

## Izutsu'nun "Kur'ân'da Allah Ve İnsan" Adlı Eserinde Uyguladığı Semantik Metodun Tahlil Ve Tenkidi

Yrd. Doç. Dr. Abdulkerim Seber

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,

Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir ABD.

akerim.seber@gmail.com

### Özet

Kur'ân'ın ve Müslümanların dünya görüşünün anlaşılmasının hedeflendiği "Kur'ân'da Allah ve İnsan" adlı eserde Kur'ân'ın temel kavramlarının asıllarının Yahûdî ve Hıristiyan kültürüne ait olduğu düşüncesi ana tema olarak işlenmiştir. Semantik metot iddiasıyla yola çıkan ve oldukça metodik olması beklenen mezkûr eserde, metodolojiden fazla ideoloji ön plana çıkarılmış, İslam dininin inançla ilgili kavramları sübjektif görüşlerle doldurulmuştur. Ayrıca evrensel bir mantık ve semantik yerine felsefi bir metot uygulanmıştır. Bilindiği gibi ilmî metinler, kelimelelerin sözlük anlamıyla değil, terminolojik anlamlarıyla değerlendirilir. Yani dini bir metnin anlaşılabilmesi ve anlatılabilmesi o dinin terminolojisiyle mümkündür. Binaenaleyh İslam dininin ve onun temel kaynağı olan Kur'ân'ın temel kavramlarının anlaşılması da ancak İslâmî terminoloji vasıtasıyla mümkündür. Hâlbuki mezkûr eserde Kur'ânî kavramların anlaşılmasını kolaylaştıracak dînî terminoloji göz ardı edilmiş, Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli bir role sahip olan aklî ve naklî deliller ciddiye alınmamıştır.

**Anahtar Terimler :** Izutsu, semantik, anlambilim, Kur'ân,

**Abstract:**

### **Analysis And Critique Of Conceptual Semantics Applied In Izutsu's Work Titled "God And Man In The Qur'an"**

The idea that origins of Quran's fundamental concepts belong to Jewish and Christian culture is put forward as the main theme in the work titled "God and Man in the Qur'an", where Qur'an and Muslim worldview are claimed to be understood. In the mentioned work which was supposed to apply a semantic method and expected to be strictly methodical, ideology rather than methodology is emphasized and Islamic concepts related to faith are based on partial views. In addition, a philosophical method is employed instead of a universal semantic method. As can be known, scientific texts are evaluated through terminological meanings of the words, not the dictionary meanings. That's to say, understanding and explaining a religious text is made possible through its terminology. Therefore, understanding Islam and basic concepts of Qur'an, Islam's principal source, is possible through Islam terminology. However, in the mentioned work, religious terminology which would facilitate understanding Qur'an concepts is ignored and intellectual and scriptural evidences are disregarded.

**Key Words :** Izutsu, semantic, Qur'ân, meaning of the Qur'ân

## Giriş

Bildiğimiz kadarıyla İslam âlemi, özellikle Türk okuyucusu, *semantik* mefhumunu ciddi anlamda ilk defa Izutsu sayesinde tanımış ve dînî kavramların semantik tahlillerini onun eserlerinden okumuştur. Buna paralel olarak İslam âleminde Kur'ânî kavramların semantik tahlilleri yapılmış, semantik sahasında makaleler yayınlanmış, bazı akademik tezler de hazırlanmıştır. Yani İslam âleminde kavram çalışmalarına model teşkil edebilecek sefeye ait bir takım eserler olmasına rağmen, Izutsu'nun eserlerinin özellikle son yıllarda yoğunlaşan kavram çalışmalarında tetikleyici bir rol üstlendiği bilinmektedir. Hâsılı biz bugün Kur'ân ve tefsir ilimleri sahasında *semantik* diye bir kavram kullanıyorsak, bundaki büyük payın Izutsu'ya ait olduğu gerçeğini reddetmemiz mümkün değildir.

Müellifin kuvvetli bir Batı kültürü yanında, Arapça, Farsça, İbranice gibi dillere ve Doğulu milletlerin kültürlerine vakıf olduğu, İslam kelimelerinden İslam felsefesine, Kur'ân tefsirinden İslam fıkına, İslam tarihinden İslam tasavvufuna, Arap dilinden cahiliye şiiirine uzanan derin bir malumatın sahibi bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>1</sup> Gerçekten de onun eserleri görünüş itibarıyla İslâmî ilimlerle mücehhez yegâne bir bilgi hamulesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Izutsu'nun burada söz konusu ettiğimiz *Kur'ân'da Allah ve İnsan / God and man in the Qur'ân* adlı eseri de böyledir. Buna benzer sebeplerden dolayı müellif hakkındaki kanaatler, ekseriyetle müspet olmuş, çoğu kez takdir edilmesine mukabil nadiren tenkit edilmiştir.

Müellifin İslam âleminde elde ettiği bu haklı şöhrette, elbette ki İslam kültürüne bilhassa da Türklere karşı duyduğu hususi yakınlığın küçümsenemeyecek derecede bir payının olduğunu düşünüyoruz. Ancak bunda her türlü fikre tarafsız bir şekilde yaklaşan Müslüman araştırmacıların önemli katkılarının bulunduğunu da burada dile getirmezsek hakkı teslim etmemiş oluruz. O da diğer müsteşrikler gibi bir oryantalist olmasına rağmen Müslümanlar tarafından kendisine önyargıda bulunulmamış ve onun metodundan azamî derecede istifade yoluna gidilmiştir. Izutsu'nun eserlerinin zahiri vehesine nazaran yapılan bu araştırmaları, hikmeti arama faaliyetleri olarak görmek mümkündür. Daha net söylemek gerekirse İslam âlimleri zamanla mantık, matematik

<sup>1</sup> Müellifin hayatı ve eserleri konusunda bkz. Mehmet Bayrakdar, "Toshikiko Izutsu Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi", İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. XVIII, Sayı: 1, Yıl, Ankara, 2005, s. 1-15; H. Mehmet Soysaldı, "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", Kur'an ve Dil, Dilbilim Ve Hermenötik Sempozyumu, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, Mayıs, 2001, s. 61-75.

vs. pek çok ilim için gösterdikleri bu tarafsızlığı bugün de *semantik* konusunda göstermişlerdir.

İslam âleminde yazarla ilgili ciddi tenkitlerin bulunmaması, onun İslam dini konusundaki görüşlerinin ve kavram tahlillerinin mutlak doğrular olduğu anlamına gelmemelidir. Yazarın çalışmalarının kritiğinin yapılmaması önündeki en büyük engelin, İslam âlemine bıraktığı bu müspet imaj olduğu söylenebilir. Ancak kendisine karşı ciddi tenkitlerde bulunulmamasının bizce başka bir takım sebepleri de vardır. Öncelikle İslam âleminde yapılan metot ağırlıklı bu çalışmalar, yazarın lehinde ve aleyhinde her şeyin ele alındığı çalışmalar değildir. İkincisi, bu çalışmalarda bilhassa yazarın metoduna yoğunlaşmış ve onun eserlerinin arka planı üzerinde durulmamıştır. Biz İslam âleminde yüksek bir teveccühe mazhar olan yazarın pek çok yönüyle ele alınmasının ve eserlerinin bir tahlil süzgecinden geçirilmesinin gerektiğini düşünüyoruz. Diğer oryantalistlerde olduğu gibi onun eserlerinin de arka cephesiyle ilgili bilinmesi gerekenlerin olduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla bu çalışma, Izutsu'nun "*Kur'ân'da Allah ve İnsan*" eserinin kritiği, ideolojik arka planı ve semantik anlayışının temelleri üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Bununla beraber çalışmanın gayesiyle ilgili olarak bazı hususlara daha işaret etmemiz gerekmektedir. Şöyle ki öncelikle bu çalışma yazarın kimliği üzerinden yapılan bir çalışma değildir. Aslında ilmi faaliyetlerde önemli olan, bunların kimler tarafından gerçekleştirildiği değil, maksadına uygun bir şekilde yapılıp yapılmadığıdır. Dolayısıyla ilmi gerçeklere aykırı beyanda bulunmadığı müddetçe oryantalistlerin araştırmalarından ve ilmi tespitlerinden de istifade edilebilmelidir. Ancak haklı ve samimi olarak yapılan ilmi tenkitler de asla bir niyet okuma olarak nitelendirilmemelidir.<sup>2</sup>

Bu çalışma semantik metot aleyhinde yapılan bir çalışma da değildir. Dolayısıyla bu konularda bir genel yargıda bulunulmak suretiyle çalışmamız, semantik metot aley-

<sup>2</sup> Bazı kimseler, tenkit edilmesini istemedikleri kişilerin tenkit edildiklerini gördüklerinde - haklı ve yerinde olsa bile olsa- bunun bir niyet okuma olduğunu iddia ederek karşı çıkmaktadırlar. Doğrusu "*niyet okuma*" sözünün kaynağı hakkında ciddi bir tahlilimiz bulunmamaktadır. Ancak anladığımız kadarıyla niyet okumak ilmi araştırmalarda suç olmaktan öte, bir meziyet ve ilmi gereklilik olmalıdır. Zira özellikle usülle ilgili çalışmalar ve metotlar baştan aşağı bir niyet okuma işidir. Mesela Kur'ân tefsirinde Allah'ın muradını anlama bir niyet okumaktır. Bilhassa dini metinlerde yazarın kastettiği manayı anlama ameliyesi bir niyet okumadan başka bir şey değildir. Nitekim Izutsu'nun yapmaya çalıştığı da budur. Ancak "*niyet okuma*" diye tabir edilen bu deyim, yazarın söylemediği yahut kastetmediği bir şeyi kendisine isnat edilmesi anlamındaysa buna bir itirazımız olamaz. Biz de yazarın söylemediği ve kastetmediği şeyleri kendisine nispet edersek bu da bir niyet okuma olarak görülebilir. Sonuç itibarıyla Izutsu'nun niyetini doğru bir şekilde okumaktan başka bir art niyete sahip bulunmadığımızı ifade etmek istiyoruz.

hinde yapılan bir çalışma olarak görülmemelidir. Bizim tenkitlerimiz Izutsu'nun mezkûr eserinde uyguladığı semantik metotla sınırlıdır. Umumi manada semantikle ilgili değildir. Zira semantik metot, İslam âleminde belli bir mecraya girmiş, ilmî literatüre mal olmuş bir metottur. Bugün için Batıda birbirinden farklı algılara ve tariflere rağmen İslam âleminde semantik, genellikle kavram çalışmaları için kullanılmaktadır. Aslında bu tarz çalışmaları İslam âlemi, tamamıyla Izutsu'dan öğrenmiş de değildir. Kavram çalışmaları İslam âleminde Yahyâ b. Sellam, (200/815) ve Rağîb el-İsfahânî (502/1108)'den beri bilinmektedir. Hâsılı bu çalışma münhasıran Izutsu'nun semantik anlayışıyla ilgili olup mezkûr esere İslam kültürünün, akli ve nakli değerler ışığında daha geniş bir açıdan bakılmak suretiyle kaleme alınmıştır.

### **A. "Kur'ân'da Allah Ve İnsan" Adlı Eserin Umûmî Tahlili**

Yazar Toshihiko Izutsu'nun önsözüyle başlayan eser dokuz bölümden oluşmaktadır.<sup>3</sup> Eserin birinci bölümünde *semantik*, *Kur'ân semantiği* gibi temel kavramlar yanında, çalışmanın gayesi ve metodu hakkında önemli bilgiler yer almaktadır. İkinci bölümde Kur'ân kavramlarının tarihi seyri ve Kur'ân sonrasındaki sistemlerdeki durumu ele alınmıştır. Üçüncü bölümde Kur'ân'ın dünya görüşünün genel yapısı işlenmiştir. Aslında ilk üç bölüm birbirinden bağımsız gibi görünse de adeta birbirinin tamamlayıcısı ve adeta kitabın mukaddimesidir.

Eserde ana konuya, *Allah* kelimesinin esas ve izafi manalarına ayrılan dördüncü bölümde girilmiştir. Bu bölümde Kur'ân'ın nazil olduğu Arap yarımadasındaki *Allah* inancı bütün boyutlarıyla ele alınmıştır. *Allah* ile insan arasındaki ontolojik münasebete hasredilen beşinci bölümde de *yaratma* ve *kader* gibi konular işlenmiştir. Altıncı bölümde *hidayet* ve *ibadet* gibi kavramlar ele alınırken, yedinci bölümde *vahiy* ve *dua*; sekizinci bölümde *din* kavramı, dokuzuncu bölümde de *Allah*'ın bazı zati sıfatları işlenmiştir.

### **1. Kitabın Yazılış Gayesiyle İlgili Tenkitlerimiz**

Bilindiği gibi her kitabın bir yazılış gayesi vardır. Bu gaye çoğu kez yazar tarafından kitabın giriş kısmında açıklanır. Izutsu da kitabının girişinde bazı Kur'ân kavramlarının semantik tahlilini yapma amacının Kur'ân'ın dünya görüşünü anlamak olduğunu belirtmektedir.<sup>4</sup> Ancak Müslümanların dünyaya ait görüşlerini öğrenebilmek

<sup>3</sup> Bu çalışma, Izutsu'nun *God and man in the Qur'ân* adlı eserinin, Prof. Dr. Süleyman Ateş tarafından yapılan tercümesi esas alınarak yapılmıştır.

<sup>4</sup> Dünya görüşü anlamı Evrenin ve yaşamın anlamını, ereğini, değerini, insan varlığını ve davranışlarını bütünüyle kavramağa çalışan genel düşünce; evrene toplu bir bakış. Bu bağlamda: 1-Bir insanın davra-

için kültür, edebiyat, içtimai hayat, örf-adet, tarih gibi birbirinden zengin daha canlı ve daha müspet sahalar vardır. Müslümanların bin dört yüz yılı aşkın bir tarihî, edebî, siyasî, kültürel birikimi, kurdukları medeniyetleri, Gayr-i Müslimlerle olan münasebetleri, savaşları, barışları hulasa her şeyleri ortadayken birkaç kavramın analiziyle Kur'ân'ın dünya görüşünün anlaşılmasına çalışılması Izutsu'nun mezkûr kitabında dikkatimizi çeken ilk örnektir. Bunun sebebi, Izutsu'nun ele aldığı Kur'ân'dan seçilen kavramların *iman, İslam, nübüvvet, vahiy, melaike, ahiret* gibi özellikle inançla ilgili kavramlar olmasıdır. Hâlbuki Kur'ân'da Müslümanların, aynı zamanda da Kur'ân'ın dünya görüşünü ortaya koyacak evlilik, miras, alış-veriş gibi ticârî muameleler ve cezâî müeyyidelerle ilgili pek çok kavram bulunmaktadır. Izutsu muâmelâta taalluk fikhî kavramlardan bazılarını da ele almış olsaydı, kendi koyduğu hedef için daha sağlam bir yol tutmuş olabilirdi. Çünkü bunlar bir yönüyle de dünyevi meselelerdir. Mesela nikâh, hem dini hem de dünyevi bir akit olmasıyla bilinir. Diğerleri de böyledir.

Eserin ikinci hedefinin de "*Maksat Kur'ân düşüncesinin teşekkülünde önemli rolü olan kelimeleri tahlil etmektir*" sözleriyle yazar tarafından açıklanmaktadır.<sup>5</sup> Gerçekten de eser içerik itibariyle kavramalara dayalı bir semantik çalışması görünümündedir. Ancak eserin açıklanan gayeyle ve semantik metotla doğrudan alakası bulunmayan lüzumsuz teferruatla dolu olduğu yazar tarafından da itiraf edilmektedir.<sup>6</sup> Bu konuların genellikle cahiliye şiiiri, Arap milleti ve İslam kültürüyle ilgili konularda yoğunlaştığı söylenebilir. Bunlar dışında da eserde konu dışı pek çok şey bulmak mümkündür.

Her ne kadar bazı istisnaları olsa da müsteşriklerin genelde aynı maksada ulaşmak için farklı metotlarla çalışan kimseler olduğunu söylemek mümkündür. Müsteşriklerin son yıllarda özellikle kavramlar üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Ancak İzutsu'nun da kendisinden önceki müsteşriklerin hedefleri peşinde olmadığını söyleyemeyiz. Mesela *Sırat* kelimesinin Latince'deki *Strata*'dan geldiğini iddia eden ve bunu İngilizce'deki *Street* kelimesiyle irtibatlandıran Bernard Lewis'in *İslam'ın Siyasal Söylemi* adıyla Türkçe'ye çevrilen eserinde, bu konuda pek çok örnek bulmak mümkündür.<sup>7</sup> Yi-

---

nış, değerlendirme, düşünüş ve eylemlerinde dile gelen, yaşam üzerindeki kanlarının bütünü. 2- Dünya ve gerçekliğe insan ve insanın yaşantıları açısından toplu bakış. (Bu bakış kuramsal ve bilimsel sonuçları göz önünde bulundurmaz.) 3- Dünyaya ve insanın dünyadaki yerine felsefe açısından toplu bir bakış. Dizgesel olarak özellikle fizik ötesi doğa felsefesi, insanbilim, ahlâk felsefesi, tarih felsefesi ve din felsefesi çerçevesinde ele alınıp işlenmiştir. <http://www.sözcecom/nedir/104>.

<sup>5</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 92.

<sup>6</sup> Bkz. Izutsu, 47.

<sup>7</sup> Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi* (Çev. Ünsal Oskay), Cep Kitapları, İstanbul, 1992, 13, 54, 62.

ne mesela Ignaz Goldziher (1921) İslam'ın bazı kavramlarının ve kurumlarının Yahûdîlik sayesinde İslam'a girdiğini, tevhid inancının eski Ahid'den geldiğini savunmaktadır. İzutsu da benzer fikirleri bu kaynaklara dayanarak ileri sürmüştür.<sup>8</sup> Mesela Goldziher orucun Yahûdî ve Hıristiyanlıktan geçtiğini söylerken, İzutsu benzer iddiaları namaz üzerinden yapmaktadır.<sup>9</sup> Üstelik yazarın en önemli kaynaklarından birisi de Goldziher'dir.<sup>10</sup> Keza diğer bazı müsteşrikler Kur'ân'daki *ümmî* kelimesinin mânâsı üzerinde dururken, İzutsu, *kitab* kelimesini seçmiştir. Yine bir kısım müsteşrikler *Rahmân* kelimesinin Arapça olmadığını savunurken İzutsu *yevmuddin* ifadesinin Müslümanlara ait olmadığını iddia etmektedir.<sup>11</sup> Diğer müsteşrikler cahiliye şiirinin uydurma olduğunu iddia ederken İzutsu bunun uydurma olmadığını; ancak Yahûdî ve Hıristiyan kültürü sayesinde geliştiğini beyan etmektedir.<sup>12</sup> İzutsu'nun semantik adına ortaya attığı düşüncelerin kendisinden önce bazı müsteşrikler tarafından savunulan fikirlerin adeta kopyası olması, eserin ana temasındaki tereddütleri güçlendirmektedir. Bütün bunlar İzutsu'nun diğer müsteşriklerle hedef bakımından aynı olduğunu; ancak onlardan sadece metod yönüyle ayrıldığını göstermektedir.<sup>13</sup>

## 2. Eserin Kaynakları İtibariyle Tahlil ve Tenkidi

Arap şairlerine ait divanların geniş yer tuttuğu mezkûr eserin dil kaynakları arasında Halil b. Ahmed (170/786) dâhil, Sîbeveyh (180/796), Ahfeş (177/793), Kisâî (189/804), Ferrâ (207/822) ve Müberred (285/898) gibi erken dönem hiçbir dilcinin görüşüne yer verilmediği görülmektedir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla sadece İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab*'ı bir iki yerde kaynak gösterilmiştir.

Tefsir kaynakları açısından da oldukça zayıf olan eserde Taberî, Beyzâvî, Râzî ve Celâleyn gibi tefsirlerin birer defaya mahsus isimleri geçmektedir. Yaklaşık üç-beş hadisin bulunduğu eserin kaynakçasından da Buhârî'nin ve Tirmizî'nin Sahihlerinin bir iki yerde, Kirmânî'nin Buhârî şerhiyle Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inin birer ikişer defa kullanıldıkları görülmektedir.

<sup>8</sup> Bkz. Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2003, 118.

<sup>9</sup> Yıldırım, 119-120.

<sup>10</sup> Mesela bkz. İzutsu, 64, 212, 250, 258.

<sup>11</sup> Bkz. Yıldırım, 193-213.

<sup>12</sup> İzutsu, 279-280; Bkz. Nihat Çetin, *Eski Arap Şiiri*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1973, s. 48, 50-57.

<sup>13</sup> Benzer görüşler için bkz. Yunus Ekin, "T. İzutsu'nun Kur'ân Semantiği Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 18. Sayı: 1, Ankara, 2005, s. 99-100.

Kulun Allah ile olan münasebetinin ele alındığı böyle bir çalışmada bize göre aslında en çok müracaat edilmesi gereken akâid kaynaklarına hiç başvurulmamıştır. Hâlbuki eserde ele alınan *Allah, nübüvvet, îmân, islam, küfür, cehalet, hidayet, dalalet, kaza, kader, ilim, zan, dünya, ahiret, din ve dua* gibi kavramlar doğrudan akaid-kelam ilmiyle alakalıdır. Görebildiğimiz kadarıyla Cüveynî'nin *el-İrşâd'*ına bir iki atıf yapılmıştır. Baştan aşağı kelâmî konularla dolu olan bu eserin Cüveynî dışında kelâmî hiçbir kaynağı bulunmamaktadır.

Başta Theodor Nöldeke (1930) ve Goldziher olmak üzere oryantalistlere ait görüşlerin daha sık kullanıldığı eserde, müsteşrikler adeta ana kaynak durumundadır. Ayrıca ilmi çalışmalarda orijinal kaynaklara müracaat etmek de esastır. Ancak Izutsu'nun, oryantalist bir çalışmanın bulunduğu pek çok konuda orijinal kaynaklar yerine bunları tercih etmesi de dikkatlerimizi çekmiştir.<sup>14</sup> Buna mukabil yazarın mezkûr eserde ele aldığı bazı konularda özellikle şaz görüşlere yer vermesi dikkatlerden kaçmamaktadır.<sup>15</sup> Hâlbuki şaz görüşler üzerine bir fikir inşa etmek mümkün değildir.

### 3. Yazarın Cahiliye Şiiri Hakkındaki Düşüncesi

Genellikle müsteşriklerin Kur'ân lafızlarının mânâlarının delillendirilmesi ve temellendirilmesi için cahiliye şiirinin sonraki asırlarda yaşayan Müslümanlar tarafından uydurulduğu görüşünde oldukları bilinmektedir.<sup>16</sup> Bu durum, Izutsu tarafından da dile getirilmektedir. İslam dünyasından da bu düşünceye meyleden bazı kimselerin bulunduğunu biliyoruz. Mesela Taha Hüseyin, Kur'ân ayetlerinin cahiliye şiir dili üzere indiğini göstermek için daha sonraki asırlarda gelen Müslümanlar tarafından uydurulduğunu açıkça söylerken, Izutsu bu fikirde olan müsteşrik görüşlerine sureten iltifat etmez. O cahiliye şiirinin pek çoğunun seneden sahih olduğu; ancak bunda genel itibariyle Yahûdî ve Hıristiyan kültürünün önemli tesiri olduğu kanaatinde.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Mesela "Hanîf" kelimesinin son derce problemlili olduğundan ve etimolojisinin karanlık olması hasebiyle mânâsının güçlüğünden bahseden Izutsu'nun bu konudaki tek kaynağı, Charles Lyall'ın, *Journal The Royal Asiatic Society*, (1903, s. 771, ff) de yayınlanan "The Words Hanif and Muslim" adlı makalesinden ibarettir. (Bkz. Izutsu, 142). Halbuki bu kelimeye ışık tutacak onlarca tefsir ve dil kaynağı bulmak mümkündür.

<sup>15</sup> Mesela Izutsu, İbn Haldun'un, *Mukaddime* adlı eserinde Hz. -Peygamberin vahiy esnasında çektiği sıkıntıyı anlatırken- kendi beşeriliğini terk edip, geçici bir süre için meleklik dünyasının bir ferdi olduğuna dair düşüncesine yer vermektedir. Bize göre bu görüş herkes tarafından kabul görmeyen şaz bir görüştür. Bkz. Izutsu, 210.

<sup>16</sup> Izutsu, 37, 114.

<sup>17</sup> Izutsu, 37, 114. Taha Hüseyin, *Cahiliye Şiiri Üzerine* (Çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003, s.32-44.

Bir iki nesil önceki şarkiyatçıların cahiliye şiirinin daha sonraki Müslüman filologlar tarafından uydurulduğu konusundaki düşüncelere katılmadığını, *Muhadram*<sup>18</sup> şiirin Abbasi devri filologlarının düzenli çalışmaları sonucunda bize kadar geldiğini ifade eden yazar, "*Biz bu hususta çok ihtiyatlı olmayı öğrendik*" şeklindeki sözleriyle prensipte diğer şarkiyatçılardan ayrıldığını ima etmektedir.<sup>19</sup> Izutsu; Allah, nübüvvet, ahiret ve yeniden dirilme gibi inançların cahiliye döneminde de var olduğu, cahiliye şiirinin bunları Ehl-i Kitap kültüründen, Kur'ân'ın da bunları cahiliye şiirinden aldığı, aslında bunların Tevrat ve İncillere ait düşünceler olduğu düşüncesindedir. Binaenaleyh Ümeyye b. Ebi's-Salt (9/630)'ın şiirlerinin Izutsu yanında ayrı bir değerinin olmasını, yazarın bu konudaki fikrine bağlamak mümkündür.<sup>20</sup>

Izutsu, bazı müsteşrikler gibi Kur'ân'ın vahiy eseri olmadığını aşikâra söylemektedir.<sup>21</sup> O, bu fikre daha temkinli bir yoldan ulaşmaya çalışmaktadır. Ona göre Ümeyye b. Ebi's-Salt, bi'setten önceki sûfiler derecesinde zahit bir hayat yaşamış, şarabın haram olduğuna inanmış, Allah, ahiret ve melek gibi İslâmî değerlerin adeta cahiliye dönemindeki temsilcisi olmuştur. Hz. Peygamberle de münasebeti olduğu bilinen ve *Sakîf* kabilesinin şairi olan Ümeyye ahir zamanda gelecek peygamberin kendisi olduğunu ummaktadır. İzutsu'ya göre diğer insanlar da onun peygamberliğini ilan etmesini beklemektedir. Üstelik Mekke'deki şartlar da buna hazırdır.<sup>22</sup> Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilan etmesiyle şaşkına dönen şair, İslam'a cephe almış, Kureyş kabilesini de Hz. Peygambere karşı kışkırtmıştır.

Konunun buraya kadar olan kısmında yazarın haklılık payı olmakla birlikte mesele aynen yazarın söylediği gibi değildir. Yazar, bir taraftan adeta Rasûlullah (s.a.v.)'in bir risalet beklentisi içerisinde olduğunu ihsas ettirmeye çalışırken; diğer taraftan bi'setten önce insanlığın gelmesini beklediği peygamberin Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğuna dair rivayetleri, Ümeyye b. Ebi's-Salt lehine çevirerek çarpıtmaktadır. Hâlbuki Rasûlullah (s.av.)'in çocukluğunda, amcasıyla ticaret için çıktığı Şam seyahatindeki *Rahîp Bâhira* hadisesi gibi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in beklenen peygamber olduğuna dair

<sup>18</sup> Muhadram şiir için bkz. Abdurrahman Fehmi Efendi, İslam Medeniyeti Tarihi (Sad. Hüseyin Elmalı / Cüneyt Eren ), Yeni Akademi Yayınevi, İzmir, 2006, s. 140-147.

<sup>19</sup> Izutsu, 37, 114.

<sup>20</sup> Bu konularla ilgili olarak bkz. Izutsu, 106, 109-110, 113, 119-126, 134-138, 148-149, 241, 170, 279-280.

<sup>21</sup> İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2012. s. 43-48.

<sup>22</sup> Izutsu, 144-145.



rivayetler nedense Izutsu'nun dikkatini hiç çekmemiştir.<sup>23</sup> Yani tarihçiler şartların Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliği lehinde geliştiğine dair rivayetleri ön plana çıkarırlarken Izutsu bunun tam tersini yapmıştır. Hâl bu ki rivayetlere göre Ümeyye'nin peygamberliğini kendisinden başka bekleyen yoktu. Mezkûr şairin semâvî kitapları okuduğu, peygamberlik umduğu, peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.v.)'e verilmesi üzerine de kıskançlıkta bulunarak iman etmeden öldüğü bildirilmektedir. Şiirlerinde Allah, peygamber, Cennet ve Cehennem gibi tevhit inancıyla alakalı konuları işleyen şair hakkında Hz. Muhammed (s.a.v.)'in; “Şiiri inandı ama kendisi inanmadı” dediği aynı kaynaklarca ifade edilmektedir.<sup>24</sup> Yani bütün kaynaklar, o dönemdeki Arap yarımadasında gelişen şartların, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğinin beklendiğine dair rivayetler ve yorumlarla doludur.<sup>25</sup> Ne var ki Izutsu yaygın görüşleri değil, şaz görüşleri referans kabul etmektedir. Izutsu, mezkûr şairin Kur'ân'a benzer fikirlere sahip olduğunu ve İslami kavramların cahiliye döneminde herkes tarafından bilinen şeyler olduğunu ima etmektedir. Izutsu'nun sözlerinden adeta Hz. Muhammed (s.a.v.)'in elini Ümeyye b. Ebi's-Salt'tan daha çabuk tutarak peygamberliğini ilan ediverdiği anlaşılmaktadır.<sup>26</sup>

#### 4. Izutsu'nun Araplar ve Arapça Hakkındaki Görüşleri

Izutsu'nun Arap diliyle ilgili görüşlerinden de net bir hüküm çıkarmak zordur. İşte onun Arap dili konusundaki muğlak ifadelerini barındıran bir pasaj şöyledir:

*Hayrete şayandır ki böyle bir ortam içinde Kur'ân bu meseleye karşı doğru ve tarafsız bir davranış izlemiştir. O Arap dilinin başka diller üzerine herhangi bir üstünlüğünü görmemiştir. İslam Arapçayı vahiy dili yapmak suretiyle ona eşsiz bir üstünlük kazandırmıştır. Fakat bunu Arapçaya üstünlük sağlamak için yapmamıştır. Eğer Allah bunu vahiy dili olarak seçmişse onun dil olarak diğer dillere üstünlüğünden değil, yararından dolayı seçmiştir(...).*<sup>27</sup>

**Şayet Arap dili diğer dillerden üstün değilse neden seçilmiştir? Arapça yararından dolayı vahiy dili olarak seçilmişse, emsalleri arasından seçilen bir şey, onlardan neden üstün değildir?**

<sup>23</sup> Benzer hadiseler için bkz. M. Asım Köksal, Hz. Muhammed ve İslamiyet / İslam Tarihi, IşıkYayıncıları, İstanbul, 2011; s. I, 58-65, 79-81, 106-111, 159.

<sup>24</sup> Fahrüddin Râzî, Mefâtihu'l-Gayb (Terc. Suat Yıldırım vd. ), Akçağ Yayınları, Ankara, 1991, II, 147.

<sup>25</sup> Mesela bkz. Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-Nihâye (Tahk. Ahmed Ebu Mulaḥhum vd. ), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1989, s. II, 213, 266; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ, ve Tevârih-i Hulefâ, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1966, I, s. 55-63.

<sup>26</sup> Izutsu, 142-143, 148, 151.

<sup>27</sup> Krş. Izutsu, 81, 190, 238-239.

İslam'dan önceki Arapların neredeyse tamamının cahil olduklarını ve yaratılışlarının felsefeye uygun olmadığını ileri süren yazar, Arap dilinin felsefeden ziyade lirik şiire yatkın olduğunu söyler.<sup>28</sup> Yazar bu fikirlerini de Ahmet Emin'den aldığı şu pasajla desteklemeye çalışır:

*"...Hâsılı Yunan akli bir şeye külli açıdan bakar, onu bütün olarak anlamaya çalışır ve bu gözle inceler. Arap akli ise onun içine girmez. Ondan çeşitli inciler alır; ama bunları bir ipe dizmek suretiyle bir araya getiremez".<sup>29</sup>*

Bize göre vahiy dili olarak Arapça'nın seçilmesi, mantiken tebliğ vasıtası olarak Arap kavminin seçilmiş olmasını da gerektirmektedir. Gerçekten de bu böyle olmuş; İslam dini Ashab-ı Kirâmın, tâbiûnun ve etbâu't-tâbiûnun gayretleriyle kuşak kuşak bize kadar ulaşmıştır.

Müellifin Arap diliyle ilgili görüşlerinde de bir tutarsızlık olduğunu söyleyebiliriz. Mesela Izutsu'nun verdiği şu hüküm, Arapçanın kelime üretimine oldukça elverişli olduğuna dair verdiği hükme muhalif düşmektedir. Izutsu, Yunancadan yapılan ilk ter-

---

<sup>28</sup> Metafizik vasfı bulunmayan bir milletin sadece dilinin din dili olarak seçilmesi çelişkili bir durumdur. Dil ancak mefkûreyle bir anlam ifade eder. Sözelimi felsefenin Yunan milletinde zuhur etmesinin, sadece Yunan dilinin felsefeye yatkın olmasıyla değil, Yunan milletinin bu istidat ve kabiliyette olmasıyla izah edilmesi daha mantıklıdır. Dolayısıyla Arap diline, Arap milletini hesaba katmadan bir değer biçmek doğru değildir. Yani dil kadar o dili konuşan kimseler de önemlidir. Ayrıca dil fitri ve evrensel bir olgudur. Her dil belli ölçülerde felsefeye, ilme ve edebiyata yatkındır. Zira dil bir vasıta, asla gaye değildir. Her mefhumun bütün dillerde tam karşılığı olmasa da o mefhumu ifade edecek başka kelimeler mutlaka vardır. Ne var ki metotlar, vasıtalar ve kelimeler farklılık arz edebilir. Dolayısıyla bir milleti metafizik olmak yahut olmamakla nitelendirmek ilmi bir yaklaşım olmasa gerektir. Hiçbir bilim adamı dilleri felsefeye yatkın olup olmamakla ayırmamıştır. Bize göre Arap dilinin felsefeye yatkın olmaması evrensel değerlere uygun bir düşünce değildir. Bize göre felsefenin Batıda zuhur etmesini, Batılı dillerin felsefeye yatkın olmasıyla değil; vahye daha az mazhar olan coğrafyada bulunmasıyla açıklanabilir. Diğer taraftan Arap yarım adasında felsefenin gelişmemesini dile değil, peygamberlerin ekseriyetle mezkûr coğrafyada zuhur etmesine bağlamak bizce daha gerçekçidir. Belki de bunları bu şekilde kesin hatlarla ayırmak veya kati ifadelerle ifade etmek de doğru değildir. Ancak bu teşhis, kendisine yüklenen tarihi misyon itibarıyla felsefeden uzak kalan doğu milletlerinin felsefeden uzak olmasının sebebinin bizce en mantıklı açıklamasıdır. Hadisenin bir diğer boyutu da iddiaların aksine Batı felsefesinin Doğuda Fârâbî (950/1544), İbn Sina (1628/1037) ve İbn Ruşd (1198/1783) gibi Müslüman filozoflar sayesinde gelişme göstermesidir. Nitekim Arap âleminin de tamamen felsefeden ve filozoflardan hali olduğunu söyleyemeyiz. Arap topraklarından da bir takım filozofların çıktığı bilinmektedir. Dolayısıyla Izutsu'nun tezinin akli ve mantiki dayanaktan yoksun olduğu anlaşılmaktadır. Izutsu, asrındaki felsefecileri felsefeyle susturan kelam âlimlerinin hangi coğrafyadan zuhur ettiğine dair okuyucudan gelebilecek itiraza mahal bırakmamak için, İmam Gazali gibi bir dehaya bağlamdan kopuk sadece birkaç cümle ile atıfta bulunabilmiştir. Bkz. Izutsu, 65, 189; Ali Sami en-Neşşar, İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu (Çev. Osman Tunç) İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 49-52.

<sup>29</sup> Izutsu, 65, 86-87 156, 189; Ahmed Emin, Fecru'l-İslam, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire, 1955, s. 41-44.

cümelerde mütercimlerin Arapça'da *varlık/being* kelimesinin karşılığını bulamadıklarını söylemektedir.<sup>30</sup> Ancak bize göre Arapça'da *varlık* kelimesinin karşısına konulabilecek bir takım kelimeler bulmak mümkündür. Mesela *vücut*, *mevcûdât*, *mükevvenât*, *kevn* gibi kelimeler bunlardan bazılarıdır. Ancak yazar, dilbilimcilerin aksine kevn (كون) ve vücûd (وجود) köklerinden gelen kelimelerin being kavramının tam karşılığı olmadıklarını zoraki te'villerle ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>31</sup> Bize göre being/varlık kelimesinin karşılığı *halk/mahlûk* veya *kainât*tır. Ancak Izutsu tamamen haksız da değildir. Çünkü felsefe yaratıcıyı hesaba katmadan doğrudan varlıktan hareket eder; din ise varlığa yaratıcıdan hareketle bakar. Bu bakımdan filozoflara göre *being/varlık* dine göre *halk/mahlûk*dur. Bu anlamda *Allah* kavramının tam karşılığı da felsefede yoktur. Felsefede İslam inancındaki cennet cehennem de yoktur. Ne var ki her milletin birbirinden ödünç olarak aldığı ve kullandığı birtakım kavram ve kelimeler vardır. Nasıl ki filozofların bu kelimeler literatüründe dindeki manalarıyla kullanılmıyorsa filozofların *being* kelimesinin de tam karşılığının İslami Arap dilinde bulunmamasından tabii bir şey düşünülemez. Ne var ki Araplar bunun karşılığının *mükevvenât*, *mevcûdât* veya *mahlûkât* olduğunu söylüyorlarsa mesele yoktur. Arapça'da bunun karşılığı olmasaydı bugün Araplar tarafından varlık yerine *being* kelimesi kullanılıyor olurdu. Bu kelime bugün Araplar tarafından kullanılmadığına göre Izutsu'nun iddiasının geçersizliği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu iddia, Kur'ân ve vahiy dili olarak bütün dünya dilleri içerisinde Arapça'nın seçilmesinin tesadüfi olmadığını, üstelik Arapça'nın şaşılacak derecede zengin bir kelime hazinesine sahip bulunduğunu ve yeni kelimeler üretmeye oldukça müsait olduğunu söyleyen yazara ait bir tezat örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>32</sup>

Ancak Izutsu'nun aksine İspanyolca, Portekizce ve Fransızca gibi dillerin Arapça'dan çok etkilendiklerine ve Arapça asıllı pek çok kelimeyi bünyelerinde barındırdıklarına ve Batı Medeniyetinin İslâm kültürüne pek çok hususta borçlu olduğuna dair itiraflarda bulunan müsteşrikler de yok değildir. Mesela bunlardan bir tanesi olan Monteil, bu konuya dair kaleme aldığı makalesinde Batıda bilinenlerin aksine Batı dillerindeki pek çok kelimenin Arapça asıllı olduğunu, dil ve kültür bakımından batı medeniyetinin Arap medeniyetine pek çok şey borçlu olduğunu ifade ederek bunun sayısız örneklerini

<sup>30</sup> Izutsu, 85.

<sup>31</sup> Krş. Izutsu, 88-89; Münîr Ba'lebekkî, el-Mevrid, Kâmûs, İgilîzî-Arabî, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1997, s. 97; Ruhi Ba'lebekki, el-Mevridu'l-Qarîb, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1997, s. 457.

<sup>32</sup> Bkz. Izutsu, 81.

vermektedir.<sup>33</sup> Ne var ki Izutsu ne var ne yok hepsini Batı kültür ve medeniyetine mal edebilmektedir.

### 5. Izutsu'nun İslam Kültürüyle Alakalı Görüşleri

Yazar İslam kültürü konusunda da Müslümanlar arasındaki teolojik düşüncenin filizlenmesinde Yunan düşüncesinin tesirinin bulunduğunu iddia etmektedir. Mesela Izutsu, kelimelerdeki zat sıfat ayırımında Müslümanların Yunan düşünce tarzından etkilendiklerini söylemektedir.<sup>34</sup> Hâl bu ki zat ve sıfat ayırımını Rasûlullah (s.a.v.) zamanına kadar götürmek mümkündür. Mesela bir hadis-i şerifte "*Allah'ın zatı hakkında düşünmeyiniz, nimetleri hakkında düşününüz*" buyrulmaktadır.<sup>35</sup> Bunu rahatlıkla zat sıfat ayırımına delil gösterebiliriz. Yazarın Allah'ın sıfatlarının defalarca tekrarlandığı Kur'ân kelimeleri içinde *Allah* lafzını en büyük odak kavram olarak görmesi de Kur'ân-ı Kerim'de bu ayırımın bulunduğunu gösteren bir delil olsa gerektir.<sup>36</sup>

Zat sıfat ayırımın gösteren örneklerden bir tanesi de *din* kelimesiyle ilgili olup şöyledir:

*"Din' kelimesinin aslen hangi dilden geldiği kesin olarak belli değildir. Kur'ân'da 'din' ve 'hüküm' olmak üzere kelimenin iki farklı manası vardır. Bazı bilginlere göre bunlardan birinci mânâ Fars asıllıdır. Sistemli bir din manasına gelen bu kelime, Orta İran'da kullanılan 'den' kelimesinden gelmektedir. İkinci mânâ olan 'hüküm' manası ise, İbraniceye dayanmaktadır. İbranicede 'din' kelimesi hüküm manasına gelmektedir. 'Ye müddin' terkibi de Yahûdicedir".<sup>37</sup>*

Bu örnekte de açıkça görüldüğü gibi Izutsu kitabında işlediği bütün kavramları bir şekilde batı kültürüyle ilişkilendirmektedir. Ne var ki *din* kelimesinin aslıyla ilgili olarak söylediklerinin bir kısmı doğru olsa bile kelimenin İslam'dan sonra kazandığı mânâ esastır. Ancak Izutsu, kelimeye İslam dininin kazandırdığı mânâ ile bir sonuca varmak yerine onun etimolojisiyle bir sonuca varmaya çalışmıştır.

Nitekim bu durumun kitabın okuyucuya takdim edilmesi esnasında da endişeye sebep olduğu anlaşılmaktadır. Kitabın Türkçe'ye tercümesini yapan Ateş daha ilk başta, tarafsız bir bilim adamı diye takdim ettiği Izutsu'nun bu konudaki aşırılığını ve tarafgir-

<sup>33</sup> Bkz. Ahmet Yücel (Editör) Oryantalistlerin gözüyle İslam, Rağbet yayınları, İstanbul 2003, s. 360-375.

<sup>34</sup> Izutsu, 60-61.

<sup>35</sup> Bu hadis ve diğerleri için bkz. Celalüddin Abdurrahman es-Süyûtî, el-Câmiu's-Sağîr, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, s. 201.

<sup>36</sup> Izutsu, 61, 80.

<sup>37</sup> Izutsu, 279-280.

liğini kitabın önsözünde ifade etme ihtiyacı hissetmiştir. Ateş'in, bazı yerlerde de dipnot düşmek suretiyle açıklama yapma zorunda kaldığı görülmektedir. Hâlbuki sadece *Allah* lafzının değil, kitapta, ele alınan baştan sona bütün kavramların orijinalinin Tevrat ve İncil'e ait olduğu temasının işlendiği söylenebilir.<sup>38</sup> Kitabın takdim yazısındaki mütercime ait şu cümleler bu gerçeği açıkça ifade etmektedir:

"...Izutsu, İslam öncesi Araplar arasındaki Allah düşüncesinin Yahûdî ve Hıristiyanların Tanrı düşüncesinden mülhem olduğunu söylemekle kanaatimizce hataya düşmüştür. Araplar arasındaki bu düşünce Hz. İbrahim'in kurduğu tevhit dininden kalmaydı..."<sup>39</sup>

Aslında Kur'ân kıssalarının pek çoğunun Tevrat kökenli olduğuna, dolayısıyla Kur'ân'da orijinal pek fazla bir şeyin bulunmadığına dair beyanların sahibi olan mütercim Süleyman Ateş, bununla sanki yazarın hatasının bir tek bununla sınırlı olduğu intibahı vermek istemektedir.<sup>40</sup> Hâlbuki sadece Allah kavramında değil, Izutsu bunu ele aldığı bütün kavramlarda yapmıştır.

Kur'ân'ın kullandığı birçok kavramın, cahiliye döneminde de kullanılmış olması hatta bunların Yahûdî ve Hıristiyan kültüründe de bulunması orijinal olmadıklarına delil getirilemez. Kavramların kendileri değil içerikleri önemlidir. Dillere bilinen bir kaide vardır; Lafızlar sınırlı; ancak lafızlara yüklenen anlamlar sınırsızdır. Diğer taraftan semâvî dinlerin esas itibarıyla kaynakları aynıdır. Binaenaleyh tahrif edilmemiş Yahûdîliğin ve Hıristiyanlığın bünyelerinde İslâmîyet ile paralellik arz eden bazı kavramları bulundurmaları mümkündür. Dolayısıyla aynı kavram farklı dinlerde farklı anlamlara kullanılmış olabilir. Netice itibarıyla İslami kavramlar orijinalliklerini kitap ve sünnet sayesinde yeni bir anlam ve içerik kazanmalarına borçludurlar. Yine İslami kavramlar diğer dinlere ait aynı kavramlardan bu yönüyle ayrılmaktadırlar.

Mesela Izutsu bu iddiasına *Allah* lafzını örnek göstermektedir ki yanlış da değildir. *Allah* lafzının İslâmîyet'ten önce de kullanıldığını, Yahûdî ve Hıristiyanların kendisine babalık isnat ettiklerini hâlbuki Allah'ın bunlardan münezzeh bulunduğunu bizzat Kur'ân haber vermektedir.<sup>41</sup> *Allah* mefhumu, kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan münezzeh olan ve kendisine ibadet edilen eşi benzeri olmayan bir *ma'bûd* için değil,

<sup>38</sup> Mesela bkz. 109-110, 149.

<sup>39</sup> Izutsu, 11.

<sup>40</sup> Süleyman Ateş, İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usul Meselesi / Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, 5, ( 18-19 Ekim 2003, İstanbul, s. 5. Izutsu, 11; Bkz. Izutsu, 122, 126-128;

<sup>41</sup> Mesela bkz. 23. Mü'minûn, 91; 37. Saffat, 180.

bir takım putlar için bile kullanılabilirdi. Nitekim cahiliye döneminde yazılan herhangi bir yazının başına *Bismike Allâhümme* ibaresini yazmak adetti. Rasûlüllah (s.a.v.)'in bunun yerine besmele konulmasını emrettiğine dair rivayetlere şahit olmaktayız. Daha sonra bu Rasûlüllah (s.a.v.)'in sünneti olarak İslam dinine yerleşmiştir.<sup>42</sup> İslam âlimleri de Allah lafzına, kendisinden önceki din ve mezheplerden farklı tarifler getirmişlerdir. Mesela Cürçânî (815/1413) Allah lafzını, "*Bütün güzel isimlerin manalarını kendisinde toplayan ve Hakk olan ilaha delalet eden bir âlemdir*" diye tarif etmektedir.<sup>43</sup> Kelam kitapları benzer tarifler ve Allah'ın sıfatlarıyla doludur.

### **6. Izutsu'nun Kur'ân'ın i'câzıyla Alakalı Düşünceleri**

Kur'ân'ın ilâhî bir mucize olduğu konusunda asr-ı saadetten beri ona inanan ve inanmayan herkesten bir şey nakletmek mümkündür. Mekke müşriklerinin itiraz edemedikleri en önemli hususlardan birisi de Kur'ân'ın öncelikle dil yönüyle mu'ciz bir kelam olduğudur. Daha sonraki asırlarda da buna ciddi mânâda bir itiraz vaki olmamıştır. Aksine Kur'ân'ı ele alan ve onun üzerine konuşan pek çok kimse Kur'ân'ın i'câzına değinmiş ve onu görmezlikten gelmemiştir. Ancak müsteşriklerin bu konunun istisnasını teşkil ettiklerini söyleyebiliriz. Diğerlerine göre biraz daha insafli olması gerektiğini düşündüğümüz yazar Izutsu, Kur'ân'ın en bariz özelliği olan i'câzını, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in en önemli mucizesi olan Kur'ân'ın eşinin ve benzerinin getirilemez olmasıyla değil de, vahyin kendisine öğretilmesi keyfiyetiyle açıklamaktadır. Bilindiği gibi ilk zamanlarda vahiy esnasında Rasûlüllah (s.a.v.) Kur'ân'ı öğrenmek için acele etmiştir. Bunun üzerine indirilen âyetlerde dilini kıpırdatmadan beklemesi, acele etmemesi, vahyin kendisine Allah tarafından öğretileceğine dair âyetler nazil olmuştur.<sup>44</sup> Müellif Izutsu i'câzı, bu âyetlerle açıklamaya çalışmaktadır.<sup>45</sup> Izutsu'ya göre Kur'ân ile Ümeyye'nin şiirleri arasında aşk ve duygu dışında bir fark yok gibidir. Ona göre bu ikisi arasındaki fark beslendikleri kaynaktan değil, Kur'ân'ın ahlâkî değerleri konu edinmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>46</sup>

Şüphesiz ki -Kur'ân'ı ve vahyi öğretme keyfiyeti de dâhil olmak üzere- Rasûlüllah (s.a.v.)'e Allah Teâlâ tarafından pek çok mucize verilmiştir. Ancak bunların en önem-

<sup>42</sup> Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ* (Tahk. Muhammed kandil el-Halebî/said Abdulfettah Âşûr), Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1972, I, 221-223; Abdulhamid Seyyid Muhammed Abdulhamid, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, Matba'atu İsa el-Bâbî, el-Halebî, Kahire, ts. I, 13.

<sup>43</sup> Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Ta'rîfât*, Esad Efendi Matbaası, İstanbul, 1330, s. 23.

<sup>44</sup> 75. Kiyâme, 16-19.

<sup>45</sup> Izutsu, 228.

<sup>46</sup> Izutsu, 149.

lisinin de Kur'ân mucizesi olduğunda şüphe yoktur. Başta Mekkeli müşrikler olmak üzere dost-düşman Kur'ân'ın mu'cizliği geniş bir kitle tarafından itiraf edilmiştir. Kur'ân'ın dilinin konu edildiği böyle bir kitapta, Izutsu gibi şarkiyatçı bir filolog tarafından Kur'ân'ın en önemli özelliği olan i'câzının bir cümle ile bile olsa dile getirilememiş olması, bizce müellife yakıştırılan tarafsızlık sıfatına aykırı bir durumdur. Her türlü tarihi ayrıntıdan haberdar olan ve her hangi bir konudaki şaz-nadir görüşleri bile yeri geldiğiçe kullanabilen müellifin, Kur'ânın i'câzına asla temas etmemesinin bir anlamı elbette olmalıdır. Bu durum, yazarın Ümeyye ile Hz. Peygamber arasında, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tebliğ etmesinden başka bir farkın bulunmadığına dair beyanı ışığında ancak bir anlam ifade etmektedir.<sup>47</sup>

## B. Eserin Kur'ân Kavramları Açısından Değerlendirilmesi

### 1. Izutsu'nun Kur'ânî Kavramlara Yaklaşımı

Bilindiği gibi bir kültürün en önemli unsurları kavramlarıdır. O kültürü oluşturan kavramların ortadan kaldırılmasıyla yahut muhtevalarının bozulmasıyla sisteme ait bütün değerler alt-üst olur. Özellikle müsteşrikler tarafından son yıllarda İslam kültürüne ait yapılan çalışmaların kavramlar üzerinden yürütülmeye çalışılmasının sebebi de budur. Mesela zaman zaman Kur'ân'da geçen *ümmî* kelimesinin manasıyla ilgili tartışmaların yapıldığını biliyoruz. Bu münakaşaların kavramlar çevresinde cereyan etmesi, son asırdaki İslam'a yapılan taarruzların Kur'ân kavramları üzerinden yapıldığını gösteren örneklerdendir. Burada Izutsu'nun da *ümmî* kelimesini okuma yazma bilmeyen manasında değil, diğer müsteşrikler gibi, kendilerine kitap verilmeyenler manasında kullandığını söylemeden geçemeyeceğiz.<sup>48</sup>

Binaenaleyh bize göre müellifin yapmaya çalıştığı şey, Kur'ân kavramlarının içeriklerini kısmen yahut tamamen kendi arzusuna göre belirlemektir. Bu durum, pek çok örnekte ayan beyan görülebilmektedir. Ancak yazar bunları birden fazla manaya gelebilecek bir dil kullanmak suretiyle gizlemeye çalışmıştır. Mesela "*Ben apaçık bir nezirim*"<sup>49</sup> "*Sen ancak bir nezirsin*"<sup>50</sup> ayetlerinde geçen *nezir* kavramının semantik tahlilini ele alan Izutsu, Kur'ân'ın Hz. Peygamber (s.a.v.)'in uyarıcıdan başka bir şey olmadığını belirttiği konusunda ısrar etmektedir. Bu kelimenin semantik analizi için sayfalar ayıran

<sup>47</sup> Bkz. Izutsu, 149.

<sup>48</sup> Izutsu, 98. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Yıldırım, 123-134; Köksal, I, 303-307.

<sup>49</sup> 46. Ahkâf, 9; Benzer âyetler için bkz. 7. A'râf, 188; 22. Hac, 49; 34 Sebe' 46.

<sup>50</sup> 11. Hûd, 12; 35. Fâtır, 32.

Izutsu'nun ulaştığı sonuç, "Uyarma görevi yapan herkes, Hz. Peygamber gibi 'nezir'dir" cümlesiyle verilmiştir.<sup>51</sup>

Bu ifadenin bu görevi yapan herkesin peygamber olduğu şeklinde anlaşılması mümkündür. Ne var ki *nezir* Kur'ân'da sadece peygamberler için kullanılan bir sıfattır. Izutsu'nun yer göstermeksizin, *Ahkâmü'l-Kur'ân* yazarı İbnü'l-Arabî (543/1148)'ye dayandırdığı bu şaz görüş, *nezîr* kelimesiyle ilgili bütün âyetlerin semantik tahlili yapılarak ortaya çıkarılmış bir sonuç değildir. Yazar bu iddiasını, tebliğ görevi yapan âlimlerin peygamberlerin varisleri olduğuna dair hadîsle te'vîl etmiş olsaydı buna kimse itiraz edemezdi. Buna rağmen o böyle bir te'vîle bile ihtiyaç duymamaktadır.

Müellifin söylediği gibi bu görevi yapan herkesin *nezir* olduğunu farz etsek bile, ulaştığı sonucun, genellemeye müsait olmadığını ve diğer örneklere de uygulanabilir bir mantığının bulunmadığını ifade etmemiz gerekir. Izutsu'nun metodu ve mantığı doğru olmuş olsaydı, "Muhammed peygamberden başka bir şey değildir" ayetine göre de tebliğ görevi yapan herkesin Peygamber olması lazım gelirdi. Ama hiçbir Müslüman böyle bir şeyi telaffuz etmek şöyle dursun, tasavvur dahi edemez. Izutsu'nun tepki toplamamak için *nübüvvet* kavramını değil de *nezir* kavramını seçmesi bize göre nübüvvet konusundaki gerçek niyetine ışık tutmaktadır.

Hülasa din dilinde kelimelerin sözlük mânâları, terim mânâlarının anlaşılması için bir karine olabilir. Bazen bunlar arasında ciddi bir ilişki de bulunabilir. Ancak bir kelimenin sözlük manasıyla terim manası aynı şeyler değildirler. Böyle olsa zaten ilme ve terminolojiye gerek kalmaz. İlim ve din dilinde kelimelerin sözlük manaları değil, terim manaları esastır. Bir âlimin yapması gereken de kelimenin sözlük değil, terim manasını dikkate almasıdır. Ancak müellifin kitap boyunca asla taviz vermediği prensiplerinden birisi, İslâmî ıstılahları kullanmama hassasiyetidir. Bu hassasiyet de onun ele aldığı kavramlardan yanlış sonuçlara ulaşmasına sebep olmuştur.<sup>52</sup>

Bu konudaki bir diğer örneğimiz ise *din* kavramıdır. *Din* kelimesinin İslam'dan önceki edebiyatta adet, huy, ceza itaat gibi mânâlara geldiğini söyleyen müellif, kelimenin Kur'ân tarafından kullanılan birkaç tâlî mânâsına işaret etmektedir. Hâlbuki farklı siyak içinde farklı manaya gelen *din* kelimesinin Kur'ân'daki her kullanımı, kelimenin ıstılâhî mânâsını yansıtmamaktadır. Dolayısıyla müellif de kitapta ele aldığı diğer kavramlarda olduğu gibi kelimenin sözlük manasıyla iktifa etmektedir. *Din* kelimesini *millet*

<sup>51</sup> Izutsu, 307.

<sup>52</sup> Benzer görüşler için bkz. Albayrak, 117.



kelimesiyle de karşılaştıran müellifin, sayfalarca izahatta bulunduğu din hakkındaki ulaştığı “*Din her ferdin münferiden yaptığı bir iştir*”<sup>53</sup> şeklindeki kanaatten ibarettir. Bu tarif de verilen *din* bize göre Kur’ân’ın ve Müslümanların ne dini ne de dünyevî bir görüşüdür. İslam âlimleri tarafından Kur’ân ve sünnetten çıkarılan din tarifleri böyle değildir. Mesela İslam âlimlerinin din tariflerinden birisi şöyledir: *Din, mükellef akıl sahiplerini, bizzat kendi tercihleriyle, mahza hayırlı ve övülmüş olan şeye, sevk eden ilâhî bir kanundur.*<sup>54</sup>

Yine mesela *salât, savm, hac, zekât* vs. kelimeler dini terminolojideki manasıyla değil de cahiliye dönemindeki manasıyla kullanıldığında sadece sözlük manası verilmiş olur. Bunların dînî mânâlarını öğrenmek isteyen kimsenin sünnete ve cumhuru teşkil eden İslam âlimlerinin görüşlerine müracaat etmekten başka çaresi yoktur. Asıl olan Kur’ân’daki dînî anlam taşıyan kelimeleri dînî ıstılahlara göre açıklamaktır. Aksi takdirde kelimeler dînî manasından çıkarılmış olurlar.<sup>55</sup> Bu sadece İslam âlimlerinin kanaati değildir. Mesela Batılı filozoflardan Wittgenstein (1951) bunu daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Wittgenstein’e göre bir ifadeyi anlamamanın en iyi yolu, bu ifadenin nasıl kullanıldığını bilmek kadar, ifadenin ona inananların hayatları üzerinde ne tür bir etkide bulunduğu anlamasından geçer. Yani dini bir ifadeyi sureten anlamak mümkün olsa da onu gerçekten anlayabilmek için ifadenin atıfta bulunduğu dine inanmak, tecrübe etmek ve bunlara içerden bakmak gerekmektedir.<sup>56</sup> Ancak Izutsu, Kur’ân’ın ve Müslümanların dünya görüşüne İslam âlimlerinin ortaya koydukları vasıtalarla değil, ekseriyetle oryantalistlerin metotlarıyla ulaşmaya çalışmaktadır.

## 2. Yazarın Kur’ân Kavramlarıyla İlgili İddiası

Kitabında ele aldığı kavramların Yahûdî ve Hıristiyan kültüründen cahiliye şiiirine, oradan da İslam kültürüne girdiğini iddia eden yazar, onlara İslam dışındaki kültürlerden mesnet aramakta ve Kur’ânî kavramların İslam’ın özgün bir kavramı olmadığını bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak ifade etmeye çalışmaktadır. Öyle ki eseri okuyan kimsenin İslamî kavramların hemen hemen tamamının başta Ehl-i Kitap olmak üzere, o dönemde Arabistan da yaşayan bütün unsurlar sayesinde geliştiği vehmine kapılmaması mümkün değildir. Yazar, bu fikrini bazen teşbihler yapmak suretiyle ifade et-

<sup>53</sup> Izutsu, 292. *Küfür* kavramı da bu konuda örnek olarak verilebilecek kavramlardandır. Bu konudaki tahlil için bkz. Albayrak, 119-120.

<sup>54</sup> Molla Husrev, Kadı Muhammed b. Ferâmus, *Mir’âtu’l-Usûl Şerh-u Mirkâti’l-Vüsûl*, ts. yy., s. 8.

<sup>55</sup> Mesela bkz. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkadir es-Senebâvî, *Semeru’s-Sümâm, Şerhu Gâyeti’l-İhkâm fî Âdâbi’l-Fehmi ve’l-İfhâm*, Daru’l- Minhâc, Beyrut, 2009, s. 63, 108-109.

<sup>56</sup> Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 239.

mektedir. Mesela Kur'ân'ın, *şehadet* ve *gayb* âlemi olarak ikiye ayırdığı âlem taksimatının cahiliye de bilindiğini ve bunun adeta meşhur *İlahi Komedya* olduğunu iddia etmektedir.<sup>57</sup> Kur'ân'da geçen *dünya, ahiret, kıyamet, ba's/yeniden dirilme Cennet, Cehennem* vs. kavramlarında da kuvvetli bir Yahûdî ve Hıristiyan kültürünün tesirinin bulunduğunu savunmaktadır.<sup>58</sup> Keza *kader ve ecel* düşüncelerinin İslam'dan önce de bilinen cahiliye kavramı olduğunu iddia eden yazar<sup>59</sup>, ibadet ve namazın şekli hariç İslam'dan önceki zamanlara uzandığını şu cümlelerle dile getirmektedir:

“...Buradaki maddi olan salât/namaz İslâm'dakinden başkadır, Ama şekil yapısı aynıdır. Aradaki tek fark şudur: Buradaki kible, Mukaddes Mekke (Ka'be) yerine İran İmparatorudur. İbadette Allah yerine krala tapmadır”.<sup>60</sup>

Bu gibi ibadetlerin Yahûdîlik ve Hıristiyanlıkta da bulunduğunu iddia eden müellifin namazla ilgili bu benzetmesi bizce maksadını aşan bir beyandandır.

#### **4. Izutsu'nun Kavramlara Yaklaşımındaki Üslûbu**

Bilindiği gibi bir kompozisyon ana fikrin ve bunu destekleyen yardımcı unsurların bir plan dâhilinde ele alınmasıyla inşa edilebilir. Bu açıdan baktığımızda şeklen sistematik gibi görünen eserin düşünce yapısı itibariyle sistematik olduğunu söyleyemeyiz. Zira eserde bir konu içinde birbirinden farklı temalara ve birbiriyle ilgisiz bir takım malumata rastlamaktayız. Üstelik bunların hiçbirisi olması gereken yerde de değildir. Kitapta pek çok konunun kendisine yer bulabildiğini; ancak önemli konuların tali pasajlarda olduğunu görmekteyiz.

Keza semantik dışındaki bir takım tefsir meselelerine de giren müellifin bağlamdan kopuk beyanları bir anlam ifade etmemektedir. Mesela bunlardan bir tanesi şöyledir:

“Kur'ân'ın fikir yapısının iskeletini elde edebilmek için öncelikle Kur'ân'ı herhangi bir önyargıya sahip olmaksızın objektif bir biçimde okumalıyız. Yani Kur'ân'ı daha sonra çıkan İslam düşünürlerinin kendi ekollerinin eğilimlerine uygun biçimde yaptıkları yorumların etkisinde değil de bizzat Kur'ân'ın kendi esas düşünce sistemi içinde anlamaya çalışmalıyız. Kur'ân'ı peygamber ve sahabelerinin anladıkları şekilde anlamalıyız.”<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Izutsu, 100-104.

<sup>58</sup> Izutsu, 105-113.

<sup>59</sup> Izutsu, 165-167.

<sup>60</sup> Izutsu, 188.

<sup>61</sup> Izutsu, 93.

Bu açıklamanın ilginçliği, Kur'ân'ın bizzat muhatabı ve müfessiri olan Rasûlüllah (s.a.v.)'in sadece üç hadisine yer veren ve sahabeden hiç birisinin görüşüne yer vermemesi İzutsu'dan sadır olmasıdır. Üstelik tefsir ilmi için önemli prensiplerden birisi olmasına rağmen müellif tarafından uygulanmayan bu kaidenin bağlamdan kopuk bir yerde verilmesini yazarın okuyucunun güvenini kazanmak için yaptığı düşüncesine sevk etmektedir.

Müellifin benzer açıklamalarından birisi de şudur:

*“Kur'ân'ı anlamamanın temel şartlarından birisi, onu indiği dönemdeki Arap dilinin özellikleri çerçevesinde incelemektir. Bunun için atılan ilk adım, söz konusu kelimelerin nüzul ortamındaki manalarını tespit etmektir. Çünkü böyle bir aktivite, Kur'ân'ı kendi tarihinden okumak demektir.”*<sup>62</sup>

Bu tespit de doğru olmakla birlikte izaha muhtaçtır. Zira bu prensip, dinin temel umdelerinden sayılmayan ve sadece sözlük manasının bilinmesi yeterli olan kelimeler için geçerlidir. Şer'î mânâyı gerektiren inanç ve amelle ilgili temel kavramlar için değildir.<sup>63</sup> Çünkü İzutsu'nun kitabında ele aldığı dinin temel kavramlarının, -onun hiç hesaba katılmadığı- sünnet ve icmâ gibi başka boyutları da vardır. İzutsu Kur'ânî kelime ve kavramların Kur'ân'da tamamen yeni anlamlarında kullanıldığını prensipte kabul etmiş görünmekte; ancak Kur'ân ve sünnetle açıklanması gereken bu kelimeleri cahiliye şiiirinden getirdiği delillerle sözlük manalarına hasretmektedir. Müfessirlerin Kur'ân'ı anlama konusunda koydukları usûlî prensiplerle kendisini mükellef saymayan yazar, bunları ilgisiz yerlerde rastgele ortaya atarak anlamsızlaştırmaktadır.<sup>64</sup> Yazarın Kur'ânî kavramları cahiliye şiiirine göre anlamlandırdıktan sonra böyle bir temel prensibe yer vermesinin, tefsir ilminde bilinen bir kurala eserde yer verilmediğine dair okuyucudan gelebilecek muhtemel itirazları engellemekten başka bizce bir nedeni bulunmamaktadır.

Tefsirciler tarafından ittifakla kabul edilen; ancak müellif tarafından temas edilmeyen prensiplerden birisi de, Kur'ân'ın cahiliye şiiiriyle tefsir edilmesidir. Müellif böyle bir prensibi zikretmemesine rağmen, takriben 135 ayete mukabil, yaklaşık 100 civarında cahiliye şiiiriyle istidlalde bulunmaktadır. Bilindiği gibi Kur'ân lafızlarının sözlük manalarını cahiliye şiiirinde arayan Müslümanlar açısından bunun ayrı bir değeri vardır. An-

<sup>62</sup> Muhsin Demirci, Konulu Tefsire Giriş, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 125.

<sup>63</sup> Konuyla ilgili olarak bkz. Mustafa Karagöz, Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 12-13;

<sup>64</sup> İzutsu, 232-233.

cak Izutsu bunca çabayı *Allah, peygamber, vahiy, melaike, din* ve *kıyamet* gibi Kur'ân lafızlarının İslam dönemindeki mânâlarını anlamak için sarf etmiş değildir. Onun bunlara, Yahûdî ve Hıristiyanlık tesirinde geliştiğini düşündüğü cahiliye inançlarının Hz. Muhammed'in üslûp ve metoduyla dile getirilmesinden ibaret olduğunu anlatabilmek için katlanmak zorunda kaldığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki mezkûr kavramların istilâhî ve dini bir hüviyet kazanmaları, sadece cahiliye dönemindeki mânâlarının bilinmesiyle değil; kitap, sünnet, icmâ, müfessirlerin ittifakı, sahabe sözü vs. delillerin birlikte değerlendirilmesiyle mümkündür.<sup>65</sup>

Eserde tarafsızlık ve objektiflik ilkelerine atıf yapılmadığı gibi büyük çapta bunlara uyulmamıştır. Mesela yazarın *Allah* kavramı hakkındaki semantik tahlilini bu konumuza örnek olarak gösterebiliriz. Yazar, *Allah* kavramının cahiliye döneminde de bilindiğini, cahiliye Arap şiirinde kullanıldığını, İlk inen âyetlerdeki *Allah* kavramıyla cahiliyedeki *Allah* kavramının birbirine son derece yakın olduğunu iddia etmektedir.<sup>66</sup> Bunun Yunan medeniyetinde de bilindiğini söyleyen yazar, bu inancın Yahûdî ve Hıristiyanlar da olduğunu ifade etmektedir.<sup>67</sup> Yazar, aslında *Allah* (tek tanrı) inancının Yahûdî ve Hıristiyanlara ait olduğunu, bunun Kitâb- ı Mukaddes'e dayandığını, bu fikrin Arabistan'a ise Hıristiyan Arap Şairi Adiy b. Zeyd ve Şair Ümeyye b. Ebi's-Salt tarafından sokulduğunu savunmaktadır.<sup>68</sup>

Biz yazarın bu iddialarının tamamen yanlış olduğunu değil, yanlış olduğunu ve İslam'dan önceki Allah inancını eksik yansıttığını düşünüyoruz. Birincisi, *Allah* kavramının müşriklerde put inancıyla birlikte ele alınması gerekirdi. Hâlbuki o, müşriklerde de tek tanrı inancının ve *Allah* mefhumunun bulunduğunu söylüyor; ancak kendilerine neden müşrik denildiğini hiç hesaba katmıyor. İkinci olarak yazar, Yahûdîlerin Üzeyir'in *Allah*'ın oğlu olduğuna dair sözlerine yer vermiyor. Hal bu ki bu durumu Kur'ân haber veriyor.<sup>69</sup> Üçüncüsü, Hıristiyanlardaki teslis yani *Allah*'ın üç olduğuna dair inanca da temas edilmiyor ki bunu da Kur'ân haber vermektedir.<sup>70</sup>

Yazar İslam'dan önce Arap yarımadasındaki Kur'ân tarafından da yanlışlığına dikkat çekilen çarpık ilah/tanrı anlayışını etraflıca anlatmadan Hanîflerin *Allah* inancını

<sup>65</sup> Benzer görüşler için bkz. Şahin Güven, Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu, Denge Yayınları, İstanbul, 2005, s. 45.

<sup>66</sup> Izutsu, 128.

<sup>67</sup> Izutsu, 120-128, 139-141.

<sup>68</sup> Izutsu, 124-126, 133.

<sup>69</sup> 9. Tevbe, 30.

<sup>70</sup> 5. Mâide, 73.

bütün Arabistan coğrafyasının *Allah* inancı olarak takdim ediyor. Hâlbuki Kur'ân'da bütün dinlerin cahiliye dönemindeki *Allah* inançları ayrı ayrı anlatılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de kötülener *Tanrı* anlayışlarıyla ilgili âyetlere yer verilmeden *Allah* kavramının Müslümanlar için ifade ettiğı anlam asla ortaya çıkmaz. Bu âyetler İhlâs Sûresi'ndeki *Allah* kavramıyla değerlendirildiğinde ancak Allah kavramının semantik tahlili yapılmış olur. Binaenaleyh, yazarın daima Ehl-i Kitap lehine tavır takındığı görülmektedir.

Eser, konuyla ilgisi olmayan gereksiz bilgiler, lüzumsuz tekrarlar, bıktırıcı vurgular ve kuraldan çok istisnalarla doludur. *İhvanu's-Safâ* risalelerinde olduğu gibi eserde doğrularla yanlışlar bir arada verilerek adeta bunlar eşitlenmeye çalışılmıştır. Bize göre âyetlerin sadece cahiliye şiiiriyle açıklanmaya çalışılması da bu niyete matuftur. Müellif, önemli bir konu diyerek okuyucunun zihnini her hangi bir şeyle meşgul ederken, Arap aklının Yunan aklı yanındaki zafiyetine dair rivayetlere, Cahiliye dönemindeki Arapların tamamen cahil olduklarına veya Kur'ân düşüncesini teşkil eden semantiğı büyük bir ruhî gerginlik üzerine kurulduğuna dair ideolojik konuları ortaya atıvermektedir.<sup>71</sup> Yani müellif, Kur'ân kavramlarını semantik metoduyla ele alacağını söyleyerek dikkatleri semantik üzerine çekerken, esas vermek istediğı fikirleri konuyla asla alakası olmayan ve okuyucu tarafından tali düşünceler zannedilen pasajlar içerisine kendisine mahsus becerisiyle yerleştirivermektedir. Bu bazen bir diğer müsteşrikten alıntı da olabilmektedir.<sup>72</sup> Diğer taraftan her seferinde "*Bu meseleye burada dokunmayalım, çünkü bu tür meselelerin münakaşasına girmek bizi bu çalışmamızın amacı dışına çıkarır*" tarzındaki bilgelik ifade eden sözleri yazarın açıkladıkları dışında başka amaçlar taşıdığı intibainı vermektedir.<sup>73</sup>

### C. İzutsu'nun Metodunun Teknik Yönüyle Tahlili

Yazarın eserdeki öncelikli hedefinin, Kur'ânî kavramlar sayesinde Müslümanların dünya görüşlerine ulaşmak olduğunu ve İslâmî kavramları Kur'ân merkezli olarak kendisine mahsus belli bir sistem dâhilinde ele aldığını belirtmiştik. Sisteminin adının da kendi beyanlarına dayanarak aktarmış, yazarın semantik anlayışının diğer Batılı semantikçilerden farklılık gösterdiğine de işaret etmiştik. Şimdi de bu sisteme ait teknik kavramları mukayeseli olarak ele alacağız.

<sup>71</sup> Mesela bkz. İzutsu, 94, 109.

<sup>72</sup> Mesela bkz. İzutsu, 200, 243, 269.

<sup>73</sup> Mesela bkz. İzutsu, 309.

## 1. Semantik Kavramı

Daha önce de temas ettiğimiz gibi *semantik*, Batıda birbirinden farklı telakkilere sebep olan ve dilciler tarafından da farklı şekillerde tarif edilen bir kelimedir. Bunlardan bazılarını burada yer vermek istiyoruz.

Semantiğin, özel işaretlerin anlamlarıyla ilgili bir ameliye olduğunu söyleyen Wallace L. Chafe, bu teorinin, fikirlerin, kavramların insanların zihinlerindeki gerçek varlıkları temsil ettiklerini ve semantiğin zihinlerdeki varlıkları temsil eden kavramların dil ile ifade edilmesinde bir fonksiyonun icra ettiğini söylemektedir.<sup>74</sup>

George'nin bu konudaki açıklaması ise şöyle:

*"Semantik; kelimelerin, cümlelerin ve ibarelerin anlamlarını öğrenmek için yapılan anlam çalışmasıdır. Semantik analizlerde mütakellimin, kullandığı ifadelerle bulunduğu özel şartlarda neyi anlatmak istediğinden ziyade, genellikle ifadelerin pek çok insan tarafından kabul edilen anlamlarına yoğunlaşmaya teşebbüs edilir. Kelimelerin anlamlarına bu metotla yaklaşım biçimi, objektif ve yaygın kanaatler üzerinde durulur. Bu yaklaşım tarzı sübjektif ve lokal anlayışları ortadan kaldırır. Yani semantik, dil bilimlerindeki kelime ve cümlelerin kullanım yoluyla daha sonraki zamanlara taşınan geleneksel anlamları ele alır"*.<sup>75</sup>

Kempson ise şu üç şartın semantik metot için en basit şartlar olduğunu söylüyor. Bunlardan birincisi, bir kelimenin sözlük manası yanında cümle içindeki manası ve bunların aralarındaki irtibat bilinmelidir. İkincisi, bu manalardan hangisinin hangisine ait olduğu önceden tahmin edilebilmelidir. Üçüncüsü, kelime ve cümle arasındaki irtibatın karakteri açıklanabilmeli yani kelimenin eş anlamlısı, zıt anlamlısı vs. özellikleri de bilinmelidir<sup>76</sup>.

Dilbilimle ilgili çalışmalarıyla ön plana çıkan Chomsky de buna benzer açıklamalarda bulunarak, dilbilimi semantik, sentaks ve fonetik olarak üç gruba ayırmaktadır.<sup>77</sup>

Anlambilimle ilgili ülkemizde yapılan ilk tezlerden birisinin sahibi olan Grünberg (1989) semantiği, kullanan faktörünü hiç hesaba katmadan dille ilgili ifadeleri, dile getirdikleri anlam açısından inceleyen semiyotiğin bir dalının adı olduğunu söylemekte, semantiğe ait lafızları da külli, cüz'î, cins, nevi, fasıl, işlem, kaplam gibi mantık formla-

<sup>74</sup> Wallace L. Chafe, *Meaning and the Structure of Language*, The University of Chicago Press, Chicago, 1970, s. 73.

<sup>75</sup> George Yule, *Study of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 118.

<sup>76</sup> Kempson, 1, 3, 4.

<sup>77</sup> Saffet Murat Tura, *Freud'dan Locan'a Psikanaliz*, Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1996, s. 106.

rında açıklamaktadır. Bundan da öte, Grünberg bir metni anlamaya yardım eden birçok disiplini anlambilim içinde değerlendirmektedir.<sup>78</sup> Anlambilimle ilgili eserinde yazar, modern mantıkçıların çoğunun anlama ile ilgili problemlerin tümünü semantiğin sınırları içinde ele aldıklarını ifade etmektedir.<sup>79</sup>

Dilin karmaşık anlam yapılarının tahlil edildiği sistemin adı olarak da karşımıza çıkan semantiğin<sup>80</sup> bir dilin anlam sistemi olduğu da ifade edilmektedir.<sup>81</sup>

Semantiğe dair “*Kelimeler ve önermelerle, bunların ifade ettikleri anlamlar arasındaki ilişkileri inceleyen bir bilim dalıdır*”<sup>82</sup> şeklinde yapılan tarif, en kısa ancak en anlamlı tariflerden birisidir. Yani semantiğin mahza kelime bilgisinden ibaret bir ameliye olmadığını, mantık dâhil anlambilimin diğer unsurlarını da kapsayan bir anlambilim ağına sahip bir kavram olduğunu ifade eden veciz bir tariftir.

Amerikalı bilim adamı C. Morris, semantiği; semiyotiğin bir parçası olarak kabul etmekte, semantiğin göstergelerin temsil ettikleri varlıklar ile olan ilişkilerini gösteren bir bilim olduğunu belirtmektedir. Morris’e göre semiyotiğin ikinci şubesi olan sentaks, göstergelerin birbiriyle olan ilişkilerini, üçüncüsü olan pragmatik de, göstergeler ile onları kullanan bireyler arasındaki bağlantıları incelemektedir.<sup>83</sup>

Felsefi araştırmalarda göstergebilimin *semiyotik* şeklinde ifade edildiğini söyleyen James de semiyotiğin; *semantik sentaks*, ve *pragmatik* diye üçe ayrıldığını ifade ederek semantiğin gramer boyutuna dikkat çekmektedir.<sup>84</sup>

Semantikle ilgili bu açıklamalar da, başta kelime bilgisi (sarf-iştikak) olmak üzere cümle bilgisi (nahiv) ve cümleler arası irtibatı sağlayan mantık gibi ilimlerin ön plana çıktığı görülmektedir.<sup>85</sup>

<sup>78</sup> Bkz. Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1970, s., 44-46,153.

<sup>79</sup> Grünberg, 48.

<sup>80</sup> Mehmet Akalın, *Modern Linguistiğe Giriş*, Ticaret Matbaacılık, İzmir, 1983, s., 6.

<sup>81</sup> Conrad Phillip Kottak, *Antropoloji* (Çev. Serpil N. Altuntek vd.), Ankara, 2002, s. 538.

<sup>82</sup> Bedia Akarsu, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, Ankara, 1975, s. 7, 18.

<sup>83</sup> Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 37. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası* (Çev. Murat Çetinkaya), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 13-15.

<sup>84</sup> Nancy D. Simco/Gene G. James, *Elementary Logic*, Dickenson Pub. Co. *California*, 1976, s., 216; Meyer Michel, *From Logic, to Rethoric*, Benjamin Publishing Company, Amsterdam, 1986, s. 85-86.

<sup>85</sup> Semantik konusunda daha fazla bilgi için bkz. Ahmed Çelik, “Kur’ân Semantiği Üzerine”, Ekev Yayınları, Erzurum, 2002, s. 2; Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metot*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2002, s. 105-1136.

Görüldüğü gibi, Batılı bilginler tarafından semantik birbirinden farklı şekillerde dile getirilmiştir. Ancak bu tariflerin ortak bir noktasının bulunabileceğini düşünüyoruz. Ne var ki bizim bu konuyu ele almamızın sebebi semantik kavramını tarif etmek değildir. Bizim gayemiz Izutsu semantiğinin Batılı semantikçilerden ayrıldığını göstermektir.

## 2. Izutsu'ya Göre Semantik Kavramı

Semantik hakkında konuşan herkesin kelimeyi istediği gibi anlamaya kendisini yetkili gördüğünü dile getiren müellif, bu şikâyetini şu cümlelerle ifade etmektedir:

*"Semantik hakkında konuşan herkes kelimeyi istediği biçimde anlamaya kendisini yetkili görüyor. Maalesef bugün için semantik hakkında söylenecek şey, bunun şaşkınlık verecek derecede karmaşık bir konu olduğudur. Semantik bilgisine yabancı olan bir insanın semantik hakkında genel bir fikir sahibi olması imkânsız olmasa da pek güçtür".<sup>86</sup>*

Izutsu'ya göre bu güçlük semantik kelimesinin etimolojisinden ve kapsamından kaynaklanmaktadır. Çünkü semantik oldukça geniş olan mânâ ile ilgili bir bilim dalıdır. Semantik kavramının bir birliğe ulaşmadığından ve herkesin kendisine göre bir semantik anlayışının bulunduğundan yakınan yazar, kendi semantik anlayışını şu cümlelerle açıklamaktadır:

*"Benim anladığıma göre semantik bir dilin anahtar terimleri üzerinde yapılan tahlili bir çalışmadır. Bir milletin şu veya bu önemli devresindeki dünya görüşünün mahiyeti ve yapısı hakkında yapılan bir çalışmadır. Bu çalışma, o ulusun dilinden seçilen anahtar terimlerin metodolojik analiziyle yapılır".<sup>87</sup>*

Izutsu'nun semantik ile etimoloji arasındaki farka dair görüşleri şöyledir:

*"Semantik analiz ne basit bir kelime yapısıyla ilgili tahlil ne de etimolojiye atfedilen orijinal mânâ çalışmasıdır. Etimoloji, bize kelimenin asıl manası hakkında yalnız bir ipucu verir. Birçok hallerde etimoloji kelimenin tahmininden öteye geçmez. Ekseriyetle çözülmeyen bir sır olarak kalır. Hâlbuki -kanaatimize göre- semantik analiz daha derinlere gider".<sup>88</sup>*

Izutsu semantiğinin her safhasında izafiliğin hâkim olduğu, müellifin bizzat kendi ifadeleriyle sabittir. Bunlardan bazıları şöyledir:

---

<sup>86</sup> Izutsu, 16-17.

<sup>87</sup> Izutsu, 17.

<sup>88</sup> Izutsu, 32.



“...Her semantik alan mahiyeti itibariyle vokabulariye benzer bağımsız bir mânâ alanını temsil eder. Vokabulari ile semantik alan arasındaki fark ise izafidir. Esasta ikisi arasında bir fark olmayabilir. Zira semantik alanda vokabulariden daha az teşkilatlı değildir”.<sup>89</sup>

“...Semantik disiplini kültürel bir bilimdir. Bunu başardığımız zaman Kur’ân’ın dünya görüşünü aydınlığa kavuşturmuş oluruz ki bu da felsefi açıdan Kur’ân ontolojisinden başka bir şey değildir. Tabi pratik yönden bu ulaşılması güç, hatta imkânsız bir idealdir...”.<sup>90</sup>

“Bütün anahtar kelimeler önemlidir. Bunların hepsi de odak kelime için aday olmaya ve sistemin gerçek odak kelimesi olarak kabul edilmeye müsaittir. İşte bu işin de yine bizim keyfi seçimimize kaldığını kabul etmek zorundayız. (...) Çünkü odak kelime elastiki bir kelimedir. Eğer bir kelime bir semantik alanda odak kelime olarak kabul edilmişse bu kelimenin diğer alanlarda normal bir kelime olarak kabul edilmesine engel yoktur. Bu ise önce söylediğim gibi daima engebeli olan kelimeler sahasının gerçek niteliğini yansıtır.”<sup>91</sup>

Bütün bu açıklamalar da görüldüğü gibi Izutsu evrensel anlamdaki semantik me-tottan ayrılmakta ve nevi şahsına münhasır bir yöntem uygulamaktadır. Bu yöntem sayesinde de istediği kavrama istediği anlamı yükleyebilmektedir.

### 3. Izutsu Semantiğindeki Teknik Terimlerin Tahlili

Esasen her ne kadar lafızlar ve ifade biçimleri farklı olsa da mefhumlar aynıdır. Diğer bir ifadeyle, her mefhumun her kültürde mutlaka bir karşılığı vardır. Dolayısıyla burada Izutsu’nun semantik metodunda kullandığı teknik terimlerin mahiyetini ve bunların İslam kültüründeki karşılıklarını göstermek suretiyle mukayeseli bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

#### a. Esas Mânâ ve İzafi Mânâ

Izutsu’ya göre esas mânâ; kelimenin her zaman, her yerde kullanılan, süreklilik arz eden ve ilk anda akla gelen manasıdır. Yani bir kelimenin sözlük mânâsı, esas mânâ; dini terim olarak kullanılan mânâsı ise izâfî mânâdır. Mesela *kitap* kelimesinin gerek Kur’ân’da gerekse Kur’ân dışında aynı şeyi ifade ettiğini söyleyen müellif, kelimenin

<sup>89</sup> Izutsu, 36.

<sup>90</sup> Izutsu, 45–46.

<sup>91</sup> Izutsu, 38–39.

konuşma dilinde ilk akla gelen mânâsına esas mânâ demektir. Bu mânâ kelimenin mutlak mânâsı olup, müellife göre kelimenin bulunduğu bağlamda kullanıldığı mânâsıdır.<sup>92</sup> Yahûdî ve Hıristiyanların *Kitap* kelimesinden anladıklarını izâfî mânâ olarak ifade eden müellif, *küfür* kelimesinin nankörlük mânâsına kullanılmasına esas mânâ, dine inanmayanlar için kullanılmasına da izâfî mânâ demektir.<sup>93</sup> İzutsu'ya göre *küfür* kelimesinin esas mânâsı, bir nimetin veya bir iyiliğin takdir edilmeme durumudur. Bu mânâ İslâmî kültürde kelimenin sözlük mânâsıdır. Kelimenin İzutsu'nun diliyle izâfî mânâsı ise Allah'a peygambere ve Kur'ân'a inanmamaktır. Bu da ıstilahî mânâyâ tekabül etmektedir.<sup>94</sup> Bu kelimedenden yola çıkarsak, şu durumda esas mânâ ve izafi mânâ ilk defa İzutsu tarafından kullanılan bir mefhum değildir. Kelimenin ıstılâhî, sözlük veya örfî mânâsının farklı bir şekilde ifade biçimidir. Dolayısıyla İzutsu bu konuda bir yenilik getirmiş değildir.

*Kitap* kelimesinin Kur'ân için kullanılması, din dilinde örf-i hâs ile ifade edilmektedir ki, Müslümanlara göre *kitap* Kur'ân'dır. Keza tefsircilere göre de kitap Kur'ân'dır. Yahut bu kelimenin husûsî mânâsıdır. Kelimenin yazmak mânâsı sözlük manasıdır. *Kitap* kelimesinin iki kapak arasındaki her hangi bir yazılı metin için kullanılması ise örf-i âm'dır.<sup>95</sup> Kur'ân için kullanılması örf-i hâstır. İslâmî literatürde bir kavram anlatılırken öncelikle bu kelimenin sözlük, sonra da ıstilah/terim mânâsı verilir. Kelimelerin ıstilah mânâsı her bilim dalına göre bazı farklılıklar arz edebilir. İslam âlimleri bunu kelimenin sözlük mânâsı, terim mânâsı diye tasnif etmektedirler. *Küfür* kelimesinin de yine kâfirler için kullanılması din dilinde örf-i hâs ile ifade edilebilir. Bu mânâ da İslâmî kültürde kelimenin dini terim mânâsıdır. İzutsu, kelimenin terim mânâsına izâfî mânâ, sözlük mânâsına da esas/gerçek mânâ diyor. Sonuç itibariyle bu tasnifin bilinen kavramların yazara mahsus kelimelerle ifade edilmesinden başka hiçbir orijinalitesi yoktur.

### **b. Odak ve Anahtar Kelime**

Izutsu semantiğinde karşılaştığımız ve İslâmî metodolojideki tam karşılığını bulmakta zorlandığımız en önemli kavramlardan birisi *odak kelime* ve *anahtar kelime* kavramlarıdır. Gerçekten de İzutsu'ya mahsus diyebileceğimiz en önemli ve özgün kavram-

<sup>92</sup> İzutsu, 26-27.

<sup>93</sup> İzutsu, 28-29.

<sup>94</sup> İzutsu, 29-30.

<sup>95</sup> Bkz. Kemalettin b. İbrahim Dedecöngü, Dedecöngü, Dâru't-Tibâ'a, Kahire, 1255, s. 43; Eğîni, İbrahim b. Halil, Metnun fi'l-Vaz' (Vaz' mecmuası içinde), Matba-i Safâ ve Envâr, İstanbul, 1311, s. 74-75; İbrahim Özdemir, İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, İz yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 75.

lar bunlardır. Ancak bunların belirli bir tarifleri yoktur. *Odak kavram*, müellifin değerlendirmek üzere seçtiği kavramlara göre anlam kazanan kavramdır. Bir kavramın *odak kavram* olup olmadığının belirlenmesi tamamen yazarın inisiyatifindedir. Anahtar kelime de böyledir. Bunların *anahtar kavram*, *odak kelime*, *yüksek odak kelime* gibi sınıflara ayrılabilmeleri de yine yazarın tekelinde olan bir şeydir. Bütün bunların sınırı ancak yazar tarafından çizilebilmektedir.<sup>96</sup> Mesela müellife göre Allah lafzı Kur'ân'da *en yüksek odak* kelimedir. Öyle ki Kur'ân'da ondan daha önemli bir kelime yoktur.<sup>97</sup> Bunun İslami literatürdeki açıklaması ise marifelik ve nekrelilik konusudur. Öyle ki kelimeler Arap dilinde marife ve nekre olarak ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan her bireri de diğerine göre marifelik ve nekrelilikte ayrı bir yer tutar. Mesela Sîbeveyh'e göre Allah lafzı Arap dilinde en meşhur ve marife bir kelimedir. Izutsu'nun *odak kelime* dediği bu kavram ancak marife ve nekre konusuyla anlaşılması mümkün olan bir kavramdır. Bunu da Izutsu kendi ifade kalıbına dökmekten başka bir şey yapmamıştır.<sup>98</sup>

### c. Şeffaf ve Yarı Şeffaf Kavram

Izutsu'nun kullandığı terimlerden birisi de şeffaflıktır. Izutsu kelimeleri bu açıdan da değerlendirmekte; ancak öncekilerde olduğu gibi bunlara da ilmi tarifler getirememektedir. Mesela yazar tarafından *telephone* kelimesi Arapçalaşmış ve tam şeffaf bir kelime olarak gösterilirken aynı manaya gelen ve aslı Arapça olan *hâtif* kelimesi yarı şeffaf olarak takdim edilmektedir. Aynı manayı ifade eden ve aynı anlam için vaz' edilen her iki kelimedenden birisinin şeffaf diğerinin yarı şeffaf olmasının sebebi açıklanamamaktadır. Keza Izutsu'ya göre Yunanca'daki *nous*'a eşit olan *akıl* kelimesi de yarı şeffaftır.<sup>99</sup> Hâlbuki İslâmî terminolojide bu kelimelerin daha kolay ve net bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacak, bu kavramları karşılayan orijinal terimler vardır. Mesela birinci kelime İslâmî terminolojide *muarreb* (Arapçalaşmış) yahut *menkul* (yabancı dillerden geçmiş) kelimeler grubunda değerlendirilmektedir. Bunların hepsinde önemli olan anlamdır. Kelimenin vaz' edildiği anlamı karşılayıp karşılamadığıdır. Bu durumun meânî ve beyan ilimlerindeki fesahat ve belagat konularıyla daha güzel bir şekilde açıklanması mümkündür. Mesela belagat kitaplarında Arapça kelimeler lafız ve mânâ bakımından

<sup>96</sup> Izutsu, 36-40.

<sup>97</sup> Izutsu, 88.

<sup>98</sup> Yusuf b. İsmail b. Said es-Safeti, Nüzhetü't-Tüllâb fimâ Yeteallaku bi'l-Besmeleti min Fenni'l-İ'râb, Mektebetü's Sakâfeti'-Dîniyye, Kahire, 2006, s. 84.

<sup>99</sup> Izutsu, 84-85.

fesih olup olmadıklarına göre taksim edilmekte mânâsı açık olmayanlar garib; mânâsı açık olanlar fasih kabul edilmektedir.<sup>100</sup>

#### **d. Izutsu Semantiğindeki Teknik Terimlerin Genel Değerlendirilmesi**

İlmi bir disiplin tarafından konulan terimlerin anlaşılabilmesi efradını cami ağıyarını mani bir şekilde tarif edilmelerine bağlıdır. Tarif edilemediği ve başka örneklere de uygulanabilecek model olamadığı içindir ki, yazarın çalışmaları dışında, metodunun aynen kullanıldığı bir çalışmaya rastlamak mümkün görünmemektedir. İslam âleminde yapılan kavram çalışmalarının da görebildiğimiz kadarıyla Izutsu'dan istifade edilmiş; ancak onun semantiği olduğu gibi taklit edilmemiştir. İslam âleminde uygulanan semantik metodun, Ragîb el-İsfahânî (502/1108)'nin *Garîbu'l-Kur'ân*'ında ve Firuzabâdî (817/1415)'nin *Besâiru Zevât-Temyîz* adlı eserlerinde olduğu konulu tefsir tarzındaki çalışmalarının örnek alındığı görülmektedir.<sup>101</sup> Sonuç olarak, Izutsu başka örneklere de uygulanabilecek objektif bir metod ortaya koyamamıştır. Bu yönüyle İslam âlemindeki semantik anlayışının Izutsu semantiğinden farklılık arz ettiğini söylemeliyiz.

Bize göre Izutsu'nun esas mânâ dediği, kelimenin vaz'î mânâsı, yani dillere vasıtasıyla sözlüklere giren mânâdır. İzâfî mânâ dediği de din dilindeki şer'î/dînî veya örfî mânâdır. Bunlar başta fıkıh usûlü olmak üzere dil, vaz' ilimleriyle ilgili eserlerde daha sistematik bir şekilde tasnif edilmişlerdir. Izutsu, bazı batılı araştırmacıların sadece İslam kültürüne mahsus olan bir ilim dalı olduğunu kabul ettikleri *vaz'* kavramına temas etmeden geçmeyi kendisi için bir eksiklik saymış olmalı ki *vaz'* kavramına da birkaç cümleyle alakasız bir yerde değinebilmiştir. Ancak eser içinde olması gereken yerde yerini alamayan *vaz'* kavramı kompozisyon içinde bir mânâ ifade etmemektedir. *Semantik* kavramına karşılık gelen ve bir semantikçinin asla vazgeçemeyeceği böyle bir kavramı keşfetmiş olmasına rağmen göz ardı etmiştir. Bu da yetmiyormuş gibi bunun Batı düşüncesinin mahsulü olan pozitivizme bir geçiş olduğunu söyleyerek *vaz'* kavramını batı kültürüne mal etmeye çalışmıştır.<sup>102</sup>

Izutsu'nun *semantik* dediği, asıl mânâ, izâfî mânâ, anahtar kavram, odak kavram gibi genel kavramların hiçbirisi de efradını cami ağıyarına mani bir şekilde tarif edilememektedir. Hâlbuki Yunan mantığının temelinde tarif/had vardır. Tanımı yapılamayan

<sup>100</sup> Bkz. Sa'düddin Taftazânî, Muhtasarü'l-Meânî, İslami kitaplar naşiri, Midyat, ts. s. 15-17.

<sup>101</sup> Mesela Bkz. Soysaldı, s. 31-50; Hasan Yılmaz, Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması, Kurav Yayınları, Bursa, 2007, s. 131-210.

<sup>102</sup> Izutsu, 84.

bir şey üzerine başka bir şeyi kıyas etmek mümkün değildir. İzutsu semantiğinin çıkması da buradadır. İzutsu semantiğinde tabilik/doğallık değil, sunilik; tefsir değil, te'vîl ve zorlama vardır. Yazarın semantiğin güçlüğünden ve imkânsızlığından bahsetmesi de bu yüzdendir. Aslında o, evrensel doğruları yakalamış olmasına rağmen ideolojik olanı tercih etmiştir. Zira ilmi ve tabii olan her şey her zaman kolay ve anlaşılmaya müsaittir.

İslâmî terminolojiye fazlasıyla hâkim görünen müellifin Kur'ânî kavramları, şeffaf, yarı şeffaf, odak kavram, anahtar kavram gibi izâfî ve gayr-i ilmi kavramlarla değil, İslam âlimlerinin koyduğu âm – hâs; mücmel – müfesser; marife - nekira gibi özgün ve orijinal kavramlarla ifade etmesi beklenirdi. Yunan medeniyetine olan zaafını gizlemeyen yazar, cins, nevi, fasıl, araz, had gibi İslami kültürün ayrılmaz bir parçası olan Aristo mantığındaki kavramlara bile duyarız kalmıştır. Hâlbuki mantık olmadan metot inşa etmek mümkün değildir. Bu yüzden İslami metodolojide mantık önemli bir unsurdur. Bunu yazarın da fark etmemiş olmasına biz ihtimal veremiyoruz. Buna mukabil, Müslüman âlimler hiç bir zaman bağınazlık göstermeden Yunan mantığına ait kavramları yerli yerince kullanmışlar ve bunları kendi kültürlerine katmakta da tereddüt göstermemişlerdir. Başta usûl kitapları olmak üzere özellikle klasik İslâmî eserlerde bu kavramlara sık sık rastlamamız mümkündür. Aynı durum *semantik* konusunda da böyledir. Semantikle ilgili çalışmalarda da Müslüman araştırmacılar aynı şeyi yapmışlar, bunun müspet taraflarından istifade etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Zira ilim evrenseldir. Bir bilim adamı da kökeni kime ait olursa olsun evrensel değerleri kullanabilmelidir. Ne yazık ki yazar bu erdemi gösterememiştir.

## Sonuç

İzutsu'nun "*Kur'ân'da Allah ve İnsan*" adlı eserindeki ana tema ve vurgular, Arap dilinin diğer dillerden üstünlüğünün bulunmadığı, Kur'ân'ın yeni bir şey getirmediği, ibadetler dâhil dini ritüellerin Yahûdî ve Hıristiyan kültüründen beslenen cahiliye şiiri sayesinde oluştuğu üzerinedir. Bundan dolayı da eserde neredeyse Kur'ân âyetlerinin sayısı kadar cahiliye şiiri delil olarak kullanılarak her vesileyle İslam'ın orijinal kavramlarının Yahûdî ve Hıristiyan menşe'li olduğu anlatılmaya çalışılmıştır.

Araştırmasını Kur'ân ve semantik gibi iki temel kavram üzerine inşa ettiğini, bunların bu çalışma için eşit ve vazgeçilmez derecede öneme haiz olduğunu söyleyen müellif, daha işin başında Kur'ân kavramlarını kendi kafasındaki felsefi şablona oturtmak suretiyle anlamlandırma arzusunda olduğunu açıkça ifade etmektedir. Yazarın semantik dediği özel alana daha ziyade oryantalist görüş hâkimdir. Çeşni kabilinden

çok az da İslam âlimlerinin görüşlerine yer verilmiştir. Ne var ki müellif yapmak istediklerini, diğer müsteşrikler gibi İslam'a ve Müslümanlara alenen hücum ederek değil, tahrif ederek, müzahref bir plan dâhilinde akıcı ve sempatik bir üslupta yapmaktadır.

Müslümanların kitap ehli olan Yahûdî ve Hıristiyanlarla olan münasebetinin gerginlik psikolojisine dayandığı ifade edilerek adeta çatışmacı bir ruh haline sahip Müslüman tipinin sergilenmeye çalışıldığı eserde, özellikle Mekke-i Mükerrreme döneminde inen, Yahûdî ve Hıristiyanlardan bahseden ayetler kullanılarak yer yer cahiliye Arapları sahsında bütün Müslümanları tasvir eden olumsuz bir profil çizilmiştir.

Batıda hâkim olan semantik tariflerinden farklı bir yöntem üzerine kurulan İzutsu semantiğinin tamamen özel ve özgün bir metot olduğunu söylemek mümkündür. Lakin bunun objektif kriterlere dayalı ve ortak aklın mahsulü kavramlardan müteşekkil başka örneklere de uygulanabilir bir metot olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü İzutsu'nun metodu, kendisinde kuraldan çok istisnanın bulunduğu karmaşık ve izâfî bir görünüm arz etmektedir.

Dini kavramların tefsirinde, lügavî deliller yanında sünnet ve icmâ gibi bir takım nakli delillere de ihtiyaç hissedildiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu kavramların gerçek muhtevalarının, basit bir lafız çalışmasıyla anlamlandırılması doğru değildir. Bundan dolayı İzutsu'nun metodunun ilâhî muradın anlaşılmasına bir katkısının olacağını düşünmüyoruz. Cahiliye şiirinden başka hiçbir referansı olmayan bir sistemin dinî kavramların tefsirinde ciddi bir fonksiyon icra etmesi beklenemez. Bu bakımdan İzutsu'nun semantik metoduna, *Kur'ân semantiği* yerine *Izutsu semantiği* denilmesinin daha doğru olacağına inanıyoruz.

Ancak ideolojik kaygıların ve önyargıların ağır bastığı böyle bir eserden Müslüman araştırmacıların, İzutsu semantiğine dair teknik terimlerden istifade etmeleri, bunlar üzerinde kafa yormaları bizce takdir edilmesi gereken bir davranıştır. Ayrıca Firuzabâdî gibi bazı âlimlerin benzer çalışmalarına benzetilen İzutsu semantiğinin, son zamanlardaki akademik çalışmalara ilham kaynağı olduğu, dolayısıyla da Kur'ân kavramlarıyla ilgili çalışmalara yeni bir ivme kazandırması nedeniyle mezkûr eserin Kur'ân araştırmalarına kısmî bir faydasının bulunduğunu burada ifade etmeliyiz. Bizim açımızdan eserin en önemli veçhesi de burasıdır.

### **Kaynakça**

Abdulhamid Seyyid Muhammed Abdulhamid, el-Kevâkibü'd- Dürriyye, Matba'atu İsa el-Bâbî, el-Halebî, Kahire, ts.

- Abdurrahman Fehmi Efendi, İslam Medeniyeti Tarihi (Sad. Hüseyin Elmalı / Cüneyt Eren Yeni Akademi Yayınevi, İzmir, 2006.
- Ahmed Emin, Fecru'l-İslam, Mektebetu'n-Nehdati'l-Misriyye, Kahire, 1955.
- Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ, ve Tevârih-i Hulefâ, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1966.
- Ahmed Çelik, Kur'ân Semantiği Üzerine, Ekev Yayınları, Erzurum, 2002.
- Ali Galip, Gezgin, Tefsirde Semantik Metot, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2002.
- Atakan Altınörs, Dil Felsefesine Giriş, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2003.
- Bedia Akarsu, Felsefi Terimler Sözlüğü, İnkılâp Kitabevi, Ankara, 1975.
- Bernard Lewis, İslam'ın Siyasal Söylemi (Çev. Ünsal Oskay), Cep Kitapları, İstanbul, 1992.
- Celalüddin Abdurrahman, Süyûtî, el-Câmiu's-Sağîr, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- Conrad Phillip Kottak, Antropoloji, (Çev. Serpil N. Altuntek vd.), Ütopya Yayınları, Ankara, 2002.
- Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Kalkaşandî, Subhu'l-A'şâ (Tahk. Muhammed kandil el-Halebî/said Abdulfettah Âşûr), Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1972.
- Fahrüddin Râzî, Tefsîr-i Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb (Terc. Suat Yıldırım vd. ), Akçağ Yayınları , Ankara, 1991.
- George Yule, Study of Language, Cambridge, 1996.
- Hasan Yılmaz, Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması, Kurav Yayınları, Bursa, 2007.
- H. Mehmet, Soysaldı, Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi, YYÜİF, Kur'ân ve Dil Sempozyumu 17-18 Mayıs, Van, 2001.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ el-Bidâye ve'n-Nihâye (Tahk. Ahmed Ebu Mulahhim vd. ) Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1989.
- İbrahim b. Halil Eğîni, Metnun fi'l-Vaz' (Vaz' mecmuası içinde), Matba-i Safâ ve Envâr, İstanbul, 1311.
- İbrahim Özdemir, İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, İz yayıncılık, İstanbul, 2006.
- İsmail Albayrak, "Doğulu Bir Oryantalist: Toshihiko Izutsu ve Kavram Çalışmaları (Küfür Kavramı Özelinde)", İslami Araştırmalar Dergisi, 2005, Ankara, c. 18, Sayı: 1, s. 108-121.
- John C. Condon, Kelimelerin Büyülü Dünyası (Çev. Murat Çetinkaya), insan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Kemaleddin b. İbrahim, Dedecöngî, Dâru't-Tibâ'a, Kahire, 1255.
- Mehmet Akalın, Modern Linguistiğe Giriş, Ticaret Matbaacılık, İzmir, 1983.
- Mehmet Bayrakdar, "Toshikiko Izutsu Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi", İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. XVIII, Sayı: 1, Ankara, 2005.
- Michel Meyer From Logic, to Rethoric, Amsterdam, 1986.
- Molla Husrev, Kadı Muhammed b. Ferâmus, Mir'âtu'l-Usûl Şerh-u Mirkâti'l-Vüsûl, ts. yy.
- Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Mu'cemü'l-Müfhesîn, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1996.
- Muhammed b. Muhammed b. Abdilkadir es-Senebâvî, Semeru's-Sümâm, Şerhu Gâyeti'l-İhkâm fi Âdâbi'l-Fehmi ve'l-İfhâm, Daru'l-Minhâc, Beyrut, 2009.
- Muhsin Demirci, Konulu Tefsire Giriş, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.
- Mustafa karagöz, Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010
- M. Asım Köksal, Hz. Muhammed ve İslamiyet / İslam Tarihi, Işık Yayınları, İstanbul, 2011.
- Münîr Ba'lebekkî, el-Mevrid, Kâmûs, İgilîzî-Arabî, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1997.
- Nancy D. Simco/Gene G. James, Elementary Logic, Benjamin Publishing Company, California, 1976.

- Nihat Çetin, Eski Arap Şiiri, Edebiyat Fakültesi Matbaası İstanbul, 1973.
- Ruth M. Kempson, Semantic Theory, Dewan Bahasa dan Pustaka, New York, 1992.
- Rûhî Ba'lebekkî, el-Mevridu'l-Qarîb, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1997.
- Saffet Murat Tura, Freud'dan Locan'a Psikanaliz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, el-Cürçânî, Ta'rîfât, Esad Efendi Matbaası, İstanbul, 1330.
- Suat Yıldırım, Oryantalistlerin Yanılgıları, Ufuk kitapları, İstanbul, 2003.
- Süleyman Ateş, "İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usul Meselesi / Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı V, 18-19 Ekim, İstanbul, 2003.
- Şahin Güven, Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu, Denge Yayınları, İstanbul, 2005.
- Taha Hüseyin, Cahiliye Şiiri Üzerine (Çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003.
- Teo Grünberg, Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme, Ankara Üniversitesi yayınları, Ankara, 1970.
- Toshihiko Izutsu, Kur'ân'da Allah ve İnsan (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- Turan, Koç, Din Dili, Rey Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Wallace L. Chafe, Meaning and the Structure of Language, Chicago, 1970, s. 73.
- Yunus Ekin, "T. Izutsu'nun Kur'ân Semantiği Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 18. Sayı: 1, Ankara, 2005.
- Yusuf b. İsmail b. Said Safetî, Nüzhetü't-Tüllâb fîmâ Yeteallaku bi'l-Besmeleti min Fenni'l-İ'râb, Mektebetü's-Sakâfeti'-Dîniyye, Kahire, 2006.