta görünür tarafı yerde olan benzeşler, maddî *temsîl* ve *arabiçimler* yaratılarak her şey görünür olur ve maddilik kazanır.¹⁴⁷

Varlığına dair buna benzer somut izler bırakmayan, yüzünü göstermeyen varlıklar bir süre sonra unutulur ve yoklukla eş sayılırlar. Ruhlar ve taşıdıkları kutsallık arada açılmalı, etrafındakilere yüz vermelidir. Kutsallığın kendisini bu aralama anı ile ilgili, ortalıkta *hurafeler* dolaşır. Bu an yakalandığında, meraklı izleyicileri tarafından hemen bâtil bir maddesellikle kuşatılır ve rastlantısal, anlık bu görünüm, kendisini temsil eden kalıcı bir *resimle*, *ikonla*, *imgeyle* yer değiştirir. Böylece kendilerine görünürlük, erişilebilirlik, ellenebilirlik ve dirim katılır. Kutsallığı taşlaştıran bu bâtil görüngüler, bundan böyle maneviyatın yerini tutar.¹⁴⁸

Tüm tinsellik biçimlerinin malzemesi sayılan *arabiçimler*, zaman ve mekân içinde evrim geçirerek biçim değiştirebilirler. Örneğin *arabiçim* putlaşarak, ilkel sayılan dinler için taştan, topraktan, tahtadan olabilir. Doğayı kendisinden ayırt etmeyen, her yerde ruhların gezindiği animistik, panteistik doğa parçalarının bulunduğu bu bakış içinde her varlık kutsallıktan pay almış sayılır. Dolayısıyla ara biçimin malzemesi görülür, duyulur, ellenebilir herhangi bir şey olabilir. Kutsallık kavrayışı değiştikçe,

¹⁴⁷ Taburoğlu, *Dünyevî ve Kutsal*, ss.46-47.

¹⁴⁸ Taburoğlu, *Dünyevî ve Kutsal*, ss.46-47.

canlı, organik varlıklar, hayvanlar da arabiçim olarak ortaya çıkabilirler. Taburoğlu, bunun *insanbiçimli* bir evren kavrayışına, *kozmojiye* doğru açılmanın bir sonucu olduğunu belirtir. Ruhun en fazla bulunduğu varlık, canlı ve hareket eden varlıklardır ve özel olarak da insandır. İnsanlar, içlerinde daha fazla ruh taşıdıkları için, böylesine akıllı ve beceriklidirler. Bu yüzden ilkel olmayan görece “gelişmiş” bir maneviyat yapısı içinde insan sûreti taşıyan *azizler*, *mistikler* gerçek birer arabiçim şeklini alabilirler. Kalabalıkların pagan, kutsallıkla Sâmi, aracısız söyleşiyi arayan bir yanları vardır. *Dünyayı anlama biçimi* olarak bu pagan kavrayış, soyutlamalara maddî karşılıklar yakıştırır. Bu şekilde, görünmez olan, duyular düzeyine çekilir ve anlaşılır hale getirilir. Pagan, aklından geçeni, zihnine üşüşeni, görsel şemalar, belirli mevcudiyet kipleri içine oturtamadığı sürece huzur bulamaz. Paganlığa ve onun bir değişkesi gibi görülebilecek olan şamanlığa ait ritüelleri arka planda, kolektif aklının berisinde yaşamaya devam eden kalabalıklar, kutsal olanla söyleşebilen bir *aracı*, bir *medium* sayesinde, özünde çoğul olan tanrılarını daha etkin ve duyumsal, kendilerine yakın bir varlık olarak yaşamlarına yerleştirebilirler. Tanrısal olanı, kamunun duyusal erimine taşıyan ve başka bir bilgi katından çağırdıkları anlamları eşyanın arasına katan *medium* (*mistik, şaman, derviş veya sûfiler*), tanrısal olanla kalabalıklar arasında uzayan mesafeyi kısaltıp, cemaatle Tanrı arasındaki sakınlı ilişkiyi yeniden düzenlerler. Böylece Tektanrı, büyük sorumluluğunu kendisinden türeyen daha küçük varlıklarla, cinlerle, meleklerle, mistiklerle, batıl temsilleriyle, fetiş varlıklarla paylaşmaya başlar. Tüm bu araçlar *dolayımıyla* tanrısal olanla, yer yüzeyine ait şeyler arasında bir söyleşi aralığı da açılmış olur. Tinsel varlıklarla yeryüzündekiler aynı mekânı solumaya başlarlar. Yeryüzünü dolduran cinler, her türlü gündelik, dünyevî alışverişin içine katılırlar. Kendi tanrılarını yanı başlarında, bir ikon sûretinde, yarı-dünyevî kılıklarda görmeye

alışmış olan kalabalıklar, tektanrılarıyla aralarındaki tekinsiz boşluğu *mistiklerin* varlığıyla doldurmaya çalışırlar. Hep kendi yaşamlarının devamı gibi gördükleri kozmik yasayla ya da yazgıyla buluşabilecekleri bir aralık bulamayan ve tektanrılarıyla dilleri sürçmeden nasıl baş başa kalabileceklerini bilmeyen müminler, mistikleri tanrısal bir üst dili kendilerine izah eden birer *mütercim* olarak da görürler. Anlaşılmaz ve uzaklığı ölçüsünde tekin bir varlıkla buluşabilmenin yolunu gösteren mistikler, kalabalıklara güvenle sahiplenebilecekleri bir tabiyetin, maneviyatın kapılarını açarlar. *Mistiklerin* kendileri bu noktada, birer tanrısal *odak* ve *arabiçim* olarak kabul görürler. Varolan içinde böyle bir odak aramak, varlığın kişileri aşan, insanbiçimli olmayan yapısını bozmak anlamına gelir. Varolanların hakikî olana açıldığı, kutsallığı araladığı bu odaklar, yeryüzünün ilâhî bir mekân olarak kurulmasını sağlar. Bu yolla, zamanın dışında duran, mekâna sığmayan bir kutsallık, dünyevî sınırlar içine sığdırılır. Zamandışı mekânlar, ötedünya, yeryüzünde açıldıkça, *Varlık* dünyevîleşir. Mistikler, tanrılarla ayrıcalıklı söyleşi koridorları açarlar. Fânîler, onların gözetiminde kutsallığın cisimleşmesine, mevcûdiyet kazanmasına tanık olurlar. Cisimsiz varlıklar, onlar tarafından dünyevîleştirilir, kalabalıkların erişebileceği bir mesafeye getirilir. Kalabalıkların etrafını çeviren şekilsiz güçlerin, tekin olmayan hayâletlerin, karartıların içine gömülen mistikler, gündelik olanın ardında oynaşan bir güç alanı içinden, kalabalıkların kavrayabileceği türde deneyimlerle geri dönerler. Mistiklerin varlığını meşrû kılan anlayış da budur. Kalabalıklar velîlerden, kutsallıkla aralarındaki ilişkiyi açıklıkla tanımlayan *elkitapları, risaleler, meseller, menkıbeler, kıssalar* isterler. Tektanrılarını soyutlamalar ardında yalnız bırakmaz, onu çeşitli sûretler ve temsil biçimleriyle kendi dünyalarına taşımak, kutsallığın ele gelir bir *imgesini*, şeylere ilişmekten yüksünmeyen bir *tasavvurunu* geliştirmek isterler. Mistikler mutlak bir soyutlama ile kendini

örten tanrıyı kalabalıklar lehine ifşâ eder. Bu tür bilgiye *gnosis* bilgi türü denir ve *gnosis* bilgi, zamanla aslını yitirir ve bâtıl olana dönüşerek *hurafeler* şeklini alabilir. Bu arada mistik kişinin kendisi de putlaşır. Burası, bâtınla bâtıl arasındaki kaygan alandır. Bu aralıkta mistiklerin ilâhî olandan çekip çıkardıkları *bâtınî bilgi*, popüler kavrayışın kurduğu bir ikonografiye hurafeler şeklinde eklenir.¹⁴⁹

Aşırı anlam yüklü, insan biçimli bu arabiçimlerin (mistiklerin, azizlerin) resimleri, inananlar için çok şey ifade edebilir. Dinsel motifli resimlerdeki ikonlar, aziz tasvirleri inananlar için bağdaştırıcı, buluşturucu bir yanı haiz arabiçimler olarak ortaya çıkabilir. İkonlar temsil ettikleri kutsal varlığa bir *kişilik*, *insan biçimli bir görünüm* kazandırır. Tanrıların dünyası ikonlar sayesinde yeryüzüne katılır. Tarihe ve dünyevî mekânlara karışırlar. Ötedünya, insânî gerçekle bağlantı içine girer. Tanrısallık bu sayede tarihî içine katılır, nedensiz ve gayri şahsî bir soyutlama olmaktan çıkarılmış olur. İkonlar, tüm diğer arabiçimler gibi kutsallığa dünyevî ve insânî bir sûret kazandırır. Kısaca arabiçimler bir *ikon*, *fetiş*, batıl, hacimli bir *nesne*, bir *resim*, abartılı bir pagan tapını nesnesi olarak *put*, yazılı ve incelikli bir *metin*, sözlü bir *ifade*, *söylence* ve *hurafe* şeklini alabilir. Taşlaşmış, ete kemiğe bürünmüş ya da hayâlet olarak da açığa çıkabilir. Arabiçimler, tüm zaman ve mekân kalıplarına uyabilir, tüm varlık kipleri içine sığabilir. Fizik ve metafizik arasındaki ayrımı geçersizleştiren arabiçim, kendini her kılıkta gösterebilir. Ancak tümüyle rûhânî ya da tümüyle dünyevî olamazlar. Mânevî ve maddesel anlamda hep bir fazlalık ya da eksikliğe sahiptirler. Bu arabiçimler yardımıyla, yararsız sonsuzluk parçalarına, görünmez, donuk ruhlara

¹⁴⁹ Taburoğlu, *Dünyevî ve Kutsal*, s.204.

yaşam katılır, yaşamı çekip çeviren ilkeye dâhil edilir. Bu sayede yerdekiler, ötedekilerle buluşur, uzlaşırlar.

Bununla birlikte sonlu yaşam ile ötesi/sonsuz arasında bir bağlantı gibi düşünülebilecek dinsel tecrübe, herhangi bir batıl ikonun ya da fetişin içine sığıldığında, bu genişliği görünmez kıldığı ve bu tecrübeyi *sınırladığı* söylenebilir. Kişilerin öteleriyle, insanlık-dışıyla, şimdi ve burada olmayanla sayısız biçimlerde kurabileceği iletişim, batıl nesne araya girdiğinde belirli türde ritüellerin içine kapatılır. Oysa maneviyat, sonsuzluktan devşirilen farklı farklı kutsallık parçalarıyla kurulur. Dünyevî bir mekân ve zamanda, kişileri aşan sonsuzlukla kurulan iletişim ya da bağlantı çok farklı yönlere evirilebilir, değişik şekillerde sonuçlanabilir. Batıl nesne, bu iletişimi güvenceye alır ve kalıplaşmış bir *dizgeye* dönüştürür, öteden gelebilecek “sapkın kutsallık” türlerinin önünü keser. Bu sayede dindarların, sonucu belli olmayan bir etkileşimle rahatının bozulması engellenir. Dindar, tanrısıyla aracısız bir bağlantı kuramadığından, birbiriyle tanışık olmayanların arasını bulsun diye bir arabulucu gibi konumlanmış olan *batıl nesneler* üzerinden kendisinden büyük şeylerle iletişim kurar. Bu batıl fetiş nesneleri “genel ekonomiye” kısıtlar koyar, kutsallıkla alışverişi sınırlar. Kişinin ötesiyle ve sonsuzlukla olan iletişimine belirli kurallar yerleştirir.¹⁵⁰ Ötedeki ile güvenli bir alışveriş, vahşeti alınmış bir iletişim mesafesi yaratır. *Batıl olan*, sonsuzun, biçimsizin cisim bulması, kristalleşmesidir. Bu sayede şekilsiz bir varlık alanı, görünür temsiller aracılığıyla yeryüzüne taşınır. Oysa batıl nesne, dinsel deneyimin bir yan ürünüdür. Esasen ortaya batıl bir şeylerin çıkması, bu deneyimin sonlandığının belirtisidir. Batıl olan ortaya çıktığında, alıveriş kesilmiş, genel ekonomik işleyiş son bulmuş demektir.

¹⁵⁰ Taburoğlu, *Dünyevî ve Kutsal*, s.48.

Batıllık, ötedekinin geçici bir imgesinin çıkartılmasının, ötedekiyle iletişim sırasında kutsallık parçalarının yeryüzünde resimlenmesinin, şekil bulmasının karşılığıdır.

Bu mantığın devamı olarak Taburoğlu, “kurumlaşmış, örgütlenmiş, kalıplaşmış belirli ritüeller öneren tüm dinlerin batıl bir taraf içerdiğinin” söylenebileceğini ve “kutsal bir metni ve dinsel tecrübeyi düzene sokan *kelamı*, *manzumesi* olan dinler için özellikle bunun geçerli olduğunu” belirtir. Sonsuzlukla, öte tarafla, aracısız, ne aradığını bilmez bir mistik gibi tüm bildiklerini unutarak ve bu yüzden de “tehlikeli bir yüzleşme”, işte bu tarz kurumsal düzenlemeler yoluyla engellenir. Dindarlık, imkânsızın tecrübesi değil, belirli imkânlar dâhilinde yürütülen, vicdanı rahatlatan bir etkinlik halini alır. Sofuca kendine kapanmış, varsayımlarını sorgulamayı bırakmış, içtihadattan uzak düşmüş bir dindar, artık ötedünyayla tamamlanmış bir muhasebe, sonuca varmış bir etkileşim, hazır bir iletişim kuracaktır. Ötesiyle sürekli yüzleşen, sonsuzluğu savunmasızca karşısına alan bir dindar bu ağırlığı uzun süre kaldıramaz. Saf dinsel deneyime katlanamayan, bir zaman sonra sonsuzluğun kalıntılarıyla, yerdeki izleri olan batıl söz, *hurafe*, *metin*, *resim* ya da *fetiş nesneyle* idare etmek durumunda kalacaktır. Batıl varlıklar bu zorlu, yorucu deneyimi kapatır. Böylece yarı dindarlar, dünyevî uğraşlarına zaman ayırabilir, yaşamlarını çekip çevirebilirler. Öte dünyayla yüzleşme işini *ruhbana*, özellikle de *mistiklere* terk ederler. Onların hazır maneviyat nesneleri, fetişler yaratmalarını, uydurmalarını beklerler.¹⁵¹

Batıl itikat nesnesi, sonradan bir *tapını aracına* dönüşür. Yani ötedeki genişlikle, başka olanın çağrısıyla yüzleşmek yerine, dindar, kestirmeden fetiş varlığına tapınmayı, “kısıtlı bir alışveriş” içinde kalmayı tercih etmiş olur.¹⁵² Ancak bu cazibeye

¹⁵¹ Taburoğlu, *Dünyevî ve Kutsal*, s.51.

¹⁵² Taburoğlu, *Dünyevî ve Kutsal*, s.51.

fazla katılan dindarlar, fazla el sürdüklerinde ikonun putlaştırabilir, geçirgenliğini alabilirler. Kendi ötesinde bir şeylere işaret eden, hep bir fazlalık taşıyan ikon, tümüyle kendisine dönmüş bir imge halini aldığı anda, putperest bir yapı olarak ortaya çıkmış demektir. Popüler dindarlığın erişimine açık tüm ikonlar, putlaşmaya yazgılıdır. Diğer taraftan ikonun boyası ve yapıldığı malzeme, renkler ve şekiller canlı bir hayal gücüyle bakıldığında biçim değiştirerek hayat bulur. Kolaylıkla dünyevî yaşam döngüsü içine çekilebilirler. Sanki renkler ve şekillerde kendisinden büyük başka bir şeylerin temsili, imgesi ve benzeşi olmaktan çıkar, kendilerini anlatmaya başlarlar. İkon, iki boyutlu bir imge olmaktan çıkar, hacim kazanır, kendi kutsallığını içinde taşıyan bir yontu halini alır. Kendi boyutları, ağırlığı ve kendinde bir anlamı vardır. Bakışları başka yere yönlendirmez. Dindarlığı kıskançlıkla, kendisine odaklar gibidir. Yoğunlaşmış bir ikonik değer taşıyan ve ikonun taşlaşmış hali sayabileceğimiz putlar, şekilsiz ve soyutlamadan ibaret bir kutsallığın yerini doldururlar. İkon burada arabîçime daha yakın bir varlığın tarifi olur. Ancak ikon nerede kaybolur put nerede görünür gibi bir soruya cevap bulmak da zordur. İmge kutsallığın yerine geçer, tanrısal ışığı tek başına soğurur, sahipsiz bir maneviyatı kendisine mal eder. Öyle ki kutsallık putların yapıldığı maddeye de siner. Örneğin üzerine sağaltıcı azizlerin resimlerinin bulunduğu bir resmi ya da duvar sıvasını yiyip yutarak şifa arayanlar çıkabilir. Taşınan bir haçın ya da muskanın içindeki tanrısal mesaj malzemesine de bulaşır ve bedene dokunan bu putlaşmış ikonlar, tüm kötülükleri bertaraf edebilirler. Yani her ikon sadece vekâleten taşıdığı anlamı iletmek ya da temsil etmekle kalmaz, ama aynı zamanda onun yerine göz diker, putlaşmak ister. Böyle bir durumda putların karşısında neye tapınıldığı, kişinin kutsallığın imgesine/gösterenine mi, yoksa gösterilene, kutsal varlığa mı baktığı

tümüyle karışacaktır.¹⁵³ Kutsallık böylece, temsillerinin ardında tanınmaz hale gelir. İkonlar yoluyla öte-dünyadan taşınıp gelen yüzler, bir süre sonra ödünç aldıkları sûretlerden ayırt edilemez duruma gelirler. İmge, zaman geçtikçe ‘ilk örneğin’den bağımsız bir yaşam sürmeye, tümüyle nedensiz bir varlık, nedensiz bir gösteren olarak kendisini sunmaya başlar. Ötesiyle bağlantılarını yitiren ikon, kendi hikâyesini anlatır, başka bir üst hakikate gönderme yapamaz hale gelir. Bu durumda geçirgenliğini yitirir, ötedünya sakinlerine el veren bir aracı olmaktan çıkar, kendi kendisini sunar. Görünmez olan ve bir beden taşımayan varlıkları elle tutulur kılan ikonlar, böylece, bir süre sonra bağımsız bir hayat sürmeye başlarlar.¹⁵⁴ İkonların bir tarafı hâlâ bu dünya dışında bir yerlerde olması hasebiyle, onlar ötedünyayı dünyevî olanla bağdaştıran bir arabiçim işlevi görürler. Fakat bu işlevini yitirmesi ile, *put*, *idol* halini almaya başlarlar. *Put*, bir arabiçim olan *ikondan* farklıdır; kutsallığı soğurur, kendi içine hapseder. İmge bir arabiçim gibi hürmet görmediğinde, kapılarını ötedekine kapadığında, o ikonun kırılma zamanı gelmiş demektir. Çünkü artık çift zamanlılığını, ara konumunu, geçirgenliğini, belirsizliğini yitirmiştir. Yani ya tümüyle anlamsızlaşmış ya da putlar ve idollerde olduğu gibi üzerine fazlaca anlam birikmiştir.

İkonların putlaşması, tepki olarak onların kırılmasına, ikonoklast yani ikonkırııcı geleneğin ortaya çıkmasına ve resim çizme, doğadaki varlıklara, canlılara bakarak onların kopyalarını, sûretlerini yaratmaya dönük yasaklara, dahası dünyada bulunuşa ve dünyevî etkinliklere dair birtakım kısıtlamalara yol açmıştır. Dünyada olmayı kutlayan eğlenceler, oyalanmaya, verimsiz meşguliyetlere, gösteriş arayışlarına dönük yasaklamalar da bu denetimin parçası hâline gelmiştir. İkonkırııcının evreninin mutlak

¹⁵³ Taburoğlu, *Dünyevî ve Kutsal*, s.140.

¹⁵⁴ Taburoğlu, *Dünyevî ve Kutsal*, s.142.

bir sadelik ve sanatın her türünün yoksunluğu ile nitelenebileceği ifade edilebilir. Bir kefarete olarak yeryüzünde *yalın* bir yaşam sürmeyi engelleyen herhangi bir meşguliyeti bu ilgi kapsayabilir.¹⁵⁵ İkonkırııcıların en bilinen eylemi, canlı varlıkların resimlerinin yapılmasına dair engeller yerleştirmektir. Basit tanımıyla bir tarafın, başka bir tarafın resim yapmasını istemediği için yaşanan ikon kırıcı kısımlar tarih boyunca birkaç kez tekrarlanmıştır. Resimlemeye kesin ölçüler getiren ikonkırııcılar için resim, bir başka şeyin temsili olmaktan çok, süslemeye, bezemeye, dekorasyona hizmet etmelidir. Böylece kutsal mekânlar, insan yapımı eklentilerden, temsillerden, girintilerden, saçaklardan arındırılmaya çalışılır. İkonlar ya parçalanırlar ya da örtü ve boyayla gizlenirler.¹⁵⁶ İkonkırııcı eylemlerde, inanç sahiplerinin kutsallığa yönelik dinsel eylemlerine, dünyevî varlıklar, sûretler karışmasın diye etrafları resimlerden yoksun bırakılır. Mümkün olduğunca düzleşen, engebesez, çıkıntılarından arınmış dinsel uzamda işini gören dindarların kutsala yönelttikleri sembolik adaklar, kurbanlar, bu yalınlık içerisinde sahibine eksilmeden ulaşabilir. İkonkırııcı kavrayışta resimler, heykeller, canlı varlık tasvirleri nedeniyle, halkın, inananların paganlığa, putperestliğe yeniden yöneleceği korkusunun yanı sıra, daha çok, kutsal varlığın hakkı olan paydan çalan tüm dünyevî süsleri, eklentileri aradan çekme çabası vardır. Söz gelimi kutsal bir mabet, şatafatıyla, göz kamaştırıcılığıyla, kutsal olanı gölgeler, onun hakkı olandan pay alır. İkon kılığında olan her *ifade* ya da *eylem*, kutsala yöneleni kendi içerisinde toplayarak, yönünü değiştirerek ya da kimyasını bozarak saf inançların, ibadetlerin bozulmasına neden olur, kurban edilenden kendilerine pay alırlar. İnanç sahibi, araya girmiş ikon türündeki nesne ya da eylem nedeniyle, kendisini başka tanrılara, kutsallık

¹⁵⁵ Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, ss.29-39.

¹⁵⁶ Bryer ve Herrin, *Iconoklasm: Papers Given at the Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, John Goodman & Sons.

biçimlerine, putlara, şeytana tapınırken, adaklar adarken bulabilir. Bu nedenle, bu dünya ile öte dünyanın ortasında duran ve iki taraf arasında dolayım-lara, geçişimlere yardım edebilecek tüm *ara biçimler* yok edilmelidir. İkonkırıcı eylem, sadece madde-sel bazı temsillerin yok edilmesini değil, dünyevî davranışların bastırılması yolunda da bir girişim gibi anlaşılmalıdır.¹⁵⁷ İkonkırıcı toplulukların resimlere dönük düşman-lıkları, dünyevî etkinliklere, putperestçe ilgilere yönelik genel bir yasaklar bütününün parçasıdır.¹⁵⁸ Özel bir resimleme türü olarak ikonlar, yeryüzüyle, “toprakla” kurulu bağlantıları, putperestliği kolaylaştıran *ifade araçları* sayılırlar. Oysa gerçek kutsallık, toprakla irtibatı kesmekle, yerden yukarı yönelmekle olanaklıdır. Yüzü toprağa dönük insan, kutsala dönük edimleri onu hak etmeyen başka nesnelere yöneltir. Bu yolu izle-yerek öte-dünyaya dönük görevlerini yanlış icra eden kişi, toprakla, yerle, yakınındaki insanlarla kurduğu dünyevî ilişkileriyle karışmış bir kutsallık alanına dâhil olur ve far-kına varmasa da pagan geleneğinin hükmü altına girer. İkonkırıcı bir eyleminin, “müminin” yapması gereken de doğru inancın ifade biçimlerini karşısındakine öğret-mek ve onu yoldan çıkaracak etkenlerden etrafını temizlemektir. İkonkırıcı tüm eylemler, bu arınmayı sağlamaya yöneliktir. Bu tür eylemin ilk şartı, resimlerden ve yere ilişkin bağlantılardan inanç sahibini uzaklaştırmak için, *sözlü* ve *yazılı* kutsallık ve *gerçeklik* kavrayışları yaratmaktır. Hakikati arayanların bir türü olarak dindarlara düşen, zor ama doğru yollardan kutsallığa ulaşmaları; resimler ve ikonlar yardımıyla görünmeyeni temaşa etmeye dönük bir iştahı denetlemeleri, görünmeyene türlü yüzler yakıştırmalarını bekleyen şeytanca bir ayartmadan kaçınmaları, görme, izleme, gözet-leme hevesinden uzak durmalarıdır.¹⁵⁹ İkonkırıcı öğretilerin ve eylemlerin inanç

¹⁵⁷ Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, ss.30-31.

¹⁵⁸ Taburoğlundan naklen Carlos Eire, *War Against Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, (New York: Camdridge Univ. Press, 1989), s.225; Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, s.31.

¹⁵⁹ Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, s.32.

sahibinden uzaklaşmasını istediği, insanı kendi ‘maddesel doğasıyla’ temas etmesine neden olan *itkilerdir*. Bunlara karşı uygulanan teknikler, insanı tanrısıyla ve kendi hayvanlığıyla doğru mesafede tutmaya zorlayan önlemlerdir. Kutsallık hakkında sözlü ve yazılı olanların dışında resimli ifade arayışları, tabulara dokunmanın yarattığı türde metafizik bir kirlenmeye neden olur. Bundan dolayı ikonlar, azizlerden kalan eşyalar ve kemikler, yani kutsal emanetlerin yanı sıra her türden nesne ikonik değer taşıyabilmekte ve böylece de ikonkırıcıda bir kaygıya yol açmaktadır. Çünkü kutsal emanet, bir tarafı kutsallıkta diğer tarafı yeryüzünde olsa da topladığı metafizik ilgiyi gerçek sahibine aktarmadan kendi üzerinde toplar. Kutsallığın temsili değil de sunumu, hatta ta kendisi sayılan kutsal emanetler ve onların ikircikli doğası, *ikon* ve *idol* ayrımını da yüzeye çıkarır ve böylece ikonik mevcudiyetin ötesine geçerek idolleşirler. İçerisine ruh üflenmiş, hacim kazanmış olan bu nesneler, yeryüzüne inmiş kutsal varlık parçaları sayılırlar. Bu yüzden kutsallığı rehin alan ve çoğunlukla resimli, görsel yollardan açığa çıkan her türden ikonik, idol ya da kutsal emanet parçaları inanç sahnesinden uzaklaştırılmalıdır. İkonkırıcılar için *ikon*, göz dikilmemesi gereken varlıklara ‘yanlış şekillerde’ bakmanın sonucudur. Böyle bakıldığında *ikon*, *idole* dönüşerek işaret ettiği kutsallıkla özdeş olup, zamanla onun yerini doldurabilir.¹⁶⁰ Bu fikirlerle hareket eden ikonkırıcıların, kutsallığın maddeleşmesine yönelik saldırıları çok farklı nesnelere yönelebilir; resimli yazmalar, duvar resimleri, heykeller, gösterişli binalar ve hatta tüm bir şehir kutsallığın saflığı adına yok edilebilir. El değmemiş, yorumlanmamış, belli şekillerde resmi çizilmemiş kutsal sözü, kelamı ortaya çıkarmak adına, görünür olanda cisimleşmiş, toplumsal ya da bireysel bellekteki temsillerin, pagan arketiplere ait kayıtların da yok edilmesi gerekir.¹⁶¹ İkonkırıcılar, Platon’dan feyz alarak, hakikatle

¹⁶⁰ Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, ss.33-34.

¹⁶¹ Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, ss.35.

temsîli ya da gölgesi arasındaki mesafeyi korumak isterler. Platon, var olanın mahiyetine, özüne aykırı düştüğü ve dolayısıyla Yunani bir kutsallığın yerine geçme tehdidi taşıdığı için ikonları, ikondan farksız saydığı idolleri ve benzeşim yaratan resimleri kendi metafiziği dışında bırakır.¹⁶² Ona göre ikonlar, hakikatin yanlış, çarpık yorumu olan batıllık biçimlerini çağırma tehlikesini taşır. Platon'un eş anlamlı olarak kullandığı ikon ve idoller, resimli temsilleri sunulan kutlu şahsiyetleri, varlıkları bir çerçevenin içerisinde cisimleşmiş, müşahhas hâlde sınırlarlar. *Eikon*, basitçe kutsal anlatılara, şahsiyetlere ilişkin bir sunum değildir, hakikatin sunumundan, saf görünümünden ayırt edilmelidir; özellikle maddesel bir mevcudiyet taşıyorlarsa.¹⁶³ İkonkırıcı kavrayış, arınmayı sağlamak için her ne kadar resmi öteleyip *sözlü* ve *yazılı kutsallık* ve *gerçeklik* kavrayışlarını ön plana çıkarsa da *yazı*, nakşın, yani resmin bir uzanımı olarak telakki edilmiştir.¹⁶⁴ Böylece her seferinde betimlenen tanrısal varlıklar, kalıp sözler gibi zihinlere nakşolurlar. Bu şekilde kullanıldığında resimli olanın, sözlü ya da yazılı olandan fazla farkı kalmamış olur. İnanç sahibi, tanrısını zihninde canlandırdığında, ona bir isimle seslenir gibi her seferinde aynı ikonik işareti de çağır-mış olur. Fakat ikonkırıcı kavrayışa göre kutsal söz, sadece temsillerden, resimli kayıt ve kopyalardan uzak tutulmakla değil, *kalpte taşınan imgeler* şeklinde de ortaya çık-maması gereklidir. İkonun kalpte, zihinde taşınmasıyla, kâğıt, tahta, duvar üzerinde olması çok farklı sayılmaz.¹⁶⁵ Dolayısıyla ikonkırııcılar ikonları yok edip tüm resimleri

¹⁶² Düşünsel, estetik ya da siyasal içerikli, biçimli düzenlemelere Derrida kısaca *metafizik* adını verir. Modernlik öncesi dönemlerde meydana gelen bu çeşit metafiziklerin sözel olanın ayrıcalık kazandığı zamanlardır. Söz-merkezli metafizik içerisinde mevcudiyet, Taburoğlu'na göre, ifadesini sözün, sesin dolaylısızlığında bulur. Buna karşılık yazı, mevcut olmayanın, boşluğun dili gibidir; maddesi yoktur, uydurmadır, saymaca bir ifade alanıdır. Oysa sözel sunum, mevcut olanla ve varlıkla dolaylısız bağlantılara sahiptir. Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, s.17.

¹⁶³ Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, s.35.

¹⁶⁴ Bunun bir örneği için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Ülken Yayıncılık, 1998), s.44.

¹⁶⁵ Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, s.39.

sözlere, yazılara dönüştürmeye çalıştıkça, ikonseverler ve paganlar, bu sözlerdeki resimli tarafı bulmaya çalışırlar. Maddesiz ve zamansız soyut varlıkları yeryüzüne taşır, onlara kıvam verir, hacim katarlar. Nitekim Luther, tanrısını zihninde resimlemeden bir söze kulak verir gibi duymayı başaramadığını itiraf ederek, kutsal söze ait duyulanların, görülenlerin, okunanların, kişinin kalbinde, zihninde kaçınılmaz olarak türlü resimlere tercüme edildiğini ve bu nedenle ikonkırıcılığın ancak ikiyüzlülük pahasına olanaklı olduğunu fark eder.¹⁶⁶ Görüldüğü üzere söz konusu tanrısal tasarımlarda karşılaşılan asıl sorun, tanrının doğasını belirleme sorunudur.¹⁶⁷ Câbirî bunun, felsefecilerin, hiçbir şeye benzemeyen ve maddeden soyut hâldeki üstün varlık (Allah) ile madde ve değişimin esas olduğu âlem arasındaki ilişkiyi irdelediklerinde karşılaştıkları problemlerden birisi olması bakımından kökleri Yunan felsefesinde olan bir sorun olduğunu belirtir. Bu meselenin, Platon'dan beri esaslı bir sorun olduğunu, Neoplatonizmin ulaştığı çözümünse tanrı ile âlem arasında ilâhî nitelikli bir *orta varlık* düşüncesi olduğunu belirtir.¹⁶⁸

Tanrının doğasını belirleme asıl sorunu konusunda bir *medium/araç* olarak işlev gören arabiçimlerin bu fonksiyonunun, bir başka açıdan *sembol* olarak değerlendirildiğini görürüz. Konunun mahiyetinin, aşağıda görüleceği üzere, insanın gerçekliği kavramadaki sınırlılığı ve tüm bilgi çeşitlerinde sembolik bir boyutun haiz olması ile ilgilidir.

¹⁶⁶ Taburoğlu'ndan naklen Brenda Deen Schildgen, *Heritage and Heresy: Preservation and Destruction of Religious Art and Architecture in Europe*, (New York: Pelgrave Macmillan, 2008), s.11.

¹⁶⁷ Tanrı'nın doğasına ilişkin belli bir kavrayış çabası, Lovejoy'un *Büyük Varlık Zinciri* adlı eserinde de savunduğu üzere, aynı zamanda 2400 yıldır evreni anlamanın da en etkili yolu olmuştur. Bkz. Watson, *Fikirler Tarihi*, s.25; söz konusu kitabın tercümesi için bkz. Arthur O. Lovejoy, *Varlık Zinciri*, terc. Ahmet Demirhan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015).

¹⁶⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, terc. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), s.43.

1.2.8. Dinin Özüne İlişkin Bir İpucu Olarak Sembol Kavramı ve Arabi- çimlerin/Sembollerin Oluşumunda İktidarın Rolü

Homo faber olarak tanımlanan insanın araçlar tasarımı konusunda gelişen yeteneği, onun git gide kültürel ve soyut, yukarıda da belirttiğimiz üzere tanrısal ve araçsal tasarımlar ortaya koyabilmesine yol açmıştır. Bu açıdan o “sembolleştiren bir canlı” olarak tanımlanmıştır.¹⁶⁹ İnsanın bu boyutu aslında *gerçekliğin* onun tarafından *dolaylı olarak/formların kendine has özelliği içinde* kavranabilecek bir konumda olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre gerçeklik, *zihinsel biçim verme tarzları* olarak *dil, mitoloji, din, bilim ve sanat* gibi “sembolik formlar” şeklinde adlandırılan formların kendine özgü özelliği içinde, doğrudan olmaktan ziyade *dolaylı* olarak kavranabilir niteliktedir. Fakat gerçeklik bu dolaylılığın/formların içinde kendini gösterdiği gibi *perdelenmiş* hâldedir de. Gerçekliği zihin dünyasına taşıyan *işlevler*, varlık özne tarafından kavranır kavranmaz, onu (varlığı) kendi içinde taşıyan benzersiz yansımalar olarak ortaya çıkar.¹⁷⁰ Kendine özgü bir doğaya sahip olan bu farklı yansımalar, içyapısında egemen olan birtakım ilkelere sahiptir. Bilincin bu nevi göstergeler dünyasında hareket etmesini Cassirer (ö.1945) şu şekilde betimler: Bilinç, nesnelerin şu anına dair olan izlenim içeriğini şimdiki zamanın dışında temsil etmeye yöneldiğinde, bilinç bütünüünün parçaları arasında karşılıklı ilişki ortaya çıkar. Bu ilişkide bir bütünüün parçasını yanlışlıkla başkası zannetmeye, onu başkası ile karıştırmaya yol açabilir. Bu olgu, *duyum* çerçevesine değil, *yargı* çerçevesine aittir. *Yargı* ise, duyuşal yoldan verili olanın onaylanmasıyla ve doğrulanışıyla yetiniyor gibi görüldüğü en yalın formu içinde bile basit *varoluş* evreninde değil, *göstergeler* evreninde hareket eder. Böylece duyuşal olarak verili olandan ayrılır. Biz bu evrende, sembole güvendiğimiz

¹⁶⁹ Ernest Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, terc. Necla Arat, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), s.42.

¹⁷⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III*, s.15.

anda, nesnelerin kendisiyle iş görmek yerine, onları temsil eden sembollerle iş gören soyut düşünmenin sihirli alanına girmiş oluruz. Doğanın ‘bilimi’, kendi yolunda hayli ilerleyip bu semboller fundalığında kaybolursa, o zaman felsefi öz bilincin temel görevi, Berkeley (ö.1753)’e göre, bu illüzyonu yok etmektir.¹⁷¹ Çünkü varlığın örtülü sembolünü açma ve hakikati çıplak ve örtüsüz biçimde kendi önüne serme çabası her zaman yeniden uyanır. Dünyayı mutlak birlik olarak kavramak isteyen felsefi bakışın önünde, tüm çeşitlilikler gibi sembollerin çeşitliliği de eriyip gitmeli; nihai gerçeklik, bizzat kendinde varlığın gerçekliği, görülebilir bir nitelik kazanmalıdır. Cassirer, hakikati biricik, yalın ve kolay kavranan bir şey olarak düşündüğü için metafiziğin tüm zamanlarda bu temel problemle yüz yüze bulunduğunu belirtir.¹⁷² Gerçeklik bilgisinin asıl organı olarak Felsefe ise, saf deneyimin dünyasını önümüze serme iddiasındadır. “Nesne ile aklın uygunluğu” iddiası, bu anlamda onun doğal çıkış noktası olarak kalır. Söz konusu felsefe, bu *dolaylılık dünyasına* ne kadar bilinçli olarak yönelse de formlar dünyasında, varlığın tamamına ilişkin öğretisi olarak mevcudiyetini muhafaza edemez. Çünkü Felsefe kendi nesnesini her ne kadar net bir biçimde belirlemeye çalışırsa, bu belirleme işinde *nesne* bizzat o kadar çok problem hâline gelir. O zaman *şüphe*, *gerçeklik bilgisi* problemine sansüalizm gibi rasyonalizmin de verdiği kesin cevabı bir gölge gibi izler. Bilmeyle onun nesnel içeriği arasında var olduğu iddia edilen *özdeşlik* ortadan kalkar.¹⁷³

Bilginin özbilinci, böylece, kendi formunun farkında oldukça, onun bu formu, özbilince asla aşamayacağı zorunlu bir engel olarak görünür. Bilginin, formunun içine

¹⁷¹ Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III*, terc. Milay Köktürk, (Ankara: Hece Yayınları, 2018), s.18.

¹⁷² Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III*, s.16.

¹⁷³ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III*, s.19.

aldığı mutlak nesne git gide erişilemez bir uzaklığa yerleşir. Bilginin özbilinci nesneyi kavramak yerine, sadece tüm göreliliği ve sınırlandırılmışlığı içinde ancak kendini inceleyebilir. Artık bilgi, bir bütün olarak ya da kendi kendisinin belli bir parçasıyla, aşkın nesne dünyasına yayılmaz; bu dünya, bilginin içine *derinliğine* yerleşebilir. Bütün bu görünüşler artık *imgeler* olarak bilinmektedir. Bilgi ne varlığın bir parçası ne de onun kopyalanışı olarak tasvir edilir. Bilme, varlıkla o kadar az ilişkiye geçirilir ki, bilme ilişkisi, yeni bir bakış açısı altında temellendirilir. Çünkü bilmenin işlevi nesneyi mutlak nesne olarak değil, *görünüştaki nesne* olarak inşâ edip kurmaktır. *Nesnel* varlık ve deneyimin nesnesi olarak adlandırılan şey, sadece kavrama yetisinin temeli ve onun a priori bütünleştirici işlevi altında mümkün olabilir. Yani temaşa çeşitliliği içinde *sentetik birlik* meydana getirdiğimiz takdirde, nesneyi tanıdığımızı söyleriz. ‘Kavrama Yetisi Analizi’nin asıl görevi, bu *sentetik birlik* gerçekleştiğinde onu kendi bireysel şartları içinde, bir bütünlük olarak kavramak olacaktır. Analiz, *bilginin farklı formlarının*, saf kavrama yetisi kategorilerinin ve saf aklın ilkelerinin birbiri içine nasıl kök saldığını; onların karşılıklı belirleyiciliği ve karşılıklı ilişkisi içinde, *gerçekliğin teorik yapısını* nasıl belirlediğini göstermek ister. Bu belirleyicilik nesne tarafından verilmiş değildir; tam tersine bu belirleme, kavrama yetisinin “kendiliğinden” nitelikli eylemini kendi içinde taşır. Bu, teorik bilginin dünya tablosuna götüren, kendine özgü bir *şekil verme biçimi* ve *sistemidir*. Bu durum söz konusu dünya tablosunun temel nitelikleri içinde “verilen” ve bize şeylerin doğası vasıtası ile herhangi bir şekilde sunulan hazır ürün olarak değil, aksine, yine de hiçbir noktada keyfî olmayan, tamamen ilkelere dayalı *serbest bir şekillendirme sonucu* olarak ortaya çıkar.¹⁷⁴ Kuramını aktardığımız Kant ile birlikte eleştiri sonrası felsefi bilginin görevi, *teorik olarak anlam vermenin*

¹⁷⁴ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III*, s.20.

ve bu anlam vermenin ne ise o şekilde kavranması olacaktır. Bu anlam verme, kendi ürünlerinde incelendiğinde ve kendi sonucu içinde kavrandığında, o, bu sonuç içinde kaybolup gider. Artık *dogmatizmin*, bilgiyle onun nesnesi arasında kabul ettiği türden ilişkiye geri gidilmez. Bundan dolayı dikkat, sonuç yerine teorik bilginin işlevine ve onun kendine özgü yasalılığına yöneltmek zorundadır. Çünkü “şeylerin hakikatini” açabilecek anahtar yalnızca odur.¹⁷⁵ Cassirer, bu tür bir felsefenin, mümkün olabildiğince nesnelerle değil nesneler hakkındaki bilginizin niteliğiyle uğraştığını belirtmektedir. O, sadece belirli objelerle ilgili bilme değil, “bilmeyele ilgili bilme” olmak istemektedir. Bu felsefe, teorik bilginin *formunu* sormakla, bu formu, sadece bilginin gerçek anlamda *telosuna*, sonucuna ve kusursuzluğuna bakarak upuygun kavrayabileceğine ve onu açık ve net bir çerçeve içinde önümüze serebileceğine inanır. Cassirer her ampirik olanın, bilginin *formu* karşısında, salt *madde* olarak bulunduğunu belirtir. Duyumlama burada mutlak biçimde *verili olan* olarak ortaya çıkar. Söz konusu *formlar* kendi geçerliliği ve anlamı içinde, verili olana (duyuma) dayanmadan, bu verili şey, anlama yetisinin formlarına nasıl uymaktadır? Problemi ortadan kaldırmak için, Cassirer, teorik özbilincin başlangıç noktasına geri dönerek, salt bir *maddenin* ve saf bir *formun* düalist olarak birbirine *karşıt* konumlanışında bulunan çıkış kapısını tekrar problem hâline getirmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre, eleştirel bilgi öğretisi *düalist* karşıtlığın anlamını değiştirmiştir. ‘Duyumlamanın Maddesi’, zihnin şekillendirici güçlerinin saldırdığı fakat değiştiremediği kalıcı bir dayanağın kendi özü içinde tam olarak gözlenebilmesi anlamına gelir. Bu madde, bilginin nüfuz edilemeyen ve kapalı kutu niteliği taşıyan arka planı olarak kalır.¹⁷⁶ Bu varsayım formlar düzeyinde ulaşılabilir olanın *solipsizmine* kapı aralar. Böylece bireysel tasarım ve tecrübeyi iddia

¹⁷⁵ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III*, s.21.

¹⁷⁶ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III*, s.23.

etmek bizi, *işlevsel aktivitelerin karşılıklı etkileşiminden meydana gelen bir dünya kavramını* varsaymaya zorlayacaktır. Böyle bir dünya kavramında, gerçek olan her bireysel varlık, diğer gerçek bireylerin oluşturduğu yerleşik dünya ile olan belli izâfilik ilişkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır.¹⁷⁷

Dolayısıyla sembolik formlar felsefesi, bakışını, sadece ve öncelikle, örneğin, bilimsel, kanıtlamaya dayalı evren kavrayışına değil, dünyayı anlamaya çalışan tüm sistemlere çevirir. Onları, çok biçimlilikleri bakımından kavramaya çalıştığı gibi, çok biçimli anlama sürecinde dışa vurulanların tamamını da iç farklılıklarıyla birlikte bütün halinde kavramaya çalışır. Bundan anlaşılan, *dünyayı anlama*nın, verili gerçeklik sisteminin sırf tekrarı ve kabulü olmadığıdır. Bu anlama, serbest bir zihin eylemini içinde taşır. Gözleme, zihinsel olarak biçim vermeye ve belli temel sistemlere dayanmayan bir evren kavrayışı yoktur. Bu biçim vermenin yasalarını kavramak için her şeyden önce onun farklı boyutlarını net biçimde bir diğerinden ayırmak gerekir. Mekân, zaman ve sayı kavramları gibi belli kavramlar, *çokluğu birlik* halinde toplamaları, çeşitli olanı belli biçimlere bölebilmeleri ve sınıflayabilmeleri şartıyla, zorunlu olan sentezin adeta ilk formlarını ifade eder. Fakat bu düzenleme bütün alanlarda aynı şekilde gerçekleşmez; sınıflamanın niteliği, özel alanların her birinde etkin ve hâkim olan kendine özgü içyapı ilkesine bağlıdır. Özellikle dil ve mitos, her zaman, kendilerine özgü olan ve kendi bağımsız alanının tümüne adeta ortak bir nüans sunan özel bir ‘kiplik’ taşır. Zihinsel dünyanın çok boyutlu yapısına bu şekilde bakmakla yetindiğimizde *kavram* ve *seyir/temaşa* ilişkisi sorusu hemen karmaşık bir yapı kazanır.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Alfred North Whitehead, *Sembolizm*, terc. Ramazan Ertürk, (Ankara: A yayınevi, 2000), ss.46-47.

¹⁷⁸ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III*, s.30.

Örneğin doğa bilgisi sistemine yönelimin, duyuşal temaşa açısından çok önemli olduğunu belirten Cassirer bununla birlikte, bu yönelimin amacının, temaşada yatan biricik anlamı elde etmek olmadığını söyler. Çünkü başka anlama sistemleri ve biçim formları, olguların dünyasını pozitif-bilimsel kavrayışa taşıyan ‘düşünce formları’na karşıttır. Böyle bir zihinsel bakış formunun, *mitik* kavramlardaki gibi *dil* kavramlarında da etkili olduğunu görmek mümkündür. Kavramlaşmış dil terimleri, ispata dayalı bilimin kavramlarıyla karşılaştırınca, düşünmenin *geçici atılımları* ve oluşturmaları olarak, salt *ön kavramlar* olarak değerlendirilebilir.¹⁷⁹ *Mitik* kavramlarsa ispatlı bilimin kavramları karşısında kesinlikle aldatıcı-kavramlar olarak ortaya çıkarlar. Fakat bu durum onlarda belli bir ayırıcı nitelik ve anlamlılık barınmasını engellemez. Bu kavramlar da zihinsel *görüş* şekilleridir; onlar da daima aynı akan olgular dizisini böler ve onları sürekli yapılar halinde birleştirir.¹⁸⁰

Bu anlamda varlık ve hayatı bir diğer anlama sistemi ve biçim formu da *dindir*. Nitekim dinî imgeler, tarihte bir semboller sistemi olarak görülmüştür. Yukarıda da belirttiğimiz üzere *din*, 19. yüzyıl evrimci düşüncesinin genelinde, erken döneme ait beşerî bir durum olarak anlaşılmış; modern hukuk, bilim ve siyasetin dinden doğup bağımsızlaştığı kabul edilmiştir. 20. yüzyılda ise çoğu antropolog bu rasyonalist yaklaşıma karşı çıkmıştır. Bu antropologlara göre din, arkaik evre olmayıp, başka bir alana indirgenemeyen, özgün bir beşerî eylem ve inanç alanıdır. Yani dinin özünün sözgelemi siyasetin özünüle karıştırılmaması gerektiği söylenmektedir. Fakat dinin -bilim,

¹⁷⁹ Konu hakkında yine Cassirer’in, dilin yapısını analiz ettiği *Sembolik Formlar Felsefesi-I DİL* adlı esere bakılabilir. Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi –I DİL*, terc. Milay Köktürk, (Ankara: Hece Yayınları, 2015).

¹⁸⁰ Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi-III*, s.31.

siyaset yahut sağduyunun özünden ayırt edilmesi gereken- bağımsız bir öze sahip olduğu yolundaki iddia, dini, her öz gibi tarih-aşırı ve kültür-aşırı bir fenomen olarak tanımlamamızı ister. Dine bir öz bulmaya yönelen teorik arayışın, dini, iktidar alanından kavramsal olarak ayırmayı isterken başvurduğu yöntemleri incelemeye alan Asad, bununla din kavramını tarih-aşırı bir öze ilişkin bir kavram olarak inşâ eden kimi tarihsel kaymaları saptamayı hedefler.¹⁸¹ Asad, bu yaklaşımıyla tarihin bir kesitinde (ortaçağ Hristiyanlığında) din addedilen şeyin toplumsal düzeyde saptanabilir formları, önkoşulları ve etkileri ile başka bir kesitinde (modern dönemde) din addedilen şeyin özelliklerinden son derece farklı olduğunu, dolayısıyla dinin, tarih ve kültür-aşırı bir özü olduğunun iddia edilemeyeceğini göstermek istemektedir. Argüman olarak, dinin evrensel bir tanımının olamayacağını çünkü dinin kurucu öge ve ilişkilerinin tarihsel özgüllüğü bir yana, bu tarz (tarih aşırı-özcü) bir tanımın kendisinin de tarihsel süreçlerin söylemsel ürünü olduğunu iddia etmektedir.¹⁸² Asad, evrensel bir din tanımı yapmaya çalışan Geertz (ö.2006)'in tanımına karşıt olarak dinin evrensel bir tanımının yapılamayacağı konusunda argüman geliştirmeye çalışır.

“Dinin Özüne İlişkin Bir İpucu Olarak Sembol Kavramı” adlı başlıkta Asad *sembolün* anlam taşımaya yarayan bir *nesne* veya *olay* değil; *kompleksler* veya *kavramlar* halinde benzersiz biçimde bir araya getirilmiş *nesneler* veya *olaylar* arasındaki *bağıntılardan* oluşan bir *küme/sentez* olduğunu ve hem zihinsel hem araçsal hem de duygusal öneme sahip olduğunu belirtir. *Sembol* bu şekilde tanımlandığında, bu kompleks ve kavramların (arabîçimlerin de diyebiliriz) nasıl oluşturulduğunu ve özelde bu oluşumların ne gibi pratiklerle bağlantılı olduğunu açıklayan koşullar hakkında bir dizi

¹⁸¹ Asad, *Dinin Soykütükleri*, s.43.

¹⁸² Asad, *Dinin Soykütükleri*, s.44.

soru sorma imkânı doğacağını ifade eder. Vygtsky'nin yarım yüzyıl önce çocuğun zekâ gelişiminin toplumsal konuşmayı içselleştirmeye bağlı olduğunu gösterdiğini; bunun, *sembol* denilen *şeylerin (kompleksler, kavramlar)* oluşumu, gelişim sürecinde çocuğun- katılmasına izin verilen veya katılması teşvik edilen ya da zorunlu tutulan toplumsal etkinlikler sayesinde- yer aldığı toplumsal ilişkilere, yani başka sembollerin (konuşma ve anlamlı hareketler) önemli bir yer tuttuğu süreçlere bağlıdır. Sembollerin nasıl inşâ edildiğine, ayrıca bir kısım sembolün diğer sembollerden farklı olarak doğal yoldan ve otorite aracılığıyla nasıl kurulduğuna ilişkin (söylemsel ve söylemsel-olmayan) koşullar böylelikle önemli bir inceleme konusu hâline gelir. Asad burada temsillerin otorite statüsünün, başka temsillerin uygun biçimde üretimine bağlı olduğu, bunların birbiriyle yalnızca zamansal olarak değil, içsel olarak da bağlantılı olduğunu savunmaktadır.¹⁸³ Buna göre sembol sistemlerinin oluşumuna, vurgulaya geldiğimiz üzere, toplumsal, siyasal ve ekonomik kurumların toplamı katkı sağlar. Bu oluşumda genel sosyo-ekonomik koşullar bağımsız değişken, biçimsel sembolik sistemler ise bağımlı değişken olarak belirecektir. Bir semboller sistemi (gerçeklik hakkında bir model) olan dinsel sembollerin oluşumu ve onların istidatlar doğurabildiği koşullar nelerdir? Başka bir şekilde sorulacak olursa (dinsel) iktidar (dinsel) hakikati nasıl yaratır? İktidar ile hakikat arasındaki ilişkinin kadim bir mesele olduğunu belirten Asad, iktidarın yaratıcı dinsel işlevini Augustinus kadar etkileyici bir şekilde ele alan olmadığını belirtir. Onun açıklamalarından yola çıkarak inanan da dinsel eğilimler meydana getirenin, semboller değil – (imparatorluğun ve kilisenin koyduğu) yasalardan ve diğer yaptırımlardan (cehennem ateşi, ölüm, selamet, itibar, huzur) toplumsal kurumların (aile, okul, şehir, kilise) ve insan bedeninin disipliner faaliyetlerine (oruç, dua, itaat,

¹⁸³ Asad, *Dinin Soykütükleri*, s.46.

günah çıkarma) uzanan bir iktidar olduğunu belirtir. Asad, Agustinus'un iktidarın, yani koca bir güdülenmiş pratikler ağının etkisinin, *yöneltildiği amaçtan ötürü dinsel bir form aldığından* emin olduğunu belirtir. Çünkü beşerî olaylar Tanrı'nın araçlarıdır. Zihin dinsel hakikate kendiliğinden ulaşmıyordu; dinsel hakikati deneyimlemenin koşullarını iktidar yaratıyordu. Belli söylem ve pratiklerin sistematik olarak dışlanması, yasaklanması ve kınanması- mümkün olduğunca düşünülemez kılınması- gerekiyor- ken; başka bazı söylemler kucaklanmalı, müsaade görmeli, yüceltilmeli ve kutsal hakikat anlatısı içine alınmalıydı. Bu anlamdaki iktidar biçimlenmeleri bir dönemden diğerine köklü değişiklikler gösterir. Dinsel hâletiruhiye ve motivasyon kalıpları, yani dinsel bilgi ve hakikat imkanları da iktidarın aldığı biçimlerle birlikte ve onlara bağlı olarak değişmiştir.¹⁸⁴ Asad, dinsel motivasyon ve hâletiruhiyeye dair kavramları “koz- mik bir çerçeveye” yerleştiren sembolik sürecin oldukça farklı bir işlem olduğunu, dolayısıyla içerdiği *göstergelerin* de oldukça farklılık arz edeceğini belirtir. Bu göster- gelerin belirlenmesinde, bir başka deyişle dinî olan ile dinî olmayan arasındaki ayrım da nihai ölçü ibadet edenin kanaati değil, *otoritenin söylemleri* olmuştur. Tarih- sel süreç içerisinde bu sınır sürekli yenilenmiş ancak otorite bu sınırı belirlemedeki üstünlüğünü hep sürdürmüştür.¹⁸⁵

Netice itibarıyla, dinsel semboller toplumsal yaşama sıkıca bağlıdır. Koşullar değiştiğinde onlar da değişeceklerdir. Çünkü inanç nesnesinde meydana gelen de- ğişimler, o inancın kendisini de değiştirir. Dünya değiştikçe inanç nesneleri değiştiği gibi, bu dünyanın bir parçası olan *mânevî paradoksun özgül biçimleri* de değişikliğe

¹⁸⁴ Asad, *Dinin Soykütükleri*, s.50.

¹⁸⁵ Asad, bu teorik ifadeleri Hristiyanlık tarihinde imparatorluk ve kilisenin belirleyici rolünden örnekler vererek somutlaştırmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Asad, *Dinin Soykütükleri*, ss.50-55.

uğrayacaktır.¹⁸⁶ Diğer taraftan onların egemen siyasal iktidarı desteklediği, zaman zaman da muhalif olduğu söylenebilir. Asad'a göre buradan çıkan sonuç, dinsel pratik ve sözcelerın anlamlarını toplumsal fenomenlerde aramak değil; bunların olanaklılık ve otorite statüsünün tarihsel olarak özgün disiplinlerin ve güçlerin eseri olarak açıklanması gerektiğidir. Öyleyse belirli bir dinin araştırmacısı bu noktadan yola çıkmalı ve 'din' diye tercüme ettiğı geniş kapsamlı kavramı, tarihsel karakterine göre heterojen ögelere ayırmalıdır.¹⁸⁷

1.2.9. İmgesel Faktörlerin ve Dinî İmgelerin Zamanla/Tarihle İlişkisi ve Dinbilimcinin Tutumu

Bir önceki bölümde de vurgulandığı üzere tarihin içinde ve tarih boyunca açığa çıkması dinsel olgunun koşullarından biridir. Kendini tarih içinde açığa çıkartması gibi basit bir olgudan ötürü 'dinsel olgu' sınırlıdır, tarih tarafından şartlandırılmıştır. Söz konusu dinsel olgular, olgu olmalarından dolayı bize kendilerini açık etmekte ve bu olgular onların doğumuna tanıklık eden tarihsel an tarafından bilinmektedir. Tarihin dışında, zamanın dışında 'saf' dinsel olgu yoktur. En soylu dinsel çağrı, mistik deneylerin en evrenseli, en genelinden insan davranışı –örneğin dinsel kaygı, ayin, ibadet-, ortaya çıktıkları andan itibaren özelleşmekte ve sınırlanmaktadır. Örneğin Tanrı'nın Oğlu bedene bürünüp İsa olduğunda Aramice konuşmak zorunda kalmıştır; o ancak kendi döneminin bir İbranisi gibi davranabilirdi. Bir yogi, bir taocu veya bir şaman gibi davranamazdı-. Dinsel çağrısı ne kadar evrensel olursa olsun, İbrani halkının geçmiş ve o andaki tarihî tarafından şartlandırılmıştır. Eğer Tanrının Oğlu Hintlerde doğmuş olsaydı, sözlü çağrısı Hint dillerinin yapısına ve bu halklar yığınının tarihsel

¹⁸⁶ Asad, *Dinin Soykütükleri*, s.62.

¹⁸⁷ Asad, *Dinin Soykütükleri*, s.71.

ve ön tarihsel geleneklerine uygun olmak zorunda olurdu. Çünkü insan tarihsel, somut, hakikî bir varlık olarak *durum* halindedir. Hakikî var oluşu tarih içinde, zaman içinde, onun zamanının içinde – ki bu babasının zamanı değildir- gerçekleşmektedir. Bu gerçekleşme başka bir kıtadaki, hatta başka bir ülkedeki çağdaşlarının zamanının içinde de olmamaktadır. Hal böyleyken insanın genel davranışından neyin adına söz edilmektedir? Bu genel insan, bir *soyutlamadan* başka bir şey değildir. Anlatılmak istenen, insanın mânevî hayatının tarih tarafından şartlandırılması, başka bir düzlemde ve başka diyalektik araçlarla bir kez daha karşımıza çıkmasıdır. Herkes mânevî bir olgunun insânî bir olgu olmasından ötürü bir insanın oluşmasına katılan her şey- anatomi veya fizyolojiden dile kadar- tarih tarafından zorunlu olarak şartlandırıldığı konusunda uyum içindedir. Başka bir deyişle mânevî bir olgu bütüncül insanı, yani aynı anda hem fizyolojik bizatihiliği hem toplumsal insanı hem ekonomik insanı vb. varsaymaktadır. Fakat bütün bu şartlandırmalar tek başlarına, mânevî hayatı tüketmeye yetmemektedirler.¹⁸⁸

Eliade, din bilimcisini/dinler tarihçisini olağan bir tarihçiden ayıran şeyin, tarihsel olmasına karşılık insanın tarihsel davranışlarını çok aşan bir tavrı açığa çıkartan olgularla düşüp kalkmak olduğunu belirtir. Çünkü insanın her zaman *durum* halinde olduğu doğruysa da bu durum her zaman tarihsel değildir, yani yalnızca o sıradaki tarihsel an tarafından koşullandırılmamıştır. Bütüncül insan tarihsel koşulunun dışından fazladan başka durumlara da tanık olmaktadır, örneğin rüya veya uyanıkken düş görme halini veya melankoli veya kopuş halini veya estetik mutluluk veya kaçış vs. halini bilmektedir. Bütün bu haller insanın var oluşu için, onun tarihsel durumu kadar hakikî ve önemli olmalarına rağmen, ‘tarihsel’ değildir. İnsan zaten yalnızca tarihsel

¹⁸⁸ Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, terc. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: Gece, 1992), ss.5-9.

zamanı bilmemekte, aynı zamanda birçok zamansal ritmi de tanımaktadır, yani kendine ait zamanı, tarihsel çağdaşlığı tanımaktadır. Bütüncül insan varlığına dâhil olduğu bilinçdışı alanlar hakkında hiçbir şey söylemeden, bir varoluşun hakikîliğinin yalnızca kendi tarihselliğinin bilincine bağımlı olduğu sonucuna ise çok hızlı varılmıştır. Bu tarihsel bilinç insanın bilincinde çok mütevazı bir rol oynamaktadır. Bir bilinç ne kadar uyanıksa, kendi tarihselliğini o kadar aşmaktadır.¹⁸⁹ Dolayısıyla dinler tarihçisi/din bilimci eski ve bütüncül bir insânî tutumla karşı karşıya olduğunu ve bunun sonucu olarak da rolünün bu tutumun tarihsel dışı vurumlarının kaydedilmesiyle sınırlı olmadığını, bu tavrın anlamlarına ve eklemleşmelerine de nüfuz etmeye çalışması gerektiğini unutmamalıdır. Örneğin bazı efsane ve simgelerin, bazı kültür tipleri tarafından yayılarak dünya üzerinde dolaştıkları bilinmektedir. Etnologdan farklı olarak bir din bilimci kendine daha başka sorular sormak zorundadır: Neden şu efsane veya bu simge yayılabilmiştir? Bunlar neyi ifşa etmektedirler? Neden bazı ayrıntılar –hatta çok önemlileri bile- yayılma esnasında kaybolurlarken, diğerleri yaşamaya devam etmektedir? Sonuç olarak bu efsane ve simgeler böylesine bir yayılmaya tanık olmak üzere neye cevap vermektedirler? Eliade’a göre, bu soruları psikologlara, sosyologlara ve filozoflara bırakmamak gerekir, çünkü bunları çözme konusunda kimse bir din bilimci (o dinler tarihçisi der) kadar hazırlıklı değildir.¹⁹⁰

O, simgelerin, efsanelerin ve ayinlerin yalnızca tarihsel bir durum değil de her seferinde *insanın sınır bir durumunu*, yani insanın Evren’deki yerinin bilincine varırken keşfettiği bir *sınır-durumunu* ifşa ettiklerini fark etmek için, sorunu inceleme

¹⁸⁹ Eliade, *İmgeler Simgeler*, ss.9-10.

¹⁹⁰ Eliade, *İmgeler Simgeler*, s.11.

zahmetine girmenin yeterli olduğunu söyler. Böylece din bilimcinin esas olarak görevini bu *sınır-durumlarını* aydınlatırken yerine getirmekte ve derinlikler psikolojisi ve hatta felsefe araştırmalarına katılmakta olduğunu belirtir. Aynı zamanda din bilimcinin ekoloji, sosyoloji ve derinlikler psikolojisi gibi alanların keşiflerinden yararlanabildiği ölçüde, insan incelemesini, onu yalnızca tarihsel bir varlık olarak değil de aynı zamanda yaşayan *simge* olarak ele alabilirse, din-bilim veya dinler tarihînin, bir *psikanaliz* ötesi hâline gelebileceğini belirtir. Çünkü tüm insanların dinsel gelenekleri içindeki yaşayan veya fosilleşmiş simgelerin ve arkaik ilk örneklerin uyanışına ve bilinçlenmesine götürecektir. Modern insan böylece, dinsel gelenekleri incelemesi esnasında yalnızca köhne bir tutum bulmayacak, bunun dışında böylesine bir tutumun gerektirdiği mânevî zenginliğin bilincine de varacak; diğer taraftan bu dinsel simgecilik vesilesiyle kültürel bölgecilikten, özellikle de *tarihselci* ve *varoluşçu görelilikten* kurtarılmasına katkıda bulunacaktır. Ona göre insan bizzat ‘tarih’ten başka bir şey olmadığını iddia ettiğinde bile tarihle zıtlasmaktadır. İnsanın tarihsel anını aştığı ve ilk örnekleri yeniden yaşama arzusunun önünü serbestçe bıraktığı ölçüde, kendini bütüncül, evrensel bir varlık olarak gerçekleştirecektir. Modern insan tarihle zıtlıştığı ölçüde, ilk örnekteki konumları yeniden bulmaktadır. Onun neredeyse her eylemi mânevî bir anlamla yüklüdür.¹⁹¹

Eliade, modern insanın ayrıca yine din bilim/dinler tarihî yardımıyla, bir antrepo-kozmos olan *bedenin simgeciliğini* de yeniden bulabileceğini belirtir. Çünkü bunlar varlıklarını hâlen insanda sürdürmektedir; söz konusu olan onları yeniden canlandırarak bilincin eşiğine getirmektir. Böylece modern insan kendi antrepo-kozmetik simgeciliğinin bilincine yeniden vararak, Eliade’a göre, *varoluşçuluk* ve *tarihselciliğin*

¹⁹¹ Eliade, *İmgeler Simgeler*, ss.10-13.

câhili oldukları yeni bir varoluşsal boyut elde edecektir: bu onu *nihilizm* ve tarihselci *görelilikten* koruyan, ama bu nedenden ötürü tarihînin dışına da çıkartmayan hakikî ve başat bir var oluş tarzıdır. Neticede simgelerin gerçek yapılarını ve işlevlerini yakalayabilmek için, dinler tarihînin tükenmez kaynaklarına başvurmak gerekmektedir. Böylece eski simgecilik aracılığıyla gerçekleştirilebilecek bir *düşünce doğurtma işlemi* meyvelerini verecek ve şimdiye kadar yeterli ölçüde fark edilmemiş bir şeyi aydınlatacaktır; bir takım simge grupları tutarlı, birbirine mantıklı bir şekilde zincirlenmiş olarak göründüklerinde bir *simge mantığı* olabilir. Simgelerin bu iç mantığı, büyük sonuçlara gebe bir sorun ortaya koymaktadır; bireysel veya toplumsal bilinçsizliğin bazı alanları da logos'un egemenliği altında mıdır, yoksa karşımızda bir bilinç ötesinin dışavurumları mı bulunmaktadır?¹⁹²

1.2.10. Değerlendirme ve Sentez

Bu bölümde insanın kendisini çevreleyen varlık karşısındaki durumunu, kendisi de bu varlığın bir parçası olarak, analiz ederek anlamaya çalıştık. Sentez olarak insanın varlıkla iletişiminin zorunlu olarak bir *dolaylılık* içerdiğini, bu dolaylılıkların temel de onun tarafından yapılan çeşitli *soyutlamalar* olduğunu gördük. İçerisinde bir varlık, insan ve ideal yaşam tasarısı içeren bu soyutlamalar, dolaylılıkların arkasında kalma ve gerçekliğin yalnızca sönük ve tarihsel bir tasarısı olma sorunu ile yüz yüzedir. Bilim, sanat, felsefe, din vb. şeklinde çeşitlilik arz eden bu tasarıların, içerisinde gerçekliğin bir resmini barındırdığını ve tarihsel süreç içerisinde bu resmin sürekli güncellendiğini öğrendik. Değişen koşullara göre, bu resim insanın varlık koşullarını yani gerçekliğin resmini ne oranda yakalamışsa, onun aktivitelerinin o kadar gerçekçi

¹⁹² Eliade, *İmgeler Simgeler*, ss.14-16.

ve başarılı olmasını sağlamıştır. Çünkü insânî aktivite, gerçekliğin resimleri olan tasarımlara/imgelere dayanmaktadır. Araştırmalarımızdan öğrendiğimiz bir diğer husus ise insan bilincinin söz konusu tasarım ve soyutlamaları yaparken bütünüyle bağımsız hareket etmediğidir. Yani tasarımları belirleyen bir takım maddî faktörler söz konusudur. Başta ekonominin ve bu ekonomiye uygun hale getirilmiş bir sosyal sistemin maddî faktörler olarak tasarımların oluşumunda etkin rol oynadığını ve onları determine ettiğini gördük. Dolayısıyla onların mahiyetlerini çözümlemek ve anlamak için söz konusu maddî koşulları dikkatle incelemek gerekecektir. Bu ekonomik ve sosyal sistem koşullarının tarihsellik arz etmesi ve sürekli bir değişim içerisinde olması, yapılan tasarımların da tarihsel olduğunu ve evrensel, özsöl bir mahiyet arz etmediklerini, bu açıdan belli bir noktaya kadar da göreliliği haiz olduklarını bize öğretmektedir. Bu meyanda ortaya atılan tözcü teori/tasarı ise, sağlamasının yapılması mümkün olmayan tasarımlardan biri olarak, bu açıklamalara göre, karşımıza çıkmaktadır.

Dinî imgelere gelince, onların da içerisinde gerçekliğin bir resmini barındıran bir tür imgeler seti olduğunu; peygamber ve mistiklerin, içinde yaşadıkları toplumun yaşam koşullarını barındıran bir imgeler seti kuran yenilikçiler olduklarını gördük. Görüşlerine sıkça müracaat ettiğimiz Watt'ın da dediği üzere “insanın gerçeklikle sağlıklı iletişimi, ancak gerçekliğin resmini içeren bir din yoluyla mümkündür.” Din tarafından içeren bu resim, gerçeklik koşullarına ne kadar uygunsa, o dinin müntesiplerinin gerçekliğe uyumu o kadar başarılı olacaktır. Söz konusu bu dinî resmin/tasarımın, bir diğer yönden, insanın indi ve toplumsal koşullarının bir yansıması olarak değerlendirildiğini gördük. Bu yansının da tarihin farklı dilimlerinde çeşitlilik arz ettiğini ve farklı dinsel tasarı ve yapılar ortaya çıkarmış olduğunu gözlemledik.

Tezimizin ilerleyen aşamasında yine tarihin bir kesitinde sahneye çıkan İslâm dininin kurucu metninde geçen sözel imgesel kavramlar setini, belli bir açıdan, analiz etmeye çalışacağız. Yöntemsel olaraksa Cassirer'in dediği üzere madde ve form dikotomisini dikkate almaya çalışacağız. Yalnız bundan önce bu imgeler setinin içinde doğmuş olduğu tarihî ve sosyo-kültürel koşulları görmek, araştırmaya konu olan kavramları özellikle bu kültür bağlamında anlamak adına, yerinde olacaktır.

1.3. DOĞAL-KÜLTÜREL VE İMGESEL FAKTÖRLERİN İLİŞKİLERİ

Hegel, hem kendisi hem de her şey olan *tinin*, *genius loci* (*yerin ruhu*) gibi, duyuşal olandan geldiğini ve bundan dolayı bir halkın *tininin* coğrafya, iklim ve tarih tarafından belirlenmiş olduğunu savunur.¹⁹³ Hegel'in tespitinde olduğu gibi imgelem, önemli melekeler ve özellikler, bireylerin ruhundan ziyade üyesi oldukları toplum ve kültürün maddî koşullarında şekillenmektedir.¹⁹⁴ Yukarıda kültürün önemli bir bileşeni olan dinin özünü teşkil eden yönlendirici fikirler setinin arkasında da, insanın, içinde yaşamak ve çalışmak zorunda olduğu *gerçekliğin* bir vizyonunun bulunduğunu görmüştük.¹⁹⁵ İbrâhimî din geleneğinin ikonoklast bir halkası olarak kabul edilen ve 7. yüzyılda Arabistan'da tarih sahnesine çıkan İslâm dininin kurucu metni Kır'ân'ın en önemli karakteristiği, “*bi-lisânin ‘Arabî/Arapça bir dille*” ve “*Kır’ânen ‘arabî/Arabî bir Kır’ân*” ifadelerinde karşılığını bulmaktadır. Dilinin “Arapça” olması hasebiyle,

¹⁹³ Nakleden Ferraris, *İmgelem*, s.87.

¹⁹⁴ Ernest Gellner, *Müslüman Toplum*, terc. Müfit Günay, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), s.38.

¹⁹⁵ Öznenin algı ve bilgisinden bağımsız, kalıcı ve sürekli varlık olarak değerlendirilen *gerçeklik* konusunda filozofları meşgul eden iki temel soru olmuştur. Onun kapsamı, unsurları ve bileşenlerinin ne olduğu ve onun statüsü yani insan zihninden bağımsız olup olmadığı sorusuna tekabül etmektedir. Bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.194. Bu konuların farkında olmak aşırı bir *psikolojizme* veya aşırı bir *solipsizme* düşmekten bizi koruyacak, tasarımların multifaktöryel etkenlerle teşekkül ettiğini görmemizi sağlayacaktır. Nitekim Hume'un modeli aşırı psikolojik olmakla eleştirilmiştir. Bkz. Gellner, *Müslüman Toplum*, s.38. Biz burada Watt'ın “fikirler, şeylerin fikirleridir” şeklinde yaptığı uyarıyı dikkate alarak, paradigmatik tercihimizi multifaktöryel koşulların tarihselliğinden yana koyacağız.

Arap'ın imgeleminin ve bu imgelemin ürünü olan bir kültürün gerçeklik koşullarını, tarihsel olarak irdelemek zorundayız. *Qur'ânî gerçekliğin* (buna gerçekliğin *Qur'ânî vizyonunun* da diyebiliriz),¹⁹⁶ *dünya kavrayışının (auflösen)* mahiyetini anlamak ve imgeler setinin mimarisini çözümleyerek onların temelindeki a priorilere erişmek için bu koşulları bilmek zorundayız.

Kültürel her sistem, kendi içinde oluşturduğu *evren, insan ve Tanrı* ile ilgili tasavvuruna ve realitede bu üçüyle kurduğu ilişkiye göre belirlenir.¹⁹⁷ Özellikle endüstri öncesi toplumlar açısından, kültürel sistem içerisindeki *belirleyicilikte (determinizm)* en önemli rolün, *tabiatta* olduğu görülür. Çünkü insan, birey ve toplum olarak büyük oranda *doğa/tabiat* tarafından ve doğaya verdiği tepki ve bunun sonucunda oluşan *kültür* tarafından belirlenir. Bu sebeple aşağıda, *doğa, kültür ve toplum* arasındaki etkileşim ve insânî aktiviteler konusundaki belirleyiciliği teorik olarak irdelenmeye çalışılacaktır.

1.3.1. İmgelemin ve Toplumun Şekillenmesinde Doğanın Rolü

Hayatını ancak beslenerek sürdürebilecek bir varlık olan insan, doğasının gereksinim duyduğu besinleri temin noktasında birey ve toplum olarak *tabiata* bağımlıdır. Tabiattan maksat, toplumu saran dağlar, ırmaklar, sahralar, iklim şartları ve benzerleridir.¹⁹⁸ İnsanın kendini ve çevresini, bağımlı bulunduğu bu tabii şartlara

¹⁹⁶ *Gerçeklik* kavramı konusunda ise *tabii, sosyal, kültürel vb.* gerçeklik türlerinden bahsedebiliriz. Bu konunun mütekaddim ulema tarafından “delâilu’n-nubuvve” adlı özel bir terminolojik kavram çerçevesinde incelendiğini ve onların eserlerinde buna büyük yer ayırdıklarını belirten Câbirî, “delâilu’n-nubuvve” kavramının birçok yönüyle “Qur’ân gerçeği” kavramı ile örtüştüğünü belirtir. Bkz. Câbirî, *Kur’ân’a Giriş*, s.26.

¹⁹⁷ Georges Gusdorf, *Tanrı ve İnsan*, terc. Zeki Özcan, (Bursa: Alfa Yayınları, 2000), s.30.

¹⁹⁸ Ahmed Emin, *Fecrû'l İslam*, terc. Ahmet Serdaroglu, (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), s.82.

göre inşâ etmesi kaçınamayacağı bir durumdur. Yerküre üzerindeki ekolojik sistemlerse, bahsedilen tabii faktörler bakımından çeşitlilik arz eder. Bunlardan bir kısmı, insan yaşamına olanak tanımazken, bir kısmı yaşam için müsaittir. Yaşamı mümkün kılan ekolojik sistemler de benzer şekilde homojen bir yapıdan ziyade, farklı coğrafi yapılardan ve iklim kuşaklarından oluşmaktadır. Bu farklı ekolojik sistemler içerisinde gereksinimlerin temini için yürütülen faaliyetlerin ve ortaya çıkan sosyal organizasyonun yapısal olarak farklı olması, tabiatıyla kaçınılmazdır. Hem doğanın kendisi hem de bu doğa içerisinde yapılmak zorunda kalınan uğraşların farklılığı, insanların fizyolojik özelliklerinden toplumsal yapılarına kadar, sahip oldukları her şeyi (din, dil, ahlak, kültür, toplum vb.) belirleyecektir. İbn-i Haldun, örneğin birtakım coğrafyalarda yaşayan insanların siyah, iri cüsseli ya da çekik gözlü, beyaz yahut sıkı olmalarının; hatta hâleti ruhiyelerinin, hayata karşı tutumlarının mutlak bir determinizm/gerekircilik olmamakla birlikte, büyük olasılıkla yaşanan *doğal çevre* ile ilgili olduğunu belirtir.¹⁹⁹

Aynı şekilde dinî imgeler setinin yansıladığı *toplumsal yaşam biçiminin doğa* tarafından şekillendirildiğinin izlerini, en somut, insanların yaşamlarını sürdürebilmek için edindikleri uğraş alanlarında görmek mümkündür. Örneğin onların bir kısmı ziraatla meşgul olurken bir kısmı da hayvancılıkla meşgul olurlar. Doğal olarak geçimlerini ziraat ve hayvancılıkla sağlamak, insanların badiyelere yönelmesine, bedevilik tarzı bir yaşam şekli ve toplum yapısı geliştirmelerine yol açar. Çünkü ekebilecekleri ve hayvanlarını otatabilecekleri geniş alanları ancak oralarda bulabilirler. Dolayısıyla bu insanların badiyelerde yaşaması onlar için bir zorunluluktur ve

¹⁹⁹ Detaylı bilgi için bkz. İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, ss.116-126.

birliktelikleri sadece *temel* ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir. Geçimlerini bu şekilde sürdürenler, hem içinde bulundukları coğrafi koşullar elverişli olduğunda hem de zaruri ihtiyaçlarının üzerinde bir bolluk ve refah seviyesine ulaştıklarında, söz konusu durumlar onları yerleşik düzene geçmeye zorlar. Bu yeni yerleşik yaşam tarzının, göçebe bir yaşam tarzından farklı olacağı muhakkaktır. Nitekim göçebe yaşam tarzında insanlar sadece zaruri ihtiyaçlarını temin etmeyi gözetirlerken yerleşik hayatta, konuttan taşımacılığa, kıyafetten besin maddelerine kadar *lüks* devreye girer. İşte bu yaşam tarzı İbn-i Haldun’a göre, kent yaşamının genel silüetini oluşturan, medenî bir yaşam tarzıdır.²⁰⁰ Artık bu yaşam biçiminde badiyede hayatta kalmak için *zarurî* olarak benimsenen uğraşlar, davranış biçimleri, önemli bulunan *değer* kalıpları, kent yaşamında yerlerini başkalarına bırakmak durumunda kalır. Badiyelerde, örneğin, tehlikelerle yüz yüze yaşayan, kendi güvenliklerini kendileri sağlamak durumunda bulunan insanların, şehirlerde can ve mal güvenliklerini, kendilerini yöneten idarecilere tevdi etmiş şehirlilere göre, daha cesur olacağı yadsınamaz bir gerçektir. Bunun temelinde ise insanın, tabiat ve mizacından ziyade “imkân ve alışkanlıklarının kişisi” olması yatar. Çünkü insanın alıştığı durum, onun tabii karakterinin yerini alır ve bu hal git gide kendisinde bir ahlak, meleke ve âdet hâline gelmeye başlar.²⁰¹ Yine benimsenen değer yargıları açısından badiyede yaşayan insanlar arasında en üstün ahlakın, “kavgada cesaret, felaket anında sabır, öç almada ısrarlılık, zayıfı koruma, kuvvetliye karşı koyma” anlamına gelen *muruvve* olarak kabul edilmesi;²⁰² diğer taraftan cömertlik ve konukseverliğin büyük faziletlerden sayılması, aslında hep yaşanan bu çevre

²⁰⁰ İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, ss.157-158.

²⁰¹ İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, s.166.

²⁰² W. Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed Mekke’de*, terc. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), ss.27-29.

ile ilgilidir.²⁰³ Tüm bunların sebebi, tabiatın sertliğinden ötürü insanın, hemcinslerinin yardımına ihtiyaç duyması olgusudur.²⁰⁴

Tabiatın zorlukları karşısında insanın hem cinslerinin yardımına ihtiyaç duyması, ister kent yaşamında olsun isterse kırsal yaşamda, bir zorunluluktur. Çünkü yardıma ihtiyaç duyulan husus sadece tabiata karşı olan bir durum değildir. Diğer insanlara karşı da insanın kendisini savunmaya ihtiyacı vardır. Zira *insan doğası* aynı zamanda kötülüğe meyyaldır.²⁰⁵ Bu doğanın sonucu olarak insanların birbirlerine haksızlık yapıp zulmetmeleri muhtemeldir. Bu haksızlık ve zulme, kent yaşamında, iç ve dış tehditlere karşı *devlet* engel olurken, bir otoritenin bulunmadığı yerlerde bizzat insanların kendileri karşı koyar. Söz konusu muhtemel tehditlere karşı, bir güç ve kuvvet oluşturmak adına insanları bir araya getiren unsur ise, insanın doğasında yakınlarına (aynı nesepten olanlara) karşı müşfik olma ve yardım etme duygularının olmasıdır. İşte bu duygu sayesinde birliktelik mümkün olmakta, dayanışma ve yardımlaşma ile muhtemel tehditlere karşı caydırıcılık sağlanmaktadır.²⁰⁶ *Sihriyet* bağının teşekkül etmesine vesile olan insan tabiatının bu *müşfik* boyutu, nesep olarak kendisine yakın olanın zulme uğraması karşısında, kendi içinde bir zillet ve aşağılanmışlık hissi duyar ve buna engel olmak ister. Böylece toplum için birlikteliğin ve yardımlaşmanın temeli doğmuş olur. Yalnız işlevsel olarak insanlar arasındaki birleşmeyi sağlayan bu bağ (nesep) aslında hakikati olmayan, *vehmî* bir şeydir. Bu vehmin işlemesi ve yardımlaşmanın söz konusu olabilmesi için, bahsi geçen nesep bağının çok yakın ve açık olması

²⁰³ İnsan davranışı ve yaşamsal süreçleri ile ilgili tüm olgular, burada işlevselci bir yöntemle ele alınmıştır. *İşlev* kavramı, bedensel dürtünün uygun bir eylemle doyuma ulaşması olarak tanımlanabilir. İşlev kavramı ve İşlevsel Analiz yönteminin özellikleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, s.87.

²⁰⁴ Ahmed Emin, *Fecrü'l İslam*, s.84.

²⁰⁵ 90/Beled:10; 91/Şems:8

²⁰⁶ İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, s.169.

gerekir. Aksi takdirde uzak, unutulmuş ve uzun rivayetlere dayanan, vehmî gücünü yitirmiş zayıf bir bağ, insanları bir araya getirme ve onların yardımlaşmasını sağlama noktasında yeter rol icra edemeyecektir.²⁰⁷ Buradan yola çıkarak bir otoritenin bulunmadığı yerlerde, özellikle sahralarda, aynı soydan gelmeye dayalı bir toplumsal sistem (kabîle), adeta kendiliğinden teşekkül eder. Tabii olarak teşekkül eden bu sistemin de kendine göre değerlerinin olması doğaldır. Gözden kaçırılmaması gerekense, söz konusu sistem içerisinde övülen ve yerilen, değerler dâhil olmak üzere her şeyin arkasında, toplum sisteminin büyük oranda kendisine göre teşekkül ettiği *tabiatın* bulunması olgusudur.²⁰⁸

Netice itibari ile *imgelemin* özelliklerini, *doğal* koşullarında aramak zorundayız. Bundan ötürü, Kur'ânî İmgeler Setinin teşekkül ettiği imgelemin kökleri, Arap kültürünün tabii koşullarında aranmalıdır. Aşağıda, İslâm öncesi Arap kültür öznesini ortaya çıkaran *doğal* ve *kültürel* şartların keyfiyeti ortaya konulup Arap'ın İslâm öncesi imgelemi bu bağlamda anlaşılmaya çalışılacaktır. Ancak öncelikle *kültürün belirleyiciliğinin* keyfiyeti konusunda teorik birtakım açıklamalar yapılacaktır.

1.3.2. İmgelemin Belirlenmesinde Kültürün Rolü ve Dil

İnsanın bir canlı türü olduğunu ve dolayısıyla biyolojik belirlenimciliğin tahakkümü altında bulunduğunu belirten Malinowski, kültürel teoriyi, tüm insanların hayvan türlerine bağlı olduğu gerçeğine dayandırmanın gerektiğini ifade eder. Söz konusu (biyolojik) belirlenimin zorunlu kıldığı koşullar, birey ve grupların hayatta kalmaları için karşılanmak zorundadır.²⁰⁹ İşte *kültür*, insanın ortaya koyarak, inşâ ederek

²⁰⁷ İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, s.180.

²⁰⁸ Ahmed Emin, *Fecrü'l İslam*, s.84.

²⁰⁹ Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, s.88.

içinde var olduğu ve bu sayede varlığını idame ettirdiği tüm *gerçeklik* demektir. Onun varoluşunun nasıl ve ne olduğudur. Doğanın *insanlaştırılma* biçimi ve buna dair süreçlerin bütünüdür. İnsanın nasıl düşündüğü, duyduğu, yaptığı, istediği; kendisine nasıl baktığı, özünü nasıl gördüğü; değerlerini, ülkülerini, isteklerini nasıl düzenlediği; bütün bunlar hep kültürün öğeleridir. Teknik, ekonomik, hukuk, estetik, bilim, devlet, yöntem; insanın meydana getirdiği her şey kültüre girer. Örgütler, dernekler, kurumlar, okullar, tüm kendilerine ilişkin şeylerle birlikte kültürden sayılırlar. İnsanlar arasındaki her çeşit etkileşimlere, her türlü yapı yaratma alışkanlıklarına, bütün *mânevî* ve *maddesel* yapıt ve ürünlere *kültür* denir. İnsan böylece bir kültür yaratır kendine; bu yarattığı kültür de insanı geliştirir. Kültür olmayınca o (insan) olmayacağına göre: insanın kültür üretip kültürce üretildiği; kültür taşıyıp kültürce taşındığı temel gerçeği, insan olarak insan varlığının en başta gelen var olma koşuludur.²¹⁰ Bununla birlikte insan, bu dış etkenler/var olma koşulları (biyolojik ve kültürel belirlenimcilik) karşısında hiç de edilgin ve belirlenmiş değildir. O, doğaya karşı *seçmeci* bir ilgi duyar. Bütün diğer uyarılar karşısında oldukça tarafsız kalırken ilgisinin, amaçlarına hizmet eden unsurların işaretlerine ve özelliklerine yoğunlaşmasının canlılık ve seçmeciliğinden, bu hususu anlamak mümkündür.²¹¹ Bu seçmeci ilgisiyle, dış etkenler topluluğuna, bizzat düşünen, hisseden, istenç sahibi özne olarak kendisinden köklendirdiği belli bir *biçim* verir. Bu açıdan kültür hem insanın yaptığı hem de insanı inşâ edendir. Kısaca *insan* ve *kültür* arasında *karşılıklı* bir *belirlenim* söz konusudur. Başka bir deyişle, o, bir *gizilgüç* (*potansie*) kavramı olarak insanın *yapabilirliğinin* kavramı olduğu kadar, bir *edim* (*actus*) olarak şimdiye kadar *yaptıklarının* da kavramıdır.²¹² İnsanın bu biçim

²¹⁰ Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), ss.17-18.

²¹¹ İlkel insanın seçmeci tutumunun bir tasviri için bkz. Bronislaw Malinowski, *Büyük, Bilim ve Din*, terc. Saadet Özkal, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990), ss.33-36.

²¹² Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, ss.156-178.

verme istenç ve yetisi, Herder (ö.1803) ve Humbold (ö.1835) tarafından *dilin* neliğinde (mahiyetinde), Schiller (ö.1805) tarafından *oyun ve sanatta*, Kant tarafından *kuramsal bilginin* yapısında etkin bir şey olarak gösterilir. Tüm bunlar, dil, oyun ve sanat, kuramsal bilgi; onlar için bir yapımcının (insanın) kendine özgü ürettiği şeylerdir; onların doğal nedenlerin birer sonucu (eseri) olmaları olanaksızdır. İnsanın kendine özgü yapımcılık tarzında etkin olmasıdır. İnsan kuşkusuz aynı zamanda edilgin bir doğa varlığıdır; ama onu insan kılan şey, kendi istenci doğrultusundaki etkinliğidir. Bu etkinlik ortamı, insanın *biçim verme* ortamıdır ve *humanites (beşerî bilimler)* bu biçim verme edimi içinde, insanın kendi kendisini kurması ve serpilmesi anlamına gelmektedir.²¹³ Kültürel sürecin herhangi bir tezahürü ele alındığında, genelde kendi aralarında belirli ilişkiler kuran insanlar örgütlenmekte, simgesel yöntemlerle iletişim kurmakta, el yapımı nesneler üretmektedirler. İnsan yapımı *nesneler, örgütlü gruplar* ve *sembolizm*, kültürel sürecin üç boyutudur ve aralarında yakın bir bağ vardır.²¹⁴ Söz konusu bu boyutlar içinde dinamik, yeni düşünce, yaşam ve eylem türlerinin yaratılmasıyla *kültür*, kapsamı geleceğe doğru sürekli genişleyen, değişken bir kavram olarak kalacaktır. Sürekli değişkenlik içerisinde olan bu alanı, yalnız insana ait olan bu *katmanı (sfer)*, nasıl bir yöntemle kavrayabiliriz? Zira her çağın, her dönemin kendisi için kendisine kurduğu bir düzen, bir tinsel yaşam tarzı ve bu yaşam tarzına şekil veren hukuksal, politik, ekonomik kurumları; bu yaşam tarzına sinen ahlaksal, dinsel, estetik inanç, ilke ve ideleri vardır. Tüm bunlar o *çağın gerçeğine* varmak için motifler, nedenler durumunda olup sadece o çağ için geçerlidirler. Bu yüzden her çağ, her dönem, her insan topluluğu, her ulus ve kültür kendi içinde bireysel bir bütündür.²¹⁵ Peki her

²¹³ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.178.

²¹⁴ Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, s.154.

²¹⁵ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.65.

çağ ve dönemi, bireysel bütünlükler şeklinde ele almanın yanı sıra, bu çağ ve dönemlerde benzer ve yaklaşık olarak karışımıza çıkan, bazı durum ve özellikler saptayamaz ve kısıtlı da olsa, *tarihsel-toplumsal gerçeklik* hakkında birkaç “genellik” elde edemeyiz? Dilthey, tüm tarihsel fenomenlerde yaşama geçmiş olan bazı temel ve taşıyıcı ögeler saptayabileceğimizi belirtir. O, bu temel ögelere “yaşama kalıpları”, “nesnelleştirmeler” adını verir. Bu temel taşıyıcı ögelerin başında da *dil* gelir. Buna göre *dil*, *her tarihsel dönemin kendini dışa vurduğu, nesnelleştirdiği ortamdır*. Bu açıdan *filoloji*, tarihe yönelme açısından temel bir işleve sahiptir.²¹⁶ O takdirde bir kültürün özel bir yönüne dair nesnelleşmiş taşıyıcı bir ögeler bütünü olarak değerlendirebileceğimiz *dil formları*, sosyal bilimcinin analiz malzemeleri olacaktır. Peki, bu formlar ile temsil ettikleri tarihsel kültürel gerçeklik arasında nasıl bir bağ vardır?

Sağduyu, basit ve safiyane bir biçimde, *dilsel formlar (kelimeler)* ile *gerçeklik* arasında doğrudan bir bağıntının varlığını kabul eder. Hâlbuki *kelime* ile *gerçeklik* arasına *öznel* bir açıklanışın girdiğine şahit olduğumuz onlarca kelime vardır. İzutsu buna birtakım sözlüklerde “istenmeyen yerde biten yabancı ot” olarak tanımlanan *yosun* sözcüğünü örnek verir. *Yosun* sözcüğü meseleyi anlatan yerinde bir örnektir. Çünkü nesnel gerçeklik dünyasında, yani doğa âleminde *arzu edilmeyen* ot diye bir şey söz konusu değildir. Bu tür bir şey ancak doğal nesnelerin sonsuz karmaşıklığına bakıp, onları düzene sokarak deyiş amaçlarına uygun biçimde değerlendirmeye tâbi tutan insan düşüncesinde var olabilir.²¹⁷ Dolayısıyla zihinlerimiz gerçekliğin yapısını pasif kalarak yansıtmakla kalmamakta, bir de daha olumlu bir yaklaşımla, ona belirli bir görüş noktasından, belirli bir açıdan bakmaktadır. *Gerçeklik* ve *dil* arasında, belirli bir

²¹⁶ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.75.

²¹⁷ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s.47.

yaratıcılık eylemi, eldeki malzemenin belirli bir yönde işlenişi bulunmaktadır. İşte bu, tam olarak *anlaman* hükümlerlik sahasıdır. Modern terminoloji ile bu, her kelimenin dilsel olmayan gerçekliğin belirli bir dilsel tasnifini *temsil* ettiğini söyleyerek ifade edilebilir. Ancak, *sınıflandırma*, ister istemez, birçok şeyi bir birlik oluşturacak şekilde bir araya getirmeye yönelik düşünce sürecini ima eder; bu da ancak belirli bir ilke ile yapılabilir. Bu ilke, insanın gerçeğe yaklaşırken baktığı o kendine özgü açıdır. Bu açı *kültürden ve tarihten* etkilenir.²¹⁸ Varlıkları, farklılıklarına rağmen, zihnimiz özde bir ve aynı şey olarak algılar. Çünkü bu özü belirleyen, bizim temel zihinsel tutumumuzdur.²¹⁹ Dolayısıyla insanlar, gerçekler dünyasını, tümüyle değişik ilkelere bağlı olarak çok farklı kategorilere bölmekte ve ayırmaktadırlar. Örneğin insanların tasnif yaparken önem verdikleri ve kendisine göre tasnif yaptıkları ilkelere biri, *biçim* yahut *şekildir*. Buradan yola çıkarak bir şey/nesne ile o şeyin ismi arasında objektif, basit birebir hiçbir ilişki bulunmadığını açıkça sezinleyebiliriz. Yani *dil* ile *varlık* arasında, kültürden kültüre değişen subjektif bir ilişki söz konusudur. Bu ikisi arasına her zaman özel bir zihinsel faaliyet, şeyi şey olarak öznel açıdan görmekle ilgili yaratıcı eylem, belirli bir bakış açısı girmektedir. Örneğin bazı toplumlar *biçimselliği* ön plana çıkarırken, başkaları da biçimsel farklılığı arka plana iterek *fonksiyonelliği* ön plana çıkarmaktadır. Bu belirli bakış açısı *pragmatik faydacılıktır*.

Dolayısıyla bizim gerçeklikle ilgili doğrudan tecrübelerimiz, Bergson'un dediği gibi, haddi zatında farklılaşmamış bir bütün şeklindedir. Eskiler buna *hyle* yahut *materia prima*, Araplar ise *heyula* demişlerdir. Çok yakın zamanlara değin Fransız

²¹⁸ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, ss.47-48.

²¹⁹ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s.49.

varoluşçuları, onu tüm şeylerin kesin çizgilerini kaybettiği âlemin, mat bir macun yahut hamur kütlesine dönüştüğü kaotik, şekilsiz bir kütle olarak görmüşlerdir. İnsan aklı bu farklılaşmamış bütünden bir dizi ayrı, kendi başına varlığı olan biçimler çıkarmıştır. Bu biçimlerin sayısı ve mahiyeti toplumdan topluma ve belli bir toplumun tarihinde de çağdan çağa değişiklik gösterir. Arapçada olduğu gibi zengin bir kelime haznesi, dili kullanan insanların gerçeklik bütününden, sözcük sayısı düşük bir dil konuşan insanlardan daha çok bağımsız birimler çıkarmış olduklarını gösterir. Ancak önemli olan, her halkın bu bütünden *neyin* çıkartılacağını ve hangi bakış açısına göre bunun yapılacağını belirlerken kendi yolunu izlemiş olmasıdır. Yani ayrı biçimler çıkarma işlemi daima her bir toplumun öznel ilgi alanlarına bağlı ve bu ilgi alanlarının güdümünde olmuştur. Bu işlemi belirleyen, nesneler arasındaki objektif benzerlikten ziyade onlara bakıştaki öznel perspektiftir. Gerçeğin hangi veçhesi, umut ve kaygılarımız açısından ya da arzularımız ve isteklerimiz yahut da eylem ve icraatlarımız açısından önemli görünürse, sadece o veçhe ayrı bir parça olarak çıkarılır ve bir isimle mühürlenerek bir *kavrama* dönüşür. Yalnızca kişinin öznel ilgi alanıyla bağlantılı olan, onun hayatı için elzem olduğu düşünülen şeyler, izlenimlerden oluşan ve sürekli değişiklik arz eden o bütün içinden seçilir. Özel bir dilsel vurgu ile sabitlik kazanır ki, işte bu bizim genellikle *isim* dediğimiz şeyden başkası değildir. Görülüyor ki insan aklı aslen *biçimsiz* olan varlık kütlesi üzerine sonsuz sayıda çizgiler çizmiş, onu irili ufaklı bölümlere ve parçalara ayırmıştır. Bu sûretle de gerçeklik dünyası dilsel ve kavramsal formülasyonun damgasını yemiş, başlangıçtaki kaosa dilsel bir nizam getirilmiştir.²²⁰ Varlığın şu anki gerçekliği ne olursa olsun, o, bizim fikri faaliyetimize asıl ve doğal

²²⁰ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s.52.

şekliyle değil, daha çok kelime hazinemizde kayıtlı bulunan *simgeler prizması* kanalıyla ulaşmaktadır. Bu simgeler prizması, sadece bir taklit ürünü ya da asli gerçekliğin yalnızca bir kopyası değildir. Gerçekliğin biçimleri ile tam bir uygunluk içerisinde değildirler. Bunlar daha çok bizim fikrî faaliyetimizin eseri olan biçimlerdir. Herhangi bir şeyin bizim zihnî idrakimize konu olabilecek gerçek bir nesne hâline gelmesi ancak bu *biçimler* aracılığıyla gerçekleşmektedir.²²¹ Bu biçimlerin kendi aralarında bir sistem oluşturmaları ve her toplumun onları ayırma ve birleştirmede kendine has bir yol izlemesi, vurgulanması gereken en önemli noktadır. Bu özel organize, *kelime hazinesi* denen şeydir. Kelime hazinesi- ya da yan anlamlı (çağrışımsal) kalıplar örgüsüyle *dil*- öncelikle bir *eklemlî formlar sistemidir* ki, biz bu sisteme uygun olarak doğanın sonsuz akışını belli sayıda varlık birimine ve olaya böleriz. Her bir dil, gerçekliğin koşullu bir analizidir; çünkü dil, doğayı farklı bir biçimde böler. Farklı diller, tıpatıp aynı durumdan, farklı temel kategoriler çıkarma eğilimindedirler ve her dilin, bu yolla ayrılan birimleri belirli sayıda daha yüksek sistemler halinde gruplandırmada izlediği kendine has bir yolu vardır. Her kelime hazinesi yahut çağrışımsal sistem, deneyimin ham maddesini *anlamlı, yorumlanmış* bir varlık alanına dönüştüren belirli bir dünya görüşünü temsil ve ihtiva eder. Bu anlamda kelime hazinesi farklı katmanlardan oluşan bir yapıdır. Bu alt kategorilerin farklı dillere tam olarak aktarımı konusunda ise İzutsu son derece çekimserdir. Çünkü Sapir (ö.1939)'in de dediği üzere, oldukça basit algı eylemleri bile büyük ölçüde sosyal çağrışım kalıpları tarafından denetlenmekte, bu nedenle de *kültürel görecelik* arz etmektedirler.²²²

²²¹ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s.53.

²²² Edward Sapir, *The Status of Linguistics as a Science*, Linguistic Society of America, Language, Vol. 5, No. 4 (Dec., 1929), s.210.

Dolayısıyla herhangi bir konu ve döneme dair araştırma, o dönemin anlamlarının taşıyıcısı olarak dilde saptanabilir. Bu yüzden tinsel bilimlerin ana malzemesi her zaman, dilsel ürünler olarak yazılı yapıtlar olur. Yazılı yapıtlar, insanların geçmişte nasıl bir tinsellik içinde yaşadıklarını anlamak için başvurulması gereken temel malzemelerdir. Bununla birlikte araştırmacı süjenin belli bir kültürel donatım altında, geçmişin değerlerinden oldukça farklı bir değerler ağı içinde olması hasebiyle geçmişin değerlerini tam olarak anlama olanağı kısıtlıdır. Bu nedenle yapılabilecek şey, geçmiş, dilsel ürünlerin, yazılı yapıtların dilini yorumlayarak anlamak, yani *hermeneutik* yapmaktır. Öyle ki hermeneutik, Dilthey için, kültür bilimlerinin ana yöntemidir ve kültürel bilimler hermeneutik bilimlerdir.²²³ Böylece bir çağ ya da dönem için başat etkenler olarak *ide, norm, ilke, kural* türünden şeyler, ancak filolojik-hermeneutik bir dil yolu ile çözümlenebilir.²²⁴ Bu çözümlemenin ortaya çıkarmak istediği, yukarıda da belirttiğimiz gibi, *verili kültürün gerçeklikle tikel ilişkisini ortaya koymak* olacaktır. Dolayısıyla analist, burada, tikel bir kültürün varlıkla tarihsel, subjektif ilişkisinin kodlarını yakalamaya çalışacaktır.

Yukarıdaki iki alt başlıkta insanın *doğal* ve *kültürel* koşullar tarafından determine edildiğini fakat insanın sahip olduğu *biçimlendirme* yetisi sayesinde bu koşullara karşı hiç de pasif kalmadığını tasvir etmeye çalıştık. Bu yaratıcı yeti ve çabanın kristalize hâlleri olan, Dilthey'in tabiri ile “yaşama kalıpları” ve “nesnelleştirmeler”in, tarihsel ve subjektif olduğunu; ancak bunlar aracılığıyla bir kültürün muayyen bir yönüne yönelik, her analistin farklı bir kültürün parçası olması hasebiyle, yorumsal bir analiz gerçekleştirilebileceğini gördük. Söz konusu nesnelleştirmelerin başında gelen

²²³ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.76.

²²⁴ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s.76.

dil formlarının kültürün doğal ve toplumsal koşulları içinde analizi ile, bu formlar hazinesinin gerisindeki temel zihniyetin (dünya görüşünün), varlık ve tarihle göreceli ilişkisi ortaya çıkarılabilecektir. Öncelikle dünya görüşü ve yaşam biçiminin kristalize hâlleri olan kelime haznesine, dil formlarına ruhunu veren kültür tipinin belirlenmesi gerekir. İmge yaratma biçemlerinin *maddesi bakımından* ayrıştırdığımız kültürleri, temelde sözlü ve yazılı kültür dikotomisi şeklinde analiz edebiliriz. Çalışmamızın konusu olan *Ḳur'ānî* imgelerin ortaya çıktığı kültürün *yazısız* ve toplumun da *ümmî* olması hasebiyle, ilgimizi daha çok *sözlü kültüre* yoğunlaştırmaya çalışacağız. Nasıl bir yaşam tarzı, sözlü kültüre yol açmaktadır? Sözlü bir kültürde imge yaratmanın yolları nelerdir? Böyle bir kültürde imge yaratmanın *maddesi* ve *formu* nedir? Aşağıda buna benzer sorularla sözlü kültür türünü ve böyle bir kültürün üyesi olan öznenin imgelemine anlamaya çalışacağız.

1.3.3. Verbomotor Yaşam ve Sözlü Kültür Biçimi

İleri teknoloji kültürünün aksine *verbomotor*²²⁵ kültür, sorunlara karşı etkili *kelime kullanımının*, dolayısıyla *insan etkileşiminin* ön plana çıktığı ve bu oranda sözel olmayan, “nesnel” dünyadan alınan görsel verilere çok daha az bağımlı bir kültürdür. Jousse (ö.1961)’den aktaran Ong (ö.2003), onun bu terimle yazı yazmayı bilmelerine rağmen, esasen sözlü niteliklerini yitirmemiş ve yaşam biçimleri, *nesneden* ziyade *kelimeye* yönelik olan İbrani, Arami kültürlerini ve komşularını kastettiğini belirtir. O,

²²⁵ Bu isimlendirme Fransa’nın sözlü gelenekten tamamıyla kopmamış kırsal yörelerinde büyüdüktan sonra, uzun yıllar Orta Doğu’da yaşayan ve bu yörenin sözlü kültürüyle içli dışlı olan Cizvit papaz ve araştırmacı Marcel Jousse tarafından, sözlü kültürü ve yarattığı kişilik yapısını, “söz veya konuşmayla hareket eden” anlamına gelen *verbomotor* terimiyle tanımlamıştır. Bununla birlikte sözlü-metinsel ve göz-kulak arasındaki kutuplaşmayı çok daha önce sezen Marshall McLuhan (ö.1980) olmuştur. Bkz. Walter B. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, terc. Sema Postacıoğlu Banon, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s.34.

bu terimi genişleterek, sözlü geleneğin korunduğu ve kişiler-arası etkileşim bağlamında (sözlü bağlamda), *nesneden* ziyade *kelimenin* ağır bastığı bütün kültürler için kullanmıştır.²²⁶ Teknoloji devri insanı, *sözlü hareket eden (verbomotor)* deyimıyla nitelendirilen kültürlerin, *konusmaya* gereğinden fazla önem verdiğini ve *hitabet sanatını* aşırı derecede kullandığını ileri sürebilir. Zira böyle bir kültürde ticaret, hukuk, politika vb. toplumsal işlemler, esasen güzel söz söyleme, hitabet sanatıdır. Orta Doğu çarşılarında alışveriş yapmak, ileri kültür insanının bedelini ödemekle noktalandığını sandığı basit alışverişe benzemez. Burada her şeyden önce bir dizi kelime ve beden dilini devreye sokan, bol manevralı ve ölçülü bir düello, zekâ ve sözlü üstünlük yarışı söz konusudur.²²⁷ Böyle bir kültürde bilgi için birine başvurulduğunda amaç, her iki taraf için de hemen sorunun yanıtlanması değil, sorulan soru ayarında, hatta ondan daha üstün bir soruyla karşılık vermektir.²²⁸ Amaçlanan, sözlü bilincin hep tetikte olması gerektiğine olan inançtır. Ong, sözlü kültürün öznesini kişilik olarak, belli açılardan okuryazar kişiliğinden daha az içine kapalı, dış dünyaya ve topluma daha açık kıldığını belirtir. Çünkü sözlü kültür insanları birleştirirken, yazı ve okuma, kişinin tek başına yaptığı ve kendi iç dünyasına döndüğü eylemlerdir. Yine sözlü ve yazılı kültürlerde gelişen farklı kişiliğe örnek olarak Carother (ö.1959)'in, okuryazarların şizofrenimsi eğilim ve davranışlarını sakladıklarını okuryazar olmayanlarınsa dışarıya vurduklarına değindiğini belirtir. Okuryazarların düş dünyalarına çekildiği durumlarda (aldatıcı şizofreni dengesi) sözlü kültürdeki insanlar, bu eğilimlerini açık seçik dışa vurur, kendilerini ve başkalarını yaralamaya varan şiddet eylemleriyle dış dünyalarını

²²⁶ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.86.

²²⁷ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.87.

²²⁸ Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, s.81.

allak bullak ederler. Bu tür davranışlar epey yaygın olduğundan, bunları dile getiren özel deyişler türemiştir.

Sözlü kültürlerde *kavgacı bir yaşam* biçimi hâkimdir. Bundan dolayı kahramanlar sürekli üstünlük yarışına girerler. Bu olguyu farklı amaçlarla birlikte sözlü zihin süreçleriyle açıklamak da mümkündür. Çünkü yaşanan olayların anısını koruyabilmek için, bu kültürün kendine özgü zihin işleyişinden üstün boyutlu kişiler, kahramanlar doğar. Soluk kişiler, sözlü zihnin belleğinde tutunamaz. Kahramanın anısının iyice yer etmesi için, hemen bütün kahramanlar birer *tip* oluşturur: Allah'ın aslanı Hz. Ali, adâletin kılıcı Hz. Ömer, Allah'ın kılıcı Halid b. Velid, cehaletin babası Amr b. Hişam vb. Aynı *bellek ve zihin işleyişi*, bugün masal anlatımı gibi, yazılı kültür içinde sözlü ortamın sürdüğü durumlarda etkinliğini hâlâ sürdürmektedir. Kırmızı başlıklı kız hep olağanüstü masum, kurt hep olağanüstü kötü, fasulye dalı hep kavak kadar uzundur. Böyle bir kültürde, Ong, yalnızca *kişilerin* değil, *nesnelerin* de kahraman boyutuna girdiğini belirtir. Bol abartmanın yanı sıra, garip nitelikler de belleğe güç katar. Buradan yola çıkarak Arap kültüründe *meth* ve *zemm* konularının neden son derece yoğun olduğunu anlamak kolaylaşır. Kısaca sözlü zihnin işleyişinde, bellekte kolay yer eden *anlatım biçimi*, mutlaka olması gereken bir özelliktir. Sözelleştirme, bellekte kalıcı biçimde şekillendirilmeden hiçbir kahraman yaşayamaz. Dolayısıyla sözlü kültürde cesaret dolu ve hayret edilecek olay ve nitelikler, bu dünyanın bilgi düzenlemesinde belirli bir işlev yüklenmiştir. Bu *işlev*, bilgiyi anlatılarla korumaktır.²²⁹

²²⁹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.89.

Eski zaman insanların düşünceleriyle, çocukların sahip olduğu birçok zihinsel arketipin benzerlik taşıdığını vurgulayan pedagog Piaget (ö.1980), en önemli arketipin *animist düşünce motifleri* olduğunu belirtir.²³⁰ Animizmin kaynağında, tüm nesneleri canlılıkla donatan, kendisi de canlı ve maddesel olan *sesin varlığı* bulunur. Ayırık nesneleri birleştiren ses, kaybolmadan bir nesneden diğerine doğru yol alır. Maddesellik, karşıt olarak “düşünce” kavramının çocuklar tarafından sesle ve ağızla ilişkilendirildiğini bulgular. Düşünce, sesle ilişkili olmasının yanında, dokunmaya açık, hatta “duman gibi” görülebilir vasıflarıyla tanımlanır. Düşünce ya da hatıra gibi soyut kavramlar, işitilen, görülen, ellenebilen bir mevcudiyet sergilerler. Düşünülen şeyden ayrı varlığı olmayan düşünce, bellek veya akıl gibi kapalı yerlerde saklanamaz; o seslere ve hareketlere dönüşerek dışarı çıkar. Bu somut düşünme biçimi ve animist motiflerin kaynağında bulunan sesin, sözlü kültür içinde nasıl bir işlev gördüğünü aşağıda tasvir etmeye çalışacağız.

1.3.4. Fenomonolojik Bir Öge Olarak Ses ve Söz Merkezli Kültür Tipi

Sözlü kültürün ne olduğunu anlamak ve bu kültürle ilgili sorunun doğasını öğrenmek için önce sesin, ses olarak doğasını düşünmek yararlı olacaktır. Şöyle ki, tüm duyular, zaman içinde algılanır; ancak sesin zamanla ilişkisi apayrı olup, kaydedilen diğer insan duyularının zamanla ilişkisine benzemez. Ses, ancak varlığını yitirirken işitilir. Yalnız yok olabilir değil, özünde geçicidir ve geçici niteliğiyle duyulur. *Kalıcılık* kelimesini söylerken *-lık* hecesine gelindiğinde *kalıcı-* heceleri çoktan yok olmuştur. Sesi durdurup sese hâkim olmak mümkün değildir. Nitekim sesin akışı durdurulursa, sessizlikten başka bir şey kalmaz. Bütün duyular zaman içinde yer alsın da

²³⁰ Jean Piaget, *Çocuğun Gözüyle Dünya*, terc. İsmail Yerguz, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), s.164.

durdurulmaya, sabitleştirilmeye işitme kadar meydan okuyan ikinci bir duyu yoktur. Görme duyusu, hareketi olduğu kadar hareketsizliği de kaydeder. Hatta hareketsizliği daha iyi kaydeder, çünkü bir görüntüyü yakından incelemek için yavaşlamış olmasını yeğleriz. Bir hareketin aşamalarını görüp anlamak için, onu bir dizi dural fotoğrafa böleriz. Ses kaydınınsa dural çekimi yoktur. Osilogram sessizdir ve ses dünyasının dışında yer alır.

Başka duyu ve algılara oranla, içsellikle olan bağı, sesin önemli bir özelliğidir. Bu bağ, insan bilincinin ve iletişiminin içselliği açısından önemlidir. Çünkü nesnenin içini fiziksel iç olarak yalnızca ses doğrudan yoklayabilir. Görme duyumuz (göz) en iyi, yüzeye çarpıp yayılan ışığı ve derinliği algılar. Ancak bir yüzeyler dizisi halinde çok daha iyi seçer: art arda dizilmiş ağaçlar, konser salonunda dizi dizi sandalyeler. Göz bir nesnenin içini, iç olarak algılayamaz. Tat ve koku da nesnenin içini ve dışını tam kaydedemez. Dokunma ise, ancak dokunarak algılarken nesnenin içi kısmen bozulur. Bir kutunun içi dolu mu boş mu diye anlamak için, önce parmağı sokacak bir delik açmak gerekir. Fakat kutuyu açtıkça iç olma özelliği de bozulur. Hâlbuki işitme-kulak, iç olma özelliğini bozmadan onu kaydedebilir. Parmak vurarak kutu veya duvarın içi dolu mu boş mu anlayabiliriz. Ya da madenî parayı tınlatarak gümüş mü kurşun mu anlayabiliriz. Kulak duyusunu ve sesi, göz ve görüntü ile mukayese ettiğimizde karşımıza çıkan bir diğer özellik de *birleştirme* ve *ayrıştırma*dır. Şöyle ki, görüntü, ayırırken; ses birleştirir. Bir şeyi görmek, seyretmek için o nesneden uzaklaşmak gerekir. Hâlbuki ses insanın içine akar. Görüntü, insana teker teker, ayrı yönlerden gelir. Bir odak veya bir manzara seyretmek için gözü, bir noktadan başka bir noktaya çevirmek gerekir. Bir ses duyulduğunda ise, ses her yönden aynı anda kulakta toplanır. Ses, kulağı (özneyi) alımın ve varımın çekirdeği, onu saran ses dünyasının merkezi

yapar. İşte sesin işiteni merkezleştirme özelliği, bugün son derece ileri tekniklerle özgün ses kaydının başlıca kaynağıdır. Kendinizi işitmenin, sesin içine gömebilirsiniz. Görüntünün içine gömülmekse imkânsızdır. Dolayısıyla parçalayıcı olan görmeye karşılık ses birleştiricidir. Görüntüde aranan en önemli nitelik, açık seçiklik, belirginlik, ayırmadır. İşitmede aranan en üstün nitelikse, *uyum ve birleştirmedir*.²³¹ Kelimenin hiçbir algılanan görsel bir metne gönderme yapmadığı, böyle bir metnin olanağının bile bilinmediği, kelimelerin yalnızca seslerle var olduğu sözlü kültürde ses fenomenolojisi, insanın varlık duygusuna, söylenen kelimenin duyurduğu varlık duygusuna derinden işler. Çünkü kelime, ruhsal yaşamın anlık bir deneyimidir. Sesin merkezleştirme eylemi, insanın evreni algılamasını etkiler. (Ses alanı, önümde yayılmaz, çevremi sarar.) Sözlü kültürde insan, olayların durmadan akıp gittiği evrenin merkezindedir, *insan dünyanın göbeğidir*.²³² Antroposentrik bu kültür düzeyinden fazla uzaklaşmamış insanların kelimeye, söze verdiği önemi sezebilen biri için İbranice *da-bar* deyiminin hem *kelime* hem *olay* anlamına gelmesi şaşırtıcı olmasa gerektir. Çünkü seslenmenin, konuşmanın önemli olduğu bu kültür tipinde ses, fenomenolojik bir değer kazanır. Her söylenen kelime, zaman içinde hareket halini alan bir olaydır.²³³ Yani, *edim halindeki hakikatin açığa çıkma, görünür, anlaşılır olma, anlam kazanma olanağı ses içerisinde gerçekleşir. Dilsel edim, hakikatin inşâsıyla eş sayılır*. Böyle bir kültür içerisinde *bilgi* ve *retorik* birbiri ile zorunlu olarak ilişkilidir ve bu zamanlarda, etkili sözel edimler yaratmak için gerekli olan retorik eğitimi önem kazanır. Bu eğitimde önemli olan, toplumun her düzeyindeki insanlarla nasıl konuşulması gerektiğini

²³¹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, ss.90-91.

²³² Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.92.

²³³ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.93.

öğrenmektir. Konuşmacı, karşısındakini etkilemek için süslemeler, alegoriler, metaforlar kullanmasını bilmeli, ritmik sesler, mesellerle konuşmasını şenlendirebilmelidir. Hatip/söz ustası, konuşmasını hem dinleten hem de kullandığı görsellik, jest ve mimikler sayesinde izletebilen; ses tonu ve ritimle kendisini inanılır kılabilendir. Dolayısıyla, gerçeği dile getirme çabasına her zaman belli düzeyde söz sanatı, kullanılan dili önemseyen bir düşünüm eşlik eder.²³⁴

İnsanlar sayısız yoldan iletişim kurabilirlerse de iletişime hâkim olan dil ve dili duyuran tane tane sesler olması hasebiyle, dilin ve dolayısıyla iletişimin sese dayanan bir olgu olduğunu kimse yadsımaz. İletişimin yanı sıra düşünce de sesle özel bir biçimde bağlantılıdır. *Söz, sesin birincil biçimselleştirilmesidir*. Dolayısıyla dil, temelde sözlüdür. Yazı ise daha sonraki bir biçimselleştirme türüdür. Düşünce ve ifadesinin, sözlü ve yazılı biçimleri arasındaki farklılık ise *dilbilim* çalışmalarından ziyade *edebiyat* çalışmaları sayesinde fark edilmiştir.²³⁵ Dilbilim de Saussure (ö.1913)’den beri, dilin sese nasıl yerleşmiş olduğunu inceleyen “sesbirim bilim” alanında hayli yol kat etmiştir. Buna göre kelimeleri oluşturan harfler değil, işlevsel ses birimleri, fonemlerdir ve kelimelerin temeli, sözlü iletişimde bulunur. Yazı ise, tüm şiddetiyle kelimeleri görsel boyuta hapseder.²³⁶ Sözlü kültürlerin ürettiği sanat ve son derece üstün sözel edimler, insan ruhuna yazının taht kurmasıyla yiter ve bir daha yaratılamaz. Diğer taraftan inceleme, yazıyla sıkıdan bağlantılıdır. Çünkü olayların veya önerilen gerçeklerin soyut, dizimsel, sınıflandırıcı ve açıklayıcı bir çözümlemesi, diğer bir deyişle malzemesini oluşturan birimleri birbirinden ayıran *analitik düşünce edimi*,

²³⁴ Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, ss.137-141.

²³⁵ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.18.

²³⁶ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.25.

okuma yazma bilmeden gerçekleşemez. Yazıdan habersiz birincil sözlü kültürde yaşayan insanlar pek çok şey öğrenebilirler; nitekim çoğu oldukça bilgiç ve bilgedir, fakat inceleme yapamazlar.²³⁷ Çıraklık, müritlik, dinleme, dinleneni tekrarlama, atasözlerine ve bunları yeniden tertiplemeye hâkim olma veya kalıplaşmış deyişlerle özgün deyişler oluşturma, ortak geçmişe tek vücut olarak bakıp katılma, bu kültürlerdeki öğretim yöntemleridir. Ancak bu yöntemler gerçek anlamda inceleme sayılamazlar.²³⁸

Söz sanatında kullanılan dil oyunları, virtüözlükler, belli bir temsil, sunum; ifade tarzına ilişkin teknik, süsleme ve sanat işine, işçiliğine dair saf dil yetisi; malzemeğe şekil verme yetisi ve teknik becerileri, işlenmemiş maddeyle (*hyle, heyula*) özgürce oynama yatkınlığı vb. edimler, imgesel inşânın parçası olarak değerlendirilebilir. Dil oyunları, bir oyun olmanın ötesinde, belittiğimiz gibi, hakikati yaratmanın, sunmanın yolları gibi tanımlanabilir. Güzel yazmak, çizmek, konuşmak imgenin bir başka veçhesi gibi anlaşılabilir. Edebiyat özünde güzel yazmanın, retorik güzel konuşmanın, plastik sanatlar güzel çizmenin, boyamanın, şekil vermenin araçları gibi de tanımlanabilir. Dil oyunları bu araçların, yazılı, sözlü ve resimli işaretlerin, şeylerle ilişkisindeki belirsiz kökenleri ve nedensiz ilgileri ortaya çıkarır. Sözcük oyunları sırasında, *sözcükler* ve *şeyler* arasında kurulan yeni *bağlantılar* ses, yazı ve anlamı *keyfi* şekillerde bir araya getirme olasılığı taşır. Maddî düzeyde sesler, harfler ve çizgilerle kurulan işaretleme ve anlam üretme edimine ait kalıpları değiştirme olanağı yaratan dil oyunlarının yardımıyla, sözcükler ve şeyler arasında “güdülenmiş” anlam izleri,

²³⁷ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.21.

²³⁸ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.21.

ezberler bozulup yeniden yaratılabilirler. Sözel kültürlerde, anlam üretmenin ve saklamanın yanında, bellek tekniklerine destek veren ifade arayışı da önem kazanır. Bu dünyanın dil oyunları, belleği destekleyen tonlamalar, dinleyicisinin ilgisini ayakta tutmaya yarayan tonal yükseliş ve alçalışlar içerirler. Seslerin, harflerin, biçimsel olarak eklenmesi, bitişmesi ve ayrışabilmesi de bu kolaylığı sağlar. Söz konusu bu retorikte, ifade içerisindeki ses ve harf benzerlikleri ya da eş sesli ve eş anlamlı sözcüklerin tekrarı, bellek teknikleriyle ilişkilidir. Dil oyunları maddesel düzeyde, sesler, harfler ve çizgiler yoluyla ifadesini bulan dilin, “poetik işlev”ini ortaya çıkarır. Bunun sonucunda anlam üretmenin dışında, yarattıkları poetik işlevin sonucu olarak değer kazanırlar. Dil oyunları içerisinde seslerin benzerliği ya da gramere ait yapılar, anlam-bilimsel ilişkilere dönüşürler. Dil içerisinde evirmeceler, anagramlar, metonimiler yoluyla anlam ve imge üretme edimi farklı yollar izler. Özünde anlam taşımayan sesler, harfler, çizgiler, dil oyunlarının yarattığı farklı bağlantılar üzerinden yeni anlamların, imgelerin parçaları olabilirler. Dil oyunlarını kullanan sanatçı ve düşünürlerden beklenen, hazır imge ve simgelerin mevcut anlam bağlantılarını bozarak, sonrasında bu anlamları farklı şekillerde tekrar birleştirmeleri, işaret edilene ve edene ilişkin yeni konumlar yaratabilmeleridir. Öznesini hazır anlamlardan, ezberlerden, kalıp sözlerden ve klişelerden uzaklaştırabilen dil oyunları, “fark yaratmak” isteyen sanatçının, kültürel seçkinlerin poetik tavırlarını yaratmalarına da yardımcı olabilir.²³⁹

Bir tür oyun olarak dil oyunları, dışsal bir yasanın yerine daha çok dil içi birleşmeler ve ayrışmalar üzerinden ilerleyen amacı kendi içinde saklı ve bu yüzden de Platon’un Sofistlerde bulduğu gibi, gerçekliği gölgeleyen, manipüle eden bir dil işçiliği gibi görünür. Dil oyunları şeklinde ortaya çıkan herhangi bir ifade, dışarıda olup biteni temsil

²³⁹ Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, ss.141-144.

etmeye memur edilmeden, dilin kendi oyuncu ve nedensiz yasasıyla kurulan bir güzergahta inşa edilir. Dil içi bir güzelleme, süs, eklenti gibi görünen, esasen dilin yasasının açığa çıkma, dile gelme biçimidir. Dil oyunlarının kullanım amacı, bir bilgiyi, mesajı, anlamı bir yerden bir başka yere taşımaktan çok, kendi hızıyla büyülenen bu seyri, metonimik bağlantıları, dil içi çağrışımları, ulanmaları sergilemektir. Ortaya çıkanın iletişim ve bilgi değeri fazla önem taşımaz. Eco (ö.2016), bu yaklaşım sonucu olan ve dil oyunlarının verimine sahip ürünlere “açık yapıt” adını verir. Açık yapıt çoklu okumalara, yazarın haberdar olmadığı niyet etmediği mecralara da sapabilen okuma serüvenini yaratabilen işlerin genel adıdır. Eco için böyle bir yapıtın ortaya çıkmasında dil oyunları temel bir öneme sahiptir. Metonimik zincirler yaratan dil oyunları, iki ya da daha fazla sözcük arasında zorlu bir yakınlık inşa eder. Bu zorlanarak yaratılmış yakınlık, bir dizi muhtemel okumayı serbest bırakır. Özellikle şiirsel imge, okuyanın benliğiyle imge arasında bir dalga yaratır; bunlar imgelemin dalgalarıdır. *İmgelem*, okurun metinle yaratıcı şekillerde bağlantı kurmasına yardımcı olur. Bu nedenle “*aktif yaratıcı okuma*”, yazarın yaptığından aşağı sayılmamalıdır.

Dil oyunlarının yaratılmasının, *metaforik* ve *metonimik* olmak üzere temel iki farklı biçimi ayırt edilebilir. *Metaforlar* yoluyla yaratılan dil oyunlarında, ayrıcalıklı gösterenlerin denetiminde işleyen simgesel sıradüzen korunurken, *metonimik* üretimde çoğul ve eşitlikçi dil deneyimleri ortaya çıkar. Bu iki farklı ve kimi zaman karşıt dil kullanımının yardımıyla, farklı semiyotik deneyler yaratmanın yanında, anlamsal bütüşmeler ve ayrışmalar inşa etmek de olanaklıdır. Dil oyunları hem dil içi yaratma hem de bozma işlevi edinir. Bu dil yordamları sayesinde nesneler dünyasında ilişkili olmayan varlıklar, dil düzeyinde ilişkilendirilebilir. Metaforlarda olduğu gibi iki varlık

arasında değer ve anlam aktarımı yerine daha çok biçim aktarımı gerçekleşirken metonimilerin yarattığı ağ üzerinde, dil içi oyunların yardımıyla farklı ifade biçimleri yan yana gelebilirler. Metaforlar, iki varlık arasındaki değer sırasını ve benzerlik ilişkilerini korurken metonimik dil oyunları, işaretler dünyasındaki değer sırasının yanında biçimsel sıradüzenini de bozarlar.

1.4. ARAP'IN İMGELEMİ VE KUR'ÂN'IN TARİHSEL BAĞLAMI

Yukarıdaki alt başlıkta imgelemin belirlenimine etki eden doğal ve kültürel faktörleri ve bu faktörlere göre özellik kazanan yaşam, imgelem ve imgesel inşa türünün ne şekilde çeşitlendiğini serimledikten sonra, elde ettiğimiz birikimle çalışma konumuz olan Kur'ân'ın içinde doğmuş olduğu Arap kültürüne bakabiliriz. Aşağıda Arap kültürünü doğuran ve ona karakteristiğini kazandıran faktörleri görmeye çalışacağız.

1.4.1. Arap Toplumunun Oluştugu Doğal ve Kültürel Koşullar

1.4.1.1. Coğrafi Konum

Arabistan yarımadasını şekillendiren faktörler arasında coğrafi konum oldukça önemli olmuştur. Yarımadanın çoğu bölgeleri, elverişsiz tabiat şartları (*natura maligna*)'nın kurbanıdır. Bunun müsebbibi ise jeolojik süreçtir. Yarımadayı doğu ve batıdan kuşatan denizler, ya Kızıl Deniz gibi mercan kayalıklarla ya da İran Körfezi gibi sık kumsallarla çevirili olup elverişsiz bir durum arz etmektedir. Bu yüzden yarımadanın, Aden dışında ne elverişli limanları ve ne de konuksever kıyıları vardır. Sadece ürkütücü ve dar, dümdüz bir kıyı şeridi mevcuttur. Onun, iç bölgelerdeki görünümü de talihsizdir. Bu kocaman kara parçasının bütününde, güneşin kavurduğu

çöllerle doğu kesimindeki stepler yahut özellikle batıdaki eski volkanik kayalar kütesini teşkil eden engebeli dağlık bölgeler arasında, ulaşım ve haberleşmeyi sağlayacak neredeyse tek bir nehir yoktur.²⁴⁰ Coğrafyacıların tabii şartlar bakımından beş kısma ayırdığı (Tihame, Hicaz, Necd, Yemen, Uruz)²⁴¹ bu kara kütesinin bütününden bahsetmek uygunken, daha çok, onun ancak bir bölgesi ile yani Mekke ve Medine çevresi geniş anlamda Hicaz- ve ona bitişik Necd bozkırı ile ilgilenilecektir. Yarımada'nın doğu tarafının iki parçadan ibaret olduğunu görürüz. Bunlar, kuzeyde Hicaz, güneyde ise Yemen'dir. Hicaz, Eyle'den Yemen'e kadar uzanır. Hicaz'ın 'iki arayı ayıran hacz' adını alması- Tihame'yi ayıran bir dağ silsilesi olduğu içindir. Tihame, Kızıldeniz sahilleri boyunca uzanan alçak arazidir. Bu araziye Necit'den ayıran o dağlardır. Necd ise, Hicaz dağlarının Bahreyn sahrası ve doğuya doğru uzanan yüksek arazi parçasından ibarettir.²⁴² Geniş ve yüksek olan burada birtakım sahralar ve dağlar olup, tarıma elverişli toprakları serpilmiş ve dağınık bir hâldedir. Burası, hava ve iklim bakımından, Hicaz'ın en sağlam bölgesidir.²⁴³ Hicaz jeopolitik konum olarak ise, Yakın Doğu ve Hint ile ticarî ilişkileri bulunan Yemen'i kuzeye bağlayan ticaret yolları üzerinde bulunması hasebiyle büyük bir öneme sahiptir.²⁴⁴ Önde gelen yerleşim yerleri ise Mekke, Medine ve Taif'tir.

1.4.1.2. İklim Koşulları

Elverişsiz tabiat şartları (*natura maligna*)'nın kurbanı olan yarımada'nın kaderini jeolojik süreç her ne kadar etkilemiş olsa da karasal iklimi kadar belirgin bir

²⁴⁰ P.M. Holt - A.K.S. Lampton - B. Lewis, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, terc. Kolektif, (İstanbul: Hikmet Yay, 1997), c.1, ss.20-21.

²⁴¹ Hasan İbrâhîm Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, (Mısır: 1979), c.1, s.5.

²⁴² Ahmed Emin, *Fecrü'l İslam*, s.29.

²⁴³ Ahmed Emin, *Fecrü'l İslam*, s.30.

²⁴⁴ Ahmed Emin, *Fecrü'l İslam*, s.29.

biçimde şekillendirmemiştir. Çünkü su yahut sudan yoksunluk, iklime bağlı çevre şartlarını oluşturan en önemli faktördür. Yarımada, kıyılarında ve güneybatıya uzanan muson bölgelerinde bol yağış alır. Ancak geri kalan, göl ve nehirlerin mevcut bulunmayıp su küresini temelde kuyuların, taşkın sellerin ve seylâpların oluşturduğu daha geniş bir kesimse çoraktır.²⁴⁵ Yarımada'daki bu değişik iklim şartlarının yansımaları Kûr'ân'da da görmek mümkündür. Örneğin, oldukça kurak, alabildiğine sıcak, suları kıt, dağlarla çevrili, sakinlerinin dışarıdan gelen gıda maddeleri ile rızıklarını temin ettiği bir mıntıka. Ki burası Mekke mıntıkasıdır. İbrâhîm Sûresi'nde İbrahim'in duaları hikâye edilmekte ve bu dualarda, bu bölgenin nitelikleri yer almaktadır. Belirtildiğine göre orası ziraata elverişli olmayan bir vadidir. Bundan dolayı İbrâhîm duasında hikâye edildiğine göre o, Allah'ın o bölge ahalisini meyvelerden rızıklandırmasını ve insanların gönüllerini onlara yöneltmesini dilemiştir.²⁴⁶

*“Rabbimiz, gerçekten ben, çocuklarımdan bir kısmını Beyt-i Haram yanında, ekini olmayan bir vadiye yerleştirdim; Rabbimiz, namazı dosdoğru kılsınlar diye, böylece sen, insanların bir kısmının kalplerini onlara ilgi duyar kıl ve onları ürünlerden rızıklandır. Umulur ki şükrederler.”*²⁴⁷

Mekke mıntıkasında hayatın ‘ithalata’ dayandığını ve ekonomik olarak ‘dışa bağımlılığı’ ise Kaşâş sûresindeki şu âyetten çıkarsamak mümkündür:

²⁴⁵ B. Lewis, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, s.20.

²⁴⁶ İzzet Derveze, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, terc. Mehmet Yolcu, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), s.24.

²⁴⁷ 14/ İbrâhîm:37

“Dediler ki: “Eğer seninle hidâyete uyacak olursak, yerimizden çekilip kopartılırız.” Oysa biz onları kendi katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürünün aktarılıp toplandığı güvenli bir haremde yerleşik kılmadık mı?”²⁴⁸

Bu âyette Mekke halkı, kendisi sayesinde yaşamsal ihtiyaçlarını temin ettikleri “saygın/haram” Mekke şehrinin konumunun, dolayısıyla çıkarlarının ellerinden kayıp gitmesinden kaygı güdüyor ve bu sebeple de Hz. Peygamber’in çağrısına olumlu yanıt vermiyorlardı. Bu da Mekke mıntikasının hayat şartları açısından çok uygun olmadığına bir diğer kanıtıdır. Yine bu mıntikanın *aşırı sıcak* olduğunu Nahl sûresinde yer alan bir âyetten çıkarsamak mümkündür:

“Allah, sizin için yarattığı şeylerden gölgeler kıldı. Dağlarda da sizin için barınaklar-siperler kıldı, sizi sıcaktan koruyacak elbiseler... Var etti.”²⁴⁹

Âyette gölgelere, dağların gölgeliklerine işaret edilmiştir ki buradan Mekke çevresinin dağlarla çevrili olduğunu çıkarmak mümkündür. Orada yerleşmiş bulunan insanlar, sıcaktan korunmak için oralara sığınıyorlardı. Yine burada sıcaktan koruyan elbiseden söz edilmiş; fakat soğuktan koruyan elbiseden söz edilmemiştir. Sanki o, yalnız sıcaklık ve aşırı sıcaktan koruyan bir hava sığınağıdır. Âyet bunu Mekke ahalisine Allah’ın verdiği nimetler ve yardımları sadedinde dile getirmektedir. Bu da onların kavurucu sıcaktan ne denli muzdarip olduklarının bir göstergesidir. Tüm bu şartların sonucu olarak bu bölgede suyun kıtlığının oranını ise, bazı Kureyş ailelerinin deruhte ettiği hacılara su dağıtma/sikāyetu’l-ḥācc ve onlara su temin etme görevine

²⁴⁸ 28/Kaşas:57

²⁴⁹ 16/Nahl:81

verilen önemden çıkarmak mümkündür. Tevbe sûresinin âyetlerinden birinde bu göreve işaret edilmiştir. Allah’a iman ve onun yolunda cihat ile bu görevi karşılaştırma sadedinde:

*“Hacılara su dağıtmayı ve Mescid-i Haram’ı onarmayı, Allah’a ve ahiret gününe iman eden ve Allah yolunda cihad edenin (yaptıkları) gibi mi saydınız? (Bunlar) Allah katında bir olmazlar...”*²⁵⁰

Hacılara su temin etmeye Mekke halkı tarafından bu denli önem verilmesi ve bu işin Allah’a iman ve Onun yolunda cihat ile kıyas boyutunda büyük faziletlerden sayılması, aslında bu mıntikanın yaşadığı su kıtlığının boyutunu gösteren bir durumdur.²⁵¹ Diğer taraftan Zemzem kuyusunun kazılması ile ilgili rivâyet üzerinde yoğunlaşan haberlere neden bu kadar önem verildiği ve sîret kitaplarında bu konuyla ilgili olarak kaydedilenlerin değeri mıntikanın bu yoksunluğuna delâlet edici bir boyutu haizdir.²⁵² Yarımada’daki bu çorak mıntikanın yanı sıra değişken iklim şartlarının bir diğer boyutu olarak yağmur ve toprakları bol olan mikro iklime sahip bölgelerin varlığı da vâkîdir. Bunlar Kır’ân’da Allah’ın somut ihsanları olarak yakın muhataplarının gözleri önündeki âyetler olarak nitelendirilir.²⁵³ Nitekim bu âyetlerde Allah’ın yağmurlar yağdırdığına,²⁵⁴ ondan kaynaklar ve ırmaklar fışkırttığına, çeşitli meyveler bitirdiğine²⁵⁵ dikkat çekilmektedir. Yerleşik halkın, gök suyunu çektiğinde ve ekinlerin susuzluktan sarardığını gördüğünde nasıl dehşete kapıldıklarını haber veren bu

²⁵⁰ 9/Tevbe:19

²⁵¹ Derveze, Hz. Muhammed’in Hayatı, s.25.

²⁵² İbn Hişâm, es-Sîratü'n-Nebeviyye, tah. Muhammed Ali el-Kutb-Muhammed ed-Dâli Balta, (Beyrût: 1995), c.1, s.134.

²⁵³ 36/Yâsîn:33-34

²⁵⁴ 6/En’âm:99-141

²⁵⁵ 16/Naḥl:10-11

meyanda pek çok âyet mevcuttur.²⁵⁶ Âyetler, bu bölgeleri bizzat Mekke –Beytu’l Haram- bölgesini belirlediği gibi belirlememişse de bu bölgeler birer vakıa olarak ortadadır. Bunlar da Taif mıntıkası ve çevresi, Mekke ile Cidde arasında yer alan vadilerdir. Medine ve çevresi de bu bölgelere dâhildir.²⁵⁷ Nitekim Medine, Hz. Peygamber zamanında geniş ve bayındır bir vahaydı. Yine Hayber gibi birkaç Yahudi tarım kolonisi mevcuttu. Talihli Arabistan olan Yemen ise (hatırlamaya değer ki) eski çağlardan beri sun’î sulamanın yapıldığı verimli bir tarım ülkesiydi. Söz konusu bu bereketli güneyle ilgili hatıralar, İslâm öncesi geleneksel Arap hikâyelerinde bol bol yer almaktaydılar.²⁵⁸

Görüleceği üzere yarımada adeta, sınırları içerisinde yan yana iki aşırılığı ihtiva eden keskin zıtlıklar ülkesidir. Bu zıtlıkların kesişim noktasında ise Hicaz bölgesinin beşerî tarihî açısından rol oynamış coğrafi belirleyiciler arasında en önemlisi olan su vardır. Çünkü su, dış kesimlerde özellikle güney batıdaki yağış alan bölge ile orta yahut iç kesimlerdeki kurak bölge olarak yarımadayı, iki ayrı parçaya bölen temel prensiptir. Şöyle ki, toprak ve iklimle taltif edilmiş verimli ve bereketli güney adeta bir Adn Cenneti iken; hemen bitişikteki kuzey doğuda er-Rub’ul-Hâlî olarak bilinen kurak yörenin en vahşi ve tüm dünyadaki büyük çöller içinde en geniş olan bölgesi, tam bir yeryüzü cehennemidir. Aynı yarımadaanın sınırları içerisindeki bu iki aşırılığın

²⁵⁶ Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, s.26.

²⁵⁷ Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, s.27.

²⁵⁸ W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke’de*, terc. M. Rami Ayas- Azmi Yüksel, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), s.9.

bir arada mevcudiyeti; her iki bölgedeki beşerî intibak, tavır alıştaki vasıf ve karakteristik özelliklerin açık seçik ve tereddütsüz şekilde tefrik ve tasvirini mümkün kılmıştır.²⁵⁹

1.4.1.3. Sosyo-Ekonomik Durum ve Bedevî-Ticârî Yaşam Tarzları

Bir önceki bölümde tabiat şartlarının insanların hayatındaki belirleyiciliğinin son derece etkin olduğunu görmüş, imgelemin bu şartlarda şekillendiğine değinmiş ve Arap'ın imgelem yapısını ve koşullarını anlayabilmek için, Arap toplumunun şekillendiği *tabii* ortamı bilmenin zaruretiinden bahsetmiştik. Bu maksatla yaptığımız araştırmalar neticesinde Arap toplumunun şekillendiği yarımadanın *elverişsiz tabiat şartlarının* ve medeniyetin en temel şartı olan sudan yoksunluğa sebebiyet veren *karasal iklimin* kurbanı olduğunu müşahade ettik. Bu bölümde ise bu şartların hâkim olduğu bir mıntıkada, özellikle Hicaz'ın önde gelen kentleri olan Mekke, Medine ve Taif'te, nasıl bir iktisâdî temelin ve toplum yapısının oluştuğunu, bir başka deyişle söz konusu koşulların nasıl bir ekonomi-politiğe yol açtığını irdelemeye çalışacağız.

1.4.1.3.1. İktisâdî Temel

Genel olarak *karasal* ve *elverişsiz tabiat şartlarının* hâkim olduğu Arap bozkırlarında birkaç farklı toprak türü vardır ki burada yalnızca ikisi ile iktifa edilecektir. Öncelikle, yazın susuz ve kumsal olmasına rağmen, kışın yağmurlardan sonra -Arap'ın *rabî'* diye adlandırdığı mevsim- bilhassa çukur yerleri develer için bir cennet olan tatlı yeşil bitkilerle örtülü alanlar. Sonra, ekseriya güzel kokulu olup, uzun süre yaşayan ağaçlar ve çalılarının hayatlarını sürdürebildikleri bölgeler. Bu iki türlü arazi *göçebe* yaşayış gerekliliğini açıklamaktadır. Yağmur yağar yağmaz (bir dereceye kadar düzensiz

²⁵⁹ B. Lewis, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, s.20.

olsa da) birinci türdeki arazi develer için en iyi otlaktır; fakat yazın gelmesi ile bu otlak kuruyup kaybolunca, göçebeler ikinci türdeki araziye geri çekilmek zorunda kalır.²⁶⁰ Bu çorak arazinin bitki örtüsüne, hayvani ve beşerî çevresine ait bulunan şeyler, sırasıyla *hurma ağacı*, *deve* ve *bedevidir* ki hepsi de *kavî* ve *mütehammil* olmanın birer klasik timsalleridir. Söz konusu kurak bölgedeki bedevi hayatının ayrılmaz parçası olan ve ehlileştirilmesi Yarımada'nın antropolojisinde en büyük hadiseyi teşkil eden deve, hurma ağacı kadar hatta ondan daha önemlidir. Deve, nasıl gerçek bir çöl koyunu ise, bedevi de bir deve asalağıdır. O (bedevi), birinci tür arazide yiyecek için olduğu kadar içecek bakımından da deveye muhtaçtır.²⁶¹ İkinci tür arazide insanlar için kullanılmaktan daha çok, develeri suarmaya yarayan kuyular vardır. Her iki hâlde de vahalardan elde ettiği hurmalar yanında, göçebenin (bedevi) temel besin maddesi sütür. Bedevi eti çok seyrek yer. Hububat zengin ve ünlü kişiler için saklanan bir lükstür.²⁶² Bu şartlar altında bedevi, beşerî intibak hadisesinin yahut tipinin haşin, mütehammil ve becerikli örneğidir. Kaçınılmaz olarak o, pastoral bir hayat yaşar; çobandır, sığırtmaçtır; sürekli hareket halindedir. Ancak onun hareketliliği, iklim şartları ve bunun yanı sıra otlatıldığı koyun ve davar sürülerine bağımlı olarak şekillenmiştir.²⁶³ Diğer taraftan bedevi bir dereceye kadar meskûn yerlere muhtaçtır. Bu yüzden bir vahaya ya da bir kervana saldırı da olsa soygun, onun gözünde hiç de suç değildir. Bedevi, eşkıyalığı gerektiren çatışmada genellikle daha iyi dövüşçü olduğu için, ziraatçılar ve tüccarlar çiftlik ve sürülerinin korunması ve kervanların yol güvenliğinin sağlanması için çoğu zaman bir çöl kabilesine para ödemeye hazırdırlar.

²⁶⁰ Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de*, s.8.

²⁶¹ Lewis, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, s.20.

²⁶² Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de*, s.9.

²⁶³ Lewis, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, s.21.

Pek çok bedevi için bu türlü ücretler devamlı bir gelir kaynağıydı. Böylece, bedeviler tarım medeniyetinin bazı ürünlerinden yararlanabilmekteydiler.²⁶⁴

Hicaz da aynı zamanda birtakım elverişli vahalar ve dağlardaki bazı uygun yerlerde tarımla uğraşılmaktaydı. Taif'te olduğu gibi, dağlarda tahıl önemli olmasına rağmen, yine vahaların en önemli ürünü hurma idi. Yine Medine geniş ve bayındır bir vaha idi.²⁶⁵ Öte taraftan hiçbir tarımın mümkün olmadığı Mekke ise,²⁶⁶ tamamıyla bir ticaret şehri olup, çıplak kayalar arasına kurulmuştu. İnsanların saldırı korkusu olmaksızın gelebileceği Harem veya sığınılacak kutsal bir yerin bulunuşu, şehrin bir ticaret merkezi olarak büyümesine yol açmıştı. Coğrâfî şartlar da bunun için elverişli idi; zira Yemen'den Suriye'ye ve Habeşistan'dan Irak'a giden yolların kesiştiği kavşakta yer almaktaydı. Böylece bedevi, Mekke'ye dört bir yandan kervanlarla getirilen mallar için Mekke'ye geliyordu. Burası yalnızca bir ticaret merkezi olmaktan çok, parayla ilgili oldukça karışık işlemlerin yapıldığı mâlî bir merkezdi. Mekkelilerin kendileri aslında, aracı ve perakendeci olup,²⁶⁷ kervanları düzenleyen iş adamları ve ithalatçılar değildi. Bunların önde gelenleri, her şeyden önce kredi işletmesinde becerikli, ticaret oyunlarında kurnaz ve Aden'den Gazze'ye veya Şam'a kadar kazanç getirecek her türlü yatırım imkânlarıyla ilgilenen sermaye sahipleri idi.²⁶⁸ Öyle ki Milâdî 6. yüzyılın sonunda, Yemen'den Suriye'ye yapılan ticaretin büyük bir kısmını kontrolleri altına almışlardı. Mekkelî sermaye sahiplerinin ördükleri mali ağa sadece Mekkeliler değil, yöredeki kabilelerin birçok ileri gelenleri de düşmüşlerdi.²⁶⁹ Şüphesiz bu ağı besleyen

²⁶⁴ Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, s.9.

²⁶⁵ Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, s.9.

²⁶⁶ Derveze, Hz. Muhammed'in Hayatı, s.59.

²⁶⁷ Derveze, Hz. Muhammed'in Hayatı, s.59.

²⁶⁸ 98/İkureş:1-3

²⁶⁹ Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, s.10.

en önemli hususlardan biri, ticârî ve ekonomik faaliyetin öğelerinden olan *fâiz* uygulamasıydı. Bu uygulama Hicaz'da bulunan şehirler arasında sadece Mekke'de değil, diğer şehirlerde de oldukça yaygındı.²⁷⁰

Yukarıda ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız coğrafi ve iklim koşulları sonucunda gelişen göçebe yaşam tarzı ve bu iktisadî tablo, söz konusu yaşam koşullarında mümkün olabilecek bir toplum ve politik yapı doğurmuştur. Aşağıda bunu irdelemeye çalışacağız.

1.4.1.3.2. Toplumsal ve Siyasal Yapı

Çöl ikliminin, *karasal ve elverişsiz tabiat şartlarının* hâkim olduğu Arap bozkırında hem bu ağır tabii şartlara hem de hasım kimselere karşı mukavemeti mümkün kılacak bir toplum sisteminin geliştiği görülür. *Dayanışma* ve bu sayede *çıkarları korumaya* esasına dayalı bu sistem kan bağı yoluyla oluşan “kabilecilik sistemi”dir. Aile, boy, aşiret ve kabile gibi birimlerden oluşan kabilecilik sistemi,²⁷¹ erkek ya da kadın soyundan gelen akrabalık üzerine bina edilen bir sistemdir. İslâm öncesi Arap toplumu ise ataerkil bir toplumdur.²⁷² Ataerkil Arap kabile birimlerini bir arada tutan etmene gelince bu, “asabiye” kavramı ile ifade edilir. “Bir kabile üyesinin, kendi kabile üyelerine karşı hissettiği sonsuz bağlılık, üyesi olarak doğduğu ve üyesi olarak öleceği topluluğun çıkar, refah, şan ve şerefine mutlak adanış, şiddetli ve müthiş bir tutku hali” olarak açıklanan asabiye,²⁷³ Arap toplumunu oluşturan çeşitli grupsal güçler arasında

²⁷⁰ Derveze, *H. Muhammed'in Hayatı*, ss.65-67.

²⁷¹ Derveze, *H. Muhammed'in Hayatı*, ss.163.

²⁷² Watt, *H. Muhammed Mekke'de*, s.25.

²⁷³ İzutsu'dan naklen R. Dozy, “*İspanya Müslümanları Tarihi*,” 2. Baskı, ed. E. Levi-Provencal (Leiden, 1932), c.1, s.7.

bir dengenin kurulmasında, insanların birbiriyle savılmasında, haklarının gözetilmesinde, onurlarının rencide edilmemesinde ve hayatlarının korunmasında rol icra eden önemli bir faktördü.²⁷⁴

Asabiye duygusunun bir araya getirdiği topluluklar ne kadar büyükse o kadar güçlü ve başarı oranları da o kadar yüksek olacaktır. Fakat bir noktadan sonra topluluğun bir birlik olarak hareketi güçleşeceğinden onun bir dağılma eğilimi vardır. Nitekim kabileler sürekli varlıklar olmayıp, ya devamlı olarak çoğalan ve dağılan ya da yavaş yavaş küçülen topluluklardır. Örneğin İslâm öncesi Mekke tarihînin bir döneminde Benû ‘Abd Menaf’ı çok iştirken, oymak gelişip kollara ayrılınca bu deyim kullanılmaz olur ve onun yerine Benû ‘Abd Şems ve Benû ‘Abd Haşim ve benzerlerini duyarız ki bunlar ‘Abd Şems ve ‘Abd Haşim, ‘Abd Menaf’ın oğullarıdır. Dayanışmanın ve *asabiye* duygusunun elbette Arap toplumunun içinde bulunduğu çöl şartlarına özgü olduğu söylenemez. Yalnız çöl, bu duygunun yoğunluğunun artmasında önemli bir rol oynamıştır.²⁷⁵ Şöyle ki bu ağır şartlara karşı kabilenin gösterdiği mukavemet örnekleri, saygı dolu ifadelerle aktarılır; böylece kuşaktan kuşağa miras bırakılırken kartopu gibi büyür. Kabilenin bu sûretle oluşan şöhretine *hasep* denilir ki yaklaşık anlamı *ced şerefi* demektir. Her asil ailenin övüneceği kendi *hasebi* vardır. *Haseb*, bir kabilenin değerinin ve ardından da her bir üyesinin kişisel seçkinliğinin ölçüldüğü nihai kıstastır. Diğer taraftan *hasebin*, kabile örgütlenmesine dayalı bir toplumda, mümkün olan tek “ahlâkî kılavuz” olduğu söylenebilir. Zira kabilenin her bir üyesi, atalarının miras bıraktığı şanlı *hasebte*, en yüce idealleri ve bütün hayat şartlarında taklit edilecek mükemmel bir davranış modeli görmektedir. Bu *haseb*, onun tüm eylemlerini yönlendirdiği gibi,

²⁷⁴ Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, s.163.

²⁷⁵ Watt, *Hz. Muhammed Mekke’de*, s.23.

bütün bu eylemlerin doğru ve yanlış olduğuna da *hasebin* sunduğu biricik ölçütle karar verilmektedir. Dolayısıyla, kabile ferdi için *haseb*, yazılı olmayan bir *yasa* konumundadır. İslâm öncesi Arap toplumunda da bu, böyledir. Nitekim bunu Lebîd (ö.40/660)'in şu şiirinde de görmek mümkündür:

“O, o kabilenin bir üyesi ki, ataları

Onlara bir yaşam tarzı belirlemiştir.

Her kavmin kendine özgü

Geleneksel bir yaşam tarzı vardır.

Her kavmin kendi taklit unsurları.”²⁷⁶

Kabile şerefının öteki yüzü diyebileceğimiz bu türden bir yaşam tarzına *sünnet* adı verilirdi. Hatta bir noktaya kadar bu *sünnete* bir kutsallık da atfedilirdi.²⁷⁷ Asabiye duygusunun ve *hasebin* sonucu olarak oluşan sünnet/kabileci yaşam tarzı, İslâm öncesi Arap toplumunda büyük bir nüfuza sahip olmuştur. Tüm bunların oluşmasını sağlayan unsura gelince bu, asil bir soydan gelmiş olmanın doğurduğu “şeref” duygusuydu. Kişinin asil özelliklere ve şeref duygusuna sahip olması da damarlarındaki asil kana dayanırdı. Bu duygu İslâm-öncesi toplumda yiğitlik ve gözü peklik olarak anlaşılır, hiç leke sürülmeden korunurdu. Bunu mümkün kılan ise, başına buyruk yaşama, boyunduruk altına girmekten tiksine, kişinin güç ve cesaretinin bilincinde olmasına dayanan hoyratlık ve kibirdi. Ki bu, *reddetmek* daha somut bir ifade ile *insânî ya da*

²⁷⁶ Lebîd, *Muallaka*, m.81; Bilal Sambur, *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*, terc. Mehmet Hakkı Suçin, (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2020), s.75.

²⁷⁷ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s.125.

tanrısâl hiçbir otoriteye boyun eğmemek anlamına gelen *ibâ* ile ifade edilen şeydi ve ancak *asil* bir insandan beklenirdi.²⁷⁸ *İbâ* ruhu ile korunan *şeref* duygusuna aykırı bir durumun vukuu, ıstıraplı bir susuzluk hali ve çılgınca bir şeref hastalığı olarak tanımlanabilecek *muruvveyi çölün en yüce ideali hâline* getiriyordu.²⁷⁹ Dolayısıyla kişisel özellikler bireyin kendi tercihlerinden ziyade kabile kuralları ile belirlenmiş oluyordu.²⁸⁰ Bu özelliklerinden biri de çöl şartlarında oldukça önemli olan *güven* duygusuydu. Ancak bu üstün bir varlığa duyulan teslimiyetçi güvenden ziyade, kabile üyeleri arasında mevcut daha insânî türden bir güven ve özellikle de kişinin kendine güveniydi. Bu kendine güven, bir asâlet işaretiydi. İnsanın bütün davranışlarında kendini göstermesi beklenen temel bir tutumdur ve *istiğnâ* kelimesiyle ifade olunmaktaydı. Bu kelime *muhtaç olmamak* anlamındaki bir kökten türemektedir ve her işinde kendisini mutlak manada özgür sayan, tamamen bağımsız davranan ya da başına buyruk hareket eden bir kişinin tutumunu anlatmakta kullanılır.²⁸¹ Bu tutumun ortaya çıkardığı durum ise *kendini büyük görmek*, *hoyrat*, *küstah* yahut *mağrur olmak* gibi anlamlara gelen, *büyük* anlamına gelen *kbr* fiilinden türetilmiş *istikbar* halidir. İşte genel hatları ile değinmeye çalıştığımız İslâm öncesi toplum yapısının iskeletini oluşturan *kabilecilik* sisteminin ve bu ortamda gelişen değerlerin özü bu şekildeydi. Her ne kadar Hz. Peygamber'in hemen öncesinde iyice bozularak büsbütün büyücülüğe benzeme eğilimi gösteren *putperestlik* yaygın olsa da *kabilecilik*, çölün ve Arap'ın asıl dinini oluşturuyordu. Ayrıca kıyas kabul etmez biçimde putperestlikten daha güçlü ve daha

²⁷⁸ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s.124.

²⁷⁹ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s.131.

²⁸⁰ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s.127.

²⁸¹ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s.137.

etkiliydi. Risâlet sonrası İslâm'ın belki de en fazla uğraşmak zorunda kaldığı o dönemin bu kabilecilik sistemi ve onun ortaya çıkardığı ve erdem kabul ettiği hususlardı.²⁸²

Kabilelerden oluşan Mekke şehir toplumunun siyasi yapısına gelecek olursak her ana kabile, başka bir deyişle birinci sınıf kabile ötekilerden bağımsızdı ve siyasi üstünlük tanımazdı. Bundan ötürü çoğu zaman kendisini herhangi bir komşu kabile ile savaşta bulabilirdi. Bu durumda, “bir insanın eli herkese karşı ve herkesin eli ona karşı” idi. Kabilenin güvenliği ve hatta varlığı, onun savaşçı gücüne dayanmaktaydı. Kabile dayanışmasını “ister zalim olsun ister mazlum kardeşini koru” şeklinde ifade edilen çölün o ünlü deyişinde de görmek mümkündür.²⁸³ Diğer taraftan kan davaları, kabile dayanışmasının önemini gösteren bir diğer husustur. Kan davası, suçun kolayca ve sorumsuzca işlenmesine engel olmak için, ilkel bir yöntemdir. Fakat yeni buluşlar bir yana, çöl şartları bakımından belki tek yöntemdir. Katilin kabilesi, onun fiilinden sorumlu tutulur, işlediğinin cezası da *kısas (hayata karşı hayat)*tır.²⁸⁴ Bu, kabileleri birbirine denk güçte tutmanın basit bir yöntemidir. İslâm-öncesi Arap toplumunda kabile ya da kabileler en yüksek siyasi birimdi. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in zamanına değin etkin olan birim, bir bütün olarak Kureyş değil, ayrı ayrı oymaklardı. Kişinin kendisinin ve malının güvenliği, hâlâ kendi oymağının hırsızlık ve katlin öcünü almaya hazır olmasına bağlıydı. Oymakbaşının izni olmadan bir adama dokunmak düşmanlığa yol açabilirdi. Bu yüzden, Hz. Peygamber, muhalefete rağmen, Benû Haşim'in kendisini korumaya hazır oldukları sürece Mekke'de İslâm'a çağrıya devam

²⁸² Detaylı bilgi için bkz. İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, ss.99-194.

²⁸³ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, s.163.

²⁸⁴ Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s.24.

edebilmiştir.²⁸⁵ Son olarak kabile dayanışmasının tüm üyelerinin hareketlerini kontrolde çok önemli bir etkiye sahip olduğunu,²⁸⁶ bunun İslâm'dan sonra bile sürdüğünü ve sonraki dönemlerde Müslüman toplumun parçalanmasına yol açtığını ekleyerek, bu kabile asabiyesi duygusunu gösteren somut bir örnek sunmak istiyoruz: Uhud Savaşı'nın olduğu gün, Hz. Ali ile müşriklerin bayrağını taşıyan Sâd teke tek dövüşüler ve Hz. Ali, Sâd'ı bir darbeye yere düşürdü. Fakat ona öldürücü darbeyi vurmaktan kaçındı. Daha sonra kendisine niçin böyle yaptığı sorulduğunda: “*Son anda beni bundan alıkoyan kan bağıydı*” diye cevap verdi.”²⁸⁷

1.4.2. Arap Toplumunun Kültür Düzeyi ve Tipi

Yukarıda insanın içinde bulunduğu koşullara karşı, biçimlendirme yetisi sayesinde ürettikleriyle hem kendisini hem de içinde yaşadığı kültürü inşâ ettiğini görmüştük. Kusay'la birlikte yerleşik hayata geçen, sosyo-ekonomik ve siyâsî yapısını gördüğümüz göçebe Kureyş kabilesi, her ne kadar yerleşik hayata geçse de göçebelik özelliklerinden tamamıyla kurtulamamıştı. Mekke'nin dışında yaşayan ve Kureyşu'z-Zevâhir denen Mekke'nin dışında yaşayanlar, göçebe ağırlıklı bir hayat sürdürürken, Kureyşu'l-Bitâh (iç mahallelerde yaşayanlar) ise yerleşik hayata geçmekle birlikte göçebelik özelliklerinden tamamıyla soyutlanamamışlardı. Çevresini saran zorlu koşullara karşı bu göçebe ve yarı yerleşik Arap kabilesinin ortaya koyduğu kültüre baktığımızdaysa son derece yalın bir kültürle karşılaştığımız söylenebilir.²⁸⁸ İklim koşullarından dolayı tarımla uğraşamayan halkın, hayvancılıkla uğraştığını ve göçebe bir

²⁸⁵ Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, s.25.

²⁸⁶ Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, s.26.

²⁸⁷ İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr, *Sîratu İbn İshâk fî'l-Mubtade'i ve'l-Meb'asi ve'l-Megazî*, tah. Muhammed Hamîdullâh, (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981), c.1, s.347.

²⁸⁸ Arapların medeniyet konusunda geri kaldıklarına dair bir değerlendirme için bkz. Ahmed Emin, *Fecrû'l İslam*, s.31.

yaşam tarzı benimsediğini görmüştük. Bu göçebe Arap, hüner, sanat, tarım, ticaret ve gemicilik konularında yok denecek kadar yetersizdir. Diğer bir tabirle araç-gereçler açısından son derece yoksundur.²⁸⁹ Bu çorak arazinin bitki örtüsüne, hayvanî ve beşerî çevresine ait aklımıza gelen ilk şeyler, sırasıyla *deve*, *hurma ağacı* ve *bedevidir*.²⁹⁰ Bu göçebeler, hayvanlardan elde ettikleri ürünlerle geçinirler, az bir emek sarf edip yetiştirdikten sonra etlerini yerler, sütlerini içerler, yünlerinden elbiseler yapıp giyerler, evlerini bu hayvanların deri ve yünlerinden yaparlardı.²⁹¹ Dolayısıyla çevresinde kurak çölden başka bir şey olmayışı, Sâmi ırkının izâfi fakirliğine neden olmuştur. Toprağın kuraklığı, o toprağa bağımlı olan insanların da kültürel olarak kurak bir kültür inşa etmelerine yol açmıştır. Bazı yazarlar bu tip bir ırkın, hiç düşünmediğini ve hiçbir şey bilmediğini, hayalinin çöl gibi ıssız ve kafasının da midesi kadar boş olduğunu iddia etmişlerdir.²⁹² Aşağıdaki örneklere bakarak yargısal bu ifadeleri ve işlevsel olarak Arap'ın kültür düzeyini anlamaya çalışabiliriz.²⁹³

İslâm davetinin başladığı şehir olan Mekke'nin, etrafının dağlarla çevrili olması ve karasal iklimi nedeniyle yaz sıcaklığı öldürücü derecelere yükselmektedir. Bu aşırı sıcaklık hastalıklara sebebiyet vermektedir. Peygamber'in annesi, şehirde yaygın olan veba salgını nedeniyle oğlunun, sütannede kalmaya devam etmesini istemi bu

²⁸⁹ İbrahim Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), s.8

²⁹⁰ B. Lewis, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Tsh. Hikmet Tekin, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1989), s.20.

²⁹¹ Ahmed Emin, *Fecrü'l İslam*, s.36.

²⁹² Jules Soury, *Karşılaştırmalı Mitoloji Işığında İsrail Dini*, terc. Harun Güngör-H. İbrahim Açmaz. (İstanbul: Kültür Sanat Yayınları., 2008), ss.10-11.

²⁹³ *İşlev* kavramı hakkında detaylı bilgi için bkz. Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, s.87.

durumu açıklamaktadır.²⁹⁴ Buna karşın sonbaharda büyük seller yaşanmakta ve sel suları Kâbe'ye kadar ulaşmaktadır. Bu, çok sık rastlanan bir olaydır. Örneğin meşhur *Seylu fa're* denilen sel baskını Kâbe'nin içine kadar girmiştir.²⁹⁵

Kültürün işlevsel temelli analiz edilmesi açısından bakılması gereken bir alan da ihtiyaç giderme alanlarıdır. M. S. 600'lere kadar Mekke'de evlerde tuvaletin bulunduğu dair bilgiye rastlanmamaktadır. Mekke halkının tuvalet ihtiyacı için Harem dışına çıktıkları bildirilmektedir. Acil durumlardaysa çanak gibi bazı kapların kullanıldığını, Peygamber'in geceleri abdest bozmak için hurma kütüğünden bir çanak bulundurduğunu ifade eden rivayetten çıkarmak mümkündür. Yine acil durumlarda *huşş* denen hurma kütüklerinin gölgesinde ihtiyaçlarını giderdiklerine dair rivayetler vardır.²⁹⁶ Normal şartlarda ise şehir dışında bazı alanlar kullanılmaktadır. Rivayetlerde *fâdih*, *el-muğşi*, *el-muğammes* isminde geçen yerlerin def-i hacet için kullanılan alanlar olduğu belirtilmektedir.²⁹⁷ Bunlardan yola çıkarak bölgede tuvaletin bilinmediğini, insanların boş alanlara giderek ihtiyaçlarını giderdiklerini çıkarmak mümkündür.

Mekkelilerin alt-yapı konusundaki yetersizliklerini, mîmârî düşünce alanında da görebiliriz. Şehrin ortasında bulunan ve ne zaman inşâ edildiğiyle ilgili ihtilaf bulunan kutsal Kâbe, 10×12×15 metre boyutlarında küp şeklinde altı kolon üzerine kurulmuş düz bir çatıdan meydana gelen ve dekoratif özelliği bulunmayan basit bir

²⁹⁴ Yaşar Demirkol, *İslam Öncesi Mekke*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), ss.3-39.

²⁹⁵ Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Aḥmed, *Aḥbâru Mekke ve mâ cāe fîhâ mine'l-âsâr*, tah. Ruşdî es-Sâlih Melḥas, (Mekke, 1996), c.2, ss.166-167. Söz konusu sel, Fa're isminde bir kadını sürükleyip getirdiği için bu kadının ismiyle anılmıştır.

²⁹⁶ İbrahim Canan, *Kütübi's-Sitte ve Şerhi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992), c.10, s.381.

²⁹⁷ Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. 'Abdillâh b. Aḥmed, *Aḥbâru Mekke*, Tah. 'Abdumelik b. 'Abdillah b. Dehîş, (Mektebetu'l-Esedî, 2003, yy.), c.2. s.268.

yapıdır.²⁹⁸ İnşasında kullanılan malzemeler ise, batık Bizans gemisinden elde edilmiştir. Rivayete göre, Rum kralı Kayser, Farsların Habeşistan'da yaktığı kiliseyi yaptırmak için bir gemi dolusu ağaç, demir ve inşaat malzemesiyle teknik olarak Bakûm adında bir usta göndermişti. Şueybe'de geminin karaya vurduğunu haber alan Kureyş, oraya intikal etmiş ve Kâbe'de kullanılmak üzere malzemeleri satın almış; Bakûm'u da ikna ederek Mekke'ye getirmişlerdir.²⁹⁹ Bu olayı dikkate alan Creswell, Kâbe'nin inşaatında taş ve ahşap malzeme kullanılmasını ve Kâbe'nin mîmârî yapısını Bakûm'un önerdiğini iddia etmiştir.³⁰⁰ Kâbe aynı zamanda Yemen vesaili, Yemen berudu, Enta örtüsü, Hibre kumaşı, Yemen bezi, Kıbtî bezi gibi dışarıdan ithal edilen kumaşlarla farklı zaman dilimlerinde giydirilmiştir.³⁰¹

Mekke'nin su ihtiyacının karşılanmasına gelince, çorak ve mümbit olmayan şehirde halk yağmur ve sel sularıyla belli kuyu ve sarnıçları doldurarak su ihtiyaçlarını temin etmeye çalışıyorlardı. Bununla birlikte yağmur durup, sel suları kesilip, göletler ve dereler kuruyunca zor durumda kalırlardı.³⁰² Suların çekildiği zamanlarda Mekke halkı ve hacılar, zor anlar geçirirlerdi. Bundan dolayı derilerden havuzlar yaparak, Mekke dışından develerle, tulumlar ve yemek çanakları ile su taşıyıp bu havuzları doldurup ihtiyaçlarını gidermeye çalışırlardı. Sarnıçlara doldurdukları bu sular genelde acı olurdu.³⁰³ Suların bu ağırlığını gidermek için kuru üzüm ve hurma ile tatlandırma

²⁹⁸ Richard Ettinghausen and Oleg Grabar, *The Art and Architecture of Islam (620-1250)*, England, 1001, 18.

²⁹⁹ İbn İshāk, *Sîra(h)*, 83, Mes'ûdî, *Murûc*, c.2, ss.278-279; İbnu'l-Eşîr, 'İzzüddîn, *Usdu'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, tah. 'Alî Muḥammed Mu'avviz ve 'Adil Aḥmed 'Abdu'l-mev'ûd, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi l-'ilmiyye, tsz.), c.1, s.17.

³⁰⁰ K.A.C, Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, (London: Creswell, 1931), s.4.

³⁰¹ İbn İshāk, 30; İbn Hişâm, c.1, ss.36-39; Belâzurî, Aḥmed b. Yahyâ b. Câbir, *Futûhu'l-Buldân*, tah. Abdullâh Enîs et-Tabbâ ve 'Umer Enîs et-Tabbâ, (Beyrût: Muessesetu'l-Ma'ârif, 1987), ss.62-63.

³⁰² Fuâd 'Alî Rızâ, *Ummu'l-Kurâ Mekketi'l-Mukerreme*, (Beyrût, 1972), s.201.

³⁰³ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti, İslam'ın Rönesansı*, terc. Salih Şaban, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), s.470.

işlemi yapıldığından halk, evlerinde su tulumları bulundururdu.³⁰⁴ Mekke’de nehir ve kaynakların olmayışı, Kureyş’in kollarını kuyu kazmaya sevk etmiştir. Kabilenin her kolu, kendi darında veya evinin avlusunda kuyu kazma yoluna gitmiştir.³⁰⁵ Mekkeli-lerin çıkarlarıyla doğrudan ilintili olan Kâbe’nin onarımının ve yine bu kutsal mabedi ziyaret için gelenlere su temininin çok değerli telakki edilmesi bu konuda yaşanan sıkıntının boyutunu gösterir niteliktedir.³⁰⁶ Kısaca Araplar yerleşik bir hayatın gereklerinden olan mamurluk, sanat ve diğer hususlardaki gelişimden, son derece uzak bir topluluktur. Bu sebepten, Arapların yaşadıkları yerlerin ve İslâmiyet devrinde ele geçirdikleri şehir ve bölgelerin, sanat yönünden geri kalmış olduğu ve sanatsal eserlerin başka ülkelerden götürüldüğü görülür. Onlar, ilim ve irfandan da tamamen yoksundurlar. Çünkü bilgiler, melekeler sayesinde elde edilir; eğitim ve öğretime muhtaçtır. Bu sebeple bu da sanayi cümlesine dâhildir. Yukarda geçtiği gibi, Araplar sanayiden uzaktırlar. Bunun için ilimler, yerleşik yerlere intikal etmiştir. Araplar, ilimden ve ilim dünyasından uzak kalmışlardır. O zaman mukim ve medeni bir hayat yaşayanlar, Arap olmayan kavimler veyahut onlar hükmünde olan azatlılardır. Bundan dolayı İslâmiyet devrinde âlimlerin çoğu, acemler yani Arap olmayanlar veya dil ve terbiye itibariyle acemleşmiş insanlardır. İlmi muhafaza ve tedvin eden, Arap olmayanlardır.³⁰⁷

³⁰⁴ el-Ezrakî, *Aḥbāru Mekke*, c.1, s.114.

³⁰⁵ Bu kuyuların en meşhurlarından olan Zemzem kuyusu hakkındaki rivayetler için bkz. İbnu’l-Keşîr, ‘İzzuddîn Ebu’l-Hasan ‘Alî b. Muḥammed, *el-Kāmil fi’t-Tārîḥ*, tah. Ebū’l-Fidâ ‘Abdullah el-Kāzî, (Beyrût: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1987), c.2, s.390.

³⁰⁶ 9/Tevbe:19

³⁰⁷ Ahmed Emin, *Fecru’l-İslam*, ss.66-67.

Gördüğümüz üzere maddî kültür açısından son derece yoksun olan Mekke halkı, iletişim için araç olarak sesin form bulmuş hali olan sözü kullanmıştır. Bu bakımdan Arap kültürü, yukarıda geçtiği üzere nesneden ziyade kelimenin ağır bastığı verbomotor yaşam tarzının ve sözlü kültürün hâkim olduğu bir kültür tipidir. Söz konusu toplum, okuma-yazmanın gerekli kıldığı araçlara, alışkanlıklara ve kavramlara sahip olmayanların yaşadıkları bir dünya anlamında bir “yazısız toplum”dur. Aşağıdaki alıntılarda bunu görmek mümkündür: İbn Sâ’d (ö.230/845), *Tabakat*’ında ashabdan Rafii b. Malik’in yazı yazmayı bildiğini söylerken, Araplar arasında yazının çok az bilindiğine işaret etmektedir.³⁰⁸ Yine hicrî 3. asırda yaşamış tarihçilerden Belâzûrî (h. ö.279) *Futûhu’ul-Buldan* adlı eserinde, yazının “Ebû Süfyan’ın babası zamanında” Mekke’ye sokulduğunu söylemektedir ki bu dönem yaklaşık Hz. Muhammet’in doğduğu zamanlara rastlamaktadır. Belazuri’nin verdiği bilgiye göre İslâm geldiğinde yazı yazmayı bilenlerin sayısı, Mekke’de Kureys’ten 17, Medine’de ise Evs ve Hazreç’ten 11 kişiydi.³⁰⁹ Bu hususu şu müelliflerin eserlerinde geçen tespitlerde de görebiliriz:

“Sahabe, Abdullah b. Amr hariç, ümmi idi, bir-iki tanesi hariç yazmayı bilmezlerdi. Yazabilenler de yazdıkları zaman iyi yazamazlar, hata yaparlardı.”³¹⁰

³⁰⁸ İbn Sa’d, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Sa’d b. Menî‘ ez-Zuhrî, *Ṭabaḳātu’l-Kubrâ*, tah. ‘Alî Muḥammed ‘Umer, (Kâhire: Mektebetu’l-Hancî, 2001), c.3, s.622.

³⁰⁹ Belâzurî, *Futûhu’l-Buldân*, ss.691-695.

³¹⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed ‘Abdullâh b. Muslîm ed-Dîneverî, *Te’vîlu muḥtelifi’l-ḥadîs*, tah. Muḥammed Muḥyiddîn el-Esfâr, (Beyrût: Mektebetu’l-İslâmî, 1999), s.266.

“Bu ümmetin başlangıcından beri üç tabakası şunlardır: Ashâb, Tâbiîn ve Etbâu't-tâbiîn. Bu zevat-ı kiram, Hz. Peygamber'in sözlerini yazmazlar, ancak onları lâfzen edâ, hıfzen ahzederlerdi.”³¹¹

“Kitaplar ortaya çıkmadan evvel, sahabe ve tabiun'un ilmi sadırlarında idi. Çünkü onlar nezdinde sadırlar (sudur), ilmin muhafaza edildiği yerlerdi.”³¹²

“Sahabe ve tabiûn döneminde toplum, *talim*, *telif* ve *tedvin* nedir bilmez Araplardan müteşekkildi. Onları, buna zorlayan herhangi bir sebep olmadığı gibi, kendileri de böyle bir şeye ihtiyaç duymamışlardı.”³¹³

“Hz. Peygamber'in asarı, sahabe ve kibar-ı tabiin devrinde, kendilerine Cami adı verilen kitaplarda tedvin ve tertip edilmiş bir hâlde bulunmuyordu. Bunun iki nedeni vardı: Birincisi onlar işin başında, Hadisler Qur'an'la karışır endişesiyle bundan nehy olunmuşlardı. İkincisi, hafızaları geniş, zihinleri müsaitti ve çoğu da yazı yazmayı bilmezlerdi.”³¹⁴

Bu veriler ışığında Risâlet'in tarih sahnesine girdiği zaman diliminde Arap toplumunda sözlü kültürün hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Bu kültürün hâkim olduğu yerde bilginin korunma ve aktarımı konusunda hafızanın ve hafızaya yardımcı hitabet tekniklerinin geliştiğine yukarıda değinmiştik. Özellikle ilki açısından Arap

³¹¹ Herevî, Hâce 'Abdullah el-Enşârî, *Żemmul-Kelâm ve Ehlihî*, tah. Ebû Câbir 'Abdullah b. Muhammed, (Medîne: Mektebetu'l-Ķurabâi'l-Eseriyye, 1998), ss.151-152; ez-Zurkânî, Muhammed b. 'Abdulbâkî, *Şerhu 'z-Zurkânî 'alâ Muvaṭṭa İmâm Mâlik*, tah. Tâhâ 'Abdurraûf Şa'd, (Ķâhire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, 2003), c.1, s.14; Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletu'l-mustatrafe li beyâni meşhûri kutubi's-Sunneti'l-muşerrefe: Hadis Literatürü*, terc. Yusuf Özbek, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), s.3.

³¹² ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân, *Tezkiratu'l-Huffâz*, tah. Zekeriyâ 'Umeyrât, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), c.1, ss.159-160.

³¹³ İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, c.2, s.543.

³¹⁴ İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. 'Alî b. Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 4.

toplumuna baktığımızda son derece gelişmiş bir hafıza ile karşılaşırız. Buna dair bir tespiti *Cāmi’u-‘ilm* adlı eserinde İbn ‘Abdi’l-berr (ö.463/1071) şu şekilde yapar: “Sözlerini andığımız kimseler, ilmin yazıyla tespiti meselesinde *Arapların izini* takip etmişlerdir. Zira onlar tab’an ezber yeteneğine sahiptiler ve bu özellikleriyle temayüz etmişlerdi. İbn ‘Abbās (ö.68/687-688), Şa‘bî (ö.104/722), İbn Şihāb (ö.124/741), Nehāî (ö.96/714), Kātāde (ö.117/735) ve benzerleri gibi yazıyı hoş karşılamayanlar, tab’an ezber yeteneğine sahip kimselerdi. Onların hepsi de Arap’tı. Nitekim Hz. Peygamber “biz ümmi bir toplumuz, yazı yazmayı, hesap yapmayı bilmeyiz” demiştir. Arapların hafızalarının ne kadar güçlü olduğu herkesin malumudur. Öyle ki, Arap, kendisine okunan şiirleri bir duyuşta ezberleyebilirdi. Fakat artık bugün bu durum değişmiştir. Şayet yazı olmasaydı, ilmin çoğu yok olurdu. Bu bakımdan âlimlerden bir grup ilmin yazılmasına ruhsat vermişler ve yazıyı övmüşlerdi.”³¹⁵ Bu alıntıda geçen “Arapların izini takip etmek” ifadesinden de anlaşılacağı üzere Arap toplumunda hâkim olan sözlü-kültür risâlet sonrasında da etkisini sürdürmüştür.

Gelişkin bir hafızanın var oluşunu Araplar için bir övünç kaynağı olarak anlatan müellifler olsa da bu husus yukarıda gördüğümüz üzere daha çok yaşanan yaşam tarzı ve bunun sonucu gelişen kültürle ilişkilidir. Bilginin ve kabileye dair yaşanmışlıkların korunmasında yazı gibi araçlardan yoksun olan bir toplumda hafızanın ve hafızaya yardımcı hitabet becerilerinin gelişimi zoraki bir seyirdir. En önemlisi dilin ve dili kullanım konusundaki yöntemlerin keyfiyeti ister istemez farklılık arz edecektir. Bu açıdan risâlet öncesi Arap toplumunda dilin etkili kullanımı son derece

³¹⁵ İbn ‘Abdilberr, Ebū ‘Umer Yūsuf, *Cāmi’u Beyāni’l-‘İlm ve Fadlihī*, tah. Ebi’l-Eşbāl ez-Zuheyrī, (Su‘ūdi ‘Arabistan: Dāru İbni’l-Cevzī, 1994), c.1, ss.116-117.

önemlidir. Dilin *nazm* formunda ve ritmik şekilde kullanımının yaygın olduğu toplumda, bu yeteneği gösterebilen kişiler üyesi oldukları topluluğun sözcüsü, rehberi, bilgini, hatibi; hatta tarihçisi sayılmışlardır. Onların tanrısal güç tarafından desteklendiği ve özel bir ilimle donatıldıklarına inanılmıştır. Dilin bu şekilde kullanımı, yukarıda da gördüğümüz üzere, kalıp ve bu kalıplar aracılığıyla taşınan klişe fikirlerle malüldür. Bu klişe fikirlerde aslında kabilenin yaşamsal tecrübeleri saklıdır. Dilin bu kalıpsal kullanımı ve bu kalıpları etkin kullanan kişiler aracılığıyla Arap dili her ne kadar uzlaşım boyutta bir noktaya varsa da dil üzerindeki uydaşımın yeter düzeyde olduğu söylenemez. Kelimelerin anlamları üzerindeki uzlaşım net değildir. İsteyen kelimeleri istediği gibi çekip çevirerek amaçları doğrultusunda kullanabilmektedir.

Bu açıdan ümmi bir topluluk olarak nitelendirilen Kureyş, yazı bilmeyen bir toplumdur. Söz konusu toplumda etkili söz söylemek ve dili etkin kullanmak son derece değerli addedilmiştir. Dilin nazm formunda ve ritmik şekilde kullanımının yaygın olduğu toplumda, bu yeteneği gösterebilen kişiler üyesi oldukları topluluğun sözcüsü, rehberi, bilgini, hatibi; hatta tarihçisi sayılmışlardır. Onların tanrısal güç tarafından desteklendiği ve özel bir ilimle donatıldıklarına inanılmıştır. İctimaî düzen açısından, namus ve şereflerini korumayı neseplerine bağlılık (*asabiye*) ile sağlayan, bu uğurda iftihar ve hicviyeyi yaygın olarak kullanan ve sürekli birbirleriyle çekişme içerisinde bulunan, kabilelere dayanan bir toplumsal sistemdir. Onların nezdinde savaş, yaşayışın temelidir. Bu hal kadın-erkek eşitliği konusunda erkeğin savaşta işlevselliği nedeniyle cinsiyet eşitliğini de ortadan kaldırmıştır.³¹⁶ Bir kız çocuğu sahibi olmak bazı kabileler için utanç sebebi olarak bile değerlendirilmiştir.³¹⁷

³¹⁶ Ahmet Emin, *Fecrî'l İslam*, s.39.

³¹⁷ 16/Nahl:58-59

Maddî kültür açısından yoksun olan ve sözlü kültürün hâkim olduğu Arapların fikri düzeydeki gelişmişliklerine, Arap akıl ve düşüncesine bakacak olursak, Ahmet Emin (ö.1954), Câhiliyye dönemi Araplarının sebep-sonuç ilişkisini kurmada yetersiz olduklarını belirtir. Bu husus edebiyat kitaplarını dolduran hurâfe ve esâtîri açıklamaktadır.³¹⁸ Diğer taraftan bu zaaf, onların geçmişteki ve gelecekteki şeyleri anlamak üzere kehanete, münecimliğe, kuşların sağdan ve soldan uçmalarını uğurlu ve uğursuz saymaya ve kuşların inip konmalarını hayırlı veya hayırsız telakki etmeye başvurmalarının sebeplerini anlatır. Zira bunların hiçbirisi bir şeyin illet ve sebebini anlamak için mantıki ve makul hareketler değildir. Her millet ne kadar yükselmiş, felsefe ve bilimle ne düzeyde iştigal etmiş olursa olsun, o milletin fertleri arasında hurafelere inanmış olanları bulunabilir. Fakat Ahmet Emin'e göre, Arapların edebiyat kitapları bu inancın, yalnız fertlerin inancı değil, bütün Arapların inancı olduğunu kaydetmektedir. Kehanet gibi şeylerin Arap kabilelerinin her birinin yerleşmiş bir nizamı halini almaya yakın olduğu anlaşılmaktadır.³¹⁹

Müsteşriklerden bazıları, eşyaya umumi ve şümullü bir bakışla bakmanın, Arap aklının tabiatından olmadığını ve bu tarz bakışın, Arap aklının kudret ve kuvveti haricinde olduğunu düşünmüştür. Daha öncesinde, Şehristânî (ö.548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserinde, hekimlerden söz edildiğinde şöyle denilmektedir: "Araplarla Hintliler mezhep itibariyle birbirine yakın olduklarından, bu iki millet arasındaki benzerlik, eşyanın hususiyetlerine itibar etmek ve eşyanın mahiyetine göre hükmetmek yönündendir. Onlara galip olan fitrat ve tabiattır. Rumlarla Acemler arasındaki benzerlikse, eşyanın keyfiyetine ve tabiatlarının hükümlerine göre hükmetmek

³¹⁸ Bu hususta örnekler için bkz. Ahmet Emin, *Fecrü'l-İslam*, ss.75-77.

³¹⁹ Ahmed Emin, *Fecrü'l İslam*, s.77.

yönündendir. Bunlarda ağır basan ise, gayret gösterip ilmi elde etmektir. Örneğin Yunanlı, eşyanın ve tabiatın intizamını ve arkasındaki sebebi anlamaya dair umumi ve kapsamlı bir bakışa sahipken; Arap, Câhiliyye çağında bu bakışla bakamadığı gibi İslâmiyet'ten sonra da bu şekilde bakmamıştır. O, yalnız kendi çevresinde dolaşmıştır. Hoşuna giden bir görünüşü gördüğü zaman harekete gelmiş ve kalbinde bir beyit, şiriden beyitler, bir hikmetli söz veya bir mesele kaynamıştır. Netice itibariyle şümullü bir bakış, ince tahlil, Arap aklına uygun değildir. Üstelik Arap, bir şeye bakarsa, o şeyi fikri ile ihata edemez. Ancak hoşuna giden özel yerlerine takılır kalır. Mesela o, bir ağacın önünde durursa, ona bir bütün olarak bakmaz, ancak ağacın belli bir yeri onun dikkatini çeker; ağacın gövdesinin düz oluşu ve dallarının güzelliği gibi. Arap, bir bağın yanına geldiğinde onu bakışı ile ihata edemez. Fotoğraf makinesi bir şeyin resmini çekip aldığı gibi, aklı o nesneyi çekmez. O, bal arısı gibidir. Bal arısının bir çiçekten diğerine konarak her birinden az az sorarak içtiği gibi hareket eder.³²⁰ İslâmiyet devirleri de dâhil olmak üzere, Arap edebiyatında, nazım olsun nesir olsun, edebî bir parça okunduğunda, mantık zaafı, fikirlerin ince bir şekilde zincirleme birbirine bağlanması ve bağlantıların muhkem olmaması gibi kusurlarla karşılaşmak mümkündür. Bu noksanlık, edebî konularda yazılan yazılarda da görülür. Cāhız (ö.255/869)'ın ve İbn-i 'Abdu Rabbih (ö.328/940) veya Ebū Hilāl el-'Askerī (ö.400/1009)'nin hitabet ve tavsife dair olan yazıları Aristo'nun bu konuda yazdıklarıyla mukayese edilirse, tamamıyla birbirine zıt olduğu görülür. Örneğin Aristo hitabeti inceler, kısımlarını, parçalarını ve hatibin nasıl yetiştğini anlatır. Hitabeti mükemmel, anlaşılacak bir şekilde ihatalı bir bakışla gözden geçirir. Arap yazarları ise güzel cümleler, hitabet

³²⁰ Ahmet Emin, *Fecrü'l İslam*, s.79.

hakkında inci gibi dizilmiş sözler söylerler. Fakat bu sözlerden tam bir şekil anlaşıl-
maz. Kısacası mukayeseyle söylenecek olursa, Yunan aklı bir şey düşünürse bir bütün
halinde düşünür, araştırır ve inceler. Arap aklı ise çeşitli inciler etrafında döner fakat
bu incilerden bir dizi yapamaz.³²¹

Netice itibarıyla İslâm öncesi Arabistan'ının, şairleriyle, hatipleriyle ve tüm bir
kabîlevî hayat tarzıyla gelişmemiş, saf bir kültürü söz konusudur.³²² Bu ortamda göz-
lerini dünyaya açan ve o dünyanın bir parçası olan birey olarak öznenin hususiyetleri
nelerdir?

1.4.3. Arap Toplumunun Özne Prototipi

Aklî ve rûhî yönlerden toplumlar birbirinden farklılık gösterebilir de muayyen
bir toplumun fertleri arasında müşterek bir birliğin olduğu gerçektir. Bu birlik fizyo-
lojik boyutun yanı sıra akıl ve düşünce birliği açısından da söz konusudur. Söz konusu
birlikten yola çıkarak o toplumun içinde yaşayan bir öznenin prototipinden bahsedebiliriz.
Öyleyse Arap kavmine mensup kimseler arasında aklî ve rûhî olan bu birlik
nedir? Diğer bir deyişle, psikolojik olan hususlarda bir Arap örneği seçersek, bu örneğin
hususiyetleri nelerdir?³²³ İnsan toplulukları tekâmül ederek farklı bir yaşam tarzına
elbette geçebilirler. Tarih üstü bir prototipten bahsetmek, mümkün değildir. Bu açıdan
yalnızca risâletin tarih sahnesine girdiği zaman dilimindeki Arap toplumunun özne
prototipi ilgi odağımızı oluşturmaktadır. Konuyu inceleyenler arasında bu hususta büyük
farklılıkların olduğunu söyleyen Ahmet Emin, Şu'ûbiyye'den bazılarının ve
Câhız'ın görüşlerini aktardıktan sonra, İbni Haldun ve Uliri'nin görüşlerini mukayese

³²¹ Ahmet Emin, *Fecrü'l İslam*, ss.80-81.

³²² Louis Gardet, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, terc. İlhan Kutluer, (İstanbul: Kitabevi, 1989), s.114.

³²³ Ahmet Emin, *Fecrü'l İslam*, s.63.

edip eleştirerek bir senteze ulaşmaya çalışır. Burada geçen hususiyetleri dizayn ederek, bir Arap özne prototipine ulaşmaya çalışacağız.

Göçebe yaşam tarzına sahip olan ve otoritenin yoksun olduğu çöllerde oradan oraya savrulan Arap özne, bu ahvalde her şeyden önce özgür bir karakter geliştirmiştir. Fakat bu özgürlük anlayışı toplumsal bir özgürlükten ziyade kişisel bir özgürlük anlayışıdır. Arap için bir başkasına itaat etmek son derece zordur. Onlar, bir başkana ve hâkime itaatin gerekli olduğuna inanmazlar. Başkanlık için sürekli birbirleriyle çekişirler, babası, kardeşi veya kabilenin büyüğü de olsa idareyi başkasına teslim etmek istemezlerdi. Câhilîye çağı bu açıdan iç savaşlar silsilesinden ibarettir. Ahmet Emin'e göre onların bu karakterini çok iyi bilen Hz. Ömer, onları sürekli memleket dışında savaştırmış ve kendi aralarında savaş yapmalarına mâni olmuştur. Bu vesile ile de Hz. Ömer devri onların altın devridir. Söz konusu bu yaşam tarzında Arap karakterinin aynı zamanda eşitlikçi olduğunu görürüz. Bu eşitlikçilik, ancak kabile içindeki bir eşitlikçiliktir. Arap eşitliği sevmekle birlikte, o kabilesine ve cinsiyetine çok önem verir. O, kabilenin derin bir yerinde kendisinin asil bir kandan geldiğine kanidir.³²⁴ Bu kanı ile kabilesinin örf ve âdetine içten itaat eder. O, cömerttir, konukseverdir, savaşlarda örf ve âdete uygun olarak ödevlerini yapar ve ahdle vaatlerini yerine getirir. Bu açıdan Arap özne cesurdur. O kendi güvenliğini kendisi sağlamak zorunda olduğu için başkasına karşı güvensizdir. Daima silahlıdır. Dolayısıyla şiddet ve şecaat onlar için bir tabiat olmuştur. Özgür ve ancak kabile içinde eşitlikçi olan Arap, son derece asabidir. Darılgandır. Küçük bir şeyden heyecanlanır. Heyecanının sınırı yoktur. Şerefine ve kabilenin haysiyetine dokunulursa, heyecanı en yüksek seviyesine ulaşır. O anda çabucak kılıcını eline alır ve onu hâkim kılar. Bundan dolayı onları savaşlar

³²⁴ Ahmet Emin, *Fecrî'l İslam*, s.73.

mahvetmiştir. Savaş, onların alıştıkları nizamları ve âdet edindikleri günlük yaşantıları olmuştur. Göçebe Arapların tabiatı bu açıdan vahşidir. Yağma ve bozgunculuk onlar için ata sporu gibidir. İnsanların mallarını almakta onlar için sınır yoktur. Bu vasıflarıyla yakın oldukları mamur beldelerin de yıkımına sebep olmuşlardır. Ahmet Emin asabi mizacın, âdette zeki olduğunu belirtir. Buna göre Arap zekidir. Onun zekâsının dilinde gözüktüğünü belirtir. Ansızın söz söylemesinde olduğu gibi, ani sorular karşısında hemen güzel cevaplar verir. Bununla birlikte onun zekâsı, doğurucu ve yeni şeyler bulucu zekâ nevi'nden değildir. Manayı buluşundan ziyade, tabirler buluşu noktasında Arap maharetlidir. Bu açıdan onun dilinin aklından maharetli olduğunu ifade edebileceğimizi söyler. Özgür, asabi, zeki olan Arap öznenin hayali ise sınırlıdır; çeşitli değildir. Hayali ona, yaşadığı hayattan daha mutlu bir hayatı pek az tersim eder. Arkasından takip edip erişeceği daha mesut bir hayat olacağını çağırıştırmaz. Bundan dolayı Arap yüksek örneği tanımaz. Çünkü yüksek örnek, hayal mahsulüdür. Dilinde de yüksek örneği anlatan tek bir kelime mevcut değildir. Bildiğimiz sözleri arasında buna işaret de etmemiştir. Yeni manalar bulmak üzere şiiri hayali yeni âlemde pek az dolaşır. Fakat o, dar dairesinde her türlü yola saparak manaları türlü kalıplara sokmaya muktedirdir.³²⁵

Hasılı gelişmemiş, saf bir kültürün ferdi olan Câhilî dönem Arap'ının, imgeleminin de sınırlı olduğunu görürüz. Bu sınırlılıktan dolayı, bir hayal mahsulü olan yüksek örneği Arap özne tanımamaktadır. Nitekim bu husus onun hem yaşam tarzına hem de diline yansımıştır. Ahmet Emin'e göre, Arap'ın bilinen sözleri içinde buna işaret eden bir unsur da bulunmamaktadır. İçinde doğduğu doğal ve kültürel koşulları ve bu koşulların Arap öznenin imgelemi üzerindeki etki ve sonuçlarını gördükten

³²⁵ Ahmet Emin, *Fecrü'l İslam*, s.73.

sonra aşağıdaki bölümde bu zihin ve yaşam biçiminin kristalize hâlleri olan kelime dağarcığının, imgesel inşâsını analiz etmeyi hedeflediğimiz *Qur'an*'a yansımalarını görmeye çalışacağız.

1.4.4. Arap Toplumunun Kültür Tipinin *Qur'an*'a Yansımaları ve *Qur'an*'ın Kelime Dağarcığı

6. yüzyılın sonlarına doğru, kurdukları *ticârî* ağ vesilesiyle Mekkeliler önemli bir prestij, askerî güç ve diplomatik yetenek elde etmişlerdi.³²⁶ İslâm, bu zengin tüccarların oluşturduğu dönemin müreffeh bir ticârî merkezi olan Mekke'de gözlerini hayata açmış ve yine zengin bir vaha olan Medine'de hayata tutunmuştur. Çevredeki göçebelerle de yakın ilişki içerisinde bulunmuştur. Bundan dolayı o, her ne kadar *çöl hayatı* ile irtibatlandırılmış olsa da ilk planda şehirlilerin dinî olagelmış; çiftçilerin veya göçebelerin özel ihtiyaçlarına pek kulak asmamıştır. İslâm'ın böyle bir *ticârî* merkezde tarih sahnesine çıkması, onun öncelikle ticaretle uğraşan insanlara hitap etmesine yol açmıştır. Bu gerçek, İslâm'ın kutsal metni olan *Qur'an*'ın dil ve düşüncelerine yansımıştır. *Qur'an*'da buna dair pek çok tasvir bulmak mümkündür. Bununla birlikte C. C. Torrey (ö.1956), *The Commercial –Theological Terms in the Koran (Qur'an'da Ticârî -Teolojik Terimler)* isimli çalışmasında bunların sadece tasvîrî benzetmeler olmayıp aksine doktrinin temel noktalarını ifade etmek amacıyla kullanıldıkları sonucuna varmıştır. Bu tür *Qur'ânî* ifadelere örnek olarak şunlar gösterilebilir:

1. Tüccar alışverişlerini bir deftere yazar (olgu) / insanların amelleri bir kitaba yazılır (soyutlama). Kitap, Hesap: 17/13; 69/19-25; 84/7-10.

³²⁶ Arapların söz konusu ticârî faaliyetlerine *Qur'an*'ın 106. sûresinde değinilmektedir. 106/Şuara:2

2. Tüccar günün veya dönemin sonunda bilançoğu tutar (olgu) / teraziler kurulur ve kişinin amelleri tartılır (soyutlama). Mizan: 21/47; 101/6-8.

3. Para veya mal mübadelesinde herkes hakkını alır (olgu) / kıyamet günü, bir hesaplaşmadan ibarettir ve nefis işlediği amellerle sorumlu tutulur; kişinin amelleri onaylanırsa o kişi ödölünü veya ücretini alır (soyutlama). Ücret: 17/14; 57/19-27; 84/25.

4. Tüccarlar borç alır borç verir (olgu) / peygamberin davasını desteklemek Allah’a ödünç vermektir (soyutlama). Rehin: 52/21; 74/38; Karz: 2/245, 5/12; 57/11,18; 64/17;73/20.

Göçebe hayatını bırakmalarının üzerinden ancak bir iki kuşak geçen Mekkeli-ler, göçebelerle sürekli iş ilişkileri içerisindeydiler ve dolayısıyla çölle derin bağlantıları vardı. Bu yüzden Mekke halkı, pek çok bakımdan, hâlâ göçebelerin bakış açısını muhafaza ediyordu. Mekke’deki sıkıntı ve huzursuzluğun temelinde, göçebe gelenekleri ile ticârî faaliyetin ortaya çıkardığı yeni hayat tarzı arasındaki gerilim ve hatta çatışma bulunmaktaydı. Kır’ân’da varsayılan hayat tarzının bu göçebe hayat tarzı olduğu söylenebilir. Bu sistemin ve sonuçlarının anlaşılması, İslâm risâletindeki çoğu olayların doğru kavranması için gereklidir.

Geçen bölümlerde özellikleri üzerinde durduğumuz göçebe yaşam tarzının Kır’ân’ın kelime dağarcığına yansımaları şu örneklerle değerlendirebiliriz: Göçebe için hayâtî öneme sahip deve, Arabistan’ın hayatında bu kadar esaslı bir yere sahip olduğu içindir ki, büyükbaş hayvanlara (en‘âm) ilişkin olarak Kır’ân’daki atıflar, öncelikle deve olarak anlaşılmalıdır.

Gündelik hayattaki yeri ———> Kitaba yansımaları.

Çölde hayatta kalmayı ancak toplu yaşama sanatındaki yüksek bir mükemmeliyet derecesi mümkün kılabilirdi. Kaynaklar üzerindeki nüfus baskısı nedeniyle, rakiplere karşı varlığı koruma mücadelesi bitmek tükenmek bilmiyordu. İnsanlar, düşmanlara karşı birbirlerini savunma ve tabiata karşı ortak yardımlaşma amacıyla, genellikle kan bağı üzerine kurulu gruplar halinde bir araya gelmişlerdi. Araplar arasında bir grubun diğer gruba karşı baskınları neredeyse millî bir oyun hâline gelmişti. Fiiliyatta grupların çapı nispeten küçüktü, ancak küçük gruplar, belirli amaçlar için, ortak bir soydan gelen gerçek veya sûnî bir kan bağına dayanarak, diğer gruplarla birlikte hareket edebiliyorlardı. *Kabile (tribe)* ve *boy (clan)*, doğuştan tüm üyesi olan kişilerin yanında, genellikle himaye amacıyla gelen diğer kişileri de kendisine bağlamıştı. Bu bağlanmanın *halîf* (konfederasyon), *câr* (korunan komşu) ve *mevlâ* (tabi) gibi birkaç şekli vardı. Grubun himayesinde olmak yalnızca Arap çöllerindeki hayatın değil, Mekke ve bir vaha yerleşim bölgesi olan Medine gibi şehirlerin de temel özelliklerinden birisiydi. Bu ihtiyaç, *kısas*, yani (göze göz) ile irtibatlandırılmıştı. Kısas ilkesi, ortak sorumluluk ile de birleştirildiğinde, çölde barışın korunması ve vahşiyane suçların önlenmesi için nispeten etkili bir yoldu. İlkel düşüncelere göre, insan hayatına saygı duymanın bir gereği veya zorunluluğu yoktu. Ancak kişi aynı veya müttefik kabileden ya da güçlü ve öç alması kesin olan bir gruba mensup bir başka kişiyi yaralamak veya öldürmekten kaçınıyordu.

Hız. Muhammet, Mekke’de, kendisine karşı yürütülen muhalefete rağmen görevini sürdürebiliyordu. Çünkü mensubu olduğu Hâşim boyu, üyelerinin birçoğu onun getirdiği yeni dinî onaylamasa da ona karşı verilebilecek herhangi bir zararın öcünü almakla yükümlüydü. Şimdi anlaşılıyor ki, sistem aynı zamanda, Mekke veya Medine

şehir yönetimi tarafından cezalandırılmayı da engelliyordu. Eğer Mekke'deki konseyin başı, tüm konseyin rızasıyla dahi, bir suçluyu cezalandırmaya kalkacak olsa, suçlunun bağlı olduğu boy, öç alma hakkına sahip olduğunu düşünecekti. Böyle bir durumda ancak saldırganın kendi boyunun reisi onu cezalandırabilirdi. Kır'ân'ın muhtelif yerlerinde, bu konuyla ilgili kavramlar mecâzî olarak Allah'a izafe edilmektedir:

1. O, Semud kavmini cezalandırmasının sonuçlarından (yani kıssastan) korkmaz. 91/15.
2. O, herkese 'komşuluk himayesini' verir (yucîr), ancak O'na karşı 'komşuluk himayesi' verilemez (zira kimse yeterince güçlü değildir). 23/88.

Araplar arasında yukarıda bahsedilen *kıssasla* ilgili konularda olduğu gibi, genel kabul gören ortak adetler de vardı. Bunlar örneğin ortak bir *dil* ve *ataya* sahip olmaya dair düşüncelerdir. Birbirleriyle anlaşabilen muhtelif lehçeler vardı ve bu lehçeleri konuşanlar kendilerini 'açık-konuşanlar', yabancıları ise 'karışık konuşanlar' (a'cemi) sayıyorlardı. Hz. Muhammet'e gelen vahiyle ilgili olarak 'Arapça bir Kır'ân' (12/2) veya 'Arap lisanı üzere' olduğu (46/12) bildirilmektedir. Ortak ataya sahip olma konusunda da bir düşünceleri söz konusuydu. Araplar genelde Kuzey ve Güney Arapları olarak ikiye ayrılıyor olsa da her bir grubun ortak bir atadan geldiği kabul ediliyordu. Bu rivâyetlerin ardındaki gerçek ne olursa olsun, güney kabilelerin bazılarının, Yemen'de yerleşik hayata geçmelerinin ardından, çeşitli sebeplerle göçebe hayata başladıkları anlaşılmaktadır. Bu da Güney Arabistan'ın Mekke üzerinde bir nebze kadar olsa da etkisinin sürdüğünü göstermektedir. Ortak ata konusunda da Kır'ân'da pek çok vurgunun bulunduğu vakidir.

Qur'ân'ın kelime dağarcığı ve dünya görüşünün arka planında bulunan diğer hususlardan biri de civarda meskûn bulunan diğer din mensuplarıydı. M. S. 600 yıllarında, Arabistan'daki dinî durum karmaşıktı. Vahalarda bir takım Yahudi yerleşim yerleri bulunmakta ve bunlar meskûn bulundukları yörelerdeki tarımsal gelişmelerde önemli bir rol oynamaktaydılar. Örneğin Teyme, Fedek, Vadi el-Kurra ve Hayber gibi diğer vahaların sakinlerinin hâkim unsuru Yahudilerdi. Yesrib olarak bilinen diğer bir vaha olan Medine'de ise onlar, Araplarla komşu olarak yaşamaktaydılar. Araplarla yoğun ekonomik ve kültürel ilişkiler içerisindeydiler. Bu iletişim yoğunluğu bir kısım Yahudi düşüncesinin yavaş yavaş yayılmasına neden olmuş olmalıdır. Arabistan'da ayrıca yoğun bir Hristiyan etkisi de mevcuttu. Ticaret vesilesiyle Mekkeliler Hristiyan olan Bizans ve Habeşistan imparatorlukları ile zaten temasa geçmişlerdi. Hristiyanlık Yemen'de, özellikle ülkenin Habeşistan denetiminde olduğu dönemde, yayılmıştı. Göçebe kabilelerin bazıları da Hristiyan olmuşlardı. Bunun dışında Mekke'de, Hz. Muhammet'in ilk karısı Hz. Hatice'nin kuzeni olan Varaka b. Nevfel gibi münferit kişilerin Hristiyan olduğunu biliyoruz. Bu da Hristiyan düşüncelerinin Arabistan'daki entelektüel çevrelere sızabilmesi için yeterliydi.

Qur'ân'da Yahudilik ve Hristiyanlıktan başka izleri bulunan bir diğer kültür ise eski Sâmi dininin muhtelif biçimleriydi. Belli başlı ilahların isimlerinden söz edilmektedir.³²⁷ Bunlar Yunan tanrılarına benzemezler, fakat Sâmîlerin erkek ve dişi güçlere yaptıkları genel ibadetlerinin büründüğü yerel biçimlerdir. Araştırmacılar, esas olarak göçebe toplumla pek bağdaşmadığından bu ilahları Arapların hayatındaki tarımsal aşamaya ait olarak görmektedirler. Rivayetlerden anlaşıldığına göre, göçebelerin bunlara esaslı bir saygısı söz konusu değildi. Göçebe hayatın başlıca itici

³²⁷ 53/Necm:19; 71/Nûh:23

gücü *kabile hümanizmi* diye adlandırılabilir, bir başka deyişle, *kabile* veya *boyun* (ve onun üyelerinin) erdemlerine ya da beşerî mükemmelliğine ve bu niteliklerin *kabile* soyu vasıtasıyla geçtiğine olan inançtır. Esas inançları bu olan kişiler için, çoğu davranışların ardındaki saik, kabilenin şerefini koruma arzusuymuştu.

Kabile hümanizmi ve eski putperestliğin dışında, bazı Araplar arasında, alt düzeydeki ilahlara ilaveten,³²⁸ üstün bir ilah veya *baş ilah*ın kabul edildiği bir inanç biçimi de mevcut olduğu görülmektedir. Bu anlayış, müşrikleri, “Allah’ı yaratıcı ve rızık verici olarak kabul eden ve felaket anında Allah’a dua eden kişiler” şeklinde tasvir eden pasajlardan çıkartılabilmektedir.³²⁹ Watt bu tür bir inancın yaygın olmasından ötürü, bundan bazı kişilerin tek bir tanrı inancına yönelmesini muhtemel görmektedir. Daha sonraki İslâmî çalışmalarda bu tür insanların olduğu ve *hanîf* ismini kullandıkları kabul edilmektedir. Kur’ân’da bu kelime esas itibarıyla, İbrahim’in saf dini-daha sonraları Yahudi ve Hristiyanlarca tahrif edildiği söylenen saf tektanrıcılık- olarak adlandırılan yolu kabul edenler için kullanılmaktadır.³³⁰

1.4.5. Değerlendirme ve Sentez

Bu bölümde insanın *doğal* ve *kültürel* koşullar tarafından determine edildiğini fakat insanın sahip olduğu *biçimlendirme* yetisi sayesinde bu koşullara karşı hiç de pasif kalmadığını ve bu karşılıklılık içinde onun *benliğinin* teşekkül ettiğini öğrendik. Bu yaratıcı yeti ve çabanın kristalize hâlleri olan, *yaşama kalıpları* ve *nesnelleştirmelerin*, tarihsel ve subjektif olduğunu; bunlar aracılığıyla bir kültürün muayyen bir

³²⁸ 53/Necm:19

³²⁹ Krş. 29/61-62-65; 23/84-89; 39/38; 43/8-15; 6/136; 41/9 vb.

³³⁰ W. Montgomery Watt, *Kur’an’a Giriş*, terc. Süleyman Kalkan, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), s.28.

yönüne yönelik, her analistin farklı bir kültürün parçası olması hasebiyle, ancak yorumsal bir analiz gerçekleştirebileceğini gördük. Dolayısıyla söz konusu nesnelleştirmelerin gerisindeki zihniyetin (*dünya görüşünün*) varlık, insan ve tarihle ilişkisini ortaya koyabilmek, onları üreten *doğal* ve *kültürel* koşulların yorumsal analizi ile mümkün olacaktır. Her kültür tipi kendi imkân ve koşullarına göre dünya görüşünün ve yaşam biçiminin *tarihsel kristalize halini* ortaya koyacaktır. Kültür tiplerinin, imge yaratma biçimlerinin maddesi bakımından *sözlü* ve *yazılı* olarak ayrışması, aslında imkân ve koşullarının farklılaşmasından ve bunların sonuçlarından kaynaklanmaktadır. Bunlardan *sözlü* kültür tipi, *verbomotor* yaşam tarzına sahip toplumların kültür tipidir. Kişiler-arası etkileşim bağlamında (sözlü bağlamda), *nesneden ziyade kelimenin* ağır bastığı bu kültür tiplerinde, zihnin ve bilginin düzenlenmesinde *sözlü anlatım biçimleri*, *mübalağa* ve *animist motifler* ön plana çıkmaktadır. Bu motiflerin ön plana çıkmasının sebebi, sözlü kültür tipinin temelinde, kendisi de canlı ve maddesel olan *sesin* bulunuyor olmasıdır. Sesin en temel özellikleri arasında ise onun geçiciliği, uyum ve birleştiriciliği gelmektedir. Sesin bu *merkezleştirme* eylemi, insanın evreni algılamasını da belirlemiştir. Buna göre sözlü kültürde insan, olayların durmadan akıp gittiği evrenin merkezindedir. *Antroposentrik* bu kültür düzleminde, edim halindeki hakikatin açığa çıkma, görünür-anlaşılır olma, anlam kazanma olanağı ses içerisinde gerçekleşmektedir. Dilsel edim, hakikatin inşâsıyla eş sayılır ve gerçeği dile getirme çabasına her zaman belli düzeyde söz sanatı, kullanılan dili önemseyen bir düşünüm eşlik eder. *Bilgi* ile *retorik* bu yüzden birbiriyle zorunlu olarak ilişkilidir. Dil virtüözlüklerinin önem arz ettiği söz konusu kültürlerde yaşayan insanlar pek çok şey öğrenebilirler; nitekim çoğu oldukça bilgiç ve bilgedir, fakat inceleme yapamazlar.

Bu bilgiler doğrultusunda Arap toplumunun şekillendiği koşullara baktığımızda, *elverişsiz tabiat şartları* ve medeniyetin en temel şartı olan sudan yoksunluğun sebebiyet verdiği *karasal iklimin* ağır koşulları karşımıza çıkar. Bu olumsuz koşullar, yarımada *göçebe* bir yaşam tarzı ve iktisat yapısının gelişmesine yol açmıştır. Yarımadanın bitki örtüsüne, hayvanî ve beşerî çevresine ait akla gelen ilk şeyler, *hurma ağacı*, *deve* ve *bedevîdir*. Muhtelif yerlerinde tarımın da yapıldığı yarımadanın en önemli geçim kaynaklarından biri de *aracılık-perakendecilik* şeklindeki ticaret faaliyetidir. Diğer taraftan bu ağır şartlara mukavemet gösterebilecek bir toplumsal ve siyasal yapı teşekkül etmiştir. *Dayanışma* ve bu sayede *çıkarları koruma* esasına dayalı bu sistem kan bağı yoluyla oluşan *kabilecilik sistemidir*. *Asabiye* duygusu ile bir araya gelen her kabilenin övüneceği bir *hasebi/ced şerefi* vardır. Bu kavram, kabilenin ve üyelerinin kişisel seçkinliğinin ölçüldüğü nihai kıstası oluşturmaktadır. *Asabiye* ve *hasebin* sonucu olarak oluşan *yaşam tarzı/sünnet*, İslâm öncesi Arap toplumunda büyük bir nüfuza sahip olmuştur. *Haseb* ile oluşan ve *ibâ* ruhu ile korunan *şeref* duygusuna aykırı bir durumun vukûu, ıstıraplı bir susuzluk ve çılgınca bir şeref hastalığı olarak tanımlanabilecek *muruvveyi* çölün en yüce ideali hâline getirmiştir. Bu tarz bir toplumsal yapının bulunduğu yarımada siyasal yapının esası, “bir insanın eli herkese karşı ve herkesin eli ona karşı” şeklinde özetlenebilecek bir ilkeye dayanmaktaydı. “İster zalim olsun ister mazlum kardeşini koru” şeklindeki çölün ünlü deyişinde de kabile dayanışmasını görmek mümkündür. *Kıyas* bu çöl ikliminde kabileleri denk tutabilmenin neredeyse tek yöntemi idi. Ancak o da kabilenin savaşçı gücüne dayanmaktaydı.

Bu ahvalde, Arap toplumunun ortaya koyduğu kültürün son derece yalın olduğunu görürüz. Göçebe Arap, hüner, sanat, tarım, ticaret ve gemicilik konularında yok

denecek kadar yetersizdir. Kısaca araç-gereçler açısından son derece yoksundur. Çevresinde kurak çölden başka bir şey olmayışı, Sâmî ırkının izâfî fakirliğine neden olmuştur. Bazı yazarlar, geçtiği üzere, bu tip bir ırkın, hiç düşünmediğini ve hiçbir şey bilmediğini, hayalinin çöl gibi ıssız ve kafasının da midesi kadar boş olduğunu iddia etmişlerdir. Kısaca Araplar, yerleşik bir hayatın gereklerinden olan mamurluk, sanat ve diğer hususlardaki gelişimden son derece uzak bir topluluktur. Arapların sanayiden uzak ve yerleşik olmamaları, onların ilim ve irfandan da uzak kalmalarına yol açmıştır. Arap kültürü, yukarıda geçtiği üzere nesneden ziyade kelimenin ağır bastığı *verbomotor* yaşam tarzının ve sözlü kültürün hâkim olduğu bir kültür tipidir. Söz konusu toplum, okuma-yazmanın gerekli kıldığı araçlara, alışkanlıklara ve kavramlara sahip olmayanların yaşadıkları bir dünya anlamında “yazısız toplum”dur.

Arap akıl ve düşünüşüne ve fikrî düzeydeki gelişmişliklerine bakacak olursak, Câhiliyye dönemi Araplarının *sebe-sonuç ilişkisini* kurmada yetersiz olduklarını görmüş bulunuyoruz. Eşyaya umûmî ve şümullü bir bakışla bakmanın, Arap aklının tabiatından olmadığını ve bu tarz bakışın, Arap aklının kudret ve kuvveti haricinde bulunduğunu iddia edenler olmuştur. Şümullü bir bakış, ince tahlil, Arap aklına uygun değildir. Özne prototipi açısından ise, göçebe yaşam tarzında itaatten uzak özgür bir karaktere sahip bir Arap özne ile karşılaşırız. Bu karakter yapısı toplumsal hayatta bir otoritenin teşekkül edememesine ve sonu gelmez iç çekişmelere yol açmıştır. Kabile içinde eşitlikçi olan ancak asil bir kandan geldiğini düşünen Arap özne, sürekli bir övünge hâleti rûhiye içerisinde. Cömertlik, konukseverlik, ahde vefa ve cesaret, kabile şerefini ve de Arap öznenin övünç duygusunun içeriğini oluşturan etmenler arasında yer almaktadır. Güvenliğini kendisi sağlamak zorunda olduğu için de sürekli silahlı ve tetiktedir. Yani güvensizdir. Dolayısıyla şiddet, şecaat onun tabiatıdır. Asabî,

darılğan, heyecanlı ve fevrîdir. Bu yüzden savaş hayatlarından eksik olmaz. Neticede vahşî bir tabiata sahiplerdir. Asabî mizacının da etkisi ile Arap özne zekidir. Ancak yeni buluşlar bulmadan ziyade yeni deyişler bulma şeklinde kendisini gösteren bir zekâ türüdür. Özgür, asabî, zekî olan Arap öznenin hayali ise sınırlıdır. Hasılı gelişmemiş, saf bir kültürün ferdi olan Câhilî dönem Arap'ının, imgeleminin de sınırlı olduğunu söylemek mümkündür. Bu sınırlılıktan dolayı, bir hayal mahsulü olan yüksek örneği Arap özne tanımamaktadır. Nitekim bu husus onun hem yaşam tarzına hem de diline yansımıştır. Yukarıda Ahmet Emin'in de belirttiği gibi, Arap'ın bilinen sözleri içinde buna işaret eden bir unsur da bulunmamaktadır.

İslâm'ın ticârî bir merkezde tarih sahnesine çıkması, onun öncelikle ticaretle uğraşan insanlara hitap etmesine yol açmıştır. Bu gerçek, İslâm'ın kutsal metni olan Kur'an'ın dil ve düşüncelerine yalnızca tasvir değil doktrinel anlamda yansımıştır. Bununla birlikte çölle derin bağlantıları bulunan Mekke halkı halen göçebelerin bakış açısını koruyordu. Kur'an'da varsayılan hayat tarzının bu göçebe hayat olduğu söylenebilir. Bu hayatın, yukarıda örneklerini gördüğümüz bazı uygulamaları soyutlanarak Allah'a izafe edilmiştir. Civarda meskûn bulunan diğer din mensupları, Kur'an'ın kelime dağarcığı ve dünya görüşünün arka planında bulunan diğer hususlardan biridir. Yahudilik ve Hristiyanlıktan başka eski Sâmi dininin muhtelif biçimlerini görmek de mümkündür. Ancak asıl etki, kabilecilik ve putperestlik uygulamalarının reddi konusunda bolca kullanılan kelimelerde görülür. Son olarak İbrâhimî dinlerin otantik formu olan ve *haniflik* olarak nitelendirilen inanç kalıntılarının da Kur'an'ın kelime dağarcığına yansıldığını görürüz.

2. BÖLÜM: İMGE VE KUR'ÂN

2.1. İMGE İNŞASININ YETİSEL ZEMİNİNİ OLUŞTURAN KAVRAMLARIN KUR'ÂN BAĞLAMINDA ANALİZİ

Hayatın, beslenme, duyum (*ihsās*) ve düşünce (fikir) fiillerinin ilkesi (*mebde'*),³³¹ cisimlerin edimde bulunabilme yetisi, *nefs* olarak karşılanan ilkeye dayandırılmıştır. Fonksiyonları bakımından *nebâtî*, *hayvânî* ve *insânî* olarak tasnife tabi tutulan nefsin varlığı ve güçleri (*kuvā*), fiillerinden hareketle tespit edilmeye çalışılmıştır. Hatta bütün yetilerin dayanağı olması hasebiyle kendisi de bir *güç* olarak değerlendirilmiştir. *Güç* (*kuvve(h)*), nefsin fiillerinin ve kendisinin *ilkesi* olarak tanımlanabilir.³³² Nefsin fiilleri sonsuz olmakla birlikte, güçleri (*kuvā*) sınırlıdır.³³³ İmge inşâsı ediminde gerekli olan *idrāk* gücü, *muḥarrik* güçle birlikte hayvânî fonksiyonlar seviyesinde yer almakta ve *idrāk*, *idrāk* gücünün *etkilenimi* olarak değerlendirilmektedir.³³⁴ Buna göre *idrāk* yahut *bilmek* hangi derecede olursa olsun *idrāk* gücünün, *idrāk* edilen/bilmeye konu olan şeyin şüretini almasıdır. *Şüretin*, dış çevreyle süreçle bilinçli bir etkileşime giren insanın *bilinç içerikleriyle* ilgili bir konu olduğunu, bu bilinç içeriklerini, dış dünyanın *tasarımları* olarak nitelendirebileceğimizi, “bilinçli olma” deyiminin, “bilinçte tasarım olarak bulundurmaya” içerdiğini ve söz konusu tasarımın, bir *istek*, *inanç*, *imge* vb. biçimlerde olabileceğini ve ayrıca insanın tasarımlarından, anlık içeriklerinden bağımsız olarak dış dünyaya açılmasının olanak dışı olduğunu; dış dünyanın deneysel bilgisi konusunda insanın, duyu deneyleri ve algısıyla kesin olarak sınırlanmış bir varlık olduğunu görmüştük. Yine bilinçte kurulan

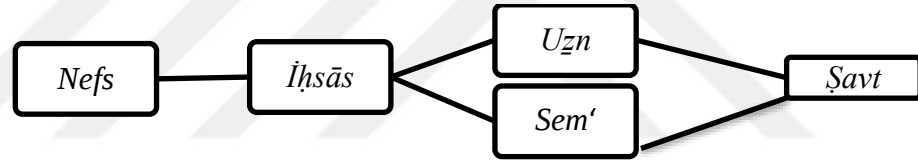
³³¹ *Mebde'* kelimesi hakkında detaylı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, “Mebde’,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.28, ss.210-211.

³³² Kasım Turhan, “Kuvvet,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.26, ss.504-506.

³³³ Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, (İstanbul: İFAV. Yayınları, 1993), s.85.

³³⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.150.

bu tasarımların, yani *idrāk* edilen şeyin *şūret*inin soyutlanması ilk aşamasının, *beş duyu* tarafından gerçekleştirildiğine ve beş duyunun *idrāki*, cismânî bir *organa* sahip olmasına ve *şūret*inin de maddesi ile duyuların yanında bulunmasına bağlı olduğuna ilk bölümde değinmiştik. İmgesel inşâ sürecini bu bölümün başlangıcında farklı bir veçhile hatırladıktan sonra bu süreçte kurucu ilke olan (*mebde'*) ve imge inşâsında gerekli yetilerden özellikle *nefs* ve *ihsās* kavramlarını ki bu kavramlar imge inşâsında *işçiliğe* dair kavramlardır; özellikle *ihsās* kategorisine girenlerden *işitme/sem'* duyusunu ve *kulak/uzn* organını, *Qur'ân* bağlamında kullanımlarını ve *Qur'ânî* sözel imgesel inşâ sürecindeki yer ve rollerini analiz etmeye çalışacağız. Söz konusu bu iki tercih çalışmamızın çerçevesini, yani imge inşâsını yalnızca *ses örneğinde* serimlememizi belirleyecektir.



2.1.1. İmgesel İnşanın Yetisi Olarak *Qur'ân*'da *İstiṭā'at* ve *Nefs* Sözcükleri

İlk bölümde bir canlı olarak insanı, araç yapan bir varlık, yani iş yapan bir varlık olarak tanımlamıştık. Buna göre o, iş yapan, başka bir ifade ile *fiil* sahibi bir varlıktır. Onun fiili olduğuna göre bu fiile ilişkin bir gücünün de bulunması gerekir. Çünkü fiilin var oluş şartı, kudrettir. Kudret olmadan, herhangi bir fiilin meydana çıkması imkansızdır.³³⁵ *Qur'ân*'da insanın bu yönünün *kuvvat*, *kudret*, *tāqat*, *vus'* ve *istiṭā'at* gibi sözcüklerle ifade edildiğini görürüz. Bunlardan *kudret*, belli bir işi veya daha fazlasını, yani alternatiflerden herhangi birini gerçekleştirecek güce denir.³³⁶

³³⁵ *İstiṭā'at* sözcüğünün İslam Kelamı'nın önemli bir meselesi olduğuna dair bir çalışma için bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, "İslam Kelamında Önemli Bir Mesele: İstiṭāat," *İslâmî Araştırmalar*, (Temmuz 1986), ss.50-53.

³³⁶ Bekir Topaloğlu, "Kudret," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.26, ss.316-317.

Ḳuvvet ise, ateşin yakması gibi tek bir işi zorunlu olarak gerçekleştirmeyi sağlar.³³⁷ Sadece belirli bir fiili yapmaya yetecek miktardaki güce *tāḳat*, birden fazla fiili yapmaya elverişli olan güce de *vus*‘ denir. *Tāḳat*, fiilin zorlukla yapılması halinde kullanılır. *Ṭv*‘a kökünden *istiḳālete* vezninde olan *istiṭā*‘at sözcüğü ise, fiilin kendisiyle meydana geldiği şeyin var olmasıdır. Yani fiili meydana getirecek *kudretin* var olması durumu, *istiṭā*‘at sözcüğü ile ifade edilmektedir.³³⁸ Ḳur’ān’da bu sözcük türevleri ile kırk iki yerde kullanılmaktadır.³³⁹ İṣfahānī “muhakkik alimlere göre bu kelimenin, insanın yapmak istediği fiili kendileriyle gerçekleştirebildiği manalar anlamında bir isim” olduğunu belirtir. Bu da dört şeyden meydana gelmektedir: 1. Faile ait bir *būnye* 2. Yapılacak fiilin *tasavvur* edilmesi 3. Bu fiilden etkilenmeye elverişli bir *madde* 4. Eğer fiil yazmak gibi âletle yapılan bir şey ise *âlet*. Yani bir kâtibin yazıyı meydana getirebilmesi, bu dört şeye sahip olmasına bağlıdır. Eğer kişi bu dört şeyden bir veya daha fazlasına sahip değilse; *ḳalan kişinin yazı yazmaya gücü yoktur*, denilir. Kavramın zıttı *‘aciz* sözcüğüdür. Aciz kişi, bu dört şeyden birine veya daha fazlasına sahip olmayan kişidir. Kişi ne zaman bu dört şeyin hepsine sahip olursa mutlak olarak *mustaṭī*‘ (güç yetiren) olur; hepsini yitirdiğinde de mutlak olarak *‘āciz* olur. Eğer onların bir kısmına sahip olup diğerlerine sahip değilse bir yönden *mustaṭī*‘, bir yönden de *‘āciz* olur. Ancak bu durumda kişinin acizlikle nitelendirilmesi daha uygundur.³⁴⁰

³³⁷ Turhan, “Ḳuvvet,” *Dīyanet İslam Ansiklopedisi*, c.26, ss.504-506.

³³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “İstītāat,” *Dīyanet İslam Ansiklopedisi*, c.23, ss.399-400.

³³⁹ ‘Abdulbāḳī, Muḥammed Fuād, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres li-Elfāzi’l-Ḳur’āni’l-Kerīm*, (Ḳāhire: Dāru’l-Kutubi’l-Miṣriyye,1945), ss.430-431.

³⁴⁰ Ebu’l-Ḳāşim er-Rāğib el-İṣfahānī, *Mufredātu elfāzi’l-Ḳur’ān*, tah. Şafvān ‘Adnān Dāvūdī, (Dimeşk: Dāru’l-Ḳalem, 2009), ss.529-530.

İşfahānī’den aktardığımız bu bilgiler, sözcüğün kullanım alanına dair bir bakış açısı sunmaktadır. Bununla birlikte herhangi bir fiilin kurucu ilkesi olarak değerlendirilen tüm bu güçler, o eylemin ortaya çıkışı için *âlet* mesabesindedir. İmge inşâsı da dahil olmak üzere bir fiilin, *faile* nispeti söz konusu olabildiği gibi *âlete* ve o fiilin muhtaç olduğu diğer şeylere nispeti de mümkündür.³⁴¹ İmge inşâsı için gerekli olan *güçler* (yetiler) bu hususta *mebde*’ (araç/kurucu ilke) konumunda iken bu güçlerin mevzuunun, *canlılık ilkesi* şeklinde isimlendirilen bir başka husus olması gerekir. Bu yönün, bir üst başlıkta, *nefs* olarak isimlendirildiğini görmüştük. Acaba Kur’ân’da da bu böyle midir? Bunun cevabını aşağıda *nefs* sözcüğünü analiz ederek bulmaya çalışacağız. Öncelikle *istiîâ*’at sözcüğü ile *nefs* sözcüğü arasındaki ilişkiyi, bağlamsal olarak ortaya koymayı deneyelim:

“... Onların bu [düzmece] tanrıları kendi kendilerini bile koruyacak durumda değiller...”³⁴²

Âyette müşriklerin tanrılık yakıştırdıkları düzmece tanrıların (*evşân*) ne yardım etmek (*naşr*) ne de herhangi bir fiilin *nefislerine/kendilerine* (*enfus*) nispeti mümkün kılacak *istidâtlarının* bulunmadığı anlatılmaktadır. Bu husus, ulûhiyet anlayışında iki semantik dünya arasındaki önemli bir ayrışmadır.³⁴³ Buradan yola çıkarak *istiîâ*’atin

³⁴¹ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi'l-Kur'ân*, s.440.

³⁴² 21/Enbiyâ:4

³⁴³ Kur’ân’ın ulûhiyet anlayışındaki bu ayrışma, İbrâhîmî dinlerin kurucu atası olarak kabul edilen (22/Hâcc:78) İbrahim peygambere atfedilen ve peygamberlik olarak değerlendirilen *rüşûn* (21/Enbiyâ:51) sonucunda yapılan okuma da *istiîâ*’at üzerinden gerçekleştirilmektedir. Aynı sûrede geçen Kur’ân pasajlarında müşriklerin, diriltmek/neşr (21/Enbiyâ:21) gibi eylemleri gerçekleştirmeye muktedir olduğunu düşündükleri birtakım şekilleri (*evşân*) tanrı ittihaz ettikleri ancak; onların ne *konusmak* (21/Enbiyâ:63) ne de *fayda veya zarar sağlamak* (21/Enbiyâ:66) gibi herhangi bir fiile muktedir olmadıkları; Yunus (a.s)’ın da Allah hakkında *güç yetirememek/kudretsizlik* gibi düşünsel bir yanılgıya kapıldığı fakat sonradan büyük bir pişmanlık yaşadığı anlatılmaktadır. Hâlbuki müşriklerin tanrı edindikleri, herhangi bir fiili yapmaya istidatları bulunmayan şekillere (*evşân*) karşın Allah’ın, kulların (sûrede pek çok peygamberin) nidalarına *icabet ettiğini* ve son ayette de O’na ilişkin tüm tanımlama

herhangi bir fiili yapmaya elverişli bir *benlik hali* ve nefsin bir *yetisi* olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle son yargı için aşağıda *nefs* sözcüğüne yakından bakmayı deneyeceğiz. Sözcük hakkında bir çalışma yapan Blachere, bu sözcüğün incelenmesinin ancak onun kendisiyle münasebeti bulunan varlığa bağlı olarak düşünülmesiyle mümkün olabileceğini belirtir.³⁴⁴ Bu doğrultuda Calverley’in nefsin, hemen hemen her zaman *beşerî varlıklar* hakkında kullanıldığını, nadiren Allah veya putperestlikteki tanrılar ve çok istisnai olarak da cinler için kullanıldığını hatırlattığını anımsatır.³⁴⁵ Melekler için asla kullanılmaz. O, sözcüğün incelendiğinde semantik bir evrime tabi olduğu gerçeğinin çok geçmeden fark edileceğini belirtir. Biz burada sözcüğün öncelikle *hayat prensibi* şeklindeki manalarına yoğunlaşacağız. Aşağıdaki âyette sözcüğün bu anlamda kullanıldığını görürüz:

“Bütün insanların, [bedenen] öldüklerinde canlarını alan ve henüz ölmemiş olanları da uyku halinde [ölü gibi yapan] Allah’tır; [yalnız O’dur bu güce sahip olan]: O, böylece ölümlerine hükmettiklerini [hayattan] koparır, diğerlerini de [kendisinin koyduğu] bir mühlet için salıverir...”³⁴⁶

Âyette *nefs*, vücuttan çıkarak baygınlık (burada uyku) veya ölüm getiren ve tekrar ona girerek-dirilme (burada uyanma)’yi tahrik eden *hayati prensip* olarak görülmektedir. Başka bir âyette bu anlam, aynı biçimde doğrulanmış olarak bulunur:

gayretlerine karşın, yegâne yardımına başvurulana (muste’ân) olduğu ifade edilmektedir (21/Enbiyâ:112). İçerisinde sıkı bir uyum gözlemlediğimiz sûrede uluhiyet konusundaki asıl tartışma, görüleceği üzere, *istiâ’at* kavramı üzerinden gerçekleştirilmiştir.

³⁴⁴ Regis Blachere, “‘Nefs’ Kelimesinin Kur’an’da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar,” terc. Sadık Kılıç, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), ss.189-196.

³⁴⁵ Blachere, “‘Nefs’ Kelimesinin Kur’an’da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar,” s.189.

³⁴⁶ 39/Zümer:42

“Öyleyse, onların geçici servetleri yahut çocukları [nın çokluğundan duydukları doyum] sakın seni imrendirmesin: Allah bütün bunlarla dünya hayatında onlara sadece azap verme ve canlarının hakkı [hâlâ] inkâr edip dururlarken çıkmasını istemektedir.”³⁴⁷

Bu iki âyette Qur’ân’da *nefs/hayati soluk* teriminin fânî bedene sıkı sıkıya bağlı bir prensibi olarak kendini gösterdiğini görürüz. *İşfahānī*’nin yukarıda geçen bir fiil için istidat sahibi olmanın ilk basamağı (yani faile ait bir *bünye*) olarak, bu yönün görülebileceğini söyleyebiliriz. O, kaderini paylaştığı bu fânî dayanaktan (bedenden) ayrılmaz. Diğer taraftan ilâhîlikten kaynaklanan ölümlü maddeye üflen *hayat prensibi* söz konusu olduğunda ise, Qur’ân’da *nefs* yerine *rûh* kavramının kullanıldığını görürüz. Aşağıdaki âyette bunu görmek mümkündür:

“*Ve hani, Rabbin meleklere: “Haberiniz olsun, Ben biçim verilebilir özlü kara balçıktan bir ölümlü varlık yaratacağım” demişti. “Ona belirli bir biçim verip de ruhundan üflediğim zaman onun önünde yere kapanın!”*”³⁴⁸

Qur’ân dilinde *hayati soluk*, *yaşatıcı ruh* anlamına gelen *nefs* ile, *hayat ruhu* ve *mânevî ruh* anlamına gelen *rûh* arasında sürekli bir ayrım söz konusu olduğunu belirten Blachere, *rûh*un Qur’ân dilinde daha nadir bir kavram olduğunu belirtir.³⁴⁹ Ayrıca *nefsin*, *kan* anlamına geldiği kullanım örneklerini ihtiva etmeyen Qur’ân’ın bununla birlikte,³⁵⁰ *kan* anlamına *hayat soluğunun* yerleştiği bir nevi akışkan maddeyi ifade

³⁴⁷ 9/Tevbe:55

³⁴⁸ 15/Hicr:28-29

³⁴⁹ *Rûh* sadece yirmi kadar yerde geçerken, *nefs* kelimesine yüzlerce yerde rastlamak mümkündür.

³⁵⁰ Söz konusu anlamda kullanılışı için bkz. İbn Manzûr, Cemâluddîn Muḥammed b. Mukerrem, *Lisānu’l-‘Arab* (I-VI), tah. ‘Abdullah ‘Alî el-Kebîr, Muḥamed Aḥmed Ḥasbullāh, Hāşim Muḥammed eş-Şâzelî, (Kâhire: Dâru’l-Me‘ârif, tsz.), c.6, ss.4500-4504.

ettiğini; bununla İbranca’da çok rastlanan maddî ve müşahhas kavramlardan *nefs* terimini kurtarmaya yönelik Kur’ân dilinin bariz bir gelişme gösterdiğini vurgular.³⁵¹ Söz konusu soyutlamaya rağmen, Kur’ân anlayışında nefsin kökenine özgü bir çok unsur da bulunmaktadır. Bundan dolayı Kur’ân’da *nefs*, bedensel ve dünyevî temayüllerin odağı gibi karşımıza çıkmaktadır.³⁵²

Kur’ân’da *nefs* kelimesinin gördüğümüz bu *hayati soluk* anlamının yanı sıra, konumuzla ilgili *imgesel tasarımlama merkezi ve yetisi* anlamına yakın bir şekilde kullanılışını ise aşağıdaki âyetlerde gözlemlemek mümkündür:

“*Vaktaki onlar (Mısır’a), babalarının kendilerine emrettiği vech ile girdiler. Bu, Allah’ın (kazasından) hiçbir şeyi onlardan gidermedi. Sadece Yakup’un nefsindeki dileği meydana çıkarmış oldu. Şüphe yok ki (Yakup), kendisini (vahy ile) öğrettiğimiz için, bir ilim sahibi idi. Ancak insanların çoğu (sırrı kaderi) bilmezler.*”³⁵³

Dış dünyanın tasarımları ve bilinç içerikleriyle ilgili bir konu olan imgesel tasarımın bir *istek, inanç, imge vb.* biçimlerde olabileceğine değinmiştik. Bu âyette *nefiste* kurulan *tasarı*, *dilek/hâcet* sözcüğüyle ifade edilmiştir. Benzer bir kullanımı aşağıdaki âyette de görmek mümkündür:

“*Unutmayın ki Allah aklınızdan geçenleri bilir.*”³⁵⁴

Aynı şekilde İsa’nın (a.s), Allah’a şu şekilde itirafta bulunduğunu görürüz:

³⁵¹ Blachere, “‘Nefs’ Kelimesinin Kur’an’da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar,” s.191.

³⁵² Bu doğrultuda aşağıdaki Kur’ân ayetlerine bakılabilir: 2/Bakara:130; 50/Kâf:16; 20/Tâhâ:96; 53/Necm:23; 64/Teğâbun:16; 18/Kehf:28; 79/Nâziât:40-41; 75/Kıyâme:2

³⁵³ 12/Yûsuf:68; Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm (I-III)*, nşr. Mürşid Çantay, (İstanbul: 1990), c.1, s.357.

³⁵⁴ 2/Bakara:235

“*Sen benim nefsimde olanı- mā fī nefsi- bilirsin, ben senin nefsinde – mā fī nefsi- olanı bilmiyorum.*”³⁵⁵

Qur’ân’da benzer kullanımların ayrıca *kalb* ve *şudūr* kelimeleriyle ifade edildiğini görürüz. Söz konusu kullanımları aşağıdaki âyetlerde gözlemlemek mümkündür:

“*Ama Allah onların kalplerindeki her şeyi bilir.*”³⁵⁶ Aynı şekilde:

“*Ve yine Rabbin kalplerinin gizlediği şeyleri de açığa vurduğu şeyleri de bütünüyle bilmektedir.*”³⁵⁷

Buradaki kalpler -*kulüb*- ve sineler -*şudūr*- terimlerinin, hakikî anlamda kullanıldıklarını, buna karşın yukarıda geçen âyetlerde *nefs* kelimesinin *düşünce merkezine*, belki de *içe*, *deruna* delâlet ettiğinin düşünülebileceğini belirten Blachere, *nefs* kelimesinin *hayati soluk* şeklindeki ilk kullanımından böylece son derece uzaklaşıldığını vurgular.³⁵⁸ *İç/derun* veya *düşünce merkezi* anlamlarının, İsfahânî’nin muhakkik alimlere dayanarak insanın yapmak istediği herhangi bir fiili gerçekleştirebilmek için gerekli gördüğü manalardan ikincisi olan “yapılan fiilin tasavvur edilmesi” maddesine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Yukarıda insanın bu deruni, anlık içeriklerinden bağımsız olarak dış dünyaya açılmasının olanak dışı olduğunu; onun dış dünyanın deneysel bilgisi konusunda, *nefsin yetilerinin* sağladıkları ile sınırlanmış bir varlık olduğunu ve nefsin yetilerinin sağladığı içeriklerin/tasarımların, dış dünyanın *bilgisini* sağlayan tasarımlar olduğunu ifade etmiştik. Birtakım yetilerle/güçlerle nefiste kurulan bu

³⁵⁵ 5/Mâide:116; Benzer anlamlar için bkz. 5/Mâide:116; 2/Bakara:241; 8/Enfâl:53

³⁵⁶ 4/Nisâ:63

³⁵⁷ 27/Neml:74

³⁵⁸ Blachere, “‘Nefs’ Kelimesinin Kur’an’da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar,” s.194.

tasarımın, bilginin konusu olduğunu  ur’ n’da genel olarak *bilgiye* tekabül eden ‘*ilm*’ kelimesinin yukarıdaki  yetlerde *nefs* ile aynı bağlamda kullanılmasından çıkarabiliriz.³⁵⁹

“Unutmayın ki Allah aklınızdan geçenleri bilir.”³⁶⁰

Görüleceği üzere  yette, bilginin konusu, onun nesnesi olan şey, *nefiste bulunan*  eydir. Nefiste bulunan ve bilginin konusu olan şeyin teşekkülünde, nefsin kendisi de bir *araç* mesabesinde. Buna göre *nefs* sahibi varlıklar, nefiste bir imge inşa etmek ve onu bilgi konusu kılmak dahil tüm eylemleri, ancak sahip oldukları yetilerle yapabilirler. Eylemin, nefse nispeti de bundan dolaydır.³⁶¹ Nefsin bu yetilerine ve bu yetilerle yapılan eylemlere  ur’ n’da hem *nefs* sözcüğü ile hem de bir yeti olan * udret* sözcüğü ile aynı bağlamda kullanılan (*        en-nusevviye*) *sevv * fiili aracılığıyla değinildiğini görürüz:

“ nsan benliğini d    n ve onun nasıl (yaratılış) amacına uygun şekillendirildiğini.”³⁶²

 ur’ n’da muhtelif formlarda on dört farklı yerde kullanılan sözcük,³⁶³ “kemi-yet veya keyfiyet gibi hususlarda, bir  l  ye göre denkleştirmek için  ekil vermek ve böylece düzenlemek” gibi anlamlara gelen bir kökten (s-v-y) türemiştir. Buna göre tesviye etmek, *in  /yaratma* ve *süsleme/tezy n* için gerekli olan ( rneğin *raf’/yükseltmek* gibi) tüm eylemleri içeren kapsamlı bir fiildir.³⁶⁴ Miktar ve nitelik açısından ifrat

³⁵⁹ 12/Y suf:68, 2/B k ra:235-241, 5/M  ide:116, 8/Enf l:53, 4/Nis  :63, 27/Neml:74

³⁶⁰ 2/B k ra:235

³⁶¹   fah n , *Mufred tu elf  zi ’l- ur’ n*, s.440.

³⁶² 91/ ems:7

³⁶³ ‘Abdulb   , *el-Mu’cemu ’l-Mufehres*, ss.372-373.

³⁶⁴   fah n , *Mufred tu elf  zi ’l- ur’ n*, s.440.

ve tefritten korunan şeye de aynı kökten seviyy denmektedir. İşfahānī âyette geçen *mā* edatının cins için konulduğunu, cins için konulan bir edatın da Allah için kullanılamayacağını; bu sebeple âyette *mā* ile, daha doğru bir yorum olarak, Allah'ın nefse destek için yaptığı güçlere işaret edildiğini belirtmektedir. Nitekim, yukarıda belirttiğimiz üzere, fiilin faile nispeti mümkün olabildiği gibi, âlete ve fiilin muhtaç olduğu diğer şeylere de nispeti mümkündür.³⁶⁵ Sahip olunan yetilerle icra edilen (nefs ve güçleri aracılığıyla) tesviye fiili ise Qur'an'da hem Allah'a hem de insana atfedilmiştir. Örneğin aşağıdaki âyetlerde *sevvā* fiili Allah'a nispet edilmiştir:

*“O (Allah) ki, [her şeyi] yaratmakta ve amacına uygun şekiller vermektedir.”*³⁶⁶ Aynı şekilde,

*“Binaenaleyh onu tesviye ettiğim ve içine ruhumdan nefheylediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın.”*³⁶⁷

Aşağıdaki âyetlerde ise hem somut hem de soyut anlamda, yukarıda gördüğümüz *istiṭā'at* ve *kuvvat* kavramları ile aynı olay örgüsü içerisinde, insana nispet edilmiştir:

*“[Zülkarneyn:] “Rabbimin bana sağladığı güvenli durum [sizin bana verebileceğiniz her şeyden] daha hayırlıdır;” dedi, “bunun içindir ki, siz bana sadece iş gücünüzle yardımda bulunun ki sizinle onlar arasında bir set yapayım! Bana demir külçeleri getirin!” Derken, demir (külçelerini) yığıp, iki yar arasındaki boşluğa doldurunca (denkleştiği vakit) (onlara) “Bir ocak kurun ve] körükleyin!” dedi...”*³⁶⁸

³⁶⁵ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi'l-Qur'an*, s.440.

³⁶⁶ 87/A'lā:2

³⁶⁷ 15/Hicr:29

³⁶⁸ 18/Kehf:95-96

Nefs ve yetilerinin bir amaca ulaşmak maksadıyla yapılan herhangi bir eylem için araç mesabesinde olduğunu belirtmiştik. Yukarıdaki âyette *tesviye* kelimesinin kendisine nispet edildiği Zülkarneyn'in (a.s), *ulaşılacak herhangi bir amaca, araçlarla ulaşma [bilgisiyle] donatıldığı* belirtilmektedir. Bağlamda bu husus, (İbn-i Keşîr'den nakille), İbn-i 'Abbās, Mücāhid, Sa'īd b. Cübeyr, 'İkrime, Kātāde ve Dahhāk'a göre -lafzen "[bir şeye] ulaşmak, [bir şeyi] gerçekleştirmek için başvurulmuş vasıta ya da araç" anlamına gelen *sebeb* sözcüğü ile ifade edilmiştir.³⁶⁹ Esed, söz konusu anlam örgüsü içerisinde *sebeb* sözcüğünün, "belirli bir amaca ulaşmak için başvurulması gerekli, doğru ve meşru vasıtaya/araca ilişkin *bilgi*" anlamında olduğunu belirtir.³⁷⁰ Doğrusu anlatı akışı içerisinde sözcük hem soyut hem de somut bir araç anlamında kullanılmıştır.³⁷¹ Bağlamda *tesviye* fiili ise daha çok somut bir inşâ anlamında kullanılmıştır. Fiil ile bağlamda kullanılan *iktidar, işgücü, demir külçeler, körüklemek, erimiş bakır* vb. gereçler, yapılan inşâ faaliyetinin somut karakterini göstermektedir. Buna göre insan sahip olduğu araç mesabesindeki mânevî yetiler ve maddî araçlarla, somut bir set inşâ/tesviye edebileceği gibi, daha soyut karakterli düşünsel inşâlar da gerçekleştirebilir. Söz konusu düşünsel inşâ anlamını yine *tesviye* kelimesi üzerinden aşağıdaki âyette görebiliriz:

*"Allah şahittir ki, biz apaçık sapıklık içindeydik, çünkü, siz [in gibi yaratılmış varlıklar]ı alemlerin Rabbiyle bir tutuyorduk; yine de [sizi Tanrılaştırarak] yoldan çıkmamıza günah [önderlerimiz] sebep oldu!"*³⁷²

³⁶⁹ İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Umer b. Kesîr el-Ğuraşî ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Ğur'ânî'l-'Azîm*, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1974), s.1171.

³⁷⁰ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, terc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), s.604.

³⁷¹ Söz konusu anlatı örgüsü için bkz. 18/Kehf:83-98

³⁷² 26/Şu'arâ:97-99

Âyetler, Kur'an'da ikonoklast geleneğin *babası/eb* olarak takdim edilen İbrahim peygamberin, [çalışmanın ilk bölümünde gördüğümüz] Tanrı'nın doğasını belirleme asıl sorunu etrafında çağdaşlarıyla girdiği polemiğin geçtiği anlatı örgüsü içerisinde geçmektedir.³⁷³ İbrahim Peygamber, bu anlatı örgüsünde argümanlarını, çağdaşlarının teolojik sistemlerinde gerçekleştirdikleri tanrı tasarılarının (buna *i'tikâd sistemi* veya *ulûhiyet anlayışı* da diyebiliriz) *işitmek, fayda veya zarar sağlamak, kısaca yardım etmek* gibi, yetilerden yoksun olduklarını; buna karşın kendi takdimi olan tanrısasal tasarımın, *yaratmak, hidâyet etmek, yedirmek, içirmek, şifa vermek, öldürmek, diriltmek* ve *bağışlamak* gibi, insan hayatının neredeyse tümünü kuşatan hususlara *muktedir* olduğu kabulü üzerine inşâ etmektedir. *Cennet-cehennem* ve *gün* kavramları ile eskatolojik sahaya taşınan anlatıda söz konusu tanrısasal tasarıları yapanlara “*Nerede sizin o bütün tapınıp durduklarınız?*”³⁷⁴ denileceği ifade edilmektedir. Âyette geçen *mâ* edatının Kur'an'da (“ki o” yahut “ki bütün o...”) ilgi zamirinin asılsız, düzmece tapınma nesneleri için kullanıldığı her yerde, bu zamir hem cansız nesnelere (put, fetiş, ikon gibi temsilî ya da sembolik şeylere); hem ölü ya da diri, tanrılaştırılan velî, azîz, peygamber gibi kimselere, tabiat güçlerine; hem de zenginlik, iktidar ve nüfuz, toplumsal statü gibi, insanların kendilerini tutsak ettikleri her türlü reel ya da hayal mahsulü şeylere işaret etmektedir.³⁷⁵ İşte bu bağlamda *tesviye* kelimesi, düşünsel, te-fekkürî, soyut bir inşâ için kullanılmıştır. Söz konusu *inşâ* veya bir başka deyişle *tanrısasal tasarı*, yine *gün* kelimesi etrafında gerçekleştirilen farklı bir eskatolojik anlatı bağlamında, *sevvâ* fiili ile aynı kökten olan *musâvât/denklik* anlamına yakın olan *şirk*

³⁷³ 26/Şu'arâ:69-104

³⁷⁴ 26/Şu'arâ:92

³⁷⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, ss.749-750. Ayrıca bkz. aynı çalışmanın 399-400. sayfaları.

kelimesi ile ifade edilmektedir.³⁷⁶ Buna göre ikonodül tasarılar sonucunda ortaya konan tanrısal imajların, aynı şekilde, *rızıklandırmak*, en önemli bilgi aktleri olan *işitme-görme* vb. yetilere, *egemen olmak*, *diriltmek*, *tedbir*,³⁷⁷ *ibdā* ve *ī'ād* ve *hidāyet etmek* gibi hususlarda muktedir olmadıkları; tüm bu konudaki tasarıların/iddiaların aslında *zanna* dayalı birer *iftirā/boş hayal* oldukları; halbuki tanrı hakkında bir *okuma* olan *Qur'an*'ın, her ne kadar onlar öyle iddia ediyor olsalar da, bir hayal (*iftirā*) olmadığı, vahye dayandığı ifade edilmektedir.³⁷⁸

Vahye dayalı bu inşânın/tasarının bir yönüyle (ses açısından) çözümlemesini ileriye bırakarak şimdilik, birtakım yetilerle donatılmış insanın somut ve soyut inşâ (tesviye) faaliyetleri gerçekleştirebildiğini, bunu da gördüğümüz üzere *tesviye* fiili üzerinden gözlemlemenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Peki yetilerle icra edilen bu inşâ (tesviye) faaliyetinin sonucunda ortaya çıkan ürünler, acaba *Qur'an* dilinde hangi sözcükle karşılanmaktadır? Bu sorunun cevabını yine *tesviye* kelimesinin kullanıldığı bir bağlamdan çıkarabiliriz. Söz konusu âyet aşağıdaki gibidir:

*“Ey insan! Nedir seni lütuf sahibi Rabbinden uzaklaştıran, seni yaratan ve varlık amacına uygun olarak şekillendiren, tabiatını adil ölçüler içinde oluşturan ve seni dilediği şekilde bir araya getiren (Rabbinden)?”*³⁷⁹

³⁷⁶ 10/Yûnus:25-46; Şurekâ terimi (*şerîkin* çoğulu), *Qur'an*'da inançlar ile bağlantılı olarak kullanıldığı yerlerde, her zaman, uluhiyete ortak oldukları varsayılan gerçek veya hayali varlıkları veya güçleri gösterir: Sonuç olarak bu kavram -ve onun İslam'da kesin bir dille kınanması - yalnızca sahte ilahlara tapınmayı değil, aynı zamanda hem azizlere (kelimenin ayinsel anlamında) yarı-ilâhî vasıfların veya güçlerin izafesini, hem de servet, sosyal statü, iktidar, milliyet, vb. gibi, insanların çoğunlukla insanlığın kaderi üzerinde objektif bir belirleyicilik izafe ettiği soyut kavramları kapsar. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, ss.127-128.

³⁷⁷ 10/Yûnus:31

³⁷⁸ 10/Yûnus:34-37

³⁷⁹ 82/İnfiţâr:6-8

Görüleceği üzere *fā-i ta 'k̄biye* ile devam eden *tesviye* süreci, nihai ürün olarak *şūret* kelimesinde ete kemiğe bürünmektedir. Nitekim Kur'an'da aynı kökten farklı formlarda on dokuz yerde kullanılan *şūreti*,³⁸⁰ İsfahānī, “maddî varlıkların şekillendiği ve onunla başkasından ayrıldığı şey” olarak açıklar. Söz konusu bu şey de ikiye ayrılmaktadır: Öncelikle tüm canlılar (insan-hayvan) ve öznelere (avam-havas), onları duyularla idrāk edebilir. İnsan, at veya herhangi bir canlının *şūreti* buna örnektir. Diğer taraftan insana özgü olan ve fakat avamdan ziyade havas tarafından idrāk edilebilen akıl ve tefekkür *şūreti* söz konusudur. Bir şeyin başka bir şeye ait olduğu anlamlar gibi akılla idrāk edilebilen *şūretler* de *şūretin* ikinci türüne örnektir.³⁸¹ Aşağıdaki âyette *şūretin* ilk türüne işaret edilmektedir:

*“Evet, gerçekten de sizi yarattık, sonra size biçim verdik.”*³⁸²

Birbiri ardından bu iki ifadenin (*şūretin* ilk anlamına uygun olarak) -“sizi yarattık [yani, “yaşayan organizmalar olarak size can verdik”] ve sizi biçimlendirdik” [ya da “size insan olarak biçim verdik”]- bireysel anlamda, rüşeym safhasından başlayarak gelişimini tamamlayıncaya kadar insanın bedensel gelişme sürecini olduğu kadar insan soyunun evrimini de ima ettiğini belirten Esed,³⁸³ aşağıdaki âyette ise (daha çok ikinci anlamına uygun şekilde) söz konusu *şūretin*, *insan hayatının zarureti ile uyumlu olarak şekillendirildiği manasında* anlamıştır.³⁸⁴ Âyet şu şekildedir:

³⁸⁰ ‘Abdulbākī, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres*, s.416.

³⁸¹ İsfahānī, *Mufredātu elfāzi’l-Kur‘ān*, s.497.

³⁸² 7/A‘rāf:11

³⁸³ Esed, *Kur‘an Mesajı*, ss.269-270.

³⁸⁴ Esed, *Kur‘an Mesajı*, s.965.

“Yeryüzünü sizin için bir dinlenme yurdu ve göğü de bir kubbe yapan, size şekil veren -çok da güzel bir şekil veren- ve sizi hayatın tertemiz nimetleri ile rızıklandıran Allah’tır.”³⁸⁵

Söz konusu âyetlerde Allah’a isnat edilen tesviye eyleminin sonucunda meydana gelen varlıklar nasıl ki *şûret* kelimesi ile isimlendiriliyorsa, yetileri ile inşâ faaliyetinde bulunan insanın ürünleri de aynı sözcükle isimlendirilmektedir. Bunu aşağıdaki âyette gözlemlediğimizi söyleyebiliriz:

“Öyleyse” demişti Allah, “Dört kuş al ve onlara sana itaat etmeyi öğret; sonra onları (etrafındaki) her tepeye ayrı ayrı sal; sonra da çağır: uçarak sana gelecekler. Bil ki Allah her şeye kadirdir, hikmet sahibidir.”³⁸⁶

Âyet, ikonoklast geleneğin kurucu babası İbrahim peygamberin ve karşıtlarının Yaratıcı hakkında yine *yetisel* nokta-i nazardan girdikleri polemiğin (*hâcce*) anlatıldığı bir bağlamda geçmektedir.³⁸⁷ Burada Allah’ın “hayat vermeye” ve “verilen hayatı almaya”, “güneşin doğuşuna ve batışına” ve “kemikleri bir araya getirme” ve onlara “et giydirme”ye muktedir olduğu ve bunun sonucu olarak gerçekleşen *tesviye* süreci vurgulanmaktadır. Söz konusu bu bağlamda İbrahim peygamberin merakının, Allah tarafından gerçekleştirilen bu *tesviye* sürecinin (diriltme) keyfiyetine dair olduğunu görürüz. Cevaben yukarıdaki âyette geçtiği üzere dört kuşun “parçalanması/*şurhunne*” ve sonra yeniden “terkip edilmesi” ile ilgili temsil zikredilmektedir. Âyette geçen *şurhunne* kelimesi hakkında müfessirlerce farklı görüşler serdedilmiştir. Rāzī, Ebū

³⁸⁵ 40/Gâfir:64

³⁸⁶ 2/Bakara:260

³⁸⁷ 2/Bakara:258-260

Muslim el-İşfahānī’ye kadar müfessirlerin ekseriyetle kelimeyi *parçalamak* olarak anladıklarını; fakat onun *meylettirmek/alıştırmak* şeklinde anladığını aktarmaktadır.³⁸⁸ Âyet etrafında yapılan yorumların, burada anlatılmak istendiğini düşündüğümüz hususa çok fazla ışık tuttuğunu ise söyleyemeyiz. Kanımızca burada, insan tarafından gerçekleştirilen her *tesviye/inşâ* faaliyetinin, parçalara ayırma veya parçaları yeniden birleştirme yoluyla işlediğini; Allah’ın *tesviye* süreci de insanın en iyi bildiği husus üzerinden analogi kurularak kavratılmak istenmektedir. Bu zaviyeden bakılınca *şurhunne* kelimesinin *alıştırmaktan* ziyade *parçalamak* şeklinde alınması daha uygun görünmektedir. *Tesviye/inşâ* sürecinde meydana gelen yapı nasıl *şûret* ise, her parça da kendi içerisinde birer *şûrettir*. Örneğin bir kereste ağacın parçalara ayrılmış hali iken, bir talaşa göre terkip halindedir. Dolayısıyla anlamı “*şûret şûret* parçalara ayır” anlamına gelecektir. Netice itibarıyla İbrahim peygambere bildiği bir durum üzerinden bir *tesviye* süreci olan *diriltme* kavratılmaya çalışılmıştır. Yani insan, kavranması güç bir hususu yine kendi kavramları üzerinden kavramaya çalışmıştır. Söz konusu antropomorfik analogi, *şûret* kelimesinin yaratıcı için kullanılmasında da kendini göstermektedir.³⁸⁹ Fakat ikonoklast gelenek açısından bakıldığında *şûret* kelimesinin Allah’a izafe edilmesi, İşfahānī’ye göre, *ba’diyet* ve *teşbîh* anlamında değil, *mülkiyet* anlamındadır. Nitekim “Allah, Âdem’i kendi *şûretinde* yarattı,” hadîşinde bu anlamda, yani *mülkiyet* anlamında kullanılmıştır. Anlamı ise, insana özgü olan, onun idrâk edebilen *hey’etidir*.³⁹⁰

³⁸⁸ Rāzī, Fāhruddīn, *Mefātiḥu’l-Ġayb*, (Beyrūt: Dāru’l-Fikr, 1981), c.7, ss.44-45.

³⁸⁹ Her ne kadar bu şekilde açıklansa da bu husus insanın mutlak soyut bir varlığı tahayyül etmesinin zorluğunu, netice itibarıyla onun düşüncesinin boyutlarını bize göstermektedir. Bu açıdan insanın en soyut *tesviye* süreci antropomorfik öğeleri ister istemez barındıracaktır. İlk bölümde gördüğümüz “yansıtmı” teorisini bu açıdan değerlendirebiliriz. En soyut tanrı tasarısında bile, insani birtakım niteliklerin yansıtılması insan düşüncesi açısından kaçınılmaz görünmektedir.

³⁹⁰ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi’l-Kur’ān*, s.497.

Görüleceği üzere tanrı ile insan arasındaki temel analogi yine *istiṭāʾat* üzerinden kurulmaktadır. Dolayısıyla (idrāk ve imge inşâsı da dahil olmak üzere) tüm eylemler için kapsayıcı bir fiil olarak kullanabileceğimiz *tesviye süreci* (fiil sahibi olma), *yetiler* (*istiṭāʾat*) ile gerçekleştirebilmektedir. *İstiṭāʾat*ın, insanın yapmak istediği fiili kendileri ile gerçekleştirebildiği manalar için kullanılan bir isim olduğunu ve dört şeyden meydana geldiğini görmüştük: 1. Faile ait bir bünye 2. Yapılacak fiilin tasavvur edilmesi 3. Bu fiilden etkilenmeye elverişli bir madde 4. Fiil yazmak gibi âletle yapılan bir şey ise âlet. *Şūret* kelimesini bu dört şeyden üçüncüsü olan, etkilenmeye elverişli bir madde (tasarımlanan bir imge veya nesne) olarak değerlendirebiliriz. Bununla birlikte söz konusu yapının (*şūretin*/varlığın) üzerinde bir fiilin icrası, ilk iki aşamayı içinde barındıracaktır. Peki öznenin söz konusu bu yapıya ulaşımı, bir başka deyişle *şūretin* alınması veya tasarımılanması (onun bilinmesi) konusunda araç mesabesindeki hususlar Kurʾânʼda nasıl kullanılmaktadır? Bu hususu alt başlıkta görmeye çalışacağız. Buraya kadar gördüğümüz hususları tablo halinde şu şekilde toplayabiliriz:

(<i>Nefs</i>) sahibi (canlılar/insan)	
(<i>İstiṭāʾat</i>) yetileri ile,	
(<i>Tesviye</i>) vb. eylemlerde bulunabilirler.	
(<i>Sūret</i>) tesviye sonucu ortaya çıkan ürüne denir.	

2.1.2. İmge İnşasının Cismânî Organı Olarak *Qur'ân*'da *Uzn* ve *Sem*'

Sözcükleri

Nefs sahibi canlıların sahip oldukları *yeter* ile *tesviye* sonucunda bir *yapıya* ulaşmalarının (yani *şeyin şüretinin* idealize edilmesinin/soyutlanmasının)³⁹¹ ilk aşamasının, *Qur'ân*'da *hiss*³⁹² sözcüğünde karşılık bulan *beş duyu* tarafından cismânî bir organa sahip olmakla gerçekleştirildiğini görmüştük.³⁹³ Bir başka deyişle algılama, duyumlara sahip olmayı gerektirmektedir.³⁹⁴ Çalışmamız sözlü kültürün hâkim olduğu bir konjonktürde tarih sahnesine çıkan *Qur'ân*'ın sözel imgesel yapısını analiz etmeyi hedeflediğinden, burada yalnızca *kulak* cismânî organının ve onun *işitme* duyusunun *Qur'ân*'daki kullanımı, soyutlama açısından analiz edilmeye çalışılacaktır.

Her kültürde önemli olmakla birlikte Arap kültüründe merkezî bir yer işgal eden *kulak* organı, söz konusu kültürde hem gündelik dilde hem de epistemik alanda pek çok kullanımın konusu olmuştur. Oluşan bu kullanım ve deyimlerin *Qur'ân*'da yansımalarını görmek mümkündür. *Qur'ân*'da *uzn* kelimesi ile ifade edilen *kulak* sözcüğü, formlarıyla birlikte on yedi yerde geçmektedir.³⁹⁵ Kelime kullanıldığı pek çok yerde saf *duyusal* bir girdiden ziyade *düşünsel* bir anlamı içerecek şekilde kullanılmıştır. Aşağıdaki âyette söz konusu düşünsel boyutu ve bu konudaki deyimsel kullanımlardan birini görmek mümkündür:

³⁹¹ *Şey* sözcüğünün anlamı için bkz. <https://sozluk.gov.tr/>

³⁹² Hayati Hökelekli, "Duyu," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.10, ss.8-12.

³⁹³ Bkz. s.16.

³⁹⁴ Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*, terc. Sara Çelik, (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011), s.327.

³⁹⁵ 'Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, s.26.

“[Hakkın düşmanları] arasında ‘O her söze kulak veriyor’ diyerek Peygamber’i yerip kınayanlar var. De ki: “[Evet,] o, hakkınızda hayırlı olanı [duyup dinlemek için] kulaklarını açık tutuyor. Allah’a inanıp müminlere güveniyor...”³⁹⁶

Araplar casusa ‘ayn dedikleri gibi her söyleneni dinleyip kanan sade dil kimseye de *uẓn* demişlerdir. Âyette Hz. Peygamber’in mesajını kabul etmeyenlerin, ona böyle diyerek “O peygamberin zekâsı yoktur, anlayışı kıttır, kalbi saf ve duyduğu her şeye de çabucak inanandır” diyerek eziyet (*ezā*) etmeye çalıştıkları ifade edilmektedir. Hasan Başrî’den gelen rivâyette ise “Münafıklar, ‘Bu adam sadece (dinleyen) bir kuldür. İsteyen onu dilediği yere çevirir. Onun kararlılığı, azmi bulunmamaktadır,” şeklinde açıklanmıştır.³⁹⁷ Bu açıklamalardan yola çıkarak onların alay konusu yapmaya çalıştıkları şeyin, bedensel uzuv aracılığıyla taşınan seslerin taşıdıkları anlamları kavramamak (v‘ay) gibi bir husus olduğu söylenebilir. Çünkü işitmekten asıl maksat sesleri yalnızca ses olarak işitmek değil, onların taşıdıkları maksatları, anlamları kavramaktır. Yalnızca işitip fakat işitilen kodları çözememek, uzvun adeta işlevsizmiş gibi değerlendirilmesine yol açıp alay konusu olmasına sebep olabilir. Nitekim insanlara takılan lakapların onların sahip oldukları kusurlu hasletler üzerinden olduğunu görürüz.

Kelimenin düşünsele açılan boyutunu, bir başka deyişle şeyin *şûretinin* idealize edilmesinin ilk aşamalarını, “düşünseli (*ğāib*), duyuşal üzerinden kurmak” anlamını haiz *fkh* kelimesi ile aynı bağlamda kullanılmasından çıkarabiliriz. Söz konusu âyet bağlamı şu şekildedir:

³⁹⁶ 9/Tevbe:61

³⁹⁷ Rāzī, *Mefātīhu ‘l-Ğayb*, c.15, ss.118-120.

“Onlar arasında öyleleri var ki [ey Peygamber] seni dinler [görünürler]: Ama kalplerinin üstüne, onları hakikati kavramaktan alıkoyan perdeler yerleştirdik, kulaklarına da sağırlık. Ve [hakikatin] bütün işaretleri[ni] görselerdi yine de ona inanmazlardı;”³⁹⁸

İşfahānī, âyette geçen *fıkhın*, ilimden daha dar anlamlı bir sözcük olarak, “hazır bir bilgi ile *gāib* bilgiye ulaşmak” anlamında olduğunu belirtir.³⁹⁹ *Ġayb* kelimesinin genellikle ve hatalı olarak *görünmeyen* şeklinde çevrildiğini belirten Esed, kelimenin *Qur’ān*’da, “insanın kavrayış alanının ötesinde bulunan, onu aşan hakikatin tüm safhalarını” ifade etmek için kullanıldığını belirtir.⁴⁰⁰ Buradan hareketle “hazır bilgiden yola çıkarak, insan kavrayışını aşan (*gāib*) bilgiye” ulaşma; diğer bir deyişle söz konusu bu *hazır bilgiyi idealize etme* faaliyeti esnasında, duyuşal organın sağladığı girdinin hem kendi (*şāhid*) gerçekliğine hem de düşünsel (ideal/*gāib*) gerçekliğe hizmet eden, geçirgen bir niteliğe sahip olduğunu çıkarabiliriz. İlk bölümde de gördüğümüz üzere, hafızanın gizemli işleyişi sayesinde varlıkla temasında duyularla sağlanan bu girdiler, her zaman düşünsel olanın desteğidir. Bu noktada sofistike kullanımı içinde duyumun, yarı-fizyolojik, yarı-psikolojik bir terim olduğu

³⁹⁸ 6/En ‘ām:25

³⁹⁹ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi ‘l-Qur’ān*, s.642.

⁴⁰⁰ Esed, *Ġayb*ın genellikle ve hatalı olarak “görünmeyen” şeklinde çevrildiğini aktararak aşağıdaki yorumu yapar: “*Qur’ān*’da insanın kavrayış alanının ötesinde bulunan, onu aşan hakikatin tüm safhalarını ifade etmek için kullanılır. Bu nedenle, bilimsel gözlemlerle ispatı veya reddi söz konusu olamaz veya hatta genel kabul görmüş spekülâtif düşünce kategorileri içinde bile yeterli biçimde kapsanamaz. Örneğin, Allah’ın varlığı, evrenin yaratılış amacı, ölümden sonraki hayat, zamanın gerçek mahiyeti, ruhsal güçlerin varlığı ve birbirleriyle ilişkileri vb. gibi... Ancak asıl hakikatin *gözlemlenebilen* çevreden çok daha fazlasını kapsadığına ikna olan bir kişi, Allah’a imana ve böylece hayatın bir anlamı ve gayesi olduğu inancına ulaşabilir. Buna göre *Qur’ān*, kendisinin ancak “insan idrâkını aşan olguların varlığına inananlar için bir rehber” olduğuna işaret etmek sûretiyle (2/Bakara:1-3), bu temel öncülü kabul etmeyenler için kapısının- zorunlu olarak- kapalı olacağını söylemektedir. Bkz. Esed, *Kur’an Mesajı*, s.4; Yine *Ġayb* kelimesi ile ilgili vurgusu Esed’inkinden farklı olan bir çalışma için bkz. Halis Albayrak, “Gayba İman mı, Gaybda iman mı?”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I)*, 2003, c.1, ss.61-71.

söylenebilir.⁴⁰¹ Duyusal girdiler, böylece hem kendilerinin hem de başka bir şeyin göstergesi şeklinde (sembolize) işlev görerek, değerler arasında geçişi mümkün kılarlar. Böylece sadece fizikî evrene ait bir şey olan *gerçeklik* düzleminden de kopmuş olurlar. Bu alan, gerçekliği içeren bir başka *anlam alanı*dır. Duyusal girdi burada her ne kadar kurucu öge işlevi görse de kendisini (gerçekliği) aşan ve içeren bir anlam alanını temsil eden vardır. Burası algılanan her şeyin algılanmayana (*gāib*) kapı araladığı bir noktadır. Bu, şu anlama gelecektir: *Ötesi*, ancak imge marifetiyle gerçeklikle ilişkiye sokulabilir. İnsan için tek yol budur. Duyusal girdiler bu yüzden geçirgendir; fizikî olanla fiziği aşan şeyleri kendinde toplarlar. Bu sayede öte dünyayı, sonsuzluğu, zaman dışını dünyaya, sonluluğa, zamana, şimdiye taşırlar. Temsil ettiği dile getirilemez olanla iletişimi vaat ederler.⁴⁰²

Burada *uẓn* kelimesinin, *fḫh* kelimesi aracılığıyla gördüğümüz duyusaldan ziyade düşünsele açılan boyutunu ve dolayısıyla soyutlamanın ilk aşamalarını bir başka âyette v‘ay sözcüğü aracılığıyla görürüz:

“*Ki bütün bunları size [kesintisiz] bir uyarı hâline getirelim ve her uyanık ve duyarlı kulak onu bilinçle algılayabilsin.*”⁴⁰³

Âyetteki v‘ay sözcüğünün, “sözü anlama, kavrama ve aklında/hafızasında tutma, ezberleme” manalarına geldiğini söyleyen İsfahānī, “*ve ‘aytuhū fī nefsihī*” yani, “bir şeyin kişi için belirginlik kazanması, anlaşılır hale gelmesi” manasında olduğunu belirtir.⁴⁰⁴ Görüleceği üzere zihinsel yani düşünsel bir sözcük olan *kavrama* fiili, asıl fonksiyonu *işitme* olan *kulak* uzvuna atfedilmiştir. Bu kullanım yukarıda belirttiğimiz

⁴⁰¹ Ryle, *Zihin Kavramı*, s.327.

⁴⁰² Bkz. ss.17-18.

⁴⁰³ 69/Hāḫḫa(h):12

⁴⁰⁴ İsfahānī, *Mufredātu elfāzi 'l-Kur'ān*, s.877.

soyutlamanın ilk aşamalarının duyu organları aracılığıyla gerçekleştirildiğini ve duyu-
sal girdilerin geçişken karakterini gösterir mahiyettedir.⁴⁰⁵ Yine “insanın, elde ettiği
bilgileri kendisiyle koruyabildiği nefsin bir durumu”nun kastedildiği *zıkr* kelimesinin
bir türevi olan⁴⁰⁶ ve “bir şeyin kendisiyle hatırlatıldığı şey” anlamında olan *tezkira(h)*
sözcüğünün,⁴⁰⁷ kelimenin nesnesi olarak kullanılması, bahsi geçen geçirgenliğin du-
yusal ve düşünsel boyutlarını bizlere göstermektedir. Hatırlatan şey
(*sunuş/presentazione*) duyuşsal boyutu oluştururken, hatırlatılan şey *düşünsel* (*tem-
sili/reppresentazione*) boyutu oluşturmaktadır. İşte bu aralıkta duyuşsal girdi aynı şey
olarak, hatırlatılanı (düşünseli) kendi üzerinden kuran şeydir;⁴⁰⁸ böylece geçişken bir
işlev görmektedir. Burada o, daha çok bir aslın naibidir; *idrâki aşan aslın, imge for-
mundaki göz kamaştırıcı mekanıdır*. İlk bölümde belirttiğimiz üzere, Ferraris, bunun,
imgeden kavrama geçişte anlatılan tasvir olduğunu belirtir.⁴⁰⁹ Şakar ise, Söz’ün, imge
marifetiyle kendini tefekküre sunduğundan bahseder.⁴¹⁰ Bu noktada kendisinin bir söz
olduğunu belirten Kır’ân’ın,⁴¹¹ yine kendisini “bir şeyin hatırlatımı/*tezkira(h)*” olarak
takdim ettiğini görürüz:

“Hayır, elbette, bu [mesaj]lar yalnızca birer hatırlatma ve öğütten ibaret-
tir.”⁴¹²

⁴⁰⁵ Söz konusu bu niteliklerinden mütevellit, Strawson’un imgeleme üç semantik alan atfettiğini hatırlamanın yeridir: 1. Zihinsel imgelem; 2. İcat olarak imgelem; 3. İnanç veya yanılsama olarak imgelem. Ferraris, *İmgelem*, s.7.

⁴⁰⁶ İsfahânî, *Mufredātu elfâzi 'l-Kur'ân*, s.328.

⁴⁰⁷ İsfahânî, *Mufredātu elfâzi 'l-Kur'ân*, s.329.

⁴⁰⁸ Bu noktada şeyin fiziksel veya zihinsel şeklinde bölünmesinin anlamsızlığına dair bir eleştiri için bkz. Ryle, *Zihin Kavramı*, s.325.

⁴⁰⁹ Ferraris, *İmgelem*, ss.9-13.

⁴¹⁰ Cemal Şakar, “İmgesel Bir Başlık: İmgenin İmgeselleşmesi,” *Eskiyeşi*, Sonbahar, 2008, s.35.

⁴¹¹ 73/Muzzemmil:5

⁴¹² 80/‘Abese:11

İdraki aşan aslın imge formundaki göz kamaştırıcı mekânı/sunuşu olarak Kur'an'da hatırlatılan, Allah'ın (aslın) *varlığının* ve *kudretinin* tefekküre sunulmasıdır.⁴¹³ Burada ve başka birçok yerde Kur'an, "bir öğüt verici ve hatırlatıcı" olarak tanımlanmıştır. Çünkü onun amacı, insanın Allah'ın varlığını -bazen müphem veya bilinç altından da olsa- *fitri kavrayışını* bütünüyle bilincin aydınlığına çıkarmaktır.⁴¹⁴ Kur'an'a göre, *Mute'al Kudret*'in varlığını sezme, algılama yatkınlığı insanda yaratılıştan (*fitrat*) var olan bir hususiyettir; sonradan, kendinî-beğenmişlik, nefsine düşkünlük gibi arızî duygular eliyle ya da yoldan çıkarıcı çevresel etkilerle üzeri örtülebilir, bulandırılabilir.⁴¹⁵ "Allah'ın varlık ve kudretinin, bilincin aydınlığına çıkartılması" (düşünsel) amacının, *hatırlatım/tezkira(h)* aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir başka Kur'an pasajında, hatırlatma olan âyetlere karşı takınılan tavrın, *hayvanlar* üzerinden analogi kurularak anlatılmaya çalışıldığını görürüz:

"Gerçek şu ki, Biz, cehennem için, kalpleri olup da gerçeği kavrayamayan, gözleri olup da göremeyen, kulakları olup da işitemeyen görünmez varlıklardan ve insanlardan çok canlar ayırmışızdır. Hayvan sürüsü gibidir bunlar; hayır hayır, doğru yolu kavramakta onlardan da aşağı: Körcesine dalıp gitmiş olanlar işte böyleleridir."⁴¹⁶

Görüleceği üzere, sahip olunan (kalp gibi) içsel ve (kulak gibi) dışsal duyuşsal araçların maksudu kavramaya (soyutlamaya) yönelik olarak işlevsel kılınamaması, sadece içgüdülerine ve tabii ihtiyaçlarının sevkine bağlı olan ve ahlâki bir tercihte

⁴¹³ Bu bölümün ana başlığında geçen konular ve ayetler vesilesi ile, Câhilî dünya görüşü ile İslam dünya görüşü arasında, ulûhiyet konusundaki temel mukayese unsurunun *kudret* kavramı olduğunu gördüğümüzü söyleyebiliriz.

⁴¹⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, s.1236.

⁴¹⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, s.310.

⁴¹⁶ 7/A'râf:179

bulunmalarını mümkün ve zorunlu kılacak bir bilinçten yoksun hayvanların durumuna benzetilmektedir. Yani bir takım *duyum serilerine* sahip olmak, her zaman *bilinç ırmağını* oluşturmamaktadır.⁴¹⁷ Netice itibarıyla Kır'ân'da duyuların işlevi konusundaki beklentinin *duyusal*dan (*maddeden*) ziyade *düşünsele* (*şûrete*) yönelik olduğunu ve düşünsel amaca hizmet etmeyen duyunun, hayvanlardaki gibi işlevsiz kabul edildiğini söyleyebiliriz.

Sözün (*hadîs*) imge (semâvâtın ve arzın melekûtu ve yaratılan bütün o nesneler; ayrıca Hz. Muhammet'in çağdaşlarınca bilinen kişisel biyografisi) aracılığıyla tefekküre (*nazar*) sunulduğu müteakip Kır'ân pasajlarında ise, bu tefekkür sonucunda ulaşılan yetkin ve kusursuz niteliklerin (*el-esmâu 'l-husnâ*), yalnızca, Kır'ân'ın dünya görüşüne göre *aşl* olan Allah'a ait olduğu belirtilir. Bu yetkin sıfat ve nitelikleri başka varlıklara ya da nesnelere yakıştırarak ya da bunun tam tersi bir yöne giderek Allah'ı, *baba* yahut *oğul* gibi *insan-biçimli* (*anthropomorphic*) nitelikler ve beşerî ilişkiler içinde tasarlayıp öylece tanımlayan⁴¹⁸ mülhitlerin (ilhat) tapındıkları şeylerin, yardıma çağrıldıklarında, *duyacak kulaklarının* olmadığını söylediği bağlam içerisinde *uẓn* kelimesi ve işlevinden beklenen yine düşünsel boyut (*icâbet*) tur.⁴¹⁹

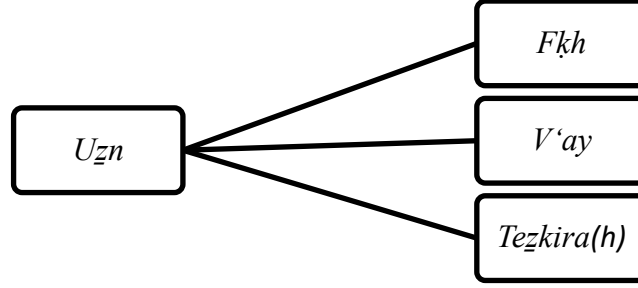
“Allah'tan başka çağırıp, sığındığınız şeylerin hepsi, hiç şüphe yok ki tıpkı sizler gibi yaratılmış varlıklardır: eğer doğru sözlü kimselerseniz, haydi onları çağırın da dualarınıza icabet etsinler! ... Onların işitecek kulakları mı var?”⁴²⁰

⁴¹⁷ Ryle, *Zihin Kavramı*, s.332.

⁴¹⁸ Râzî, *Meḫāṭıḥu 'l-Ġayb*, c.15, ss.74-75.

⁴¹⁹ Bu pasajın muhtevâsı A'râf sûresinin 172-195. ayetlerinin anlam örgüsüne dayanmaktadır.

⁴²⁰ 7/A'râf:194



Kulak (*u_{zn}*) duyu organının Qur'ân'da kullanımı hakkında yeterli fikri verdiğini düşündüğümüz bu (düşünsel karakterli *fkh*, *v'ay* ve *tezkira(h)* sözcükleri ile birlikte kullanımı hakkındaki) bilgilerden yola çıkarak duyu organının aktive edildiği (uyarıldığı) her bir durumda, soyutlama faaliyetinin beklendiğini; söz konusu faaliyetin gerçekleştirilmediği durumlarda duyu organının aktivitesinin eksik veya (daha doğru olarak) işlevsizmiş gibi kabul edildiğini, kurulan analogilerden yola çıkarak, söyleyebiliriz. Peki acaba Qur'ân'da, duyusal ve düşünsel, geçirgen çift işlevsel bir karaktere sahip *kulak* duyu organının *işlevi* hakkındaki kullanımı ne şekildedir? Söz konusu geçirgenliği, işlevi hakkındaki kullanımlarda da gözlemleyebilir miyiz? Aşağıda bunu görmeye çalışacağız.

Qur'ân'da, kulağın, kendisiyle sesleri işittiği yeti *sem'* sözcüğü ile ifade edilmektedir. Bu kökten *semi'a*, *sem'an* formunda gelen sözcük, bazen *sem'* şeklinde *kulak* anlamında da kullanılmıştır.⁴²¹ *Sem'* yetisinin, idrâki aşan aslın sözel imge marifetiyle (*tezkira(h)*) tefekküre sunulduğu Qur'ân'da merkezî bir konumda kullanıldığını görürüz. Bu bakımdan Qur'ân'da pek çok türevini, çok farklı ilintilerle

⁴²¹ 2/Bakara:7

bulmak mümkündür. Burada yalnızca sözcüğün bu geçirgen karakteri ile ilgilenilecektir. Aşağıdaki âyetlerde sözcük ilk anlamı olan yalnızca sesleri işitmek fakat murâdı kavramamak anlamında kullanılmıştır:

“Böylece, hakikati inkara şartlanmış olanların durumu, çobanın haykırışını işiten ama onu yalnız bir ses ve çağrı şeklinde algılayan sürünün durumuna benzer.”⁴²²

Âyette kullanılan *n ‘aḳ* fiili, çobanın sürüsünü güderken çıkardığı belli bir anlamı olmayan bağırtıları tasvir etmek için kullanılır.⁴²³ İşitme yetisi burada, görüleceği üzere, yalnızca ilk anlamında kullanılmıştır. Şöyle ki âyet bağlamında idrâki aşan aslın sözel imge formundaki bir sunuşu olan *Ḳur’ân* -bir hatırlatma olan söz-, ona karşı inkârcı bir tutum benimseyenlere göre anlamı olmayan birtakım bağırtılara; onların tutumu da bunları işiten fakat anlamlandıramayan sürüye benzetilmiştir. Dolayısıyla onlar, başka *Ḳur’ân* pasajlarında denildiği gibi (*ve yeḳûlûne semî ‘nâ/kâlû ḳad semî ‘nâ*) *tenzîlî* işitirler. Duyusal işitme konusunda bir eksiklik söz konusu değildir. Âyetlere karşı inkârcı tutum benimseyenlerle çoban ve sürüsü arasındaki analogi noktası, *sem’* yetisinin ilk işlevi olan işte bu duyusal boyutta kurulmuştur. Fakat eleştirilen ve sorun olarak görülen, işitilenin bu duyusal ham halinde bırakılıp düşünsele geçilmeyişi, idealize edilmeyişi, yani değerlendirilmesi ve gereğinin yerine getirilmesi konusundadır. Peki bu hususun *Ḳur’ân*’da dile getirilişi ne şekildedir? *Ḳur’ân*’da söz konusu sorunun

⁴²² 2/Bakara:171

⁴²³ İṣfahânî, *Mufredātu elfāzi ‘l-Ḳur’ân*, s.814.

nedeni *sm* 'a ile aynı bağlamda kullanılan ve insanda bulunan, şeyin *şûretinin* duyulardan sonra idealize edilmesini mümkün kılan, bir yetiler kümesinin aktive edilmemesi veya (*kufr* ve *dalâlet* gibi) çeşitli sebeplerle yanlış kullanılması ile ifade edilmektedir:

“Onlar akıllarını kullanamazlar.”⁴²⁴

İşfahānī ‘*aql* sözcüğünün, “bilgiyi kabul etmeye hazır olan güce” dendiğini belirtir.⁴²⁵ İnsanın yapmak istediği fiili kendileri ile gerçekleştirebildiği *manalar* için *istiṭā‘at* sözcüğünün kullanıldığını görmüştük. İşte insanın dış dünya ile iletişime girmesi sonucunda duyular ile elde edilen verilerin soyutlanması ve bilinç içerikleri (imgesel formlar) şeklinde kurulması; aynı zamanda saklanması yukarıda gördüğümüz *nefsin* bir özelliği olan bu (akıl) gücü aracılığıyla olmaktadır. Bundan dolayı bazı dil bilimciler ‘*aqlın*, *hıfz* [koruma, saklama] anlamına geldiğini söylemişlerdir.⁴²⁶ Ayrıca Askerî, “bilgileri kuşatan formların, ilimlerin öncülleri olmaları hasebiyle”, ‘*aql* diye isimlendirildiklerini belirtir.⁴²⁷ Çalışmanın konusu ile ilgili söyleyecek olursak kulak duyu organı aracılığıyla sağlanan ham ses maddesinden işlenmiş (anamlı) ses ve söz kalıplarının idealize edilmesi ve bunların saklanması, bu yeti aracılığıyla mümkün olmaktadır. İşfahānī, bu soyutlama yetisinin, kendisinin yanı sıra kendisi aracılığıyla elde edilen bilgilerin de ‘*aql* olarak isimlendirildiğini belirtir. Bu hususu Hz. Ali’nin şu sözünü naklederek delillendirir: “Gördüm ki akıl iki kısımdır: Doğuştan gelen/*maṭbū‘* ve işitilen/*mesmū‘*. Tıpkı görmeyen göze güneş ışığının yarar sağlamadığı gibi, doğuştan geleni olmadıkça da işitileni fayda sağlamaz.”⁴²⁸

⁴²⁴ 2/Bakara:171

⁴²⁵ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi ‘l-Kur‘ān*, s.577.

⁴²⁶ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur‘an‘da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi ‘l-Luğa*, terc. Veysel Akdoğan, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), s.101.

⁴²⁷ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur‘an‘da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi ‘l-Luğa*, s.102.

⁴²⁸ İbn Ebi‘d-Dunyā, *Edebu ‘d-Dunyā ve ‘d-Dīn*, s.15; İşfahānī, *Mufredātu elfāzi ‘l-Kur‘ān*, s.577.

Görüleceği üzere *maṭbū* ‘/doğuştan getirilen, bir özürllülük durumu bulunmadığı takdirde temel düzeyde herkeste bulunan aklın yanı sıra, bu *maṭbū* ‘ akıl aracılığıyla elde edilen bilgiler de akıl olarak değerlendirilmektedir. Bu akıl türünün, işitme organının işlevi ile (*mesmū* ‘/işitilen) ifade edildiğini görürüz. *Mesmū* ‘ aklın herkeste eşit olduğunu söylemek ise mümkün değildir. Bu işitilen aklın şekillenmesinde, ilk bölümde gördüğümüz maddî-sosyal faktörler devreye girmeye başlar ve bu akıl türünü alabildiğine farklılaştırır.⁴²⁹ Artık bir Arap aklından, bir Yunan aklından veya daha alt kategorik akıllardan bahsedebiliriz. Söz konusu bu akıl türleri, doğduğu koşullara göre işlev gösterecek ve değerlendirme farklılıklarına da yol açacaktır. Hz. Peygamber’in bu ikinci akıl türüne şu sözlerle işaret ettiği belirtilmektedir: “*Hiç kimse, kendisini hidâyete yönlendirecek ve kötülükten döndürecek bir akıldan daha üstün bir şey elde etmiş değildir.*”⁴³⁰ İsfahānī, aşağıda geçen âyette kastedilen aklın da bu anlamda olduğunu ve Kur’ân’da, inkârcı tutum benimseyenlerin akılsızlıkla itham edildikleri her bir durumda ilk akıl türünden ziyade ikincisinin kastedildiğini belirtmektedir.⁴³¹

“*İşte Biz insanın önüne bu temsilleri koyuyoruz: ama onların gerçek anlamını ancak [Bizi] tanıyanlar kavrayabilir.*”⁴³²

Duyusal girdileri bilinç içerikleri şeklinde Kur’ân ‘*akl*’ gücü ile, işitme yetisi *sem* ‘ arasındaki ortaya koyduğumuz bu bağdan yola çıkarak, işitme yetisinden beklenen asıl beklentinin de tıpkı kulak duyu organında olduğu gibi *düşünsel* olduğunu

⁴²⁹ Bkz. ss.25-97.

⁴³⁰ Gazzālī, *İhyā*, c.1. s.83; İsfahānī, *Mufredātu elfāzi ‘l-Kur’ān*, s.577.

⁴³¹ İsfahānī, *Mufredātu elfāzi ‘l-Kur’ān*, s.578.

⁴³² 29/‘Ankebūt:43

söyleyebiliriz. Nitekim Kur'an'da bu iki kavram birçok yerde birlikte kullanılmaktadır.⁴³³ *Sm 'a* sözcüğü, bu bağlamsal kullanımın etkisiyle artık ilk anlamı olan duyusal *işitmeden* ziyade düşünsel *anlama/kavrama* anlamına gelecektir. Sözcüklerin arasındaki bağı ve bu anlamsal boyutu aşağıdaki âyette gözlemleyebiliriz:

“Şimdi, onların tebliğ ettiğiniz şeye inanacaklarını bekliyor musunuz? Aksine, birçoğu Allah'ın kelamını dinler ama onu anladıktan sonra bile bile çarpıtırlar.”⁴³⁴

Bu âyette *işitme* sözcüğünün de *akletme* sözcüğünün de nesnesinin, *işitme* duyusuyla algılanan bir söz olan *kelām* sözcüğü olduğunu görürüz. İsfahānī, *kelām*ın hem manzum *lafızlar* hem de *manalar* için kullanıldığını; Arapların *ḳavl* sözcüğünü tek tek sözcükler için kullanmaları hasebiyle *kelām* sözcüğünün *ḳavlden* daha dar anlamlı bir sözcük olduğunu belirtir. Çünkü *kelām* ancak tam bir anlam ifade eden cümleler için kullanılabilir.⁴³⁵ Bu anlamların (*kelām*), işte akletme yetisi ile kurulan bilinç içerikleri (imgeler) olduğunu söyleyebiliriz. Burada *kelām*ın işitilen bir ses olarak kulağa, anlaşılan bir *anlam* olarak da akla hitap ediyor olması yukarıda belirttiğimiz duyu verilerinin geçişken niteliğini vurgular mahiyettedir. Ayrıca *sm 'a* sözcüğünün nesnesi olarak anlam yüklü ses formlarının ifadesi olan *kelām* sözcüğünün kullanılması, işitsel algılamamanın yalnızca ilk anlamıyla kullanılmadığını gösterir. Sözcüğün artık daha zihinsel bir anlama evirildiğini ve *anlama* manasına geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim İsfahānī, sözcüğün, “kimi zaman algılama (*feh*m), kimi zaman da boyun eğme (*tā'a(h)*)” anlamlarında kullanıldığını ve aşağıdaki âyette *anlama* manasında kullanıldığını belirtir.⁴³⁶

⁴³³ Birlikte kullanıldığı ayet örneklerinden birkaçı için bkz. 25/Furkân:44; 67/Mulk:10

⁴³⁴ 2/Bakara:75

⁴³⁵ İsfahānī, *Mufredātu elfāzi'l-Kur'an*, s.722.

⁴³⁶ İsfahānī, *Mufredātu elfāzi'l-Kur'an*, s.425.

“Ve kendilerine her ne zaman âyetlerimiz ulaştırılsa, “Biz [bütün bunları] önceden de işitmiştik.” derlerdi, “isteseek, şüphesiz, biz [kendimiz] de bu tür sözler düzebiliriz: eski zamanlara dair masallardan başka bir şey değil, bunlar!”⁴³⁷

Âyette işitmenin nesnesi olan âyetlere karşı inkârcı tutum benimseyenlerin cevabı bunun bir benzerini dile getirebileceklerine dairdir. Söz konusu bu karşılık *ķavl* sözcüğü ile ifade edilmektedir. *Ķāle* fiili, Esed’in de söylediğı gibi, “her zaman sadece *söyledi* anlamına gelmez, yerine göre bazen de *ileri sürdü*, *görüş bildirdi* yahut -edebî, ya da sanatsal bir açığa vurma, dile getirme bahis konusu ise- *kompoze etti/seslendirdi/düzdü*” gibi anlamlarda da kullanılır. Bu anlamda *ķāle* *şî‘ran* ifadesi “bir şiir koştı/şiir kompoze etti” demektir. Yukarıdaki anlam akışı içerisinde bu ifade, müşrik *Ķureyş*’in, *Ķur’ān*’ın mesajıyla boy ölçüşebilecek şiirsel bir mesaj ortaya koyabilecekleri yolunda sık sık tekrarlanan fakat hiçbir zaman gerçekleşmeyen iddiayı dile getiriyor. Esed bunun, en geniş anlamıyla, çoğu inkarcının vahyedilmiş metinlere karşı benimsediğı genel tutumun da bir ifadesi olduğunu belirtir.⁴³⁸ *Ķavlin* bu anlamının yanı sıra “insanın aklında (gönlünde) tasavvur edip henüz sözlü olarak açıkça ifade etmediğı şeylere”, “*i‘tikāt (düşünce, inanç)*”, “*ilhām*”, mantıkçılara göre “*tanım/kavram*” gibi anlamlara da gelmektedir.⁴³⁹ İleri de üzerine daha detaylı eğileceğimiz sözcüğün haiz olduğı bu düşünsel inşâ anlamının burada altını çizmek gerekir. Bu bağlamda duyusal yeti olan *sem‘* sözcüğü hem inşâ edilen yapının anlaşılması hem de yeniden inşâ faaliyetine dair tüm eylemlerin odağındaki yeti olarak geçirgen bir rol

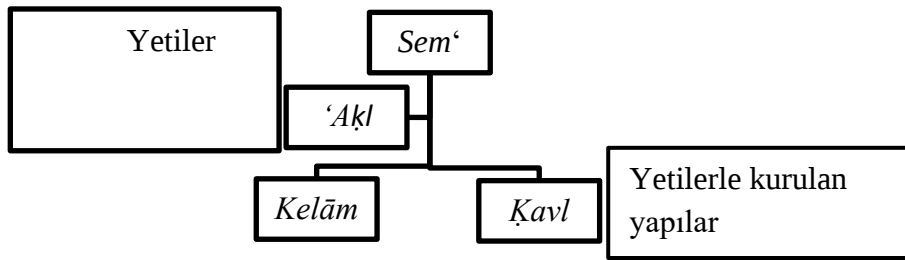
⁴³⁷ 8/Enfāl:31

⁴³⁸ Esed, *Ķur’an Mesajı*, s.328.

⁴³⁹ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi‘l-Ķur’ān*, s.688.

oynamaktadır. Buna benzer tüm kullanımlarda sözcüğün bu düşünsel ve inşâî yönünün ön plana çıktığını söyleyebiliriz.

Netice itibariyle insanın soyutlama faaliyetinin aygıtlarından biri olan *sem* ' yetisi, bağlantısal ilişkileriyle *duyusal*dan ziyade *düşünsel* bir anlamda kullanılmıştır. İlintili olduğu soyutlama aygıtlarından '*akl* yetisi bu *düşünsel* anlamı katan boyuttur. Buna göre *sem* ' yetisinin *duyusal* boyutu aracılığıyla elde edilen girdilerin anlamlı ses formları veya bir başka deyişle bilinç içerikleri şeklinde inşâsı, bu yeti aracılığıyla inşâ edilmekte ve yukarıda da geçtiği üzere bu yapılar *kelām* olarak karşılık bulmaktadır. Söz konusu bu yapılar yine aklın ilk türü olan *maṭbū* ' *akıl* olarak nitelendirilmekte ve bu yapıların oluşturduğu daha büyük yapılar ise *ḳavl* olarak karşılık bulmaktadır. Söz konusu inşâî bu büyük yapılar ise *mesmū* ' *akıl* olarak değerlendirilmektedir. Artık tarih sahnesinde var olan, sosyal-maddî koşullar sonucunda oluşan, bu yapılar ve aralarındaki okuma farklılıklarıdır. Bu yapılar aracılığıyla çıkarımda bulunduğumuz husus ise, insanın nihâyete ermeyen ve ermeyecek olan soyutlama, açıklama ve anlamlandırma çabasıdır.



2.1.3. Değerlendirme ve Sentez

Edimde bulunabilme gücüne (*nefs/kuvve(h)*) sahip insan, aşkın (dış) dünyanın bilinci konusunda, tasarımları (*şûret/bilinç içerikleri*) ile sınırlanmış bir varlıktır. O, farklı türdeki edimleri ve söz konusu tasarımları, sahip olduğu yetilerle inşâ olarak icra edebilmektedir. Çünkü her edimin varlığı, ona dair bir gücü (*kuvve(h)*) gerektirmektedir. Kur'an'da *kuvvet*, *kudret*, *tākāt* ve *vus* ' sözcükleri ile ifade edilen bu güçlerin bulunma durumu, insanın yapmak istediği fiili kendileriyle gerçekleştirebildiği *manalar* anlamındaki *istiṭā'at* sözcüğüyle ifade edilmektedir. *İstiṭā'at*ın, buna göre, *nefs*in bir yetisi ve bir benlik hali olduğu söylenebilir. Bir öznenin *musteṭi* ' olması ise, kendisine ait bir *beden*, gerçekleştirilecek eylem için *tasavvur*, eylemden etkilenmeye elverişli *madde* ve işin icrası için *âlet* sahibi olmasına bağlıdır. Fiilin varlık kazanmasında bu güçlerin tümü, birer *âlet* mesabesinde. Dolayısıyla fiilin *özneye* ve o fiili ortaya çıkaran diğer *şeylere/araçlara* nispeti mümkündür. Tüm bu güçlerin ilkesi, literatürde yine *nefs* olarak karşılanmaktadır. Kur'an'a bu açıdan baktığımızda *nefs* sözcüğü, fânî bedene sıkı sıkıya bağlı bir *hayat prensibi* ve *imgesel tasarımlama merkezi* ve *yetisi* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir öznenin *musteṭi* ' olabilmesi için gerekli ilk iki (*beden* ve *tasavvur*) koşulu, *nefs* kelimesinin bu iki anlamı üzerinden okumak mümkündür. Böylece kelimedeki bağlamsal olarak ciddi bir semantik değişim görülür.

Peki acaba *nefs*in yetileri ile gerçekleştirdiği eylemlere Kur'an'da bir vesileyle değinilmekte midir? *Nefs* ve *kudret* sözcüğüyle aynı bağlamda kullanılan *sevvā* sözcüğü aracılığıyla *nefs*in yetileriyle gerçekleştirilen eylemlere gönderide bulunulduğunu görürüz. Bir ölçüye göre denkleştirmek için *şekil vermek* ve *düzenlemek* gibi anlamlara gelen *tesviye* sözcüğü, *inşā/yaratma* ve *süsleme/tezyîn* için gerekli tüm eylemleri içeren kapsamlı bir fiildir. *Tesviye* fiili Kur'an'da Allah'a ve insana

atfedilmekte ve bağlamsal olarak *kuvvat* ve *istiṭāʿat* sözcükleri ile bağıntı içerisinde kullanılmaktadır. Fiil aracılığıyla icra edilen inṣā faaliyeti ise hem somut ve hem de soyut, düşünsel karakterli olabilmektedir. Kısaca sahip olunan mânevî yetiler ve maddî araçlarla, somut bir set *inṣā/tesviye* edilebileceği gibi, soyut karakterli düşünsel yapılar da kurulabilir. Her iki *tesviye* türünü de Qurʾānʼda görmek mümkündür. *Tesviye* fiili üzerinden okuyabildiğimiz bu inṣā süreci sonucunda ortaya çıkan yapıların dilsel karşılığı ise Qurʾānʼda *ṣūret* sözcüğüyle karşımıza çıkmaktadır. Böylece maddî varlıklar, bir *ṣūrete* sahip olmakla şekillenmekte ve onunla başkasından ayrılmaktadır. Algılanma düzeyine göre ikiye ayrılan *ṣūret*, bir taraftan insan, at vb. gibi tüm canlıların duyularla algılamakta olduğu bir *heyʿete* karşılık gelirken; diğer taraftan insana özgü fakat onların da yalnızca entelektüel bir düzeyle idrâk edebilecekleri *aklî* ve *tefekküri* bir *ṣūrete/yapıya* tekabül etmektedir. İltiler arasındaki ancak akılla idrâk edilebilen yapı, bu ikinci tür *ṣūrete* örnektir. *Ṣūret* bir başka açıdan, ham ve işlenmiş şeklinde dual bir yapıdadır. Onun özellikle ham hali, öznenin *mustetiʿ* olabilmesi için gerekli şartlardan üçüncüsüne (maddeye) tekabül ettiği söylenebilir.

Öznenin bu yapıya (*ṣūrete/soyutlamaya*) ulaşması nasıl mümkün olmaktadır? Yetilerle bir *yapıya* ulaşmanın/soyutlamanın ilk aşamasının, beş duyuyla (*hiss*) ve cismânî bir organa sahip olmakla gerçekleştirildiğini görmüştük. Bunlardan kulak (*uẓn*) organı ve işitme (*semʿ*) duyusu, çalıştığımız kültür açısından odakta olması sebebiyle çalışmamızın da odağını oluşturmakta ve imgesel inṣā analizinin *ses (ṣavt)* örneğinde yapılmasını belirlemektedir. Her iki kelime, kullanıldığı pek çok yerde saf *duyusal* bir girdiden ziyade *düşünsel* bir anlamı içerecek şekilde, geçirgen bir karakterde kullanılmıştır. Bunu, *kulak (uẓn)* sözcüğünün düşünsel karakterli *fkh*, *vʿay* ve *tezkira(h)* sözcükleri ile bağıntısından çıkarabiliriz. Bunlardan *fkh* sözcüğü “düşünseli

(*ġāib*), duyuşal (*şāhid*) üzerinden kurmak” anlamına gelirken; v‘ay sözcüğü, “sözü kavrama ve aklında/hafızasında tutma, ezberleme” anlamına gelmekte ve *kulak* organının *fili* olarak kullanılmaktadır. “*Bir şeyin kendisi ile hatırlatıldığı şey*” anlamına gelen ve kulak duyu organının *nesnesi* olarak kullanılan *tezķira(h)* sözcüğü ise duyuların geçirgen karakterini gösteren bir diğerk veridir. Hatırlatan şey *duyuşal* boyutu oluştururken, hatırlatılan şey *düşünsel* boyutu oluşturmaktadır. Bu aralıkta duyuşal girdi, aynı şey olarak, hatırlatılanı (düşünseli) kendi üzerinden kuran şeydir. Ķur‘ān‘ın, bu açıdan bakıldığında, idrāki aşan aslın imge formundaki mekânı olarak kendini bir *hatırlatım/tezķira(h)* şeklinde takdim ettiğı görölür. Onda hatırlatılan Allah‘ın varlığının ve kudretinin sözel imge marifetiyle tefekküre sunulmasıdır.

Kulak duyu organında olduğı gibi, onun işlevi olan *sem‘* yetisi de bağıntısal ilişkileriyle duyuşaldan ziyade düşünsel bir anlamda kullanılmıştır. İlintili olduğı soyutlama aygıtlarından ‘*aķl* yetisi bu düşünsel anlamı katan boyuttur. Buna göre *sem‘* yetisinin duyuşal boyutu aracılığıyla elde edilen girdilerin anlamlı ses formları veya bir başka deyişle bilinç içerikleri şeklinde inşâsı, bu yeti aracılığıyla inşâ edilmekte ve *kelām* olarak karşılık bulmaktadır. Söz konusu bu yapılar yine aklın ilk türü olan *maķbū‘ akıl* olarak nitelendirilmekte ve bu yapıların oluşturduğı daha büyük yapılar ise *ķavl* olarak karşılık bulmaktadır. Söz konusu inşâ bu büyük yapılar ise *mesmū‘* akıl olarak değerkendirilmektedir. Artık tarih sahnesinde var olan, sosyal-maddî koşullar sonucunda oluşan, bu yapılar ve aralarındaki okuma farklılıklarıdır. Tüm bunları belirledikten sonra, tarih sahnesinde var olan *mesmū‘* akıl türlerinden birinin somut koşullarında kendini açımlayan İslāmî vahiy türünün sözel yapısını -ses örneğinde- analize geçebiliriz.

2.2. İMGE İNŞÂSINDA KULLANILAN MALZEMELERİN KUR'ÂN BAĞLAMINDA ANALİZİ

Yukarıdaki alt başlıkta imgesel inşânın yetisel zemini konusunda Kur'ân'da geçen kavramları ve bu kavramların aralarındaki bağıntıyı ortaya koymaya çalıştık. Hatırlanacağı üzere bu kavramlar imge inşâsının *işçiliğine* dair bilgileri ihtiva etmekteydiler. Bu başlık altında artık, imge inşâsında kullanılan materyalin Kur'ân semantiği bağlamında işleyişini analize geçebiliriz. Öncelikle nefse ait bir mananın ortaya çıkma araçlarını, yani (en temel) imge malzemelerini *sesler, renkler, çizgiler, harfler* ve basit *devinimler, eylemler* oluşturmaktadır.⁴⁴⁰ Bu temel malzemeler imgenin hâllerine, yani sesin form bulmuş hali *söz*, *çizginin* form bulmuş hali *yazı*, basit *devinimin* form bulmuş hali *edim*, ayrıştığında *sanatsal* veya *düşünsel* temsile ilişkin türlü *metafizikler* ortaya çıkar. İmge, hâllerinden biriyle eşanlamlı ya da eşbiçimli olduğunda, *çizgi, ses, harf, eylem* yalnız kalır. Bunun sonucunda, *yazılı metinler, bildirilere; sözler, uğultuya; resimler, imajlara; edimler, jimnastiğe* dönüşür. Diğer taraftan siyasal hükümler, *görünürlük rejimlerinin* de parçası olurlar. Bu tür *düşünsel, estetik* ya da *siyasal* içerikli, biçimli düzenlemelere Derrida kısaca *metafizik* adını verir. Birçok kültür kuramında zımnen de olsa, modernlik-öncesi *sözel* olanın, modern zamanlar ve özellikle Aydınlanma Çağı *yazılı* olanın, modernlik-sonrası da *resimli* olanın, *görselliğin* ayrıcalık kazandığı zamanlar olarak nitelenirler.⁴⁴¹ Kur'ân, bu imge malzemelerinden her biri açısından analiz edilebilir. Bununla birlikte sözlü kültürün hâkim olduğu, *ses merkezli* bir konjonktürde tarih sahnesine çıkmış olması hasebiyle, imge inşâ malzemelerinden sesin ve anlam taşıyan asıl unsurlar olan sesin form bulmuş hâllerinin Kur'ân'a yansımaları yoğun olmuştur olmalı. Bu sebeple aşağıda

⁴⁴⁰ Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, s.18.

⁴⁴¹ Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, s.17.

imge inşâ malzemelerinden sesi, onun form bulmuş hâllerini ve aralarındaki bağıntıları; bu formlarla ne tür dilsel inşâ, soyutlama, semantik alt alanlar ve dinî anlamlar teşekkül ettirildiğinin izini sürmeye çalışacağız.



2.2.1. Bir İmge Malzemesi Olarak Ses (Şavt)in Mahiyeti ve Kelime Dağarcığı

Çevremizde ses çıkaran sayısız varlık vardır. İnsanlar, hayvanlar, taşıtlar, müzik âletleri, şelâle, rüzgâr, yağmur ses çıkaran varlıklardandır. İnsanların özellikle iletişim esnasında kullandıkları pek çok edimin temelinde de sesin bulunduğunu veya sesin o edime eşlik ettiğini görürüz. Örneğin konuşma, şarkı söyleme, gülme, ağlama, çığlık atma, bağırma veya seslenme dâhil olmak üzere pek çok edim sese dayanmakta veya ses o edime eşlik etmektedir. Peki insanın pek çok edimine eşlik eden sesin mahiyeti nedir? Mahiyet olarak ses, bir maddeden ziyade çeşitli maddelerin sürtünmesinden meydana gelen bir enerji hadisesi olarak görülmektedir. Varlık sahnesine çıkabilmesi için, doğal veya yapay, ses kaynaklarının titreşim halinde olmaları gerekmektedir. Müzik âletlerinde bunu görmek mümkündür. İnsanların ses çıkarması

da titreşimle olmaktadır. Gırtlakta bulunan ses telleri akciğerlerde bulunan hava ile titreşerek ses çıkmasını sağlamaktadır.

Ses hakkında temel müracaat kaynaklarımızdan olması hasebiyle İsfahānī'in açıklamalarına yer vermek isteriz. O, sesin “iki cismin birbirine çarpmasından dolayı sıkışan hava” olduğunu, bunun da ikiye ayrıldığını söyler: “Bir şeyle nefes almaksızın oluşan ses; uzunlamasına ses gibi ve herhangi bir şekilde nefesle çıkan ses. Nefesle çıkan ses de iki kısma ayrılır: isteğe bağlı olmadan çıkan ses; cansız varlık ve hayvanlardan çıkan ses gibi. İsteğe bağlı olarak çıkan ses; insandan çıkan ses gibi. Bu da iki kısma ayrılır: el ile çıkan ses; ud ve benzeri şeylerin sesi gibi. Ağız ile çıkan ses. Ağız ile çıkan ses de ikiye ayrılır: Sözlü ve sözsüz ses. Sözlü olmayan ses, neyzenin sesi gibidir. Onun sözü ya tek ya da birleşiktir.”⁴⁴² İsfahānī'nin döneminin birikimine dayanarak hakkında açıklamalar yaptığı, Fizik'te Mekanik altında incelenen ve *enerji* olarak kabul edilen ses, Fizyoloji, Psikoloji, Dilbilim vb. pek çok alanı farklı açılardan ilgilendiren bir konudur. Ayrıca konuşma dilinin görece en küçük parçası ve dilin temelidir. Bu bakımdan Sesbilim ve Ses Bilgisi'nin temel konusu, dil veya konuşma sesidir. Anlam ayırt edici olup olmadıklarına göre sesler, sesbirim (fonem) ve ses değişkesi (*allofen*) vb. kategorilerde değerlendirmeye tabi tutulabilirler.

Sesin fenomonolojik yapısına kısaca değindikten sonra ilk bölümde gördüğümüz verbomotor yaşam ve sözlü kültür biçimine sahip Arap kültürünün bu sözel yönünün, söz konusu kültürün dili olan Arapça'ya yoğun bir şekilde yansıdığını görürüz. Nitekim Arapça'da ses ortak paydasında değişik kategorilerde yüzlerce kelime bulmak mümkündür. Onlardan bir kısmını örnek olarak anabiliriz:

⁴⁴² İsfahānī, *Mufredātu elfāzi 'l-Ḳur'ān*, s.496.

er-Rizzu (son derece gizil ses); *er-rikz* (*rizzin* bir üst perdesi/gizli ses); *hey-neme* (anlaşılmayacak derecede gizli ses); *dendene* (kişinin konuştuğu; nağmesinin duyulup anlaşılmadığı kelam); *nağme* (sesin tınısı, nağmesi); *ne'bete* (şiddetli olmayan ses); *şalkate/ze'kate* (korku anında bağırma); *şahabe* (tartışma/husumet ortamındaki şiddetli ses); *'ecce* (yüksek sesle haykırmak/yüksek sesle telbiye); *tehlil* (yüksek sesle *'lā ilāhe illallāh* demek); *zecele* (aşırı sevinç anında çıkarılan ses); *neka'e* (yüksek sesle haykırış); *hey'ete* (irkilme anında çıkarılan ses), *vā'ie* (ölü üzerine feryat etme); *ne'ika* (çobanın koyunlara seslenmesi); *heddete* (bir duvarın, bir dağın kenarının düşmesiyle duyulan şiddetli ses); *şadid* (yüksek ses); *ehāhe/uḥīhe* (açlık ve üzüntüden çıkarılan 'âh' sesi); *zehīra* (çalışma ve şiddet anında çıkarılan inleme sesi); *ranīne* (hastanın çıkardığı ince ses); *henīne* (hastanın çıkardığı gizli ses); *henīne* (hastanın çıkardığı fısıltılı ses); *enīne* (hastanın inleme sesi); *hanīne* (hastanın yüksek inleme sesi); *zefīra* (nefesi inleme şeklinde içe çekme sesi); *şehīka* (nefesi uzunca içe alıp dışarı atmak/nefesi şiddetli bir şekilde dışarı verme sesi); *heşrace* (ruh çıkarken göğüste nefesin gidip gelme sesi); *faḥīha* (horlama); *beḥīha* (şiddetli horlama); *gaḥīha* (aşırı horlama); *ceḥīfe* (horlamanın artırılması); *şehīra* (ağızdan çıkan ses/kiş-neme/anırma); *naḥīra* (burundan çıkan ses/geniz sesi); *nehāfe* (sümkürme anında ağız ve burundan çıkan ses); *kaḥkafete* (ızdırıp anında dişlerin birbirine çarpması anında çıkan ses); *ferka'ete-tekfī'e* (mafsallarını tıklatma anında çıkan parmak sesi); *kerīra* (çalışma anında göğsün sesi); *ferkarate* (bağırsak sesi); *zemcerate* (karın sesi); *kargarate* (bağırsak sesi); *ḥaḥḥakate-eḥkāk* (cinsel ilişkide dişi tenasül uzuv sesi); *efāḥate* (yellenme anında dübür sesi); *şahīle* (atın normal sesi); *zabḥ* (atın koşma anında nefes sesi); *kaḥ'e* (atın ürkmeye anında boğaz ve genzi arasında gidip gelen sesi); *hemḥeme* (atın alaf isteme sesi/sahibini gördüğünde tanıdığını gösteren sesi); *seḥice* (katır sesi);

nehika (eşek anırması); *sehile* (eşeğin şiddetli anırması); *huvāra* (öküzün böğürmesi); *suḡāe* (koyun melemesi); *yu'āru* (keçi sesi); *nebibe* (teke sesi); *saiye* (fil sesi); *neīme* (filin yüksek sesi); *zeīra* (aslan kükremesi); *nehite* (aslanın hafif kükremesi); *ve've'ete* (kurdun uluması); *tel'ele'e-tezavvera* (kurdun açlık anındaki uluması); *nübāha* (köpeğin havlaması); *za'āe* (aç köpek sesi); *veḵvegāte* (köpeğin korkma sesi); *herīra* (köpeğin hoşlanmadığı bir şeye karşı hırlama sesi); *zabāhe* (tilki sesi); *ḵabā'e* (domuz sesi); *mevāe* (kedi miyavlaması); *harḥarate* (kedinin uyku sesi); *zaḥeke* (maymun sesi); *nezībe* (ceylan sesi); *zaḡībe* (tavşan sesi); *irāra* (erkek deve kuşu sesi); *zemāra* (dişi deve kuşu sesi); *ṣarṣarate* (doğan sesi); *ga'ga'te* (şahin sesi); *şafira* (kerkenaz/akbabanın sesi); *hedīra-hedīle* (güvercin sesi); *'endelete* (bülbul sesi); *leḵlegate* (leylek sesi); *beḥbeḥate* (ördek sesi); *hedhedete* (hüdüdün sesi); *seḵsegate* (serçe sesi); *ne'ībe* (karga sesi); *fehīhe* (yılanın ağız sesi); *keṣṣe* (yılanın deri sesi); *neḵika* (kurbağa sesi); *zaiye* (akrep sesi); *ṣarīra* (çekirge sesi); *harīra* (akarsu sesi); *ṣehīha* (çiş sesi); *hesīse* (ateş sesi); *kelḥebete* (ateşin tutuşturulma sesi); *ḡaḡḡate* (kazanın kaynama sesi); *hezīze* (rüzgar sesi); *hezīme* (şimşek sesi); *heḡife* (ağacın hışırtısı); *sarīra* (kapı veya kalem gıcirtısı); *vesvāse* (zinet sesi); *ḵalḵalate* (anahtar sesi); *ḥafeḵa* (nalın sesi) vb.⁴⁴³

Bu zenginliği göstermek adına burada zikrettiğimiz sözcüklerin ortak imgesel paydası/malzemesi olan, etimolojik olarak Arapça'da *ses çıkarmak*, *gürültü yapmak*, *bağırarak* anlamına gelen *ṣāte* kelimesinin mastarı olan *ṣavt* sözcüğü, her tür ses için

⁴⁴³ Ses ve türevleri için bkz.: İbn Kuteybe, Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Muslim, *Edebu'l-kātib*, tah. Ali Fā'ūr, (Su'ūd: Vizārātü'ş-Şuūni'l-İslāmiyye, 1987), ss.123-125; Se'ālibī, Ebū Mansūr 'Abdūlmelik b. Muḥammed, *Fıḵhu'l-Luḡa ve Esrāru'l-'Arabiyye*, şerh. Yāsīn el-Eyyūbī, (Beyrūt, 1999), ss.237-248; 'Askerī, Ebū Hilāl Ḥasan b. 'Abdullah, *Kitābu't-telḥiṣ fī Ma'rifeti Esmāi'l-Eṣyā*, tah.: 'İzzet Ḥasan, (Beyrūt, 1993), c.1, s.144; Kurāu'n-neml, Ebu'l-Ḥasan 'Ali b. Ḥasan, *el-Muntehāb min Ġarībi Kelāmi'l-'Arab*, tah. Muḥammed b. Aḥmed el-'Umerī, (Mekke, 1989), c.1, ss.293-303; Sa'īdī, 'Abdu'l-fettāḥ-Mūsā, Ḥuseyn Yūsuf, *el-İfsāḥ fī Fıḵhi'l-Luḡa*, (Tahran, 1404), c.1, ss.225-234; Ömer Kara, *Yakınanlamlılık ve Nüans*, (Van: Bilge Adamlar, 2009), ss.248-264.

kullanılan genel bir ifadedir.⁴⁴⁴ Kur'an'da dört farklı âyette geçen⁴⁴⁵ sözcüğün semantik dünyasını aşağıdaki başlıklar altında incelemeye çalışacağız.⁴⁴⁶

2.2.2. Kur'an'da Ses (Şavt) Sözcüğü ve Atfedildiği Kaynaklar

Kur'an'da sesin geçtiği âyetleri kronolojik olarak sıraladığımızda risâlet sürecinde ilk, Tâhâ sûresinin yüz sekizinci âyetinde geçtiğini görürüz:

*“O Gün herkes, kendisinden kaçıp kurtulmak kabil olmayan bir davetçinin peşinden gider ve tüm sesler o sınırsız rahmet Sahibi'nin huzurunda saygıyla kısılır; öyle ki yalnızca cansız-baygın bir uğultu işitirsin.”*⁴⁴⁷

Sözlü kültürün sesle ilgili kelime zenginliğinin adeta serimlendiği bir bağlamda şavt sözcüğü, eskatolojik sahada umumi bir manada kullanılmıştır.⁴⁴⁸ Sesin kaynağının burada hem insanlara hem de insan sesinin dışındaki canlı-cansız tüm kaynaklara atfedildiğini söyleyebiliriz. Nüzul sırasına göre kelimenin geçtiği bir diğer âyet Mekke'de ellinci sırada nâzil olan İsrâ sûresindeki âyettir:

*“Haydi, şimdi onlardan gücünün yettiğini sesinle ayart...”*⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab*, c.28, s.2521; Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi'l-Luğa*, s.29.

⁴⁴⁵ 17/İsrâ:64; 20/Tâhâ:108; 31/Luqmân:19; 49/Hucurât:2-3

⁴⁴⁶ Söz konusu sözcükleri incelerken 'Ulûmu'l-Kur'an'ın, özellikle tarihsel bağlamı belirlemeye matuf olarak Mekkî-Medenî, Esbâb-ı nuzûl alanlarından ve kelimelerin orijinal anlamlarını belirlemeye yönelik olarak da Hâkîkât-Mecâz, Garîbu'l-Kur'an, Vucûh ve Nezâ'ir, Kıssa'l-Kur'an, Tenâsubu'l-Âyâtı ve's-Suver vb. alanlardan ve bu alanlarda yazılan eserlerden yararlanmaya çalıştık. İlgili konularda bilgi için bkz. Mesut Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'an (Kur'an İlimleri), *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi El Kitabı*, Ed. Mehmet Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), ss.331-370.

⁴⁴⁷ 20/Tâhâ:108

⁴⁴⁸ Bağlamda geçen *kaşas, nebe', zikr, hafete, se'ele, kavil, de'â, hems, kara'e, hedeşe*, 'arabî şeklindeki tüm bu sözcükleri, sözlü kültürün sesle ilgili zengin bir yansıması olarak değerlendirebiliriz. Çünkü söz konusu bu sözcüklerin temelinde ses vardır ve kelimelerin kökeninden türetilmiş söz manasına gelen sözcük bulunmaktadır. Örneğin "söylenen her söze, *zikr* denmektedir." Bkz. İsfahânî, *Mufredātu elfâzi'l-Kur'an*, s.328.

⁴⁴⁹ 17/İsrâ:64

Âdem ve melekler temsilinin geçtiği bu pasajda sesin, kaynak olarak *şeytana* atfedildiğini görürüz. “Şeytanın sesi, onun ... insanları davet etmesi ve vesvese vermesi” olarak anlaşılmıştır. Bununla, “şeytanın şarkısı, oyun ve eğlencesinin kastedildiği” de söylenmiştir.⁴⁵⁰ Görüleceği üzere ses, atfedildiği kaynağa göre bir anlam içeriğine bürünmektedir. Bu konuya değinmeyi ileriye bırakırken mezkûr bağlamda sesle ilgili yeni sözcüklerle karşılaşırız. Bunlar *eclebe* sözcüğü ile *v’ade* sözcüğüdür. *Eclib* sözcüğüyle ilgili çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Bunlardan konumuzla ilgili olanları zikredersek:

1. Ferrā der ki, “bu, bağırarak çağırmak, yaygara koparmak” anlamına gelen “” masterındandır. Araplar “celebe” ve “”, “” ve “” dedikleri gibi, çoğu kez “” derler. Leys ve Ebū Ubeyde de gerek formlarının bağırarak çağırmaktan geldiğini söylemişlerdir.

2. Sa‘leb, İbn-i ‘Arabî’nin “Bir kimseyi, bir kimsenin kötülüğü tehdit edip, o bir kimse aleyhine, birleşilince denilir.” O hâlde, âyetteki bu lafzın manası, Ferrā’ya göre “piyadelerinle ve süvarilerinle, onlara karşı *yaygara* kopar” şeklinde olduğu rivâyet edilir.⁴⁵¹

Qur’ân’da ses sözcüğünün nüzul sırasına göre atfedildiği bir diğer kaynağın yine Mekî bir sûre olan Luḳmān sûresinde geçtiğini görürüz:

*“Davranışlarında ölçülü ve dengeli ol, sesini yükseltme: çünkü unutma ki, seslerin en çirkini eşeğin anırmasıdır...”*⁴⁵²

⁴⁵⁰ Rāzī, *Meḳātīḥu l-Ġayb*, c.21, ss.6-7.

⁴⁵¹ Rāzī, *Meḳātīḥu l-Ġayb*, c.21, ss.6-7.

⁴⁵² 31/Luḳmān:19

Ana hatlarıyla sûreye göz attığımızda her ikisi de sesin bir formu olan *ḥadîs* ile *Ḳur'ân* arasında bir dikotominin kurulduğunu görürüz.⁴⁵³ Bağlamda geçen *ḥadîs* sözcüğünün “hiçbir fayda getirmeyen, oyalayan ve meşgul eden oyunun her türlü” olarak tanımlanan *lehv* sözcüğünün konusu kılınması konumuz açısından dikkat çekicidir. “Söz oyunu/kelime oyunu” olarak karşılayabileceğimiz ifade, *sadece bir oyun oynamanın ötesinde hakikati yaratmanın, sunmanın yolları* gibi de tanımlanabilecek, *dil oyunlarına* tekabül eden bir tamlamadır. Söz konusu tamlamanın “*asılsız (bigayri ‘ilm) hikâyeler ve masallar*” olarak nitelendiği sûrede,⁴⁵⁴ kendisine, Mucâhid’den naklen “derin anlayış, akıl ve sözde isabet” anlamına gelen *hikmet* verilen Luḡmân’ın kıssası, adeta “sözde isabet eden” bir *söz formunun/kıssanın* örneği olarak anlatılır. Şöyle ki M. S. 6. yüzyılda yaşamış olan ve daha çok Nâbiğa ez-Zübyânî müstear adıyla tanınan Ziyâd b. Mu‘âviye (ö.604)’nin bir şiirinde övüldükten sonra, halk arasında (yeterli kanıtlara dayanmasa da) Aesop (Ezop) ile özdeşleştirilen, eski Arap geleneğinde köklü bir yeri olan, dünyevî üstünlüklere ve kazançlara değer vermeyen ve ruh olgunluğu için çaba gösteren bilge kişilerin bir prototipi olarak Luḡmân’, İslâm’ın zuhurundan uzun zaman önce, hikmeti ve ruhî olgunluğu yansıtan sayısız efsanelerin, kıssaların odak noktası hâline gelmiştir. İşte bu sebeple Ḳur’ân, bu efsanevî şahsiyeti (...), insanın uyması gereken davranış tarzları konusundaki öğütlerin bir anlatım vasıtası olarak kullanmıştır.⁴⁵⁵ Seslerden kurulu bir söz formunun türü olan bu kıssanın

⁴⁵³ 31/Luḡmân:3-6

⁴⁵⁴ Mâverî’nin, Ferrâ ve el-Kelbî’den naklettiğine göre bu ayet, entelektüel birikimiyle sürekli Hz. Peygamber’e muhalefet eden Nadr b. Hâriş hakkında nazil olmuştur. O, bir gün Mekke’de otururken kendisine “Muhammet şöyle şöyle diyor” dediklerinde, gülmüş ve onlara Rüstem ve İsfendiyar hakkında hikâyeler anlatarak, bu hikâyelerin Muhammed’in Kur’an’ından daha güzel olduğunu söylemiştir. Bkz. Mâverî, ‘Alî b. Muḥammed, *en-Nuket ve ‘l-‘uyûn*, tah. Seyyid b. ‘Abdulmaḡşûd, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘ilmiyye, tsz.), c.3, s.206. Buradan yola çıkarak *lehvel ḥadîs* ifadesinin, özellikle bir kıssanın anlatıldığı sûre bağlamında, sözün birer formu olan *hikâye/kıssa inşâsı* olduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁵⁵ Esed, *Kur’an Mesajı*, s.836.

sonlarına doğru “sesini yükseltme: çünkü unutma ki, seslerin en çirkini eşeğin anırtmasıdır”⁴⁵⁶ şeklinde bir analogi kurularak, sesin bizatihi artı değer olarak kabul edildiği tarihsel bağlamda değersel bir karşıtlık oluşturulmuştur. O kültür için son derece önemli olan bir husus tenzili rütbe edilmiştir. Şöyle ki Süleymân b. Arkâm, Hasan’dan “müşriklerin Câhiliyye döneminde seslerini yükselttiklerini ve bununla böbürlendiklerini; her kimin sesi daha yüksek ise onun daha şerefli ve sesi daha alçak olanın da daha zelil addedildiğini” aktarmıştır. İşte yukarıdaki âyette eğer ses ile asâlet olacak olsa idi onların yerinde, sesi çok gür çıkması hasebiyle, eşeğin olması gerektiği vurgulanmış⁴⁵⁷ ve böylece bağlamdaki genel bir kabule karşıtlık oluşturulmuştur. Sesin bu bağlamda değersel yargıların bizatihi konusu ve aracı olarak insanlara ve diğer canlı türlerine atfedildiğini görürüz.

Qur’ân’da ses sözcüğünün kronolojik olarak en son, Medine’de yüz altıncı sırada nâzil olan Hucurât sûresinin ikinci ve üçüncü âyetlerinde geçtiğini görürüz:

*“Siz ey imana ermiş olanlar! Sesinizi Peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin, birbirinizle yüksek sesle konuştuğunuz gibi onunla konuşmayın, yoksa bütün [güzel ve iyi] işleriniz, siz farkında olmadan boşa gitmiş olur. Bakın, Allah’ın Elçisi’nin huzurunda seslerini kısıyanlar var ya, işte onlar kalpleri, kendisine karşı sorumluluk bilinci ile [doldurularak] Allah tarafından sınananlardır; onlar için bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.”*⁴⁵⁸

İlk bölümde İslâm öncesi toplumun sözlü bir kültüre sahip olduğunu ve İslâm’ın gelişi ile de bu sözel niteliğin etkinliğini yitirmediğini söylemiş ve öncesinde sözlü kültürün özelliklerini görmüştük. Bu tür bir kültürün ses merkezli olduğuna ve

⁴⁵⁶ 31/Lukmân:19

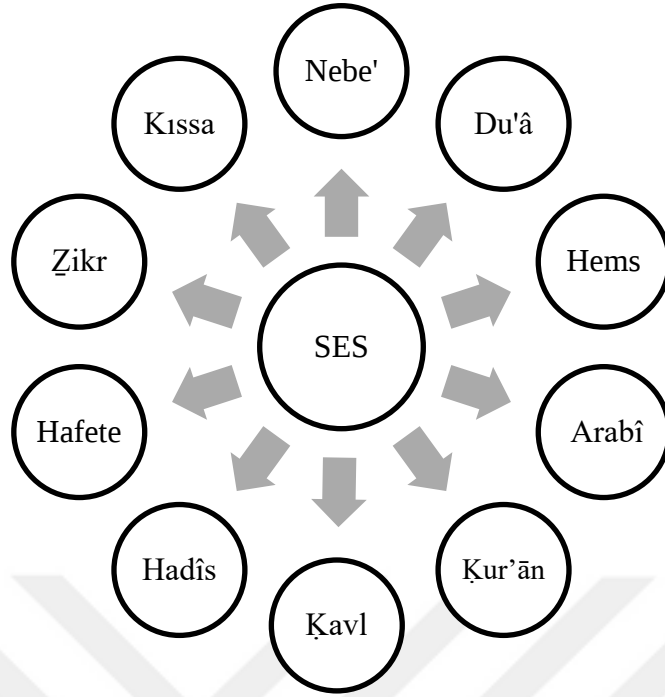
⁴⁵⁷ Mâverdî, *en-Nuket ve ’l-’uyûn*, c.3, ss.336-337.

⁴⁵⁸ 49/Hucurât:2-3

sözel düelloların yaygınlığına değinmiştik. İşte bu âyette, ses merkezli bir toplum yapısında direkt sesle ilgili bir düzenlemenin odağa alındığına şahit oluruz. Süleymân b. Arkâm'ın Hasan'dan naklettiği üzere yüksek sese sahip olmanın ve yüksek sesle konuşmanın üstünlük göstergesi kabul edildiği; ayrıca söz düellolarının yaygın olduğu toplumda, ses odaklı bir düzenleme ile aslında mevcut kültürün değer sisteminin odağına müdahale edildiği söylenebilir.⁴⁵⁹ Bağlamda sesin, kaynak olarak Hz. Peygamber'e ve müminlere atfedildiğini görürüz.

Buraya kadar elde ettiğimiz verilerden yola çıkarak sesin, bir enerji olduğunu; kaynak açısından genel bir sûrette tüm seslere ve bağlama göre canlılara, cansızlara ve şeytana atfedildiğini; yapıldığı atfa göre anlam içeriğinin değişebildiğini gördük. Ayrıca Kur'an'ın, sesin temel olduğu sözlü kültür içerisinde tarih sahnesine çıkmış olmasının yansımalarını şimdiden yoğun bir şekilde görmeye başladığımızı söyleyebiliriz. Kelime haznesi içerisinde ses ve söz ile ilgili fazlaca sözcüğün bulunması bunu göstermektedir. Bunun yanı sıra ses konusunda Câhilî ve İslâmî semantik sistemler arasında, ileride daha net şekilde görmeyi umduğumuz, değersel farklılaşmaların söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Sesin mahiyet ve kaynağını ve sözcüğün Kur'an'da kullanıldığı bağlamları analiz ettikten sonra, bir sonraki başlıkta sesin yokluk halinin Kur'an'da hangi sözcüklerle ifade edildiğini görmeye çalışacağız.

⁴⁵⁹ Sürenin onuncu ayetinde bir söz düellosu olarak değerlendirilebilecek “alay etme/suğriyyet” ve “lâkap takma”, yine “dil uzatma/dedi kodu yapma”, özellikle Kur'an'da yoğun kullanılan “istihzâ”, konularındaki düzenlemeler yapılmıştır. Mevzu bahis kültürün ses ve söz merkezliliği dikkate alındığında, şayi olan aslında hepsi de birer rekabet mekanizması/aracı olarak değerlendirilebilecek unsurlar dikkate alındığında, mevcut sözel kültür dünyasının değer yargıları ve dünya görüşü ile bir karşıtlık oluşturulduğu ortaya çıkmaktadır. Bkz. 49/Hucurât:10. Ayrıca “suğriyyet” kavramındaki boyun eğdirme anlamı için bkz. Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Furûq fi'l-Luğa*, s.377.



2.2.3. *Kur'ân*'da Sesin Yokluk Hâli/*Şamt* Sözcüğü ve Yakın Anlamlı Sözcüklerle Nüansları

Sesin/kelâmın yokluğu için Râzî, *şamt*, *sukût*, *inşât* ve *îşāḥa* şeklinde dört sözcüğün kullanıldığını belirtir. Bunlardan *şamt*'ın hem konuşabilen hem de konuşamayanlar hakkında kullanılması hasebiyle, en umumi olan olduğunu belirtir. Örneğin "konuşan, yani zâhirî mal; susan, yani halkça bilinmeyen (altın, gümüş...) mal" denilmiştir. *Sukût* ise, konuşabilenin konuşmaması demektir. *İnşât*, dinlemeyle birlikte susmaktır. Bunlardan biri diğerinden ayrıldığında, o durumu ifade için, *insât* fiili kullanılmaz. *Îşāḥa* ise, mesela bir sır ve uzak bir yerden gelen ses gibi, anlaşılması zor olan şeylere kulak vermek, dinlemektir.⁴⁶⁰ Sessizlik için kullanılan sözcükleri icmâlen bu şekilde belirttikten sonra *Kur'ân*'daki kullanımlarını görebiliriz.

⁴⁶⁰ Râzî, *Mefâtîḥu 'l-Ğayb* c.22, s.47.

2.2.3.1. *İşāḥa* Sözcüğü

Genele doğru bir sıralamaya göre öncelikle *İsāḥa* sözcüğüne baktığımızda sözcüğün, Mekkī bir sûre olan ‘Abese sûresinin otuz üçüncü âyetinde geçtiğini görürüz:

“*Ve böylece, [yeniden derilmenin] o kulakları sağır eden çağrısı duyulduğunda...*”⁴⁶¹

Şaḥḥa sözcüğü Arapça’da *dürtmek*, *vurmak* ve *yarmak* demektir. Örneğin “birisi, başka birisinin başını taşla yardığında, ‘*şaḥḥa ra ’sehū biḥecerin*’” denilir. Benzer şekilde “kargalar, gagalarıyla devenin gerisini gagalarlar, *şaḥḥ* yaparlar. Buna göre *şāḥḥa(h)*, “o korkunç sesiyle kulakları delen” demektir.⁴⁶² Netice itibariyle belli bir desibele kadar işlev gösteren işitme organının aşırı sesin sonucunda fonksiyonunu yitirmesini, yani bir tür sessizliğe bürünmesini anlayabiliriz. Ayrıca Rāzī, yukarıda zikrettiğimiz üzere *eşāḥa* ile “bir sır ve uzak bir yerden gelen ses gibi, anlaşılması zor olan şeylere kulak vermek, dinlemek” olduğunu belirtir.⁴⁶³ Her halükârda sözcükle bir tür ses yokluğunun ifade edildiği açıktır. Bununla birlikte Zemaḥşerī, başka bir açıklama yaparak: “Arapça’da ‘*şaḥḥa liḥadīsihī/sözüne kulak verdi*’ denildiği gibi, aynı manada ‘*eşāḥa lehū*’ de denilir. Netice itibariyle o son *nefhanın*, *şāḥḥa(h)* kelimesi ile tavsif edilişi mecâzîdir. Çünkü insanlar ona kulak kesilirler” demektedir.⁴⁶⁴ Âyette geçen *şāḥḥa(h)* ile Zemaḥşerī’nin de belirttiği üzere müfessirler, “kıyametin korkunç sesinin, yani *şūra* son üflenişin kastedildiğini” söylemişlerdir. Buradan yola çıkarak İslâm öğretisinin en temel öğretilerinden biri olan *kıyametin/dünyanın sonunun* ve

⁴⁶¹ 80/‘Abese:33

⁴⁶² Rāzī, *Mefātīḥu ’l-Ġayb*, c.31, s.64.

⁴⁶³ İsfahānī, *Mufredātu elfāzi ’l-Kur’ān*, s.476; Rāzī, *Mefātīḥu ’l-Ġayb*, c.22, s.47.

⁴⁶⁴ Zemaḥşerī, Ebu’l-Kāsim Muḥammed b. ‘Umer, *el-Keşşāf ‘an hakāiki gavāmidī’t-tenzīl ve ‘uyūni’l-eḳāvīl*, tah. ‘Adil Aḥmed ‘Abdulmevcūd, ‘Alī Muḥammed Mu’avvid, 6 Cilt, Riyād: Mektebetu’l-‘Abikān, 1998. c.6 s.318.

*me'ād*ın başlangıcının ses etrafında tasvir edilmesi, sözcüğün Câhiliyye dönemindeki anlamından farklı olarak dinî bir anlamda kullanılmaya başlandığını, böylece terimsel yeni bir kavramın türetildiğini, böyle olmakla sözlü kültürün etkisinin de halen sürdüğünü söyleyebiliriz.

2.2.3.2. *İnşât* Sözcüğü

Sesin yokluğu ile ilgili kullanılan bir diğer kelime olan *inşât* sözcüğünün ise Mekkî bir sûre olan A'râf sûresinin iki yüz dördüncü âyetinde geçtiğini görürüz:

*“Kur’ân okunduğu zaman derhal onu dinleyin, susun. Tâ ki (Allah’ın rahmetiyle) esirgenmiş olasınız.”*⁴⁶⁵

Âyetin namaz ritüeli esnasında veya ritüel dışında Kur’ân okunurken müminlerin susup dinlemesi ve bunun vücûbiyeti şeklindeki fikhî yorumlar sonradan çokça yapılmış olsa da tebliğin ilk yıllarında, muhatabın Müslümanlardan ziyade Kur’ân mesajının karşıtlarının olduğunu söylemek mümkündür. Konu hakkındaki fikhî görüşleri aktardıktan sonra bu görüşü tercih eden Râzî, yerinde ve uygun olan görüşün, (özellikle siyâk-sibâk açısından), bu görüş olduğunu belirtir. Şöyle ki bu âyetten önce kendisinden husûsî birtakım âyet ve mucizeler talep edildiğinde, herhangi bir âyet veya mucize getirmeyince karşıtlarının Hz. Peygamber’e, “(Kendinden derip) onları toplaydın ya!”⁴⁶⁶ dediklerini naklettikten sonra Allah’ın bu söze cevaben “Benim, Rabbimden yeni mucizeler talep etme hakkım yoktur. Ben, ancak vahyi gözetirim...”⁴⁶⁷ demesini emrettiğini belirtir. Daha sonra Kur’ân, Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispat

⁴⁶⁵ 7/A'râf:204

⁴⁶⁶ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 7/A'râf:203

⁴⁶⁷ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 7/A'râf:203

hususunda, tam ve yeterli bir mucize olması hasebiyle, onların, peygamberin nübüvvetinin sıhhati konusunda talep ettikleri mucizeleri beyan etmiştir. Bu husus, *"bu [vahiy], inanmak isteyen bir toplum için Rabbinizin katından bahşedilmiş bir kavrama yöntemi, bir yol gösterici ve bir rahmettir."*⁴⁶⁸ âyetiyle beyan edilmiştir. Âyetteki muhatabın müminlerden ziyade vahyin indiği dönemdeki kâfirler olduğunu ve onlara *"kulak verin ve susun"* denildiği görüşünü tercih eden Râzî bu tercihini desteklemek adına farklı görüşler de aktarır:

Birincisi, Allah Teâlâ, hakikati inkâr edenler [birbirlerine]: *"Bu Kur'ân'ı dinlemeyin ve onun hakkında saçma, anlamsız şeyler (lağv) uydurun ki onu(n gücünü) bastırasınız!"*⁴⁶⁹ dediklerini anlatmıştır. Allah, onların böyle dediklerini naklettiğine göre, onların, Kur'ân'ı anlayabilmeleri için, susup onu dinlemelerini emretmesi uygun ve yerinde olmuş olur.

İkincisi de âyetteki *"Hemen onu dinleyin ve susun"* emrinin muhataplarının kâfirler olduğunu söylersek, âyetteki, *"Umulur ki merhamete nail olursunuz"* ifadesi yerinde ve güzel olmuş olur. Çünkü o zaman mana, "Onu dinleyiniz, susunuz. Böylece belki sizler o Kur'ân'daki i'câz (mucizelik) delillerine muttalî olur ve peygambere iman edersiniz; böylece de merhamete nail olanlardan olursunuz" şeklinde olur. Binaenaleyh âyeti bizim söylediğimiz bu manaya hamlettiğimizde, *"umulur ki merhamete nail olursunuz"* ifadesinin güzel ve yerinde olduğu; ama bunun müminlere yönelik bir

⁴⁶⁸ 7/A'râf:203

⁴⁶⁹ 41/Fuṣṣilet:26

hitap olduğunu söylediğimizde ise, burada (*le ‘alle*-umulur ki) lafzının yer alışının güzel ve yerinde olmadığı sabit olmuş olur. Bundan dolayı âyeti bu ikinci manaya hamletmenin evlâ olduğu sabit olur.⁴⁷⁰

İnsât sözcüğünün, neticede, *Qur’ân* tarih sahnesine çıktığında muhataplarla yaşanan, sesin formel hali olan söz düellosu bağlamında geçtiğini ve *Qur’ân*’ın, eğer kendisini anlamak istiyorlar ise onlara susmalarını salık verdiğini görürüz. Yine bu bağlamda sesle ilgili, onun informel hali olarak değerlendirilebilecek, *lağv* sözcüğünün ve aslı olsun veya olmasın ses formlarının kurgusu ile ilgili bir kavramın *cebā* fiilinin karşımıza çıktığını; ayrıca *vahiy* sözcüğüyle zıtlık oluşturduğunu görürüz. Bunu ileriki konulara bırakıp sesin yokluk hali ile ilgili *Qur’ân*’da kullanılan bir diğer sözcüğe geçebiliriz.

2.2.3.3. *Sukūt* Sözcüğü

Buna göre *Qur’ân*’da ses yokluğu için kullanılan bir diğer sözcüğün *sekete* olduğunu görürüz. Mekkî A‘râf sûresinin yüz elli dördüncü âyetinde şöyle geçmektedir:

“*Ve öfkesi yatışınca...*”⁴⁷¹

Sukūt, “sözü/konuşmayı terk etmek” manasına gelen bir sözcüktür. *Racülün sekītun*, “Çok sessiz kalan adam”, demektir. *Sekt* ise, mûsikîde nefesin kesilmesini ifade eder. *Sukūt* bir çeşit hareketsizlik olduğu için yukarıda zikri geçen âyette istiâre yoluyla bu anlamda kullanılmıştır.⁴⁷² Âyet bağlamında yine sesle ilgili farklı bir sözcüğün karşımıza çıktığını görürüz. O da A‘râf yüz elli beşinci âyette geçen *racefe*

⁴⁷⁰ Râzî, *Meḫāṭibü’l-Ġayb*, c.15, ss.106-107.

⁴⁷¹ 7/A‘râf:154

⁴⁷² İsfahânî, *Mufredātu elfāzi’l-Ḳur’ân*, s.416.

sözcüğüdür. Müfessirlerin ekserisinin, “deprem/yer sarsıntısı” anlamını verdikleri sözcüğün, hatırdı tutulması gereken bir diğér anlamı da Arapça’da bu ismin, meydana getiren sebep ne olursa olsun her çeşit “şiddetli gürültü” için kullanıldığđdır.⁴⁷³ Örneğın kelimeyle aynı kökten gelen *ircāf*, fiilen veya sözlü olarak *kargaşa çıkarmaktır*. Yine *el-erācīfu melākıhe’l-fitenu*, “yalan haberler fitnelerin döllandikleri yerlerdir”, denir. Kelimenin sesle ilgili olarak da Kır’ān’da kullanıldığını görürüz. “Şehirde kötü haberler yayanlar.”⁴⁷⁴ Sözcüğün detaylı incelemesini başka bir başlık altına bırakıp, sesle ilgili olduğunu şimdilik tespit ederek, ses yokluğu ile ilgili asıl ve en umumi sözcüğe geçebiliriz.

2.2.3.4. Şamt Sözcüğü

Sesin olmayışı ile ilgili en umumi sözcüğün A’rāf sūresinin yüz doksın üçüncü āyetinde geçen *şamt* sözcüğünün olduğunu görürüz:

“Eğer bunları (putları) doğru yolu göstermeye çağırırsanız size uymazlar. Onları (müşrikleri) ha da’vet etmişsiniz, ha (etmeyip) susmuşsunuz, size karşı (durumları) birdir.”⁴⁷⁵

İşfahānī, ses çıkarmayan şeylerin işitmeyen kişiye benzetilerek *şammete* şeklinde ifadelendirildiklerini belirtir. Buna göre *şameme*, “duyu organının olmayışı”dır. Kulağı bağlanan sağıra benzetilerek “*şamemtu el-kārūrate*/şişenin ağzını kapattım”, denir. Yine “kendisini menedenlere sanki sağırmış gibi kulak asmadan işine devam etti”, denilir. *Şamt* hem konuşabilen hem de konuşamayanlar hakkında kullanılması

⁴⁷³ Esed, *Kur’an Mesajı*, s.303.

⁴⁷⁴ 33/Ahzāb:60; İşfahānī, *Mufredātu elfāzi’l-Kur’ān*, s.344.

⁴⁷⁵ 7/A’rāf:193,

hasebiyle, sessizlik hakkında kullanılan en genel sözcüktür. Örneğin "konuşan, yani zâhirî mal; susan, yani halkça bilinmeyen (altın, gümüş...) mal" denilmiştir.⁴⁷⁶

Şamt sözcüğü, vahyin kronolojik tertibinde, başlıca teması tevhit fikri (Allah'ın birliği, eşsiz-ortaksız olması) olan En'âm sûresinden kısa bir süre önce- yani, Hz. Peygamber'in Mekke'deki hayatının son yılı içinde- nâzil olan A'râf sûresinin, benzer şekilde, tevhitte ilgili âyetleri bağlamında geçmektedir. Sözcüğün dâhil olduğu anlatı kurgusunun sibâkındaki pasaj şu şekildedir:

“Sizi [hepinizi] bir tek candan yaratan, Ve [sevgiyle] kadına meyletsin diye ona kendi özünden eş var edip çıkaran O'dur. Öyle ki, o eşini kucaklayınca, eşi [ilkin] hafif bir yük yüklenir ve bir süre taşır o yükü. Sonra [kadın] gün gelip [çocuğun yüküyle] iyice ağırlaşınca, her ikisi birden Allah'a, Rablerine yalvarırlar: “Bize gerçekten kusursuz bir [çocuk] bahşedersen, muhakkak ki sana şükreden kimselerden olacağız!” Ama ne zaman ki O, kendilerine kusursuz bir (çocuk) bahşeder, hemen tutup Onun bahşettiği şeyin dünyaya gelmesinde Ondan başka güçlere de bir paye yakıştırmaya kalkarlar! Oysa Allah, ulûhiyetinde Ona ortak koştukları her şeyden, herkesten çok yücedir. Peki, bunlar hiçbir şey yaratmayan, tersine kendileri yaratılmış bulunan varlıklara mı Allah'la birlikte tanrılık yakıştırıyorlar? Ne onlara ne de kendi kendilerine bir yardımda bulunamayacak olan varlıklara mı? Yol göstermeleri için yakarsanız size cevap verecek durumda olmayan varlıklara mı? Onlara ister yakarın ister karşılarında susun, sizin için fark eden bir şey olmaz.”⁴⁷⁷

⁴⁷⁶ İsfahânî, *Mufredātu elfâzi'l-Ḳur'ân*, s.492.

⁴⁷⁷ 7/A'râf:189-193

İşte tarihsel bağlamda insanların atalar kültürüne ve putlara tapındığı, çeşitli varlıklara⁴⁷⁸ ulûhiyet yakıştırdıkları bir ortamda ve yukarıda da gördüğümüz üzere sesli ve sessiz bir yaşam tarzında, söz konusu kültürün bu dinî yapısı (şirk) ve değerleri sessizlik/suskunluk ile ilişkilendirilmiştir. Sözcüğün geçtiği âyetin siyâkındaki âyetler ise şu şekildedir:

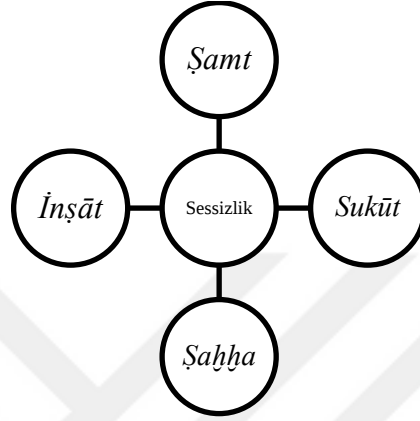
“Allah'tan başka çağırıp, sığındığınız şeylerin hepsi, hiç şüphe yok ki tıpkı sizler gibi yaratılmış varlıklardır: eğer doğru sözlü kimselerseniz, haydi onları çağırın da dualarınıza icabet etsinler! Yürüyecek ayakları mı var peki onların? Tutacak elleri mi? Görecek gözleri, işitecek kulakları mı var? De ki: “Haydi, Allah'a ortak olarak gördüğünüz bütün o varlıkları çağırın, bana karşı elinizden geleni ardınıza komayın ve böylece bana göz açtırmayın!”⁴⁷⁹

Âyette geçen lâfzen, *kullar*, yani Allah'ın iradesine boyun eğen yaratıklar. Bu tabir hem yaşayan ya da ölmüş bulunan azizlere kutsallık yakıştırılan kişilere hem de put, idol, fetiş gibi, kutsal bilinen varlık ve kişileri temsilen yapılmış her türlü sembolik ve tasviri şeylere işaret için kullanılmaktadır. Neticede bunlara yardım için çağrıda bulunulmasının veya bunlar karşısında susulmasının farksız olduğu; çağrıda bulunulsa dahi *“kulakları mı var ki işitsinler?”* şeklinde denilerek buna kadir olmadıkları ifade edilmektedir. Bağlamda *d'av* sözcüğü ile karşıtlık oluşturan *şamt* sözcüğü, belirttiğimiz üzere İslâm öncesi putperest toplumunun temel yapısı ile ilişkilendirilmekte ve bu yapı adeta *yokluğa* mahkûm edilmektedir. Nitekim Râzî'nin de dediği gibi, *şamt*, yokluktur. Yoklukta ise fazilet yoktur. Bilakis fazilet bizzat *nuṭṭun*, konuşmanın

⁴⁷⁸ Bağlamda geçen yüz doksan birinci ayetteki lafzen, “hiçbir şey yaratmayan”: tekil olarak dile getirilmiş olup gerçekte çoğul, “varlıklar” anlamını taşıyan ve hem azizler, veliler gibi kendilerine kutsallık yakıştırılan türden canlı varlıkları, hem de onların cansız sembollerini işaret eden bir ifade.

⁴⁷⁹ 7/A'râf:194-195

kendisindedir.⁴⁸⁰ Sesin önemli olduğu bir kültür ortamında, o kültürün dinsel yapısının sessizlikle ilişkilendirilmesi, ses sözcüğünün hem doktrinel bir surette kullanıldığını hem de dünya görüşünde meydana getirilmeye çalışılan semantik değişiklikle bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir.



2.2.4. K ur' n'da Ses Perdeleri ve Sözel Eylemin Yapılış Şekliyle İlgili Sözcükler

Yukarıdaki iki alt başlıkta sesin mahiyeti, kaynağı ve sessizlik hali konusunda K ur' n'da geçen sözcükleri gördükten sonra bu alt başlıkta K ur' n'da sesin şiddeti ve sesle yapılan eylemlerin yapıılış şekli (izhar) konusunda kullanılan sözcükleri iki alt başlıkta analiz etmeye çalışacağız. Öncelikle sesin *gizlilik* hali ve sesle gizlice yapılan eylemler hakkındaki sözcükleri araştırma konusu kılarak onların odağında ses ve sesin formu olan sözün bulunuşunu görmeyi deneyeceğız.

2.2.4.1. Sesin Kısıklığı/Alçaltılması ve Gizli S zsel Edim

Arap dilinde sesin gizliliğıyle ilgili pek çok kelime bulmak mümkündür. Biz burada yalnızca K ur' n'da geçen, sesin gizliliğı ve ilerde g receğımiz ses formlarının diğ r türlerinin icrasındaki gizlik konusundaki sözcükleri, K ur' n  yetleri ve ge tiğı

⁴⁸⁰ R z , *Mef t hu 'l-Gayb*, c.15. s.57.

kontekst ışığında analiz etmeye çalışacağız. Böylece kelimelerin iki semantik sistemde, bir diğer deyişle iki dünya görüşünde (Câhilî vs. İslâm) farklılıklarının olup olmadığını ve özellikle İslâm dünya görüşünde özel dinî bir anlam kazanıp kazanmadıklarını, semantik tabirle anahtar kavram özelliği kazanıp kazanmadıklarını, şayet vâkî ise bu dönüşümü betimlemeye çalışacağız.

2.2.4.1.1. Rikz Sözcüğü

Qur'ân'da sesin gizliliğiyle ilgili kelimelerden biri Meryem sûresinin doksan sekizinci âyetinde geçen *rikz* sözcüğüdür. Âyet şu şekildedir:

*“Bu [ilahî mesajı, ey Peygamber,] senin dilinde kolaylaştırdık ki Allah'a karşı sorumluluk bilinci taşıyan kimseleri onunla müjdeleyip, [boş bir] inatla direnip duranları onunla uyarasın; çünkü onlardan önce gelip geçen nice kuşakları yok ettik; [şimdi] onlardan herhangi birinin varlığını hissediyor ya da, alçak sesle de olsa hiç onlardan söz edildiğini duyuyor musun?”*⁴⁸¹

Âyette geçen *rikz* sözcüğü, sesin gizlilik halini bildiren *alçak* ses manasına gelmektedir. *Rakeztü kezâ* “falan şeyi gizli gömdüm”, denilir. *Rakkâz* ise, “gömülmüş mal” demektir.⁴⁸² Bu kabilden olarak *rukize el-rumhu* yani “kargı, toprağa gömüldü” denilir.⁴⁸³ Sesin gizliliğiyle ilgili sözcüğün kullanıldığı bağlamda, sesle ilgili *lisân*, *beşîr* ve *nezîr* sözcüklerinin kullanıldığını söyleyebiliriz. Sesin insanda karşılık bulmasına vesile olan algıyı ifade eden *sem*‘ sözcüğünün nesnesi olarak kullanılması, onun sesin bir formu, diğer bir deyişle *ķavl* türü bir sözcük olduğunu gösterir. Sözcüğün dinî bir anlamda kullanıldığı ise gözlenmemiştir.

⁴⁸¹ 19/Meryem:97-98

⁴⁸² İsfahânî, *Mufredātu elfāzi 'l-Kur'ân*, s.364.

⁴⁸³ Râzî, *Mefātīhu 'l-Ġayb*, c.21, ss.256-257.

2.2.4.1.2. Necvā Sözcüğü

Qur'an'da sesin gizliliğiyle ilgili veya gizli sesle yapılan konuşmalar hakkında kullanılan bir diğer sözcük, *necvā* sözcüğüdür. Kalam türü kelimelerden olan sözcük,⁴⁸⁴ “ister gizli ister açıktan olsun iki veya daha fazla kişinin/bir topluluğun aralarında yaptığı konuşma”⁴⁸⁵ olarak tanımlanmakta; aslı hakkında ise farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin... “gizlice fısıldaştım” cümlesindeki fiilin aslı “bir kişiyle kimsenin olmadığı yüksek bir yerde baş başa kalmaktan” gelmektedir. Kimisine göre ise bunun aslı ... “bir kişiye kendisinin kurtuluşunu sağlayacak bir şeyde yardım etmek”; ya da “sırrını ifşa edilmekten kurtarmak” anlamından gelmektedir.⁴⁸⁶ Zeccāc ise *Me'āni'l-Kur'an*'da, “bir şeyin sırrını açmak, hislerini açığa vurmak, gizlice söylemek ve iki kişi arasındaki sır, kurtulmak, yüksek bir tepe, gizli konuşmak ve yaklaştırmak” anlamlarında kullanıldığını belirtir.⁴⁸⁷ Qur'an'da on sekiz defa kullanılmıştır.⁴⁸⁸ Sözcüğün semantik sistemler arasındaki kullanımının keyfiyetini aşağıdaki âyetlerden yola çıkarak anlayabiliriz:

“[O hâlde,] ey iman etmiş olanlar, gizli konuşmalarınızda, kötü fiiller, saldırgan davranışlar ve Elçi'ye itaatsizlik niyetiyle fesat kurmayı bırakın; [bunun yerine]

⁴⁸⁴ 21/Enbiyâ 3. ayetinde, hesap gününün yaklaşmasından gaflette olanların, kendilerine bir uyarıcı ve hatırlatıcı geldiğinde, kalpleri geçici hoşnutluklar içinde oldukları halde onu alaya alarak dinlediklerini ve gerçek düşüncelerini sakladıklarını; onların gerçek düşüncelerinin: “bu kişi sizin gibi bir ölümlü değil mi?”, “büyü ürünü bir söze mi kapılacaksınız?”, “[Muhammed'in bu söyledikleri] karmakarışık rüyalarla ibaret!”, “Yok yok, bütün bunları kendisi uyduruyor!” vb. şeklindeki gerçek düşüncelerini “benim Rabbim, gökte ve yerde konuşulan her *sözü* bilir” denilerek, aslında *necvān*ın açılımı yapılmıştır. Buna göre sözcüğün kalam türünden, her türlü gizli sözü kapsadığı söylenebilir. Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Furûq fî'l-Luğa*, s.69.

⁴⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab*, c.27, s.308.

⁴⁸⁶ İsfahānî, *Mufredātu elfāzi'l-Kur'an*, s.892.

⁴⁸⁷ Zeccāc, Ebû İshāk İbrāhim b. es-Serî b. Sehl, *Me'āni'l-Kur'an ve i'rābuhū*, tah. ‘Abdulcelîl ‘Abdu Şelebî, (Beyrût: 1988), c.2, s.137.

⁴⁸⁸ ‘Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, s.690.

fazilet ve Allah'a karşı sorumluluk bilinci üzerinde görüşmeler yapın: ve [her zaman] huzurunda toplanacağınız Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun."⁴⁸⁹

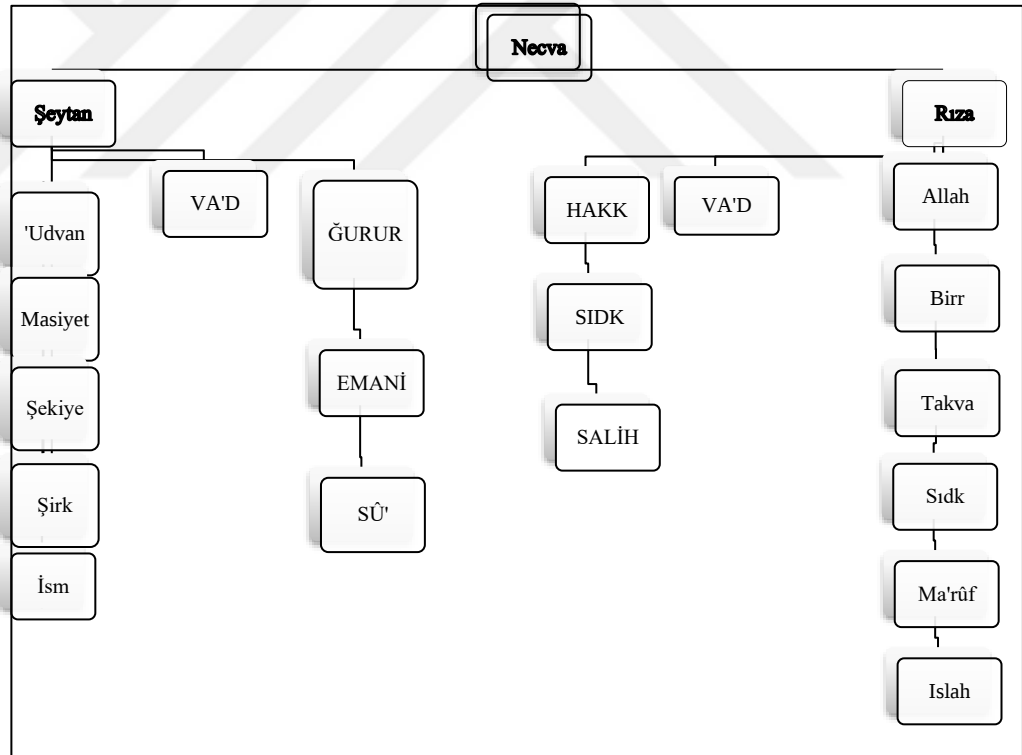
Yusuf Ali tarafından İngilizce'ye "*secret counsel/gizli konsil*" olarak çevrilen *necvā* sözcüğü âyetle de görüleceği üzere *ışm* (kötü filler), '*udvān* (saldırgan davranışlar) ve *ma'şiyetirrasūl* (elçiye karşı itaatsizlik) şeklinde olumsuz konulardaki gizli kapaklı görüşmeler/dolap çevirmeler (gizli fısıldanmalar) hakkında olabileceği gibi; *el-birr* (fazilet) ve *taḳvā* (Allah'a karşı sorumluluk bilinci) üzerinde görüşmeler gibi olumlu konular hakkında da olabilir. Sözcüğün bu olumlu ve olumsuz içerikle doldurulmaya uygun yapısını Nisā yüz on dördüncü ve yüz on beşinci âyetlerinde görmek de mümkündür. Sözcüğün bir önceki âyetle *el-birr* ve *taḳvā* olarak karşılanan olumlu içeriği burada *şadeḳa(h)*, *ma'rūf* ve *işlāḥ* sözcükleriyle karşılanmış ve *raḍiye* kavramı ile Qur'ân'ın odak kavramı olan *Allah* odak kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Olumsuz içeriği ise, "*şekîye*/peygambere karşı gelmek", "müminlerin yolundan başka bir yol tutmak" ve siyakta Câhilî toplumun dinsel yapısı olan *şirk* ve bu yapının temel vasfı olan başta "*evṣān*/cansız sembollere tanrılık yakıştırmak" ve o yapının uygulamaları; ayrıca İslâm öğretisinin mahkûm ettiği her türlü *kötücül* güç, dürtü ve uygulamaları ifade eden *şeyṭān* sözcüğü ile ilişkilendirilmiştir.⁴⁹⁰ Nitekim sözcüğün kullanıldığı yine Mucādele sûresinin onuncu âyetinde "*her türlü gizli konuşmalar şeytanın işidir*"⁴⁹¹ denilerek iki sözcük arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur. İslâm öğretisinin karşıtları ile girdiği polemik/mücadele ortamında kendisine karşı yapılan gizli konuşmalar/toplantılar yoluyla dolap çevirmelerin her türlü, belirttiğimiz gibi, tüm *kötücül*

⁴⁸⁹ 58/Mucādele:9

⁴⁹⁰ Ayetler arasındaki konu bütünlüğünü, münasebeti ve kavramın anlatı örgüsü içerisinde semantik sistemlerin (Câhilî ve İslâmî) karşıtlığının noktası olduğunu yüz on üçüncü ayetten yüz yirmi yedinci ayete kadar gözlemek mümkündür. Bkz. 4/Nisā:47-113-127

⁴⁹¹ 58/Mucādele:1

faaliyet ve unsurların sembolü olarak kullanılan *şeytân* sözcüğüyle ilişkilendirilerek yasaklanmıştır (nehy).⁴⁹² Diğer taraftan Hz. Peygamber'in kendisiyle yapılan görüşmeler konusundaki düzenlemeler de yine bu sözcük etrafında dizayn edilmiştir.⁴⁹³ Görüldüğü üzere sözcük hem olumlu hem de olumsuz içerikle doldurulmaya müsait bir sözcüktür. Bir taraftan İslâm dünya görüşünün kabul ettiği içerikle doldurularak olumlanırken, diğer taraftan Kır'âni dünya görüşünün reddettiği kavramlarla ilişkilendirilerek Câhilî dünya görüşünün temelini oluşturan inanç ve uygulamalar olumsuzlanmış ve yasaklanmıştır. Zihnimize sözcüğün anlamını ve kavramsal dönüşümünü canlandırabilecek bu değerlerle yetinerek, bütüncül bir resme sahip olabilmek adına kavramın semantik ağını tablo şeklinde göstermeye çalışalım:



⁴⁹² 58/Mucâdele:8

⁴⁹³ 58/Mucâdele:12

2.2.4.1.3. Sırr Sözcüğü

Qur'ân'da sesin gizliliğiyle ilgili kullanılan bir diğer sözcük yine *necvā* kelimesiyle aynı bağlamda kullanılan *sırr* sözcüğüdür. *İ'lān* etmenin (*a'lene*) aksi olan ve “gizlemek, saklamak” anlamlarına gelen sözcüğün Qur'ân'da çeşitli formlarda, otuz üç farklı âyette kullanıldığını görürüz.⁴⁹⁴ Çeşitli form ve farklı manaları bulunan sözcüğün temelde *ḳavl* türü bir sözcük olduğunu Mulk on üç ve Taḥrīm üçüncü âyetlerinden çıkarmak mümkündür:

*“[Ey Müşrikler] Peygamber ve Qur'ân hakkındaki] sözlerinizi (ḳavl) ister içinizde tutun ister açıkça dillendirin, fark etmez. Çünkü O (Allah), sinelerin içinde olanı hakkıyla bilendir.”*⁴⁹⁵

Taḥrīm sûresinde ise sözcüğün yine sesin farklı bir formu için kullanılan ve söz manasına gelen *ḥadīṣ* ile aynı bağlamda kullanıldığını görürüz:

*“Hani, [bir gün], Peygamber, eşlerinden birine gizli bir şeyler söylemişti.”*⁴⁹⁶

Yine bu anlamda: “*esrartu ilā fulānin ḥadīṣen/falanca kişiye gizliden bir söz aktardım*” denilir. Bu verilerden yola çıkarak sözcüğün kelam türü bir sözcük olduğunu ve sesin gizlilik hali veya gizli şekilde söylenen sözle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. İṣfahānī bu sözcüğün hem *soyut* hem de *somut şeyler* için kullanıldığını belirtir. Buna göre *sırr*, “nefiste gizlenen sözdür.” Bu anlamda “*sözü (ister gizle ister) açığa vur, O [insanın] gizli [düşüncelerini de] bilir, gizlinin gizlisi [duygularını]*

⁴⁹⁴ ‘Abdulbākī, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres*, s.349.

⁴⁹⁵ 67/Mulk:13

⁴⁹⁶ 66/Taḥrīm:3

da”⁴⁹⁷ şeklinde kullanılmaktadır.⁴⁹⁸ Aynı şekilde “*Onlara gizlice sevgi besliyorsunuz.*”⁴⁹⁹ İsfahānī, bu âyetin “*onlara karşı beslediğiniz sevgiyi izhar ediyorsunuz.*” şeklinde yorumlandığını ve bunun da doğru bir yorum olduğunu belirtir. “Çünkü başkasına gizli bir şeyi söylemek, diğerlerinden onu gizlemeyi gerektiriyorsa da kendisine tevdi edilen bu sırrı o kişiye ifşa etmeyi gerektirir.”⁵⁰⁰ O hâlde “*esrartu ilâ fulânin/falan kişiye bir sır verdim*” sözü bir yandan ifşa etmeyi, bir yandan da gizlemeyi gerektirir. Nitekim aşağıdaki âyet bu anlamdadır: “*Doğrusu ben onları açık açık çağırdım; onlara açıktan tebliğde bulundum, (ayrıca) onlarla gizlice, özel olarak da konuştum.*”⁵⁰¹ Âyetin geçtiği bağlamda yine sesle yapılan iki farklı eylem türü olan *de'ave* ve *nezîr* sözcüklerinin geçmesi, sözcüğün *ḳavl* türü bir sözcük olduğunu ve sesin gizli hali kategorisinde değerlendirilebileceği konusundaki çıkarımı pekiştirir. Netice itibarıyla *sirr* sözcüğü, öncelikle “bir kimsenin başka birine saklaması talebiyle söylediği söz”dür. Bu talep ya sözle veya sır verenin bunu kimsenin duymayacağı bir yerde vermesi, bir arada bulunduğu başka insanlardan gizleyerek söylemesi gibi davranışlarla olur. İkincisi bir kimsenin sadece kendisinin bildiği, başka hiçbir kimseyle paylaşmadığı söz veya yapmak istediği iştir.”⁵⁰² Sözcük *Ḳur’ân*’da dinî bir terim olarak kullanılmasa

⁴⁹⁷ 20/Tâhâ:7

⁴⁹⁸ Tâhâ sûresinin yedinci ayetiyle Nisâ sûresinin yüz sekizinci ayetini birlikte okuduğumuzda bu iki ayetin anlam olarak birbirine son derece yakın olduklarını görürüz. Burada Muhammed Esed’in her iki ayetin tercümelerine yaptığı açıklamaları zikretmek isteriz: Esed, zikri geçen ilk sûrede yedinci ayetin açıklamasına “Allah’ın sadece insanın dile getirilmeyen bilinçli düşüncelerini değil, bilinçaltında olup bitenlerini de bilmektedir.” diyerek *sirr* ile dile getirilmeyen bilinçli düşüncelere; *ahfâ* ile ise bilinç düzeyine çıkmamış bilinçaltı olarak düşünülmüştür. Nisâ sûresindeyse bizim de ileride üzerinde duracağımız *ḳavl* sözcüğünün, yalnızca “deyiş” veya “söz” (ki asıl karşılığıdır), anlamına gelmediğini; aynı zamanda, mecâzî olarak, “kavramsal ifade”; yani, bir *düşünce*, *doktrin* veya *inanç* olarak tanımlanabilecek olguyu göstermek için kullandığını ve *Ḳur’ân*’da da çoğunlukla bu anlamda kullanıldığını belirtir. Esed, *Kur’an Mesajı*, s.166. Buradan yola çıkarak “nefiste gizlenen sözün” veya “zihinde inşa edilen/tasarımlanan imgenin” *ḳavlin* bir türü olan *sirr* ile ifadelendirildiğini söyleyebiliriz.

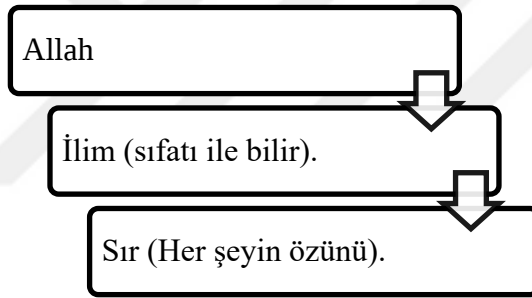
⁴⁹⁹ 60/Mumteḥine:1

⁵⁰⁰ İsfahānī, *Mufredātu elfāzi’l-Ḳur’ân*, s.404.

⁵⁰¹ 71/Nûḥ:8-9

⁵⁰² Mustafa Çağrıcı, “Sır,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.37, ss.115-116.

da Kur'an'ın dinî anahtar kavramlarından biri olan *Kıyamet* ile aynı bağlamda kullanılmıştır. Âyet şu şekildedir: “*bütün sırların ortaya serileceği Gün*”⁵⁰³ Bununla birlikte teosentrik bir semantik yapı içerisinde, bu yapının odak kavramı olan *Allah* kavramıyla pek çok âyette aynı bağlamda kullanıldığını görürüz. Örneğin “*Allah onların sırlarını ve gizli konuşmalarını bilir*”,⁵⁰⁴ âyetinde açık bir şekilde aynı bağlamda kullanılmıştır. Bu teosentrik dünyada *Allah* odak kavramının her şeye etkin nüfuzunu, *sirr* kelimesi üzerinden okumak mümkündür. Bu nüfuzun etkinliği sonucu olmuş olacak ki birkaç asır sonra sözcük, “sadece Allah’ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi” ve “ruhun bir idrâk mertebesi” şeklinde çeşitli anlamlarda Tasavvuf’ta bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁵⁰⁵



2.2.4.1.4. *Gağda* Sözcüğü

Kur'an'da sesin gizliliği veya kısıklığı ile ilgili kullanılan bir diğer sözcük de *gağda* fiilidir. Eksiltme, kısma, göz yumma, hoş görülme olma, görmezden gelme, alttan alma, alçaltma, indirme, düşürme vb. manalara gelen sözcük Kur'an'da dört âyette

⁵⁰³ 89/Târık:9

⁵⁰⁴ 9/Tevbe:78

⁵⁰⁵ Kavramın Tasavvuf düşüncesindeki anlam ve yerine dair bilgi için bkz. Necdet Tosun, “Sır,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.37, ss.115-116; Ahmet Ögke, “Tasavvuf Düşüncesinde ‘Sır’ Kavramı ve Mar-maravî’nin “Keşfü’l-Esrâr” İsimli Risâlesi,” *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, c.3, ss.225-262.

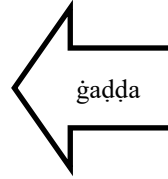
kullanılmakta ve göz ile sesin kısılması anlamında kullanılmaktadır.⁵⁰⁶ Sesle ilgili olarak Luḫmān dokuzuncu âyette şu şekilde kullanılmaktadır:

*“Sesini de kıs/alçalt. Çünkü seslerin en çirkini eşeğin sesidir.”*⁵⁰⁷

Yine Hucurāt sûresinde *rf’a* ve *chr* sözcüğü ile zıtlık ilişkisi içerisinde kullanılmaktadır:

*“Siz ey imana ermiş olanlar! Sesinizi Peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin, birbirinizle yüksek sesle konuştuğunuz gibi onunla konuşmayın, yoksa bütün [güzel ve iyi] işleriniz, siz farkında olmadan boşa gitmiş olur. Bakın, Allah’ın Elçisi’nin huzurunda seslerini kısıyanlar var ya, işte onlar kalpleri, kendisine karşı sorumluluk bilinci ile [doldurularak] Allah tarafından sınananlardır; onlar için bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.”*⁵⁰⁸

Sözcük Cerir’e ait bir şiirde alay yollu kullanılmıştır: “feḡuḡḡa eṭṭarfe inneke min numeyrin/bakışını kıs, çünkü sen Numeyr’densin.”⁵⁰⁹



⁵⁰⁶ İṣfahānī, *Mufredātu elfāzi 'l-Ḳur'ān*, s.607.

⁵⁰⁷ 31/Luḫmān:19

⁵⁰⁸ 49/Hucurāt:2-3

⁵⁰⁹ Cerir b. ‘Atıyye b. el-Hatafā (Huzeyfe) et-Temīmī, *Dīwān*, Mehdi M. Nāsıruddīn, (Beyrūt: Dāru’l-Kutubī’l-‘Arabī), s.61.

2.2.4.1.5. *Haşe ‘a Sözcüğü*

Qur’ân’da sesin gizliliği veya kısıklığı ile ilgili kullanılan bir diğer sözcük *haşe ‘a* sözcüğüdür. Sözlükte korkmak, boyun eğmek, zelil olmak, alçak gönüllü olmak, itaat etmek, itaatkâr olmak, tevazu göstermek, yumuşaklık, kolaylık, sessiz ve sakin durmak gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin “kolayca ulaşılan tepe” için *kaffun hāşi’un* denilir.⁵¹⁰ Qur’ân’da on altı farklı âyette kullanılmaktadır.⁵¹¹ Sözcük aşağıdaki âyette ses ile aynı bağlamda, sessiz olmak, kısılmak, kesilmek manasında kullanılmıştır:

“*Ve tüm sesler o sınırsız rahmet Sahibi’nin huzurunda saygıyla kısıılır.*”⁵¹²

İşfahânî, çoğunlukla insanın kalbinde bulunan duyguları anlatmak için *darā‘ah* sözcüğünün; insanın vücut organları üzerinde gözüken duruş için de *huşû ‘* kelimesinin kullanıldığını belirtir. Nitekim rivâyette şöyle denilmiştir: “izā dara‘e’l-kalbu haşe‘etil cevārihu/kalp yakarınca azalar da huşû içinde olur.”⁵¹³ Bu *tezellül* manasını, sözcüğün *zillet* kelimesiyle aynı bağlamda geçtiği aşağıdaki âyette görmek mümkündür:

“(işte o Gün) gözleri zilletin ağırlığıyla ürkekleşip durgunlaşacaktır; çünkü hayatta iken [Allah’ın huzurunda] secde etmeye çağrılmaları [boşa gitmişti].”⁵¹⁴

Sözcüğün aşağıdaki âyeteyse İslâmî öğretiyeye olumlu yanıt verenlerin bir isim-sıfatı olan *mü‘minler* sözcüğü ve onların temel ritüellerindeki (*şalât*) hâlleriyle ilgili olarak kullanılmıştır. “Kesin olan şudur ki, inananlar kurtuluşa erişeceklerdir: onlar

⁵¹⁰ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü/el-Furûq fi’l-Luğa*, ss.368-369.

⁵¹¹ İbn Manzûr, *Lisānu’l-‘Arab*, c.14, ss.1165-1166; ‘Abdulbākî, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres*, s.233.

⁵¹² 20/Tāhâ:108

⁵¹³ İşfahânî, *Mufredātu elfāzi’l-Kur’ân*, s.283.

⁵¹⁴ 68/Kalem:43

ki, salâtlarında alçak gönüllü bir duyarlık içindedirler.”⁵¹⁵ Râzî, âyetteki *huşû* ‘un ne çeşit bir fiil olduğu hususunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirtir. Bazıları onu, *korkmak*, *ürpermek* gibi kalbî fiillerden addederken, bazıları bunu, *hareket etmeme*, *sağa sola dönmeme* gibi uzuvlarla alakalı fiillerden saymışlar, bazıları da bununla bu iki tür fiilin kastedildiğini söylemişlerdir. Râzî evlâ olan görüşün bu olduğunu belirterek, farklı âyetlerden delillerle namazda huşûnun vücûbiyetini tartışır. Sözcüğün *Qur’ân*’ın anahtar kavramları arasında sayılabilecek sözcüklerle aynı bağlamda kullanılması ile daha teknik ve dinî bir anlama evirildiğini söyleyebiliriz. Nitekim aşağıdaki âyette müminler bu sözcikle nitelenmiştir:

“Allah’ın karşısında güçsüzlüğünü anlayan bütün erkekler ve kadınlar.”⁵¹⁶

Qur’ân’ın indiği dönemde Câhilî Arap karakterinin istiğnâ ve istikbâr yapısını hatırlayacak olursak, müminlerin *Qur’ân*’a karşı takındıkları tavrın,⁵¹⁷ ritüellerindeki hâllerinin⁵¹⁸ ve nihâyet kendilerinin bu sözcikle tanımlanmalarının⁵¹⁹ sözcükte bir anlam değişiminin vukû bulduğunu gösterir. Nitekim sözcükteki bu değişim burada kalmamış daha sonra hem Fıkıh’ta hem de Tasavvuf’ta teknik bir terim olarak irdelenmeye ve farklı anlamlar yüklenmeye devam etmiştir.⁵²⁰

2.2.4.1.6. *Haða* ‘a Sözcüğü

Qur’ân’da sesin ilerde göreceğimiz bir formu olan *ḳavl* sözcüğü ile aynı bağlamda kullanılan ve şimdi gördüğümüz *haşe* ‘a sözcüğüyle yakın bir anlama gelen

⁵¹⁵ 23/Mu’mînûn:1-2

⁵¹⁶ 33/Aḥzâb:35

⁵¹⁷ 17/İsrâ:109

⁵¹⁸ 23/Mu’mînûn:2

⁵¹⁹ 33/Aḥzâb:35

⁵²⁰ Kelime hakkında detaylı bilgi için bkz. A. Galip Gezgîn, “Kur’ân’da “Huşû” Kelimesinin Semantik Analizi,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2000, c.2, ss.79-106; Abdurrahman Kasapoğlu, “Bir Dinî Tecrübe Olarak Kur’an’da Huşû,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c.6, ss.177-190; Mehmet Şener, “Huşû,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.18, ss.422-423.

diğer bir sözcük *ḥaḍa* 'a sözcüğüdür. Sözlükte boyun eğmek, boynu eğri olmak, alçak gönüllü, mütevazı olmak, yatışmak, güneş, yıldız vs. batmaya yönelmek, sakin olmak gibi anlamlara gelmektedir. *İḥḍa* 'e ise, “kadınla yumuşakça konuşmak” demektir. Yine aynı kökten *ḥaḍa* 'a(h), “kılıç sesi, kılıcın şakırtısı” için kullanılır. *Ḥaḍī* 'a(h) ise “hayvanın karnından işitilen ses” ve “sel suyunun çağıltısı” anlamındadır. “Harp esnasında çıkan karışık ses, gürültü” için de yine *ḥaḍī* 'a(h) denir.⁵²¹ Kır'ân'da aynı kökten iki yerde kullanılan sözcük, bir âyette *ḥavl* ile aynı bağlamda kullanılmaktadır.

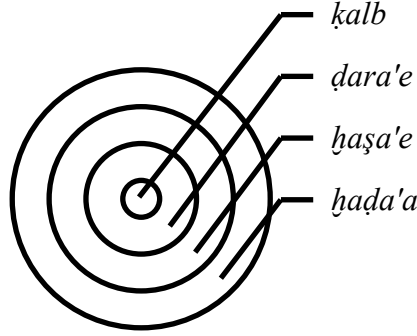
*“O hâlde, edalı bir şekilde konuşmayın.”*⁵²²

Şu örnekteki kullanımdan yola çıkarak sözcüğün anlamını kavramaya çalışabiliriz. Develer yürümeye çabaladıkları zaman boyunlarını yere eğip uzattıklarından “*ḥaḍa* 'et el-ibilu *izā ceddet fī seyrihā*/deve yürümeye ceht ve gayret ettiğinde...” denilir. Yine “*ihṭeḍa* 'e el-feḥlu *ennāḳate*/deveyi aşlamak için ensesine binmek” şeklinde kullanılır. Bu kullanımlardan kelimenin bir “aşağıya doğru olma/eğilme” anlamı içerdiğini anlaşılr. Bununla birlikte *ḥaše* 'e sözcüğüyle aralarında fiilin yapılışının psikolojik boyutu açısından farklılık söz konusudur. Askerî'nin belirttiğine göre *ḥaše* 'e sözcüğünün ifade ettiği eğilme “herhangi bir zorlama ile olmaz.” Ancak “boyun eğenin karşısında eğildiği varlıktan korkması ile olur.” Bu nedenle *ḥaše* 'e kelimesi kalbe izâfe edilebilir ve *ḥaše* 'e *ḳalbuhū* (kalbi saygı ile ürperdi) denilir. *Ḥuḍū* ' kelimesinde ise baş ve boyun eğme yani uzuvlarda bir eğilme durumu söz konusu olsa da

⁵²¹ Fîrüzâbâdî, Mecduddîn Muḥammed b. Ya'ḳûb, *el-Ḳāmûsu'l-muḥîṭ*, (Beyrût: Mektebe er-Risâle, 1407/1987), s.713.

⁵²² 33/Aḥzâb:32

“bunun korku ile birlikte olması gerekmez”. Bu sebeple kalp ile tamlama halinde kullanılması ve *haða’a* *kalbuhû* (kalbi eğildi) denilmesi uygun değildir.⁵²³



2.2.4.1.7. *Haðete* Sözcüğü

Qur’ân’da sesin kısıklığı ve sözün gizlice söylenmesiyle ilgili bir diğer sözcük *haðete* sözcüğüdür. Sözlükte giderek kaybolmak, duyulmaz olmak, sessizleşmek, sesi kesilmek, sesini kısmak, alçak sesle konuşmak, sessiz, sakın olmak, sesini alçaltmak, gizli söylemek, sessiz okumak gibi anlamlara gelen sözcük, Qur’ân’da iki farklı âyette kullanılmaktadır:

“Birbirlerine fısıldaşarak: “[Dünyada] on [günden] fazla kalmadınız (değil mi)? diye soracaklar.”⁵²⁴

Sözcük diğer âyette, sesin farklı formları olan *kelâm* türü sözcüklerin *kur’ân*, *huşû*, *du’â*, *isim*, *hamd* gibi sözcüklerle art arda kullanıldığı bir bağlamda geçmektedir:

“De ki: “İster Allah diye çağırın ister Rahmân diye: Onu hangi isimle çağırırsanız çağırın, [O hep birdir ve] bütün güzel ve üstün nitelikler Onundur”. [Ona dua

⁵²³ Bu açıklama İsfahânî’nin yaptığı açıklama ile çelişmektedir. Zira o, beden eğilmesi için *haşe’e* sözcüğünü kullanırken, kalbin fiili için *ðara’e* sözcüğünü kullanır. Detaylı bilgi ve mukayese için bkz. Askerî, *el-Furûk fi’l-Luğa*, ss.368-369; İsfahânî, *Mufredātu elfâzi’l-Kur’ân*, s.283.

⁵²⁴ 20/Tâhâ:103

*et, ama] duanda sesini fazla yükseltme, çok fazla alçaltma da ikisinin ortası bir yol tut”.*⁵²⁵

İlk bölümde peygamberlerin, yaşadıkları toplumda bir imgeler seti kuran reformcular olduklarına değinmiştik. Sözlü, ikonodül geleneğin (antropomorfik özellikli Tanrı anlayışlarının) hâkim olduğu bir toplumda, özellikle tanrısai gerçeklik hakkında yeni (reformist) bir (sözsai) okuma gerçekleştiren Kır’ân’ın, bu yeni gerçeklik hakkındaki nitelemeleri bağlamında sözsai ifadelerin yoğun kullanıldığını görürüz. Buradan yola çıkarak (Tanrısai) gerçeklik hakkında kurulan bu yeni okumanın (imgeler bütünü) sözsai yönüne şahitlik edebiliriz. Neticede oluşturulan Tanrı imgesinin zihinde konumlandırılışı ve onunla iletişimin keyfiyetine dair belirlenimlerin geçtiği bir bağlamda *hafete* sözcüğü kullanılmıştır. Bununla birlikte bu kullanımın sözcüğe özel dinî bir anlam kattığını söyleyemeyiz. Müfessirlerin de bu konuda bireysel subjektif bir takım yorumları olmuştur.⁵²⁶ Tanrısai belirlenimin söz konusu olduğu bu bağlam dikkate alınacak olursa “*duanda sesini fazla yükseltme, çok fazla alçaltma da, ikisinin ortası bir yol tut*” ifadesinde kullanılan *du’ā* (*şalāt*) sözcüğünün terim manasında (dua etme, yalvarma, yakarma, kulluk etme) değil de “tanrısai nitelikleri belirleme” manasında alındığında, söz konusu ifadenin “*tanrısai belirlenimde (aşırı soyut/tenzih) ifrata kaçma ve (aşırı somut/teşbih) tefrite düşme! Bunun arası bir yol benimse!*” şeklinde deyimsei bir anlamda anlaşılması da bize anlamlı ve mümkün görünmektedir. Bununla birlikte bu yoruma kaynaklardan bir dayanak bulduğumuz söylenemez. İleride *du’ā* sözcüğünü analiz ettiğimizde, sözcüğün kök anlamında vermeye çalıştığımız anlamı yakalamaya çalışacağız.

⁵²⁵ 17/İsrā:110

⁵²⁶ Rāzī, *Mefātīhu ’l-Ğayb*, c.21, s.72.

2.2.4.1.8. Hems Sözcüğü

Sesin gizlilik haliyle ilgili Kur'an'da kullanılan bir diğer sözcük *hems* sözcüğüdür. Sözlükte fiil olarak mırıldanmak, fısıldamak vb. anlamlara gelen sözcük, *mırlıtlı, fısıltı* demektir.⁵²⁷ Bir diğer tabirle *gizli ses* demektir. “*Hems el-aḫdām/en* yavaş biçimde basılan ayak sesi” demektir.⁵²⁸ Kur'an'da yalnızca Tāhā sûresinin yüz sekizinci âyetinde geçmektedir:

“Artık yalnızca ayak sesinden başka hiçbir şey işitmezsin”.⁵²⁹

İbn ‘Abbās, Ḥasan el-Başrī, İkrime ve İbn Zeyd’in: “hems, ayakların basması, yeri çiğnemesi demektir” dediklerini aktarır. Buna göre mana, “*Sen, ayakların çıkardığı seslerden ve mahşere gelişlerinden başka bir şey duymazsın*” şeklinde olur.⁵³⁰

2.2.4.1.9. Remz Sözcüğü

Kur'an'da sesin bir formu olan *kelām* ile aynı bağlamda kullanılan ve sesin gizliliği kategorisinde değerlendirebileceğimiz bir diğer sözcük *remz* sözcüğüdür: Sözlükte *işaret etmek, göz kırpmak, simgelemek, remzetmek; işaret, ima, gösterme, kinaye, sembol, nişan, üstü kapalı konuşma, ima etme, dolaylı anlatma* gibi anlamlara gelen sözcük, *dudakla işaret etmek, fısıldamak ve göz kırpmak* anlamında *her türlü söze işaret* anlamında kullanılmaktadır.⁵³¹ Örneğin “çokluğundan dolayı, fısıldamadan başka ne konuştuğu duyulmayan askerî birlik” için de *rammāzetun ketībetun* denilir.⁵³² Kur'an'da bir âyette geçmektedir:

⁵²⁷ İbn Manzūr, *Lisānu'l-‘Arab*, c.51, s.4699.

⁵²⁸ İsfahānī, *Mufredātu elfāzi'l-Kur‘ān*, s.846.

⁵²⁹ 20/Tāhā:108

⁵³⁰ Rāzī, *Mefātīhu'l-Ġayb*, c.22, s.118.

⁵³¹ İbn Manzūr, *Lisānu'l-‘Arab*, c.20, ss.1726-1727; ez-Zebīdī, Muḥammed b. Muḥammed, *Tācu'l-‘Arūs min Cevāhiri'l-Kāmūs*, tah. Komisyon, (Dāru'l-Hidāye, byy., bty), c.15, s.162.

⁵³² İsfahānī, *Mufredātu elfāzi'l-Kur‘ān*, s.366.

“[Zekeriya] yalvardı: “Ey Rabbim! Bana bir işaret göster!” “İşaretin şudur ki,” denildi, “üç gün boyunca yüz işaretleri dışında insanlarla konuşma!”.”⁵³³

Sözcüğün âyette sesin form bulmuş hâllerinden biri olan *kelām* sözcüğünden istisna kılınması onun bu kategori de değerlendirilmesinin gerekçesi olarak gösterilebilir. Bununla birlikte müfessirler âyette bulunan *remz* konusunda ihtilaf etmişlerdir:

- a. Bu, nasıl olursa olsun el, baş, kaş, göz veya dudaklarla yapılan işaretten ibarettir.
- b. Remz, konuşma veya ses olmaksızın, kelimeyi dudak hareketleriyle göstermekten ibarettir.
- c. Zekeriya’nın gizli ve alçak bir sesle konuşmuş olması mümkündür. Buna göre, sadece yüksek sesle konuşması yasaklanmıştı...

Rāzī, yukarıdaki görüşleri aktardıktan sonra, remzin konuşmadan kastedilen amacı yerine getirdiği için *söz* olarak isimlendirildiğini ve *remz* kelimesinin alçak sesle konuşma manasına alındığı takdirde ortada bir problemin kalmayacağını söyler.⁵³⁴ Nitekim İbn Reşîk el-Kayrevānī remzin gerçek manasının “anlaşılmayacak derecede gizli söz, fısıltı” demek olduğunu ve *işaret* anlamının buradan doğduğunu belirtir.⁵³⁵

Remiz, *kinayenin* bir alt kademesi niteliğinde, bir şeyi kendisini değil alâkalı-sını zikrederek anlatma, yani bir *dolaylı anlatım* türü olarak Belâgat ve Edebiyatta bir terim olarak kullanılmıştır. İslâm literatüründe ise bir şeyin yerine geçen ve onu hatırlatan özel değere sahip somut alâmet, soyutu temsîl eden özel işaret ve gösterge,

⁵³³ 3/Âl-i ‘İmrân:41

⁵³⁴ Rāzī *Meḥāṣinü’l-Ġayb*, c.8, s.41.

⁵³⁵ Ebū ‘Alī el-Ḥasan b. Reşîk el-Kayrevānī, *‘Umde fî Mehāsini’ş-Şi’ri ve Âdābihî*, tah. Muḥammed Karkazān, (Beyrūt: Dāru’l-Ma’rife, Lubnān, 1408/1988), c.1, s.521.

anlaşılması zor kavram, duygu ve düşüncelerin anlaşılmasını sağlayacak olan somut gösterge gibi tanımlara konu olmuştur. Dinî gerçeklerin çoğunun soyut değerler niteliğinde olması ise, onların anlatımında dinlere ve inançlara göre değişen sembollerden yararlanma zarureti doğurmuştur. Bunların anlaşılır hale getirilmesi *temsîl*, *tahyîl*, *mesel*, *teşbîh*, *istiâre*, *mecâz*, *kinâye* gibi lisânî ve belâgî üslûplar yoluyla somut örneklerle yani sembol diline başvurmakla mümkün olabilmektedir. Örneğin birçok kutsal metinde anılan nitelikleriyle Allah “kutsal melik” (*el-meliku’l-ḡuddūs*), insanlar Onun kulları, Kâbe Onun evi (*beytullāh*) olarak sembolize edilmiştir. Yine *arş* selef âlimlerine göre Allah’ın tahtı, “arş üzerine istivâ” kelâmcılara göre yaratıp kenara çekilmeksizin idâre, murâkabe ve kontrolünün sürdüğünün simgesel dille anlatılmasıdır. Aynı bakış açısı naslarda Allah’a nispet edilen ve “el, göz, yukarıdan aşağıya inme, gelme” gibi yaratılmışlık özelliği taşıyan ifadeler için de söz konusudur. Bunlar, soyut olan Allah’ın konumunun beşer aklına somut bir şekilde yerleştirilebilmesi için zorunlu olan sembollerdir. Sembolik dil, dinî ritüellerde de yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Örneğin Hacda yapılan ibadet şekillerine sembolizm hâkimdir. Yine Kûr’ân’daki müteşâbih âyetlerde bu üslûbun hâkim olduğu söylenebilir. Kûr’ân’da *îmân*, *küfür*, *şirk* ve *nifâk*ın durumu ile *mü’min*, *kâfir*, *müşrik* ve *münafığın* rûhî hâlleri ve amelleri gibi soyut hususlar somut örnekler ve canlı anlatım üslûbuyla verilmiştir. *Işık* ve *karanlıklar* (*nûr* ve *zulümât*) simgesi Kûr’ân’da yer alan temel sembollerdendir. Işık, îmân ve hidâyet; karanlıklar ise küfür, şirk ve dalâlettir. Münafığın hali karanlıklar içinde bocalayan, sağanağa tutulmuş kimsenin⁵³⁶ ve kalbi hasta olan kimsenin⁵³⁷ durumu ile dışı düzgün, içi kof kereste figürü⁵³⁸ ile somutlaştırılmış, kâfirler de kalbi

⁵³⁶ 2/Bakara:17-20

⁵³⁷ 2/Bakara:10

⁵³⁸ 63/Munâfikûn:4

ve kulağı mühürlü, gözleri perdeli kimse figürleriyle⁵³⁹ temsil edilmiştir. Aynı şekilde yetim malı yemenin vebali,⁵⁴⁰ infakın sevabı,⁵⁴¹ riyakârlık,⁵⁴² Qur’ân,⁵⁴³ hak ve batıl,⁵⁴⁴ kâfirin ameli,⁵⁴⁵ güzel söz,⁵⁴⁶ çirkin söz,⁵⁴⁷ yeminini bozan kimse,⁵⁴⁸ müşrik,⁵⁴⁹ kâfirlerin hayal kırıklığıyla neticelenen amelleri,⁵⁵⁰ Hz. Peygamber,⁵⁵¹ gıybet,⁵⁵² Tevrat’ın gereğini yerine getirmeyenler⁵⁵³ ve İslâm dinî⁵⁵⁴ sembolik bir anlatımla dile getirilmiştir. Ayrıca Qur’ân, soyut kavramları anlatmak için kullandığı sembolik figürleri ilk muhataplarının yakından tanıdığı nesne ve olgulardan seçmek şüretiyle onların daha iyi kavramasını sağlamayı hedeflemiştir. Qur’ân’da hurma lifi, hurma çekirdeğindeki hücre oyuğu,⁵⁵⁵ hurma çekirdeği üzerindeki ince şeffaf zar,⁵⁵⁶ havada uçuşan ve ancak güneş ışığında görülebilen zerre,⁵⁵⁷ devenin (veya halatın) iğne deliğinden geçmesi⁵⁵⁸ gibi alegorik ifadelerde de (istiâreler) sembolik anlatım gözlenmektedir. Bazı müfessirler, Qur’ân’da soyut gerçeklerin çarpıcı biçimde anlatılması için tarihî hakikati söz konusu olmayan sembolik ve alegorik hikâyelerin bulunduğunu ifade etmiş, onları *temsîl*, *mesel*, *kinâye* ve *târiz* gibi belâgat türleriyle nitelemiştir. “*Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik, fakat onlar bunu yüklenmekten çekindiler*

⁵³⁹ 2/Bakara:7

⁵⁴⁰ 4/Nisâ:10

⁵⁴¹ 2/Bakara:261

⁵⁴² 2/Bakara:264

⁵⁴³ 3/Âl-i İmrân:103

⁵⁴⁴ 13/Ra’d:17

⁵⁴⁵ 14/İbrâhîm:18

⁵⁴⁶ 14/İbrâhîm:24-25

⁵⁴⁷ 14/İbrâhîm:26

⁵⁴⁸ 16/Nahl:92

⁵⁴⁹ 22/Hâc:31

⁵⁵⁰ 24/Nûr:39

⁵⁵¹ 33/Ahzâb:46

⁵⁵² 49/Hucurât:12

⁵⁵³ 62/Cum’a:5

⁵⁵⁴ 61/Sâf:8

⁵⁵⁵ 4/Nisâ:49-124

⁵⁵⁶ 35/Fâtır:13

⁵⁵⁷ 99/Zilzâl:7-8

⁵⁵⁸ 7/A’raf:40

ve sorumluluğundan korktular, insan ise onu yükledi”⁵⁵⁹ meâlindeki âyette belirtilen emanetin taşınamaz oluşunun, sorumluluğunun büyüklüğünün temsîlî ve tasvîrî olup gerçekte böyle bir arz etme ve çekinip korkma söz konusu değildir.⁵⁶⁰ “*Kıyamet gününde bütün yeryüzü Onun avucunun içinde olacak, gökler de sağ eliyle dürülmüş hale gelecektir*”⁵⁶¹ âyetinde ise ilâhî azamet ve kudretin temsili olup Allah’ın onu avuçlaması ve dürmesi düşünülemez. Yine, “*O gün cehenneme ‘doldun mu?’ deriz, o da ‘daha var mı?’ der*”⁵⁶² meâlindeki âyette zâhirî mana değil cehennemin son derece geniş olduğunun hedeflendiği ifade edilmiştir.⁵⁶³ Din dilinde hâkim olan sembolizmde anahtar bir sözcük olan *remz* sözcüğü, ilk sûfiler tarafından “bir manayı, bir düşünce ve duyguyu üstü kapalı bir şekilde ifade etme” anlamına gelen *işâret* terimiyle eş anlamlı bir Tasavvuf terimi olarak kullanmışlardır.⁵⁶⁴

2.2.4.1.10. Vesvese Sözcüğü

Qur’ân’da gizli ses için kullanılan bir diğer sözcük vesvese sözcüğüdür. Arapça’da vesvese, *velvele* “ortalığı velveleye verdi” ve *ve’ve’e* “uludu” fiilleri gibi lazım bir fiildir. Lügatte “dalları sallayan rüzgârın çıkardığı ses”, “avcılarının ve köpeklerinin çıkardıkları ses”, yani Türkçede *hışırta* manasında kullanılan bir sözcüktür. Yine süs eşyalarının, takıların çıkardığı sese de *vesvâs* denilir. Bunların yanı sıra, Arapçada kişi gizli bir sözü tekrar tekrar söylediğinde de vesvese denilir.⁵⁶⁵ Qur’ân’da

⁵⁵⁹ 33/Ahḏāb:72

⁵⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.5, ss.102-103.

⁵⁶¹ İsfahânî, *Mufredātu elfāzi ’l-Qur’ân*, s.798.

⁵⁶² 39/Zümer:67

⁵⁶³ 50/Kāf:30

⁵⁶⁴ İsmail Durmuş, “Remiz,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.34, ss.556-558.

⁵⁶⁵ Detaylı bilgi için bkz. Semih Ceyhan, “Remiz,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.34, ss.558-560; R. Bahar Akarınar, “Sufî Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme,” (Ankara: Türk-bilig, 2004), s.13.

⁵⁶⁵ Rāzî, *Mefātīhu ’l-Ġayb*, c.14, ss.48-49.

dört âyette insanlara,⁵⁶⁶ şeytana⁵⁶⁷ ve nefse;⁵⁶⁸ bir âyette de *vesvās* formunda insanlara ve cinlere⁵⁶⁹ izafe edilmektedir. Kur'an'da sözcüğün semantik olarak değişimini, izafe edildiği sözcüklerin anlam örgüsünden çıkarabiliriz. O âyetlerden biri şu şekildedir:

*“Bunun üzerine, Şeytan, onlara, [o ana kadar] farkında olmadıkları çıplaklıklarını göstermek amacıyla fısıldayıp: “Rabbinizin sizi bu ağaçtan uzak tutması, yalnızca, siz ikiniz melekler [gibi] olmayasınız ya da sonsuza kadar yaşamayasınız diyedir” dedi.”*⁵⁷⁰

Görüleceği üzere sözcük âyette *ḳavl* sözcüğü ile aynı bağlamda kullanılmış ve onun vesvese vermesi “gizlice söylemek/fısıldamak” olarak açıklanmıştır. Buradan sözcüğün *ḳavl* türü bir sözcük olduğu çıkarılabilir. Nitekim vesvesenin “asıl itibari ile gizli ses anlamına geldiği” belirtilmiş⁵⁷¹ ve “gizli olması sebebiyle ayrıntısı anlaşılmayan her ses, vesvese ve *vesvās* olarak değerlendirilmiştir.⁵⁷² Tanrı tasavvuru ile bağlantılı olan ve İslâm öğretisinin mahkûm ettiği her türlü *kötücül* güç, dürtü ve uygulamaların sembolü olarak kullanılan *şeytān* sözcüğüne izafe edilen sözcük,⁵⁷³ böylece olumsuz bir içeriğe bürünmeye başlamıştır. Bu kötücül içeriği görmek için *şeytān* sözcüğüne izafe edilen eylemlere ve onların nihai sonucuna; semantik terimlerle ifade edecek olursak *şeytān* anahtar kavramı etrafında kümelenen ve bir alt semantik alan oluşturan kavramlara göz atmamız gerekecektir. Kur'an'da seksen sekiz

⁵⁶⁶ 114/Nās:5

⁵⁶⁷ 7/A'râf:20; 20/Tāhā:120

⁵⁶⁸ 50/Kāf:16

⁵⁶⁹ 114/Nās:4

⁵⁷⁰ 7/A'râf:20

⁵⁷¹ Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed, *Me'âlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'an*, tah. 'Abdurrezzâk el-Mehdî, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420), c.2, s.184.

⁵⁷² İsfahânî, *Mufredātu elfâzi'l-Kur'an*, s.869.

⁵⁷³ Şeytan sözcüğüne dair bir değerlendirme için bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, ss.516-517.

yerde *şeytān* ve on bir yerde *iblis* kelimesi yer almaktadır.⁵⁷⁴ Şeytan ile insan türü arasındaki ilişki düzleminde şeytan sözcüğüne izafe edilen eylemleri ve aralarındaki semantik bağı aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz:

1. *Ḳavl* : *şeytān* sözcüğü kronolojik olarak Ḳur'ān'da ilk geçtiği yerde,⁵⁷⁵ sesin bir formu olan ve ilerde inceleyeceğimiz, *söz*, *konusmak*, *tasavvur* ve *vehim* manasına gelen *ḳavl* sözcüğüyle aynı bağlamda kullanılmış; bununla birlikte kendisi de bir söz olan *ilāhî mesaj* ile karşıtlık içerisinde kullanılmıştır.⁵⁷⁶ Hem yukarıdaki âyetten hem de buradan yola çıkarak Şeytan'ın amellerinin temelde *söz* ile ilgili olduğunu ve bu sözün bağlama göre anlamlar yüklenerek (*iğvā* ve *istiḥvāz* gibi) bir takım işlevler gördüğünü söyleyebiliriz. Aşağıdaki kavramların analizinde bu husus daha netlik kazanacaktır.

2. *Messe*: Sözlükte *dokunmak*, kinaye olarak *cinsel ilişkiye girmek* ve *delilik*; ayrıca *dokunmak sûretiyle bir şeyi algılamak* anlamına gelen *messe* sözcüğü, şeytanın eylemlerinden biri olarak Ḳur'ān'da kronolojik olarak başta gelen sözcüklerden biridir.⁵⁷⁷ Sözcüğün anlamını *şeytān*, *messe* ve *tāif* sözcüklerinin bir arada kullanıldığı aşağıdaki âyet bağlamından anlamaya çalışabiliriz:

“Allah’a karşı sorumluluk bilincine sahip olan kimseler, içlerinde Şeytan’ın esinlediği karanlık bir kuruntu uyanacak olursa [Onu anıp] akıllarını başlarına toplarlar ve hemen [olup biteni] açık bir biçimde kavramaya başlarlar.”⁵⁷⁸

Âyette geçen *tāif* sözcüğü Kıraat imamlarından Nāfi‘, İbn ‘Âmir ve Ḥamza *tāif* şeklinde okurken; diğerleri *ṭayfun* şeklinde okumuşlardır. Bu sözcüklerin “lafzen farklı

⁵⁷⁴ ‘Abdulbākī, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres*, s.383.

⁵⁷⁵ 81/Tekvîr:25 (Ve mā huve biḳavli şeytāni’r-racīm).

⁵⁷⁶ 81/Tekvîr:19-29 (İn huve illā zikrun li’l-‘ālemîn).

⁵⁷⁷ 38/Sād:37

⁵⁷⁸ 7/A‘rāf:201

olsalar da anlam olarak aynı” olduklarına dair ilk görüşe göre, “insana gelen hayal, vesvese, kızgınlık ve korku” anlamlarındadır. “Hem lafızlarının hem de anlamlarının farklı” olduğunu savunanlara göre ise, *ṭayfun* sözcüğü *hayāl* manasına gelirken *ṭāif* sözcüğü “insana gelen her şey” anlamındadır.⁵⁷⁹ Yine *ṭāif* isminin “düşlerde olduğu gibi yakalanamaz, ele geçmez bir hayali, bir görüntüyü, bir imaj ya da tasavvuru” ifade için kullanıldığı; bazen de “idrâki gölgeleyen, akli karıştıran türden kavranılmaz, sebebi anlaşılmaz bir saplantıyı, fikr-i sabiti işaret ettiği” belirtilmiştir.⁵⁸⁰ Buna göre âyette geçen *ṭayfun* sözcüğünün *vesvese* vb. anlamına gelmesi, yukarıda gördüğümüz üzere *vesvese*nin bir şeyleri söyleyerek olması, burada geçen *messe* sözcüğünün nesnesi olan *ṭāif* sözcüğünün *sözsel* doğasına ve “bir takım sözlerle düşünsel bir dokunmaya” işaret eder. Şeytandan geldiği için de *Esed* sözcüğü “karanlık bir kurnutu” şeklinde aktarmıştır.⁵⁸¹ Câhilî dünya görüşünde şairlerin cinlerden aldıkları ilhama olumlu bir anlam atfedildiği düşünülürse, bu izafe ile sözcüğün İslâm’da negatif bir havaya büründüğü ve bunun önemli bir semantik farklılaşma olduğu söylenebilir.

3. *Nezg*: Kur’ân’da, şeytana izafe edilen eylemlerden biri de *nezg* sözcüğüdür. Zemaḥşerî’ye göre, *nezg* kelimesinin esas manası, “atı mahmuzlayıp onu koşturmak” anlamında olan .. deyiminden alınmadır. Arapça’da, bir kişi binit hayvanını kamçılıyıp onu dürttüğü zaman .., denilir” demiştir.⁵⁸² Yine “bir işi bozmak

⁵⁷⁹ Mâverî, *en-Nuket ve ‘l-‘uyûn*, c.2, ss.42-43.

⁵⁸⁰ Zebîdî, *Tâcu ‘l-‘Arûs*, dyf maddesi.

⁵⁸¹ Esed, *Kur’an Mesajı*, ss.315-316.

⁵⁸² Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, c.2, s.190.

gayesiyle girişimde bulunmak”,⁵⁸³ “bozgunculuk namına girişim”, “içgüdüsel temayülleri faaliyete sokmak için karakter enjekte etmek, dürtmek”⁵⁸⁴ anlamlarına gelen sözcük, şeytana izafe edildiğinde, *onun vesvesesi* anlamına gelmektedir. Kır’ân’da dört âyette geçen sözcük aşağıdaki âyette bu anlamda kullanılmıştır:

“Eğer şeytandan bir fit (gelip) seni dürtirse hemen Allaha sığın. Çünkü O, hakkiyle işitici, tam bilicidir.”⁵⁸⁵ Âyetin sonunda kullanılan *semî*’ sözcüğü, aynı şekilde *nezg* sözcüğünün sözsel doğasına işaret eder.

4. *Ricz*: Kır’ân’da şeytanın amellerinden biri olarak geçen bir diğer sözcük *ricz* sözcüğüdür. Kelimenin asıl anlamının *titremek* olduğunu söyleyen İsfahânî, “cüzleri birbirine yakın olması ve okunurken dilin titremesi sebebiyle, *recez* vezninin de buna benzetildiğini” belirtir. Bu tür şiire *urcūzeh* denir.⁵⁸⁶ Yine “sesi kesintisiz devam ettiğinde şimşek titretti/irteceze *erra‘du izā tedārike şavtuhū*” denilir.⁵⁸⁷ Kır’ân’da, on farklı âyette kullanılmıştır.⁵⁸⁸ Aşağıdaki âyette Şeytan’a izafe edilmiştir:

“[Hatırlayın nasıl olmuştu] hani, katından bir güvence olarak, sizi bir iç huzurunun kuşatmasını sağlamış ve gökten üzerinize su indirmişti ki onunla sizi arındırsın, Şeytan’ın kirli vesveselerinden kurtarsın; kalplerinizi güçlendirip adımlarınızı sağlamlaştırsın.”⁵⁸⁹

⁵⁸³ İsfahânî, *Mufredātu elfāzi’l-Kur’ân*, s.798.

⁵⁸⁴ İbn ‘Atıyye, Ebū Muhammed ‘Abdu’l-hak b. Gâlib, *el-Muḥarraru’l-vecîz fî tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, tah. ‘Abdusselâm ‘Abdu’s-Şâfi, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1422), c.2, s.491.

⁵⁸⁵ 7/A’râf:200; Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, s.251.

⁵⁸⁶ İsfahânî, *Mufredātu elfāzi’l-Kur’ân*, s.341.

⁵⁸⁷ Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Maḥmūd b. ‘Umer b. Aḥmed, *Esâsu’l-belâğa*, tah. Muhammed Basil, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), c.1, s.338.

⁵⁸⁸ ‘Abdulbâkî, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres*, ss.300-301.

⁵⁸⁹ 8/Enfâl:11

İbn-i ‘Abbās’tan rivâyetle, savaşın başlamasından hemen önce Mekke ordusu Bedir kuyularını kuşatmış ve böylece Müslümanları susuz bırakmıştı. Susuzluğun etkisiyle Müslümanlardan bazıları (burada “şeytanın kirli vesvesesi” olarak ifade edilen) büyük bir *umutsuzluğa* kapılır gibi olmuş, fakat aniden yağan bereketli bir yağmur Müslümanları susuzluktan kurtarmıştı.⁵⁹⁰ İşte burada Müslümanların kapıldığı ölümcül umutsuzluk, *ricz/şeytanın vesvesesi* olarak ifade edilmiştir. Nitekim “murteciz/şimşek çakan, gök gürleyen, bol yağan *yağmur*” manasındadır. İşfahānī, bazılarının âyetteki izafet ile “şeytanın çağırdığı küfür, iftira ve fesat gibi şeylerin kastedildiğini söylediklerini” de belirtir.⁵⁹¹ Görüleceği üzere sözcük bu kullanımı ile farklı bir muhtevaya bürünmüş ve bir zihinsel konuşmanın, içsel durumun ifadesi olmuştur.

5. *Hemezāt*: Kır’ân’da şeytana izafe edilen ve *onun vesvesesi* anlamına gelebilecek bir diğer sözcük *hemezāt* sözcüğüdür. Kır’ân’da farklı formlarda üç yerde kullanılan sözcük, *hemze(h)* sözcüğünün çoğulu olup sözlükte, *batmak/batırmak*, *mahmuzlamak*, *dürtmek* gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁹² Yine *savuşturmak*, *defetmek*, *şiddetli hareket ettirmek* gibi anlamlara geldiğini söyleyen Rāzī, onun *hezz* (sallamak) ve *ezz* (fıkır fıkır kaynamak) kelimeleri gibi olduğunu belirtir. Kelimenin ‘*asr/sıkma*’ kelimesi gibi olduğunu söyleyen İşfahānī, bu anlamda “bir şeyi elinde sıkma/kırma” denildiğini belirtir.⁵⁹³ Yine *el-hemz*, *sıkıştıran*, *zorla iş gördüren* manasına gelmektedir.⁵⁹⁴ *Hemzu’l-insāni*, “bir kişiyi, arkasından çekiştirmek, dedikodusunu yapmak”tır.

⁵⁹⁰ Taberī, Ebū Ca’fer Muḥammed b. Cerīr (310/922), *Cāmiu’l-Beyān fī te’vīli’l-Kur’ān*, (Neşr: Maḥmūd Muḥammed Şākir-Aḥmed Muḥammed Şākir), (Beyrūt: Dāru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, tsz.), c.7, s.568.

⁵⁹¹ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi’l-Kur’ān*, s.341.

⁵⁹² İbn Manzūr, *Lisānu’l-‘Arab*, c.5, s.4698.

⁵⁹³ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi’l-Kur’ān*, s.846.

⁵⁹⁴ Zebidī, *Tācu’l-‘Arūs*, c.17, s.388.

Kelimenin aşağıdaki âyette bu anlamda kullanıldığını görürüz: “[yahut] iğrenç dedikodular yapan iftiracıya,”⁵⁹⁵

Yine “bir kişiyi arkadan çekiştiren adama”, *racülün hemmāzün* denir. Sözcüğün bu anlamını, yakın anlama gelen bir diğer sözcükle aşağıdaki âyette de gözlemleyebiliriz: “Arkadan çekiştirmeyi, yüze karşı (el, kaş ve göz işaretleriyle) eğlenmeyi ve ayıplamayı adet edinen her kişinin vay hâline!”⁵⁹⁶

Askerî, âyette geçen *lemz* sözcüğünün “bir adamı bir şeyle itham ederek ayıplamak” anlamında olduğunu; bu anlamıyla Kır’ân’da “Onlardan bir kısmı sadakalar konusunda sana *lemz* ediyorlar.”⁵⁹⁷ Yani “seni, sadakaları sarf edilmesi gereken yerler dışında kullanmakla itham ediyorlar ve ayıplıyorlar” demek olduğunu belirtir. Suçlamanın olmadığı bir konuda *lemz* ifadesinin kullanılması buna göre doğru değildir ve *lemz* [itham ederek ayıplamak] ancak *söz* ile olur.⁵⁹⁸ Bununla birlikte *lemz* sözcüğü ile yapılan ayıplama *hemz* ile yapılan ayıplamaya göre daha açıktır. *Hemz*, “işitemeyeceği bir ses ve iğrenç bir ifade ile kişinin ayıplanması veya birinin iğrenç bir iş yapmak için yüreklendirilmesi ve bu konuda aklının çelinmesi”dir. Kır’ân’da bu anlamda şu âyette kullanıldığını görürüz: “Ve de ki. “Ey Rabbim” Tüm kötü dürtülerin kışkırtmalarına karşı sana sığınıyorum! Rabbim onların bana yaklaşmalarından da sana sığınıyorum!”⁵⁹⁹ Müfessirler, şeytana izafe edilen sözcüğün “insan kalbine fısıltı yoluyla verdiği vesvese” anlamına *geldiğini* belirtirler.⁶⁰⁰ Neticede her iki kelimenin de *kavl*

⁵⁹⁵ 68/Kalem:11

⁵⁹⁶ 104/Humeze:1

⁵⁹⁷ 9/Tevbe:58

⁵⁹⁸ İsfahānī, *Mufredātu elfāzi l-Kur’ân*, s.747.

⁵⁹⁹ 23/Mu‘minün:97-98

⁶⁰⁰ Zemaşşerî, *Esāsu l-belāğa*, c.2, s.379; Rāzî, *Mefātīhu l-Ğayb*, c.23, ss.120-121.

türü birer sözcük olduğunu ve şeytana izafe ile yerleştirildiği bağlamda olumsuz bir içeriğe büründürüldüklerini yukarıdaki örnekler ortaya koymaktadır.

6. *Zelle*: *Qur'ân*'da şeytana izafe edilen ve onun *vesvesesi* anlamına gelebilecek bir diğer sözcük *zelle* sözcüğüdür. Lügatte “çamurda veya kaygan bir zeminde kaymak”, “dili sürçmek” demektir.⁶⁰¹ Kaygan yere de *mezellet* denmiştir. Mecazen “sözünde ve görüşünde kaymak”, “yanlış yapmak”, “şeytanın haktan ayırıp kandırması” anlamındadır.⁶⁰² Kasıt olmaksızın işlenen günaha da –ayak sürçmesine benzetilerek- *zellet* denmektedir.⁶⁰³ *Qur'ân*'da fiil formunda dört yerde kullanılmıştır.⁶⁰⁴ Aşağıdaki âyette *Qur'ân*'da sesin (ilerde göreceğimiz) bir formu olan *ḳavl* sözcüğünü niteleyen ve lafzen *güçlü/sağlam* anlamına gelen, nitelediği sözün (ya da anlayışın) *sağlamlığını* –yani, sarsılmaz biçimde doğru ve tutarlı olduğunu ifade etmekte olan *sābit* sözcüğü ile karşıt bir şekilde kullanılmıştır:

“... yeminlerinizi aranızda bir aldatma aracı olarak kullanmayın; yoksa ayağ[ınız], sağlamca basmış olduğu hâlde, kayar ve böylece Allah yolundan dönüp uzaklaşmanızın kötü [sonuçlarını] tatmak zorunda kalırsınız.”⁶⁰⁵

Burada “ayağının kayması” teriminin “imana eriştikten sonra Allah’a karşı gelme” anlamında ve yine bunun sözle icra edilen “ahit-yemin”le aynı bağlamda; ayrıca *ḳavli* niteleyen bir sözcük (*sābit*) ile zıtlık ilişkisi içerisinde kullanılması sözcükle sesin formları arasındaki bağa işaret etmektedir. Buna göre *izlāl* sesin formu olan sözlerle gerçekleşmektedir. Sözcüğün bu “Allah’a karşı gelme” anlamını ve yine ilerde

⁶⁰¹ İbn Manzūr, *Lisānu'l-‘Arab*, c.20, s.1856.

⁶⁰² Zemahşerî, *Esāsu'l-belāğa*, c.1, s.419.

⁶⁰³ İsfahānî, *Mufredātu'elfāzi'l-Ḳur'ân*, s.381.

⁶⁰⁴ ‘Abdülbākî, *el-Mu‘cemu'l-Mufehres*, s.332.

⁶⁰⁵ 14/Nahl:94

göreceğimiz gibi sesin bir formu olarak *ḳavlin* niteliği olan *beyyināt* sözcüğü ile aynı bağlamda kullanımı, aradaki bağa açık bir şekilde işaret etmektedir:

“Size vazıh hüccetler geldikten sonra yoldan çıkarsanız ceza görürsünüz biliniz ki Allah azîzdir, hakîmdir.”⁶⁰⁶

Sesin form bulmuş hali olan sözlerin (âyetlerin) ihtiva ettiği mesaja aykırı davranmak anlamındaki sözcüğün, nihâyet, *Ḳur’ân*’ın dünya görüşünde ayartmanın, sapma ve saptırmanın sembolik ifadesi olarak kullanılan *şeytan* sözcüğü ile aynı bağlamda kullanıldığını görürüz:

“İki topluluğun karşılaştığı gün, içinizden yüz çevirenlerin, yaptıklarının bir kısmından ötürü şeytan ayaklarını kaydırıp yoldan çıkarmak istemişti.”⁶⁰⁷

Sözcük yerleştirildiği bu bağlamda artık olumsuz bir anlam ihtiva etmeye başlamıştır. Bu anlam dönüşümü burada kalmayacak nübüvvet sonrasında ortaya çıkan Kelam, Fıkıh gibi alanlarda bir terim olarak kullanılmaya başlanacaktır.⁶⁰⁸

7. *İlkā*: “Bir şeyi karşılamak ve bir şeyle karşılaşmak” gibi anlamlara gelen *leḳiye* sözcüğünün *if’āl* vezninden gelen formu olan *ilkā*’ sözcüğü, *atmak* manasında kullanılmaktadır.⁶⁰⁹ Bu *atma* ifadesi maddî ve somut bir şey için söz konusu olabileceği gibi; sevgi gibi soyut şeyler için de söz konusu olabilir. Kısaca atılan her tür şey için kullanılan sözcük *Ḳur’ân*’da pek çok âyette kullanılmıştır: “*Sâmîri de [kendi yükünü] attı.*”⁶¹⁰ “*Sihirbazlar [Musa’ya]: “Ey Musa!” dediler, “Önce sen mi*

⁶⁰⁶ 2/Bakara:209; İsmail Hakkı İzmirli, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, (İstanbul: Eren Yayıncılık., tsz.).

⁶⁰⁷ 3/Âl-i ‘İmrân:155

⁶⁰⁸ Mustafa Akçay, “Zelle,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.44, ss.223-225.

⁶⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisānu’l-‘Arab*, c.25, s.255.

⁶¹⁰ 20/Tâhâ:87

atacaksın [asânı] yoksa biz mi atalım? ”.⁶¹¹ Sözcük bu âyetlerde görüldüğü üzere somut şeyler için kullanılırken aşağıdaki âyette daha soyut şeyler için kullanılmıştır: “Ve [böylece daha o çağda] kendi katımdan kutlu bir sevgiyle seni kuşattım...”⁶¹² Bu âyette sözcük, sevgi gibi soyut bir şey için kullanılabildiği gibi söz/görüş, selam, konuşma için de kullanılmaktadır: *elkaytû* ileyke *ķavlen*, *selāmen* ve *kelāmen* ve *meveddeten* gibi.⁶¹³ Ėur’ān’da bu kullanımları da görmek mümkündür: “Bunlar ise siz yalancısınız diye cevap verirler.”⁶¹⁴ “Allah’a teslimiyetlerini bildirirler.”⁶¹⁵ “Biz sana (sorumluluğu) ağır bir mesaj tevdi edeceğiz.”⁶¹⁶ Âyetlerde görüleceği üzere sözcük sesin form bulmuş hali olan *ķavl* ile kullanılmakta ve bağlamda vahiy sözcüğüyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Aşğıdaki âyetlerde ise sözcük *şeytan* ve *nefs* ile aynı bağlamda ve onlar tarafından kalbe atılan *kuruntu* ve *vesvese* anlamında kullanılmıştır:

“Senden evvel şeriat sahibi hiçbir resûl, onun şeriatına tâbi hiçbir nebi göndermedik ki o zat kendisine vahiy olunanı kıraat ettiği zaman insan veya cin şeytanı onun kıraatinde iman etmemek hususunda kalplere bir takım evham ilka etmesin. Allah her kimin hidâyetini irade edince onun kalbinden bu vehmi izale eder.”⁶¹⁷

Sözcük bu âyette şeytanın vesvesesini ifade ederken aşğıdaki âyette *nefs* in bir öngörüsü ve vesvesesini ifade etmektedir:⁶¹⁸ “VE [hal böyleyken:] ne zaman âyetlerimiz bütün açıklığıyla kendilerine okunup ulaştırılsa, o bizim huzurumuza çıkacaklarına inanası gelmeyen kimseler, “Bize bundan başka bir söylem/bir öğreti

⁶¹¹ 7/A’râf:115

⁶¹² 20/Tâhâ:39

⁶¹³ İsfahânî, *Mufredātu elfâzi’l-Ėur’ān*, s.745.

⁶¹⁴ 16/Nahl:86

⁶¹⁵ 16/Nahl:87

⁶¹⁶ 73/Muzzemmil:5

⁶¹⁷ 22/Hâc:52

⁶¹⁸ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c.3, s.163.

getir; ya da bunu değiştir” diyecek olurlar. [Ey Peygamber] de ki: “Onu kendiliğimden değiştirmem olacak şey değil; ben ancak bana vahyedilene uyarım.”⁶¹⁹ Aşağıdaki âyette ise öğreti veya telkin manasında kullanılmaktadır:⁶²⁰

“Şüphe yok ki Kur’ân, sana tedbirinde hakîm olan ve her bir şeyi hakkıyla bilen Zat tarafından telkin olunuyor.”⁶²¹

Yukarıda anlam alanını çizmeye çalıştığımız sözcük görüldüğü üzere sesin formları ekseninde, Allah’a, şeytana ve insanın bir yetisi olarak kendisine/nefse atfedilmiş, geniş bir kullanım spektrumuna sahip bir sözcüktür. Câhilîye’den farklı olarak ise, Kur’ân’ın anahtar terimleri ile aynı bağlamda, vahiy sözcüğü ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Bununla birlikte sözcük, vahiy kadar dinî bir anlam kazanamamış fakat sonraki dönemlerde *Garanik hadisesi* olarak bilinen mesele özelinde tartışılan kilit bir kavram olmuştur.⁶²²

8. Vesvese Kavramının Semantik Alanına Giren Sözcüklerin Değerlendirilmesi

Kur’ân’da Şeytan’a temelde vesvese anlamına gelen yukarıda anlam analizlerini yapmaya çalıştığımız birincil eylemler aracılığı ile *tesvîl/süsleme*, *tahvîf/korkutma*, *nisyân/unutturma*, *istihvâz/hâkimiyet kurma*, *istifzâz/yerinden kaydırma/oynatma*, *keyd/tuzak kurma* ve *nihâyet igvâ/saptırma* vb. ikincil eylemler, semantik terimlerle ifade edecek olursak, yoğun bir kelime kümesi atfedilmiştir. Bu kelimelerin, özellikle birincil olanlarının imge malzemesinin ses olduğunu ve her birinin aslında sesin birer

⁶¹⁹ 10/Yûnus:15

⁶²⁰ İbnu’l-Mulekkîn Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ebî’l-Hasan Ali b. Ahmed, *Tefsîru Ğarîbi’l-Kur’ân*, tah. Semîr Taha el-Meczûb, (Beyrût: Âlemu’l-Kutub, 2011), s.288.

⁶²¹ 27/Neml:6

⁶²² Garânîk hadisesi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, “Garânîk,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.13, ss.361-366.

formu olduklarını söyleyebiliriz. Nitekim Şeytana atfedilen sözcüklerden biri ile (*is-tifzāz*), ses sözcüğünün aynı bağlamda kullanılması çıkarımımızı destekler niteliktedir:

*“Haydi, şimdi onlardan gücünün yettiğini sesinle ayart...”*⁶²³

Âyette “şeytanın sesi, onun ... insanları davet etmesi ve vesvese vermesi olarak” anlaşılmıştır.⁶²⁴ Netice itibarıyla odakta *şeytan* sözcüğünün bulunduğu bu alt semantik alanda kümelenen sözcüklerin ana malzemesinin ses olduğunu ve onların sesin anlam ve mesaj yüklü birer *formu* olduklarını, araştırmalarımızdan yola çıkarak söyleyebiliriz. Ayrıca bu semantik alan görüldüğü üzere ilâhî hitabın tabiatına ilişkin diğer temel semantik alanlarla ciddi kesişimler içerisindedir. Bunu *ilḳā* sözcüğünün kullanım spektrumunda gözlemleyebiliriz. Kūr’ān’da şeytana izafe edilen tüm sözcükleri aslında tek bir sözcükle özetlemek mümkündür. Bu sözcük yine *şeytan* sözcüğü ile aynı bağlamda kullanılan *a‘mel* sözcüğüdür. Her iki sözcük aşağıdaki âyette aynı bağlamda kullanılmıştır:

*“Siz ey imana ermiş olanlar! Sarhoşluk veren şeyler, şans oyunları, putperestçe uygulamalar ve gelecek hakkında kehanette bulunmak, Şeytan işi iğrenç kötülüklerden başka bir şey değildir...”*⁶²⁵

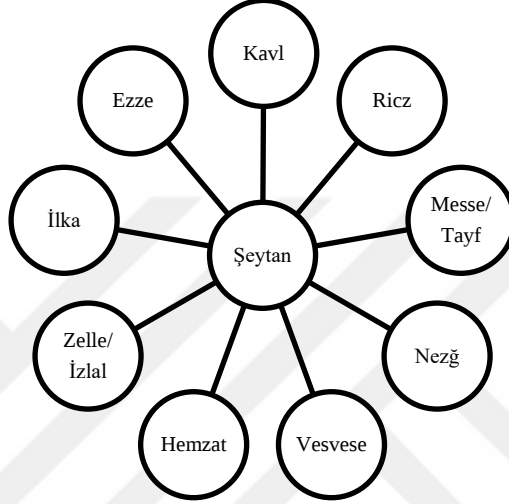
Semantik sistemler ve dünya görüşleri arasındaki asıl farklılaşmayı, bağlamda kullanılan bir diğer sözcük olan *rics* sözcüğünden yola çıkarak anlayabiliriz. *Rics* sözcüğü, İslâmî tabu alanına rengini veren ve tabusal yasakların gerekçesini teşkil eden

⁶²³ 17/İsrâ:64

⁶²⁴ Rāzī, *Mefātīḥu l-Ġayb*, c.21, ss.6-7.

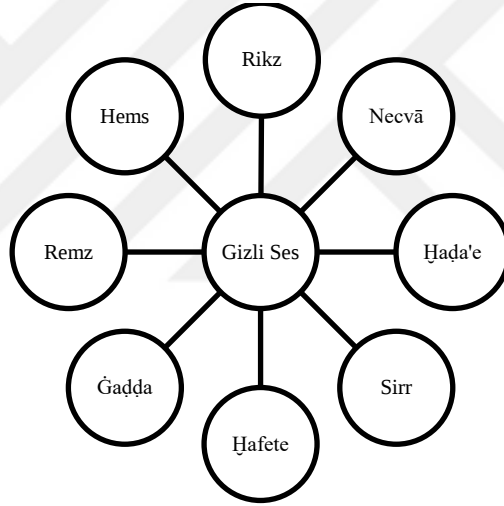
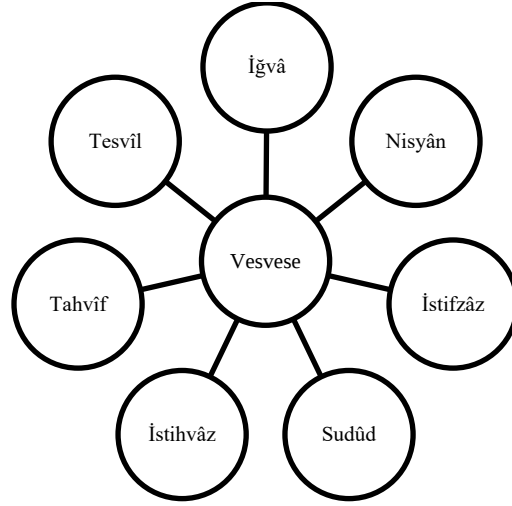
⁶²⁵ 5/Māide:90

sözcüklerden biridir.⁶²⁶ Bu ilişkilendirme ile Kur'an'ın dünya görüşünde kötücül güçlerin sembolü olarak kullanılan *Şeytan* sözcüğü ve ona atfedilen sözcüklerle bu alt semantik alan, tabusal alana dâhil edilmiş ve Câhilî dünya görüşünde normal kabul edilen pek çok uygulama yasaklılar listesine alınmıştır. Aşağıda bu alt semantik alan tablo şeklinde gösterilmektedir:



Tabloda şeytana izafe edilen ve vesvese ile aynı işleve sahip birincil sözcükler/fiiller gösterilirken, aşağıdaki tabloda bu birincil sözcükler aracılığıyla ulaşılmak istenen sonuçlar gösterilmektedir:

⁶²⁶ Bu sözcüklerin tamamına ve İslamî tabu alanına dair bir çalışma için yüksek lisans çalışması olarak hazırladığımız teze bakılabilir. Murat Oltulu, "Kur'an'da Haram Sözcüğünün Semantik Analizi," (Bastırılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015).



2.2.4.2. Sesin Yükseltilmesi ve Mananın İzharı (Dillendirme/İfadelen-dirme)

Dillendirme/ıfadelendirme, bir dilin söz varlığında yen alan ses bütünlerini, belli bir tonlamayla, o dilin dilbilgisine uygun bir biçimde söyleme edimidir. Bu edim, *seslendirme* ediminde bulunmayı gerekli kılar. Başka bir deyişle, dillendirme ediminde bulunan kişi seslendirme ediminde de bulunur. Fakat bunun tersi doğru değildir.

Örneğin, çeşitli sesleri arka arkaya sıralayan bir maymunun dillendirme ediminde bulunduğunu söyleyemeyiz.⁶²⁷ Arap dilinde sesin aşikâr kılınması veya seslendirilmesi ile ilgili, kısıklığında olduğu gibi pek çok kelime bulmak mümkündür. Sesin aşikârlığı ve ilerde göreceğimiz ses formlarının diğer türlerinin icrasındaki aşikârlık ile ilgili sözcükleri, Kûr’ân ayetleri ve geçtiği kontekst ışığında analiz etmeye; böylece kelimelerin iki semantik sistemde, bir diğer deyişle iki dünya görüşünde (Câhilî vs. İslâm) bir farklılıklarının olup olmadığını ve özellikle İslâm dünya görüşünde özel dinî bir anlam kazanıp kazanmadıklarını, semantik tabir ile anahtar kavram özelliğini haiz olup olmadıkları, şayet vâkî ise bu dönüşümün keyfiyetini tahlil ve tasvir etmeye çalışacağız.

2.2.4.2.1. Şahha Sözcüğü

Şahha sözcüğü Arapçada *dürtmek*, *vurmak* ve *yarmak* anlamına gelmektedir. “Birisi, başka birisinin başını taşla yardığında, *şahha ra’sehû bihecerin* denilir. Benzer şekilde “kargalar, gagalarıyla devenin gerisini gagalarlar (*şahh*) yaparlar. Buna göre şāḥḥah, “o korkunç sesiyle kulakları delen” demektir.⁶²⁸ İṣfahānī, “konuşan kişinin sesinin şiddetine” *şahha* dendiğini belirtir.⁶²⁹

Zemaḥşerī, “Arapça’da ‘şahha liḥadīṣihī/sözüne kulak verdi’ denildiği gibi, aynı manada *esāḥa lehū* de denildiğini; netice itibarıyla o son Nefha’nın, şāḥḥah kelimesi ile tavsif edilişinin mecâzî olduğunu belirtir. Çünkü insanlar ona kulak kesilirler” demektedir. Âyette geçen şāḥḥah ile Zemaḥşerī’nin de belirttiği üzere müfessirler, “kıyametin korkunç sesinin, yani sūra son üflesişin kastedildiğini” söylemişlerdir.

⁶²⁷ John R. Searle, *Söz Edimleri*, terc. R. Levent Aysever, (Ankara: Ayraç, 2000), ss.18-19.

⁶²⁸ Rāzī, *Mefātīḥu l-Ġayb*, c.31, s.64.

⁶²⁹ İṣfahānī, *Mufredātu elfāzi l-Kûr’ân*, s.476.

Buradan yola çıkarak İslâm öğretisinin en temel öğretilerinden biri olan *kıyame-tin/dünyanın sonunun* ve *me'ādın* başlangıcının ses etrafında tasvir edilmesi, sözcüğün Câhiliye dönemindeki anlamından farklı olarak dinî bir anlamda kullanılmaya başlan-dığını, böylece terimsel yeni bir kavramın üretildiğini söyleyebiliriz.

2.2.4.2.2. *Şıyāh* Sözcüğü

Qur'an'da *sesi yükseltmek* anlamında kullanılan bir sözcük olan *şıyāh* sözcüğü, her tür ses için kullanılan genel bir ifade olan *şavt* sözcüğünden farklı olarak yalnızca *canlılar* için kullanılan bir sözcüktür.⁶³⁰ İsfahānī, kelimenin asıl anlamının “sesin ya-rılması” olduğunu ve şu sözden geldiğini belirtir: “inšāha el-ḥaṣebu ev eṣṣevbu/tahta veya elbise yırtılıp ses çıkardı”. Yine ölüye bağrışarak ağlayan kadınlara *şāiḥah* de-nir.⁶³¹ Asıl anlamı Askerî'nin zikrettiği şairin şu ifadesinde teşbih ve istiare yoluyla kullanılmıştır:

Tesīḥu'r-rudeyneyātu finā ve fihimu

Şıyāḥu benāti'l-māi esbaḥne cu'ā

[İçimizde ve içlerinde mızrak şakırtıları

Aç olarak sabahlayan su kızlarının çığlıkları].

Açıklamalarına devamla Askerî, *şıyāh* kelimesinin, “anlamsız bir şekilde sesi yükseltmek” olduğunu; bu yönüyle de *nidā* kelimesine, *şıyāh* [çığlık] denilebileceğini

⁶³⁰ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi'l-Luġa*, s.29.

⁶³¹ İsfahānī, *Mufredātu elfāzi'l-Kur'an*, s.496.

belirtir.⁶³² K ur’  n’da on üç farklı yerde kullanılan s  zc     n⁶³³ kullanımlarını özetle aşağıdaki şekilde görebiliriz:

*“Onlar, yere [sağlam şekilde] dikilmiş kütükler gibi [olduklarına emin g  r  n-seler de] her   ı  lı  ı kendilerine [yönelik] sanırlar.”*⁶³⁴

Burada yükseltilen herhangi bir konuşma ve ses manasında kullanılan s  zc   k, aşağıdaki   yetle *nid  * kelimesi ile aynı bağlamda kullanılmıştır:

*“Ve [  l  m] çağrısında bulunan Allah’ın [sizi] yakından   a  ıraca  ı o Güne [daima] kulak verin; [kendi kendin  ze d     n  n] bütün [insano    n  n] nihai çağrıyı (sahya) gerçekten duyacağı Gün[  ], [  l  mden] hayata dönecekleri G  n  .”*⁶³⁵

Yüksek ses manasında kullanılan sözcüğün bu kullanımlarından yeni eskatolojik bir anlam yüklendiği gözlemlenmektedir.

2.2.4.2.3.   arrah Sözcüğü

K ur’  n’da *sayha/çığlık* manasında kullanılan bir diğer s  zc   k de *  arrah* sözcüğüdür.   l  ye bağrışarak a  layan kadınlara *      ah* dendiği gibi,⁶³⁶ ellerini yüzüne vurarak (  akkete)   a  kınl    n   izhar eden kadının   ı  lı  ı da *  arrah* sözcüğü ile ifade edilmektedir. K ur’  n’da bu anlamda yalnızca Z  ariy  t S  resi’nde kullanılmaktadır:

*“Bunun   zerine karısı çığlık atarak [misafirlerin] yanına geldi ve [  a  kınl  k içinde] yüzüne vurarak feryat etti: “[Benim gibi] k  s  r bir kocakar  dan mı!”*⁶³⁷

⁶³² Asker  , *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü/el-Fur  q fi’l-Luğa*, s.29.

⁶³³ ‘Abdulb  k  , *el-Mu’cemu’l-Mufehres*, s.417.

⁶³⁴ 63/Mun  f    n:4

⁶³⁵ 50/K  f:41-42

⁶³⁶          , *Mufred  tu elf    i’l-K ur’  n*, s.496.

⁶³⁷ 51/Z  ariy  t:29

Rāzī *şarrah* kelimesinin *şayha*, *çığlık içinde* demek olduğunu belirterek, “çığlık atmanın kendileriyle ilgili bir şey duyduklarında, utandıkları yahut şaşırdıkları için, mutad bir şekilde bağırıp çığlık atmak şeklinde bir tutumun kadınların adeti olduğunu belirtir. O çığlığın Hz. İbrahim’in eşinin Hūd sûresinde aktarılan şu sözünün olabileceğini de belirtir:

*“Vah bana” dedi, “Ben yaşlı bir kadın, kocam da yaşlı bir adam iken, hâlâ çocuk mu doğuracağım? Doğrusu, yadırganacak bir şey bu!”*⁶³⁸

2.2.4.2.4. *Şadîd* Sözcüğü:

Şadîd sözcüğü, *dönüp uzaklaştı* ya da *[bir şeyden] yüz çevirdi/tiksindi* manalarına gelen *şadde* fiilinin masterlarından biridir. Yine, “bir şeye karşı duyduğu tiksintiden ötürü, ‘yüksek sesle bağırdı/çığlık attı’” anlamına da gelmektedir. Söz konusu manayı Zuhûr sûresinde geçen aşağıdaki âyette görebiliriz:

*“ŞİMDİ, ne zaman Meryem’in oğlu [nun tabiatı] örnek olarak ortaya getirilse, [ey Muhammed,] senin kavmin bu yüzden yaygarayı basar”*⁶³⁹

2.2.4.2.5. *Celebe* Sözcüğü

Aslen *bir şeyi toplamak, bir araya getirmek* anlamına gelen sözcük aynı zamanda bir kişiye sert bir şürette bağırmaı da ifade eder. Örneğin yarış yapanlardan birinin, atına, daha hızlı koşması ve birinci gelmesi maksadıyla kızması ve bağırması için, başkasının seslenişini istemesi için kullanılır.⁶⁴⁰ Aşağıdaki âyette sözcük bu anlamda kullanılmıştır:

⁶³⁸ 11/Hūd:72

⁶³⁹ 43/Zuhûr:57

⁶⁴⁰ İşfahānī, *Mufredātu elfāzī 'l-Ḳur'ān*, s.198.

“Onlara karşı süvarilerinle ve piyadelerinle yaygara çıkar.”⁶⁴¹

2.2.4.2.6. Cehr Sözcüğü

Sözlükte *sesi yükseltmek* gibi anlamlara gelen *cehera* sözcüğü, bir fiil olarak, “bir şeyin görme veya işitme duyusu karşısında ayan beyan açıklığını (izhar) dile getirir.”⁶⁴² Bununla birlikte *cehr*, “izhar’ın [açığa çıkmanın-çıkarmanın] umumileşmesi ve bu hususta mübalağa”dır. Örneğin, bir işi bir ya da iki kişi için ortaya çıkardığında, *ezhertuhū lehumā* [bunu o ikisi için izhar ettim] dersin. Oysa, çok kalabalık bir topluluk söz konusu olmadıkça ve *şekk* büsbütün ortadan kalkmadıkça, *cehertu bihī* [onu cehri kıldım] denilmez. Kur’ân’da farklı formlarla 16 yerde geçmektedir.⁶⁴³ Sözcüğün *işitme* yetisi karşısındaki açıklığını odağa alacak olursak, sözcükle birlikte *ķavl* sözcüğünün kullanıldığını görürüz. Aşağıdaki âyette ilk anlamı olan *sesi yükseltmek* manalarında kullanılmıştır:

“Siz ey imana ermiş olanlar! Sesinizi Peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin, birbirinizle yüksek sesle konuştuğunuz gibi o’nunla konuşmayın, yoksa bütün [güzel ve iyi] işleriniz, siz farkında olmadan boşa gitmiş olur. Bakın, Allah’ın Elçisi’nin huzurunda seslerini kısıyanlar var ya, işte onlar kalpleri, kendisine karşı sorumluluk bilinci ile [doldurularak] Allah tarafından sınananlardır; onlar için bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.”⁶⁴⁴

Âyette *ķavt* sözcüğü ile aynı bağlamda kullanılan sözcük, *refe* ‘a anlamında kullanılmıştır. Nitekim *ķavtun cehīrun* ifadesi, *yüksek ses* anlamına gelmektedir. Yine aynı anlamda *rafe* ‘a *ķavtehū bihī* [yüksek sesle okudu] denilir. Kelimenin bu duyusal

⁶⁴¹ 17/İsrā:64

⁶⁴² İsfahānī, *Mufredātu elfāzi’l-Ķur’ān*, s.208.

⁶⁴³ ‘Abdulbākī, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres*, s.183.

⁶⁴⁴ 49/Hucurāt:2-3

ve ilk anlamının yanı sıra, Askerî'nin de dediği üzere, çoğunlukla istiare yoluyla *düşünsel* manada kullanıldığını görürüz. Sözcük bundan böyle “nefse ait bir manayı ortaya koymak” anlamındadır. Bir kaptan ya da bir evden bir şey çıkarıldığında, bu bir *izhar* [açığa çıkarma] olduğu hâlde, bir *cehr* olmaz. *Cehr*, bazen *hemsin* [gizli sesin, fısıltının] zıttı olarak kullanılır. Çünkü nefse ait bir *ma'nā*, ses sayesinde ortaya çıkar.⁶⁴⁵ Nefiste bulunan mananın ortaya çıkmasında, yukarıda da gördüğümüz üzere, ses araçlardan biridir. Bu bağlamda *cehr*, *sesin varlığı*, *ortaya çıkması*dır. Yine “yok olduğunda kendisine dayanan şeyin de yok olduğu şey” aynı kökten *cevher* olarak isimlendirilmektedir. İsfahānī, *sözcüğün bu ismi almasının, duyularla algılanabilecek şekilde ortaya çıkması sebebiyle olduğunu* belirtir. Duyusal verilerin geçirgen yapısını burada gözlemlemek mümkündür. Zira *duyusal* olan ses, *düşünsel* karakteri haiz bir mananın *naibi* olarak işlev görmektedir. Yukarıda duyusal kullanım boyutuna örnek verdiğimiz *cehera* sözcüğünün aşağıdaki âyetlerde düşünsel boyutunu gözlemlemek mümkündür:

“Sözü (ister gizle ister) açığa vur, O [insanın] gizli [düşüncelerini de] bilir, gizlinin gizlisi (duygularını) da”.⁶⁴⁶

İlk anlamı *söz* yahut *konusma* olduğu hâlde, *ḳavl* sözcüğünün, çoğu zaman *ifade/beyan*, yani *inanç*, *fikir*, *öğreti*, *doktrin* vb. anlamlarda kullanıldığını muhtelif vesilelerle görmüştük. *Ḳavl* ismi bu bağlamda insanın nefsinde *tasarım*ladığı farkında olduğu (bilinçli) veya olmadığı (bilinçaltındaki) manalar için kullanılmıştır. *Cehera*

⁶⁴⁵ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi'l-Luğa*, ss.426-427.

⁶⁴⁶ 20/Tāhā:7

sözcüğü işte burada söz konusu bu manaların ortaya çıkması hakkında kullanılmıştır. Sözcüğün yine bu anlamda kullanıldığı bir başka örnek ise aşağıdaki âyettir:

“[Bilin ki ey insanlar,] inançlarınızı ister gizleyin ister açığa vurun, O kalpler [iniz]de olan her şeyi bilir.”⁶⁴⁷

Âyette görüleceği üzere, insanın nefsinde tasarımı yaptığı *inanç*, *motive*, *niyet* vb. tüm manaları ortaya koymak (*cehr*) veya bu manaları gizlemek mümkündür. İlmin konusu olan bu tasarımların, bilmenin öznesi olarak da Allah’ın ilmi dahilinde bulunduğu, bağlamda ifade edilmektedir. Bu husus Kur’ân’ın odak kavramının nüfuzunun *gizli*, *aşikâr/cehrî* tüm şeyleri kapsadığını ve Kur’ân’ın teosentrik bir kitap olduğunu göstermektedir.

2.2.4.2.7. *İ’lân* Sözcüğü

Sözlükte *açık olmak*, *bilinmek*, *meydana çıkarmak* gibi anlamlara gelen sözcük, İşfahânî’ye göre, daha çok soyut şeylerin izhar edilmesi hakkında kullanılmaktadır.⁶⁴⁸ Buna göre *kitmân* kelimesinin zıttı olan sözcük “nefse ait bir manayı ortaya koymak” anlamına gelir ve *i’lân* için sesi yükseltmek zorunlu değildir. *Cehr* ise, sesi yükseltmeyi gerektirir.⁶⁴⁹ Başka bir deyişle nefse ait bir mananın izhârının yalnızca ses yoluyla olduğu söylenemez. Farklı formlarla Kur’ân’da on altı yerde kullanılan sözcük,⁶⁵⁰ aşağıdaki âyette *şudûr* kelimesi ile aynı bağlamda kullanılmıştır:

⁶⁴⁷ 67/Mulk:13

⁶⁴⁸ İşfahânî, *Mufredātu el-fāzi’l-Kur’ân*, s.581.

⁶⁴⁹ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü/el-Furûq fi’l-Luğa*, s.427.

⁶⁵⁰ ‘Abdulbâkî, *el-Mu’cemu’l-Mufehres*, s.481.

“Ve yine senin Rabbindir, onların içlerinde gizli tuttuklarını da açığa vurduklarını da künhüyle bilen!”⁶⁵¹

Buradaki sineler-*şudūr*- kelimesinin, yukarıda gördüğümüz *nefs* kelimesi gibi, *düşünce merkezine, içe, deruna* delâlet ettiği düşünülebilir. Nitekim *İşfahānī*, *sadr* kelimesinin zikredildiği her yerde hem *akıl* ve *ilme* hem de *gazap/öfke* ve benzeri ruhsal güçlere işaret edildiğini belirtir.⁶⁵² Dolayısıyla âyette kullanılan *i ‘lân* sözcüğü ile nefse ait bir mananın açığa çıkarılması anlamını gördüğümüzü söyleyebiliriz. Aşağıdaki âyette ise sözcük *ķavl* sözcüğü ile aynı bağlamda kullanılmıştır:

“Ama o [hakikati inkâr eden]lerin sözlerinden üzüntüye kapılma: şüphe yok ki Biz onların gizlediklerini de, açığa vurduklarını da biliriz.”⁶⁵³

Âyette *i ‘lân* kelimesinin nesnesinin, yani açığa vurulan hususun *ķavl* olduğunu; *ķavl* sözcüğünün de çoğu zaman *ifade/beyan*, yani *inanç, fikir, öğreti, doktrin vb.* anlamlarda kullanıldığını muhtelif vesilelerle görmüştük. Aşağıdaki âyette ise tam da bir peygamber (Nuh [a.s.]) tarafından gerçekleştirilen tebliğ faaliyetinin ortaya konulması bağlamında kullanılmıştır:

“Doğrusu, ben onları açık açık çağırdım; onlara açıktan tebliğde bulundum, (ayrıca) onlarla gizlice, özel olarak da konuştum.”⁶⁵⁴

İlan sözcüğünün kullanıldığı bağlamların ekserisinde sözcüğün ‘*ilm*’ sözcüğü aracılığıyla *Qur’ân*’ın odak kavramı olan *Allah* kavramına bağlandığını ve böylece

⁶⁵¹ 28/Ķaşas:96

⁶⁵² İşfahānī, *Mufredātu elfāzi ‘l-Qur’ân*, s.477.

⁶⁵³ 36/Yāsīn:76

⁶⁵⁴ 71/Nūh:8-9

Qur’āni söylem içerisinde yer bulduğunu söyleyebiliriz. Aşağıdaki âyet bunun örneğidir:

*“Neyi ki gizliyor ve neyi ki açığa vuruyorsanız, hepsini bilen Allah ’tır.”*⁶⁵⁵

2.2.4.2.8. Bedv Sözcüğü

Qur’ān’da sözün veya nefiste tasarımılanan mananın *izhar* edilmesi, açığa vurulması ile ilgili kullanılan bir diğer sözcük *bedv* sözcüğüdür. Sözlükte *görünmek, belli olmak, zahir olmak* gibi anlamlara gelmektedir. Qur’ān’da *sözcüklerin ağızdan dökülmesi, ortaya saçılması*, *bedv* sözcüğü ile ifade edilmiştir:

*“Size olan şiddetli buğz ve adavetleri dillerinden dökülüyor.”*⁶⁵⁶

Farklı bağlamlarda *kitmān*, *ihfā* ve *sır* sözcüklerinin zıttı olarak kullanılan sözcük, aşağıdaki âyette *nefiste* bulunan mananın *izhar* edilmesi ile ilgili kullanılmaktadır:

*“Aklınızdan geçeni açıklasınız da gizleseniz de Allah sizi onun için hesaba çekecektir.”*⁶⁵⁷

Bedv sözcüğü ile meydana gelen açığa çıkma, *zuhūr* kelimesi ile meydana gelenden farklı olarak, herhangi bir kast ve niyete bağlı olmaksızın “kendiliğinden ortaya çıkma” şeklindedir.⁶⁵⁸ Aşağıdaki âyetlerde ise Allah’ın insanlara gönderdiği mesajın *izhar* edilmesi ile ilgili olarak kullanılmıştır:

“Müşrikler ve [Mālik b. Sayf, Finhas b. Azura, gibi] bazı Yahudiler Allah’ı layığıınca tanımadılar ve bu yüzden de “Allah hiçbir insana hiçbir vahiy indirmedir”

⁶⁵⁵ 16/Nahl:19

⁶⁵⁶ 3/Āl-i ‘İmrān:118

⁶⁵⁷ 2/Bakara:284

⁶⁵⁸ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi’l-Luğa*, s.428.

diye kestirip attılar. [Ey Peygamber] De ki onlara: “Peki söyler misiniz, Musa’nın insanlara bir mânevî ışık ve rehber olmak üzere getirdiği vahiyleri kim indirdi? Daha açıkçası, âyetlerini kâğıt parçalarına yazarak bir kısmını işinize geldiği gibi halka açıklayıp çoğunu gizlediğiniz, sizin de atalarınızın da bilmediği şeyleri sayesinde öğrendiğiniz o kitabı/vahiyleri kim indirdi?”⁶⁵⁹

Aşağıdaki âyette kelimenin ilâhî mesajın açığa vurulması manasını daha açık olarak görmek mümkündür:

“Siz Ey İmana ermiş olanlar! [Kesin hukuki kurallar şeklinde] açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokabilecek olan konular hakkında soru sormayın; zira, Kur’ân vahyedilirken onlar hakkında soru sorsaydınız, size [hukuki kurallar şeklinde] açıkla-
nabilirlerdi”.⁶⁶⁰

2.2.4.2.9. Değerlendirme ve Sentez

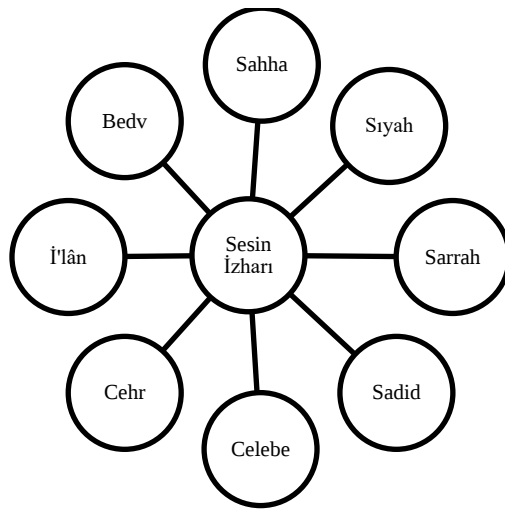
Yukarıda sesin yüksekliği, yüksek sesle yapılan eylemler hakkında Kur’ân’da geçen kelimeleri bağlamsal olarak görmeye çalıştık. Söz konusu kelimeleri isim olarak *çığlık/korkunç ses* ortak paydasında (*sāḥḥa(h)*, *sıyāḥ*, *sārra(h)*); fiil olarak da *feryat etmek/yaygara koparmak* ortak paydasında (*clb*, *cz’a*, *zacce*, *lcb*, *shb*) kelimeler grubunda toplayabiliriz. Söz konusu kelimelerden temel anlamında kullanılan (*sārra(h)* gibi) kelimelerin yanı sıra, Kur’ân söylemi içerisinde özel bir anlam kazanan (*sāḥḥa(h)* ve *sıyāḥ* gibi) kelimelerle de karşılaşmak mümkündür. Yukarıda da belirttiğimiz üzere İslâm öğretisinin en temel öğretilerinden biri olan *kıyametin/dünyanın sonunun* ve

⁶⁵⁹ 6/En’âm:91

⁶⁶⁰ 5/Māide:101

me'ādın başlangıcı, ses etrafında tasvir edilmiş ve bu konudaki kelimeler Câhilî dünyada kullanılan anlamlarının ötesinde eskatolojik sahaya taşınarak yeni bir anlamda kullanılmışlardır.

Diğer taraftan sesin yükseltilmesi veya izhar edilmesinin, nefiste bulunan bir *manın* veya *ifade/beyan, inanç, fikir, öğreti, doktrin vb.* anlamların ortaya konulmasının bir aracı olarak düşünülebileceğini belirtmiştik. Bu yönüyle kullanılan (cehr, *i'lân* ve bedv) kelime grubunu zikredebiliriz. Önceki bölümlerde belirttiğimiz duysal verilerin geçirgen yapısını, bu vesileyle, burada bizzat gözlemlemek mümkündür. Duysal olan ses böylece, düşünsel karakteri haiz bir *manın naibi* olarak işlev görmektedir. Ses aracılığıyla Kûr'ân söylemi içerisinde *ortaya konulan* veya *ketmedilen* insanın nefsinde tasarımı yaptığı *inanç, motive, niyet vb.* tüm manaların ilmin konusu olarak *'ilm* sözcüğünün nesnesi olarak kullanıldıklarını ve yine bu sözcük aracılığıyla Kûr'ân'ın odak kavramı olan *Allah* odak kavramına bağlandıklarını görürüz. Buna göre *Allah* odak kavramının nüfuzu *gizli, aşikâr/cehrî* her şeyi kapsamaktadır. Bu husus Kûr'ân'ın teosentrik bir kitap olduğunun göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu bölümde geçen sözcükleri aşağıda tablo halinde özetleyebiliriz:



2.3. BİR İMGE MALZEMESİ OLARAK *ḲUR'ÂN*'DA SESİN AMORF (HAM/ŞEKİLSİZ) HALİ

İmge inşâsının *yetisel zeminini* ve bu inşânın temel bileşenlerinden/malzeme-lerinden biri olan *ses* kelimesinin hem *yokluğu* hem de *izhârı/varlığı* konusunda kullanılan kelimeler kümesini analiz ettikten sonra bu başlık altında, bir malzeme olarak *sesin* (işlenmemiş) *ham hali* konusunda kullanılan kelimeleri görmeye çalışacağız. Öncelikle, ilk bölümde de gördüğümüz üzere, filozofların bilginizde bir *madde* ve bir *şûret* gördüklerini; *maddenin*, içgüdünün ve idrâk melekesinin, *şûretin* ise münasebetlerin ve zekanın bilgisi olduğu şeklindeki açıklamaları anımsamak meseleye vukûfiyet açısından önem teşkil etmektedir. Buna göre *ses* malzemesini, *içgüdü* boyutunda yalnızca *maddî* yönüyle algılama fakat *şûret*, yani *zekâ* boyutuyla algılamama konusunda *Ḳur'ân*'da ne tür kavramlar kullanılmaktadır? Bu sorunun cevabını aşağıdaki âyet bağlamından çıkarmak mümkündür:

“Böylece, *hakikati inkara şartlanmış olanların durumu, çobanın haykırışını işiten ama onu yalnız bir ses ve çağrı şeklinde algılayan sürünün durumuna benzer. Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. İşte onlar, (bundan dolayı hakkı) asla anlamazlar.*”⁶⁶¹

Çevirisinde mütercimlerin zorlandığını gözlemlediğimiz âyette çobanın sürünü güderken çıkardığı belli bir anlamı olmayan bağırıtları tasvir etmek için kullanılan *ne'eḳa* fiili geçmektedir. “*ne'eḳa errā 'î bi şavtiḥî* /çoban özel hitabıyla hayvanlarına seslendi” denilir.⁶⁶² Bu seslenişin neticesinde izhâr olan seslerin, işlenmiş, anlamlı ses formlarından ziyade *ham haliyle*, yani yalnızca bir *ses* ve *haykırış* şeklinde

⁶⁶¹ 2/Bakara:171

⁶⁶² İşfahânî, *Mufredātu elfāzi'l-Ḳur'ân*, s.814.

algılanışı ifade edilmekte; fakat bu şekilde gerçekleştirilen bir algılamanın anlamdan yoksun, yetersiz bir algılama olduğu vurgulanmaktadır. Sesin algı düzeyinde anlamsız bu ham hali âyette görüleceği üzere *du ‘ā* ve *nidā* sözcükleri ile karşılanmaktadır. Aşağıda bu kavramlar analiz edilmeye çalışılacaktır.

2.3.1. *Nidā* Sözcüğü:

İşfahānī, “sesin yükselmesi ve ortaya çıkışı” manasının yanı sıra salt anlamda sese de *nidā* dendiğini belirtir. Bu manayı desteklemek maksadıyla yukarıda bahsi geçen bakara 171. Âyetini zikreder ve *nidā*nın sözün taşıdığı anlamdan uzak, temelde salt anlamda bir ses olduğunu belirtir.⁶⁶³ Sesin bu anlamsızlığından dolayı *nidā* sözcüğüne, *şıyāh* [çığlık] da denilmiştir.⁶⁶⁴ Kur’ân’da zengin bir kullanıma sahip olan sözcük, türevleri ile elli üç yerde geçmektedir.⁶⁶⁵ Sözcüğün bakara 171. Âyette gördüğümüz *biçimsiz*, salt ses halini aşağıdaki âyet bağlamında da görmek mümkündür:

“De ki: “Bu [ilâhî kelimeler], iman edenler için bir rehber ve bir şifa kaynağıdır; ona inanmayanlara gelince, onların kulaklarında bir sağırlık var ve bundan dolayı [Kur’ân] onlara kapalı, anlaşılmaz gelir: onlar çok uzaklardan seslenilen [insanlar gibi]ler.”⁶⁶⁶

Sözlü hitabın anlaşılabilmesinin koşullarından biri, o hitabın yapıldığı temeli ses olan dil formlarının muhataplar tarafından anlam yüklü *formlar* olarak kavranmasıdır. Hem âyetin geçtiği bağlamda hem de diğer Kur’ân pasajlarında, muhatapların Arap olması hasebiyle ilâhî hitabın dilinin Arapça dışında bir dil kılınmadığı ve onlara

⁶⁶³ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi ‘l-Kur’ân*, s.796.

⁶⁶⁴ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü/el-Furûq fi ‘l-Luğa*, s.29.

⁶⁶⁵ ‘Abdulbâkî, *el-Mu‘cemu ‘l-Mufehres*, s.691.

⁶⁶⁶ 41/Fuṣṣilet:44

aşına oldukları anlamlı ses kalıpları ile, yani kendi dilleri ile hitap edildiği belirtilmektedir. Bir dili bilmeyen kişi için o dil, *uğultu* şeklinde *salt bir ses* gibi algılanabilir. Halbuki muhatapların Arap, hitap dilinin de Arapça olduğunun belirtildiği bağlamda anlamak, söz konusu dilin anlamlı formlarına aşına olmakla tamamlanan bir husus olarak görülmemektedir. Bu yüzden Kur'an'ın inkârcı muhataplarına kapalı, anlaşılmaz geldiği ifade edilmiş ve onlara sanki uzaklardan *nidā* ediliyormuş da onlar o sesleniş anlamlı olarak değil yalnızca ses olarak algılıyorlarmış gibi tasvir edilmektedir; “onlar çok uzaklardan seslenilen [insanlar gibi]ler”.⁶⁶⁷ İbn-i ‘Abbās (r.a), bu ifadeyle “onların sözden, sadece bir ses ve uğultu hisseden hayvanlar gibi olduklarının” kastedildiğini belirtirken; “kim uzaktan çağrılırsa duymaz, duysa bile ne söylendiğini anlamaz. Dolayısıyla onların durumu da böyledir” şeklinde bir görüş de vardır.⁶⁶⁸ Her iki durumda da gerçekleştirilen seslenişin, *anlamlı ses formları* şeklinde değil de *ham ses formları* şeklinde algılandığı tasvir edilmektedir.

Kur'an'da çok zengin bir kullanım ağına sahip olduğunu gördüğümüz *nidā* sözcüğünün, anlamdan uzak, *salt ses* için kullanılan bir sözcük olmasının yanı sıra, bir mana taşıyan ve bir şeyin anlaşılmasını sağlayan sözler için de kullanıldığını görürüz. Nitekim Askerî, *nidā*nın “anlamlı bir eda ile sesi yükseltmek” olduğunu ve “bir Arap'ın arkadaşına, “sesimizin daha uzağa gitmesi için benimle *nidā* et” dediğini belirtir.⁶⁶⁹

“Ve [hatırla,] hani, Rabbin Musa'ya: “Şu zalimler toplumuna git!” diye seslenmişti”.⁶⁷⁰

⁶⁶⁷ 41/Fuṣṣilet:44

⁶⁶⁸ Râzî, *Meḫāṭibü'l-Ġayb*, c.27, s.132.

⁶⁶⁹ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi'l-Luġa*, s.28.

⁶⁷⁰ 26/Şu'arā:10

Görüleceği üzere Rabb ile Musa arasında meydana gelen iletişim *nidā* sözcüğü ile tasvir edilmiştir. Söz konusu *nidā*nın mahiyetinin ne olduğu konusunda ise müfessirlerin ihtilaf ettiklerini görürüz. Buna göre, “Hz. Musa’nın, Allah’tan duyduğu *nidā*, O’nun kadim keliması mı, yoksa bir çeşit ses midir?”. *Rāzī*’nin aktardığına göre Ebu’l-Hasan el-Eş’ārî şöyle demiştir: “Duyulan şey, O’nun kadim olan kelimasıdır. Delil, Cenab-ı Hakk’ın zatının malum ve mürettep olduğuna delâlet ettiği hâlde, nasıl ki zatı diğer eşyaya benzemiyor, aynen bunun gibi, onun keliması da duyulduğu hâlde, ses ve harflere benzemekten münezzehtir”. *Ebū Manşūr el-Māturīdī* ise aksine şöyle demiştir: “Hz. Musa’nın duyduğu o şey, harfler ve sesler cinsinden bir *nidā*dır. Çünkü delil, bizim cevheri ve arazı gördüğümüze delâlet edip, görülebilmesi için de cevher ile araz arasında mutlaka müşterek bir sebebin bulunması gerekip, bu müşterek illet de onların mevcudiyeti olunca, biz her mevcudun görülebileceğine hükmettik. *Cisim* ile *ses* arasında mutlaka ortak bir noktanın bulunduğuna hükmedilinceye kadar, bize göre bizim sesleri ve maddeyi görmemiz sübut bulmaz. Bu sebeple bundan her mevcudun duyulabilmesi neticesi çıkmaz. Böylece aradaki fark ortaya çıkmış olur”. *Rāzī*, Mutezile’nin ise, duyulan şeyin, sadece harfler ve sesler olduğu hususunda ittifak ettiklerini belirtir. Bu noktada onlar şöyle demektedirler: “Bu *nidā*, Hz. Musa’nın bu kelimanın Allah tarafından geldiğini bileceği bir tarzda tahakkuk etmiştir. Böylece bu, sayesinde Allah’ın kendisine hitap ettiği bilinen bir mucize olmuş olur. Bu sayededir ki Hz. Musa herhangi bir vasıtaya muhtaç olmamıştır.”⁶⁷¹ Görüleceği üzere beşerî bir olgu olan ve iletişim için temel enstrümanlardan biri olarak kullanılan sesin, ulûhiyet

⁶⁷¹ *Rāzī*, *Mefātīhu ’l-Ġayb*, c.24, s.121.

açısından kullanımı ihtilafa sebebiyet vermiştir. Biz *nidā* sözcüğünün kullanımına yoğunlaşacak olursak, sözcüğün hem *salt* ses hem de *işlenmiş* yani *anlam yüklü ses formları* için kullanımı ile karşılarız.

Aşağıdaki âyetlerde ise *nidā* sözcüğü dinî bir ritüel olan namaz ibadeti için *çağrı* anlamında, terim manasında kullanılmıştır:

“Siz ey imana ermiş olanlar! Cuma günü namaz için çağrıldığında her türlü dünyevî alışverişi bırakıp Allah’ı anmaya koşun.”⁶⁷² Yine,

“Zira, namaz için çağrı yaptığınızda onu küçümserler ve alaya alırlar.”⁶⁷³

Nidā sözcüğü aracılığıyla yapılan çağrı ses ile olduğu gibi, ses olmaksızın seslenmekle yapılan çağrı kadar açık ve çağıran insanın teşvik ettiği gibi teşvik edici çağrılar da söz konusu olabilir. Yani şifahi olabilmesinin yanı sıra şifahi olmak zorunda değildir. İşte *nidā* sözcüğünün benzer durumlar için de kullanıldığını görürüz:

“Ve [ölüm] çağrısında bulunan Allah’ın [sizi] yakından çağıracağı o Güne [daima] kulak verin.”⁶⁷⁴

Lafzen “yakın bir yerden” -yani insanın bizzat kendi içinden: “Biz ona şah damarından daha yakınız” diyen Kâf 15. âyetin bir yankısı. Burada sözü edilen çağrı, insanın daima göz önünde bulundurmak zorunda olduğu *ölüm çağrısıdır*.⁶⁷⁵ Aynı şekilde *İşfahānī*, *munādī* kelimesinin *akıl*, Allah’tan gelen *kitap*, Allah tarafından gönderilen *peygamberler* ve yüce Allah’a iman etmeyi zorunlu kılan diğer âyetler ve

⁶⁷² 62/Cum’a:9

⁶⁷³ 5/Māide:58

⁶⁷⁴ 50/Kāf:41

⁶⁷⁵ Esed, *Kur’an Mesajı*, s.1065.

deliller manasını taşıdığını; çünkü bunların imana çağıran birer *munādī* olarak verilmelerinin, onların seslenmek kadar açık olmaları ve çağıran insanın teşvik ettiği gibi teşvik edici olmaları hasebiyle olduğunu belirtir.⁶⁷⁶ Buradan yola çıkarak, yukarıdan beri vurgulaya geldiğimiz yön olan, duysal olanın düşünsele kapı araladığı boyutunu burada da gözlemleyebiliriz. Yani hem ses hem de ses dışı *enstrümanlar*, anlam yüklü ögeler olarak iletişimde yerine göre bir takım düşünsel mesajlar iletebilirler. Bu bir *dua*, *istek*, *arzu*, *yakınma* olabileceği gibi bir *emir*, *vahiy* veya *bildirim* de olabilir. Sesin veya ses dışı duysal ögelerin düşünsel anlamlar kazanabilme boyutunu, sesin amorf hali için kullanılan *nidā* sözcüğü ile ilişkili bir başka sözcük olan *Du‘ā* sözcüğünde daha açık bir şekilde gözlemleyebiliriz. Aşağıda bunu görmeye çalışacağız.

2.3.2. *Du‘ā* Sözcüğü

Du‘ā sözcüğünün, *İşfahānī*, tıpkı *nidā* sözcüğü gibi olduğunu belirtir. *Nidā* sözcüğünün “sesin yükselmesi ve ortaya çıkışı” manasının yanı sıra “salt anlamda sese” de *nidā* dendiğini hatırlayacak olursak, *du‘ā* sözcüğünün de ses ve onun anlamlı veya anlamsız formlar içerisinde izhârı ile ilgili bir sözcük olduğunu söyleyebiliriz. *Askerî*, *nidā*nın yüksek sesle yapılması zorunluluğuna karşın *du‘ā*nın yüksek sesle de kısık sesle de olabileceğini belirtir. “De‘avtuhū min be‘īdin/Ona uzaktan seslendim” ve “de‘avtuhū fī nefsi/O’na içimden dua ettim” denilebileceğini; fakat “nādeytuhū fī nefsi/O’na içimden *nidā* ettim” denilemeyeceğini belirtir.⁶⁷⁷ *İşfahānī* ise, *nidā*nın kendisine isim eklenmeden *yā*, *eyā* ve benzeri edatlarla telaffuz edilebildiğini fakat *du‘ā*nın neredeyse kendisiyle birlikte, örneğin *yā fulān* örneğinde olduğu gibi, bir isim olmadan telaffuz edilemeyeceğini; bununla birlikte bu kelimelerin bazen her birinin

⁶⁷⁶ *İşfahānī*, *Mufredātu elfāzi ‘l-Kur‘ān*, s.796.

⁶⁷⁷ *Askerî*, *Arap Dilinde ve Kur‘an‘da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fī ‘l-Luğa*, s.28.

diğerinin yerine kullanılabildiğini belirtir.⁶⁷⁸ Bunu zikrettikten sonra yukarıda *nidā* sözcüğünün temelde ses olarak izhârı şeklindeki kullanımını gördüğümüz Bakara 171. âyetini zikreder:

*“Böylece, hakikati inkara şartlanmış olanların durumu, çobanın haykırışını işiten ama onu yalnız bir ses ve çağrı şeklinde algılayan sürünün durumuna benzer. Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. İşte onlar, (bundan dolayı hakkı) asla anlamazlar.”*⁶⁷⁹

Nidā ve *du‘ā* sözcüklerinin aralarındaki yakın ilişkiyi aşağıdaki âyette gözlemlemek de mümkündür:

*“Bırak, kendi aklının [asılsız, düzmece] tavsiyelerini [yardımına] çağırsın.”*⁶⁸⁰

İşfahānī beraber oturmanın *nidā* olarak adlandırıldığını; hatta birlikte oturulan meclise de *nādin*, *nediyyun*, *mentedī* dendiğini; insanın kendisiyle oturduğu kişiye de bu ismin verildiğini belirtir. Bundan dolayı Mekke’de müşriklerin içinde toplandıkları toplantı salonuna da *dāru’n-nedve* dendiğini aktarır.⁶⁸¹ Âyette geçen *nādiye* sözcüğünün müfessirlerin tarihî bir bakışla, “müşrik Mekke’deki geleneksel ihtiyarlar meclisine (*dāru’n-nedve*) bir işaret” şeklinde açıklamaya eğilimli olduklarını belirten Esed ise, bu ifadeyi “insanı ‘kendi-kendine yeterli’ görmesine yol açan (aynı sûrenin 6-7. âyetlerinde belirtilen) küstahlığa ve kibre bir atıf” olduğunu belirterek kavramı daha düşünsel şekilde anlamış ve tercüme etmiştir.⁶⁸²

⁶⁷⁸ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi’l-Kur‘ān*, s.315.

⁶⁷⁹ 2/Bakara:171

⁶⁸⁰ 96/‘Alak:17

⁶⁸¹ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi’l-Kur‘ān*, s.796.

⁶⁸² Esed, *Kur‘an Mesajı*, s.1288.

Du ‘ā sözcüğü aşağıdaki âyetlerde ise sesin yokluğunu belirten bir sözcük olan *şamt* sözcüğü ile zıtlık ilişkisi içerisinde kullanılmıştır:

“*Onları ha çağırmışsınız, ha sessiz kalmışsınız, sizin için birdir.*”⁶⁸³ Yine,

“*Rasûl’ün size yaptığı çağrıyı birbirinize yaptığınız çağrı [lar]la sakın bir tutmayın.*”⁶⁸⁴

Du ‘ā sözcüğünün odakta olduğu bu âyetin anlamı konusunda müfessirler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Örneğin, *İbn-i ‘Abbās*, *Hucurāt* 3. âyetinde “*Allah’ın elçisinin yanında seslerini yavaştatanlar*” âyetinde olduğu gibi, “O’nu çağırırken yüksek sesle çağırmayın” şeklinde anlarken; *Sa’îd İbn Cübeyr*, “O’nu, birbirinizi çağırdığınız gibi, ‘Ey Muhammed’ diye çağırmayın. O’nu, ancak, ‘Ey Allah’ın Resulü, ey Allah’ın Nebisi’ diyerek çağırın” şeklinde anlar. *Müberred* ve *Keffāl* ise, “Onun, size olan emrini ve çağrısını, birbirinize olan emir ve çağrınız gibi kabul etmeyin.” şeklinde anlamışlardır. *Rāzî* bu son görüşün âyetin nazmına daha uygun olduğunu belirtmektedir.⁶⁸⁵ Çünkü Peygamber’in belli bir amme meselesine ilişkin olarak yaptığı çağrı, sizin şu ya da bu meselede ileri sürdüğünüz görüşler gibi değildir. Bir başka deyişle, bu anlam örgüsü içinde, *Resul’ün çağrısı* Kur’ân’ın kendisiyle eş değer olabilir.⁶⁸⁶ Görüleceği üzere, âyet bağlamında farklı âyetlerle bağlantılı olarak da kelimeyi *nidā* kelimesine yakın anlamda anlayan müfessirler olmuştur. Verdiğimiz bu örnekler *Du ‘ā* sözcüğünün, ses ile olan bağlantısını ortaya koyar mahiyettedir.

⁶⁸³ 7/A ‘râf:193

⁶⁸⁴ 24/Nūr:63

⁶⁸⁵ Rāzî, *Mefātīhu ‘l-Ğayb*, c.24, ss.38-39.

⁶⁸⁶ Esed, *Kur’an Mesajı*, s.724.

Sesin anlamsız bir uğultu şeklinde veya anlamlı formlar içerisinde izhârı ile ilgili olan bu sözcüğün bir takım semantik şartlarını belirtmek yerinde olacaktır. Onun özellikle anlamlı formlar içinde izhârı, öncelikle bir iletişim içerisinde cereyan etmektedir. İletişim ise en az iki tarafı zorunlu kılmakta ve semantik açıdan, “iki-kişilik-ilişki kelimeleri” gerektirmektedir. Bu kavramı bizlere takdim eden İzutsu, kelime anlamlarının analizinde, ilişkinin tarafı olan kişilerin *sayısına* bakarak işe başlamanın çoğu kez oldukça yararlı olduğunu belirtir. Yani kelimenin semantik analizinin ilk adımı olarak, kelimenin işaret ettiği olayın gerçekten vuku bulması için kaç kişinin -aktörün- bulunması gerektiğini bilmek, çoğu kez önemlidir. Bu, elbette sadece *kişi* fikrinin, anlamın temel yapısında içkin olduğu durumlarla sınırlıdır. Zira karşımızda duran *kitap* kelimesinin anlam yapısında *kişi* fikri başlıca ve asli öğelerden biri olarak yer almaz. İzutsu “iki-kişilik-ilişki kelimesi” teriminin, *yemek yemek* ve *itham etmek* şeklindeki iki basit cümlelerin karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılabilceğini belirtir. Çünkü ilk cümlede fiil, *tek-kişilik* kelime iken, ikinci cümledeki fiilin *iki-kişilik-ilişki* kelimelelerinden. Yemek yeme fiilinde, *yeme* fiilinin vuku bulması için gerekli olan aktör tektir ve o yemektir. Halbuki *itham etmek* fiilinde en az iki kişi olmalıdır. *İtham etmek* denilen eylem, fiilin mahiyeti gereği, en azından iki kişi olmadıkça vuku bulmaz.⁶⁸⁷ Bu açıklamalardan yola çıkarak *du‘ā* sözcüğünün iki-kişilik-ilişki kelimeler kategorisinde yer alan bir kelime olduğunu söyleyebiliriz. Kelimenin bu yapısından dolayı onun kullanımına genellikle *isticābe* kelimesinin eşlik ettiğini görürüz. Böylece *du‘ā* sözcüğünün temel manasının *talep etmek*, *isticābe* kelimesinin ise *cevap vermek/talebi karşılamak veya reddetmek* şeklinde karşılandığını görürüz. Dolayısıyla *du‘ā* fiilinde ister olumlu olsun ister olumsuz olsun, esas itibarıyla, amaç muhataptan

⁶⁸⁷ İzutsu, *Kur‘an‘da Allah ve İnsan*, ss.238-239.

bir cevap almaktır. Örneğin Tanrı ayetlerini indirdiği zaman, insandan bunlara *taşdīk* ve *īmān* ile cevap vermesini ister. Aynı şekilde insan da *dua* ederken, Tanrı'nın ona cevap vermesini ister. Başka bir deyişle, insan isteğinin kabul edileceği ümidiyle Tanrı'ya dua eder.

Du 'ā sözcüğünün sese dayanan, semantik olarak iki-kişilik-ilişki kelimelerinden olduğu şeklindeki semantik boyutunu ortaya koyduktan sonra, öznesi açısından meseleye baktığımızda *Kur 'ān*'da hem insanların hem de Allah'ın *du 'ā* fiilinin öznesi olarak kullanıldığını görürüz. Bu insan ile Tanrı arasındaki, aşağı yönlü, yani Tanrı'dan insana doğru vuku bulan özel bir şifahi iletişim türünü gösterir. Aşağıdaki âyetlerde *du 'ā* fiilinin öznesi Allah odak kavramıdır:

*“Allah, [insanı] huzur ve güvenlik ortamına çağırmakta ve dileyeni dosdoğru bir yola yöneltmektedir.”*⁶⁸⁸ Yine,

*“Siz ey imana erişenler! Her ne zaman sizi, size hayat verecek bir işe çağırırsa, Allah'ın ve (dolayısıyla) Elçi'nin bu çağırısına icabet edin.”*⁶⁸⁹

Tanrı ile insan arasındaki bu dilsel ilişki, tek-tarafli değildir. Başka bir deyişle, insan, Tanrı ile şifahi ilişkide daima pasif kalmak yerine bazen inisiyatif alır ve dilsel işaretler aracılığıyla, onunla iletişim kurmaya çalışır. Bu açıdan insanın *Du 'ā* fiilinin öznesi olarak kullanıldığı onlarca âyetle karşılaşmak mümkündür. Söz konusu bağlamlarda sözcüğün anlamı bağlamsal olarak, *çağrıda bulunmak, isim vermek, seslenmek, talepte bulunmak, yardım istemek, yakarmak, yalvarmak, Dua ve beddua etmek, propaganda yapmak, davet etmek, sormak, teşvik etmek, nispet etmek, övmek,*

⁶⁸⁸ 10/Yûnus:25

⁶⁸⁹ 8/Enfâl:24

ibadet etmek, istek, arzu, makam, değer, gerçek vb. şeklinde çeşitlilik arz eden anlamlarda kullanılmaktadır:

“Ey kavmim! Nasıl olur da ben sizi kurtuluşa çağırdığım hâlde siz beni ateşe çağırırsınız? Siz beni Allah’ı [n birliğini] inkara ve hakkında [belki de] hiçbir bilgin olmayan şeyleri Allah’ın ulûhiyetine ortak koşmaya çağırıyorsunuz; ben ise sizi, O Kudret Sahibi ve Çok Bağışlayıcı olan [ı tanımay]a çağırıyorum!”⁶⁹⁰

Aşağıdaki âyette ise *du‘ā* fiilinin öznesinin İslâm terminolojisinde kötücül güçlerin sembolik ifadesi olan *Şeytan* olduğunu görürüz:

“Şeytan: “Gerçek şu ki, Allah size gerçekleşmesi kaçınılmaz bir söz vermişti! Bense [her fırsatta] size birtakım sözler verdim ama sizi hep yüzüstü bıraktım. Yine de benim sizin üzerinizde gerçekte bir nüfuzum yoktu: Sizi sadece çağırıyordum: siz de (bu çağrıya) icabet ediyordunuz”.”⁶⁹¹

Özne açısından fiilin kullanımının metafizik sahaya taşındığını görmekteyiz. Halbuki olağan şartlarda insanın, Tanrı’yla doğrudan konuşması mümkün değildir. Zira bu, karşılıklı konuşabilmek için iki taraf arasında ontolojik bir denklik olmasının zorunlu olduğu yönündeki dilin en temel ilkesine aykırıdır. Peki insanların gerçekleştirilmesi dileğiyle arzularını yükleyerek izhar ettikleri ses formlarının, Tanrı ile insan arasındaki iletişimin özel bir türü olarak kullanılması ve taleplerin gerçekleştirilmesinin Tanrı’dan istenilmesi nasıl mümkün olmaktadır? İzutsu bu sorunun cevabını el-*Kirmānī*’nin açıklamalarından yola çıkarak açıklamaya çalışır. Buna göre, insan ile

⁶⁹⁰ 40/Ğāfir:41-42

⁶⁹¹ 14/İbrāhīm:22

Tanrı arasında kurulan *Kirmānī*'nin bahsettiği özel münasebet türü, ancak insanın fit-raten muazzam bir dönüşüm yaşaması durumunda, yani insanın yeni bir duruma alıştırılmasıyla kurulabilir. Burada, insanın gücünü aşan, onun doğasına aykırı bir şey, doğasında cebren vuku bulmaktadır. Bu, çok doğal olarak, sadece zihinsel değil, fizik-sel olarak da ona müthiş acı ve ıstırap verir. İletişim ancak bu olağandışı şartlar altında gerçekleşebilir ki, insan, bu durumda, günlük olanın dışında, alışılmadık yoğun duy-gular hissederek; şu veya bu nedenden dolayı, son derece farklı düşünce ve hissiyâtlara kapılır. İşte ancak böylesi şartlar altında, o, doğrudan Tanrı'ya hitap etme konumunda olur. Böyle bir durumda, o, artık, bilinen anlamda bir insan değildir.”⁶⁹² Normal dışı şartlar altında gelişen bu tür dil olayı, genellikle *yakarış* olarak tercüme edilen *du‘ā* dır. İnsanı bu tür dil kullanmaya yönelten sebep, durumdan duruma değişebilir. Bu, Tanrı'ya karşı duyulan derin ve karşı konulmaz dindarlık hissi olabilir veya *kıtlık*, *has-talık*, *ayrılık*, *çaresizlik* ve *umutsuzluk* gibi derinden hissedilen bir *korku* olabilir. Ya da içten içe hissedilen *ölüm korkusu* – ki, zaten en olağan durum da budur – olabilir. İşte insanın olağan durumunun dışında cereyan eden böyle hallerde şeylerin anlamı onun için farklılık arz etmeye başlar. Ontolojik olarak farklı varlık sferleri arasında iletişimi, diğer bir deyişle dilin Tanrısal bir iletişim aracı olarak metafizik gönderileri haiz olmasını mümkün kılan, insanın madden-manen yaşadığı ve derinden hissettiği işte bu olağanüstü durumdur.

Qur‘ān'da bir tehlikenin hissedildiği olağanüstü hallerde insanların yaşadığı ruh hâline ve o anlarda yaptıkları tercihlere dair pek çok tasvir bulmak mümkündür.

⁶⁹² İzutsu, *Kur‘an‘da Allah ve İnsan*, s.252.

Örneğin inançsız putperestlerin tehlikeli anlarda “dinlerini halis kılarak” Allah’a yalmaları, *du ‘ā* sözcüğü ile tasvir edilmektedir:

*“İnsanın başına bir sıkıntı gelince yan yatarken de oturup kalkarken de bize yalvarıp yakarır; ama ne zaman ki sıkıntısını gideririz, başına gelen sıkıntıdan kendisini kurtaralım diye sanki Bize hiç yalvarıp yakarmamış gibi [nankörce] davranmaya devam eder! Kendi güçlerini boşa harcayan (budala)lara, yapıp-ettikleri işte böyle güzel görünür.”*⁶⁹³

İnsanın kendini içinde bulduğu mümkün değişik durum ya da konumları dile getirmek üzere *Qur’ān*’da sık sık kullanılan “felaket anlarının çaresizlik duygusu içinde Allah’a yalvarıp yakarma” ifadesi, temsili karakteri son derece vurgulu sūrenin devam eden müteakip âyetlerinde karşımıza çıkar:

“Ve [işte bunun gibi], ne zaman kendilerine (bir) darlık dokunup geçtikten sora [bu tür] insanlara rahmet[imizden biraz] tattırsak, hemen âyetlerimiz hakkında asılsız iddialar tasarlamaya başlarlar. De ki: “İnce tasarımda Allah [sizden çok] daha tezdir!” Dikkat edin! Bizim [semavî] elçilerimiz tasarlayıp durduğunuz her şeyi (inceden inceye) kaydediyor! Sizi karada ve denizde gezdiren O’dur. Öyle ki, gemilerle denize açıldığınızda, gemilerin elverişli bir rüzgarın önünde yolcuları alıp götürdüğü zaman [olanları düşünün,], gemidekiler sevinç ve güvenlik içinde hissederler kendilerini; derken bir fırtına yakalar gemiyi ve dalgalar her yandan kuşatır onları, öyle ki, [ölümün] kendilerini çepeçevre sardığını düşünürler de [o zaman] dinlerine sıkı sıkı sarılıp yalnızca Allah’a yönelerek: “Bizi bu (felaketten) kurtarırsan, andolsun ki, şükreden kimselerden olacağız!” diye yalvarıp yakarırlar O’na. Ne var ki, Allah onları

⁶⁹³ 10/Yûnus:12

*bu [felaketten] kurtarır kurtarmaz, hemen yeryüzünde haksız yere azgınlık yapmaya koyulurlar! Ey insanlar! Yaptığınız bütün taşkınlıklar döne dolaşa yine kendinizi bulacaktır! [Yalnızca] bu dünya hayatının (geçici) doyumları[nı] gözetiyorsunuz: fakat [hatırlayın ki,] sonunda bize döneceksiniz ve o zaman [hayatta] yapıp-ettiğiniz her şeyi size [eksiksiz] haber vereceğiz.*⁶⁹⁴

İzutsu, söz konusu dilsel davranışın, âyetlerde tasvir edildiği üzere, ancak insanın normal ruh halini terk ettiği olağandışı bir durumda vuku bulacağını ve böyle bir şeyin olabilmesi için, konuşanın, kendini (*Varoluşçuların* da söylediği üzere) bir *sınır* durumda bulması gerektiğini vurgular. Zira, ancak bir sınır durumunda, insanın kalbi, bütün dünyevî düşüncelerden tamamen uzak kalabilir ve bunun sonucu olarak da konuştuğu dil, mânevî yönden yücelmiş olur. *Du‘ā* , gönlün Tanrı’yla yaptığı en mahrem özel sohbetir ve ancak insan böyle bir hissiyata sahip olduğu zaman vukû bulabilir.⁶⁹⁵

Du‘ā’nın, sınır durum ile olan bu asli ilişkisini aşağıdaki âyette gözlemlemek mümkündür:

*“De ki: “[Bu dünyada] Allah’ın azabına çarptırıldığınız zaman yahut Son Saat gelip çatığında Allah’tan başkasına yalvardığınızı düşünebilir misiniz? [Söyleyin bana,] eğer doğru sözlü insanlar iseniz! Hayır, aksine yalvarışınız yalnız O’nadır, bu durumda O, eğer dilerse sizi Kendisine yalvarmaya yönelten o [bela]yı giderir ve [o zaman] Allah’tan başka ilahlık yakıştırdığınız her şeyi unutmuş olursunuz”.*⁶⁹⁶

Âyetlerde sadece insanın başına gelen olumsuz durum halindeki ruh halinden değil aynı zamanda söz konusu durum sonrasına dair de anlatılar mevcuttur. Genelde

⁶⁹⁴ 10/Yûnus:21-22-23

⁶⁹⁵ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s.287.

⁶⁹⁶ 6/En‘âm:40-41

bu *sınır durumu* geçtiğinde, insanın “sanki hiç yalvarıp yakarmamış gibi [nankörce] davranmaya devam ettiği” ifade edilir. Fakat bu sınır anında yaşanan bu mânevî duygu seli dindiğinde ve yaşananlar bir anda gelip geçen bir şey gibi son bulmak yerine, köklü, değişmeyen, dindarca bir alışkanlığa dönüştüğünde, o zaman *du‘ā* , *‘ibādet* ile eşanlamlı olmaya başlar:

“[HAKİKATİ inkâr edenlere] de ki: “Allah’ı bırakıp yalvardığınız [varlıklar]a tapmaktan men olundum”.⁶⁹⁷

‘Abd fiili ile aynı bağlamda ve eş anlamlı olarak kullanılan *du‘ā* sözcüğünün düzenli bir ritüele dönüşme anlamını aşağıdaki âyette de gözleyebiliriz:

“O hâlde, Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O’na yalvaranları [n hiç-birini] yanından kovma.”⁶⁹⁸

Kelimenin yine bir ritüel sözcüğü olan *mescit* sözcüğü ile aynı bağlamda kullanıldığını görürüz:

“[O sizden] kulluğunuzu göstermek üzere girdiğiniz her türlü eylemde bütün varlığınızı ortaya koymanızı ve içten bir inançla yalnız ve sadece O’na bağlanarak Kendisine yalvarıp yakarmanızı [ister].”⁶⁹⁹

Yukarıda *du‘ā* kavramının iki-kişilik-kelimeler kategorisinde yer alması dolayısıyla kullanımında birden fazla kişinin olması gerektiğini ve bunun da bir karşılıklılık ilişkisi doğurduğunu söylemiş; *talep etmek* olan temel anlamına *icabet etmek* şeklinde *isticābe* kelimesinin kullanıldığını görmüştük. *Qur‘ān*’ın teolojik genel

⁶⁹⁷ 6/En‘ām:56

⁶⁹⁸ 6/En‘ām:52

⁶⁹⁹ 7/A‘rāf:29

söylemi açısından baktığımızda özellikle ulûhiyet açısından, yapılan dualara icabet edebilme yetkinliğinin son derece önemsendiğini görürüz. *İsticābe* kudretine sahip olmamak, *Ḳur'ān*'da sahte tanrı olmanın en açık göstergelerinden biri olarak değerlendirilir. Allah'tan başka tapınılan tanrılar, kendilerine ne kadar yakarılırsa yakarılırsın, dualara cevap veremezler. Onlar kendilerine yapılan duaları işitmezler ve asla cevap veremezler. İnanmayanların duası, karşılıksız kalır:

*“Onlara yalvarırsanız çağrınızı duymazlar; duyabilseler bile size cevap ver[e]mezler.”*⁷⁰⁰ Yine,

*“Nihai Gerçek'e varmak amacıyla yapılan bütün Du'ā lar, bütün çağrı ve arayışlar ancak Ona yöneltilmelidir; çünkü insanların, O'nu bırakıp da yakardıkları [öteki varlıklar ve güçler] bu yakarışlarına hiçbir şekilde karşılık veremezler. Öyle ki, [onlara, yakarıp duran kimsenin durumu] ellerini suya doğru uzatıp, suyun kendisine ulaşmasını bekleyen birinin durumuna benzer; oysa bu durumda su asla ona ulaşmayacaktır. Bunun içindir ki, hakkı inkâr edenlerin yakarması kendilerini sapıklık içinde tüketmekten başka bir sonuç getirmez.”*⁷⁰¹

Kelimelerin teorik olarak bu şekilde kullanımını, İzutsu, dilin *sihirli* kullanımının bir çeşidi olarak görebileceğimizi belirtir. O sihirli tabirini, özel bir duruma işaret eden, saf anlamda teknik bir terim olarak anlamak gerektiğini, bu tür özel durumlarda söylenen sözlerin, muhatapları üzerinde doğrudan etkili olabildiği anlamında kullanır. Duyguların doruğa çıktığı ortamlarda dinleyiciyi etkilemek için söylenen her söz, bu anlamda *sihirlidir*. Her gün karşılaşılan sıradan durumlarda bile, bir fiil *emir sığasıyla*

⁷⁰⁰ 35/Fâtır:14

⁷⁰¹ 13/Ra'd:14

kullanıldığında, dil *sihirli* bir şekilde kullanılıyor demektir. Fiilin, son derece yavan ve etkisiz bir formda, yani genellikle *sihirli* sayılamayacak kadar basit ve sıradan bir şekilde kullanıldığında bile bu durum değişmez. Dilin sihirli kullanımı, Tanrı'ya yönelik kişisel *yakarıştan* başka *yemin etme, söz verme, beddua etme, hayır duada bulunmayı* da kapsayan büyük bir sınıftır. Câhilîye'de dilin sihir işlevi toplumda muazzam bir rol oynamaktadır.⁷⁰²

Netice itibariyle Arapların dilsel yaşamında dilin bu sihirli kullanımının her iki dünya görüşünde de etkili olduğunu ve bu vesile ile *duyusal* olanın *düşünselin* naibi olarak işlev görmesinin insanın indi dünyasında yaşadığı *olağanüstü bir tecrübe* ile mümkün olduğunu görmüş bulunmaktayız. Semantik olarak farklılık ise İslâm'ın kelimelerin ilişkisel düzlemine müdahale ederek onların arasındaki iletişimi kesmesi ve yeni bir semantik dünya, yeni bir ilişkiler ağı inşâ etmesindedir. Örneğin Câhilî dünyada ilişkili olan *du'â* sözcüğü ile *putlar* arasındaki bağ kesilmiş ve *icabet* edebilme yetkinliği Qur'ânî dünya görüşünün odak kavramı olan Allah'a özgü kılınmıştır.

2.4. BİR İMGE MALZEMESİ OLARAK *KUR'ÂN*'DA SESİN MORFEL (İŞLENMİŞ/ANLAMLI) HÂLİ

Sesin bir uğultu olmaktan çıkıp anlamlı formlar halinde insanlar arasındaki iletişimin bir aracı olarak işlev görmesi konusuna gelmiş bulunmaktayız. Sesin bu yönü, ilk bölümde gördüğümüz üzere, maddeden ziyade şürete, içgüdüden ziyade zekaya taalluk eden yönüdür. Bu başlık altında *Kur'ân*'da sesin anlamlı formlarına tekabül eden kelimeleri incelemeye çalışacağız. Öncelikle sesin kendi başına böyle bir işlev

⁷⁰² İzutsu, Goldziher'in Antik Arabistanda Hicâ şiiri üzerine yaptığı araştırmada dilin bu boyutunun son derece titiz ve akademik bir yetkinlikle ortaya konulduğunu belirtmektedir. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.290.

görmesinin mümkün olmadığını belirtmeliyiz. Sesin işlev görmesini sağlayan, onu bir iletişim aracı olarak kullanan ve ona anlamını veren, insan ve insan topluluklarıdır. Bu hususu *Kur'an*'da kullanılan *nuṭṭ* kelimesi üzerinden okumak mümkündür. Aşağıda *nuṭṭ* kelimesinin anlam analizini yapmaya çalışacağız.

2.4.1. *Nuṭṭ* Sözcüğü

İnsanın dille söylediği, kulakla duyduğu seslere örfte *nuṭṭ* denmektedir. Hemen her zaman insan için kullanılmaktadır. Başkası için kullanımı ise, ancak peş peşe sıralama da söz konusu edilebilmektedir. Örneğin “*ennāṭīḳu veṣṣāmitu*” ifadesinde olduğu gibi. Bu ifadede, *ennāṭīḳu/konuşan*, sesi olan; *ṣāmit/susan* ise, sesi olmayan demektir. Bundan dolayı hayvanlar için *nāṭīḳ/konuşan* denmez; sadece şartlı biçimde ve teşbih yoluyla söylenebilmektedir. Bu açıklamaları yapan İṣfahānī, aşağıdaki beyitte kullanılan *nāṭīḳ* ifadesinin mecâzî anlamda kullanıldığını belirtir:

“*Ona (o güvercine) hayret ettim, onun ötüşünün, bu kadar fasih olmasına, öterken ağzını açmadığı hâlde.*”⁷⁰³

İṣfahānī açıklamalarına devamla, konuşmanın kendisiyle gerçekleştiği yetiye, mantıkçıların, *nuṭṭ* dediklerini belirtir. Onlar bunu kastederek insanı tanımlarken şöyle demektedirler: “İnsan, canlı, konuşan, ölümlü bir varlıktır.” Onlara göre *nuṭṭ*, müşterek bir lafızdır. Sesten meydana gelen bir söz olmasının yanı sıra insanın kendisiyle konuştuğu insânî yetiye de *nuṭṭ* dendiğini belirtir. Bazen bir şeyi gösteren herhangi bir işaret için de *nuṭṭ* kelimesi kullanılabilir. İṣfahānī, bir bilgeye, “konuşan susan nedir?” diye sorulduğunda “haber veren deliller ve öğüt veren ibretlerdir” şeklinde

⁷⁰³ Şair, Humeyd b. Sevr. Bkz. *Divanı*, s.27; Müberred, *Kâmil*, c.2, s.185.

cevapladığını belirtir. Bir kişi için bir mana ifade eden herhangi bir şey, kendisi gerçekten susan bir varlık olsa da o kişi için konuşan mesabesindedir. Dolayısıyla imge malzemesi olarak bir form içinde sesin veya bunun dışında renk, hareket ve bunlardan müteşekkil herhangi bir imgenin anlam ifade etmesi insanın yetileri ile ilgili bir husustur. Bunların varlığı, insanda zemin bulmakta ve insan topluluklarının oluşturduğu kültürle göre farklılık arz etmektedir. İnsanın konuşma yetisinin karşılığı olan *nuṭḡ* sözcüğünün Kūr'ān'da kullanımına bakacak olursak türevleri ile birlikte on iki yerde geçtiğini görürüz.⁷⁰⁴ Aşağıdaki âyette İbrâhîm peygamberin kavminin tanrısallık nitelikleri yakıştırdıkları şeylerin yetisel soruşturulması bağlamında kullanılmaktadır:

*“İbrâhîm, onların tanrılarına gizlice yaklaştı ve “Ne o! [Önünüze konulmuş nimetlerden] yemiyor musunuz? Neyiniz var ki konuşmuyorsunuz?” dedi.”*⁷⁰⁵

İnsani bir yeti olan konuşma, insan dışındaki varlıklarda aranmakta ve bu yolla onların bir gerçekliği olmadığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Aynı husus bir başka Kūr'ān pasajında yine İbrâhîm peygamberin soyutlamaları sırasında kullanılmaktadır:

*“[İbrâhîm:] “Bu işi, belli ki, şu yapmıştır, putların en irisi yani: ama en iyisi, siz kendinîz onlara sorun; tabii, eğer konuşabiliyorlarsa”.*⁷⁰⁶

Görüleceği üzere konuşma yetisi âyetlerde gerçek tanrının özelliklerinden biri olarak aranmaktadır. Peki insânî bir yeti olan *konuşma* yetisinin tanrısallık bir özellik olarak aranmasının anlamı nedir? Bu soru, insanın kendi özelliklerinden yola çıkarak

⁷⁰⁴ ‘Abdulbâkî, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres*, s.705.

⁷⁰⁵ 37/Şâffât:91-92

⁷⁰⁶ 21/Enbiyâ:63

projektif bir şürette soyutlama yapması şeklinde cevaplanabilir. Başka bir deyişle imgesel bir inşâ gerçekleştiren insanın bu inşâyı, aşına olduğu kendi özellikleri üzerinden gerçekleştirdiği söylenebilir.

Konuşma, ayrıca, *Kur'ân*'da yalnızca seslerden müteşekkil bir şey olmaktan ziyade anlam ağırlıklı olarak kullanılmaktadır. Buna göre eğer bir kişi bir şeyden bir mana anlıyorsa, o şey gerçekten susan bir varlık olsa da bu, ona göre konuşandır. Kişi eğer anlamıyor ise o şey konuşan dahi olsa, suskun bir varlıktır. Bunun örneğini *Kur'ân*'da muhtelif âyetlerde görmek mümkündür. Örneğin aşağıdaki âyetle kuşların sesi konuşma olarak adlandırılmıştır, çünkü Hz. Süleyman onlardan bir mana çıkarmaktadır:

“Ve gerçek şu ki, Biz Davud’a da Süleyman’a da ilim verdik; bunun için onların ikisi de “Bütün övgüler, bizi inanan kullarının birçoğundan üstün kılan Allah’a aittir!” derlerdi. Ve [bu bakımdan] Süleyman Davud’un [gerçek] varisi idi; öyle ki, o şöyle derdi: “Ey insanlar! Bize kuşların dili öğretildi; [güzel ve iyi] şeylerin hepsinden [cömertçe] bahşedildi; bu [bize Allah’ın] apaçık bir lütfudur!”⁷⁰⁷

Aynı manayı aşağıdaki âyetle, onu oluşturan ve okuyan için bir anlam ifade eden *kitap* kelimesi hakkında görürüz:

“Bu bizim kayıtlarımız, sizinle ilgili her şeyi bütün gerçekliğiyle anlatır: çünkü yaptığınız her şeyi kayda geçirtmiştik!”⁷⁰⁸ Yine,

⁷⁰⁷ 27/Neml:15-16

⁷⁰⁸ 45/Câsiye:29

“Derilerine soracaklar: “Neden aleyhimize tanıklık yaptınız?” Onlar da: “Her şeye konuşma imkânı veren Allah, bize [de] vermiştir: Sizi yoktan var eden Odur, [şimdi] yine O’na döndürülüyorsunuz.”⁷⁰⁹

Âyette geçen *konusmanın* mahiyeti hakkında farklı görüşler serdedilmiştir. Buradaki konuşma, kimisine göre, duyulan sesle gerçekleşmektedir. Buna göre onlar, “*nuṭkun* hakikatinin lafız olduğu”nu belirtmişlerdir. *Lafız* temelde “ağızdan bir şeyi atmak, tükürmek” demektir. Örneğin bulduğu bazı şeyleri tavuklara vermek için yüksek sesle çağırması hasebiyle horoza da “*lāfıza*” denilmiştir. Bununla birlikte lafız sesin ham halinden ziyade işlenmiş halini ifade etmektedir. Çünkü İṣfahānī’nin de dediği üzere, “lafız sesi kalıplara sokan, onu bir mana ile kayıt altına alan ve kuşatan bir çerçeve” gibidir. Sesin morfel halinin, işte burası olduğu söylenebilir. Sesin ham halinin birtakım kalıplara konulması, anlamını, söz konusu bu işi gerçekleştiren özenin niyetinde bulmaktadır. Bu açıdan konuşmanın aslının “ibret almak” olduğunu belirtenler olmuştur. *İbret* ise, asıl anlamı “bir hâlden başka bir hale geçmek” anlamına gelen ‘*abr* kökünden gelmekte ve “görünenin bilgisinden hareketle görünmeyene ulaşmak” anlamına gelmektedir. *Kur’ân*’da kelimenin bu anlamda kullanıldığını gözlemlemek mümkündür:

“Bunda görececek gözleri olan herkes için muhakkak bir ders vardır.”⁷¹⁰ Yine,

“Öyleyse bundan ders alın siz ey kavrayış sahipleri!”⁷¹¹

⁷⁰⁹ 41/Fuṣṣilet:21

⁷¹⁰ 3/Āl-i ‘İmrān:13

⁷¹¹ 59/Haşr:2

Aynı şekilde kişinin rüyasında gördüğü şeylerin zahiri yönlerinden yola çıkarak onların asıl anlamına dair fikir yürütme eylemine de *ta 'bîr* denmektedir. Aşağıdaki âyette bu anlamı görmekteyiz:

*“Ve [bir gün] Kral: “Rüyamda” dedi, “yedi çelimsiz ineğin yediği yedi semiz inek, yedi yeşil başak ve bir o kadar da kurumuş başak gördüm. Ey soylular! Eğer rüya yorumlamayı biliyorsanız bana bu rüyamı yorumlayın!” dedi.”*⁷¹²

Konumuz olan konuşmanın özüne, gördüğümüz *ibret* kelimesinden yola çıkarak bakabiliriz. İbret kelimesinin “görünenin bilgisinden hareketle görünmeyene ulaşmak” olduğunu hatırlayacak olursak, işin özünün, ses veya ses dışında herhangi somut bir şeyin bir başka şeyin yerine ikamesi, yani özne tarafından kullanılıyor olması olduğunu görürüz. Bu bir *temsîl* olması hasebiyle aynı zamanda bir *düşünce* eylemidir. Çünkü, Denkel’in de dediği üzere, “düşünce, çoğunlukla bir şeyler temsil edilerek yürütülür.”⁷¹³ Kullanılan şeyin anlamı burada, [ses ya da başka bir] şeyi amaçları doğrultusunda kullanan kişi ya da kişi topluluklarının *uzlaş*ı ve en nihâyet *niyetinde* gizlidir. Eşyanın tamamı, insan ve insan toplulukları tarafından bu *işlev* doğrultusunda kullanılabilir. Söz konusu *işlev*, konuşma eyleminin mahiyetini oluşturmaktadır ki bu, *iletişim* kurmaktır. *İletişim* ise, duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması, bildirişim, haberleşme olarak tanımlanmaktadır.⁷¹⁴ Netice itibarıyla insanlar iletişim kurmak, yani bildirişimde bulunmak maksadıyla ses veya ses dışı enstrümanları kullanabilirler. Bu bir renk, hareket, çizgi ya da harf olabileceği gibi bir ses imgesi de olabilir. Ses imgelerinden

⁷¹² 12/Yûsuf:43

⁷¹³ Arda Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1981), s.18.

⁷¹⁴ <https://sozluk.gov.tr/>

müteşekkil iletişim aracı ise *lisān* olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷¹⁵ Saussure'nin terminolojisinde *langueye* tekabül eden devingen ve değişken fakat kendi içerisinde bir sistem olan bu yapı, bir topluma mensup bütün bireylerin ortak rızasıyla iletişim aracı olarak kabul edilmiş şifahi bir işaretler sistemidir. Dolayısıyla *lisān/langue*, toplumsal gerçekliği olan ve bir topluma özgü sembolik bir sistemdir. Toplumun her üyesi, diğerleri tarafından anlaşılacak istiyorsa, onlarla konuşmak durumundadır. Bir nutuk eyleminde yer alan iki kişinin iletişim kurabilmesi, ortak işaretler sisteminin kullanılmasına ve her iki tarafın da ontolojik olarak aynı düzlemde yer almasına bağlıdır. Bu iki husus, dilsel iletişimin olmazsa olmaz iki koşuludur. Bu açıdan bakıldığında *Tanrı* ile *İnsan* arasındaki şifahi iletişim teorik olarak imkansızdır; çünkü ikisi arasında hiçbir işaret-sistemi bulunmamaktadır ve özü itibarıyla ontolojik bir fark onları birbirinden ayırmaktadır. Fakat semitik kökenli üç büyük din, yani Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm, Tanrı'nın konuştuğunu ve bu konuşmayı da gizemli bir dille değil açık ve anlaşılır bir dille gerçekleştirdiğini varsaymaktadır. Örneğin Kır'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 sebeple tanrı-insan arasındaki dilsel iletişim olağandışı bir iletişimdir ve bu olağandışılık aradaki ontolojik farklılıktan kaynaklanmaktadır. Zira burada dilsel iletişim, başka dünyalardan olan ve aralarında kapanması asla mümkün olmayacak kadar mesafe bulunan iki varlık düzeyi arasında vuku bulmaktadır. Yine de Tanrı insanla konuşmakta ve insan da O'nun sözlerini duymakta ve anlamaktadır. Tanrı'nın bu ilk fiili olmaksızın, İslâm'ın din kelimesini tarifine göre, yer yüzünde hak din olması

⁷¹⁵ Dilin ortaya çıkma ve işlevine dair açıklama için bkz. Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, s.3.

mümkün değildir. Bundan dolayı İslâm'da baştan beri dil bilinci son derece yüksek olmuştur. Buna göre Tanrı konuşunca İslâm zuhur etmiştir. Bütün bir İslâm Kültürü, Tanrı'nın insana, bizzat onun konuştuğu bir dil ile hitap ettiği gerçeğiyle başlamıştır. Bu, her şeyden önce, Tanrı'nın *konuştuğu* anlamına gelmektedir. Vahyin anlamı da tam olarak budur. Yani *vahiy*, bir *konuşma/parole* olgusudur. Peki bu konuşma nasıl gerçekleştirilmektedir? Burada konuşmanın özellikle tanrı tarafından bakıldığında gizemli yönünü bir yana bırakarak araç yani *lisan/langue* boyutuna, ki bu boyut çok özel bir konuşma olan vahyin analizini mümkün kılan boyuttur, bakacak olursak, Kur'an'da, bu hususun bilincinde olduğunu gösteren pek çok delil bulmak mümkündür. O vahiy ve peygamberlik görevi kavramını, tam da bu *fikre* dayandırır. Onda her kavmin kendi *languesi* olduğu baştan kabul edilir ve peygamberlik görevi hususunda bu noktaya büyük önem verilir. Bu hususu İbrâhîm sûresinin aşağıdaki pasajlarından izlemek mümkündür:

*“Biz her elçiyi, mutlaka kendi halkının diliyle [vahyedilmiş bir mesajla] gönderdik ki, [hakkı] onlara açık (ve dolaysız) bir biçimde ulaştırabilsin.”*⁷¹⁶

Kur'an'da yine ortak ses imgelerinin kullanılmadığı yerde, dilsel iletişimin ve anlaşmanın mümkün olmadığına işaret eden âyetler vardır:

*“Ve derken, iki set arasında [bir yere] vardığında onların yamacında [yaşayan ve onun konuştuğu dilden] çok az şey anlayabilen bir kavme rastladı.”*⁷¹⁷

Dilsel iletişimi mümkün kılan ses imgelerinden müteşekkil bu yapı, yaşayan insanların farklılaştığı oranda farklılaşabilmektedir:

⁷¹⁶ 14/İbrâhîm:4

⁷¹⁷ 30/Kehf:22

“Göklerin ve yerin yaratılması, renklerinizin ve dillerinizin farklılaştırılması (da) O’nun alametlerindendir: bunda, kuşkusuz, [fitri] bilgiye (anlama ve kavrama yeteneğine) sahip insanlar için dersler vardır!”⁷¹⁸

İnsan ile iletişimde onun dilinin veya aşına olduğu ortak işaretler sisteminin kullanılması zorunludur. Bu sebeple Kur’ân’ın bakış açısına göre nasıl ki daha önce farklı topluluklara kendi dillerinde konuşan bir peygamber ve kitap gönderildi ise Araplara da Arapça konuşan bir peygamber ve Arapça bir mesaj gönderilmiştir.⁷¹⁹ Şâyet Arapça olan Kur’ân, Arap olmayan bir peygambere vahyedilecek olsaydı ve peygamber de onu anlamayacakları kesin olan kavmine onu okusaydı, onlar ona asla inanmazlardı:

“Onu Arap olmayan birine indirseydik ve bu yabancı onu [kendi diliyle] onlara okusaydı, onlar yine inanacak değillerdi.”⁷²⁰

Âyette geçen *a ‘cemī* kavramı Kur’ân’ın lisan konusunda sahip olduğu farkındalığı görmemiz açısından önem arz etmektedir. Antik Arapların gözünde, dünyadaki bütün kavimler, Araplar ve Arap-olmayanlar (‘acem) şeklinde iki kategoriye ayrılabilirdi ve Arap olmayan kavimlerin hepsini aynı kefeye koymak mümkündü. Acem ve Arap şeklinde kavramsal olarak zıtlığa dayanan bu ayrım sadece dil ile ilgili değil, aynı zamanda kan, yani ırk da özellikle Arap kavramının anlam içeriğinde önemli bir rol oynuyordu. Fakat, İzutsu’nun da dediği gibi, en belirgin faktör, hiç şüphesiz dil idi.

⁷¹⁸ 30/Rûm:22

⁷¹⁹ Kur’ân’da bu hususun muhtelif ayetlerde vurgulandığını görürüz. Daha fazla bilgi için bkz. 22/Hâcc:22, 26/Şu‘arâ:192-195, 41/Fuşşilet:44

⁷²⁰ 26/Şu‘arâ:198-199

Safî Arap orijinli birine bile, Arapçayı doğru konuşamıyorsa, çoğu kez, *a‘cemī* denilmesi bunu kanıtlamaktadır.⁷²¹ Neticede her ne sebeple olursa olsun birinin konuştuklarının hiç anlaşılabilmesi olgusu *a‘ceme* fiili ile ifade edilmektedir. Örneğin aşağıdaki beyitte bunu görmek mümkündür:

*“Ve dediler ki: Daric ile Ekuff’un yağmur çukurları arasında Yardım çağırıp da sesi çıkmayan (a‘cem) kimseyi görüyor musun?”*⁷²²

Beyitte geçen *a‘cem* fiili, yardım için uzun süre ve boşuna bağırdığından dolayı sesi kısılan kişi demektir. Söylenen sözler, hiç anlaşılıyorsa, bu durum sessizlikle eşdeğerdir. Nitekim *ista‘ceme* fiili, tam da bu anlam için kullanılmaktaydı. Örneğin Hadis’te “*ista‘cemet ‘aleyhi kıraatuhu*” şeklinde bir ifade geçer. Anlamı, “Okurken sesi gitti” demektir. Çıkardıkları seslerin anlaşılır olmaması hasebiyle aynı şekilde, hayvanlara, sığırlara ve canavarlara da *a‘cem* denilmektedir: “*el-‘acmau curhuha cebarun/Vahşi hayvanların neden olduğu zararlardan ötürü, intikam alınmamalıdır*”).⁷²³ El-‘Acma’ kelimesi, *a‘cem*’in dişil formudur ve behime (hayvan) demektir. Bu örnekler, normal yoldan konuşamayan herkesin veya her şeyin *a‘cem* olarak kabul edildiğini göstermek için yeterlidir. İzutsu *a‘cem* kelimesinin aynı zamanda aşağılayıcı bir terim olduğunu belirtir. Zira Arapların gözünde dünyanın en zengin, en güzel ve en mükemmel dili olan Arapçayı konuşamayanları Arapların aşağıladığını ve hor gördüğünü göstermektedir. Onlar için, bu kusursuz dili konuşamıyor olmak, adeta dilsiz doğmuş olmaya denkti.⁷²⁴

⁷²¹ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s.277.

⁷²² El-Mufazzaliyyat, XII, 36. Beyit.

⁷²³ Bu hadis için bkz. Buhârî, *Zekât*, 66; Muslim, *Hudûd*, 45 (3/1334).

⁷²⁴ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s.279

Böyle bir ortamda K ur'  n, Arap dilinde Arap-olmayanların diline göre herhangi bir doğal üstünlük görmemiştir. Onun bakışına göre, her kavmin kendi dili vardır; Arapça da Arapların dilidir ve bu yönüyle birçok dilden sadece biridir. Tanrı'nın bu dili seçmesi, mesajın Arapça konuşan insanlara hitap etmesi sebebiyledir.  zutsu bu temel K ur'  ni tavrın anlaşılması için,  sl m'ın doğduğu o günlerde, Arapların içinde yaşadığı kültürel ortama bakmak gerektiğini belirtir. Buna göre o dönemde, farklı kültür ve geleneklere sahip halklarla temas halinde bulunan açık bir dünya olan Arabistan'da iki farklı tip bulunmaktaydı: ilki kapalı Bedevi tip, diğeri ise öteki hayat ve düşünme tarzlarına son derece açık, yeni ve daha üst kültürel değerleri kabule hazır daha aydın bir tip idi. İki tip arasında birçok kesişen hat görülebilirse de ikinci kategoriye girenler, kozmopolit bir yaşam sürmekteydiler. Bundan dolayı entelektüel ufukları Arabistan ile sınırlı değildi.  zutsu Hz. Peygamber'in bir insan olarak, bu ikinci tip Araplardan olduğunu, K ur'  n'ın civarda yaşayan kavim ve topluluklara dair görüşünün de bu ikinci tipin anlayışına paralel olduğunu belirtir. Bu ikinci tipin anlayışına göre tüm peygamberler kendi halklarına kendi dillerinde hitap etmişlerdir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de şimdi aynı şeyi yapmaktadır. O, Arap olduğu için, kavmine Arapça bir kitap ile gönderilmektedir. Yoksa Arapçanın diğer dillere üstün olmasından dolayı değil. K ur'  n'ın bu temel anlayışı, daha sonra mecraından kaymış ve Arapça yüksek din , duygusal ve kavmiyet i bir boyut kazanmıştır. Bu algı, süreç içerisinde doğal olarak karşıtlarını doğurmuştur. Söz konusu bu tartışmaları şuubiyye akımı özeline izlemek mümkündür.

Netice itibariyle konuşmanın, insanın sahip olduğu yetiler ile birtakım işaretler topluluğunu niyetleri yerine ikamesi ş retiyle gerçekleştirilen bir eylem olduğunu görmüş bulunmaktayız. Bu işaretler topluluğu özne için anlam ifade eden herhangi bir

göstergeler topluluğu olabilir. Örneğin ses imgeleri bu amaç doğrultusunda kullanılan en yaygın işaret sistemi yani lisan olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte konuşma, lisan vb. sembolik yapılar aracılığıyla gerçekleştirilen ve asıl amacı *bildirişim* olan bir eylemdir. Bu eylemde kullanılan ses malzemesi artık anlam yüklü göstergeler olarak işlev görmekte ve sesin morfel hâline karşılık gelmektedir. Kır'ân'da konuşma anlamına gelebilecek, *hada'e* gibi pek çok sözcük bulmak mümkündür. Aşağıda bu sözcüklerden Kır'ân'da yoğun bir şekilde kullanılanlarından bazılarını hem konuşma eyleminin hem de vahiy olgusunun doğasına nüfuz etmek ve ayrıca ses imgesinin morfel hâllerini görmek adına analiz etmeye çalışacağız.

2.4.2. *Hadîş Sözcüğü*

Bir önceki bölümde insanda konuşma yetisine tekabül eden *nuṭṭ* sözcüğünü analiz ederken *konuşma* eyleminin asıl amacının *bildirişim* olduğuna değinmiştik. Bu başlık altında bu noktayı *hadîş* sözcüğü üzerinden açmayı ve bu vesile ile sesin morfel durumları için kullanılan diğer sözcükleri görmeyi deneyeceğiz. Sözcüğe geçmeden önce konuşma edimini iletişim olayı bağlamında irdeleyerek sözcüğün anlam ağında kullanılan kelimeleri tanımaya ve bu vesileyle doğasına nüfuz etmeye çalışacağız. Şu soruları sorarak işe başlayabiliriz. Konuşma ediminin varlık sebebi nedir ve bu edimde ne meydana gelmektedir? Kaç kişilik bir edimdir? Tarafların rol ve işlevleri nelerdir? Bir konuşma çözümlemesinde neler ön plana çıkmaktadır? Bu soruların cevaplarını Denkel'in, "çekirdek iletişim olayı"nı çözümlediği eserinden yola çıkarak, ana hatlarıyla, verebiliriz.⁷²⁵

⁷²⁵ Arda Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1981).

Birçok canlı türü, insan dahil olmak üzere, yaşamını sürdürmede, besin almadan cinsel yaşamın düzenlenmesine, yavruların yetiştirilmesinden toplumsal yapıdaki yerlerinin belirlenmesine dek ilişkilerin büyük bir bölümünü birbirlerine durumlarını ve isteklerini bildiren *mesajlar* yollayarak yerine getirirler. Denkel buna “çekirdek iletişim olayı” demektedir ve kavramsal olarak aşağıdaki şekilde çözümlemektedir: Öncelikle bir çekirdek iletişim olayında asgari olarak iki tarafın bulunması ve (değişken) iki rolü icra etmeleri (hadeşe) gerekmektedir.⁷²⁶ Bu roller “söylemek/anlatmak”⁷²⁷ ve “dinlemek/anlamak”⁷²⁸ olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla bir çekirdek iletişim hadisesinde bir taraf *söyleyen/anlatan* rolünü icra ederken diğer taraf *dinleyen/anlayan* rolünü icra etmektedir. *Anlatan* ile *anlayan* arasında aktarılan ise *mesaj* olarak nitelendirilmektedir. Bu mesaj, bir başka açıdan, bir *bilgi*dir ve geniş yayılım göstermektedir. Yani *bilgi* aktarımı *mesaj* aktarımı ile olmaktadır. Benzer şekilde iletişimde aktarılabilecek her türlü düşünsel içeriğe de *düşünce* diyebiliriz.⁷²⁹ Bu çekirdek iletişim hadisesinin betimsel olarak tasviri ise şu şekilde yapılabilir: Bir birey (doğal bir gereksinim veya bir istek gibi) herhangi bir nedenle bir düşüncesini bir başka bireye iletmek ister. Bu istekle, öbür birey tarafından izlenebilecek bazı davranışlarda bulunur (konuşur veya imlemeler kullanır) -Denkel bu hususu

⁷²⁶ Bütün dilsel davranış biçimlerinin kendisinden türetildiği ilkel dilsel davranış biçimini çözümlemeye çalışan kuram, “söz edimleri kuramı” olarak karşımıza çıkar. Kuram hakkında detaylı bilgi için bkz. John R. Searle, *Söz Edimleri*, terc. R. Levent Aysever, (Ankara: Ayraç, 2000).

⁷²⁷ Anlatma, sadece söylemekten/demekten ziyade, dilsel veya dil-dışı fiziksel bir im aracılığıyla muhatabın anlayacağı şekilde ifade etmek ve onun zihninde bir anlam (mütekellimin amacı) yaratmaktır. Oldukça karmaşık olan bu süreç, sürekli bir tasarımı da içinde barındırmaktadır. “Anlatma” kavramının geniş bir çözümlemesi için bkz. Arda Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, ss.27-49.

⁷²⁸ Anlama, iletişim amacı taşıyan söylenimin tanınıp yorumlanması/düşünceye çevrilmesi ile gerçekleşen, duyuşsal veriden/girdiden ulama/kategoriye dinamik bir çıkarsama sürecidir. Bir mesajın anlaşılması, bir söylenimin algı içeriğinden bir düşüncenin çıkarsanması olarak görülmektedir. Bir şeyden bir şey anladığını söyleyen kişi o şeyin bir parçası ile nedensel olarak ilişkili olan bir düşünce oluşturur. Bu düşüncenin oluşturulmasının bir yapıcı çıkarsama, sürekli denetim ile gelişen sentetik bir işleyiş olduğu varsayılabilir. *Anlama* kavramının geniş bir çözümlemesi için bkz. Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, ss.49-69.

⁷²⁹ Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, s.15.

“söylenim” olarak karşılamaktadır- böylece iletmek istediğini anlatmış olur. Söyleyen bireyin işlevinin sona erdiği yerde karşı yanın işlevi başlar: dinleyen birey, karşısındakinin gözlemiş olduğu davranışını yorumlar ve söyleyenin ne demek istemiş olduğu üzerine bir kanı, bir düşünce geliştirir. Bu geliştirilen düşünce *anlanandır* ve çekirdek iletişim olayının sonunu belirler. Netice itibariyle bir iletişim çözümlemesinde temelde üç yön bulunduğunu görürüz: iletişimde aktarılan düşünce (mesaj/bilgi), söyleyen ve dinleyen üstlendikleri işlevler (anlatmak ve anlamak).

Betimlemesini verdiğimiz iletişimin, canlılar dünyasında kökensel olarak “niyet davranışları” ve “kendiliğinden davranışlar”dan türedikleri belirtilmektedir. Bu aşamadan sonrası ise iletişimde etkin olmuş *imleme* öğelerinin yerleşmesini sağlamaktır. Bu *yerleşme* olgusuna araştırmacılar “örfleştirme” (*ritualisation*) adını vermektedirler. Gelişmiş insan iletişimi kapsamında bunun bir karşılığını görmek mümkündür ki, bu, dil-dışı iletişimden dilsel iletişime geçişi sağlayan *uzlaşım* (convention) olarak karşımıza çıkmaktadır. *Örifleştirme* olgusu (tıpkı uzlaşım gibi), bir imlemeyi standartlaştırma, bilgi veya iletişimsel içeriğini koruyarak simgesel (ikonik) özelliğini azaltma ve imlemeyi parçalara ayırma gibi sonuçlar doğurur. Örifleştirilmiş ve dolayısıyla standartlaştırılmış imlemeler kültürel öğeler halini almakta ve kullanılabilmeleri büyük ölçüde öğrenilmelerine dayanmaktadır. Bu betimlemeden insan iletişiminin iki cins araç aracılığıyla yerine getirildiği anlaşılmaktadır: dil-dışı ve dilsel. Dil, insanın iletişim evriminde geliştirdiği, onun bir yaratımı olan, gelişen araçlar dizininin en üst bir aşamasıdır ve asıl fonksiyonu, Denkel’e göre, iletişimdir. Doğrudan göze çarpanı olması hasebiyle dil, bireyler arasındaki düşünce alışverişinin ana yolu olarak kabul edilmekte ve üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak yapılan deneysel

çalışmalar dil-dışı iletişim biçimlerinin gelişim ve evrim açısından dilin temelinde yattığını ve en az onun kadar önemli olduğunu göstermiştir. İster dil-dışı ister dilsel, insan iletişim türünü kendine özgü (hayvan iletişimden farklı) kılan hususu, Denkel, Grice'ın “doğal anlam” ve “yapay anlam” adını verdiği iki kavram arasında yaptığı farktan yola çıkarak açıklamaya çalışır: Söyleyen kişinin anlattığını *yapay* yapan şeyin her şeyden önce söylenenin (imlemenin) kendiliğinden değil de bilerek, amaçlı olarak söylenmesi özelliğidir. İşte bu kavram insan iletişimi olgusunu belirler. *Doğal anlam* ise bunun dışında kalan iletişim biçimlerini kapsar. Bununla birlikte, Denkel, insanların aralarında sürdürdükleri iletişimin, *yapay* olarak nitelendirilen iletişim biçimi ile sınırlandırılmadığını hem *arada* olarak nitelendirilen hem de *doğal* iletişim biçimlerini günlük yaşantıda sık sık kullandığımızı belirtir.⁷³⁰ Konuşma eyleminin asıl amacı olan *iletişim* edimini ana hatlarıyla gördükten sonra *hadeşe* sözcüğünü buradan elde ettiğimiz birikim doğrultusunda analiz edebiliriz.

Qur'an'da türevleri ile otuz altı yerde kullanılan sözcük,⁷³¹ sözlükte *hadeşe* kökünden gelmekte ve *ortaya çıkmak, belirtmek; bildirmek, haber vermek; konuşmak, söz* vb. anlamlara gelmektedir. İsfahānī “ister cevher isterse de araz olsun bir şeyin yokken sonradan var olmasına *hudūş* dendiğini” belirtir. *İhdāş* sözcüğü “bir şeyi icat etmektir”. Aynı şekilde *muḥdeş*, “yokken, sonradan icat edilen şeydir.” Bu yenilik, o şeyin bizzat kendisinde olabileceği gibi bir başkasının yanında meydana gelmesi itibarıyla de olabilir. Örneğin “aḥdeštu milken/yeni bir güç elde ettim” deyimini bundandır. Sözcüğün bu anlamda kullanımını Qur'an'da görmek mümkündür:

⁷³⁰ Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, s.15.

⁷³¹ ‘Abdulbākī, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres*, ss.194-195.

“Ne zaman Rablerinden kendilerine yeni bir uyarıcı, hatırlatıcı (mesaj) gelse, onu ancak alaya alarak dinliyorlar.”⁷³²

İşfahānī her yeni ortaya çıkan *iş* ve *söze* de *muḥdeş* dendiğini belirtir. Aşağıdaki âyetlerde hem *söz* hem de *iş* olarak bunu görmek mümkündür:

“[Çünkü, ey insan,] sen onu bilemezsin, [ama], o [ilk ihlal]den sonra Allah, yeniden bazı şeylerin meydana gelmesini sağlayabilir.”⁷³³ Yine,

“Bu hususta ben sana bir açıklama da bulununcaya kadar.”⁷³⁴

Âyetler örneğinde sözcüğün etimolojik doğasında gördüğümüz bu “sonradan olma” anlamı, konuşma ediminde kullanılan hem işaretler sisteminin hem de bu işaretler ile yapılan her konuşma/parole ediminin doğasına dair fikir verir mahiyettedir. Buna göre bir söz-edim doğası gereği sonradan, inşâî olmak zorundadır ve enstrümanları da aynı şekilde ontolojik doğaları gereği muhdestir.⁷³⁵ Bu husus bir dil/lisan öncesi ve dilden bağımsız bir aşamanın olanaklı ve var olduğunu gösterir niteliktedir.⁷³⁶ Seslerden veya başka imge malzemelerinden oluşan söz konusu bu imleme araçları, buna göre, sonradan, iletişim ya da başka amaçlarla (sanatsal) tekâmülen özneler tarafından geliştirilmiş ve geliştirilmeye devam edecektir.

⁷³² 21/Enbiyâ:2

⁷³³ 65/Talâk:1

⁷³⁴ 17/Şehîd:70

⁷³⁵ Bu hususu Denkel, “çekirdek iletişim olayı” kavram veya olgusunun çözümlemesi veya betimlemesini yaptığı eserinde, iletişimin yerine getirilmesi açısından birbirini tamamlayan gerekli iki rolün (söyleme ve dinleme) sürekli değiştiğini ve hatta sağlıklı bir iletişim için bu değişimin gerekli olduğunu belirttiği noktada görebiliriz. Burada sürekli yeniden inşa edilen bir süreç konusudur. Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, ss.1-2.

⁷³⁶ Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, s.25.

İşfahānī, duyarak veya vahiy yoluyla, insana uyanıkken veya uykusunda gelen her söze de *hadīs* dendiğini belirtir.⁷³⁷ Bu açıdan Kūr'ān'da hem insanların gerçekleştirdiği konuşma edimi hem de Tanrı'nın gerçekleştirdiği konuşma edimi *hadīs* olarak nitelendirilmektedir. Önce beşerî anlamda gerçekleştirilen konuşma edimine aşağıdaki ayetleri örnek verebiliriz:

*“Hani, [bir gün] Peygamber, eşlerinden birine gizli bir şeyler söylemişti”*⁷³⁸

Yine,

“Onlar bunun dışındaki başka bir konuşmaya dalıncaya kadar”.⁷³⁹

Aşağıdaki âyetlerde ise konuşma edimi *hadīs* sözcüğü aracılığıyla Allah'a atfedilmiş ve onun kitabı söz olarak nitelendirilmiştir:

*“Kimin sözü Allah'ın sözünden daha doğru olabilir?”*⁷⁴⁰ Yine,

“Hakikati ortaya koyan Allah'ın bu mesajlarını sana aktarıyoruz. Eğer Allah'ın (bu ibret dolu) mesajlarına değilse başka hangi habere inanacaklar?” (Câşiye, 45/6).

*“Yoksa onlar “Bu [mesajı kendisi uydurmuştur!” mu diyorlar? Hayır, tersine, onlar (gerçeği biliyor, ama) inanmak istemiyorlar! Ama, [eğer onu basit bir fânînin işi olarak görüyorlarsa] ona benzeyen başka bir söylem üretsiner (de görelim!) -söyledikleri doğru mu, değil mi?”*⁷⁴¹

⁷³⁷ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi 'l-Kūr'ān*, s.222.

⁷³⁸ 66/Tahrīm:3

⁷³⁹ 6/En'ām:68

⁷⁴⁰ 4/Nisā:87

⁷⁴¹ 52/Tūr:33-34

Sözcüğün Kır'ân'da kullanımlarına hızlıca baktıktan sonra “bir muhadese olayında gerçekleşen hususun ne olduğu?” sorusunu sorarak yolumuza devam edebiliriz. Bu sorunun cevabını, yukarıda açıkladığımız *çekirdek iletişim olayı* hakkında yaptığımız açıklamalardan yola çıkarak vermek mümkündür. Hatırlanacağı üzere bir çekirdek iletişim çözümlemesinde, söyleyenin ve dinleyenin üstlendikleri işlevler (anlatmak ve anlamak) ve aralarında gerçekleşen düşünce aktarımı (mesaj/bilgi) karşımıza çıkmaktaydı. Dolayısıyla öznesi ister beşer olsun ister Tanrı bir muhadese olayında karşılıklı *aktarımın* gerek unsur olduğunu söyleyebiliriz. Bu aktarılan şey bizlere *hadîş* sözcüğünün de aslında ne olduğunu söyleyecektir. Aşağıdaki ayete bu açıdan bakabiliriz:

“O gün yer bütün haberlerini ortaya dökcek.”⁷⁴²

Görüleceği üzere *hadeşe* sözcüğü, bu âyette, *haber* sözcüğü ile aynı bağlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla *haber* sözcüğünün analizi, bize hem *hadîş* sözcüğünün hem de bir iletişim olayında karşılıklı aktarılanın ne olduğu hususunda çok şey söyleyecektir.

Haber sözcüğü, “bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak” anlamına gelen *hubr* (*hıbra*) kökünden türemiş; “doğru ya da yalan diye nitelemeye elverişli olan söz” anlamına gelmektedir. Askerî *haber* sözcüğünün “insanın hem kendisi hem de bir başkası hakkında” kullanılabileceğini fakat *hadîş* sözcüğünün “bir başkasına dayanmaksızın kendinden haber vermek” olduğunu belirtir. Çünkü önceden vuku bulmayan ve ilk defa gerçekleşen bir

⁷⁴² 99/Zilzāl:4

şeyden bahsedilmektedir. Ancak daha sonra bu iki kelimenin kullanımı artmış ve sonuçta her biri diğeri ile isimlendirilir olmuştur.⁷⁴³ Askerî'nin vurguladığı nüansın tanımına dikkat edecek olursak *hadîş*in aslında “haber niteliği taşıyan bir söz” olduğunu görürüz. *Haber vermek*, yani doğru ya da yalan şeklinde nitelendirilebilecek bir *bildirişimde/aktarımda* bulunmaktır. Örneğin “Zeyd’i gördüm” ifadesi, bir kişiyi *görme* edimine dair bildirişimde bulunmaktır. Yukarıdan beri analiz ettiğimiz *konuşma* eyleminin asıl amacı olan *mesaj aktarımı* hususunun bu kelime ile kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Buna göre asgari olarak iki kişiyi gerektiren basit bir konuşma/muhadese ediminde taraflar arasında bir *haber/mesaj aktarımı/bildirimi* söz konusu olmaktadır. Nitekim “*ḥabertuhū ḥabran-ḥubraten* ve “*eḥbertu*” temelde “ona bildirdim” anlamına gelmektedir.⁷⁴⁴ Taraflar, aktarılan bildirişimle birbirlerinde bir düşünce meydana getirmek istemektedirler. Dolayısıyla bu aktarım sırasında kullanılan imlemelerin anlamı dinleyicisine yöneltilen iletişim amacına eş olacaktır. Yani iletişim amacı (bireyin tümceyi kullanarak dinleyende meydana getirmek istediği düşünce) ile imlemelerin bağlaşımları (korelasyonu) her zaman tutmayabilir. Fakat anlamı aynı olacaktır. Örneğin bakkala gidip “ekmeğiniz var mı?” diye soran kişi gerçekte ekmek almak istediğini anlatmaktadır. İlettiği mesaj, “ekmek almak istiyorum”dur. “Ekmeğiniz var mı?” tümcesinin anlamının böyle durumlarda “Ekmek almak istiyorum” olduğu söylenebilir.⁷⁴⁵ Bu açıdan *suāl* ve *cevāb* sözcüklerinin de birer *haber* olduklarını söyleyebiliriz. Çünkü, Askerî'nin de dediği gibi, sormak, *haber* istemektir, cevap veren de *haber verendir*.⁷⁴⁶ Aynı şekilde *emir* formunda olan aktarımları, basit bir aktarım formuna dönüştürebiliriz. Örneğin “bu eylemi yap” cümlesini “bu eylemi

⁷⁴³ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi'l-Luğa*, s.32.

⁷⁴⁴ İsfahānī, *Mufredātu elfāzi'l-Ḳur'ān*, s.273.

⁷⁴⁵ Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*, ss.4-5.

⁷⁴⁶ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi'l-Luğa*, s.33.

yapman zorunludur” veya “bu eylemi yapmanı talep ediyorum” şeklinde bir aktarım formuna dönüştürmek mümkündür. Her ne kadar kullanımları arasında farklar olsa da her *emrin* aslında bir haber içerdiği söylenebilir.⁷⁴⁷ Netice itibariyle bir çekirdek iletişim hadisesinde söyleyen/anlatan ve dinleyen/anlayan rollerini üstlenen tarafların, (formel olarak değişiklik gösteren) birtakım imlemelerle (sesin formları da buna dahil) karşılıklı aktarımda bulunma olayını *haber* kelimesi özelinde görmüş bulunuyoruz. Bu yönüyle “haber aktarımının” iletişim olayının özünü oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte iletişimde taraflar arasında aktarılan şeyin dilsel ifadesinin, yalnızca *haber* sözcüğünden oluşmadığını görürüz. Bu sözcüklerden biri, *haber* sözcüğü ile aynı bağlamda aşağıdaki âyette karşımıza çıkmaktadır:

“Allah bize hakkınızda gerekli bilgiyi vermiş bulunuyor zaten”.⁷⁴⁸

Âyet bağlamında *haber* ile aynı bağlamda kullanılan sözcük *nebe*’dir. İşfahânî *nebe*’nin, “kendisiyle ilim veya zannı galip oluşan haber” olduğunu belirtir. Taşıdığı bu *haber* anlamından dolayı “eḥbertuhū bikezā” denilebileceği gibi “enbe’ tuhū bikezā” da denilebilir. *Nebe*’ sözcüğü ile *haber* sözcüğünün arasındaki temel farkın, ilkinin “yalandan arınmış olması” hususudur. Halbuki haberin hem doğru hem de yalan olması muhtemeldir. *Nebe*’ ile verilen *haber* içerdiği kesinlikten dolayı *bilgi* anlamına gelecektir. Nitekim aşağıdaki âyette *ilm* kelimesi ile aynı bağlamda kullanılmaktadır:

⁷⁴⁷ Askerî, “sual” ile “emr” sözcüklerinin yapı itibariyle eşdeğer olduklarını vurgular. Askerî, *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi’l-Luğa*, s.26. Bununla birlikte sözcükler arasındaki farklı bir açıdan farka dair değerlendirme için bkz. Askerî, *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi’l-Luğa*, ss.35-36.

⁷⁴⁸ 9/Tevbe:94

“Bu konuda ne biliyorsanız bana söyleyin, eğer söylediğinizde haklı iseniz!”⁷⁴⁹

İşfahānī, sözcüğün taşıdığı bu *bilgi* anlamından dolayı “enbe ’tuhū kezā/ona şunu öğrettim” şeklinde kullanıldığını belirtir.⁷⁵⁰ Sözcüğün muhtevi olduğu bu kesinlik anlamına karşın, haberin büyük önem arz ettiği, her ne kadar biliniyor olsa da üzerinde durulması ve iyiden iyiye her şeyiyle ortaya çıkarılması gerektiğine dikkat çekilen bağlamlar da söz konusudur. Bu hususu aşağıdaki âyette gözlemlemek mümkündür:

“Siz ey imana ermiş olanlar! Yoldan çıkmışın biri size [yalan] bir haber getirirse, muhakemenizi kullanın; yoksa istemeden insanları incitir ve yaptığınızdan pişmanlık duyarsınız.”⁷⁵¹

Nebe’ sözcüğünün *haber* kelimesi ile bağlanaşımını ve farkını ortaya koyduktan sonra Kır’ān’da kullanımlarına bakacak olursak hem beşerî iletişimde hem de beşer-tanrı iletişiminde aktarılan şeyin karşılığı olarak kullanıldığını görürüz. Aşağıdaki âyette bunu görmek mümkündür:

“Hani, [bir gün] Peygamber, eşlerinden birine gizli bir şeyler söylemişti; eşi bunu ifşa edip Allah da Peygamber’e bildirince, Peygamber (söylediklerinin) bir kısmını [diğerlerine de] anlatmış, bir kısmına ise hiç değinmemişti. Peygamber durumu eşine anlatınca, kadın, “Bunu sana kim söyledi?” diye sordu. [Peygamber de] “Her şeyi Bilen, Her şeyden Haberdar Olan, bana söyledi” diye cevap verdi.”⁷⁵²

⁷⁴⁹ 6/En’ām:143

⁷⁵⁰ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi’l-Kır’ān*, s.788.

⁷⁵¹ 49/Hucurāt:6.

⁷⁵² 66/Tahrīm:3

Görüleceği üzere *enbe'e* fiilinin öznesi yani *anlatıcı* olarak hem beşer hem de Tanrı kullanılmıştır. Aşağıdaki âyette ise, fiilin öznesi doğrudan *Allah* kavramıdır:

*“Allah bize hakkınızda gerekli bilgiyi vermiş bulunuyor zaten ”*⁷⁵³

Aşağıdaki âyetlerde ise *nebe'* sözcüğünün dinî bir anlam kazanarak terim manasında kullanıldığını görürüz:

*“Birbirlerine [bu kadar sık] neyi soruyorlar? O müthiş [yeniden dirilme] haberini (mi), üzerinde [hiçbir şekilde] anlaşılmadıkları.”*⁷⁵⁴

Âyette *nebe'* sözcüğü dinî bir terim olan ve Kur'an'da da yoğun bir şekilde kullanılan *ba's* hakkındaki bir haber olarak kullanılmıştır.⁷⁵⁵ Yine,

*“De ki: “Bu, muazzam bir mesajdır.”*⁷⁵⁶

Burada hakkında bahsedilen mesaj ise, sibakta kullanılan “bütün mevcudat üzerinde mutlak otorite sahibi, tek Allah'tan başka ilah olmadığı ve göklerin-yerin, ikisi arasındaki her şeyin Rabbi, kudret sahibi ve çok bağışlayıcı olduğuna” dair olan tenzihçi bir *mesaj/haber*dir. Burada verilen mesaj tüm Kur'an'ın hedefi olması hasebiyle, Kur'an bu anlamda bir *haber/mesaj*dır. Söz konusu bu mesajın *iletim sorumluluğu/teklifi* yine aynı kökten *nübüvvet* sözcüğü ile isimlendirilmekte ve *peygamberliğe* tekabül etmektedir.⁷⁵⁷ Nebî, buna göre peygamberi bilgiler konusunda

⁷⁵³ 9/Tevbe:94

⁷⁵⁴ 78/Nebe':1-3

⁷⁵⁵ “Ba's” kelimesinin kullanımları için bkz. İsfahânî, *Mufredātu elfāzi'l-Kur'an*, s.132.

⁷⁵⁶ 38/Şad:67

⁷⁵⁷ Nitekim “nübüvvetin, risaleti, yerine getirme teklifi” olduğu belirtilir. Bkz. Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi'l-Luğa*, s.432.

haber veren habercidir.⁷⁵⁸ Nitekim “*tenebbe ’e fulānun*” deyimi, “bir kişinin ‘peygamberlik iddiasında bulunduğunu’ anlatır.”⁷⁵⁹ *Nebī* kelimesi, bahsi geçen tenzihçi haber ile aynı muhtevaya sahip aşağıdaki âyette bizzat kullanılmaktadır:

“*Ey insanlar, şüphesiz, ben Allah’ın hepinize gönderdiği bir elçiyim; O (Allah) ki, göklerin ve yerin egemenliği O’na aittir. O’ndan başka tanrı yoktur; hayatı ve ölümü bahşeden O’dur! Öyleyse artık inanın Allah’a ve O’nun Elçisi’ne! Okuması-yazması olmayan, Allah’a ve O’nun sözlerine inanan Haberci’ye*”.⁷⁶⁰

Haber ve *nebe’* sözcükleri ile benzer bir anlama sahip bir diğer sözcük de *kaşas* sözcüğüdür. Buna göre uzun *hadîşe/ħabere*, *kaşas* ismi verilmiştir. Çünkü bir kısmı diğer kısmını takip eder ve bu şekilde haber uzar. Dinleyen sözü uzun bulunca, “*hāzā kaşasun/bu bir kıssadır*” ifadesini kullanır. *Hadîş* sözcüğü, eskiler hakkında da yaşananlar hakkında da uzun da kısa da olabilir. *Ķasasın* “birbirini takip eden olaylara ilişkin haber” olduğu söylenebilir. Oysa *hadîş*, bu şekilde de bunun dışında da olabilir.⁷⁶¹ Çekirdek iletişim olayı dikkate alındığında sözcük, diğer sözcükler gibi *anlatma* kategorisindeki sözcükler içerisinde değerlendirilebilir. Nitekim aşağıdaki âyette bu anlamda kullanılmıştır:

“*[Yakup:] “Ey oğulcuğum” dedi, (bu) rüyanı kardeşlerine anlatayım deme*”⁷⁶²

Aşağıdaki âyette ise, *Ķur’ân*’ın vahyedilişinin aslında *açıklamaya* matuf olduğu ifade edilmektedir:

⁷⁵⁸ Nebi sözcüğünün muhtevi olduğu “haber verme” olgusunun Câhili dönem ile İslâmî dönemdeki farklılığı hakkındaki tartışma için bkz. İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, ss.268-274.

⁷⁵⁹ İsfahânî, *Mufredātu elfāzi’l-Ķur’ân*, s.788.

⁷⁶⁰ 7/A rāf:158

⁷⁶¹ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi’l-Luğa*, s.34.

⁷⁶² 12/Yüsuf:5

“Biz bu Kur’ân’ı sana vahyettikçe, [ey Peygamber,] bundan önce senin de [vahyin ne olduğundan] habersiz kimselerden olduğunu bilerek onu sana mümkün olan en iyi, en güzel üslupla açıklıyoruz.”⁷⁶³

Rāzī, âyette geçen “en iyi” sıfatının burada, dile getirilen/nakledilen şeyin muhtevasını- yani, bu sûrede anlatılan belirli kıssayı- değil, fakat daha çok Kur’ân’ın (ya da sûrede anlatılan belirli kıssasın) dile getiriliş, naklediliş *biçimini* ya da *üslubunu* nitelendirdiğini belirtmektedir. Dolayısıyla *kıssa* sözcüğü fiil formunda (bir konuyu, bir haberi ya da hikâyeyi) iz sürer gibi adım adım, belli bir sıra gözeterek anlattı, nakletti, anlamına gelmektedir. Anlatılan bu şeyin muhtevasının da aynı şekilde bir *kıssa* (*hikâye* ya da *anlatım*) şeklinde nitelendirildiğini aşağıdaki âyette görebiliriz:

“Bu Kur’ân, ihtilaf ettikleri şeyin pek çoğunu İsrâil oğullarına haber verir.”⁷⁶⁴

Netice itibariyle Kur’ân’ın muhtevasının birbiri ile ilintili *anlatılar* olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce üzerinde durduğumuz “iki kişilik edim” terimini, çekirdek iletişim olayı bağlamında analiz ettiğimiz tüm bu sözcükler [hadiş, haber, nebe’ ve kâşâş] için anımsamakta fayda var. Buna göre bir çekirdek iletişim hadisesinde en az iki tarafın bulunması zorunluydu. 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; bu bir çekirdek iletişim olayının yapısıdır. Ancak iletişimde aktarılan mesajın/haberin aktarımı doğrudan aktarılan ile sınırlı kalmadığı durumlarda,

⁷⁶³ 12/Yûsuf:3

⁷⁶⁴ 27/Neml:76

İzutsu'nun da dediği gibi, *tebliğ* veya *belāğ* (iletme) problemi ortaya çıkar.⁷⁶⁵ Bu durumda mesajın doğrudan iletileni olan B, bir *haberci* veya *elçi/resul* konumunda olacaktır. İletişim hadisesi böylece iki kişilik ilişki olayından bir özneler arası iletişime dönüşecektir. Kur'an açısından meseleye bakıldığında tanrı-beşer iletişimi iki kişilik iletişimden ziyade, bir özneler arası iletişim olarak değerlendirilebilir. Çünkü yukarıda bahsi geçen tenzihçi mesajın muhatabı (Hz. Muhammed veya diğer peygamberler), nihai nokta değildir. Nihai nokta bu tür bir iletişimde C, ki Kur'an'a göre Mekke ahalisi, sonra bütün Araplar, sonra Ehli Kitap ve nihâyet bütün insanlardır. Bu durumda B, mesajı yalnızca insanlara ileten bir elçi olmaktadır. Nasıl ki Cebrail, Allah tarafından Muhammed'e gönderilen bir elçi (resul) ise Muhammed de artık, Tanrı ile bütün insanlık arasında aracı rolünü oynayan bir *Elçidir*.⁷⁶⁶ Bu hususu aşağıdaki âyetlerde görmek mümkündür:

*“Ey elçi! Rabbinden sana indirilenleri tebliğ et: Sen onu tam yapmadığın sürece Rabbinin mesajını [hiç] yaymamış olursun.”*⁷⁶⁷ Yine,

*“[Nuh]: “Ey kavmim” dedi, “Bende bir eğrilik/bir sapıklık yok; ne var ki, ben alemlerin Rabbinden bir elçiyim. Rabbinin haberlerini bildiriyor, öğütler veriyorum size.”*⁷⁶⁸

Asıl anlamı “teenni ile gitmek” olan *risl* kelimesinden gelen *rasûl* sözcüğü gönderilen anlamında kullanılmaktadır. İsfahânî sözcüğün bazen “taşınan söz” anlamında kullanıldığını belirtir. Bu anlamda aşağıdaki şiiri delil getirir: *“Elā eblig ebā hafşın*

⁷⁶⁵ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.267.

⁷⁶⁶ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.267.

⁷⁶⁷ 5/Mâide:67

⁷⁶⁸ 7/A'râf:61-62

rasūlen/Aman ha! Ebû Hafs 'a bir mektup gönder.” Kimi zaman da bu sözcüğün “sözün ve mesajın taşıyıcısı” anlamında kullanıldığını belirtir.⁷⁶⁹ Askerî *risâletin*, “elçinin bir başkasına iletme üzere üstlendiği beyanın tamamı” olduğunu; *nübüvvetin* ise “bu risâleti yerine getirme sorumluluğu/teklifi” olduğunu belirtir. *Qur’ân*’da *risâlet* kelimesi, muhtelif âyetlerde hem *Qur’ân*’ın bütününe hem de her bir parçasına delâlet edecek şekilde kullanılmıştır.⁷⁷⁰ Örnek olarak *Qur’ân*’da Allah’ın Musa peygamber ile olan *konuşma* edimine ve gönderilen *mesajlara* vurgu yapılan şu âyeti gösterebiliriz:

“[Allah]: “Ey Musa” dedi, “[sana] âyetler vahyederek ve [seninle] konuşarak sana insanlar arasında üstün bir yer ayırdım.”⁷⁷¹

Askerî ayrıca, *rasûl* kelimesinin açıklamasında “risâlette lisanın kullanılması-
nın zorunluluğuna” vurgu yapar.⁷⁷² Dolayısıyla mesajlar, birtakım haberler içeren bir *dil eseri* olmalıdır. İzutsu’nun da dediği gibi, Tanrı’nın sözleri, tanrı-beşer iletişimde elçi tarafından alındığı anda, zorunlu olarak nesnel bir şey, nesnel bir dil eseri -Almanların dediği gibi, bir sprachwerk- oluşturmalıdır. Bu anlamda, bir nesnel sprachwerk olarak Tanrı’nın sözlerine, *Qur’ân* denilmektedir. *Qur’ân* kelimesi, etimolojik anlamı ne olursa olsun, bu bağlamda, bir nesnel gerçeklik olarak Tanrı’nın konuşmasının/İlahi vahyin bir parçası anlamına gelmektedir. Elbette, tekil *Qur’ân*ların bütün yekunu da aynı kelimeyle ifade edilebilir ve aşıkardır ki, *Qur’ân* kelimesinin bugün en popüler anlamı da budur. Ancak, bu, kelimenin orijinal anlamı değildir.

⁷⁶⁹ İsfahânî, *Mufredātu elfāzi’l-Qur’ân*, s.352.

⁷⁷⁰ Detaylı bilgi için bkz. Rāzî, *Meḫāṭıḥu’l-Ġayb*, c.12, ss.51-53.

⁷⁷¹ 7/A’râf:144

⁷⁷² Askerî, *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi’l-Luġa*, ss.432-433.

Netice itibariyle, K ur’ n’ın, temelde tenzihçi mesajlar/haberler ihtiva eden, ses imgelerinden müteşekkil bir anlatı, bir dil eseri (sözler b t n ) olduğunu söyleyebiliriz. K ur’ n’ın bu hususa kendisinin de defaten vurgu yaptığını görürüz. Konumuz açısından burada gördüğümüz sözcüklerin, sesin bir haber/mesaj/anlam taşıyan işlenmiş h line tekabül eden sözcüklerden bir kısmı olduğunu söyleyebiliriz. Onların işlenmiş halini bize gösteren en önemli yönün, tüm bu sözcüklerin ortak noktası olan *haber* taşıma niteliği olduğunu söyleyebiliriz. Aşağıda analiz etmeye çalışacağımız kavramlar, Tanrı’nın insanlara mesajlarının aracısı/habercisi işlevi görecek, sesin en anlamlı formları olarak karşımıza çıkacaklardır. Aşağıda bu kavramların neler olduğunu görmeye çalışacağız.

2.4.3. *Kavl* Sözcüğü

 nceki iki alt başlıkta, konuşma ediminin iletişim kavramı açısından   z mleni ine ve çekirdek iletişim olayı ekseninde sesin, iletişimde *haber* taşıma işlevi gören formel h llerine değindik. Bu alt başlıkta ise, yine çekirdek iletişim olayını zihnimizde tutarak, K ur’ n’da *konuşma* anlamına gelebilecek sözcüklerden birini, K ur’ n sözlüklerini baz alıp tefsir ilmi sınırları içerisinde kalarak analiz etmeye çalışacağız. Bu sözcük *kavl* sözcüğüdür.

Kavl sözcüğü, beşerin konuşmasıyla ilgili bütün terimlerin en genelidir.   fah n , *kavl* sözcüğünün değişik anlamlarda kullanıldığını belirtir. Bunlardan, “harflerden oluşan ve konuşarak ifade edilen söz” şeklinde yapılan tanımın en açık olanı olduğunu belirtir. Sözün ifade edilmesi ediminin yani *konuşmanın* mahiyeti hakkında ise farklı görüşler serdedilmiştir. Konuşma, kimisine göre, duyulan sesle gerçekleşmektedir. Bu görüş savun nlar “nu kun hakikatinin lafız olduğunu” belirtmişlerdir. Buradan yola çıkarak *kavlin*, *lafızlardan* müteşekkil bir *yapı* olduğunu söyleyebiliriz.

Bu yapıyı *lafız* kelimesinin analizi ile açmayı deneyebiliriz. Öncelikle her iki kelimenin aynı bağlamda kullanıldığı aşağıdaki ayeti zikretmek isteriz:

*“İnsanın söylediği (yelfīzu) her şeyde (word/kavl) yanı başında mutlaka bir gözetleyici bulunur.”*⁷⁷³

Lafız temelde “ağızdan bir şeyi atmak, tükürmek” demektir. Örneğin bulduğu bazı şeyleri tavuklara vermek için yüksek sesle çağırması hasebiyle horoza da *lāfīza* denilmiştir. Lafzın ortaya çıkışı ağızdan çıkan havanın dilin hareketiyle sese dönüşmesi ile olmaktadır. Buna göre onun asıl unsurunu (malzemesini) ses oluşturmaktadır. Ancak ağızdan çıkan sesin lafız olabilmesi için bir düzen olması gerekir. Neticede dil hareketiyle ağızdan çıkan havadan kaynaklanan sesin belirli bir düzen içinde olmasına *lafız* denmektedir. Böylece lafız sesin ham halinden ziyade işlenmiş halini ifade etmektedir. Çünkü İsfahānī’nin de dediği üzere, “lafız sesi kalıplara sokan onu bir mana ile kayıt altına alan ve kuşatan bir çerçeve gibidir.”⁷⁷⁴ Bu sebeple her bir sesin diğerlerinden ayrılması ve diğerlerinden farklı bir şekilde çıkarıldığının fark edilmesi gerekmektedir. Bu aynı zamanda sesin çıktığı yerin de tasvir edilmesini gerektirmektedir. Buna göre her sesin insanın ağız ve boğaz yapısına göre çıkış yerleri tespit edilip alfabeyle esas teşkil eden sesler teşhis edilmiş, her müstakil ses için bir şekil konularak bu günkü alfabeler ortaya çıkarılmıştır.⁷⁷⁵ Ağızdan çıkan lafızların, dilsel iletişimin konusu olabilmesi için, bir mana için *vaḍ* edilmeleri yani zihinsel bir manayı simgeleyen (musta‘mel) olmaları gerekmektedir. Aksi takdirde ağızdan çıkan (mühmel) seslerin dilsel iletişim için bir değeri olmayacaktır. Bir mana için konulan tek bir lafız

⁷⁷³ 50/Kāf:18

⁷⁷⁴ İsfahānī, *Mufredātu elfāzi ‘l-Ḳur‘ān*, s.743

⁷⁷⁵ el-Cāhız, Ebū ‘Uşmān ‘Amr b. Baḥr (ö.869), *Kitābu ‘l-Ḥayevān*, tah.: ‘Abdusselām M. Hārūn, I-VIII, (Kāhire: Mektebetu Mustafā el-Bābī el-Ḥalebī, 1965), c.I, s.58.

(sözcük), *ḳavl* olarak değerlendirilebileceği gibi, lafızlardan kurulu bir yapı (cümle) da *ḳavl* olarak değerlendirilebilir.⁷⁷⁶ Örneğin Ahḳāf sûresinde kullanılan *belāğ* sözcüğü tek kelimedenden oluşan bir sözdür:

“*Belāğ/Mesaj[ımız işte budur]*.”⁷⁷⁷

İşfahānī kelamın üç kısmını oluşturan *isim*, *fiil* ve *edat*lardan her birinin de *ḳavl* diye isimlendirildiğini belirtir.⁷⁷⁸ Dikkat edileceği üzere tüm bunlar, iletişimin dilsel yönüne ait öğelerdir. Nitekim dilsel iletişimin kendisi ile sağlandığı *dil* denilen yapıya, aynı kökten *miḳvel* denilmiştir. Örneğin “raculun miḳvelun” deyimi, “dilli konuşkan bir adam” anlamına gelmektedir. Sıfat olarak “ḳavvāl” ve “ḳavvāle” ise aynı anlama gelmektedir.⁷⁷⁹ Yukarıda *çekirdek iletişim* olayının, *anlatan* ve *anlayan* arasında *mesaj* aktarımı ile gerçekleştirildiğini ifade etmiş ve taraflar arasında aktarılanın *haber* niteliği taşıyan *söz* olduğuna değinmiştik. Peki kendisi hakkında haber verilen (müsemma/nesne/konu) şey nedir? O şey ile *haber verme* edimi (fiil/yüklem) ve haber vermede kullanılan *imleme aracı/isim* arasında ne tür *bağ/bağlantı* (delâlet) söz konusudur? Bu soruların cevabını tartışmak konumuzu aşan bir mevzudur. Ancak dilsel iletişimin en temel öğelerinden biri olan ve *ḳavl* olarak değerlendirilen *isim* sözcüğünün analizine, konuya dair fikir edinmek ölçüsünce değinilecektir.

Askerî, *ism*, *tesmiye*, *lakap* ve *sıfat* sözcüklerinin *kelam* olduğunu belirtir. Bunlardan özellikle *isim*, şahıs olsun olmasın tekil bir anlama delâlet eden sözcüktür. Bir

⁷⁷⁶ Searle, “bir şey söylemek için sözcüklerin değil, tümceler kullanıldığını”, “kişinin, ancak bir edimsöz ediminin parçası olarak gönderimde bulunabileceğini, bir edimsöz ediminin dilbilgisel kılıfının eksiksiz bir tümce” olduğunu belirtir. Frege’nin, “sözcüklerin, ancak bir tümce bağlamında göndermeleri olabilir” derken anlatmak istediği de budur. Bkz. Searle, *Söz Edimleri*, s.95. Esed’in, 45/Aḳāf:35. ayeti çevirisi, burada bahsedilen muhtevayı yansıtmaktadır.

⁷⁷⁷ 45/Aḳāf:35

⁷⁷⁸ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi'l-Ḳur'ān*, s.688.

⁷⁷⁹ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi'l-Ḳur'ān*, s.688.

başka deyişle “işaret yoluyla bir anlam ifade eden kelimeye” denir ve iki kısımdır: Biri, *salt isimdir*; bu, işaret yoluyla kendisine verilen şeye [müsemmaya] delâlet eden sözdür. Diğeri ise *sıfat isimdir*; bu ise, ifadenin delâleti yoluyla müsemmaya delâlet eden sözdür.⁷⁸⁰

İşfahānī *isim* sözcüğünün, “bir şeyin zatının kendisiyle bilindiği kelime” olduğunu belirtir. Kelime çeşitlerinin hepsini içine alan *isim*, “cevher ve araz türünden bütün nesne ve manalar için konulmuş lafız” olarak tanımlanmaktadır. Buna göre o, “ele alınan ya da işaret edilen herhangi bir nesnenin özünü, cevherini, kendi özünden, yapısından ileri gelen özellik ve niteliklerini göstermek üzere seçilen bir kelimedir.”⁷⁸¹ Bir başka tanımda Esed, dilbilimcilerin ismi, “bir maddenin, bir eylemin veya bir niteliğin bilgisini/haberini temsil eden ayırt edici ifadeler” şeklinde kapsayıcı bir şekilde tanımladıklarını belirtir. Bu ifadeler kendisi için kullanılan varlığın zihne taşınması ve onun bilinmesi noktasında birer vasıta konumundadırlar.⁷⁸² Bunların (isim/lafız) kendisinden haber verdiği (*el-muḥberu ‘anh/nesne*) ve verilen haber (*el-ḥaberu ‘anh/fiil*), son olarak aralarındaki rabitalar (*harf*), tümünden *ḳavl* olarak değerlendirilmektedir.⁷⁸³

İşfahānī temsil fonksiyonu gören ifadelerin/ismin bilinmesinin ancak temsile konu olan şeyin bilinmesi ile mümkün olabileceğini belirtir. Örneğin, “Hintçe veya Rumca birtakım şeylerin isimlerini öğrenir, fakat bu isimlerin *şūret*lerini bilmediğimiz takdirde, onları gördüğümüzde, mücerret isimleri bilmekle müsemmaları bilemeyeceğimizden” bahseder. Bu durumda aslında yalnızca soyut birtakım sesleri bilmiş olacak tırız. Netice itibariyle, isimlendirilen varlığın *şūreti* kalpte hasıl olmadıkça, yani onu

⁷⁸⁰ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi'l-Luğa*, s.14.

⁷⁸¹ Esed, *Kur'an Mesajı*, s.312.

⁷⁸² İşfahānī, *Mufredātu elfāzi'l-Ḳur'ān*, s.413.

⁷⁸³ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi'l-Ḳur'ān*, s.413.

bilmedikçe, isimlerin bilgisinin de gerçekleşemeyeceğini vurgular. Bu, yukarıda [s. 182. 567. Dipnot] belirttiğimiz, haber taşıyan söylenimin (isim/söz) duyumsal girdi yönünden ulama/kategoriye doğru dinamik çıkarsama sürecidir. Dolayısıyla zihinde bir ulama yerleştirilemeyen ismin/ifadenin, haber verme, bilgi taşıma açısından bir işlevi de söz konusu olmayacaktır. Bu bakımdan Kır'ân'da aşağıda geçen soruları, onların bir ulama yerleştirilemeyeişi şeklinde değerlendirmek mümkündür:

“*Rahman da neymiş?*”⁷⁸⁴ Yine,

“*Alemlerin Rabbi (dediğin) nedir?*”⁷⁸⁵

Buradan yola çıkarak *dilsel ifadeler* ile bunların karşılığı olan *düşünsel ögeler*in birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu çıkarabiliriz. İzutsu bunlar için “kelime hazinesi” ve “kavramsal sistem” tabirlerini kullanır. O bunların ikisini, “aynı şeyin iki farklı yüzünü temsil etmeleri” hasebiyle aynı anlamda kullandığını belirtir. Buna göre dilsel olan, kavramsal olanın daima diğer yanını temsil etmektedir. Bir *kavram*, tanımlanabilir bir şey olsa da aslında, son derece muğlak, anlaşılması zor ve hatları belirsiz bir şeydir. *Kavram*, ancak bir dilsel formda yani kelime şeklinde ifade edildiğinde şekli şemai belirlir 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 hâline gelirler ve böylece maddî ve görece sabit bir form kazanırlar. Bu kavramlar, ancak bundan sonradır ki, toplumsal varlıklar olarak görülmeye hak kazanmış olurlar. İzutsu, “teorik olarak, dilin gelişiminden önce de

⁷⁸⁴ 25/Furkân:60

⁷⁸⁵ 26/Şu'arâ:23

kavramların var olabileceğini” kabul eder. Ancak var olsalar bile, bunların bizim bilimsel sınırlarımızın dışında kalacaklarından bahseder. Bundan dolayı o *kavram* terimini kullandığı her yerde, ardından *kelimesi olan bir kavramı* kastettiğini belirtir. Aynı şey, örgütlü bir kavramlar yapısı içinde geçerlidir. Aynı karmaşık ortak ilişkiler ağı, dilsel boyutuyla bir *kelime hazinesidir*, kavramsal boyutuyla da bir “weltanschauung”tur.⁷⁸⁶

Kelime hazinesi ile kavramsal sistemin aynı şeyin iki farklı yüzü olması konusunu, kavl sözcüğünün hem söz hem de insanın aklında tasavvur edip henüz dile dökmediği hususlar konusundaki kullanımında görmek mümkündür. Bu durumlarda sözcüğün nefis sözcüğü ile aynı bağlamda kullanıldığını görürüz. Örneğin “fi nefsi kavlin, lem ezherhu/İçimde açıkça söylemediğim bir söz vardır”, denmektedir. Bu kullanımın aşağıdaki âyette Kur’ân’da da karşımıza çıktığını görürüz:

“Kendi içlerinden de ‘Allah bizi söylediklerimizle ta’zib etse ya!’ diyorlar.”⁷⁸⁷

Sözcüğün bu zihinsel anlamının yanı sıra yine kavramlardan oluşan daha geniş bir *düşünce yapısına* karşılık gelen anlamını aşağıdaki âyette gözlemlemek mümkündür:

“[Bilin ki ey insanlar,] inançlarınızı ister gizleyin ister açığa vurun, O kalpler [iniz]de olan her şeyi bilir.”⁷⁸⁸

⁷⁸⁶ İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, ss.65-66.

⁷⁸⁷ 58/Mucâdele:8

⁷⁸⁸ 67/Mulk:13

Ayetteki *ḳavl* sözcüğünün, *İşfahānī*, anlamlarından birinin, *i 'tikāṭ* (inanç) olduğunu belirtir. Örneğin, “fulānun yeḳūlu biḳavli ebī Ḥanīfe/Falan adam Ebu Hanife’nin görüşünü benimsiyor” denir.⁷⁸⁹

Buraya kadarki kullanımlarından yola çıkarak *ḳavl* sözcüğünün zihinsel bir *tasarıya/kavrama*; bu zihinsel tasarının dilsel *ifadesine* ve düşünsel-dilsel enstrümanlardan kurulu bir düşünce sistemine, yani *i 'tikāda* karşılık gelecek şekilde kullanıldığını görürüz. Bu temel kullanımlarından yola çıkarak *Ḳur’ān’a* göz attığımızda *Ḳur’ān’ın* kendisini en temelde bir *ḳavl* olarak tanımladığını görürüz. Bunu aşağıdaki âyette gözlemlemek mümkündür:

*“Biz sana (sorumluluğu) ağır bir mesaj (ḳavl /message) tevdi edeceğiz.”*⁷⁹⁰

Görüleceği üzere *Ḳur’ān* kendisini bir *söz* olarak tanımlamaktadır. Sözün ilk muhatapları alışageldikleri fenomenlerden yola çıkarak bu sözün doğasını belirlemeye çalışmışlardır. Onun hakkında yapılan ilk değerlendirmelerden biri, tarihsel bağlamda çok yaygın olan ve Arapların sahip olmakla övündükleri bildiğimiz anlamda, çok etkili olan bir *beşer sözü* olduğuna dair iddiadır. Bu hususu aşağıdaki *Ḳur’ān* pasajlarında gözlemlemek mümkündür:

“Bu, [eski zamanlardan] intikal eden büyüleyici bir sözdür! Bu, ölümlü insan sözünden başka bir şey değildir!” der.⁷⁹¹

⁷⁸⁹ *İşfahānī, Mufredātu elfāzi 'l-Ḳur’ān*, s.688.

⁷⁹⁰ 73/Muzzemmil:5

⁷⁹¹ 74/Muddessir:24-25

Burada, kendilerine yöneltilenin *söz* olması noktasında herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Tartışma, sözün *kaynağı* ve *muhtevası* hakkındadır. Muhatap oldukları sözde gözlemledikleri yapı ve özellikle muhteva farklılıkları, onların değerlendirmelerini de çeşitlendirmeye götürmüştür. Hayatlarında aşına oldukları söz formlarından yola çıkarak ilâhî hitabın tabiatını açıklamaya çalışmışlardır. Bunun izlerini aşağıdaki Kûr’ân pasajlarında okumak mümkündür:

“Bakın, bu [Kûr’ân] gerçekten şerefli bir Elçi’nin [vahyedilmiş] sözüdür ve o, inanmaya ne kadar az [eğilimli] olsanız da bir şair sözü değildir ve ders almaya ne kadar az [hazır olsanız] da bir kâhin sözü de değildir; [o] alemlerin Rabbinden bir vahiy[dir].”⁷⁹²

Câhiliyye dönemi müşriklerinin Kûr’ân hakkında yine aşına oldukları ve kendisinden yola çıkarak yaptıkları değerlendirmelerin bir diğeri de onun Cin-kaynaklı bir söz olduğu yönündedir. Bu iddianın nakzedildiği aşağıdaki Kûr’ân pasajlarında bunu izlemek mümkündür:

“Bakın, bu [ilâhî kelam], gerçekten soylu bir elçinin [vahyedilmiş] sözüdür, güç bahşedilmiş, kudret ve egemenlik tahtının Sahibi nezdinde emin kılınmış, itaat edilen ve güvene layık birinin [sözü]! Çünkü, bu arkadaşınız bir deli değil: o gerçekten [meleği] gördü, berrak bir ufukta [gördü] onu; o, [başka birine vahyedilmiş olan] insan kavrayışının ötesindeki şeylerin bilgisinden dolayı onları kıskanan biri değildir. Bu [mesaj], lanetlenmiş bir şeytani gücün sözü de değildir.”⁷⁹³

⁷⁹² 69/Hâkka:40-43

⁷⁹³ 81/Tekvîr:19-25

Qur'ân'ın doğasını değerlendirmeye çalışan ilk muhataplar nihâyet kendileri de buna benzer bir söz getirebileceklerini iddia etmişlerdir. Bu iddiayı aşağıdaki Qur'ân pasajında görebiliriz:

“Ve kendilerine her ne zaman âyetlerimiz ulaştırılsa, “Biz [bütün bunları] önceden de işitmiştik,” derlerdi, “isteseek, şüphesiz, biz [kendimiz] de bu tür sözler düzebiliriz: eski zamanlara dair masallardan başka bir şey değil, bunlar!”⁷⁹⁴

Âyette kullanılan *kāle* fiili her zaman sadece söyledi anlamına gelmez. Yerine göre bazen de *ileri sürdü, görüş bildirdi* yahut edebi ya da sanatsal bir açığa vurma, dile getirme bahis konusu ise *kompoze etti/seslendirdi/düzdü* gibi anlamlarda da kullanılır; bu anlamda “*kāle şî ‘ran*” ifadesi “bir şiir koştı/şiir kompoze etti” demektir. Yukarıdaki anlam akışı içinde bu ifade müşrik Kureyş'in Qur'ân'ın mesajıyla boy ölçüşebilecek şiirsel bir *mesaj* ortaya koyabilecekleri yolunda sık sık tekrarlanan fakat hiçbir zaman gerçekleşmeyen iddiayı dile getirmektedir. Esed bu iddianın en geniş anlamıyla çoğu inkarcının vahyedilmiş metinlere karşı benimsediği genel tutumun bir ifadesi olduğunu belirtir.⁷⁹⁵ *Qavl* sözcüğünün, burada fiil formunda değindiğimiz *düşünsel inşâ* ve onu *temsil eden yapı* şeklindeki kullanımını aşağıdaki âyette görebiliriz:

“Allah, imana erişenlerin durumunu sapasağlam ve dosdoğru bir sözle hem dünya hayatında ve hem de ahirette sağlamlaştırır”⁷⁹⁶

Qavl terimi, söz, lafız ya da konuşma gibi birinci anlamlarının ötesinde *inanç* ya da *görüş* bildiren ifade: yani, *anlayış, düstur* ya da *dava* vb. anlamlarda kullanılmaktadır. Yukarıdaki anlam akışı içerisinde, bu terim “kelime-i tevhiid” ile dile

⁷⁹⁴ 8/Enfâl:31

⁷⁹⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, s.328.

⁷⁹⁶ 14/İbrâhîm:27

getirilen anlayışı: yani, “Allah’tan başka ilah-tanrı olmadığı ve Muhammed’in O’nun Elçisi olduğu” *telakkisini* ima etmektedir ki, bu tefsir, *Buḥārī*’nin *Saḥīḥ*’inin *Kitābu’t-tefsīr* bölümünde *el-Berā b. ‘Azīb*’den ve *Müslim* dahil diğer hadisçilerin *Şu‘be*’den rivâyet ettikleri, Hz. Peygamber’in bu âyet hakkındaki kendi açıklamasına dayanmaktadır. Âyette kullanılan *şābit* sıfatı, nitelediği sözün (ya da *anlayışın*) *sağlamlığını* – yani, sarsılmaz biçimde doğru ve tutarlı olduğunu ifade etmektedir.⁷⁹⁷

2.4.4. *Kelām* Sözcüğü

Beşerin konuşması hakkında en genel anlamda kullanılan *ḳavl* sözcüğünü ve geçirgen karakterini gördükten sonra, *Ḳur’ān*’da yine beşerin söz edimi ile ilgili kullanılan bir diğer kelime olan *kelām* sözcüğüne bakabiliriz. *İşfahānī* sözcüğün, “iki duyu organından biriyle algılanan tesir” anlamına gelen *klm* sözcüğünden geldiğini belirtir. “Görme duyusuyla algılanan etkiye” *kelm* denirken, “kelam, duyma duyusuyla algılanan söz”dür.⁷⁹⁸ Ancak, duyma duyusuyla algılan her tesir, yani her *ṣavt* kelam değildir; tas sesi, hayvan sesi ve kuş sesi bir kelam olarak nitelendirilemez.⁷⁹⁹ Bunun için kelimenin kelam olarak nitelendirilebilmesi için, yapısında bir takım semantik öğeleri barındırması gerekir. Kelimenin anlam yapısında bulunan bu öğeleri *Ḳur’ān*’da geçtiği yerler üzerinden tespit edebiliriz.

Ḳur’ān’da kelimenin farklı formlarda geniş bir kullanım ağı olduğunu görürüz. Kelimenin öncelikle ağızdan çıkan seslere gönderide bulunduğu yapısını aşağıdaki ayette gözlemleyebiliriz: “*Ne ağır bir söz, bu ağızlarından çıkan!*”⁸⁰⁰

⁷⁹⁷ Esed, *Kur’an Mesajı*, s.506.

⁷⁹⁸ İşfahānī, *Mufredātu elfāzi’l-Ḳur’ān*, s.439.

⁷⁹⁹ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü/el-Furūq fi’l-Luğa*, s.29.

⁸⁰⁰ 18/Kehf:5

Ağızdan çıkan sözleri “bildirişim” açısından değerlendirdiğimizde ise aşağıdaki ayette kelimenin böyle bir işlev için kullanıldığını görebiliriz:

“Biz onlara, bizden başkasına kulluk yapmalarını söyleyen bir ilahî vahiy mi gönderdik?”⁸⁰¹

Görüleceği üzere ayette bir mesaj içeren *sulṭān* sözcüğünün *iletim* fonksiyonu *kelām* sözcüğü ile aynı kökten bir fiille ifade edilmiştir. Ağızdan çıkan sözlerin, zihinsel manaların yerine ikamesi hususunu böylece görebiliriz. Bu iletim fonksiyonundan dolayı kelimenin, yukarıda bahsi geçen bir “iki-kişilik ilişki kelimesi” olduğunu söyleyebiliriz. Yani kelimenin işaret ettiği olayın gerçekleşebilmesi, en az iki özneyi gerektirmektedir. Bunun yanı sıra taraflarda kişi fikri, anlamın yapısında bizzat bulunmalıdır. Kişi fikrinin kelimenin anlam yapısında aslî öge olarak bulunmadığı yerlerde kullanımı ise mecazidir. Örneğin, *elin* konuşması veya kişi fikrinin anlam yapısında bulunmadığı durumlarda kelimenin kullanımı bu şekildedir. Söz konusu kullanımı Kur’ân’da geçen şu ayette görmek mümkündür: “*O Gün ağızlarına mühür vuracağız, fakat elleri dile gelecek...*”⁸⁰² Kelime aşağıdaki ayette ise, bizzat kişi fikrinin mündemiç olduğu beşerin konuşması için kullanılmıştır: “*Ve o’nunla konuşunca, [Kral:]*”⁸⁰³ Aşağıdaki ayette ise tanrı-insan iletişimi bakımından kullanılmıştır: “*Ve Allah Musa ile de konuştu.*”⁸⁰⁴ Kelimenin semantik öğelerinden birinin böylece *bildirişim* olduğunu görürüz. Bu anlamından dolayı Allah’ın ezelde mütekellim olduğu meselesi bir sorun olarak belirmiştir. Çünkü O, bu durumda ikinci şahıs olmadığı halde konuşmuş ve olmayan bir şeyi haber vermiş olur.⁸⁰⁵ Dolayısıyla kelimenin iletişimin özü olan

⁸⁰¹ 30/Rûm:35

⁸⁰² 36/Yâsîn:65

⁸⁰³ 12/Yûsuf:54

⁸⁰⁴ 4/Nisâ:164

⁸⁰⁵ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü/el-Furûq fi’l-Luğa*, s.24.

bildirişim için kullanıldığını söyleyebiliriz. Hatırlanacağı üzere bir çekirdek iletişim hadisesinde “anlatmak”, “anlamak” ve “anlatı/ileti” olmak üzere üç temel öge bulunmaktaydı. İşte sözcüğün fiil formunun bunlardan ilk öge olan “anlatmak” ögesine tekabül ettiğini söyleyebiliriz.

Bildirişim ediminin sözcük aracılığıyla ifade edilmesinin yanı sıra, bu edimde karşı tarafa aktarılan *iletiler* de *kelam* sözcüğü ile ifade edilmektedir. Ancak gördüğümüz üzere malzeme düzeyinde her tür sesin *kelam* olması mümkün değildir. Bunun mümkün olabilmesi için söz konusu ses kalıpları üzerinde bir uzlaşımın bulunması, bir başka deyişle iletişim ediminin ortak bir işaret sistemi aracılığıyla gerçekleştirilmesi gerekir. Bu anlamda İşfahānī sözcüğün, “altında bir topluluk bulunan manalar için kullanıldığını” belirtir. Arapça dil bilginleri, kelimenin ses imgelerinden müteşekkil iletişim aracı olan dilin herhangi bir kısmı için kullanılabileceğini belirtmişlerdir. Bu bir isim, fiil veya edat olabilir. Kelamcılar ise, tam bir anlam ifade eden cümlelere *kelam* denebileceğini vurgulamışlardır. *Kelam* sözcüğü bu yönüyle *ḳavl* sözcüğünden daha özel bir anlam taşımaktadır. Sözcüğün bu yönünü, modern dilbilimdeki *langue* (lisan) ve *parole* (konuşma) ayrımından yola çıkarak açıklamak mümkündür. Yukarıda gördüğümüz gibi *langue* (lisan/mikvel), toplumsal bir olguya karşılık gelirken, *parole* (konuşma)’un daha çok kişisel bir etkinlik, bir kullanım (*performance*) olduğu söylenebilir. Bu ikinci etkinliği ilkinden ayıran birtakım farklılıklar söz konusudur. Lisan (*langue*)’nın kendisi bir şey bildirmez. O ancak bildiriye aracılık edebilir. Kişi aynı şekilde düşüncelerini bu yapının imkanlarıyla oluşturur ve yine bu yapı aracılığıyla düşüncelerini başkalarına aktarır. Lisan (*langue*), burada insanın konuşmasına aracılık işlevi görmektedir. Ancak bu yapının toplumsal uyuşmanın bir ürünü olması, ardında

bir irade bulunduğunu değil, bilakis bir istemler toplamı olduğunu gösterir. Bu bakımdan anlamın ortaya çıktığı yer, bu yapının kendisinden ziyade kullanımıdır. Çünkü *istem*, anlamın koşulu iken, dil, anlam için yalnızca bir imkandır. Bir başka deyişle anlam, dilin genel bilgisi içinde değil, o dilde konuşan kimsenin *maksadında* saklıdır. Dolayısıyla konuşma (kelam/söz) dilden (lisan/miğvel) daha sınırlı ve daha özel bir anlam taşımaktadır. *Miğvel (yani dil)* toplumsal uyuşmanın bir ürünü olmak hasebiyle başlı başına bir maksada sahip olmadığı hâlde, her konuşmanın ardında mutlaka bir “irade” var olmak zorundadır. İstem olmaksızın düşünme ve konuşmanın, gerçekleştirilmeyeceği söylendiğinde, *irade* böylece sözün olmazsa olmaz koşulu olduğu söylenebilir. Buna göre lisanın (langue), gayr-i şahsî bir nitelik taşımasına karşılık, sözün (kelamın) şahsî olduğu, kişiye, kişilere ait bulunduğu söylenebilir. Söz formalarının iradi olarak kullanımı anlamın ortaya çıktığı yer olması sebebiyle, *kelam* sözcüğünün sesin en anlamlı hali olduğunu söylemek mümkündür.

İşte Kur'an kendisini, sesin anlamlı diğer formları ile tanımladığı gibi, *kelam* sözcüğü ile de tanımlamaktadır. Buna göre Kur'an Tanrı'nın parole'ü, yani sözüdür. Örnek olarak aşağıdaki ayetleri gösterebiliriz:

“Olur ki [senden] Allah'ın sözünü işitip anla[yabili]r;”⁸⁰⁶ Yine,

“Şimdi, onların tebliğ ettiğiniz şeye inanacaklarını bekliyor musunuz? Aksine birçoğu Allah'ın kelamını dinler ama onu anladıktan sonra bile bile çarpıtırlar.”⁸⁰⁷

Görüleceği üzere burada Allah'ın kelamı ile Tanrı'nın konuştuğu ve peygambere ifşa ettiği sözler kastedilmektedir. Ontolojik olarak insanla ortak hiçbir yönü

⁸⁰⁶ 9/Tevbe:6

⁸⁰⁷ 2/Bakara:75

bulunmayan Tanrı'nın konuşmasındaki gizemi bir kenara bırakırsak, onun konuşmasının kelimeleri, normal analizi mümkün kılan boyuttur. Bu konuşma nihayetinde bir konuşmadır. Dolayısıyla bir konuşma ediminin bütün özelliklerine sahip olmalıdır. Bu açıdan Allah'ın kelâmını analitik bir yaklaşımla ele almak ve temel yapısını keşfetmek mümkündür.

Sesin ve formlarının bildirişim malzemeleri olarak işlev görmelerinin arkasındaki iradi boyutu böylece gördükten sonra, bu iletilerin/kelâmın düşünsel yanını görebiliriz. Aşağıdaki ayette sözcüğün, duysal girdilerin bilinç içerikleri şeklinde kurulumunu ve korunmasını mümkün kılan yetinin ifadesi olan '*akl*' sözcüğünün nesnesi olarak kullanıldığını görürüz:

“Şimdi, onların tebliğ ettiğiniz şeye inanacaklarını bekliyor musunuz? Aksine, birçoğu Allah'ın kelâmını dinler ama onu anladıktan sonra bile bile çarpıtırlar.”⁸⁰⁸

Yukarıda da gördüğümüz üzere, '*akl*' sözcüğü, “bilgiyi kabul etmeye hazır olan güce” denmekteydi.⁸⁰⁹ İnsanın dış dünya ile iletişime girmesi sonucunda duyularla elde edilen verilerin soyutlanması ve bilinç içerikleri (imgesel formlar) şeklinde kurulması; aynı zamanda saklanması *nefsin* bir özelliği olan bu (akıl) gücü aracılığıyla mümkün olmaktadır. İşte bu gücün nesnesi olarak kullanılması kelâm sözcüğünün, söz konusu güç aracılığıyla kurulan zihinsel, soyut tasarımlara karşılık geldiğini imleyen bir göstergedir. Nitekim Esed'in de belirttiği üzere sözcük, “söz, “lafız” ya da “konuşma” gibi birinci anlamlarının ötesinde *inanç* ya da *görüş* bildiren *ifade*: yani, “anlayış”, “düstur”, ya da “dava” vb. anlamlarına işaret etmektedir. Yani geniş anlamıyla, düşünsel, kavramsal ifade, fikir, kaziye/önerme, anlamına gelmektedir.

⁸⁰⁸ 2/Bakara:75

⁸⁰⁹ İsfahânî, *Mufredātu elfāzi'l-Ḳur'ān*, s.577.

Kur’ân’da kelimenin bu anlamda kullanıldığı pek çok örnek bulmak mümkündür.⁸¹⁰

Aşağıdaki ayetler bu anlamları bulabileceğimiz örneklerdir:

“Allah’ın, güzel-doğru bir söz için nasıl bir misal verdiğini görmüyor musun(uz)? Kökü sapasağlam, dalları göğe doğru uzanan güzel-diri bir ağaç gibi[dir o];”⁸¹¹

Ayette geçen “güzel-doğru bir söz” ifadesi, mahiyeti itibariyle doğru olan ve ahlakî anlamda iyi ve güzel olana çağırıldığı için sonuna kadar yararlı ve kalıcı olan teklif, fikir ya da öğreti anlamındadır; Allah’ın mesajlarının her biri, nihaî amacı itibariyle ahlaken iyi ve doğru olan yönünde yapılmış çağrıdan ibaret olduğuna göre, “güzel-doğru söz” terimi, aynı zamanda, “Allah’ın mesajları”nı da işaret etmektedir.⁸¹²

“Ve çirkin bir sözün durumu ise, kökü toprağın üstüne çıkarılmış, bütünüyle kararsız, dayanıksız çürük bir ağacın durumuna benzer.”⁸¹³

Bu ayette sözü geçen “çirkin söz” tabiri ise, ilahî mesajın gösterdiği yönün tersini işaret eden: yani, mahiyeti itibariyle yanlış, ahlaken kötü ve buna bağlı olarak manevî planda yıkıma götüren her türlü düşünce, inanç ve öğreti anlamında kullanılmaktadır.⁸¹⁴

⁸¹⁰ Esed, *Kur’an Mesajı*, s.506.

⁸¹¹ 14/İbrâhîm:24

⁸¹² Esed, *Kur’an Mesajı*, s.506.

⁸¹³ 14/İbrâhîm:26

⁸¹⁴ Esed, *Kur’an Mesajı*, s.506.

Sonuç olarak, duyusal yönü haiz, düşünsel teolojik bir mesaj içeren nesnel bir sözler bütünü, bir dil eseri -sprachwerk- olarak Tanrı'nın sözlerine, K ur' an denilmektedir. Onun bu nesnel yönü, kendisi üzerinde analitik araştırmayı mümkün kılan boyuttur.



SONUÇ

Bu çalışma, bir imge malzemesi olarak sesin Kur'an'daki hallerinin sözcük düzleminde analizine odaklanmaktadır. Çalışmanın konusu, insanın soyutlama yetisi (imgelemi) üzerine inşa edilmiştir. Bu doğrultuda ilk bölümde söz konusu melekenin literatürde nasıl karşılık bulduğu ve özellikleri analiz edilmiştir. *İmgelem* hem inşa edici hem de inşa edilen bir yeti olması hasebiyle, üretkenliğini tayin eden gerçeklik koşulları ile etkileşimi çeşitli başlıklar altında irdelenmiştir. Bu etkileşimde sosyo-ekonomik koşulların bağımsız değişken, biçimsel sistemlerinse bağımlı değişken olarak belirdikleri tespit edilmiştir. İmgelem gibi yetilerle ortaya konan, zihinsel biçim verme tarzlarının (dil, mitoloji, din, bilim, sanat vb.), gerçekliğin dolaylı ve kısmî bir modelini içerdikleri; bu *modelin*, gerçekliğin resmini yakaladığı oranda insan aktivitelerinin gerçekçi olmasını sağladığı anlaşılmıştır. *Biçimsel yapılar* ile *gerçeklik* arasındaki ilişki hakkında bilgi edindikten sonra, insanın gerçeklik koşullarına adaptasyonunu mümkün kılan zihinsel biçim verme tarzları içerisinde yer alan *dinî imgeler* setinin teşekkül süreci, sosyo-ekonomik ve politik koşullarla ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu imgeler, toplum gerçekliğinin koşullarını *yansıtan* ve bu koşullara göre *çeşitlilik* gösteren bir *sentez* olarak değerlendirilmiştir. Sentezi yapan öznenin gelişmişlik düzeyi, içsel-toplumsal nitelikleri, yapılan soyutlamayı *form* ve *içerik* bakımından belirlemiştir. Söz konusu gelişim düzeyi, dinî imgelerin *ifadelendirilmesine* de etki etmiş, (ikonodül geleneklerden ikonoklast geleneklere) büyük bir kültürel çeşitliliğin doğmasına yol açmıştır. *İmge yapıları* ve *ifade araçları*, ayrıca sosyo-ekonomik koşullar ve özellikle politik güç odakları tarafından da belirlenmiştir. Mevcut güç ilişkileri değişince de bir başka *form* ve *içeriğe* bürünmüşlerdir. Bu husus onların konjonktürel karakterini imlemektedir. Bununla birlikte din bilimcinin, dinî imgelerde

insanın değişmez yanına dair olanı ortaya koymak gibi bir yükümlülüğü olduğunu düşünenler olmuştur.

İmgelem yetisi ve soyutlamaları üzerinde etkin olması hasebiyle *tabiat* ve *kültür* üzerinde ayrıca durulmuştur. Zira insanın kültür üretip kültürce üretilmesi, varlığının en başta gelen koşullarındandır. Bu sürecin dinamik üç temel boyutunun, *nesneler*, *örgütlü gruplar* ve *sembolizm* olduğu görölmüştür. Kültür bu boyutlar içerisinde, değişken bir nitelik arz etmektedir. Bu değişkenlikler içerisinde muayyen bir çağ ve dönemi ele almamızı sağlayan birkaç *genellikse* “nesnelleştirmeler” olarak adlandırılmıştır. Bu yapıların başında *dil* gelmektedir. Buna göre *dil*, her tarihsel dönemin kendini dışa vurduğu ortamdır. Bir kültürün özel bir yönüne yönelik taşıyıcı ögeler bütünü olarak *dil formları*, sosyal bilimcinin analiz malzemeleri olacaktır. Bu yüzden *tinsel bilimlerin* ana malzemesi, *dilsel ürünler* olarak *yazılı yapıtlar* olmuştur. Bu yapıtların bir kültürün ürünü olmaları ve analistin de bir dönem veya kültürün parçası olması hasebiyle, geçmişin değerlerini bütünüyle anlamak mümkün değildir. Yapılabilecek şey, dilsel ürünlerin dilini yorumlayarak *anlamak*, yani *hermeneutik* yapmaktır. Böylece ortaya çıkarılmak istenen, verili bir kültürün gerçeklikle *tikel ilişkisini* ortaya koymak olacaktır. Kültürün, öncelikle, türünün belirlenmesi gerekir. İmge biçimleri *bakımından* kültürler, temelde *sözlü* ve *yazılı* kültürler şeklinde analiz edilebilir. Çalışmamızın konusu olan *Qur’ânî* imgelerin ortaya çıktığı kültürün *yazısız* ve toplumun da *ümmî* olması hasebiyle, daha çok *sözlü kültüre* odaklanmaya çalıştık. Sözlü kültür tipi, *nesneden ziyade kelimenin* ağır bastığı, bütün eylemlerin etkili söz söylemekle ilintili olduğu bir kültür tipidir. Bu tür kültürlerin odağında, ses bulunmaktadır. Çalışmada ses merkezliliğin fenomenal yapısını görmeye çalıştık. Buna göre

sesin *merkezleştirme* ve her şeyin içine *nüfûz etme* gibi özelliklerinden dolayı ses merkezli kültür tipinde, *antroposentrik* ve *animist* motifler oldukça yaygındır. Bu kültür tipinde, gerçeği dile getirme çabasına her zaman belli düzeyde söz sanatının eşlik ettiği ve bu kültürün parçası olan bireylerin pek çok şey öğrenebildikleri fakat inceleme yapamadıkları tespit edilmiştir.

Kur'ân'ın içerisinde varlık bulduğu Arap kültürüne gelince, söz konusu kültürü ortaya çıkaran doğal ve kültürel koşullar, bu kültürün tipi, özne prototipi ve kelime dağarcığının *Kur'ân*'a yansımaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmalar sonucunda Arap imgeleminin sınırlı, kültürünün de yalın olduğu tespit edilmiştir. Çevresindeki zorlu koşullar, Sami ırkının fakirliğine yol açmıştır. Böyle bir toplum fertlerinin düşünüş ve fikrî düzeydeki gelişmişlikleri de düşüktür. Kısaca Arap öznenin hayali sınırlıdır. Bu sınırlılıklar, hayal mahsulü olan yüksek örneğin, Arap özne tarafından tanınmamasına yol açmıştır. Bu kültür tipinin yaşam stili ve kelime dağarcığının *Kur'ân*'a yansımaları yoğun olmuştur.

Disiplinler arası bir çalışma görünümü arz eden ilk bölümde elde edilen paradigmatik veriler ışığında, ikinci bölümde *Kur'ân* bağlamında konunun izi sürülmüştür. Öncelikle insanın edimde bulunabilme yetileri hakkındaki konuların, *Kur'ân*'da *kuvvet*, *kudret*, *tâkât*, *vus* ' sözcükleri etrafında geçtiği; bu güçlerin insanda bulunma durumunun ise, "insanın yapmak istediği fiili kendileriyle gerçekleştirebildiği manalar" anlamındaki *istiîâ'at* sözcüğüyle ifade edildiği tespit edilmiştir. Bir öznenin *musteî'at* olması, kendisine ait bir *beden*, eylem için *tasavvur*, eylemden etkilenmeye elverişli *madde* ve icra için *âlet* sahibi olmasına bağlı görülmüştür. Fiilin meydana gelmesinde *araç* mesabesinde kabul edilen tüm bu güçlerin dayanağının ise, literatürde *nefs* olarak karşılandığını gördük. *Nefs Kur'ân*'da da bedene sıkı sıkıya bağlı bir *hayat*

prensibi ve *imgesel tasarımlama merkezi* ve yetisi olarak kullanılmıştır. Öznenin *musteî* olabilmesi için gerekli (beden ve tasavvur) koşulunu, *nefs* kelimesinin bu iki anlamı üzerinden okumak mümkündür. *Nefsin* yetileriyle gerçekleştirilen eylemlere *Qur'an*'da, *sevvā* sözcüğü aracılığıyla değinilmiştir. “Bir ölçüye göre *şekil vermek* ve *düzenlemek*” gibi anlamlara gelen *tesviye* sözcüğü, *inşā* ve *tezyîn* için gerekli tüm eylemleri içeren kapsamlı bir fiildir. Somut ve soyut karakterli inşa eylemleri için kullanılabilen sözcük, her iki anlamda da *Qur'an*'da kullanılmıştır. İnşa sürecinde ortaya çıkan *yapıların* dilsel karşılığı ise, *Qur'an*'da *şûret* sözcüğüyle ifade edilmektedir. Algılama düzeyine göre sözcük, bir taraftan canlıların duyularla algılamakta olduğu, insan, at gibi bir *hey'ete* karşılık gelirken; diğer taraftan insana özgü fakat insanların da entelektüel bir düzeyle idrak edebilecekleri *aklî bir yapıya* mukabil gelmektedir. *Şûret* bir başka açıdan, *ham* veya *işlenmiş* şekilde dual yapıdadır. Özellikle *ham* halinin, öznenin *musteî* olabilmesi için gerekli şartlardan (maddeye) tekabül ettiği söylenebilir. Öznenin böyle bir yapıya ulaşabilmesi ise, cismânî *organ* ve *duyu* gibi araçlara sahip olmasına bağlıdır. Bunlardan *kulak (uẓn)* organı ve *işitme (sem')* duyusu, Arap kültürünün odağında yer alması sebebiyle, imgesel inşa analizinin ses (*şavt*) örneğinde yapılmasını belirlemiştir. Her iki kelime, *Qur'an*'da kullanıldığı pek çok yerde saf *duyusal* bir girdiden ziyade *düşünsel* bir anlamı içerecek şekilde kullanılmıştır. *Kulak (uẓn)* sözcüğünün düşünsel karakterli *fkh*, *v'ay* ve *tezkira(h)* sözcükleriyle bağıntısından bu hususu çıkarabiliriz. Örneğin “*bir şeyin kendisiyle hatırlatıldığı şey*” anlamına gelen ve kulak duyu organının *nesnesi* olarak kullanılan *tezkira(h)* sözcüğü, duyuların geçirgen karakterini gösterir niteliktedir. Hatırlatan şey *duyusal* boyutu oluştururken, hatırlatılan şey *düşünsel* boyutu oluşturmaktadır. Bu aralıkta *duyusal* girdi, aynı şey olarak, *düşünseli* kendi üzerinden kuran şeydir. Böyle

bakıldığında idrâki aşan aslın imge formundaki mekânı olarak *Qur'ân*'ın kendisini, bir *tezkira(h)* şeklinde takdim ettiğini görürüz. Onda hatırlatılan, Allah'ın varlığının ve kudretinin sözel imge marifetiyle tefekküre sunulmasıdır. *Sem* ' yetisi de *Qur'ân*'da duyusaldan ziyade düşünsel bir anlamda kullanılmıştır. İlintili olduğu '*akl* yetisi düşünsel anlamı katan boyuttur. Buna göre *sem* ' yetisinin duyusal boyutu aracılığıyla elde edilen girdilerin anlamlı ses formları şeklinde inşâsı, bu yeti aracılığıyla inşâ edilmekte ve *kelâm* olarak karşılık bulmaktadır. Bu yapılar aklın ilk türü olan *maṭbū* ' *akıl* olarak nitelendirilmekte; bunların oluşturduğu daha büyük yapılar ise *ḳavl* olarak karşılık bulmaktadır. Bu büyük yapıların ise *mesmū* ' *akıl* olarak değerlendirildiğini görürüz. Artık tarih sahnesinde var olan, bu yapılar ve aralarındaki okuma farklılıklarıdır.

Qur'ân'da soyutlama yetilerinin hangi kavramlar aracılığıyla ifade edildiğini gördükten sonra, belirli bir konjonktürde kendini açımlayarak *mesmū* *akıl* türlerinden biri haline gelen İslamî vahiy türünün sözel yapısına odaklanılmıştır. Nefse ait bir mananın ortaya çıkma araçları, yani (en temel) imge malzemeleri *sesler*, *renkler*, *çizgiler*, *harfler* ve basit *devinimlerden* oluşmaktadır. Bu temel malzemeler imgenin hallerine, yani sesin form bulmuş hâli *söz*, *çizginin* form bulmuş hâli *yazı*, basit *devinimin* form bulmuş hâli *edim* ayrıştığında, *sanatsal* veya *düşünsel* temsile ilişkin türlü *metafizikler* ortaya çıkar. Modernlik-öncesi, *sözün* ayrıcalık kazandığı zamanlar olarak nitelendirildiğinden; *Qur'ân*'da imge inşâ malzemelerinden *sesin* ve *hallerinin* izi sürülmüştür. Bu husus, tezin sınırlarını oluşturmaktadır. Arap kültürünün sözlü yönünün, bu kültürün diline yoğun bir şekilde yansıdığı görülür. Nitekim Arapça'da ses ortak paydasında yüzlerce kelime bulmak mümkündür. Bu zengin kelime dağarcığının imge malzemesi, her tür ses için kullanılan *şavt* sözcüğüdür. Çalışmada sözcüğü birkaç açıdan analize

tabi tuttuk. Öncelikle, sözcüğün semantik sistemler açısından değerine değindik. Arap kültüründe ses sahibi olmanın önemli bir yeri olduğunu, müşriklerin seslerini yükseltmekte ve bununla böbürlenmekte olduklarını gördük. Buna göre sesi yüksek olan daha şerefli kabul edilmekte, sesi alçak olan da daha zelil addedilmektedir. Ses bu anlamda, değersel yargıların odağında yer almaktadır. İslam'ın gelişiyle kurulan yeni bağlantılarla, o kültür içinde önemli olan bir husus tenzili rütbe edilmiş, böylece mevcut kültürün değer sisteminin odağına müdahale edilmiştir. Analiz yönlerinden biri, sesin yokluk halinin *Qur'an*'da ne tür sözcüklerle ifade edildiğidir. *Şamt*, *sukūt*, *inşāt* ve *īsāḥa* sözcükleri sesin yokluk hâli için kullanılmaktadır. Sözcüklerden bazıları, semantik yerleri değiştirilerek doktrinel bir surette kullanılmıştır. Örneğin “duyu organının olmayışı” halini ifade eden *şamt* sözcüğü, *Qur'an*'da tevhit-şirk karşıtlığı bağlamında kullanılmıştır. Böylece pagan kültürün dinî yapısı, sessizlikle ilişkilendirilerek yokluğa mahkûm edilmiştir. Nitekim *şamt* hâli, yokluk olarak değerlendirilmiştir. Sesin izhar keyfiyeti konusunda *Qur'an*'da kullanılan sözcükler, bir diğer analiz yönüdür. Öncelikle gizli sözel edim hakkındaki sözcükleri irdeledik. Bunlar *rikz*, *necvā*, *sirr*, *ğadḍa*, *ḥaṣe'a*, *ḥaḍa'a*, *ḥafete*, *hems*, *remz*, *vesvese* ve türevleri (*ḳavl*, *messe*, *nezg*, *ricz*, *hemzāt*, *zelle*, *ilkā'*) gibi sözcüklerdir. Akabinde yüksek sesle yapılan eylemler hakkındaki kelimeleri analiz ettik. Söz konusu kelimeleri isim olarak *çığlık/korkunç* ses ortak paydasında (*sāḥḥa(h)*, *sıyāḥ*, *sārra(h)*); fiil olarak da *feryat etmek/yaygara koparmak* ortak paydasında (*clb*, *cz'a*, *zecce*, *lcb*, *shb*) toplayabiliriz. Sözcükler genellikle *ḳavl* ve *kelam* sözcüğüyle aynı bağlamda kullanılmışlardır. Ayrıca *Qur'ānî* semantik sistemde kelimelerin ağı değiştirilerek yeni semantik alanlar oluşturulmuştur. Sesin, nefiste bulunan *mananın* izharının araçlarından olduğunu belirtmiştik. Sesin

izharı konusundaki (cehr, *i'lān* ve bedv) kelime grubu, bu açıdan analize tabi tutulmuştur. Böylece duyusal *sesin*, düşünsel bir *mananın naibi* olarak işlev görmesi hususu açıklık kazanmıştır. *Ketmedilen* veya *ses* aracılığıyla *ortaya konulan*, insanın nefsinde tasarımı yaptığı manaların, '*ilm* sözcüğünün nesnesi olarak kullanıldıkları ve böylece *Qur'ân*'ın odak kavramı olan *Allah* kavramına bağlandıkları görülmüştür.

Sesin ham hâliyle algılanması ve anlam ifade edebilmesinin koşulları, bir diğer analiz yönüdür. Bu hususları, *nidā* ve *du'ā* sözcükleri üzerinden okumak mümkündür. Nitekim salt anlamda *sese*, *nidā* denmiştir. Sözcükler, bir mana taşıyan sözler için de kullanılmıştır. *Qur'ân*'da ses dışı çeşitli enstrümanların çağrısı da *nidā* sözcüğüyle ifade edilmiştir. Kısaca hem ses hem ses dışı enstrümanlar, anlam yüklü öğeler olarak kullanılabilir. Bu da duyusalın düşünsele kapı araladığı yönü gösteren bir diğer boyuttur. Bu boyutu, *du'ā* sözcüğünün semantik koşulları ile anlamaya çalıştık. Sesin anlam ifade etmesi, buna göre bir iletişim içerisinde geçmesine bağlıdır. *İletişim* ise en az iki tarafı gerektiren bir olgudur. Ayrıca taraflarda, anlamın yapısında içkin olması sebebiyle, *kişi* fikrinin bulunması gerekir. Bu açıdan *du'ā* sözcüğü, gerçekleşmesi en az iki aktörü gerektiren “iki-kişilik-ilişki kelimeleri” arasında yer almaktadır. Bu yapısından dolayı kelimeye, genellikle *isticâbe* sözcüğü eşlik eder. Sesin anlam ifade etmesinin, temel iki (iletişim, kişi olgusu) koşulunu böylece anlamış bulunuyoruz. Sözcükler *Qur'ân*'da ayrıca Tanrı-insan iletişiminin tasvîri bağlamında kullanılmıştır. Sözcüklerin sesle olan bağlantısı, bu iletişimin “sesle mi yoksa farklı bir şekilde mi olduğu” konusunda müfessirlerin ve ekollerin ayrışmasına yol açmıştır. Olağan şartlarda, tanrı-insan iletişimi olanaksızdır. Zira bu, konuşabilmek için ontolojik bir denklik olması zorunluluğu yönündeki dilsel ilkeye aykırıdır. Ontolojik engelin aşılması, taraflardan birinin dönüşümüyle ancak olanaklı görülmüştür. İnsanı dönüşüme

ve dili farklı kullanmaya iten sebepler ise değişebilir. Bu, *dindarlık* hissi olabileceği gibi, *kıtlık, hastalık, ayrılık, çaresizlik, umutsuzluk* ve *korku*, özellikle derinden hissedilen *ölüm korkusu* olabilir. Böylesi olağandışı hallerde şeylerin anlamı, insan için farklılık arz etmeye başlar. Dilin Tanrısal bir iletişim aracı olarak metafizik gönderileri haiz olmasını mümkün kılan, insanın madden-manen yaşadığı ve normal ruh hâlini terk ettiği işte bu olağanüstü *sınır durumlarıdır*. Dilin bu şekilde kullanımını, dilin sihirli kullanımının bir türü addedenler olmuştur.

Sesin anlam ifade edebilmesini olanaklı kılan hususlar, *Kur'an*'da geçen *nuṭḡ* kelimesi üzerinden daha iyi anlaşılabilir. İnsanın dille söylediği, kulakla duyduğu seslere örfte *nuṭḡ* denmektedir. İnsanın kendisiyle *konuştugu* insanî yetiye de *nuṭḡ* denmiştir. *Nuṭḡ*ün mahiyeti konusunda ise farklı görüşler mevcuttur. *Konuşmanın* sesle gerçekleştirildiğini iddia edenler, “*nuṭḡ*ün hakikatinin lafız olduğu”nu belirtmişlerdir. *Lafız* ise temelde “ağızdan bir şeyi atmak” demektir. “Lafız sesi kalıplara sokan, onu bir mana ile kayıt altına alan bir çerçeve” gibi olduğundan sesin işlenmiş hâlini ifade etmektedir. Sesin morfel halinin, burası olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, kişi için anlam ifade eden herhangi bir şey için de *nuṭḡ* kelimesi kullanılabilir. Dolayısıyla imgenin tüm bu halleri, anlamını, öznenin niyetinde bulmaktadır. Bu açıdan konuşmanın aslının “ibret almak” olduğunu belirtenler olmuştur. *İbret* ise asıl anlamı “bir halden bir başka hâle geçmek” anlamına gelen ‘*abr* kökünden gelmekte ve “görünenin bilgisinden hareketle görünmeyene ulaşmak” anlamına gelmektedir. Buradan yola çıkarak konuşmanın özünün, ses veya ses dışında herhangi somut bir şeyin bir başka şeyin yerine ikamesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu aynı zamanda bir *temsil* ve *düşünce* faaliyetidir. Böyle bir edimin *amacı ise bildirişim ve haberleşme* olarak tanımlanan *iletişim*dir. Ses imgelerinden müteşekkil iletişim aracı ise, *lisân* olarak

karşımıza çıkmaktadır. Saussure'nin terminolojisinde *langue*ye tekabül eden devingen ve değişken fakat kendi içerisinde bir *sistem* olan bu yapı, uzlaşıyla iletişim aracı olarak gelişmiş bir şifahi işaretler sistemidir. Bir *nuṭḳ* eyleminde tarafların, böylesi ortak bir işaretler sistemi kullanmaları ve ontolojik olarak aynı düzlemde yer almaları gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında aralarında hiçbir işaret-sistemi bulunmaması sebebiyle, *Tanrı* ile *İnsan* arasındaki şifahi iletişim olanaksızdır. Fakat semitik dinler, Tanrı'nın konuştuğunu ve bunu da anlaşılır bir dille gerçekleştirdiğini varsaymaktadır. Örneğin *Ḳur'ānî* vahiy örneğinde, ortak bir işaret sistemiyle ilgili ilk engel, Arap dilinin, Tanrı tarafından seçilmesiyle ortadan kaldırılmıştır. Tanrı'nın bu ilk fiili olmaksızın, İslâm'ın din kelimesini tarifine göre, yer yüzünde hak din olması mümkün değildir. Bundan dolayı İslâm'da baştan beri dil bilinci yüksek olmuştur. Bu, her şeyden önce, Tanrı'nın *konuştuğu* anlamına gelmektedir. Vahyin anlamı da tam olarak budur. Yani *vahiy*, bir *parole* olgusudur. Peki bu konuşma nasıl gerçekleştirilmektedir? Konuşmanın *araç* yani *langue* boyutuna bakacak olursak, *Ḳur'ān*'da, bu hususun bilincinde olduğunu gösteren pek çok delil bulmak mümkündür. O, peygamberlik görevi kavramını, tam da bu *fikre* dayandırır. Onda her kavmin kendi *languesi* olduğu baştan kabul edilir ve peygamberlik görevi hususunda bu noktaya büyük önem verilir.

Konuşmanın, neticede, insanın yetileriyle birtakım göstergeleri niyetleri yerine ikamesi olduğunu görmüş bulunmaktayız. Niyetler yerine ikame edilen en yaygın işaret sistemi, ses imgeleri, yani *lisand*ır. İşte konuşma, lisan vb. sembolik yapılar aracılığıyla gerçekleştirilen ve asıl amacı *bildirişim* olan bir etkinliktir. Bu bildirişim yönünü *Ḳur'ān*'da geçen *ḥadîş* sözcüğü ve kavramsal ağı üzerinden okumaya çalıştık. Öncelikle teorik olarak iletişim hadisesini çözümledik. Buna göre bir iletişim çözümlemesinde temelde üç yön bulunmaktadır: aktarılan düşünce (mesaj/bilgi), söyleyen ve

dinleyeninin üstlendikleri işlevler (anlatmak ve anlamak). İletişimde etkin *imleme* öğelerinin standartlaştırılması ise, “örfleştirme” şeklinde karşılığını bulmaktadır. Standartlaştırılmış imlemeler, kültürel öğeler halini almakta ve kullanılabilmeleri *öğrenilmelerine* dayanmaktadır. Dolayısıyla insan iletişiminin iki şekilde yerine getirildiği anlaşılmaktadır: dil-dışı ve dilsel. Dil, insanın iletişim evriminde geliştirdiği araçlar dizininin üst bir aşamasıdır ve asıl fonksiyonu, iletişimdir. İnsanın iletişim türünün özgünlüğü ise, “doğal anlam” ve “yapay anlam” arasında yapılan fark ile açıklanmıştır: Söyleneni *yapay* yapan şeyin öncelikle (imlemenin) kendiliğinden değil de bilerek söylenmesi özelliğidir. İletişim olayını, *Qur’ân*’da, analiz ettiğimiz *hadîs*, *haber*, *nebe*’ ve *kaşas* sözcükleri bağlamında görmüş bulunuyoruz. Dolayısıyla *sözler*, birtakım *haberler* içeren bir *imlemeler bütünü/dil eseri* olmalıdır. Buna göre Tanrı’nın sözleri, tanrı-beşer iletişiminde elçi tarafından alındığı anda, zorunlu olarak nesnel bir şey, nesnel bir dil eseri -Almanların dediği gibi, bir *sprachwerk*- oluşturmalıdır. Bu anlamda, nesnel bir *sprachwerk* olarak Tanrı’nın sözlerine, *Qur’ân* denilmektedir. *Qur’ân* kelimesi, buna göre, nesnel bir gerçeklik olarak *Tanrı’nın konuşmasının* bir parçası anlamına gelmektedir.

Tanrı’nın mesajlarını içeren *Qur’ân*’ın, kendini sesin en anlamlı formları ile takdim ettiğini görürüz. Bunlar *kavl* ve *kelâm* sözcükleridir. Bu sözcükler aracılığıyla bizler sözün *kavramsal* yanını görme fırsatı buluruz. *Kavl* sözcüğü, beşerin konuşmasıyla ilgili terimlerin en geneli ve harflerden oluşan *söz* şeklinde tanımlanmaktadır. Buradan yola çıkarak *kavlin*, *lafızlardan* müteşekkil bir *yapı* olduğunu söyleyebiliriz. Ağızdan çıkan lafızların, dilsel iletişimin konusu olabilmesi için ise, bir mana için *vaqf* edilmeleri yani zihinsel bir manayı simgeliyor (müsta‘mel) olmaları gerekmektedir. Aksi takdirde salt (mühmel) seslerin dilsel iletişim için bir değeri olmayacaktır. Bir

mana için konulan tek bir *lafız (sözcük)* *ķavl* şeklinde değerdendirildiği gibi, lafızlardan kurulu bir *yapı (cümle)* da *ķavl* olarak değerdendirilmektedir. Bu açıdan kelamın üç kısmını oluşturan *isim, fiil* ve *edatlardan* her biri, *ķavl* diye isimlendirilmiştir. Tüm bunlar, iletişimin dilsel yönüne ait öğelerdir. Nitekim dilsel iletişimin kendisiyle sağlandığı *lisan* denilen yapıya da aynı kökten *miķvel* denilmiştir. Bu öğelerden *isim* sözcüğü “bir maddenin, bir eylemin veya bir niteliğın bilgisini temsil eden ayırt edici ifadeler” olarak hepsini kapsayacak şekilde tanımlanmıştır. Bu ifadeler, varlığın zihne taşınmasını ve onun bilinmesini sağlamaktadır. Bunların (isim/lafız) kendisinden haber verdiği (el-muħberu ‘anh/konu) ve verilen haber (el-ħaberu ‘anh/yüklem), son olarak aralarındaki rabıtarlar (harf), tümünden *ķavl* olarak değerdendirilmiştir. Tüm bu öğelerin bilinmesi ise, ancak haber verilen şeyin bilinmesiyle mümkün görülmüştür. Yani isimlendirilen varlığın *şūreti* zihinde hasıl olmadıkça, isimlerin bilgisinin gerçekleşmesi olanaksızdır. Bu, haber taşıyan *söylenimin (isim/söz)* duyusal girdi yönünden *ulama/kategoriye* doğru çıkarsama sürecidir. Dolayısıyla zihinde bir ulama yerleştirelemeyen ismin/ifadenin, haber/bilgi taşıma açısından bir işlevi de olmayacaktır. Buradan yola çıkarak *dilsel ifadeler* ile *düşünsel öğelerin* karşılıklı olarak birbirine bağılı olduğunu çıkarabiliriz. Bu karşılıklılık “kelime hazinesi” ve “kavramsal sistem” olarak ifade edilmektedir. Bunlar “aynı şeyin iki farklı yüzünü temsil eden” yapılardır. Buna göre dilsel olan, kavramsal olanın daima diğerd yanını temsil etmektedir. Bir *kavram*, tanımlanabilir bir şey olsa da son derece muğlak, anlaşılması zor ve belirsiz bir şeydir. O, ancak bir dilsel formda ifade edildiğinde bir varlık hüviyeti kazanır. Bir toplumda, tarihin belirli döneminde kabul gören bütün kelimeler, dilin sabit kavramları haline gelir ve böylece bir form kazanır. Bu kavramlar, ancak bu aşamayı geçtikten sonra, *toplumsal nesnellikler* olarak görülmeye hak kazanmış olur. Aynı şey, örgütlü

bir kavramlar yapısı için de geçerlidir. Bu karmaşık ilişkiler ağı, dilsel boyutuyla bir *kelime hazinesi*, kavramsal boyutuyla ise bir “*weltanschauung*”tur. *Kelime hazinesi* ile *kavramsal sistemin* aynı şeyin iki farklı yüzü olması konusunu, *ḳavl* sözcüğünün hem *söz* hem de “insanın tasavvur edip henüz dile dökmediği hususlar” şeklindeki anlamında görmek mümkündür. Bu durumlarda sözcüğün *nefs* sözcüğü ile aynı bağlamda kullanıldığını görürüz. Örneğin “*fī nefsi ḳavlün, lem ezherhu/içimde açıkça söylemediğim bir söz var*”, denmektedir. Sözcük, bu zihinsel anlamının yanı sıra kavramlardan oluşan daha geniş bir *düşünce yapısına* karşılık gelir şekilde de kullanılmıştır. Neticede *ḳavl* sözcüğünün zihinsel bir *tasarıya/kavrama*; bu zihinsel tasarının dilsel *ifadesine* ve düşünsel-dilsel enstrümanlardan kurulu bir düşünce sistemine, yani *i tikāda* karşılık gelecek şekilde kullanıldığını görürüz. Özetle *ḳavl* terimi, *söz*, *lafız* ya da *konusma* gibi birinci anlamlarının ötesinde *inanç* ya da *görüş* bildiren ifade: yani, *anlayış*, *düstur* ya da *dava* vb. anlamlarda kullanılmaktadır. Bu temel kullanımlarından yola çıkarak *Ḳur’ān’a* göz attığımızda *Ḳur’ān*’ın kendisini bir *ḳavl* olarak tanımladığını görürüz. Yukarıdaki anlam akışı içerisinde, bu terim “kelime-i tevḥīd” ile dile getirilen anlayışı: yani, “Allah’tan başka ilah-tanrı olmadığı ve Muhammed’in O’nun Elçisi olduğu” *telakkisini* ima etmektedir ki, bu tefsir, Hz. Peygamber’in açıklamasına dayanmaktadır. Netice itibarıyla, *Ḳur’ān*’ın, tenzihçi *mesajlar/haberler* ihtiva eden, ses imgelerinden müteşekkil bir *anlatı (kelām)*, bir *dil eseri (sözler bütünü)* olduğunu söyleyebiliriz. *Ḳur’ān*’ın bu hususa kendisinin de defaten vurgu yaptığını görürüz. Dolayısıyla onu anlama çabasında, bu yönün akılda tutulması ve ona göre bir yöntemin belirlenmesi gerekir.

KAYNAKÇA

- ‘Abdulbākī, Muḥammed Fuād. *el-Mu‘cemu’l-Mufehres li-Elfāzi’l-Kur’āni’l-Kerīm*. Kāhire: Dāru’l-Kutubi’l-Mıṣriyye, 1945.
- Akarpınar, R. Bahar. “Sufi Kültüründe Sembollerin Yeri ve  nemi Hakkında Bir Deneme,” *Türkbilig* 7:3 (2004), ss.3-19.
- Akçay, Mustafa. “Zelle,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.44, ss.223-225.
- Albayrak, Halis. “Gayba İman mı, Gaybda iman mı?” *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I)*, 2003, c.1, ss.61-71.
- Ali Rıza, Fuad. * mm ’l-Kur  Mekk ti’l-Mükerreme*. Beyr t, 1972.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. London: The University of Chicago Press, 1958.
- Arıkdal, Ergün. *Metapsişik Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1989.
- Aristoteles. *Ruh  zerine*. Terc. Zeki  zcan. Ankara: Birleşik Dağıtım Yayınevi, 2011.
- Armstrong, Karen. *Tanrı’nın Tarihi*. Terc. Oktay  zel vd., İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019.
- Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri*. Terc. Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- el-Asker , Eb  Hil l. *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü/el-Fur k f ’l-Luğa*. Terc. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.
- , *Kit bu ‘t-tel ş f  Ma’rif ti Esm i’l-Eşy *. Tah. ‘İzzet H san. Beyr t: 1993.
- Auge, Marc. *Paganizmin Dehası*. Terc. Erkan Ataçay. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

- Belāzurī, Aḥmed b. Yaḥyā b. Cābir. *Futūhu'l-Buldān*. Tah. Abdullāh Enīs et-Tabbā ve Ömer Enīs et-Tabbā. Beyrūt: Müessesetu'l Maārif, 1987.
- Beḡavī, Ebū Muḥammed Ḥuseyn b. Mes'ūd b. Muḥammed, *Me'ālimu't-Tenzīl fī Tefsīri'l-Ḳur'ān*. Tah. 'Abdurrezzāk el-Mehdī), Dāru İḥyāi't-Turāsi'l-'Arabī, Beyrūt, I. Baskı, 1420.
- Berger, Peter L. *Melekler Hakkında Söylenti*. Terc. Ali Coşkun – Nebile Özmen. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*. Terc. Şekip Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Birand, Kamıran. *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1960.
- Blachere, Régis. “‘Nefs’ Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar,” Terc. Sadık Kılıç. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), ss.189-196.
- el-Cābiri, Muhammed Âbid. *Kur'an'a Giriş*. Terc. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- , *Arap/İslam Aklının Oluşumu*. Terc. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- el-Cāhız, Ebū 'Uşmān 'Amr b. Baḥr. *Kitābu'l-Ḥayevān*. Tah.: 'Abdusselām M. Hārūn, I-VIII, (Kāhire: Mektebetu Mustafā el-Bābī el-Ḥalebī, 1965), c.1, s.58.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Terc. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- , *Sembolik Formlar Felsefesi-I DİL*. Terc. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2015.

-----, *Sembolik Formlar Felsefesi-III*. Terc. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2018.

Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.

Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ (Huzeyfe) et-Temîmî. *Dîvân*, Mehdi M. Nâsiruddîn. Beyrût: Dâru'l'-Kutubi'l-'Arabî.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Ceyhan, Semih. "Remiz," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.34, ss.558-560.

Cerrahoğlu, İsmail. "Garânîk," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.13, ss.361-366.

Cox, James L. *Kutsal İfade Emek*. Terc. Fuat Aydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Çağrııcı, Mustafa. "Sır," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.37, ss.115-116.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm (I-III)*. Nşr. Mürşid Çantay. İstanbul: 1990.

Creswell, K.A.C. *A Short Account of Early Muslim Architecture*. London: Creswell, 1931.

Darwin, Charles. *The Descent of Man*. New York: Prometheus Books, 1998.

Demirkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Denkel, Arda. *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1981.

-----, *Anlam ve Nedensellik*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.

-----, *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Derveze, İzzet. *Hiz. Muhammed'in Hayatı*. Terc. Mehmet Yolcu. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.

Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*. Terc. Ayşe Meral. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Eire, Carlosv. *War Against Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. New York: Camdridge University Press, 1989.
- Eliade, Mircea. *İmgeler Simgeler*. Terc. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece, 1992.
- Emin, Ahmed. *Fecrî'l İslam*. Terc. Ahmet Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. Terc. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- el-Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. 'Abdillâh b. Aḥmed. *Aḥbâru Mekke*. Tah. 'Abdumelik b. 'Abdillah b. Dehîş. Mektebetu'l-Esedî, 2003, yy.
- Fazlur Rahman. *Islam and Modernity*. The University of Chicago Press, 1984.
- , *Ana Konularıyla Kur'an*. Terc. Alparslan Açıkgenç. Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.
- Ferraris, Maurizio. *İmgelem*. Terc. Fırat Genç. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.
- , *Yeni Gerçekçilik Manifestosu*. Terc. Kemal Atakay. İstanbul: Kolektif Kitap, 2019.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kāmûsu'l-muḥîṭ*. Beyrût: Mekteber-Risâle, 1407/1987.
- Gardet, Louis. *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. Terc. İlhan Kutluer. İstanbul: Kitabevi, 1989.
- Gellner, Ernest. *Müslüman Toplum*. Terc. Müfit Günay. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Guenon, Rene. *Doğu ve Batı*, Terc. Fahrettin Arslan. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991.
- Gusdorf, Georges. *Tanrı ve İnsan*. Terc. Zeki Özcan. Bursa: Alfa Yayınları, 2000.

Hume, David. *Din Üstüne*. Terc. Mete Tunçay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Durmuş, İsmail. “Remiz,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.34, ss.556-558.

Gezgin, Galip. “Kur’ân’da “Huşû” Kelimesinin Semantik Analizi,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2000), c.2, ss.79-106.

Hasan, İbrâhîm Hasan. *Tārīhu ’l-İslām*. Mısır: 1979.

Hökelekli, Hayati. “Duyu,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.10, ss.8-12.

İbn ‘Abdiberr, Ebū ‘Umer Yūsuf. *Cāmi’u Beyāni’l- ‘İlm ve Fadlihī*. Tah. Ebi’l-Eşbāl ez-Zuheyri. Su’ūdi ‘Arabistan: Dāru İbni’l-Cevzī, 1994.

İbn ‘Aṭıyye, Ebū Muḥammed ‘Abdu’l-ḥaḳ b. Ğālib. *el-Muḥarraru’l-vecīz fī tefsīri’l-Kitābi’l- ‘Azīz*. Tah. ‘Abdusselām ‘Abdu’ş-Şāfi. Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1422.

İbnu’l-Eşīr, ‘İzzüddīn. *Usdu’l-Ġābe fī Ma’rifeti’s-Şahābe I-VIII*. Tah. ‘Alī Muḥammed Mu’avviz ve ‘Adil Aḥmed ‘Abdu’l-mev’ūd. Beyrūt: Dāru l-Kutubi’l-‘İlmiyye, tsz.

İbn Hacer, Şihābuddīn Ebu’l-Fazl Aḥmed b. ‘Alī b. Hacer el-‘Asḳalānī. *Fethul-bārī I-XIII*. Beyrūt: Dāru’l-Ma’rife, 1959.

İbn-i Haldūn. *Mukaddime*. Terc. Halil Kendir. Yenişafak, 2004.

İbn Hişām. *es-Sīratu’n-Nebeviyye*. Tah. Muhammed ‘Alī el-Kutb-Muhammed ed-Dālī Balta. Beyrūt: 1995.

İbn İshāk, Muḥammed b. Yesār. *Sīratu İbn İshāk fī’l-Mubtede’i ve’l-Meb’asi ve’l Megazī*. Tah. Muḥammed Hamīdullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981.

- İbn Manzūr, Cemāluddīn Muḥammed b. Mukerrem. *Lisānu'l-‘Arab (I-VI)*. Tah. ‘Abdullah ‘Alī el-Kebīr, Muḥamed Aḥmed Ḥasbullāh, Hāşim Muḥammed eş-Şāzelī. Kāhire: Dāru'l-Me‘ārif, tsz.
- İbn Keşīr, Ebu'l-Fidā İsmā‘īl b. ‘Umer b. Kesīr el-Ḳuraşī ed-Dimeşķī. *Tefsīru'l-Ḳur‘āni'l-‘Azīm*. Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 1974.
- İbnu'l-Keşīr, ‘İzzuddīn Ebu'l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammed. *el-Kāmil fī't-Tārīḥ*. Tah. Ebū'l-Fidā ‘Abdullah el-Kāzī. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye.1987.
- İbn Ḳuteybe, Ebū Muḥammed Abdullāh b. Muslim ed-Dīneverī. *Te‘vīlū muḥtelifi'l-ḥadīş*. Tah. Muḥammed Muḥyiddīn el-Esfār. (Beyrūt: Mektebetu'l-İslāmī, 1999).
- , *Edebu'l-kātib*. Tah. ‘Alī Fā‘ūr. Suud: Vizārātu'ş-Şuūni'l-İslāmiyye, 1987.
- İbnu'l-Mulekkīn Sirācuddīn Ebū Hafs Ömer b. Ebi'l-Hasan Alī b. Ahmed. *Tefsīru Ğarībi'l-Kur‘ān*. Tah. Semīr Tāhā el-Meczūb. Beyrūt: ‘Ālemu'l-Kutub, 2011.
- İbn Şa‘d, Ebū Abdullāh Muḥammed b. Şa‘d b. Menī‘ ez-Zuhrī. *Ṭabaḳātu'l-Kubrā I-X*. Tah. ‘Alī Muḥammed Ömer. Kāhire: Mektebetu'l-Hanci. 2001.
- el-İşfahānī, Ebu'l-Ḳāşim er-Rāğīb. *Mufredātu elfāzi'l-Ḳur‘ān*. Tah. Şafvān ‘Adnān Dāvūdī. Dimeşķ: Dāru'l-Ḳalem, 2009.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur‘an’da Allah ve İnsan*. Terc. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Kur‘an’da Dini ve Ahlaki Kavramların Semantik Analizi*. Terc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Ḳur‘ān-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Eren Yayınları, tsz.
- Jung, Carl Gustav. *Psikoloji ve Din*. Terc. Ender Gürol. İstanbul: Oluş Yayınevi, 1965.
- Kara, Ömer. *Yakınanlamlılık ve Nüans*. Van: Bilge Adamlar, 2009.

- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Bir Dinî Tecrübe Olarak Kır’ân’da Huşû,” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2005), ss. 177-190.
- el-Kayrevânî, Ebû ‘Alî el-Hasan b. Reşîk. *‘Umde fî Mehāsini’ş-Şi’ri ve Âdābihî*. Tah. Muhammed Karkazān. Beyrût: Dāru’l-Ma‘rife, 1408/ 1988.
- Keller, Wilhelm. *İnsan Doğası*. Terc. Akın Kanat. İzmir: İlya Yayınları, 2003.
- Keskin, Gamze. “Baumgarten’in Felsefesinde Estetik ve Mantık,” *Felsefe Arşivi* 49 (2018), ss.13-22.
- Kettānî, Muhammed b. Ca‘fer. *er-Risāletu’l-mustatrafe li beyāni meşhūri kutubi’s-Sunneti’l-muşerrefe: Hadis Literatürü*. Terc. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kupperman, Joel J. *Theories of Human Nature*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2010.
- Kurāu’n-neml, Ebu’l-Hasan ‘Alî b. Hasan. *el-Muntehab min Ġarībi Kelāmi’l-‘Arab*. Tah. Muhammed b. Aḥmed el-‘Umerî. Mekke: 1989.
- Kutluer, İlhan. “Mebde’,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.28, ss.210-211.
- Lewis, B. *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. Tsh. Hikmet Tekin. İstanbul: Hikmet Yayınevi.
- Lovejoy, Arthur O. *Varlık Zinciri*. Terc. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Malinowski. Bronislaw. *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. Terc. Deniz Uludağ. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- , *Büyük, Bilim ve Din*. Terc. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990.
- Marcel, Granet. *La Pensee chinoise*. Paris: La Renaissance du Livre, 1934.

- Māverdi, ‘Alī b. Muḥammed, *en-Nuket ve’l-‘uyūn*. Tah. Seyyid b. ‘Abdulmaḫşūd. Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, tsz.
- McGinn, Colin. *Prehension*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2015.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- , *İnsan ve Hayvan Dünya ve Çevre*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1979.
- Uygur, Nermi. *Kültür Kuramı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti, İslam’ın Rönesansı*. Terc. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Oltulu, Murat. “Kur’an’da Haram Sözcüğünün Semantik Analizi,” Basılmamış yüksek lisans tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara, 2015.
- Ong, Walter B. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. Terc. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Ögke, Ahmet. “Tasavvuf Düşüncesinde ‘Sır’ Kavramı ve Marmaravî’nin “Keşfü’l-Esrâr” İsimli Risâlesi,” *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), c.3, ss.225-262.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Palmer, Donald. *Visions of Human Nature*. California: Mayfield Publishing Company, 2000.
- Piaget, Jean. *Çocuğun Gözüyle Dünya*. Terc. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Poupard, Paul. *Dinler*. Terc. Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- P.M. Holt - A.K.S. Lambton – B. Lewis. *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1997.

- Preuss, J. S. *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- Rapoport, Anatol. *The Role Of Symbols In Human Behavior*. A review of General Semantics, Vol.12, No.3. Spring 1955.
- Rāzī, Faḥruddīn. *Mefātīḥu 'l-Ġayb*. Beyrūt: Dāru'l Fikr, 1981.
- R. Suat Işıldak, "Yaratmada İlk Adım: İmge ve İmgelem," *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi* 2 (2008), ss.64-69.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Ryle, Gilbert. *Zihin Kavramı*. Terc. Sara Çelik. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.
- Sambur, Bilal. *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*. Terc. Mehmet Hakkı Suçin. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2020.
- Saīdī, 'Abdu'l-fettāḥ - Mūsā, Ḥuseyn Yūsuf. *el-İfsāḥ fī Fıkhī 'l-Luġa*. Tahran: 1404.
- Scheler, Max. *The Human Place in the Cosmos*. Traslated from the Greman by Manfred S. Frings. Northwestern University Press, 2009.
- Schildgen, Brenda Deen. *Heritage and Heresy: Preservation and Destruction of Religious Art and Architecture in Europe*. New York: Pelgrave Macmiallan, 2008.
- Se'ālibī, Ebū Mansūr 'Abdumelik b. Muḥammed. *Fıkhū 'l-Luġa ve Esrāru 'l-'Arabiyye*. Şerḥ. Yāsīn el-Eyyūbī. Beyrūt, 1999.
- Searle, John R. *Söz Edimleri*. Terc. R. Levent Aysever. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- Soury, Jules. *Karşılaştırmalı Mitoloji Işığında İsrail Dini*. Terc. Harun Güngör – H. İbrahim Açmaz. İstanbul: Kültür Sanat Yayınları, 2008.
- Şakar, Cemal. "İmgesel Bir Başlık: İmgenin İmgeselleşmesi," *Eskiye*ni (2008), ss.34-39.
- Şener, Mehmet. "Huşû," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.18, ss.422-423.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî te'vîli'l- Kur'ân*. Nşr.

Maḥmūd Muhammed Şâkir - Aḥmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Dâru'l-ku-
tubi'l-'ilmiyye, tsz.

Taburoğlu, Özgür. *Dünyevî ve Kutsal*. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

----- *Resim, Söz ve Yazı*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Beş Şehir*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

Topaloğlu, Bekir. "Kudret," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.26, ss.316-317.

Tosun, Necdet. "Sır," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.37, ss.115-116.

Turhan, Kasım. "Kuvvet," *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.26, ss.504-506.

Usta, İbrahim. *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları,
1998.

Watson, Peter. *Fikirler Tarihi*. Terc. Kemal Atakay vd., İstanbul: Yapı Kredi Yayın-
ları, 2020.

Watt, W. Montgomery. *Dinlerde Hakikat*. Terc. A. Vahap Taştan - Ali Kuşat. İstanbul:
İz Yayıncılık, 2002.

-----, *Hız. Muhammed Mekke'de*. Terc. M. Rami Ayas - Azmi Yüksel. Ankara: An-
kara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

-----, *Kur'an'a Giriş*. Terc. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları,
2013.

-----, *İslam and Integration of Society*. Illinois: Northwestern University Press,
1961.

Whitehead, Alfred North. *Sembolizm*. Terc. Ramazan Ertürk. Ankara: A Yayınları,
2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İstitâat,” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.23, ss.399-400.

Yazıcıoğlu, Sait. “İslam Kelamında Önemli Bir Mesele: İstitâat,” *İslâmi Araştırmalar*, (Temmuz 1986), ss.50-53.

ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu’l- ‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*. Tah. Komisyon. Dâru’l-Hidâye, byy., bty.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl. *Meâni’l-‘Kur’ân ve i’râbuhû*. Tah. ‘Abdu’l-celîl ‘Abdu Şelebî. Beyrût: 1988.

ez-Zehbî, Muhammed b. Aḥmed b. ‘Usmân. *Tezkiratu’l-Huffâz*. Tah. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1998.

Zemaḥşerî, Ebu’l-Kâsım Maḥmûd b. ‘Umer b. Aḥmed. *Esâsu’l-belâğa*. Tah. Muhammed Basil ‘Uyûnu’Sûd. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1998.

-----, *el-Keşşâf ‘an ḥaḳâiki gavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl*. Tah. ‘Adil Aḥmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Mu‘avvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü’l-Abîkân, 1998.

ez-Zurkânî, Muhammed b. Abdu’l-bâkî. *Şerḥu’z-Zurkânî ‘alâ Muvatta İmâm Mâlik*, I-IV. Tah. Tâhâ ‘Abdurraûf Şa’d. Kâhire: Mektebetu’s-Sekâfetu’d-Dîniyye, 2003.

KULLANILAN İNTERNET KANAKLARI

https://tr.wikipedia.org/wiki/Marx%C4%B1n_in-san_do%C4%9Fas%C4%B1_teoris

<https://en.oxforddictionaries.com/definition/tool>.

[https://tr.wikipedia.org/wiki/Republic_\(Plato\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Republic_(Plato)).

<https://tr.m.wikipedia.org/wiki/Kentaur>.

<https://sozluk.gov.tr/mecaz>.

<https://sozluk.gov.tr/mantık>; <https://sozluk.gov.tr/estetik>.

<https://doi.org/10.26650/arc2018-591061>.

https://en.m.wikipedia.org/wiki/On_Dreams.

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Fizyonomi>.

<https://tr.m.wikipedia.org/wiki/Monogram>.

<https://en.m.wikipedia.org/wiki/Theaetetus>.

https://tr.m.wikipedia.org/wiki/Ruh_%C3%9Czerine.

<https://en.m.wikipedia.org/wiki/Thoth>.

<https://en.m.wikipedia.org/wiki/Mnemosyne>.

https://tr.m.wikipedia.org/wiki/Faal_ak%C4%B1l.

<https://sozluk.gov.tr/>

ÖZET

Araştırmamız bir imge malzemesi olarak sesin Kur'an'daki hallerinin semantik yöntem ile analizidir. Giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın konusu, çerçevesi ve amacı; analiz yöntemleri, kullanılan kaynaklar ile çalışmanın teşekkül süreci hakkında bilgiler sunulmuştur. Birinci bölümde, imge inşasının yetisel zemini irdelenmiş; bu bağlamda insanın soyutlama yetisi olan imgelem yetisi, özellikleri ve gerçeklik koşullarıyla bağıntısı vb. açılardan incelenmiştir. Ayrıca dinî imgelerin, imgesel soyutlamalar ile gerçeklik koşulları arasında ne tür bir işlev gördüğü ve yapıları betimlenmiştir. Elde edilen birikimle, Kur'an'ın içinde tarih sahnesine çıktığı Arap imgelemine doğal ve kültürel koşulları, kültür tipi, özne prototipi ve söz konusu bu kültürün Kur'an'a yansımaları analiz edilmiştir. İkinci bölümde ise, elde edilen paradigmatic birikimle, Kur'an'da sesin halleri betimlenmeye çalışılmıştır. Öncelikle imge inşasının yetisel zemininin Kur'an'da hangi sözcükler ile (kuvvet, kudret, tākāt, vus, istiṭā'at, nefis, sevvā, şūret, uẓn, sem', fkh, v'ay, tezkira(h), 'aql) ifadelendirildiği soruşturulmuştur. Bunlar aracılığıyla imge inşa malzemelerinin (duyusal ve düşünsel) geçirgen yapısı anlaşılmıştır. Akabinde nefse ait bir mananın ortaya çıkma araçlarından olan sesin halleri, çeşitli açılardan betimlenmiştir. Şavt sözcüğü ile ifade edilen sesin, evvela semantik sistemler açısından değeri; sesin yokluk ve izhar hallerinin ne tür sözcüklerle ifadelendirildiği; akabinde sesin enformel ve formel halleri ve anlamın göstergesi olarak işlev görmesinin Kur'an'da ne tür sözcüklerle ifadelendirildiği soruşturulmuştur. Neticede Kur'an'ın, ikonoklast mesajlar/haberler ihtiva eden, ses imgelerinden müteşekkil kutsal bir anlatı (kelam), bir dil eseri (sözler bütünü) olduğu sonucuna gidilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İmgelem, Arabin imgelemi, savt, söz, kelam.

ABSTRACT

This research is about the analysis of the states of sound in Qur'ān as an image material with the semantic method. It consists of an introduction and two parts. The introduction presents the subject, framework and purpose of the study, as well as, methods of analysis, sources used and information about the formation process of the study. In the first part, we examine the competence basis of image construction, within this context, we analyze the human's ability of imagination, which is the human's ability of abstraction, its characteristics and its relation to reality conditions, etc. from different angles. In addition, the paper describes the functions and structures of religious images between imaginary abstractions and reality conditions. Based on this information, we touch upon the natural and cultural conditions, cultural type, the subject prototype of the Arabian imagination, in which Qur'ān appeared on the stage of history, and the reflections of this culture on Qur'ān. The second part tries to describe the states of sound in the Qur'ān with the paradigmatic accumulation obtained. First, we try to answer the question of which words articulate the competence ground of image construction in the Qur'ān. Through these, we understand the (sensory and intellectual) permeable structure of image construction materials. Subsequently, the study describes the states of sound, which is one of the means of revealing a meaning belonging to the soul, from various angles. The study analyzes, first, the value of sound, which is expressed by the word şavt, in terms of semantic systems, as well as, what kind of words are used to express the absence and manifestation of the sound. Afterward, it presents what kind of words Qur'ān

expresses to demonstrate the informal and formal states of the sound and its function as an indicator of meaning. In brief, the study concludes that the Qur'ān is a sacred narrative (qalam) consisting of sound images, a work of language (a set of words) containing iconoclast messages/news.

Keywords: *Imagination, imagination of the Arab, savt, word, qalam.*

