

İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Cahiliye Kavramını Yeniden Okuma

Ahmet İNAN*

ABSTRACT

A REVIEW OF CAHILIYYET AS A CONCEPT OF THE QURAN ACORDING TO THE PRIMITIVE NATURE


This article intends to understanding the concept of cahiliyyet in the Quran over again from the beginning. So it aims to compare the concept of cahiliyyet in the Quran with the primitive nature as a notion of modern sociology and contemporary political science. According to this article there are a lot of analogies between the idea of cahiliyyet and the idea of primitive nature. This result is very important for construction a Quranic sociology.

Keywords: Cahiliyyet, The Primitive Nature, Hobbes, Ibn Haldun, Cahiliyyetu'l-Ula, The First Ignorance Age

GİRİŞ

Bakış Açısı ve Değer Yargıları

Kur'an'da cahiliyye kavramına ilişkin şimdiye kadar bazı çalışmalar yapılmıştır. Ne var ki, Kur'an'daki cahiliyye kavramının, -özellikle aydınlanma dönemi siyaset felsefecilerinin elinde kavramsallaştırılarak teoriye dönüştürülmüş ve devletin menşesine temel ittihaz edilmiş- 'ilkel doğa ortamı' teorisiyle¹ birlikte bir okumaya 'tabi tutulduğuna' şimdiye kadar rastlamış değiliz. Bu makalemizde, Kur'an'daki cahiliyye kavramını 'ilkel doğa ortamı' kavramı ile birlikte okumaya çalışarak Kur'an'ın merkezi bir kavramına, anlamada yeni buutlar katmak istiyoruz.

Her ne kadar Kur'an-ı Kerim'de () kök harflerinden türemiş olan 24 kelime yer almakta ise de,² cahiliyye kavramını Kur'an'da önemli anahtar bir kavram kılan tek argüman bu değildir. Zira Kur'an kavramları, çoğu zaman Kur'an'da işgal ettikleri hacimleri ile ya da sadece Kur'an'ın kendi içindeki vurgu ve bağlantıları ile değil, aynı zamanda sosyal hayatı etkileyen konseptlerle varolan illet bağlarıyla da önem kazanmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'daki cahiliyye kavramının, 'ilkel doğa ortamı' perspektifinden bir okumaya tabi tutulması, ona yeni anlam buutları kazandı-

(*) Yrd.Doç.Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 "İlkel Doğa Durumu" kavramı, zaman zaman "doğa hali", "doğa durumu" gibi kavramlarla da ifade edilmektedir. Bu makalemizde aynı anlamı veren bu ifadelerin hepsi kullanılmıştır.

2 Bkz: Muhammed Fuad Abdulbaki, *Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire-1997, ss. 225-226, C-H-L maddesi.

racaştır. Böylesi bir ameliye anakronizm olarak görülmemelidir; Zira 'ilkel doğa ortamı' kavramı her ne kadar Kur'an'ın nüzul ortamından farklı bir vasatta ve zamanlama olarak Kur'an'ın nüzulünden çok zaman sonra kavramsallaştırılmış ise dahi, kimi evrensel fenomenlerin önceden var oldukları halde sonradan tanımlandıkları ve kavramsal buut iktisap ettikleri bir vakiadır. Mehmet Bayrakdar'ın ifade ettiği gibi, kimi yeni teoriler vardır ki, kökleri geçmişin derinliklerinde yatar.³ 'İlkel doğa ortamı' fenomeninin aydınlanma filozofları tarafından kavramsallaştırılarak tanıma kavuşmuş olması ve teorileştirilmesi, bu fenomenin daha önceden yok olduğuna delil teşkil etmez. Bilakis var olagelenin bir tanıma ve izaha kavuşmuş olması olarak teklakki edilmelidir. Bu bakımdan Kur'an'daki cahiliyye kavramının 'ilkel doğa ortamı' ile birlikte okunmasının, bizi anakronizme düşürmeyeceğine kaniyiz.

Burada Kur'an'ın anlaşılmasındaki metodoloji sorununa da kısaca değinmek gerekecektir. Metodoloji konusundaki kabulümüz şudur: Fıkıh; Fıkıh Üsülü, Tefsir; Tefsir Üsülü, Hadis; Hadis Üsülü, Din (Akaid); Üsülü'd-Din (Kelam), vb. şeklinde Temel İslam Bilimleri ile birlikte oluşan Üsuller (Metodolojiler), zamanın tağayyürü ile tağayyür ederek gelişebilir, geliştirilebilir, eklenilebilir ve çıkartılabilir niteliktedir. Zira bu üsullerin kendisi nass değil, içtihat ve beşeri inşadır.

Kur'an kavramlarının anlaşılmasında metodolojinin yeri ve önemini allegorik bir anlatımla şöylece ortaya koyabiliriz: Bir bilim adamının, laboratuvar masasında inceleme altına almış olduğu hücre iki şekilde incelenebilir. Birincisi; çıplak gözle yapılacak inceleme. İkincisi; mikroskop ile yapılacak incelemedir. Kuşkusuz birinci inceleme sonucunda hücrenin, incelemeyi yapan bilim adamının zihnine düşecek olan izdüşümü ile ikinci inceleme sonucundaki izdüşümü aynı olmayacaktır. Bu benzetmede, 'mikroskop aleti ile inceleme' figürasyonu, metnin metodoloji aracılığıyla incelemesine benzetildiğinde, üsülün (metodoloji) önemi bir kez daha ortaya çıkacaktır. Ancak, sözgelimi elli yıl önce kullanılan bir mikroskop aracılığıyla hücre incelediğinde zihne yansıyacak izdüşüm ile, daha gelişmiş ve yeni bir mikroskop ile incelendiği zaman zihne yansıyacak izdüşüm arasında çok büyük farklar meydana geleceği yadsınamaz. O halde metodolojilerdeki güncelleştirmelerin takip edilmesi, kaçınılmaz bir hal almaktadır. Binaenaleyh Kur'an kavram ve metinlerinin geliştirilmiş en-son yöntem ve metotlarla incelenmesi kaçınılmazdır. Hücre üzerindeki bütün bu ameliye ve incelemeler onun dokusu, dış çeper ve hacmi üzerinde bir tahribat yapmaya değil, onu olduğu gibi anlamaya yönelik olduğu gibi, Kur'an kavram ve metinleri üzerinde yapılacak metodolojik incelemeler de, metnin dokusunu değiştirmeye yönelik değil, onu yeniden anlamaya yöneliktir. Ne var ki bu, netameli bir durumdur: Gerekli dikkat ve titizliği gösteremeyenler bazı kimseler, çoğu zaman anlamada/izdüşümde meydana gelen değişimler karşısında, sanki hücrenin kendi öz dokusunda değişiklik yapıyor olmuş vehmine kapılabilmek-

3 Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara-2001, s. 11. (Birinci Baskının Ön-sözü)

tedir. Esasen bu bir illüzyondur. Zira, hücre üzerinde yapılan her türlü inceleme ameliyesi, ne biyopsisi yapılacak numune hücreyi ne de numunenin alınmış olduğu bünyedeki hücreyi değiştirebilecektir. Metodolojilerin değişmeyen öze (muhkem-norm) ilişkin değil, ancak değişebilen biçime (müteşabih-form) ilişkin olabileceğini düşünüyoruz.

Bu çalışmamızda Kur'an'daki cahiliye kavramını 'ilkel doğa ortamı' perspektifinden okumaya tabi tutacağımıza göre, önce 'ilkel doğa ortamı' kavramını ele almak istiyoruz. Burada cahiliye kavramı, inceleyeceğimiz amaç/hücre, 'ilkel doğa ortamı' ise, araç/mikroskop mesabesinde. Kur'andaki cahiliye kavramının dokusunu bir de bu mikroskoptan izleme imkanı verebilirsek, bu makale önemli ölçüde amacına ulaşmış olacaktır.

A. İLKEL DOĞA ORTAMI

Palcontoloji, Antropoloji, Arkeoloji gibi bilim dalları, insanlığın bir ilkel doğa hali yaşamış olduğu konusunda hemfikirdir. Antropolojik anlatımlarda, Jeolojik zamanlardan dördüncü zaman'ın Pleistosen evresinde, uygun doğal nesnelere alet olarak kullanılmakla yetinen yaratıktan farklı olarak, Primatlar (memeliler) gurubuna giren ve aletlerini bilfiil yapabilecek duruma ulaşmış "alet yapan insan"ın ortaya çıktığı belirtilir.⁴ Hala devam etmekte olan bu dördüncü zaman, memelilerin en mükemmel olan insanın arz üzerinde mevcudiyeti ile karakterizedir.⁵ Tarihöncesi insanın alet ve silah yapımında kullandığı malzemenin içinde en dayanıklısı taştır. Dolayısıyla insanın taşı en çok kullanmış olduğu devreye de taş devri denilmiştir.⁶ Bu devir insanları avcılık ve toplayıcılığa dayalı bir hayat tarzı sürdürüyorlardı.

Günümüzden 10-12 bin yıl öncesinde son Buzul Çağı'nın bitişi izleyen dönemde beliren iklim değişiklikleri, Neolitik Çağ'a girişi hazırlamıştı.⁷ 10.000 yıl önce tarım kavramı ortaya çıktığında, insanlık tarihine iki milyon yıldan fazla egemen olan avcılık ve toplayıcılık giderek inişe geçmiş ise de, insanlar bu gün dahi hala avcı-toplayıcı beyin ile dünyaya bakmaktadır.⁸ Avcılık ve toplayıcılıktan Neolitik tarım devrimine geçiş yapan insanlığın, bir sonraki aşamada Kalkolitik Çağ'a girildiği kabul edilir. Khalkos (bakır) ve lithos (taş) sözcüklerinden türetilerek Kalkolitik yani 'Bakır-Taş Çağı' adı verilen bu sürece 'İlerici Üretici Dönem' ya da 'Gelişkin Köy Dönemi' gibi adlar verilir.⁹ IX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde tüm silahlar ve çoğu aletlerin yapımında demir tartışmasız üstünlük sağlamıştı. Bu olaylar ve gelişmeler 'Tunç Çağı' kültürlerine kesin bir son verdi ve 'Demir Çağı' başladı.¹⁰

4 L.S.B.Leakey, *İnsanın Ataları*, Ankara-1971, ss. 12-13.

5 Şevket Aziz Kansu, *Antropoloji Dersleri*, İst-1938, s.23.

6 Bkz: L.S.B.Leakey, *İnsanın Ataları*, ss.23-143.

7 Geniş bilgi için bkz: Veli Sevin, *Anadolu Arkeolojisi*, İst-1997, ss.19-20, Desmond Moris, *İnsanat Bahçesi*, (Çev:Engin Darıca) İst-1973 s. 17.

8 R.Leakey-R.Lewin, *Göl İnsanları*, (Çev:Fusun Baytok) Ankara-1999, s.77.

9 Veli Sevin, *Anadolu Arkeolojisi*, s.54.

10 Veli Sevin, *a.g.e.*, s.123.

Antropolojik izahların arkeolojik bulgularla el ele vererek sürdürdüğü bu anlamlar, sadece tarihi bir malzeme olarak kalmıyor, bu veriler üzerinde ilk insanların sosyal yaşamı, ekonomileri, yaşam biçimleri, düşünsel ve sosyal gelişimleri ve nihayet karşılıklı ilişkilerin aşırı uçtaki örneği olarak savaşları ele alınmakta,¹¹ değişik bilimlere konu olmakta ve değişik bilimsel teorilere temel olabilmektedir.

Aydınlanma Çağında siyasal felsefe özel bir dal olarak kabul edilmenin ötesinde, düşünsel etkinliklerin asıl odağı olarak kabul¹² görmeye başladığında, antropoloji kökenli zamanlama ve çağ ayırmaları üzerine siyaset felsefeleri geliştirilmeye başlandı. İnsanın ilkel doğa ortamındaki psikolojisi ile devlet kavramı arasında ilintiler kuruldu. Rousseau, (1712-1778) siyasal görüşlerini açıklarken kendinden önce Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) ve “Doğal Hukuk Okulu”na mensup bütün aydınlanma dönemi düşünürlerinin yapmış olduğu gibi, doğal yaşama döneminden yola çıkmıştı.¹³ İlkel doğa ortamını siyaset felsefesine uygulayan düşünürlerin başında gelen Hobbes, kendi siyaset felsefesini ortaya koyduğu eseri Leviathan’da, insanlığın doğal durumu ve doğa yasalarına önemle vurgular yapmakta¹⁴ siyaset felsefesinin çıkış noktasına doğal insanı koymaktaydı. Hobbes’e göre, insanlar doğal yaşama halindeyken altın çağda değil, cehennem hayatı içindeydiler. Bu dönemde eşit ve özgür olan insanlar birbiriyle sürekli savaş içinde olmuşlardır. Böyle bir ortamda gelişme ve uygarlığın oluşması beklenemezdi. Tek çıkış yolu, insanların bir sözleşme ile kendi sınırsız özgürlüklerine son vermeleri, bir üçüncü lehine haklarından vazgeçmeleridir. Hobbes’e göre, ilkel doğa ortamı insanların sözleşme ile yarattıkları sınırsız yetkiye sahip olan bu yapay insan; bu ejderha, onları temsil edip yönetecektir. İşte bu ejderha (Leviathan) devletin kendisidir.¹⁵

Esasen Hobbes’den yaklaşık üç asır öncesinde İbn Haldun (1334-1406), devletin menşei üzerine kendinden sonraki filozoflara ilham kaynağı olabilecek fikirler ileri sürmüştü. Devletlerin doğuşunu insanların birbirlerine saldırmalarına ve tağallüplerine bağlayan¹⁶ İbn Haldun, ilk insani kurumların oluşumunu, insanın kendi biyolojik gereksinimlerine bağlamakta;¹⁷ böylece içtimai hayat teşekkül ederek dünya mamur olduktan sonra, birbirinin saldırganlığından kendilerini korumak için insanların Yasakçı’ya (hükümet ve hakime) ihtiyaç duyduklarını¹⁸ belirterek doğa durumuna ve doğa durumundaki saldırganlık ve tağallübün devletin menşesindeki rolüne dikkat çekmişti. Dahası İbn Haldun, Yasakçı’nın (hakim-hükümet), Tanrı tarafından seçilmiş peygamberler olduğu yolundaki görüşü eleştirerek, insanların yaşamının, haki-

11 Richard Leakey-Roger Lewin, *Göl İnsanları*, s.75.

12 Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, İst.-1984.

13 Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İst-1989, s.193.

14 Bkz: Thomas Hobbes, *Leviathan*, (Çev: Semih Lim), İstanbul-2001, ss.92 vd.

15 Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İst-2000, (4. Baskı) s. 456. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ss. 92-138.

16 İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev: Zakir Kadiri Ugan) İstanbul-1986, I, s.82.

17 Geniş bilgi için bkz: İbn Haldun, *a.g.e.*, I, ss.100-101.

18 İbn Haldun, *a.g.e.*, I, s.104.

min kendisi tarafından vazedilmiş kanunlar ya da uruğunun yardımıyla temin edilebilir olduğunu¹⁹ ifade etmek suretiyle devletteki iktidarın kaynağını Tanrı'ya değil, insanlara dayandırma konusunda Hobbes'i öncelemiştir.

Hukuk kavramının temelinde de ilkel doğa ortamının belirleyici bir özelliği vardır. Nitekim sadece siyaset felsefesi müellefatında değil, aynı zamanda hukuk müellefatında da hukuk kavramı hakkında yapılan izahlar sadedinde, doğa haline önemli atıflar yapılmaktadır. Buna göre, ilk insan topluluklarında henüz hak ve hukuk kavramı tam oluşmamış; tıpkı hayvanlar gibi, kuvvetli olan zayıfı ezmekteydi. Fakat insanın en esaslı niteliği olan akla sahip olması ve bunun vermiş olduğu hislerle hareket etmesidir. Akıl sayesinde, insan ve insanlık zamanla gelişmiş ve insan topluluklarında kuvvet nizamından (düzen) hukuk nizamına geçiş sağlanmış, kol ve silah kuvvetinin yerine hukuk ve ahlak kuralları yerleşmeye başlamıştır.²⁰ Şu halde insanlık sına-yanılmaları sonucunda, uzun ve zorlu tecrübelerle hukuk oluşturabilmiştir. Bu keyfiyet, aynı zamanda hukukun oluşumunu önceleyen bir doğa durumunun varlığını bir kez daha ortaya koymaktadır. Nitekim, "Medinetu'l-Fadıla" adlı eserin yazarı, büyük İslam filozofu Farabi'ye (870-950) göre, erdemli olmayan devlet çeşitlerinden biri de "cahil devlet"tir.²¹ O, zorbalığa dayalı kadim site devletlerine "el-Medinetu'l-Cahile" adını vermektedir.²² Esasen siyasette Eflatun'un yolunu tutan Farabi,²³ toplumu yaratan ilk faktör olarak doğa durumuna atıfta bulunmuştur. Ona göre tabiiatta kuvvetli ile zayıf arasında sürekli bir savaş vardır. Bu savaş kuvvetlinin zayıfı ezmeye ile sona erer. Fakat zayıfla kuvvetli arasında anlaşma zaruridir. Bu anlaşma olmazsa kuvvetli zayıfı ezmeye devam eder ve bu hal anarşi doğurur. Bu anlaşma ilk toplumu yaratır. Sonradan insanların arzularıyla bir sözleşme (convention) kurulur. İnsanlar çıkarlarını ve arzularını birleştirerek toplumu yaratırlar.²⁴

İlkel doğa ortamı düşüncesi, aynı zamanda tabii hukuk ekolüne de kaynak teşkil etmiştir. Esasen kökeni Eski Yunan felsefesi ve hukukuna dayanan tabii hukuk düşüncesi, XVI. ve XVII. yüzyıllarda Hugo Grotius (1583-1645) ve Thomas Hobbes tarafından bilimsel olarak izah edilmiş ve daha sonraki yüzyıllarda etkisini sürdürmüştür.²⁵ İngiliz filozofu John Locke, doğal hukuku, insanların "doğa durumu"nda sahip oldukları, hayat hakkı, özgürlük, mülkiyet hakkı gibi temel haklarla izah etmekteydi²⁶ Thomas Paine (1737-1809) ise, insanın insana karşılıklı bağımlılığının ve karşılıklı menfaatinin, topluluğu oluşturan büyük bağlantı zincirini meydana ge-

19 İbn Haldun, *a.g.e.*, I, s.105.

20 Zahit İmre, *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul-1971, s.1.

21 Nevzat Kösoğlu, *Eski Türkler'de İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*, İst-1997, s. 135.

22 Nafiz Danışman, *Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei*, AÜİF Dergisi, V, sayı: I-V, s.192. Ankara-1958; *Zikreden*: Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, s.16.

23 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi -Kaynakları ve Tesirleri*-Ankara (ty), (İkinci baskı) s.63.

24 Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 64.

25 Zahit İmre, *a.g.e.*, s. 28.

26 Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Ankara-1996, s.17.

tirdiğini ifade etmek suretiyle²⁷ ilkel doğa ortamı düşüncesinin önemli bir argümanı olan insanın ‘birbirine muhtaç olacak zafiyette’ ve ‘menfaatini hesap eden bir varlık olması’ şeklindeki temel argümanından yola çıkmıştır. Nitekim Hobbes, ilkel doğa ortamının uzanımında ortaya çıktığını ileri sürdüğü devleti, insanın temel psikolojik özelliklerine dayandırmış ve üç bölümden oluşan “Leviathan” adlı eserinin birinci bölümünü insanın psikolojik özelliklerine hasrederek, bütün insani duyu ve algıları tahlil etmiş ve Paine’nin vurgu yaptığı insani özellikleri de ele almıştır.²⁸

Rönesans ve aydınlanma filozoflarının sıklıkla vurgu yaptıkları **doğa durumu** düşüncesi, belirttiğimiz üzere, Eski Yunan düşüncesine kadar uzanmaktaydı. Aristoteles, (İ.Ö: 384-322) ailenin doğa yasası uyarınca kurulduğuna vurgu yaparak, aileden sonra köylerin, daha sonraki aşamada krallıkların, şehir ve devletin (polis) kurulduğunu belirtmiş,²⁹ böylece devletin menşeyini doğa ortamına bağlamıştır.

Daha ötesine gidildiğinde, Aristoteles’in hocası Eflatun’un da (İ.Ö. 427-347) doğa durumu üzerine fikir yürütmüş olduğu görülür. Onun “Devlet” adlı yapıtının kaynağı, Eski Yunan’da, insanların doğuştan iyi ve eşit olduğunu, ancak toplumun kötü düzeninin onları bozduğunu, güçlülerin güçsüzleri ezdiğini, kanunların güçlülerin elinde güçsüzlere karşı bir silah olarak kullanıldığını savunanlar ile, insanların doğuştan ne iyi ne de eşit olduğunu, yalnız güçlü ve güçsüzlerin var olduğunu, güçlünün güçsüzü yönetmesinin tabiat gereği ve doğru olduğunu, bu nedenle insanın haklı olmaya değil, kuvvetli olmaya bakması gerektiğini savunan iki grup arasındaki düşünce çatışmasıdır.³⁰

İnsanlık tarihi üzerinden “İlkel Doğa Ortamı” ya “Doğa Durumu” kavramları ile ifade edilen bir dönemin geçtiği, bu dönemde insanların kaos içinde yaşadıkları, henüz düzeni oluşturamadıkları, ancak düşünsel bir evülasyon ve sinama-yanılmalarla düzen fikrine ulaşabildikleri, bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğa durumundan söz eden antik çağ filozofları, ortaçağ filozofları ve nihayet rönesans ve aydınlanma dönemi filozof ve düşünürlerinin ortak ana vurgusu, devletin temelinde bireyin psikolojik eğilimlerinin var olduğu, bunun da temelinde onun sahip olduğu akli meclenin yer aldığıdır.

Kökleri Eski Yunan düşüncesine kadar giden ‘doğa durumu’ düşüncesi, Kur’an’ın nüzulüne takaddüm ettiğine göre, acaba doğa durumu fenomeni Kur’an’da da yer almış olabilir mi? Bizce yer almıştır. Bu soruyu sormuş olmakla ve bu soruya müsbet cevap vermiş olmakla, vahyi, olguda eritmiş olmak bir yana, bilakis vahiy ile vakıa arasında seviyeli ve dengeli bir ilişki düzeyi kurarak ona güç kazandırmış olacağımızı düşünüyoruz. Burada, doğa durumu fenomeninin sadece rönesans ve aydınlanma dönemi filozoflarının elinde bir siyaset teorisine taban olmuş halini değil, genel an-

27 Thomas Paine, *İnsan Hakları*, İst-1964, s. 195.

28 Bkz: Thomas Hobbes, *Leviathan*, ss.23-120.

29 Aristoteles, *Politika*, (Çev: Mete Tuncay), İst-1993, ss.8-9.

30 Eflatun, *Devlet*, İst-1980, (Çev: Sebahattin Eyyüboğlu-M.Ali Cimcoz) Çevirenlerin Önsözü’nden, s.11.

lamda antropoloji ve arkeoloji bilimleri içinde ihraz ettiği hali dikkate alacağımızı ve bu hali Kur'an'daki "Cahiliyye" kavramıyla mukayese etmeye çalışacağız.

B. KUR'AN'DA CAHİLİYYE DÖNEMİ

Kur'an-ı Kerim'de (جهل) kökünden türeyen kelimelerin yirmi dört defa geçtiğini belirtmiştik. Burada (جهل) kökünün lügat anlamlarından çok,³¹ Kur'andaki yirmi dört kullanım içinden, cahiliyyenin dönemselliğini daha çok ortaya koyan bazı ifadeleri seçerek, bu ifadeler üzerinde yoğunlaşacağız..

1. Kadim/Birinci Cahiliyye

Cahiliyye'deki dönemsellik kavrayışını en çok Kur'an'daki (الجاهلية الاولى)³² ibaresi ifade etmektedir. Buradaki (الاولى) kelimesi (الجاهلية) kelimesinin sıfatıdır. Arapça'daki (الاول) kelimesinin müennesi olan (الاولى) kelimesi hem "kadim" anlamına gelmekte hem de sıra sayısı olarak "birinci" anlamını vermektedir.³³ Nitekim Razi. (ö:606/1209) Kur'andaki (الجاهلية الاولى) ibaresinde iki vecih (anlama biçimi) bulunduğunu ifade etmektedir. Razi'nin ifade ettiği birinci vech'e göre, ilk cahiliyye'den maksat, Nuh (as) döneminde yaşayanlar, son cahiliyye ise, Nuh (as)' dan sonra gelenlerdir. İkinci vech'e göre ise, ayetteki (الاولى) kelimesi 'kadim' anlamında olup peşinden (الآخرى) (son) kelimesinin gelmesini gerektirmez.³⁴

Kanaatimizce (الاولى) kelimesi, "eski/kadim" anlamında ele alınırsa, bu defa eski'nin zıddı olan yeni (hadis) kavramı karşımıza çıkar ve yine zamansallık ve dönemsellik kavrayışı ortaya çıkar. Bir başka ifadeyle 'eski cahiliyye' kavramına karşılık 'yeni cahiliyye' kavramı ortaya çıkacak ve her halükarda dönemsellik tasnifler yapma zorunluluğu yine belirecektir. Bu sebeple Kur'an'ın bu ibaresi, Müslüman zihni çeşitli çağ tasnifleri yapmaya sevk etmiştir. Bu bağlamda ilk cahiliyye dönemini Hz. Peygamberin bi'setinden önceki zaman olarak yorumlayanlar olduğu gibi, Adem ve Nuh (as) arasında geçen sekiz yüz yıl olarak izah edenler de olmuştur. İlk cahiliyye dönemine ilişkin olarak, İdris (as)'dan Nuh (as)'a kadar olan dönem, ya da Davut ve Süleyman (as) zamanı, veyahut İbrahim (as)'ın doğduğu dönem, yahut da İsa (as) ile Hz. Muhammed arasında geçen fetret dönemi şeklinde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.³⁵ Bazı bilgiler de "ilk" ve "son" olmak üzere iki cahiliyye döneminin varolduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre birinci cahiliyye dönemi kadim cahiliyyedir ki,

31 (جهل) kökünün lügat ve ıstılah anlamları hakkında geniş bilgi için bkz: Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, Konya (ty). ss. 1-8.

32 33/Ahzab:33.

33 Muhammed Said Esbar-Bilal Cüneydi, *Mu'cemu's-Şamil*, Beyrut-1985, s.217-218.

34 Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Tahrir-(ty). XXV, 209.

35 Bkz:Tabatabai, *et-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kum-1973, XVI, s.309; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, Lübnan, 1994,XI, s.189.

'cahiliyyetu'l-cuhela' olarak da anılır. Bu dönem çok uzak zamanlara kadar gider. Son cahiliyye dönemi ise, miladi beşinci asrın ortalarına kadar gelir.³⁶ Neşet Çağatay da bu tasnifi esas almakta ve XIX. yüzyıl batılı bilginlerinin bu tasnifin oluşumundaki rolüne değinmektedir. Çağatay'a göre, İlk cahiliye çağı, XIX. yüzyıl sonlarında batılı bilginler tarafından Arabistan yarımadasında yapılan kazı çalışmaları sonucunda çıkarılan yazıtlardan ve ele geçirilen diğer eserlerden önce bilinmemekteydi. Ancak XIX. yüzyılın sonlarında, XX. yüzyılın başlarında bu devir biraz aydınlanmıştır. Ona göre, İslamiyetin doğuşundan az önceki çağa yani, M. V. Yüzyıldan, Hz. Muhammed'in İslam dinini tebliğ edişine kadar geçen zamana da ikinci cahiliye devri denir.³⁷ Görülüyor ki, Kur'an'da yer alan "cahiliyyetu'l-ula" kavramı, Müslüman ilim adamlarının bir şekilde çağ tasnifi yapmaya sevk etmiştir.

Allame Tabatabai, Kur'an'daki 'ilk cahiliyye' ibaresi hakkında müfessirlerin serdettiği çeşitli görüşleri verdikten sonra, "bunlar delilsiz görüşlerdir"³⁸ demek suretiyle çağ tasnifine ilişkin bütün bu görüşleri zayıf görmektedir. Tabatabai'nin bu ifadesi, adeta her şeyin mutlaka 'nass' ile belirlenmesini olmazsa olmaz şart olarak ileri süren bir anlayışla, Müslüman bilginlerin yapmış oldukları çağ tasniflerini dikkate almamayı çağrıştıran bir yaklaşım sahibi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Biz, Müslüman zihinden türeyen bu tür tarihlemelerin, yüce Allah'ın muradına muvafık olup olmaması açısından değerlendirilerek ilahi murada muvafıklığına dair kat'i nass olmadığı saikiyle görmezlikten gelinmesini doğru bulmuyoruz. Zira Allah'ın muradının kat'i olarak belli olduğu 'muhkemat'lar sınırlıdır. Bunların dışında, ilimde derinleşmiş (rasihun) kimselerin inisiyatifine bırakılmış 'müteşabih' formlar da vardır.³⁹ Şayet her konuda kat'i nass istenme durumuna gelinirse, insan aklının ve insan aklının uzanımında husule gelen bunca bilimsel keşiflerin, teori ve tasavvuratların hepsinin sıfırlanması gerekecektir. Ayrıca bu gün modern tarih biliminin ya da arkeoloji ve antropolojinin esas aldığı çağ tasniflerinin, bölgeler bazında değişikliklere uğradığını ve bu anlamda bir zıfıllığın söz konusu olduğunu biliyoruz. İnsanlığın bir bölümü demir çağında yaşarken, bir başka coğrafyada hala taş çağı yaşanabilmektedir. Şu halde Kur'an'ın bizatihi tarihleme işine girerek Müslümanlar için hazır bir paket program halinde bir çağ tasnifi yapması beklenemez. Fakat Kur'an, bir çok konuda yaptığı gibi ipuçları vermekle yetinmekte, gerisini insan zihni tamamlamaktadır. Nitekim Kur'an, lafzın manaya delalet kategorilerinden sadece en uç ikisi olan 'muhkem' ve 'müteşabih' kategorilerini vermiş, bu ikisinin arasında yer alan kategorileri inşa etmeyi insan zihnine bırakmıştır.⁴⁰ Binaenaleyh Kur'an'ın tam olarak anlaşılmasına gölge düşüreceğinden dolayı böylesi bir yaklaşımı doğru bulmuyoruz; Kur'an'ın temel verilerini donuk bir anlayışla olduğu

36 Muhyiddin ed-Derviş, *İ'rabu'l-Kur'ani ve Beyanuhu*, Dımaşk-Beyrut, 1994, VIII, s.16.

37 Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara-1982, ss.98-99.

38 Tabatabai, *el-Mizan*..., XVI, s.309.

39 Bkz: 3/AI-i İmran:7.

40 Bkz: Ahmet İnan, *Fıkıh Üsûlünün Temel Parametreleri Açısından Bazı Güncel Meselelere Kısa Bakışlar*, İslamiyat, Cilt:II, Sayı:II, ss.106-111.

verde hapsetmek yerine, onun temel verilerine sürdürebilirlik kazandırılmasının daha doğru bir yaklaşım tarzı olduğuna kaniiz. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, yüce Allah bize, belirlenmiş, münzel bir çağ tasnifi vermemiş, fakat bize çağ tasnifi yapmanın ipuçlarını vermiştir. İnsanlığın uygarlıkta katettiği aşamaları tasnif ve tarihlemelerle ortaya koymanın bir çok açıdan gerekli ve yararlı olduğu muhakkaktır.

2. Cahiliyye Kelimesinin Etimolojisi

Kur'an'daki cahiliyye kavramında dönemselliği ifade eden bir başka unsur da cahiliyye (جاهلية) kelimesinin etimolojik yapısıdır: Bu kelime, başına tarif edatı olan (ال) takısı almış biçimiyle; *el-cahiliyye* (الجاهلية) şeklinde Kur'an'da dört defa yer almaktadır.⁴¹ Bu haliyle kelimenin yapısı bir sinai mastardır. Esasen mastarlar zamandan bağımsız, sadece olguya delalet eden kelimelerdir.⁴² Nitekim Kur'an'da (جول) kökünden türemiş diğer bir mastar kipi olan ve Kur'an'da dört defa yer alan cehalet (جهالة) kelimesi,⁴³ zamandan bağımsız olarak sadece olguya delalet etmektedir. Fakat sinai mastar kipindeki 'cahiliyyet' (جاهلية) kelimesi bundan farklı olarak dönemsellik kavrayışına kapı aralamaktadır: Cahiliyyet kelimesi, Arapça'daki (جول) kökünün önce ism-i fail formuna sokularak 'cahil' (جاهل) kelimesi elde edildikten sonra, onun da sonuna nisbet bildiren bir (ى) harfi ile birlikte sığara delalet eden (ة) harfinin eklenmesi ile elde edilen bir sinai mastardır. Sinai mastar özü itibarıyla isme ait bir sıfattır. Örneğin, bir sinai mastar olan alimiyet kelimesi, isim olan alim kelimesine nisbet edilmiş bir sıfattır. Keza, insaniyyet kelimesi insan kelimesine mensup bir sıfattır.⁴⁴ Şu halde sinai bir mastar olarak cahiliyyet kelimesi, isim olan cahil kelimesine nisbet edilmiş bir sıfattır. Sıfat (niteleyen) ise, açık ya da gizli, her halükarda mutlaka bir mevzufa (nitelenen) ihtiyaç duyar. O halde 'cahil' ismine nisbet edilmiş bir sıfat (niteleyen) olarak 'cahiliyyet' kelimesinin mutlaka bir mevzusu (nitelenen) olmalıdır. Bu mevzusu (nitelenen) hakiki anlamda 'cahil' isimdir. Ancak mecazi anlamda bu sıfat başka bir isme atfedilebilir. Bu nedenle Kur'an'ın i'rabını yapanlar, buradaki 'cahiliyyet' kelimesini bir sıfat olarak algılamış ve bu sığara uygun düşecek mecazi bir mevzusu (nitelenen) takdir ederek 'cahiliyyet dönemi' şeklinde algılamışlardır.⁴⁵ Bu takdirde ayette geçen (تبرج زمن الجاهلية الاولى), ibaresinin açılımı, (تبرج الجاهلية الاولى) ya da (تبرج دور الجاهلية الاولى) biçiminde olması gerekecektir. Ancak burada dönem'in (devir/zaman) cahillik vasfı ile vasıflandırılması, "soba yanıyor" ifadesindeki mecaza benzemektedir. Zira hakiki anlamda yanan soba değil, içindeki odunlardır.

41 Bkz: M. Fuad Abdalbaki, *Mu'cem...*, C.H.L maddesi.

42 Mustafa Ğalayini, *Camiu'd-Durusi'l-Arabiyye(t)*, Beyrut-1994, I, s.160.

43 Bkz: M. Fuad Abdalbaki, *Mucem...*, C-H-L maddesi.

44 Mustafa Ğalayini, *Cami...*, I, ss.177-178.

45 Muhyiddin ed-Derviş, *I'rabu'l-Kur'ani...*, VIII, S. 8.

Binaenaleyh dönemin bizatihi kendisi cahillik vasfına sahip değil; o dönemde yaşayan insanlar bu vasfa sahiptirler. Şu halde (تبرج الجاهلية الاولى) ibaresinin hakiki anlamıyla tam açılımı, (تبرج الذين عاشوا فى زمن الجاهلية الاولى) Ancak bütün dillerde varolan mecaz, ifadede daha kolay ve pratik bir anlatım imkanı verdiği için, yukarıdaki cümlede yer alan uzun kavrayışı verecek biçimde ‘cahiliyye devri/dönemi’ ifadesi yerleşmiştir. Kur’an ise, ‘cahiliyyet dönemi’ ifadesini daha da kısaltılarak “cahiliyye” demekle yetinmiştir.

3. Cahiliyye’ye İlişkin İzafet Terkipleri

Kur’an’daki cahiliyye’nin dönemselliğini ortaya koyan üçüncü bir argüman da “el-cahiliyyet”(الجاهلية) kelimesine muzaf (tamlanan) olarak gelen kelimelerdir. Kur’an’da dört yerde geçen cahiliyyet kelimesi her dört defasında da izafet terkibi (isim tamlaması) içinde gelmiştir. Bunlar, *zammu'l-cahiliyyet*, *hukmu'l-cahiliyyet*, *hamiyyetu'l-cahiliyyet* ve *teberrucu'l-cahiliyyet* ifadeleridir.⁴⁶ İşte “cahiliyyet” kelimesine izafe edilen bu kelimeler, bize cahiliyyenin temel karakteristiğini tanıtmada önemli işlevler görmektedir. Zira Arapça dilbilgisine göre, izafet ya ta’rif ya da tahsis bildirir.⁴⁷ Kur’an’daki *zammu'l-cahiliyyet*, *hukmu'l-cahiliyyet*, *hamiyyetu'l-cahiliyyet* ve *teberrucu'l-cahiliyyet* ibarelerinin hepsi ta’rif bildiren izafet türüne girmektedir.⁴⁸ Ta’rif ifade eden bu izafet türü, bu yönüyle Türkçe dilbilgisindeki *belirtili ad tamlamasına* benzemektedir.⁴⁹ Arap dilbilgisine göre bir başka açıdan izafet; *lamiyye*, *beyaniyye*, *zarfiyye* ve *teşbihîyye* olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Birincisi; mülkiyet ve tahsis ifade eder. Bunun için ‘lam’ (ل) harfi cerri takdir edilir. İkincisinde beyaniyye ifade eden ‘min’ (من) harfi cerri takdir edilir. Zarfiyyet ifade eden üçüncü çeşit izafet cümlesinde ise, ‘fi’ (فى) harfi cerri takdir edilir. Bu nevi izafette muzafun ileyh (tamlayan) aynı zamanda muzaf (tamlanan) ın zarfi durumundadır ve muzaf (tamlanan)ın zamanını ya da mekanını ifade eder. Dördüncü izafet türünde ise, teşbih ifade eden kaf (ك) edatı takdir edilir.⁵⁰ Bizce, Kur’an’da yer alan *zammu'l-cahiliyyet*, *hukmu'l-cahiliyyet*, *hamiyyetu'l-cahiliyyet* ve *teberrucu'l-cahiliyyet* ifadeleri, yukarıda zikredilen izafet türleri içinde üçüncü nevi izafet kategorisine dahil olmaktadır. Buna göre bu ifadeler, *cahiliyyet dönemindeki zann*, *cahiliyyet dönemindeki hüküm*, *cahiliyyet dönemindeki hamiiyyet* ve *cahiliyyet dönemindeki çıplaklık* şeklinde anlaşılmalıdır. Bu şekilde alındığında cahiliyye’nin bir dönem olduğu kavrayışı daha vurgulu bir biçimde ortaya çıkar.

Bir başka açıdan düşünüldüğünde yukarıda ele aldığımız Kur’an’daki bu izafet terkipleri, *hakiki* ya da *manevi* izafet denilen izafet türüne girmektedir. Bu izafet tür-

46 Bu kavramların semantik tahlilleri hakkında geniş bilgi için bkz: M. Faik Yılmaz, *Kur’an’da Cehalet Kavramı*, Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Van, 1998, Sayı:II, Yıl:II, ss.160-164.

47 Hasan Akdağ, *Arap Dili Dilbilgisi*, Konya-(ty), s. 290

48 Ta’rif bildiren izafet terkiplerinin benzer örnekleri için bkz: Hasan Akdağ, *a.g.e.*, aynı yer.

49 Karşılaştırma için bkz: Mehmet Hengirmen, *Türkçe Dilbilgisi*, Ankara-1998, s.118.

50 Mustafa Ğalayini, *Cami...*, III, ss.206-207.

ründe *muzaf* (tamlanan) ile *muzafun ileyh* (tamlayan) arasında güçlü bir bağlantı vardır.⁵¹ Kur'an'da "el-cahiliyyet" kelimesine güçlü bir bağlantı ile ifade edilmiş olan, *zan*, *hukm*, *teberruc* ve *hamiyyet* kelimeleri aynı zamanda cahiliyye döneminin temel karakteristik yapısını ortaya koymaktadır.

Cahiliyye'nin ana karakteristiklerini ortaya koymak bakımından yukarıya aldığımız bu dört izafet terkibi üzerinde ayrıntılı olarak durmak ve semantik tahlillerini yapmak istiyoruz:

a. Teberrucu'l-Cahiliyyet: İlkellerdeki Çıplaklık

Kur'an-ı Kerim'in, Peygamber hanımlarına tavsiyelerle başlayan Ahzab suresinin 32. ayeti, 33. ayette aynı tavsiyelere devam etmekte ve "Kadim/Birinci Cahiliyye Teberrüci" (تبرج الجاهلية الاولى) nev'inden teberruc yapmamaları tavsiyesi de bu tavsiyeler arasında yer almaktadır.⁵² İlkel doğa ortamı bağlamında düşünüldüğünde bu ifadeye yer alan "Kadim/Birinci Cahiliyye Teberrüci" ifadesi iki yönden dikkat çekmektedir. 1. İbaredeki (الاولى) kelimesindeki dönemsellik kavrayışı yönünden. 2. Birinci Cahiliyye Dönemi'nin çıplaklık ile karakterize edilmesi yönünden.

Gerçekten Kur'an 'cahiliyye'yi sistematik bir biçimde kendi içinde tasnif etmiş midir? Cahiliyye'nin "ilk"inden ya da "kadim"inden söz ettiğine göre, sürdürebilir bir Kur'an mantığı kurgulayarak, sözgelimi 'ikinci cahiliyye dönemi', 'üçüncü cahiliyye dönemi' ya da 'kadim cahiliyye' kavrayışına karşılık 'yeni cahiliyye' gibi tasnifler yapmak ve bu dolayında tarihçi ve antropologların yaptığı çağ tasniflerinin bir benzerini Kur'an'dan okumak kabil midir? Gerçekte Kur'an bize 'ikinci', 'üçüncü', 'dördüncü' (...), ya da 'son' cahiliyye dönemlerinden söz etmiyorsa da "Kadim/Birinci Cahiliyyet"den söz ettiğine göre, bunun sürdürülebilir olduğunu biz düşünüyoruz. Her şeyden önce, Kur'an'ın 'çağ tasnifi' düşüncesini kabul ettiğini buradan çıkarsayabiliriz. Başka bir ifade ile, Kur'an'a göre insanların bir "ilk cahiliyyet" dönemi yaşamış oldukları kesindir. Ayrıca Kur'an bu dönemi çıplaklık (teberruc) ile karakterize etmektedir. Kuşkusuz böyle karakterize edilmesi, tarihlleme konusunda uzmanlarına önemli ip uçları verecek niteliktedir. Kanaatimizce Kur'an'ın söz ettiği bu dönem; insanlığın henüz elbiseyi ve örtünmeyi keşfedip geliştirmedeği paleolitik dönemdir. Zira antropolojik anlatımlarda ilkel yaşam biçiminde insanların çıplak yaşadığı anlatılmaktadır. Kur'an'ın bu konuda antropolojik izahlarla örtüşüğünü ortaya koymak için, Kur'an'da geçen "teberruc" kelimesinin semantiği üzerinde durmak gerekecektir:

"Teberruc" kelimesinin kökü olan (برج), lügatte iki kaş arasındaki uzaklık, açıkça görünen yüksekçe tepe ve göz çeperi anlamına gelmektedir. Bu kelimenin burçlara itlak edilmesi, burçların yüksekçe ve apaçık ortada bulunması sebebiyledir.

51 Abbas Hasan, *en-Nahyu'l-Yafi*, Mısır (ty), III, s.3.

52 "Cahiliyyetu'l-ula" ifadesinde yer alan "ula" kelimesi hem *kadim* hem de sıra sayısı anlamında *birinci* anlamlarına gelmektedir. Bu nedenle biz bu ifadeyi "Kadim/Birinci Cahiliyye" şeklinde Türkçeleştirmeyi uygun bulduk.

Beyazı halis beyaz, siyahı da simsiyah, geniş çeperli, gözbebeği güzélce, iri gözleré “el-berecu” denilmektedir. Bu nitelikleri taşıyan güzel gözlü kadınlara, “berca kadın” (امراة برعاء) denildiği gibi, bazı süslü özel elbise türlerine de “müberrec elbise” (ثوب مبرج) denilmektedir. “Teberrüc” kelimesi ise, kadının zinet ve güzélleklérini erkeğin dikkatine sunması, kışkırtıcı bakışlarla boyun ve yüz güzélleklérini açığa vurması,⁵³ örtülmesi daha iyi olanın açığa çıkarılması⁵⁴ anlamındadır.

Teberruc kelimesi ayrıca řu ayette geçmektedir:

“Evlenme arzusu kalmamış, oturan (ihtiyar) kadınların, *teberrüc*süz olarak dış örtülerini terk etmelerinde kendilerine bir günah yoktur. Ama *isti'faf* (iffet) yapmaları kendileri için daha hayırlıdır. Allah işitendir, bilendir.”⁵⁵

Bu ayette, cinselliğini yaşayamayacak ölçüde yaşlanmış hanımların, “*teberrüc*”e (soyunma/çıplaklık) başvurmadan dış örtülerini almayabilecekleri ifade edilmekte, ancak bu ruhsat ile birlikte yine de iffet etmelerinin daha hayırlı olacağı belirtilmekte; bir başka ifade ile, verilen bir ruhsata karşılık azimet kabilinden olan “*isti'faf*” (utanma/iffet) yaparak örtünmeleri daha hayırlı görülmektedir. Görüldüğü gibi-burada “*isti'faf*” ile “*teberruc*” halleri arasında bir ruhsat hali olan “iç elbise ile yetinme” durumu yer almaktadır. Yani “*teberruc*” kavramı ile, meşru olmayacak biçimde açılıp-saçılma hali, “*isti'faf*” kavramı ile de onun zıddı olan iffet gereği örtünme hali, bu iki kavramın orta yerinde ise, yaşlanmış hanımlara verilen iç elbise ile yetinme hali ifade edilmektedir. Bu değerler bir düzlem üzerinde sıralandığında, önce en ideal hal olan “*isti'faf*” hali, ikinci sırada, yaşlı hanımlara ruhsat olarak verilmiş olan “iç elbise ile yetinme hali”, üçüncü sırada da yasaklanmış olan “*teberruc* hali” yer alır. řu halde “*teberruc*” ile “*isti'faf*” iki uç noktayı teşkil etmektedir. Dolayısıyla *teberrüc*, *isti'faf*ın zıddına iç elbiseden hali olma durumunu ifade eder. Esasen “*teberruc*” un daha iyi anlaşılması için “*isti'faf*” kavramını biraz daha açmakta yarar vardır: Arapça’da (عفف) kök harflerine dayanan (العفة), çirkinlikten men etmek anlamına gelmektedir.⁵⁶ Zira “*teberruc*”, (soyunma/çıplaklık) doğası itibarıyla çirkindir. Çirkinlikten sakınmak ya da çirkinliğin ortaya çıkmasına mani olmak iffet halidir. İffet bir bakıma estetik anlayışıdır. İffeti duyumsayabilmek için, her şeyden önce güzeli çirkinden ayırt edebilme potansiyeline yani akla sahip olmak kaçınılmazdır. Gerçekte de insanı hayvandan farklı kılan, aklı melekenin devamı niteliğindeki hisleridir. Düşünme, konuşma, sevmeye, kin duymaya gibi özelliklerin yanında onu hayvandan farklı kılan en önemli bir diğer özellik de utanma duygusu (ar/haya) ve bu duygunun bir uzanımı olan iffettir. İnsanın örtünmeye ihtiyaç duyması, onu hayvanlardan farklı kılan “utanma” duygusunun bir sonucudur. Nitekim ilkel cehalet dönemleri bir yana bırakılırsa her dönemde insanların bir şekilde örtündüğü görülür.

53 İbn Manzur, *Lisan'ul-Arab*, Beyrut-1997, I, s.184.

54 Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nahhas, *I'rabu'l-Kur'an*, (tahkik: Zuhayr Gazi Zahid), Beyrut-1988, III, s.312

55 24/Nur: 60.

56 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, s.372.

İnsan ile hayvan arasındaki en ayırıcı temel özelliklerden biri de insanın örtünme güdü-
süne sahip olmasıdır. Bu sebeple insan yapay (artificial) olarak elbise yapmış ve onu
kendisi ile özdeşleştirerek adeta doğasının bir gereği haline getirmiştir. Ne var ki, insa-
nın kendi eliyle yapmış olduğu elbise, vahiy dilinde, Allah'ın yapımı olarak takdim
edilmiştir.⁵⁷ Bizce bu durum, hakiki manada Allah'ın insan için elbise yapmış olduğu-
nu ifade etmekten çok, insanın örtünmesini gerektiren utanma/iffet duygusu ve onun
temelinde yatan akıl melekesini verdiğini ifade eden mecazi bir anlatımdır.

Doğa durumunda insan, çıplak halden iken, önce avret mahallini doğal nesnelere
örtmüş, örtünme ihtiyacı giderek onun elbiseyi bulmasına yol açmış ve bedeninin
çoğu kısmını örtmüştür. Şu halde insanın örtünmesinin temelinde, utanma duygusu,
utanma duygusunun temelinde de akli melekesi yatmaktadır. Örtü ile akıl arasında
varolan illiyet, örtü ile din arasında kurgulanan illiyeti böylece incelemektedir. Nite-
kim vahiy metinlerinde insanın ilk örtünmesinin serencamı anlatılırken,⁵⁸ onun akli
melekesinin uzanımındaki hislerle örtünmüş olduğu anlaşılmaktadır. Örtünmeyi tav-
siye eden vahiy bildirimleri, insanın bu hislerine hitap etmektedir. Eğer insanın akli
melekesinin uzanımındaki utanma duygusu olmasaydı, ona örtünmeyi tavsiye ede-
cek vahiy bildirimleri de olmayacaktı.

Kadim/Birinci Cahiliyye Dönemi'nin karakteristiği olan çıplaklık kültürü, bera-
berinde cinselliği de getirmekteydi. Nitekim bazı İslami kaynaklarda bu döneme ait
tasvirler yapılırken çıplaklık ve uzanımındaki cinsellik temaları zikredilmektedir. Buna
göre ilk cahiliyye döneminde kadınlar incilerle süslü iç elbiseler giyerek yol ortasin-
da yürürler ve kendilerini erkeklere sunarlardı.⁵⁹

Bu ve benzeri anlatımlar daha eski kaynaklarda da yer almaktadır. Nitekim en-
Nahhas (Ö:338/950), '*cahiliyyetu 'l-ula*' döneminde kadınların açığa vurulması kötü
olan yerlerini açığa çıkardıklarını, kadınların aynı anda hem kocalarıyla hem dostla-
rıyla birlikte olabildiklerini, belirtmektedir. Nahhas'ın bu anlatımları buraya alına-
mayacak derecede cinsellik temaları ile devam etmektedir.⁶⁰ Benzeri anlatımlar Alu-
si'de de yer almaktadır.⁶¹

Arapların cahiliye dönemindeki çirkin davranışlarına kaynaklarda "Arapların ayıp-
ları" (mesalibu'l-Arab) denilir.⁶² İslam kaynaklarda cahiliyye dönemine ilişkin anla-
tımlar da bu kabildendir. Bu ve benzeri anlatımlardan insanlığın bir ilkel cehalet dö-
nemi yaşadığını ve bu dönemin bariz bir vasfının çıplaklık olduğu anlaşılmaktadır.
İslam kaynaklarındaki bu anlatımlar antropolojik anlatımlarda yer alan ilkel doğa
ortamı ve bu ortamdaki çıplaklık anlatımları ile örtüşmektedir. Şüphesiz İslam kay-

57 Karşılaştırmalı olarak bkz: Tevrat, Tekvin:3/21; Kur'an, 7/A'raf:26.

58 Bkz: Tevrat, Tekin:2/25; 3/1-7, 21; Kur'an, 7/A'raf:26-27.

59 Muhyiddin ed-Derviş, *İ'rabu'l-Kur'ani*..., VIII, 16.

60 Nahhas, *İ'rabu'l-Kur'an*, III, s.314.

61 Bkz: Alusi, *Ruhu'l-Meani*, XI, ss.189-190.

62 İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, Ankara-2001, s. 25.

naklarında “*cahiliyyetu'l-cuhela*” şeklinde de yer alan⁶³ ilk cahiliyye dönemine ilişkin çıplaklık betimlemelerinin temelinde Kur'an'daki “*cahiliyyetu'l-ula*” kavramının yattığını düşünüyoruz.

Kur'an-ı Kerim, örtünme ihtiyacının hissedilmesi olgusunun Adem ve Havva ile başladığına işaret eder. Buna göre yüce Allah, Adem ve Havva'yı cennete yerleştirdikten sonra, belli bir ağaç dışında onlara istedikleri yerden yiyebileceklerini belirtir. Ancak şeytan kendilerine gizli bırakılmış olan avret yerlerini göstermek için, Rable-rinin onlara bu ağacı, iki melek olarak kalmaları için yasakladığını yahut da bu ağacı yedikleri takdirde ebedi kalanlardan olacaklarını söyleyerek onları dürtmüş ve kendisinin samimi-halis/nasihat edicilerden olduğuna dair yemin etmişti. Nihayet her ikisini de aldatmış, ağacın meyvesini tattıklarında avret yerleri kendilerine görününce cennet yapraklarından üst üste koyarak örtünmüşlerdir. İnsanoğlu giderek elbiseyi geliştirmiştir. Ancak Kur'an, (فَدَاتُنَا عَلِيمٌ لِّبَاسَا) “Size elbise indirdik”⁶⁴ ifadesi ile elbiseyi münzel (indirilmiş) şeyler arasında saymaktadır.

Esasen Kur'an'daki “inzal” keyfiyeti daha çok “vahiy” ile yakın ilişkilidir. Tevrat,⁶⁵ Kur'an⁶⁶ ayetler,⁶⁷ beyinat⁶⁸ kitap⁶⁹ nur⁷⁰ sure⁷¹ gibi vahiy unsurlarının indirilişi “inzal” kelimesi ile ifade edilmektedir. Ancak bazen inzal, insanın kendi sun'ıyyatları (artificial) için de geçerli olabilmektedir. Sözgelimi, demirin insanoğlunun hizmetine verilmesini ifade etmek için; demirin inzal edildiği de⁷² Kur'an'da ifade edilmektedir. Bu aynı zamanda bize demir çağını çağrıştırmaktadır. Elbisenin inzali de buna benzemektedir. Gerek demirin gerek elbisenin inzali figürasyonu, insanoğlunun antropolojik gelişim serüveninde vahyin müdahil ve muharrik bir kuvve olduğunun bir göstermesi olarak yorumlanabilir. Bir başka ifadeyle, elbisenin inzali, giyinme fenomeninin ademoğlunun bilincine vahiy tarafından ilka edildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ancak vahyin ilkasını önceleyen şey, insanın akli melekesinin uzanımında yatan utanma duygusudur. Eğer insanda akıl olmasaydı ve aklın uzanımında utanma duygusu gelişmemiş olsaydı, ona elbise indirilmeyebilir ve belki de bir hayvan gibi hayatını çıplak olarak sürdürürdü.

b. Hamiyyetu'l-Cahiliyyet: İlkel Öfke/Kızgınlık

Kur'an'da cahiliyye'nin ana karakterini ifade eden bir kavram da “hamiyyet” kavramıdır. Arapça'da “hamiyyet” kelimesi, kibirlenmek, gazabı artmak ve öfkelenmek

63 Nahhas, *l'rabu'l-Kur'an...*, III, s.314.

64 7/A'raf:26.

65 5/Maide: 44.

66 2/Bakara:185; 12/Yusuf:2; 17/İsra: 106; 20/Taha:113.

67 2/Bakara:99; 22/Hac:16.

68 2/Bakara:99; 159; 22/Hac:16.

69 4/Nisa:105., 6/92.155., 38/Sad:29.

70 5/Maide: 44.

71 24/Nur:1.

72 57/ Hadid: 25.

gibi kavrayışları içermektedir.⁷³ Bu kelimenin kökü olan H-M-Y (حمي) maddesi, esasında güneşin⁷⁴ ve ateşin hararetini ifade ettiği gibi, bedende meydana gelen harareti de ifade eder.⁷⁵ Gerçekten de öfke halinde salgı bezleri faaliyete geçerek vücut ısını artırır. Nitekim öfke halinde vücutta meydana gelen ısı artması durumu Türkçe’de “kızgınlık” kelimesi ile, bu duruma ilişkin fiil de “kızmak” fiili ile ifade edilir. Kur’an’da cehennem ateşinin kızgınlığını ifade eden bazı kelimeler de bu kökten gelmektedir.⁷⁶ Şu halde hamiyet; kızgınlık, öfke, sinirlilik/tassup, ğadap ve ateşin olma halini betimlemektedir.

Mekke’nin fethini konu edinen Fetih suresi, 26. ayette Mekke fethinden önce yaşanan Hudeybiye musalahasına atıfta bulunarak, Hudeybiye’de karşı karşıya gelmiş olan iki orduyu tasvir etmekte ve her iki ordunun psikolojik durumlarını tahlil etmektedir. Buna göre, kafirlerin kalplerinde cahiliyye hamiyetinden bir hamiyet vardı. Buna karşın Allah, Resul’e ve Mü’minlere “sekinet”ini indirmişti. Böylece, Kur’an semantiği açısından “hamiyyetu’l-cahiliyye(t)” kavramının zıt anlamlısı olarak Kur’an’daki “sekine(t)” kavramı ortaya çıkmaktadır. “Sekine(t)”; güven ve rahat içinde olmak, sükunet, vakur olmak gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁷

Kur’an’da, cahiliyye’nin önemli bir diğer karakteristiği olarak verilen kızgınlık ve öfke’nin; buna bağlı olan hareketlilik, kıpırdaklık ve huzursuzluğun ana sebebi “ilkel doğa ortamı” kavramıyla tahlil edilebilir. İlkel doğa ortamında henüz devlet ve düzeni oluşturamamış insan, devamlı bir arayış içinde, huzursuz, kıpırdak, güvensiz ve güvenliksiz yaşamaktadır. Bu döneme genel olarak savaş ve kaos egemendir. Esasında avcılık ve toplayıcılık döneminin insanı, sadece saldırgan değil, bir o kadar da korkak ve ürkektir. Onun saldırganlığının temelinde korku yatmaktadır. Zira ilkel doğa insanının kendisine sığınarak, huzur, güven ve rahatlık hissedeceği, İbn Haldun’un “Yasakçı”⁷⁸ ya da Hobbes’in Leviathan’ı henüz oluşmadığından, kaos ortamından korkmaktadır. Temelinde korku olan bu durum onu şiddete sevk etmektedir. Kanaatimizce Kur’an, nüzulünden belki de milyonlarca yıl öncesinde varolan ve bazı İslam müellefatında “cahiliyyetu’l-cuhela” dönemi olarak nitelendirilen ilkel doğa insanına ait “hamiyyet” (kızgınlık/öfke) durumunu, kendi nüzul çağına çekerek, kendi pratik mücadele hattının konteksti içine yerleştirmektedir. Gerçekte de insanoğlu, milyonlarca yıl önce yaşamış olduğu ilkelikleri bu gün dahi tekrar edebilmektedir.⁷⁹ Kur’an bu kötü geriye dönüşü hatırlatmakta ve ondan sakındırmaktadır.

73 İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, II, s.166.

74 İbn Manzur, *a.g.e.*, II, s.165.

75 Rağib el-İsfehani, *Miǧredat*, İst-1986, s.189.

76 Bkz: 9/Tevbe(t):35, 88/Ğaşiye(t):4, 101/Karia(t): 11.

77 İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, s.311.

78 İbn Haldun’un “Yasakçı”⁷⁸ sı bızce Hobbes’in “Leviathan”ına tekabül etmektedir. Karşılaştırma için bkz: İbn Haldun, *Mukaddime*, s.103.

79 Bkz:Richard Leakey-Roger Lewin, *Göl İnsanları*,s.77 vd.

cc. Zannu'l-Cahiliyyet: İlkellikte Güven Bunalımı

İlkel insanın bir diğer karakteristiği de güvensiz olmasıdır. Zira kanatları altında güven ve emniyet hissedeceği bir iktidar ve düzen henüz oluşmamıştır. Onun güven-cesi yoktur. Bu durum onda, kimseye güvenmeme hissini kamçılamaktadır. Onun içinde yaşamış olduğu olumsuz ve zorlu tabiat şartları, kişiliğinde güven duygusunun gelişmesine mani olmuştur. Ne o kimseye güvenir ne de kendisine güvenilebilir. Bu sebeple ilkel doğa insanı, bitmeyen bir güven bunalımı içindedir. Güven bunalımı ise, onu tereddüde, ikircikliğe ve kararsızlığa sevk etmektedir. O, sanılarının girdabında boğuşmaktadır.

Kur'an'ın Al-i İmran Suresinin 154. ayetinde, Uhud savaşında zafer elde edemeyen Müslümanlar arasında meydana gelen psikolojik çöküntü sebebiyle, içlerinden bazılarının Allah hakkında; Allah'ın peygamberine yardımı ve zafer va'di konusunda tereddütlü fikirlere kapılmaları⁸⁰ durumu, cahiliye dönemi insanının zannına; *zannu'l-cahiliyye* (ظن الجاهلية) ye benzetilmektedir.

Ahzab Suresinde Hendek savaşının şiddetlendiği an tasvir edilirken de benzeri bir anlatına rastlamaktayız: Savaş kızışmış, gözler dönmüş, yürekler ağızlara gelmiştir. Böylesi bir zor zamanda, insanın en güçlü olan iman duygusu, Allah'a dayanma ve ona sığınma duygusu bir an kaybolabilmekte ve insanlar Allah hakkında bile şüphe ve tereddütlere düşebilmektedir. Bu tereddüt ve güvensizlik durumu, "Allah'a karşı çeşitli zanlarda bulunuyordunuz"⁸¹ ifadesi ile devam etmektedir. Mü'minler böylesi bir şiddetli sarsıntı ile sarsılarak zor bir sınavdan geçmişlerdi. Bu durum karşısında Münafıklar: "Allah ve Resülü ancak aldatmak için bize vaad'de bulunmuşlardır."⁸² diyerek, Allah'a ve Resule karşı içlerinde saklayageldikleri güvensizliği ortaya çıkarmışlardı.

Gerçekten de ilkel doğa insanı, barıksız, korumasız, sahipsiz, henüz düzen kuramamış ve devletsiz olduğu için fazlaca ürkek ve güven duygusundan mahrumdur. Gücün belirleyici olduğu ortamda o, olası tehlikelere karşı daima tayakkuz halinde olmalıdır. Bu durum onda yerleşik bir korku duygusu var etmiştir. Ancak aynı zamanda o, bir o kadar da hamiyetperver, kızgın, öfkeli ve cesurdur. İçinde yaşadığı sert doğa koşulları onun bütün potansiyellerini hararetle diri tutmasını gerektirmekte; kendini daima diken üstünde hissetmektedir. Nitekim aynı ayetteki (قد اهتمهم انفسهم)⁸³ ibaresinde, 'korku' kavrayışı da vardır. Araplar, korkan kimselere; (قد اهتمه نفسه) derler.⁸⁴ Kur'an'daki anlatıma göre, bu korku neticesinde onlar 'cahiliye zannına' kapılmışlardır. Şu halde Peygamber ordusundaki bir grup insanın tereddüt göstererek cahiliye dönemi insanının sanılarına benzer sanılara

80 Razi, *Tefsir*... IX, ss.46.

81 33/Ahzab:10.

82 33/Ahzab:12.

83 3/Al-i İmran:154.

84 Razi, *Tefsir*... IX, s. 46. .

kapılmalarının temelinde, ilkel doğa insanının güven duygusundan mahrumiyetinin temelinde varolan ‘korku’ ve onun türettiği “güvensizlik” unsuru yer almaktadır. Bu korku ve güvensizlik hali, onlardan bir kısmının Allah’a olan güvenini bile sarsabilmiştir. Müsfüman ordusunda yer alan diğer grup ise, bu yenilginin getirdiği depresyon karşısında duyulan üzüntü yani “gam” (الغم) halinden hemen sonra kısa süre içinde toparlanarak kendilerine gelmişlerdir. Zira yüce Allah, bu gamı unutturmak için onların üzerine “emene” (امنة) indirmiş; bunun sonucunda adeta ‘güven tazelemesi’ ne gidilmiştir. Ayette zikredilen ‘korku ve güvensizlik halinin’ karşısında, sebatkar mü’minler üzerine inzal edilen ‘emene’ yani güven halinin yer alması dikkat çekicidir. Burada bir tarafta ‘nefislerin ürettiği ilkel korku duygusu ve bu korku uzanımında gelişen ilkel/cahilane sanılar’, diğer tarafta da buna karşıt olarak ‘güven’ figürü yer almaktadır. Kuşkusuz bu iki durum, insanın ilkel doğa ortamındaki devletsizlik halinde yaşadığı güven bunalımı ile devletlilik halinde kavuşmuş olduğu emniyet ve güvenlik hali ile örtüşmektedir. Zira devlet olmadıkça herkes herkese karşı savaş halindedir.⁸⁵ Savaş ortamı ise tam anlamıyla bir güven bunalımı ortamıdır.

Kur’an’ın burada da, henüz devleti oluşturamamış ilkel doğa ortamı insanının ürkek, güvensiz, ikircikli psikolojisini, kendi bağlamı içine taşıdığını ve bu figürü kullandığını, bu nedenle Kur’an semantiğinde “zannu’l-cahiliyye” ifadesinin karşılığını, ilkeldeki bireysel güven bunalımı olarak okumanın daha doğru olacağını düşünüyoruz.

d. Hukmu’l-Cahiliyye(t): İlkelliğin İlkesizliği

İlkel doğa ortamının belirgin bir başka özelliği de ilkesizliktir. İlkesizliğin yaygınlaşmasının başlıca etkenlerinden biri, hatta en önemlisi meşru bir otoritenin bulunmamasıdır. Hobbes’in dediği gibi, bir iktidar aygıtı yoksa veya var da güvenliği-miz için yeterince büyük değilse; herkes, bütün diğer insanlara karşı korunmak için, kendi gücüne ve kurnazlığına dayanacak ve bunu meşrulaştıracaktır. İnsanların küçük aileler halinde yaşadıkları yerlerde birbirlerini soymak ve yağmalamak bir geçim kaynağı olmuş, daha büyük yağma yapan daha büyük şeref kazanmıştır.⁸⁶ İlkellik durumunda hak ve hukukun belirleyiciliğinden öte, gücün belirlemesi esastır; Güçlü olan her zaman haklıdır. Böylesi bir ortamda, güçlü taraf bir yana bırakılırsa, insanların çoğu bu durumdan memnun değildir. Değildir; Çünkü kendilerini sürekli olarak savaş ortamında hissetmektedirler. Bundan dolayı insanlar, Aristoteles’in siyasal hayvanlar olarak tanımladığı arı ve karıncalardaki doğal mutabakattan farklı olarak yapay (artificial) bir ahitleşme yoluyla devlete ulaşırlar.⁸⁷ Dolayısıyla devlete doğru giden süreçte ahit kavramı çok önemli bir rol oynamaktadır. Zira ahit, ilkeli olmayı gerektirmekte, illkellere ait ilkesizliği ortadan kaldırmaktadır.

85 Thomas Hobbes, *Leviathan*, s.94.

86 Hobbes, *Leviathan*, s.127.

87 Hobbes, *a.g.e.*, s. 129-130.

İnsanın kaos ve ilkesizlik halinden, düzen, ilkelilik ve devletlilik haline ulaşma sürecinde vahiy kültürünün önemli katkıları olmuştur. Mezopotamya kültür ortamında İbrahim Peygamber, istediğini öldürüp istediğini sağ bırakma yetkisine sahip olduğunu iddia eden idareciye karşı, güneşi doğudan doğurup batıdan batıran Rabb'ini hatırlatmıştır.⁸⁸ Böylece İbrahim peygamber, pozitifleşmiş de olsa keyfi ve şahsi nüfuza dayalı hüküm ve uygulamalara karşı ilahi/tabii hukuku ortaya koymuştur. Musa peygamber de Mısır'da kendi şahsi nüfuzunu mutlaklaştırarak kendisini en büyük Rabb olarak ilan eden Firavun⁸⁹ ve onun hukuksal düzenine karşı *elvah*⁹⁰ fikrini ortaya atmak suretiyle kişilerin iradesinin üstünde yazılı bir hukuksal metin üzerinde ahitleşmeyi sağlamış,⁹¹ böylece insanlar arasında bir iktidar aygıtının ve düzenin sağlanmasına önemli katkıları da bulunmuştu. İsa (as), düzene itaatte gerekli olan sadakat, fedakarlık, gönülden bağlılık gibi ahlaki fenomenlere ağırlık vererek insanlığın devletlilik halini doğru ve meşru kulvarda yürütmesine önemli katkılar sağlamıştır.

Kuşkusuz önceki peygamberlerin izinde yürüyen Hz. Muhammed de insanlığın çok zorlu tecrübelerden geçerek, zorlu sınama yanımlarına ulaşmış olduğu devletlilik ve umran halini sürdürmeleri, onların tekrar ilkel ortama bir başka ifadeyle cahiliyye'ye dönmeleri konusunda hassasiyet göstermiştir. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim, devletlilik halinin bel kemiğini teşkil eden ahitlere önem vermiş ve bir çok münasebetle ahitlere bağlı kalmayı tavsiye etmiştir.⁹² Özellikle Maide suresi, ahitlere bağlılık konusunu ağırlıklı olarak konu edinmiştir. Sure, akitlerin yerine getirilmesi ile başlamakta ve bazı hükümlerle devam etmektedir. Sekizinci ayette adaletle ve adalet ile şahitlik yapmaya vurgu yapılmaktadır. 12 ve 13. ayetlerde İsrailoğullarından alınan söz (misak) ve onların bu sözü bozmalarının sonuçları zikredilmektedir. 14. ayette ise, Hıristiyanlardan alınan söz' (misak) den ve bu sözün önemli kısmını unuttukları anlatılmaktadır. Maide suresi 15. ayetinde de, gelen yeni elçi ve onunla birlikte gelen kitab'a vurgu yapılmaktadır. Bütün bu vurguların iltisak noktasında ilkelilik vardır. Surede yer yer Tevrat ve İncil'e vurgular yapılmakta, ancak gerek İsrailoğullarının, gerek Hıristiyanların ilkesizce kendi kitaplarına uymadıkları anlatılmaktadır. Nihayet 43. ayette, yanlarında Allah'ın hükmünü barındıran Tevrat var olduğu halde Hz. Muhammed'i hakem yapmalarının doğru bir davranış olmadığı belirtilerek müteakip ayetlerde Tevrat ve İncil'deki hükümlere uyulması gereği vurgulanmış, özellikle dönemin Yahudileri ilkeli olmaya davet edilmiştir.

88 2/Bakara:258.

89 79/Naziat: 24.

90 7/A'raf:145;154.

91 2/Bakara: 63; 84;93.

92 Kur'an'da yer alan 'ahit', 'ahit', 'vefa', 'ahdullah' ve 'misak' kavramları üzerinde yapılacak müstakil bir çalışma ile konunun önemi daha vurgulu bir biçimde ortaya konabilecektir. Biz burada ahde bağlı kalmayı ifade eden birkaç ayet numarası vermekle yetineceğiz: 2/Bakara:177, 3/Al-i İmran: 77, 16/Nahl:91, 17/İsra:34, 48/Fetih:10. vb.

Aynı surenin 48. ayetinde, Kur'a'nın, öncesindeki kitapları doğrulayıcı olarak indirilmiş olduğu belirtilmekte, 49. ayette de Hz. Muhammed'den, Yahudi ve Hıristiyanların arzularına uymayıp 'Allah'ın indirdikleri"⁹³ ile hükmetmesi istenmektedir. Zira onlar, kitaplarında yer alan hükümleri, kişilere ve olaylara göre evirip çeviriyorlardı. Kitapta yer alan cezai hükümleri güçlüler için uygulamıyor sadece zayıflara uyguluyorlardı.⁹⁴ Kur'an, Maide suresinin bu ayetlerinde Yahudi ve Hıristiyanları, kendi kitaplarında yer alan 'Allah'ın indirdikleri'ne uymaya çağırılmaktadır. Esasen Kur'an'ın bütünü dikkate alındığında bu çağrının Müslümanlara da şamil olduğu rahatça anlaşılır. Şu halde Kur'an, bütün insanları 'Allah'ın indirdiklerine' yani münzelat'a uymaya çağırılmaktadır.⁹⁵ Zira Allah'ın indirdikleri ile artık bir düzen kurulmuştur. Bundan geriye dönüş, *ilkelliğin ilkesizliğine* dönüş olacaktır. Bu sebeple Maide suresinin 50. ayeti, 'Allah'ın indirdikleri'ne uymayan bu kimseleri, cahiliyye hükümüne, yani cahiliyye devrine hakim olan ilkesizliğe dönmüş olmakla tasvir etmektedir. Binaenaleyh Kur'an semantiğinde *hukmu'l-cahiliyye(t)*'in karşılığı bizce *'ilkelik ilkesizliği'*dir.

SONUÇ

Kur'an'da cahiliyye kavramı, kökleri Eski Yunan'a kadar uzanan ve özellikle aydınlanma dönemi filozoflarının siyaset felsefesinin temeline yerleştirdikleri 'ilkel doğa ortamı' düşüncesi ile paralellik arz etmektedir.

Her şeyden önce Kur'an, "*cahiliyyetu'l-ula*" ifadesiyle Müslüman bilince çağ tasnifi fikrini ilham etmiş; bu sebeple İslam müellefatında çeşitli çağ tasnifleri yapılmıştır. Kuşkusuz bu durum, gerek modern tarih biliminin, gerek antropolojinin çağ tasniflerince meşruluk kazandırmaktadır. Dolayısıyla prehistorya'ya ait taş devri, maden devri gibi çağ tasniflerinin İslam düşüncesi açısından mümkün ve düşünülebilir olduğu kanısındayız.

Kur'an, "*teberrucu'l-cahiliyyet*" ifadesi ile; antropolojik anlatımlarda yer alan ilkelikteki çıplaklık olgusunu, "*hamiyyetu'l-cahiliyyet*" ifadesi ile; ilkelliğin kızgınlık ve ani öfkelenme psikolojisini, "*zannu'l-cahiliyyet*" ifadesi ile; ilkelikteki

93 Buradan, Kur'an semantiğinde 'Allah'ın indirdikleri' (ما نزل الله) nin sadece Kur'an'da yer alan hükümler değil, aynı zamanda Tevrat ve İncil'de de yer alan hükümler olduğu anlaşılmaktadır.

94 Bkz: Razi, *Tefsir*... XII, s.15.

95 Maide suresinin 35 ve 45. ayetlerinde zikredilen *münzelat* her ne kadar daha çok hukuka ilişkin ise de, esasen *münzel* olan şeyler sadece hukuki hükümler değildir. Kur'an semantiğine göre, "*elbise*" ve "*demir*"in de *münzel* olan şeyler arasında zikredildiğini daha önce belirtmiştik. Gerçekte de insanlığın uygarlık aşamalarında "*elbise*" ve "*demir*" önemli yer tutar. Elbise'nin *indirilişi*, onun çıplak bir ilkel olmaktan çıkıp, medeni bir insan olmaya evrilmesinde en önemli faktör olmuştur. Gücü simgeleyen *demir* ise, insanlığın mutlak ihtiyacı olan devlet ve düzenin kurulmasında ona yardımcı olmuştur. Zira güç olmadan devlet asla olmaz. Ancak gücün meşru biçimde, hukuka uygun kullanımı esastır. Bu sebeple *demir*, *münzel* olan şeyler arasındaki ayrıcalıklı yerini korumuş; buna binaen de Kur'an'da bir sure'ye ad olmuştur: **Hadid** suresi.

güven bunalımını ve nihayet "*hukmu'u-cahiliyyet*" ifadesiyle de ilkeliğin ilkesizliğini betimlemeye çalışmaktadır. Burada, antropolojik anlatımlarla Kur'an'daki bazı simgesel anlatımların tekabülyeti ortaya çıkmaktadır. Bu keyfiyetin Kur'an'ın lehine ya da aleyhine olması biçimindeki ön yargıları bir yana bırakarak, her şeyden önce *olanı* ortaya koymanın daha sağlıklı bir yöntem olduğu kanaatindeyiz. Bizce, *olan*; Kur'an'daki 'cahiliyyet'in 'ilkel doğa' ile varolan paralelligidir.