

KUR'AN'DA ve İSLAM ÖNCESİ ARAP DÜŞÜNÇESİNDE “DEHR” KAVRAMI

Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

Kur'an'da putperest Arapların şöyle dediği bildirilir: “Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helak eder...” (Câsiye 54/24). Araplar bu sözleriyle muhtemelen şunu ifade etmek istemişlerdi: Kimi zaman bir insan ölür kimi zaman da yaşar; ölmek ve yaşamak sadece “zaman”a bağlıdır. Burada sözü edilen zamandan maksat “dehr”dir. Araplar, kozmolojik alanda, rızık, ecel, saadet ve şevket gibi, insan hayatını ilgilendiren birçok hususun dehr veya eyyâm diye adlandırılan kaçınılmaz bir kuvvet tarafından daha başlangıçta tayin edildiğine inanıyorlardı. Bu inanç sisteminde dehr, kendisine ibadet edilecek bir mabud değil mutlaka hesaba katılması gereken kozmolojik bir kuvvet idi. Zamanın insan yaşamındaki olayları belirlediği düşüncesi, bu olayların önceden belirlendiği inancı ile bağlantılıdır. İnsanın rızıkının, ecelinin, bahtiyarlık ve bedbahtlığının önceden tespit ve tayin edilmiş olduğu inancı İslam'da da mevcuttur. Ancak İslam inancında bütün bu olayları takdir eden kudret dehr değil Allah'tır.

Anahtar Kelimeler: Dehr, eyyâm, rızık, ecel.

1. Dehr ve İlgili Kavramlar

Dehr (çoğulu: *edhur* ve *duhûr*) kelimesi klasik Arap dili sözlüklerinde genellikle ‘uzun zaman’ (*el-emedü'l-memdûd*) şeklinde anlamlandırılmıştır.¹ Âlemin varoluş ânından sonuna kadar geçen süreye *dehr* denildiğini belirten Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), kelimenin ‘uzun zaman’ anlamında kullanılmasının sonraki devirlere ait olduğuna dikkat çekmiştir.² Klasik Arapça'da, bir insanın hayat süresini ifade etmek (*dehrü fülân*) için de kullanılan

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

¹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh**, nşr. A. Abdülgafûr Attâr, Beyrut 1979, II, 661; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Kahire trz., II, 1439.

² Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân**, İstanbul 1986, s. 249.

dehr, mecaz ve istiare gibi söz sanatlarına da konu olmuştur. Bu bağlamda Araplar, yaşlı insanı mecâzî olarak *racülün duhriyyün* şeklinde nitelemişlerdir. Ayrıca, bütün bir hayat boyunca devam eden adet ve huylar, istiare yoluyla *dehr* kelimesiyle ifade edilmiştir.³

Dehr ve zaman kavramlarının eşanlamlı olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı dilcilere göre bu iki kavramın anlam içerikleri aynıdır. Ancak bu görüş pek kabul görmemiştir. Konuyla ilgilenen dilcilerin çoğunluğu, dehr ile zaman arasında birtakım anlam farklılıklarından söz etmişlerdir. Mesela, Hâlid b. Yezîd'e göre zaman, belli bir sezonu, dehr ise bölünemeyen bir zaman sürecini ifade eder.⁴ Buna göre denebilir ki, 'zaman' uzunluk ve kısalık gibi yönlerden bölünebilir bir özellik taşır. Buna karşın 'dehr' bu tür bölümlenmelere konu olmayan tümel (küllî) bir mahiyet arzeder.

Bazı kaynaklarda dehr ile müddet arasında da anlam farkından söz edilmiştir. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) sinonim kelimeler arasındaki nüansları incelediği *el-Furûk fi'l-Luğa* adlı eserinde bu farkı şöyle izah etmiştir: "Dehr, birbirinden farklı olsun ya da olmasın, kesintisiz bir şekilde süregelen zaman dilimlerinin (evkât-ı mütevâliye) bütününe ifade eder. Bu yüzden, kış mevsimi için dehr değil müddet kelimesi kullanılır. Çünkü kış, gerek havanın soğuk oluşu gerekse diğer vasıfları itibariyle birbirine benzer zamanlardan müteşekkildir. Seneler için ise dehr kelimesi kullanılır. Çünkü seneler sıcaklık, soğukluk ve sair nitelikler yönünden farklılık arzeden zaman dilimlerini ihtiva eder."⁵

Dehr, zaman ve sermed kavramlarındaki anlam farklılıkları felsefi açıdan da incelenmiştir. Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210), İslam Meşşâî okulunun en büyük sistemcisi İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) mantık, tabîyyât ve metafizikle ilgili üç bölümden oluşan *Uyûnu'l-Hikme* adlı eserine şerh olarak yazdığı *el-Metâlibü'l-Âliye*'sinde dehr, zaman ve sermed kavramları şöyle tanımlanmıştır: "Zaman, değişim ve değişkenlerin durumlarındaki

³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 249; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 1439-1440.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 1439; III, 1867.

⁵ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *el-Furûk fi'l-Luğa*, Beyrut 1980, s. 263. Ebû Hilâl el-Askerî zaman, müddet ve vakit arasındaki farklara da işaret etmiştir. Ona göre, zaman ve müddet her türlü süre için kullanılabilir. Bununla birlikte, en kısa müddet en kısa zamandan daha uzundur (...) Zaman ile vakit arasındaki fark da şudur: Zaman, birbirinden farklı olsun olmasın, birbiri ardınca gelen bütün süreleri kapsarken vakit bir tek süreyi ifade eder. Dahası, vaktin ölçüsü, feleğin bir tek hareketidir. Onun genel zaman mefhumu içerisinde işgal ettiği yer, herhangi bir cismin parçası mesabesinde. Bunun delili ise dilde 'uzun veya kısa zaman' şeklinde bir kullanım olmasına rağmen 'kısa vakit' şeklinde bir nitelemenin bulunmamasıdır. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 263-264.

izafilik (görelilik); dehr, sabit ve değişken eşyanın müşterek durumlarındaki görelilik (*i'tibâru ahvâli 'l-eşyâ mea 'l-eşyâi 'l-müteğayyire*); sermed ise, sabit eşyanın durumlarında söz konusu olan göreliliktir. Râzî, "Dehr kendi zâtında sermeddir; zamana kıyaslandığında ise dehrdir" sözünü de şöyle açıklamıştır: "Dehr, zâtında sabit bir şey olup değişmez. Ancak, özünde değişken bir varlık (mevcut) olan zamana nisbet edildiğinde dehr adını alır."⁶

Dehr lafzı, der Câbirî, her ne kadar zihinde 'uzun zaman' ve 'tüm dünya hayatı' anlamını çağırırsa da bu anlamın daha vurgulu ve sanatsal bir şekilde dile getirildiği kelime *sermeddir*.⁷ Ancak gerek dehr, gerekse sermed kelimesi Arap dilinde kesinlikle 'sonsuz zaman' anlamına gelmez. Zira 'sonsuzluk', insan varlığının ölümle son bulduğunu düşünen İslam öncesi Arap toplumunun zihin dünyasında yeri olmayan bir mefhumdur. Nitekim klasik Arapça'da genellikle "bir gün bir gece boyunca devam eden zaman" şeklinde anlamlandırılan sermed kelimesi,⁸ Kasas 28/72. ayette de, kıyametin kopuş vaktine kadar sürecek olan mukayyet bir zaman dilimi anlamında kullanılmıştır.

Bütün bu semantik tahlillerin ışığında denebilir ki, geleneksel olarak sonsuzluğu ifade ettiği düşünülen *ebed*, *ebedü'l-ebed*, *ebedü'l-âbâd*, *ebedü'l-âbidîn*, *ebedü'l-ebîd* ve *hulûd* gibi kelime ve terkipler de dahil olmak üzere arkaik Arapça'da, dolayısıyla İslam öncesi Arap muhayyilesinde başlangıcı ve sonu olmayan zaman mefhumuna delalet eden hiçbir kelime yoktur. Kaldı ki, ebed kelimesi, azami ölçekte dünyanın, asgari ölçekte ise insanın hayat süresini kapsayan bir zaman dilimini ifade eden dehr kelimesiyle eşanlamlıdır.⁹ Nitekim, ebed lafzı, Sürâka b. Mâlik'in hacca ilgili bir hadisinde de 'dehrin (dünyanın) sonuna kadar' anlamında kullanılmış;¹⁰ *hulûd* ise Zemâşerî'nin (ö. 538/1144) *Esâsü'l-Belâğa*'sında 'bir yerde uzun zaman kalmak' şeklinde karşılanmıştır.¹¹

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, **el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1982, V, 89-91.

⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu ve dğr., İstanbul 1999, s. 248.

⁸ Bkz. İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, III, 2000.

⁹ Bkz. İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, I, 4.

¹⁰ Hadisin muhtelif varyantları için bkz. Buhârî, "Umre" 6; Müslim, "Hac" 141; Nesâî, "Hacc" 76; İbn Mâce, "Menâsik" 41, 84; Dârimî, "Menâsik" 34; İbn Hanbel, IV, 175.

¹¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemâşerî, **Esâsü'l-Belâğa**, Beyrut trz., s. 171.

2. Kur'an'da Dehr Kavramı

Dehr kelimesi Kur'an'da sadece Câsiye 45/24. ve İnsân 76/1. ayette geçer. Evrendeki her şeyin yaratıcısı ve gerçek sahibi olan yüce-aşkın bir varlık yerine insanı hayatın merkezi ve nihai gerçekliği olarak görmesi hasebiyle küfre medar olan insan-merkezci (anthropocentric) dünya tasavvurunu reddeden İnsan (Dehr) Suresi 76/1. ayette mealen, “İnsanın üzerinden öyle bir uzun zaman geçti ki, [bu zaman zarfında] o zikre değer bir şey bile değildi” (*hel etâ 'ale'l-insâni hînün mine'd-dehri lem yekün şey'en mezkûrâ*) denilmiştir. Bu ayette geçen ‘insan’ kelimesinden maksat, tercih edilen yoruma göre -ki bu yorum İkrime (ö. 107/725), Katâde (ö. 117/735), Süddî (ö. 127/745) ve Sevrî (ö. 161/778) gibi meşhur tâbiûn müfessirlerine isnat edilmiştir- Hz. Âdem'dir. İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) atfedilen bir rivayete göre ayetteki *hînün mine'd-dehr* tabiri, Hz. Âdem'e ruh üfürülmesine tekaddüm eden kırk yıllık süreyi kapsar. Yine İbn Abbas'a atfedilen bir başka rivayete göre ise bu tabir, Hz. Âdem'in yaratılışının tamamlanma süresine tekabül eden 160 yıllık bir zaman dilimini muhtevindir. İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) bu süreye 40 yıl daha ilave etmiştir.¹²

Kanaatimizce, İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'un yorumlarında zikredilen sayısal değerleri kesretten/çokluktan kinaye saymak gerekir. Ayrıca göklerin, yerin ve bu ikisinde bulunan varlıkların altı günde yaratıldığını bildiren ayetlerdeki (Furkân 25/59, Secde 32/4, Kâf 50/38) ‘gün’ kelimesini ‘devir’ veya ‘dönem’ şeklinde yorumlayan görüşün tercih edilmesi ve Fahreddin er-Râzî'nin işaret ettiği gibi, gerçek insanın ‘düşünen nefis’ olduğunun kabul edilmesi hâlinde,¹³ beden bu nefsi ya da ruhu kabullenecek duruma gelinceye kadar uzun bir gelişme devresi geçirdiğini söylemek mümkündür.¹⁴ Nitekim, İbn Abbas'a atfedilen bir başka rivayette, ayette müphem bırakılan sürenin tayin edilemeyeceği belirtilmiştir.¹⁵ Kanaatimizce, mevcut yorumların tercihe şayan olanı budur. Zira, ayetteki tabirden Hz. Âdem'in yaratılışının başlangıcından bedensel ve ruhsal yönleriyle tam bir insan hâline gelmesine kadar uzun bir zaman geçtiği manâsını çıkarmak mümkün olmakla birlikte, bu zamanı tam olarak tayin etmek, -en azından şimdilik- imkan dahilinde değildir.

¹² Kurtubî'nin ‘denildi ki’ (kîle) sigasıyla aktardığı ikinci bir yoruma göre ayette geçen ‘insan’ kelimesinden maksat, Âdem'in zürriyetidir. Buna göre *hînün mine'd-dehr* tabiri, insanın anne karnında geçirdiği dokuz aylık süreyi ifade eder. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988, XIX, 78.

¹³ Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, Beyrut trz., XXX, 235-236.

¹⁴ S. Hayri Bolay, “Âdem”, **DİA**, İstanbul 1988, I, 358.

¹⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, Beyrut trz., VI, 162.

Dehr kelimesi, insanın evrendeki durum ve konumuna ilişkin son derece pesimist bir zihniyete göndermede bulunan bir kavram olarak Câsiye 45/24. ayette de zikredilmiştir. Ayette nüzul dönemindeki müşrik Arapların şöyle dedikleri bildirilmiştir: "Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helak eder. Onların bu hususta hiçbir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar." (ve *qâlû mâhiye illâ hayâtüne'd-dünyâ nemûtü ve nahyâ vemâ yühlikünâ ille'd-dehr vemâ lehüm bizâlike min ilmin inhüm illâ yezunnûn*).¹⁶

Müşriklerin "Biz ölürüz ve yaşarız; bizi ancak zaman helak eder" ifadesindeki temel vurgu şudur: İnsanı yok oluşa sürükleyen yegane faktör, zamanın akıp gitmesidir. Tabiatıyla, ölüm de Allah'ın emri, izni ve bilgisi dahilinde tahakkuk eden bir olgu değil zamanın insan bedenini yıpratması ve nihayet biyolojik hayatıyetin nihayete ermesidir. Kısaca, ölümle birlikte fena bulup yok olmanın tek sorumlusu zamandır.¹⁷ Arap müşriklerin yaşam, ölüm ve ölüm ötesine ilişkin bu inkarcı düşünceleri En'âm 6/29 ve Mü'minûn 23/37. ayetlerde de şöyle aktarılmıştır:

Onlar dediler ki: Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibarettir. Biz tekrar diriltilecek değiliz (En'âm 6/29).

Hayat şu dünya hayatımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Biz bir daha diriltilecek değiliz (Mü'minûn 23/37).

Müşriklerin zan ve tahmine dayanan bu iddialarına, Câsiye 45/26. ayette şöyle cevap verilmiştir: "Deki: Allah sizi diriltir, sonra öldürür. Daha sonra sizi şüphe götürmeyen kıyamet gününde bir araya toplar. Ne ki insanların pek çoğu [bu gerçeği] bilmez."

Bu ilâhî cevaba medar olan iddianın yer aldığı Câsiye 45/24. ayetteki dehr kavramı farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kutrub (ö. 206/821) dehri 'ölüm' olarak yorumlamış ve bu yorumunu şair sahâbî Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin (ö. 28/648) bir beytiyle şahitlendirmiştir. Tâbiun müfessirlerinden

¹⁶ Bu ayetteki bazı kelime ve cümleler, farklı okumalara konu olmuştur. Klasik tefsirlerdeki bir kayda göre ayetteki *nehyâ* (yaşarız) kelimesi *nuhyâ* (yaşatılırız) şeklinde okunmuştur. Ayrıca, *vemâ yuhlikünâ ille'd-dehr* (Bizi ancak zaman helak eder) cümlesinin İbn Mes'ud tarafından *vemâ yuhlikünâ ille'd-dehru yemurru* (Bizi ancak geçip giden zaman helak eder) şeklinde okunduğu da kaydedilmiştir. Yine İbn Mes'ud kıraatinde ayetteki *nemûtu ve nahyâ* (ölürüz ve yaşarız) cümlesinin takdim-tehir yapılarak *nahyâ ve nemûtu* (yaşarız ve ölürüz) formunda kayıtlı olduğu belirtilmiştir. Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, Beyrut 1980, III, 48; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988, XXV, 152; Kurtubî, **el-Câmi'**, XVI, 113.

¹⁷ Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl**, Beyrut 1977, III, 512.

Mücâhid (ö. 104/722), *dehri* günlerin ve yılların geçmesi olarak; Katâde (ö. 117/735) ise ömrün sona ermesi şeklinde anlamıştır.¹⁸ Bir başka tâbî müfessir İkrime (ö. 105/723) *dehr* kelimesiyle ‘Allah’ın kastedildiğini belirtmiştir. Bu görüş ayetteki ifadenin bağlamıyla örtüşmemektedir. Çünkü, ayette müşriklerin dilinden aktarılan ifadede ölüm sonrası hayatın açıkça inkarı söz konusudur. Kanaatimizce, İkrime’nin anılan görüşü, çalışmamızın ilerleyen sayfalarında değineceğimiz, “*Dehre* sövmeyiniz. Çünkü Allah *dehr*dir” anlamındaki hadise dayanmaktadır. Bu hadis, Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi olan İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) “*Dehr* Allah’ın esmâ-i hüsnâsından biridir” şeklinde özetlenebilecek görüşüne de kaynaklık etmiş;¹⁹ ancak bu görüş, ilâhî isimlerin tevkîfî olduğu gerekçesiyle pek fazla taraftar bulmamıştır.²⁰

Ayetteki, “Ölürüz ve yaşarız” ifadesinden kastedilen manâya gelince; Kelbî’ye (ö. 146/763) göre bu ifade, “Biz ölürüz çocuklarımız yaşar” anlamındadır. Bu yorumu tercih eden Ferrâ (ö. 208/822), Arapların, gerçekte çocuklarına ait olan yaşama fiilini kendilerine hamlettiklerini ve bu üslubun Arapça’da çok sayıda örneğinin mevcut olduğunu belirtmiştir.²¹ Taberî’nin (ö. 310/922) kadim Araplar arasında cârî olan bu üslup tarzına ilişkin filolojik izahı gerçekten kayda değer niteliktedir: “Müşriklerin ‘Biz ölürüz ve yaşarız’ sözü, ‘Biz ölürüz, bizden sonra çocuklarımız yaşar’ anlamına gelir. Onlar bu sözleriyle çocuklarının hayatlarını kendi hayatlarıyla özdeşleştirmişlerdir. Çünkü, babalar ile çocuklar birbirinden ayrılmaz iki parça mesabesindedir. Bu itibarla, babalar, kendi çocuklarının yaşamasıyla adeta kendileri yaşamış gibi olurlar. Nitekim, insanların ‘Oğullu baba ölmez’ (*mâ mâte men halefe ibnen*) sözü de bu kabildendir. Bu ifadenin bir diğer muhtemel anlamı da şudur: Biz yaşarız, sonra ölürüz. Mezkur sözün bu şekilde anlamlandırılmasında takdim-tehir söz konusudur. Bu tıpkı ‘Oturdum ve kalktım’ anlamında *kumtû ve ka’adtû* demek gibidir. Araplar, özellikle olmuş bitmiş veya şimdi olmakta olan iki eyleme ilişkin bildirimde bulunmak ve bu bildirimde iki eylemden birinin diğerinden önce olduğunu ifade etmek gibi bir kasıtlarının bulunmadığını dile getirmek istediklerinde *vav* harfini bu şekilde kullanırlar. Binaenaleyh, bazen söz diziminde sonra zikredilen bir şey, gerçekte daha önce vuku bulmuş olabilir. Ayetteki ‘Biz ölürüz ve yaşarız’ sözünde de aynı durum söz konusudur. Zira, bu sözde hayatın ölümden önce olduğunu bildirme kastı yoktur. Bu yüzden, ölüm önce hayat sonra zikredil-

¹⁸ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, **Fethu’l-Kadîr**, Beyrut trz., V, 9.

¹⁹ Ebü’l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, **Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm**, Beyrut 1983, IV, 151.

²⁰ Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı: Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, çev. ve şerh. Ahmed Naim-Kâmil Miras, Ankara 1991, XI, 180.

²¹ Ferrâ, **Meânî’l-Kur’ân**, III, 48. Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, XXV, 151-152.

miştir. Buradaki maksat, onların [müşriklerin] birer insan olarak yaşayıp öleceklerini beyan etmekten ibarettir.”²²

Dehrî müşriklerin “Biz ölürüz ve yaşarız” sözü, ikinci bir yoruma göre, “Birimiz ölür diğërimiz yaşar” anlamındadır. Ayetin bağlamıyla pek örtüşmeyen bir başka yoruma göre ise, söz konusu ifadede kastedilen anlam, “Bizler babalarımızın sulplerinde birer nutfe iken ölü halde bulunur, daha sonra dünyaya gözlerimizi açar ve yaşarız” şeklindedir.²³

Kurtubî (ö. 671/1273), Arap müşriklerin bu sözlerinde tenasüh inancına işaret bulunduğuna ilişkin bir yorumdan daha söz etmiştir. Söz konusu yoruma göre Araplar, “Biz ölürüz ve yaşarız” sözleriyle, bir anlamda, “insan ölür daha sonra bir başka varlıkta tekrar yaşar” demek istemişlerdir.²⁴ Bu yorum, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) Araplar arasında bu tür bir inancın mevcudiyetinden söz etmiş olmasıyla da teyit edilmektedir. Tenasüh inancını benimseyen Araplara göre bir insan öldüğünde veya öldürüldüğünde beyindeki kan ve bedenın parçaları bir araya toplanır ve bir kuş (hâme) hâline gelir. Bu kuş, her yüzyılda bir kabrin başına uğrar... Bu inanç, bizzat Hz. Peygamber tarafından reddedilmiştir.²⁵

3. İslam Öncesi Araplarda Dehr Telakkisi

Bahis konusu olan ayetteki, “Onlar, ‘Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helak eder’ dediler.” ifadesi, Kur'an'ın nüzûlüne tanık olan Araplar arasında materyalist bir dünya görüşünün mevcut olduğuna işaret etmektedir. Esasen, bu görüşün temelinde, varlık âleminde bağımsız olarak düşünölmeyen dehrin ve zaman içinde olup biten hâdiselerin insan ve onun dünyevî yaşantısını determine eden son derece güçlü bir etkiye sahip olduğü inancı mevcuttur.

²² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXV, 151-152.

²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 512.

²⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 114.

²⁵ Ebü'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1967, II, 237. Cevad Ali'nin verdiği bilgilere göre, “cinayete kurban giden bir kişinin ruhu ‘hâme’ adı verilen bir kuş hâline gelir ve kabrin başında dolanmaya başlar. Bu durum ölünün intikamı alınıncaya kadar devam eder ve kuş sürekli olarak ‘Bana su verin’ diye çırpırır. Öldürölen kişinin intikamı alınınca kuş susar”. Cevad Ali, *Târîhu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1955, V. 279-280. Bu inancın reddedildiği hadisin muhtelif varyantları için bkz. Buhârî, “Tıb” 19, 25, 43-45, 53-54; Müslim, “Selâm” 102-109, 111-114; Ebü Dâvûd, “Tıb” 24; Tirmizî, “Siyer” 46, “Kader” 9; İbn Mâce, “Mukaddime” 10, “Tıb” 43; İbn Hanbel, I, 174, 180, 269, 328, 440; II, 24, 153, 222, 267, 327, 397, 420, 434, 487, 507; III, 130, 154, 173, 178, 251, 276, 278* 293, 312, 349, 382, 450.

Şehristânî, “Muattilatü’l-Arab” (Allah’ın kainattaki tasarruflarını inkar eden Araplar) başlığı altında Araplardan bir kısmının yaratıcının varlığını ve ölüm sonrası hayatın gerçekliğini inkar ettiklerini, diğer bir kısmının ise Allah’ın varlığını ve ilk yaratılışı kabul etmekle birlikte, ahiretteki dirilişe inanmadıklarını belirtmiştir. İlk grupta yer alanlar, hayatı tabiata, ölüm ve yok oluşu ise dehrin gücüne bağlamışlardır. Buna göre, varlık âlemine çıkıp yaşatan güç tabiat, yok oluşa sürükleyen güç ise dehrdir. Nitekim, “Biz ölüyoruz, yaşıyoruz” sözünde, süflî âlemdeki hissedilebilir tabiatlar ile ölüm ve dirimi bu tabiatların oluş ve bozuluşuna irca etme iradesi mevcuttur.²⁶

Şehristânî’nin verdiği bilgilerin ışığında, hayatı ve ölümü dehrin gücüne bağlamak ve ölümden sonraki hayatın varlığını yadsımak şeklinde özetlenebilecek anlayışın tüm Araplarca benimsenmediğini söylemek mümkündür. Nitekim, İslam öncesi Araplardaki dehr telakkisini inceleyen Izutsu ve Watt gibi bazı araştırmacılar da bu telakkinin daha ziyade çölde yaşayan bedevi Araplar arasında kabul gördüğünü belirtmişlerdir. Göçebe Araplardaki dehr telakkisinin temelinde dünya hayatında olup biten hâdiselerin zamanın biteviye akıp gitmesine bağlı olduğu inancının bulunduğu dikkat çeken Watt, bu inancın müşriklerin dilinden özetlendiği Câsiye 45/24. ayetle ilgili olarak şu bilgileri aktarmıştır: ‘Zaman’ için kullanılan kelime *dehr*dir ve bu bağlamda onu ‘kader’ olarak tercüme etmek imkansız olmayacaktır. Bununla birlikte, İslam öncesi şiirde talihsizlik ya da az sıklıkla olmakla birlikte talihlilik, sadece *dehr*in getirdiği değil, aynı zamanda *ez-zamân*, ‘günler’ ve hatta ‘geceler’in getirdiği şey olarak ifade edilir. Böylelikle, Arapların hayatlarını belirlediklerini kabul ettikleri şeyler, gerçekte olaylar dizisi veya geçici oluşumların akışıdır. Onlar için bu, gayri şahsî bir gücü ve zamanı kişiselleştirmiş görünmüyorlardı. Diğer taraftan, ölümü ve talihsizliği beraberinde getiren zamana/kadere taptıklarına dair de herhangi bir ipucu bulunmamaktadır.”²⁷

Câhili dönem Arapların düşünce sistemlerinde dünya hayatındaki en temel mesele ölüm olduğu için, bu sistemde yaratılış ve dünyaya geliş üzerinde pek durulmamıştır. Bu yüzden, insanoğlu dünyaya gözlerini açtıktan sonra kendisini yaratan aşkın varlıkla ilişkisini kesmiş ve kendi varlığını, Izutsu’nun ifadesiyle, güçlü ve diktatör bir patronun hizmetine vermiştir. ‘Dehr’ denen bu diktatör patronun yönetimi, insanın son nefesine kadar sürer. Ölüm, insanın hayatı boyunca zulmü altında inlediği bu zalim diktatörün son darbesidir.²⁸ Bunun içindir ki dehr, câhiliye dönemine ait şiirlerde genel-

²⁶ Şehristânî, *el-Milel*, II, 235.

²⁷ Montgomery Watt, *Hz. Muhammed’in Mekke’si*, çev. M. Akif Ersin, Ankara 1995, s. 53.

²⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. S. Ateş, İstanbul trz., s. 157.

likle merhametsiz, soğukkanlı, hiçbir kahramanın karşısında duramayacağı bir diktatör, sivri dişlerini merhametsizce insana geçiren vahşi bir hayvan gibi tasvir edilmiştir. Mesela, İyâs b. El-Erat'ın bir beytinde, "Dehr kanca gibi dişlerini batırmak için bekliyor." (*fe inne'd-dehre a'selü zû şağb*) şeklinde bir ifadeye yer verilmiş; muhadram şair Cureybe b. Eşyem ise bir şiirinde, "Bir kötülük zamanında dehr seni kötü dişleriyle ısırduğunda, aynı şekilde sen de onu ısır." (*İze'd-dehru 'addatke enyâbuhû ledeyi'ş-şerri fe'zim bih mâ ezem*) demiştir.²⁹

Ebû Ubeyd (ö. 224/838), Arapların, herhangi bir bela ve musibetle karşılaşmışlarında, dünyada olan biten olayların arkasındaki müessir bir kozmik güç olarak algıladıkları dehre sitem ettiklerini ve bu sitemlerini, şair Amr b. Kamîe'nin, "Dehrin musibetleri bana göremediğim bir yerden okunu fırlattı. (*Rametnî benâtü'd-dehr min haysü lâ erâ*)³⁰ mısraıyla başlayan şiirinde olduğu gibi, pek çok şiirde açıkça dile getirdiklerini belirtmiştir.³¹

Bu ve benzeri içerikteki beyitlerin de işaretlediği üzere İslam öncesi dönemdeki dünya ve hayat görüşü, merkezinde karanlık ve esrarengiz bir düşünce taşımaktadır. Bu karanlık ve fatalist düşünce, beşikten mezara kadar bireyin hayatına el atar, onu zulmünün pençesinde tutar. Kabaca 'kader' diyebileceğimiz bu inanç, her şeyi mahveden, bütün bir hayat boyunca insanı her türlü acı, ıstırap, felaket ve sefaletle duçar kılan tahripkar bir güç olarak düşünülmüş ve dehrin tahripkarlığı, talihin beklenmedik ters olaylarını ifade etmek için kullanılan *surûfu'd-dehr*, *havâdis* veya *hadesânu'd-dehr*, *raybu'd-dehr*, *yedü'd-dehr*, *'udevâu'd-dehr* ve *benâtü'd-dehr* gibi muhtelif kelime ve terkiplerle dile getirilmiştir.³² Mesela İmriu'l-Kays'ın bir şiirinde şu ifadeler yer verilmiştir: "[Büyük babam] kral Hâris'in ve konaklar sahibi iyiliksever [babam] Hucr [un ölümünden sonra] ben nasıl dehrin surûfundan (kötülüklerinden) yumuşama beklerim?!"³³

Dehrin yıkıcı ve yok edici gücü, özellikle insan varlığının sona ermesinde kendisini gösterir. Bu noktada *dehr* ismini değiştirir ve tamamı ölüm anlamına gelen *meniyye* (çoğulu *menâyâ*), *menûn*, *himme* ve *himâm* gibi

²⁹ Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s. 159.

³⁰ Kurtubî, **el-Câmi'**, XVI, 114.

³¹ Kurtubî, **el-Câmi'**, XVI, 114.

³² Cevad Ali, **Târîhu'l-Arab**, V. 409. Arapların dehri nitelemek için kullandıkları terkiplerden biri olan 'raybu'd-dehr' terkihi, "Yoksa onlar, [Muhammed] bir şairdir; onun zamanın felaketlerine uğramasını beliyoruz mu diyorlar" mealindeki Tûr suresi 50/30. ayette de zikredilmiştir. Bu terkip erken dönem müfessirler tarafından 'zamanın felaket ve musibetleri' veya 'ölüm' olarak yorumlanmıştır. Bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, XXVII, 31. Ayrıca bkz. Ebû Abdillâh b. Müslim İbn Kuteybe, **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hâdis**, Beyrut, 1995, s. 205.

³³ Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s. 160.

isimlerle anılmaya başlar. Bütün bu kelimeler ‘ölüm’ anlamına gelmekle birlikte, buradaki ölüm, biyolojik bir olaydan öte dehrin yıkıcı gücünün ifadesi olan bir ölümdür.³⁴

Bu bağlamda İzutsu, Câsiye 45/24. ayette özetlenen dehr telakkisinin, sadece pesimist ve materyalist değil aynı zamanda nihilist bir karaktere sahip olduğunu belirtir. Çöl Araplarını dinsizliğe sevk eden bu nihilizmin Mekkeliler arasındaki tezahürü, dünyada refah içinde yaşama arzusu şeklinde kendisini göstermiştir. Diğer bir deyişle, ticaret konusunda oldukça kabiliyetli olan ve sırf dünyevî emellerin peşinde koşan birer iş adamı kimliğine sahip Mekkelilerinkilerin Kur’an’ın tekrar dirilme öğretisini reddetmeleri, kendilerini müstağni görme tavrına da esas teşkil eden dünyaperest bir zihniyete sahip olmalarından kaynaklanmıştır.³⁵

Gelinen bu noktada, İslam öncesi Arap toplumundaki dehr telakkisi ile özellikle Anadolu Türk-İslam kültüründeki felek mefhumu arasında ilginç bir bağ kurmanın imkanından da söz edilebilir. Şöyle ki, ortaçağ İslam kozmolojisinde yıldızları taşıdığına ve hareket ettirdiğine inanılan şeffaf gökküre veya gezegenlerin yörüngesi olarak tanımlanan felek mefhumunun mecazi olarak dehr, dünya, devran, talih, baht ve kader gibi anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. Yine bu anlamda Divan edebiyatındaki ‘çarh’ kelimesiyle karşılanan ‘felek’e sitem etme geleneğinin Türk-İslam kültüründe hayli yaygın olduğu da herkesin malumudur. Nitekim Türkçe’deki kahpe felek, zalim felek, feleğe küsmek ve feleğin sillesini yemek vb. tabirler, söz konusu geleneğin dildeki tezahürlerinden sadece birkaçıdır.

4. Ecel-Dehr İlişkisi

Dehrin insan yaşamındaki olayları belirlediğine ilişkin câhilî Arap düşüncesi, aslında bu olayların daha önceden belirlendiği inancı ile bağlantılıdır. Bu bağlamda, Ebû Hilâl el-Askerî’nin, Arap dilinde ‘müddet’le çok yakın bir anlam ilişkisi bulunan ecel kelimesinin, ‘dehr’e tekabül eden zamansal süreçleri (duhûr) kapsayacak şekilde kullanıldığını söylemesi son derece mânidardır.³⁶ Araplar, insan hayatını ilgilendiren rızık, ecel, bahtiyarlık ve bedbahtlık gibi birçok hususun *dehr* (zaman) ve *eyyâm* (günler) diye adlandırılan kaçınılmaz bir kudret tarafından ezelde tayin edildiğini düşünmüşlerdir. Ancak bu düşünce tarzında dehr, ibadet edilecek bir mabud olarak değil

³⁴ Bu terimler hakkında geniş bilgi için bkz. Cevad Ali, *Târîhu’l-Arab*, V. 411-415.

³⁵ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s. 113.

³⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 263.

mutlaka hesaba katılması gereken kozmik bir güç olarak tasavvur edilmiştir.³⁷

Bu fatalist (kaderci) tasavvurda dehr, salt zamanı ifade etmenin ötesinde insanoğlunun varlığını kontrol altında tutan ve daha önceden insanlar için takdir edilenden, onlardan kaçmasının imkan dışı olacak bir şekilde icraatta bulunan bir faktör olarak hem iyi hem de kötü talihin -çoğu zaman kötü talihin- müsebbibi olarak somutlaştırılır. Teodor Nöldeke'nin tespitlerine göre, "zaman, mücerret olarak umumiyetle dünya saadetinin tümünün ve özellikle dünyaya ait şekavetin tamamının bir sebebi olarak tahayyül edilir. Şairler devamlı olarak günler veya gecelere bedel olmak üzere zamanın (dehr) kudret ve nüfuzuna imada bulunmaktadırlar. Zaman, devamlı değişikliğin ve şanssızlığın davetçisi, acı ve giderek yok olup bitmek anlamında yıpranmanın sebebi olarak, hedefini şaşırmayan fırlatılmış bir ok, âtil bir taş vb. takdim olunur. Bu gibi durumlarda biz çoğu kez zamanı kader olarak manâlandırmak durumunda bırakılırız ki bu tamamen doğru değildir. Çünkü zamanın kendisi burada başka bir kudret tarafından determine edilmiş olarak değil, hâdiseleri gerçekleştiren fail (factor) olarak anlaşılmalıdır. Bunların tümü en azından şuurlu bir fail tarafından yapılmaktadır. Fakat itiraf edilmelidir ki Araplar bizzat zamanın kudretini çoğu kere açık bir şekilde katıksız ve halis kaderden ayırt etmiyorlardı...."³⁸

Câhilî Arap düşüncesinde, daha önceden belirlenmiş hâdiseleri yeri ve zamanı geldiğinde reel varlık alanına çıkaran müessir bir güç olarak algılanan dehrin, 'şimdi'ye tekaddüm eden belirlenmeleri, acı bir gerçek olarak kabul edilmiş ve bu yüzden herhangi bir izaha girililmemiştir. Araplar, özellikle insanın ölüm vakti ile rızkının daha önceden belirlendiğine inanmışlardır.³⁹ Bu inanca göre her insanın kaçınılmaz olarak yüzleşeceği bir ölüm vakti vardır. Bu yüzden, ölüme 'akibet' ya da 'önceden belirlenmiş süre' anlamında 'ecel' denilmiştir. Sözelimi, İslam öncesi dönemde yaşayan ünlü haydutlardan biri olan es-Selîk'in annesi, oğlunun ölümü karşısında kendisini, "Ecelinle karşılaştığım zaman her şey seni öldürür" (*Küllü şey'in kâtilün hîne telka ecelek*) sözleriyle teselli etmiştir. Câhiliye döneminin ünlü Arap şairlerinden biri olan Nâbiğa ise bir şiirinde şunları dile getirmiştir: "Eğer bana [falda] bir ölüm oku çıkarsa hiç üzülmem. Zira tayin edilmiş süreden sonra hayatta kalan mı var?" (*Fe in fâze sehmün li'l-menîyyeti lem ekün cezûan ve hel an zâke min müteahhir*). Antere'nin bu konuyla ilgili söyledikleri çok daha mânidardır: "Savaşa daldığın zaman sakın kaçma; çünkü insa-

³⁷ Montgomery Watt, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. M. S. Aydın, Ankara 1982, s. 61.

³⁸ Montgomery Watt, **İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader**, çev. Arif Aytekin, İstanbul 1996, s. 31-32.

³⁹ Watt, **Hz. Muhammed'n Mekke'si**, s. 53.

nın kaçması ömrünü uzatmaz” (*Ve lâ tefirra mâ hudte ma’reketen fe mâ yezîdü firâru’l-mer’i fi’l-ecel*).⁴⁰

Bu bağlamda, muallaka şairlerinden Lebîd’in kader ve önceden tayin edilmiş ecel konusundaki beyitleri de anılmaya değer niteliktedir. Lebid bir şiirinde şöyle demiştir: “İnsan kitabını (alın yazısını) silemez. Nasıl silsin ki! Onun yazgısı değiştirilemez (*Lâ yestatû’n-nâsü mahve kitâbih / Ennâ ve leyse kazâuhû bimübeddel*)... Lebid bir başka beytinde de şunları dile getirmiştir: “Bana bir felaket isabet ettiğinde ‘Kaderin yaptıklarından vah bana!’ demem” (*Velâ ekûlü izâ mâ ezmetün ezemet yâ veyha nefsi mimmâ ehdase’l-kader*).⁴¹

Her insanın ölüm vakti (ecel) daha önceden belirlendiğine göre, ömürden tükenen her gün, Abîd b. El-Ebras’ın dediği gibi, “Ey Hâris! Güneşin her doğuş ve batışı, önceden belirlenmiş yolun sonuna yaklaşmaktan/tayin edilmiş ecele doğru atılan bir adımdan başka bir şey değildir” (*Yâ Hârisü mâ tala’at şemsün velâ ğarabet illâ tekarrabe âcâlin li mââd*).⁴²

5. İslam İnancında Ecel

Esasen, insan rızkının, ecelinin, saadet ve şekavetinin daha önceden tesbit ve tayin edilmiş olduğu ve ne yaparsa yapsın insanın bunu değiştiremeyeceği fikri İslam’da da mevcuttur.⁴³ Buna rağmen, bazı araştırmacılar, ecel ve önceden takdir meselesinin, kelamcılar tarafından ihdas edildiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak, yukarıda aktardığımız beyitlerdeki ifadeler dikkatli bir şekilde okunduğu takdirde, tayin edilmiş ecel ve kader fikrinin İslam öncesi dönemlerdeki mevcudiyetinden kuşku duymanın yersiz olduğu görülür. Kaldı ki, sözlükte geleceğe ait olmak üzere “belirlenmiş zaman, belirli bir sürenin sonu” veya “bir şey için belirlenmiş süre” (*el-müddetü’l-madrûbetü li’ş-şey*)⁴⁴ gibi manâlara gelen ve İslâmî terminolojideki yaygın kullanımında, Allah tarafından her canlı için önceden takdir edilen hayat süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vaktini ifade eden ecel kavramı, Kur’an’da da apaçık bir şekilde ortaya konulmuştur.

Bu cümleden olmak üzere bazı ayetlerde Allah’ın her insan için bir yaşama süresi belirlediği ifade edilmiş (En’âm 6/2), kendilerine uzun ömür verilenlerin de ömrü kısaltılanların da mutlaka bir kitapta yazılı olduğu bildirilmiştir (Fâtır 35/11). İlâhî buyruklara uyanların tayin edilmiş ölüm vaktine kadar güzel bir şekilde yaşatılacakları müjdelenirken (Hûd 11/3) zalimlerin

⁴⁰ Izutsu, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, s. 162.

⁴¹ Izutsu, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, s. 167.

⁴² Izutsu, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, s. 163.

⁴³ Watt, **Hz. Muhammed’n Mekke’si**, s. 54.

⁴⁴ Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 11.

de ecelleri gelinceye kadar cezalandırılmayacağı, ancak zamanı gelince bir anlık takdim-tehir yapılmayacağı belirtilmiştir (Nahl 16/61; Ankebût 29/53). Keza, insanlar gibi toplumların da ecellerinin bulunduğu ve yıkılış zamanı geldiğinde bunun bir anlık süre için öne alınmayacağı gibi geriye bırakılmayacağı da haber verilmiştir (A'râf 7/34; Yûnus 10/49; Hicr 15/5).

Bazı hadislerde de "önceden belirlenmiş ölüm vakti" anlamında kullanılan *ecel* kelimesi,⁴⁵ sahabe tarafından da bu şekilde kavramlaştırılmıştır. Zira, sahabenin anlayışına göre *eceli* gelmeyen insanın bir hastalıktan ölmesi veya herhangi bir insan tarafından öldürülmesi, buna karşılık *eceli* gelen kimsenin ölümden kurtulup yaşamaya devam etmesi mümkün değildir. Nitekim düşmanlarıyla korkutulan Hz. Ali, *ecelin* insanı ölümden koruyan sağlam bir kalkan olduğunu söylemiş ve *ecel* geldiğinde düşmanı tarafından atılan okun hedefinden sapmayıp insana isabet edeceğini, yaralanması halinde ise iyileşmeden öleceğini belirtmiştir.⁴⁶

İslam öncesi Arap aklındaki "ecel" telakkisi ile Kur'an'da ana çerçevesi belirlenen *ecel* mefhumu arasındaki temel fark, daha önceden belirlenmiş olan *ecelin* belirleyicisinin kim olduğu noktasında ortaya çıkmaktadır. Câhilî dönem Arap inancında Allah'ın yaratma işi, sadece hayatın başında ve sonunda insanın işlerine yaptığı bir ilâhî müdahaleden ibarettir. Allah, insanı yarattıktan sonra artık onun işlerine karışmaz. Artık bundan sonra iş *dehr* denen başka bir kuvvetin eline geçer. Tabiatıyla, insanoğlunun hayatına ilişkin tüm belirlemeler de onun tasarrufundadır. Halbuki İslam inancında yaratma (halq ve îcâd), yarattığı varlık üzerindeki ilâhî denetim ve gözetimin başlangıç noktasını işaretler. Binaenaleyh, insanın bütün yapıp etmeleri, en ince ayrıntısına kadar hayatın her safhası Allah'ın denetim ve gözetimi altındadır. Kur'an'a göre Allah, adalet tanrısıdır. Hiç kimseye zulmetmez, haksızlık yapmaz. Evrende olup biten her şeyin gerçek öznesi olan Allah'ın her an görüp gözettiği varlık âleminde artık ne *dehrin* etkin gücünden ve ne de gizli komplosundan söz edilebilir. Kısaca, Kur'an'ın tevhid öğretisinde *dehr* diye bir otorite tanınmaz. İnsanoğlunun hayatı sadece ve sadece ilâhî iradenin kontrolüne verilir. Bununla birlikte, tabii ölüm yine vardır. Zira, ölüm biyolojik bir vakıa olarak kaçınılmaz bir şeydir. Ayrıca *ecel* ya da kaçınılmaz ölüm, insanı câhiliye devrindeki gibi karamsar bir düşünceye sevk etmez. Çünkü *ecel*, İslam inancında varlığın son noktası ya da yok oluş değildir. Bilakis, başka bir hayatın, ebedi hayatın başlangıcıdır. Bu inanç sisteminde *ecel*, insanın ölümü, hayat çizgisinin bir geçiş dönemi, diğer bir deyişle, dünya ile ahiret hayatı arasındaki bir köprü mesabesindedir.⁴⁷

⁴⁵ Bkz. Tirmizî, "Tefsir" 2, İbn Hanbel, V, 197.

⁴⁶ Bkz. Muhammed Rişehrî, *Mîzânü'l-Hikme*, Kum 1403, I, 27.

⁴⁷ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 164-165.

Halbuki câhilî Arap aklında bütün bir hayat, tabiatın oluş ve bozuluş kanunlarıyla idare edilen bir felaketler ve musibetler arenasına dönüşmüştür. Dolayısıyla, kör ve karanlık olan tabiat canavarının elinden kurtuluş yoktur. Buna karşın Kur'an, insanı bu canavarın elinden kurtarıp Allah'ın engin rahmet ve merhametine sığınmaya davet etmiştir. Evrendeki her şeyin yaratıcısı Allah'tır; dolayısıyla Allah'ın mutlak iradesinin dışında hiçbir varlık tasarrufta bulunamaz. Evet, insanların ecel ve rızıkları önceden belirlenmiştir; ancak bu işin gerçek öznesi dehr değil bizzat Allah'tır. Dehrin bu konuda hiçbir işlev ve fonksiyonu yoktur. O da diğer mahlukat gibi kendisine tevdi edilen vazifeyi ifa etmekle meşguldür. Nitekim kutsî hadis olarak nakledilen bir rivayette, "Dehre hakaret etmeyin. Çünkü dehr Allah'tır" denilmiştir.⁴⁸ Ebû Hureyre'den nakledilen bir başka kutsî hadiste ise Allah'ın, "İnsanoğlu dehre hakaret etmek suretiyle beni üzüyor. Oysa ben dehrim. Otorite bendir; gece ve gündüzü ben çekip çeviririm." dediği bildirilmiştir. Bu hadisteki "Dehr benim" ifadesi, "Dehrin sahibi benim" şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁹ Bu yorum, hadisin bir başka varyantındaki, "Başınıza birtakım musibetler geldiğinde dehre sövmeyin ve bu musibetleri ona nisbet etmeyin. Çünkü sizi musibetlere maruz bırakan dehr değil Allah'tır. Siz faile hakaret ettiğinizde, bu hakaret gerçekte Allah Teâlâ'ya yapılmış olur."⁵⁰ ifadesiyle de teyit edilmektedir.

Bu ifade, İbn Kuteybe (ö. 276/889) tarafından şöyle bir örnekle izah edilmiştir: "Mesela Zeyd adında bir kişi emri altında bulunan Feth adlı birine x isimli birini öldürmesini emretse ve o da bu emrin gereğini yerine getirirse, insanlar Feth'e değil Zeyd'e küfredeler. Çünkü öldürme emrini veren Zeyd'dir. Dehrin konumu da aynı bu şekildedir. Zira, ona nisbet edilen kötülük ve musibetler Allah'ın kudret ve tasarrufuyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla gerçek fail dehr değil onun sahibi olan Allah'tır. Bu yüzden Rasûlullah, 'Dehre hakaret etmeyiniz. Çünkü Allah dehrdir' demiştir."⁵¹

Kısaca özetlemek gerekirse, evrende olup biten tüm hâdiselerin gerçek faili dehr değil onun hâliki ve sahibi olan Allah'tır. Bu yüzden Müslümanlara, "Ah şu dehrin hüsrânına/hayal kırıklıklarına..." diye yakınmamaları tembihlemiştir.⁵² Ebû Ali es-Sekafî, bu nebevî tembihteki temel espriyi bir şiirinde şöyle dile getirmiştir:

⁴⁸ Hadisin muhtelif varyantları için bkz. Buhârî, "Tefsir" 45, "Tevhid" 35; Ebû Dâvûd, "Edeb" 169; İbn Hanbel, II, 238, 272.

⁴⁹ Bkz. Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut trz., XIX, 167.

⁵⁰ İbn Kuteybe, **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs**, s. 205.

⁵¹ İbn Kuteybe, **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs**, s. 205-206.

⁵² Zebîdî, **Tecrîd-i Sarih**, s. XII, 159.

Ey başı dara düştüğünde dehre sitem eden! / Vefasızlık etti diye dehri kınama / Dehr, başında amiri bulunan bir memurdur / O, memur olduğu işi sonlandırmakla meşguldür/Kaldı ki yığınla malı olan nice kafir vardır / Küfürüne rağmen malı kat kat artar / Tek kuruşu olmayan nice mü'min de vardır / Ki bunca fakirliğine rağmen imanı artar (Yâ âtibe'd-dehri izâ nâbeh / Lâ telûmi'd-dehra 'alâ ğadrih / ed-Dehru me'mûrun lehû âmir / Ve yentehi'd-dehru ilâ emrih / Kem kâfirin emvâlühü cemmetün / Tezdâdü ed'âfen 'alâ küfrih / Ve mü'minin leyse lehû dirhemün / Yezdâdü îmânen 'alâ fakrih.⁵³

İslam öncesi Arapların kolektif bilincindeki dehr ve ecel telakkisi ile Kur'an'da ortaya konan ecel mefhumu arasında, eceli tayin eden kudret dışında hemen hiçbir fark bulunmamasına rağmen özellikle Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup İslam alimleri daha önceden belirlenmiş ecel anlayışına itiraz etmişlerdir. Böylece ecel meselesi, ilk defa Mu'tezilî alimler tarafından tartışmaya açılmıştır. Genellikle kader problemine bağlı olarak tartışılan ecel konusunda Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, En'âm 6/2. ayeti de dikkate alarak insanın 'ecel-i kaza' (ecel-i ihtirâmî) ve 'ecel-i müsemma' (ecel-i tabii) olmak üzere iki eceli bulunduğunu ileri sürmüştür.⁵⁴ Bu ayırım şunu öngörmektedir: İnsan herhangi bir dış müdahale olmadan ölürse ecel-i müsemmaya, kaza ve katil sebebiyle ölürse ecel-i kazaya göre ölmüş olur. İkinci durumda ölen kişi ise, kazaya uğramasaydı veya öldürülmeseydi ecel-i müsemmasına kadar yaşayacaktı.⁵⁵

Bu öngörü Kur'an'daki ecel kavramının manâ ve mefhumuyla kesinlikle bağdaşmamaktadır. Zira, Kur'an'daki kullanımıyla ecel; Selefiye, Mâtüridiyye ve Eş'ariyye'den oluşan Ehl-i Sünnet alimlerinin de ifade ettikleri gibi, Allah'ın zaman ve mekanı kuşatan ilmiyle canlıların öleceğini belirlediği zamanı ifade eder. Bu sebeple, canlıların her birinin yaşayacağı ecel tek olup kesinlikle değişmez. Hiçbir canlı kendisi için takdir edilen zamandan önce hayat bulamayacağı gibi, hakkında belirlenen ölüm vakti gelmeden de ölmez. İlgili ayetteki 'ecel-i müsemma' kıyametin kopmasına dair olup bununla insanın değil kainatın eceline işaret edilmiştir. Her şeyden önce,

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 114.

⁵⁴ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1988, s. 783. Tabii ecel, insan metabolizmasının biyolojik işlev ve fonksiyonlarının sona ermesinden kaynaklanan ölüm; ihtirâmî ecel ise hastalık, kaza ve benzeri felaket ve musibetlerin sebep olduğu ölüm şeklinde tarif edilmiştir. Bkz. Sadeddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1980, s. 224.

⁵⁵ Bu görüşün aktüel bir savunusu için ayrıca bkz. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 1998, s. 115-126.

“maktul öldürülmeseydi yaşardı” demek, vâkıya aykırıdır. Çünkü ecel vâkıanın ifadesidir.⁵⁶

Merhum Elmalılı M. Hamdi Yazır ikili ecel tezini şöyle çürütmüştür: “Binaenaleyh, insanın dünyada eceli demek, mevtine kadar müddet-i ömrü veya onun nihayeti ânı mevte demektir. Öldüğü lahzada bu ecel gelmiş ve yetmiş olur. Herhangi manâ tasavvur edilirse edilsin bu ömür, bu ecel birdir. Bir kere tahakkuk eder. Bir insan için bir mevte kadar iki ecel tasavvuruna imkan yoktur. Ve ölüm her ne sebeple olursa olsun ecel yetmiş, ömür bitmiş olur. Ve artık ona ecelsiz öldü demek tenakuzdan başka bir şey değildir. O gün anlaşılır ki ezelde mukadder ve müsemma olan bu, bugün tahakkuk edip fiilen kaza edilen de budur (...) [Şu halde] “bir insanın biri tabii, biri ihtirâmî olmak üzere iki eceli yoktur. Ya tabii veya ihtirâmî olmak üzere iki eceli vardır. Zira fiilen olacak olan ecel, bunların ancak biridir. Diğeri bir imkandan ibarettir. Vücûh-i imkan müteaddit ve hatta nâmütenahi olabilir. Fakat vâki birdir. Hakikaten ömür [de], ecel de o vâkiden ibarettir. Allah’ın takdîri kaza ettiği de odur. Allah’ın bildiği şaşmaz; O mümküni mümkün, vâkî’i vâki olarak bilir. Binaenaleyh, ecel-i tabii ve ihtirâmî taksimi, ecel-i mümkün, eceli vâki diye bir taksim yapmak gibidir. Esbâb-ı hâriciyye ihtirâmî ile ölenin tabii olarak ölmesi mümkün olduğu gibi, tabii olarak ölenin de esbâb-ı hâriciyye ile ölmesi melhuzdur. Fakat o her halde bunların yalnız biriyle ölecektir. Halbuki ecel denildiği zaman mümkünü değil vâkî’i anlamak lazım gelir. Vâki vukuundan evvel henüz imkan sahasındadır. Binaenaleyh, henüz ölmeyen bir kimsenin esbâb-ı tahaffuza riayeti meşru ve hatta vazifedir. Fakat vâkî’in vukûuyla saha-i imkan kapanmış, ecel tahakkuk etmiştir. Binaenaleyh o zaman da vazife vâkie teslim olmaktır. Sonra ömr-i tabii sözü de mücerret bir nazariyedir. Ölüm her ne olsa bir ihtiram ve tahrip olmaktan çıkmaz. Herem esasen bir ihtiram eseridir, yoksa tabiatın tabiat olmak üzere muktezası ittiraddan başka bir şey değildir. Tesîr-i hâricî ile ihtiram mevzû-i bahs olmayınca ömr-i tabii nâmütenahi olmak iktiza ederdi. Demek ki hüküm, tabiatı değil, hâlik-i tabiatıdır. Ve o halde tabiat sözü bir tağlit ve teşkiktir.”⁵⁷

⁵⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, **et-Temhîd fi’r-Red ale’l-Mülhideti’l-Muattıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tezile**, nşr. Mahmûd M. Hudayrî, M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1947, s. 374-376; Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Usûlü’l-Dîn**, İstanbul, 1346, s. 142-143; Ebû’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, **el-İrşâd ilâ Kavâtii’l-Edille fi Usûli’l-İ’tikâd**, nşr. Muhammed Yûsuf Musa - A. Abdülmün’im Abdülhamîd, Mısır 1950, s. 361-364; Cihad Tunç, “Ecel”, **DİA**, İstanbul 1994, X, 381.

⁵⁷ Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, İstanbul 1979, III, 1874-75, 1877-78.

Sözün özü, tabii yolla da olsa kaza ve katil yoluyla da olsa herkes kendi eceliyle ölür. Nitekim Kur'an'ın sarıh beyanlarından da Allah'ın izni olmadıkça hiçbir nefsin ölmeyeceği ve ölümün vaktinin tayin edilmiş bir yazıya göre vuku bulduğu bildirilmiştir;⁵⁸ ayrıca eceli gelen hiçbir nefsin yaşatılmayacağı kesin bir şekilde anlatılarak herkesin eceliyle öldüğüne işaret edilmiştir.⁵⁹

⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/145.

⁵⁹ Münâfikûn, 63/11.

KAYNAKÇA

- Ali, Cevad, **Târîhu'l-Arab Kable'l-İslâm**, Bağdat 1955.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, **Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut trz.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, **Usûlü'd-Dîn**, İstanbul 1346.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib, **et-Temhîd fi'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile**, nşr. Mahmûd M. Hudayrî, M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1947.
- Bolay, S. Hayri, "Âdem", **DİA**, İstanbul 1988.
- Câbirî, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu ve dğr., İstanbul 1999.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, **es-Sihâh**, nşr. A. Abdülgafûr Attâr, Beyrut 1979.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdümelik b. Abdillâh, **el-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd**, nşr. Muhammed Yûsuf Musa - A. Abdülmün'im Abdülhamîd, Mısır 1950.
- Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdillâh, **el-Furûk fi'l-Luğa**, Beyrut 1980.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, **Mefâtihu'l-Ğayb**, Beyrut trz.
-, **el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1982.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, **Meâni'l-Kur'ân**, Beyrut 1980.
- Güler, İlhamî, **Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu**, Ankara 1998.
- Izutsu, Toshihiko, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, çev. S. Ateş, İstanbul trz.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Beyrut 1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Abdillâh b. Müslim, **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hâdîs**, Beyrut, 1995.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem, **Lisânü'l-Arab**, Kahire trz.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire 1988.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, Beyrut trz.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân**, İstanbul 1986.
- Rîşehrî, Muhammed, **Mizânü'l-Hikme**, Kum 1403.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed, **el-Milel ve'n-Nihal**, Beyrut 1967.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethu'l-Kadîr**, Beyrut trz.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân**, Beyrut 1988.
- Teftazânî, Sâdeddîn Mes'ûd b. Ömer, **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)**, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1980.
- Tunç, Cihad, "Ecel", **DİA**, İstanbul 1994.
- Watt, W. Montgomery, **H. Muhammed'in Mekke'si**, çev. M. Akif Ersin, Ankara 1995.
-, **İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader**, çev. Arif Aytekin, İstanbul 1996.
-, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. M. S. Aydın, Ankara 1982.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul 1979.
- Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı: Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, çev. ve şerh. Ahmed Naim-Kâmil Miras, Ankara 1991.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl**, Beyrut 1977.
-, **Esâsü'l-Belâğa**, Beyrut trz.

The Concept of Dahr (Time) in The Qur'an and Arabic Thought in Pre-Islamic Period

ABSTRACT

In a verse of the Qur'an (45/24) the pagans are represented as saying: "There is nothing beyond our life in this world. We die as we come to life, and nothing but time destroys us..." By this they probably meant that sometimes a person dies and sometimes he lives, and the difference is due to Time. The word for "Time" is *dahr*. In cosmology they believed that many aspects of a man's life - such as his sustenance, the date of his death, and whether his life as a whole was happy or unhappy- were determined or predetermined by an ineluctable power which they usually referred to as "time" (*zaman*, *dahr*) or "the days" (*eyyâm*). This was not a divinity to be worshipped, but a cosmological power to be reckoned with. Connected with the belief that Time determines the events of human life is the belief that these events are predetermined. The cosmological idea that man's sustenance, death-date and degree of happiness are fixed and determined and that nothing he can do will alter them was taken over by Islam, but these matters were said to be determined by God and not by Time.

Key Words: Time, the days, sustenance, death-date.