

Câhiliye'den İslâm'a Sesin Göstergesel Kullanımı Üzerine Edimbilimsel Bir Analiz

Murat Oltulu

0000-0002-6028-3079

oltulu@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ror.org/01wntqw50

Öz

Amaç: Câhiliye dönemi Arap toplumu, sert doğa ve iklim koşulları altında gelişmiş; imkânların sınırlılığı nedeniyle sözlü kültürün ağır bastığı, sesin ve sözün sosyal hayatta belirleyici olduğu bir kültür tipi oluşturmuştur. Üstünlük yarışının hâkim olduğu bu toplumda yüksek sesle konuşmak, sadece bir iletişim biçimi değil, aynı zamanda toplumsal şeref ve kabilevi ayrıcalıkların dışavurumu olarak görülmüştür. Sesi yüksek çıkan kişi daha asil, alçak sesle konuşansa daha aşağı bir konumda kabul edilmiştir. Bu kültürel bağlamda sesin işlevi yalnızca iletişim değil, ortak sembolik anlamlar yüklenmiş bir göstergedir. İletişimin temel bileşenlerinden olan sesin, bu toplumsal yapıda nasıl bir asalet ve otorite göstergesi olarak kullanıldığı ve İslâm'ın bu algıya yönelik gerçekleştirmeye çalıştığı zihniyet dönüşümü, çalışmanın problematiğini oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışma, Câhiliye ve İslâm dönemlerinde sesin kullanım farklılıklarını ve konu hakkında Kur'an'da geçen düzenlemelerin sosyo-kültürel bağlamda tasvir ve tahlilini amaçlamaktadır. Sesin bir asalet göstergesi olmaktan çıkarılıp ahlâkî bir ölçüte bağlanması sürecini, disiplinler arası bir bakışla ortaya koyması ve İslâm'ın gerçekleştirmeyi hedeflediği kültürel dönüşümü görünür kılmaları bakımından çalışma önemlidir.

Yöntem: Çalışmada, edimbilimsel bir yaklaşım izlenmiştir. Edimbilim, sözcük bağlamını, failerin niyet ve toplumsal konumlarını dikkate alarak anlam üretim süreçlerini incelemeyi mümkün kıldığından, araştırma için yöntemsel yaklaşım olarak tercih edilmiştir. Ayrıca tefsir literatürü taranmış; şahit getirilen şiirler ve Kur'an ayetleri nitel analiz yöntemiyle incelenmiştir.

Bulgular: Çalışmada, Câhiliye dönemi Arap toplumunda kıt kaynaklara dayalı bir yaşam biçimi geliştiği bulgulanmıştır. Bu zorlu koşullar, sözlü kültürün ve kabileci toplumsal yapının baskın hâle gelmesine yol açmıştır. Sözlü kültürün merkezinde yer alan ses ve söz, kabileler arası üstünlük yarışının ve sınıflı toplumsal yapının belirleyici olduğu bu bağlamda, statü ve güç ilişkilerinin sembolik taşıyıcılarından birine dönüşmüştür. Ancak İslâm, Kur'an'ın ortaya koyduğu ilkelerle bu kültürel algıya müdahale etmiş; yüksek ve buyurgan sesi değersizleştirmiştir. Kur'an'da bu tür sesler Arap kültüründe hoş karşılanmayan bir hayvan sesiyle –eşeğin sesiyle– benzeştirilerek, üstünlük aracı olma işlevinden çıkarılmıştır. Böylece ses, bireyin toplumsal statüsünü sergileme göstergesi olmak yerine; ölçülülük ilkesi çerçevesinde yeniden konumlandırılmıştır.

Sonuç: Neticede, iletişimin karakterinin dönüştürüldüğü ve toplumsal ilişkilerde itidal temelli bir kavrayış biçiminin oluşturulduğu bulgulanmıştır. Çalışmanın özgünlüğü, toplumsal olguların sosyo-psikolojik yönlerini derinlemesine incelemeyi mümkün kılan edimbilimsel yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Bu sayede, İslâm'ın gerçekleştirdiği

kültürel dönüşümün anlaşılmasına, bağlamsal ve tarihsel koşullar üzerinden katkı sunulmuştur. Çalışmanın, günümüz toplumlarında iletişimde güç, statü ve temsil ilişkilerini dinî perspektifle anlamak ve değer temelli değerlendirmeler yapmak bakımından bir örnek sunduğu söylenebilir. Tefsir alanında edimbilimsel yaklaşımla yapılacak çalışmaların bu hattı genişletebileceği ve alanda daha derin bir kavrayış geliştirebileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir; Edimbilim; Câhiliye; İslâm; Savt; Teberrüc

Öne Çıkanlar

- Ses, kültürel bir fenomen olarak sosyal bağlamda iletişim aracı olmanın ötesine geçerek, sosyal hiyerarşinin ve sınıfsal imtiyazların bir göstergesi olarak işlev görmüştür.
- Edimbilimsel analiz, sesin sadece iletişim aracı değil, kültürel ve sosyal değerleri taşıyan bir gösterge olduğunu ortaya koymuştur.
- Câhiliye dönemi Arap toplumu, sözlü kültürün egemen olduğu, kelimenin ve sesin toplumsal kimlik inşasında merkezi rol oynadığı, kabileci bir yapı sergilemektedir.
- Kabileler, toplumsal düzen içinde ayrıcalık ve statülerini ses başta olmak üzere çeşitli sembollerle görünür kılmış, bu semboller üzerinden tahakküm kurmuştur.
- İslam, Câhiliye dönemi değer yargılarına müdahale ederek, ses kullanımını tevazu ve saygı temelinde yeniden yapılandırmayı amaçlamıştır.

Atıf Bilgisi

Oltulu, Murat. “Câhiliye’den İslâm’a Sesin Göstergesel Kullanımı Üzerine Edimbilimsel Bir Analiz”. *Eskiye*ni 61 (Mart 2026), 449-473.

<https://doi.org/10.37697/eskiye.1801866>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	12 Ekim 2025
<i>Kabul Tarihi</i>	19 Mart 2026
<i>Yayın Tarihi</i>	31 Mart 2026
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

A Pragmatic Analysis of the Symbolic Use of Voice (Şawt) from the Jāhiliyyah to Islām

Murat Oltulu

0000-0002-6028-3079

oltulu@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir, Ankara, Türkiye

ror.org/01wntqw50

Abstract

Purpose: The pre-Islamic Arab society was developed under harsh natural and climatic conditions. The scarcity of resources resulted in the emergence of an oral culture wherein voice and speech assumed a pivotal function in social interactions. Within a context characterised by perpetual intertribal rivalry for prestige and power, vociferous expression was not merely a means of communication; rather, it served as a manifestation of social esteem and tribal prerogative. Those with strong voices were considered noble, while those who spoke softly were regarded as socially inferior. Thus, voice functioned not only as a communicative instrument but also as a sign carrying collective meanings. This study examines how voice, as a fundamental instrument of communication, functioned as an indicator of nobility and authority in this social structure, and how Islam sought to transform this perception. The objective of the present research is to provide a detailed description and analysis of the differences in the use of voice between the Jāhiliyya and Islamic periods, in addition to an examination of the Qur'ānic regulations within their respective socio-cultural frameworks. The present study is of significance in that it reveals, through an interdisciplinary perspective, the process by which voice ceased to be a sign of nobility and was redefined as a moral measure, and makes visible the cultural reconstruction carried out by early Islam.

Method: The study adopts a pragmatic approach, which, by considering the context of utterance as well as the intentions and social positions of speakers, enables the examination of meaning-making processes. The tafsīr (exegesis) literature was also reviewed, and the poems cited as evidence along with Qur'ānic verses were analyzed through qualitative document analysis.

Findings: The study finds that a mode of life based on scarce resources developed in pre-Islamic Arabian society. These harsh conditions led to the predominance of an oral culture and a tribal social structure. Within this context —where intertribal competition for supremacy and a stratified social order were decisive—voice and speech situated at the center of oral culture, become symbolic carriers of status and power relations. However Islām, through the principles articulated in the Qur'ān, challenged this pattern and devalued the loud and commanding the speech. In the Qur'ān, such sounds are likened to the braying of a donkey -an animal sound disapproved of in Arab culture- thereby stripping them of their function as a marker of superiority. Consequently, voice was repositioned not as an index of social status but within the framework of the principles of moderation.

Conclusion: The study found that the character of communication was transformed, establishing a balance-based universe of meaning in social relations. The text's originality

lies in its pragmatic approach, which enables an in-depth understanding of the socio-psychological dimensions of social phenomena and the cultural transformation brought by Islam. The present study provides an example for interpreting power, status, and representation in contemporary communication from a religious perspective and for value-based assessments. It is suggested that future pragmatic studies in Tafsīr could expand this inquiry and deepen comprehension.

Keywords

Tafsīr; Pragmatics; Jāhiliyyah; Islām; Voice; Tabarruj

Highlights

- The voice, as a cultural phenomenon, has gone beyond being a means of communication in the social context and has functioned as an indicator of social hierarchy and class privileges.
- Pragmatic analysis reveals that the voice is not only a means of communication but also a signifier of cultural and social values.
- The Arab society of the Jāhiliyya period exhibited a tribal structure in which oral culture was dominant and the word and voice played a central role in the construction of social identity.
- Tribes made their privileges in the social order visible through various symbols, especially sound, and established domination through these symbols.
- The present paper sets out the argument that by intervening in the value judgments of the Jāhiliyya period, Islam aimed to restructure the use of sound on the basis of humility and respect.

Citation

Oltulu, Murat. "A Pragmatic Analysis of the Symbolic Use of Voice (Şawt) from the Jāhiliyyah to Islām". *Eskiyeni* 61 (Mart 2026), 449-473.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1801866>

Article Information

<i>Date of submission</i>	12 October 2025
<i>Date of acceptance</i>	19 March 2026
<i>Date of publication</i>	31 March 2026
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihaal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	eskiyenedergi@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Bir iletişim varlığı olarak insan, zihinsel tasarımlarını izhar etmek veya karşı tarafa ileti göndermek istediğinde birtakım materyaller kullanmak zorundadır.¹ Bu husus, iletişimin maddi bir zeminde gerçekleşmek zorunda olduğunun ifadesidir.² Halihazırda bu amaçla pek çok materyalin insan tarafından kullanıldığını görmek mümkündür. Buna karşın türlü halleri bulunan iletişim materyallerini, ana malzeme açısından birkaç unsura indirgeyebilmek mümkün gözükmemektedir. Bunlardan en temel iletişim unsuru olan söz, sese; yazı, çizgiye; resim, renge; edimse basit devinime indirgenebilir. Söz konusu bu ayrıştırma yapıldığında sanatsal ve düşünsel temsile ilişkin türlü yaşam tarzları ve metafizikler ortaya çıkar. Birçok kültür kuramında, modernlik-öncesi sesin formel hali sözün; modern zamanlar ve özellikle Aydınlanma Çağı, çizginin formel hali yazının; modernlik-sonrası da rengin formel hali resimli olanın, yani görselliğin ayrıcalık kazandığı zamanlar olarak nitelenmiştir.³ Diğer taraftan ses dahil diğer iletişim materyallerinin, ileti aktarımının ötesine geçen estetik ve şiirsel işlev gibi çeşitli fonksiyonları bulunmaktadır.⁴ Bu çalışmada, iletişimin ana malzemelerinden sesin iletişim esnasındaki kullanım şekli ve böylece ileti aktarımı işlevinin ötesinde sosyal-sınıfsal birtakım çağrışımları ihtiva etme keyfiyeti, muayyen bir kültür ve yönetsel yaklaşım örneğinde konu edilecektir. Sosyal bağlamda sesin kullanımının gördüğü bu farklı işlevler ve eği çağrışımlar, etkileşimin ve etkili kelime kullanımının öne çıktığı kültür tipi olan Arap kültür tarihinde gözlemlenebilir. Câhilî dönemin sosyo-politik yapısı ve bu yapıyı ortaya çıkaran doğal ve kültürel koşullar dikkate alınarak sesin göstergesel ve çağrışımsal mahiyette kullanımı ve bu konudaki algıyla Kur'an'da konu hakkındaki düzenlemeler irdelenecektir. Böylece artsüremsel bu iki dönemin konu özelindeki farklılıklarının ve Kur'an tarafından gerçekleştirilen "zihniyet dönüşümünün" sözlü Arap kültürünün çatısını tutan sesin kullanımını ve bu konudaki değer algısını ne şekilde farklılaştırdığının tasvir ve tahlili amaçlanmaktadır.

Çalışma söz ediminin gerçeklik kazanmasına olanak sağlayan öğelerden sesin, "kullanım" boyutuna ve bunun kullanıcılarla olan "ilişisine" odaklanmayı hedeflemektedir. Bu hedefleri gerçekleştirebilmek için, dilbilimin bir alt dalı olan edimbilimden yararlanılacaktır. Edimbilim hakkında aşağıdaki ilk başlıkta, çalışmada bize rehberlik edecek düzeyde bilgi verilecek ve ardından araştırma konusuna uyarlanacaktır.

1. Sözcelem Etkinliği, Edimbilim ve İletişim Yetisi

Bir niyet ve amaca bağlı olarak insan tarafından gerçekleştirilen tüm eylemler, edimdir. O aynı zamanda, bazen gereksinim duyduğu bazen de zevk için, bulunduğu duruma göre, "dilsel" edimlerde bulunur. İşte belirli bir kişi tarafından çeşitli amaçlarla, muayyen bir zaman ve bağlamda ortaya konulan, ifade edilen veya yazılan dilsel olgu, *sözce* olarak isimlendirilmektedir. *Sözcelemse* bir sözceyi üretme dilsel etkinliğidir.⁵ Antik dil felsefecileri,

¹ Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/55; Serdar Kurnaz, "Who is the Lawgiver? The Hermeneutical Grounds of the Methods of Interpreting Qur'an and Sunna (istinbât: al-ahkâm)", *Oxford Journal of Law and Religion* 6 (2017), 347-371.

² Arda Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981), 7-10.

³ Özgür Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 17.

⁴ S. Nesterova Coşkun, "Roman Jakobson'da Dilin İşlevleri ve İşleyiş Mekanizması", *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2023), 333-334.

⁵ Zeynel Kiran- Ayşe (Eziler) Kiran, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2001), 214.

bu sözclem etkinliği sonucu ortaya konan sözcelerin işlevinin dünyayı betimlemek olduğunu savunmuşlardır. Ancak iletişim sırasında kullanılan *rica*, *yalvarma*, *dua*, *bildirim*, *soru*, *yanıt*, *vaat*, *teşekkür*, *tehdit*, *itham*, *ima*, *tahfi* ve *tahkir* gibi⁶ pek çok söz öbeğinin “doğru” ya da “yanlış” olarak değerlendirilemeyeceği ve betimden ziyade kişiler, eylemler ve olaylar üzerinde “etki yaratmaya” ve sonuç olarak “dünyayı değiştirmeye” yönelik işlevler gördüğü görülür.⁷ 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dil kullanımının bu çok yönlülüğünü ve dilsel iletişim durumlarında olup bitenleri ön plana çıkaran temel bir değişim olmuştur.⁸ Bu değişim sonucunda bir sözcenin önermesel anlamından ve doğruluk değerinden çok onun gerçekleştirdiği *dilsel edimin işlevine* (*edimsöz* ve *etkisöz* değerine, yani etki ve yaptırım boyutuna) odaklanılmıştır.⁹ Dolayısıyla onun üretildiği koşullar ve üretiliş amacının tespiti, kendisinden daha anlamlı kabul edilmiştir. Diğer bir deyişle anlamın sözcenin literal yönünü aşan bir boyutu söz konusudur. Çünkü sözclem etkinliğinin bağlamının, taraflarının ve zamanının bilinmesi, sözcenin anlamını belirlemek bakımından önemlidir. Bu sebeple sözclem durumunun tespiti gerekli görülmüştür.¹⁰

Dilin belirli bir bağlam içinde kullanım keyfiyetini konu edinen, dilbilimin altında gelişen işte bu yeni alan *Edimbilim* olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla edimbilimsel dilbilimin amacı, sözcelerin anlamını bir bağlam içinde incelemek, dilsel göstergelerin kullanımının konuşucu ve alıcı arasındaki (statü veya hiyerarşik vb.) ilişkiden nasıl etkilendiğini,¹¹ onların söz eylemleri nasıl kullandıklarını ve sözcelerin bu doğrultuda yorumlanmasını ele almaktır.¹² İletişimin bu çok yönlü ilişkilerini incelemesi hasebiyle de bütün insanbilimleriyle bağlantılıdır. Buraya kadar söylenenlerden, edimbilim yapmanın göstergeleri kullanıcıları bakımından analiz etmek olduğu anlaşılır.¹³ *Sözdizim* (sentaks) ve *anlambilim* (semantik) göstergeleri kullanıcılarından soyutlarken, *edimbilim* bir gösterge dizgesinin gerçek anlamda kullanılmadığında oldukça anlamsız olduğunun ayrımındadır.

Bu alanda yapılan çalışmalarda dilsel edimin, genel olarak dört ayrı edim türünü içerdği varsayılmıştır.¹⁴ Öncelikle *sesleme*, bir söz dağarcığına ait birimler üretme ve bu birimleri belirli bir anlam düzeni içinde kullanma gibi söz ediminin “fiziksel” niteliğine bağlı *düzsöz* edimi gerçekleştirilmiştir. İkinci olarak *edimsöz* şeklinde isimlendirilen ve söz edimi gerçekleştiren kişinin sözceleri üretirken sahip olduğu edimlerle ilgili durumlardır. Kişinin sözclem bağlamından psikolojik durumuna kadar her şeyi kapsayan bu aşamada sözcenin ortaya çıkışını belirleyen koşullar büyük öneme sahiptir. Ayrıca konuşucuyla dinleyici

⁶ Emel Huber, *Dilbilime Giriş* (İstanbul: Yabancıdil Yayınları, 2013), 38-43.

⁷ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ* (Amman: Dâru'l-Furkân, 1989), 501-504; Süleyman Gezer, “İnşâ-Haber Bağlamında Kur’an Dilinin Yapısı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 137-138; Merve Arpa - Mahfuz Geylani, “Belâgat İlminde Haber ve İnşâ”, *Kilitbahir* 23 (2023), 77-95.

⁸ R. Levent Arsever, “Bir Söz Edimi Olarak Yargı Edimi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 116-117; Zeki Uslu, “Edimbilim ve Yabancı Dil Öğretimine Etkileri”, *Dil Dergisi* 127 (2005), 34-43.

⁹ Kıran- (Eziler) Kıran, *Dilbilime Giriş*, 214.

¹⁰ Kıran- (Eziler) Kıran, *Dilbilime Giriş*, 204.

¹¹ Kıran- (Eziler) Kıran, *Dilbilime Giriş*, 77-80.

¹² Ahmet Kocaman, “Edimbilim Üzerine”, *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 7 (1996), 11-36.

¹³ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998), 40-45; Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2017), 19-20; Neslihan Kansu Yetkiner, *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi Üzerine* (İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi Yayınları, 2009), 3.

¹⁴ Kıran- (Eziler) Kıran, *Dilbilime Giriş*, 218.

arasındaki ilişki, bir olgu olarak *edimsözden* etkilenir niteliktedir. Üçüncü olarak dilsel göstergelerin dil-dışı gerçeklikteki nesnelere ya da durumlarla ilişkiye geçirilmesi, yani *göndergesel* edimdir. Bu sayede kişilerin, nesnelere, niteliklerin tanınması ve önermelerin dil-dışı gerçeklikle uyması sağlanır. Son olarak sözce üzerinde alıcının yerinde değerlendirmelerle onu doğru anlama çabasına dair edimler ve sözcenin alıcısı üzerindeki etkisi, *etkisöz* edimi kapsamında değerlendirilir. *Edimsöz* ve *etkisöz* edimleri, iletişim teorisi açısından birbirini tamamlar niteliktedir. Sözün gönderici bakımından üretimine *edimsöz* ediminde yoğunlaşılırken, alıcı tarafında sözün algılanışına ve yeniden üretimine *etkisöz* ediminde odaklanılmaktadır. Görüleceği üzere dil edimiyle gerçekleştirilen bir sözcenin anlamı, somuttan soyuta doğru sıralanan bir anlamlar bütünüdür. Dilbilimsel ve sözdizimsel yapıdan kaynaklanan anlam önce gelirken; yananlamsal ve edimbilimsel anlam daha sonra gelmektedir. Sözlerin gerçek edimlerinin bütünüyle kavranması mümkün olmasa da onların edimsel özelliklerinin dikkate alınarak değerlendirilmeye çalışılması, anlamlardan en iyisine ulaşabilmek açısından önemlidir. Zira söz edimlerini anlamak, sözün bağlamından sözü söyleyenin psikolojik durumuna kadar tüm süreci dikkate almayı gerektirir.

Edimbilim, iletişimin tümcelerle sağlandığını kabul eden ve tümce yapıları üzerinde duran geleneksel dilbilimin aksine, yalnızca yapıları incelemenin yetersiz olduğunu savunur. Yazılı dilin yanı sıra konuşma dilinin ve iletişim ortamının durum ve bağlam gibi tümce harici diğer koşullarının da dikkate alınmasını gerekli görür. Dolayısıyla en iyi anlama ulaşmak, iletişim ortamının dil dışı kurallarını da bilmeyi gerektirmektedir. Bu bilgi, *iletişim yetisi* olarak karşılanmıştır. Toplumbilimsel, dilbilgisel, söylemsel ve strateji yetilerini içeren bu *iletişim yetisi*, dilin konuşulduğu toplumda ortak değerlerin kaynağı olan kültürel bilgidir. ¹⁵ Bu yönüyle dilin kullanım bilgisinin yanı sıra konuşma topluluğu için gelenekselleşmiş dil dışı nitelikleri de kapsar. Tümce yapılarını soyut birer kavram olarak gören edimbilim açısından, iletişim yetisinin kazandırılması önemlidir. Çünkü tümceler ancak belirli bir bağlam içinde kullanıldığında anlamlıdır.

Netice itibarıyla, sözcelem etkinliğinde *sözdizim* boyutunu yani sözcelerin fiziksel yönünü oluşturan sesin, Arap kültür tarihinde ileti aktarma boyutunun ötesine giden işlevinin görülmesini sağlayacak yöntemsel yaklaşım edimbilimdir. Konuşma, yürüme ve ses gibi unsurların bu edimsel yönü, tefsir literatüründe az da olsa vurgulanmıştır. Bu bağlamda Râzî'nin (ö. 606/1210), yürümeyi ve sesi, insanın ve diğer canlıların matlûbuna ulaşmasında birer araç olarak değerlendirdiği; özellikle bu eylemlerin niyet ve bilinçle birleştiğinde anlam kazandığını belirttiği görülür. ¹⁶ Onun bu yaklaşımının, fiil ve sözün amaca yönelik işlevini ve etkisini ön plana çıkaran edimbilimsel perspektifle büyük ölçüde paralellik gösterdiği söylenebilir. Son zamanlarda İslam araştırmalarında sıklıkla kullanılmaya başlayan söz konusu yaklaşımın bize öğrettiği üzere bu edimsel işlevi görebilmek için analizin, *semiyolojiye* yahut genel *semantik* kavramına muhteva sağlayan, yeme-içme, giyim-kuşam, dekoratif model vb. unsurları belirleyen linguistik olmayan pratiklere genişlemesi gerekmektedir. ¹⁷ Bir başka deyişle dilsel dizgelerin ötesine uzanmak;

¹⁵ Kocaman, "Edimbilim Üzerine", 11.

¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 25/151.

¹⁷ Edibilim üzere yapılmış bu çalışmalara şunlar örnek gösterilebilir: Yusuf Akyüz, *Arap Dilinde Edimbilimin Kökenleri* (Ankara: Son Çağ Yayınları, 2023); Yusuf Akyüz, "Söz Edimleri ve Arap Dilinde Emretme Edimsözü Yapıları", *Hittit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 881-900; Badis Lehvîmel, "Arap Belagati ve Edimbilim," çev. Ahmet Kaplan, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2013), 229-254.

dil dışı koşulları ortaya koymak ve özellikle dilsel araçları, onları kullanan faillerin yaşam koşulları ve dünya görüşleri açısından ele almak gerekmektedir. Bu sebeple bir sonraki başlıkta dilsel edimde bulunan özneyi belirleyen başlıca dil dışı koşullar ele alınacak; bunlardan özellikle konumuzla irtibatı dolayısıyla, ses merkezli yaşam ve kültür tipiyle bu kültür tipinin ortaya çıkardığı öznenin prototip nitelikleri üzerinde durulacaktır.

2. Özneyi Belirleyen Koşullar ve Ses Merkezli Kültür Tipi

Edimbilim açısından önem arz eden *iletişim yetisi* dahil birey ve toplumların tüm yeti ve özellikleri, onların maddî koşullarında şekillenmektedir.¹⁸ Bu sebeple özneye iletişim yetisini kazandıran gerçeklik koşulları analiz edilmelidir. İnsanın çeşitli yetileri kazanmasının yanı sıra onu her açıdan belirleyen en önemli etkenin, özellikle endüstri öncesi toplumlarda, *tabiat* olduğu inkâr edilemez. Çünkü insan büyük oranda birey ve toplum olarak *doğa* tarafından şekillendirilir.¹⁹ Yeryüzünün oldukça çeşitlilik gösteren ekosistemleri içerisinde, insanların doğaya karşı koyma ve ihtiyaçlarını temin ederek varlıklarını sürdürme biçimleriye oldukça farklıdır. Bu çeşitlilik onların fizyolojik özelliklerinden toplumsal ve sosyal organizasyonlarına kadar her şeyi belirler.²⁰ İçinde bulunduğu ekosisteme karşı insanın inşa ederek varlığını sürdürdüğü gerçeklik ve tabiatın insanlaştırılma biçimine dair süreçler bütünü olarak *kültürse*, onun üzerinde belirleyici olan bir diğer unsurdur.²¹ İnsanın meydana getirdiği maddî-manevî her şey kültüre girer.²² Kültür üretip, ürettiği kültür tarafından belirlenmesiye onun varlık koşullarından biridir. Dolayısıyla insan, biyolojik ve kültürel belirlenimlerle yoğun şekilde kuşatılmış bir varlıktır.²³

Burada vurgulanması gereken nokta insanın, bu doğal ve kültürel koşullara karşı *seçmeci* bir tutum içerisinde bulunmasıdır.²⁴ Söz konusu seçmeci tutum, onun inşa ettiği kültürel öğelerin tümüne, kendine has bir biçim vermesine yol açar. Bu yüzden tüm çağların ve mekanların düzeni, yaşam tarzı ve onlara sinen *tinsel* hava kendine özgüdür.²⁵ Tarihsel-toplumsal gerçekliğin bu karakteristik niteliği, toplumlar tarafından birtakım kalıplarla nesnelleştirilir. Dilthey (ö. 1911) bu nesnelleştirmeleri, “yaşama kalıpları” olarak adlandırır.²⁶ Onların başındaysa insanın dilsel edimler sonucu ortaya koyduğu sözceler sistemi olan *dil* gelmektedir. Bir kültürün hususi bir yönüne dair nesnelleşmiş taşıyıcı öğeler ve analiz malzemeleri olarak işlev görecektir unsurlardan biri, dil ve dilsel formlar olacaktır. Belirtildiği üzere, dilsel formlar dahil tüm “yaşama kalıpları” ile ‘gerçeklik’ arasında kültüre özgü bir bağıntı söz konusudur. Bu özel bağıntı alanını, Izutsu (ö. 1993), “anlamın hükümlerlik sahası” olarak görür.²⁷ Söz konusu kalıpların arkasındaki dünya görüşünün ve onların anlamlarının tespitine dair, her analistin bir kültür üyesi olması hasebiyle ancak

¹⁸ Maurizio Ferraris, *İmgelem*, çev. Fırat Genç (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008), 87.

¹⁹ Ahmed Emin, *Fecrül-İslâm*, çev. Ahmet Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 82.

²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yenişafak, 2004), 1/79.

²¹ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979), 95-100.

²² Nermi Uygur, *Kültür Kuramı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 17-18.

²³ Bronislaw Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, çev. Deniz Uludağ (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 88.

²⁴ Bronislaw Malinowski, *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1990), 33-36.

²⁵ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 65.

²⁶ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 76.

²⁷ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramların Semantik Analizi*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 47-48.

yorumsal bir analiz geliştirilebilir. En iyi anlama ulaşmayı hedefleyen *edim bilim* açısından atılması gereken adımlardan biri, sözcelem edimini gerçekleştiren özneyi şekillendiren ve *iletişim yetisi* dahil ona yetilerini kazandıran yaşam koşullarının ve kültür tipinin belirlenmesi olacaktır.

İletişime dilin ve dili duyuran ses formlarının hâkim olduğu inkâr edilemez. Nitekim sesin birincil biçimselleştirilmiş hâli sözdür. Yani temelde dil, sözlüdür. Bu sebeple burada sözlü kültür tipi üzerinde durulacaktır. Sözlü kültür tipinin maddesini oluşturan ses fonemlerinin ruhsal yaşamın anlık bir deneyimini oluşturması, onların duyurduğu varlık dünyasına derinden etki etmesine yol açar. Örneğin ses, kulağı (özneyi) ses dünyasının merkezi yapar. Bundan dolayı sesin, dinlenenleri birleştirme ve dinleyeni merkezileştirme gibi bir özelliği vardır. Bu nedenle sözlü kültürde insan, anlam üretiminin odağında yer alır. Ayrıca sözüün büyük bir yeri ve önemi vardır.²⁸ Öyle ki dile getirilen her sözcük, zamanla edime dönüşen bir olaydır.²⁹ Bir başka deyişle hakikatin kendini açığa vurduğu başat olanaklardan biri, ses içerisinde gerçekleşir.³⁰ Bu noktada dilsel edimle hakikatin inşası arasında sıkı bir bağ tesis edilir. Bu yüzden bu tip kültürde *bilgiyle retorik* güçlü biçimde ilişkilidir. Yani gerçeği ifade ve hakikati inşa çabasına her zaman birtakım söz sanatları ve dil oyunları eşlik eder.³¹ Bu dilsel ustalıklar sırasında şeyler ve sözcükler arasında yeni anlamsal bağlar kurma olasılığı doğar. Maddesel düzeyde sesle ifadesini bulan dil, söz konusu dilsel oyunlarla şiirsel işlevini ortaya koyar. Böylece anlam üretme ve iletiminin dışında, ortaya koyduğu bu şiirsel işlev sonucunda bir değer kazanır.

Sözlü kültür, dolayısıyla, etkileşimin ve etkili dil kullanımının ön plana çıktığı bir kültür olarak belirir. Bu kültürlerde kişiler arası etkileşimde nesneden ziyade kelimeler ağır basar.³² Konuşma ve hitabet sanatı son derece önemlidir. Politika, hukuk, ticaret vb. neredeyse tüm toplumsal faaliyetler, etkili söz söylemeye dayanır. Burada, söz sanatlarının yanı sıra beden dilinin devrede olduğu bir düello ve üstünlük yarışı da mevzu bahistir.³³ Sözüün ve sesin insanları birleştirmesi hasebiyle bu tür kültürler içerisinde yetişen bireyler, daha dışa dönüktür. Eğilimlerini içine atmak yerine, dışa vururlar. Bu tür dışavurumcu yapılar, kimi bağlamlarda çatışmaya evrilebilen davranış biçimlerini besleyebilmektedir. Bu bakımdan çatışma ve rekabet temelli bir yaşam stiline daha görünür hâle geldiği söylenebilir.

Sözlü kültürlerde ayrıca üstünlük yarışı ve kahramanlık kültürünün, önemli bir yer tuttuğu görülür. Bu kültürün yaygınlığının sözlü zihin süreçleriyle de yakın ilgisi vardır. Olayların ve yaşantıların anısını bellekte tutabilmek için anlatımda ve niteliklerde mübalağaya ve tipleştirmeye yer verilmek zorundadır.³⁴ Dolayısıyla bu tür bellek ve zihin işleyişinde mübalağanın, abartmaların, tuhaf niteliklerin, bilgiyi korumak gibi bir işlevi de vardır.³⁵ Sözlü kültür tipinin merkezinde canlı ve maddesel sesin bulunması, doğaya ve nesnelere canlılık atfeden düşünce motiflerinin yaygınlaşmasına da yol açmıştır.

²⁸ Walter B. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacıoğlu Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 92.

²⁹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 93.

³⁰ Steven Roger Fischer, *Yazının Tarihi*, çev. A. Handan Konar (İstanbul: İş bankası Yayınları, 2022), 5.

³¹ Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı*, 137-141.

³² Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 34.

³³ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 87.

³⁴ Steven Roger Fischer, *Yazının Tarihi*, 5-32.

³⁵ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 89.

Maddesellikten dolayı da hatıra ve düşünce gibi kavramların soyut olmaktan ziyade somut şekilde algılandığı, somut düşünen bir zihin tipi hâkimdir.³⁶

Ses merkezli sözlü kültür tipinin nitelikleri genel olarak ortaya konulduktan sonra, konu biraz daha daraltılabilir. Çalışma edimbilim rehberliğinde ve Arap kültür tarihi bağlamında yürütüldüğünden, bu kültür bağlamında şekillenen özneye iletişim yetisini kazandıran kültürel koşullar üzerinde durmak gerekir. Bu perspektifle bakıldığında Arap toplumunun ve kültürünün, yaygın bir şekilde yazısız olarak nitelendirildiği görülür.³⁷ Dolayısıyla sözlü kültür tipinin genel özellikleri, Arap kültürünün şekillendirdiği öznenin genel karakteristiğini anlamada önemli bir çerçeve sunacaktır. Buna göre bu bağlamda şekillenen öznenin becerileri ve dünya görüşü; sesin ve insanın merkezde, etkileşimin yoğun, münakaşa ve üstünlük düellosunun belirgin biçimde hissedildiği, dolayısıyla dil oyunlarının ve söz sanatlarının oldukça yaygın olduğu bir yaşam ve kültür tipi içinde şekillenmiş olmalıdır. Bu bakımdan aşağıda söz konusu kültürü ortaya çıkaran doğal ve kültürel koşullar ve sesin bu kültür içindeki sosyal-sınıfsal işlev ve değerine değinilecektir. Ardından Kur'an'da bu konuda geçen düzenlemeler analize tabi tutulacaktır.

3. Câhilî Öznenin İletişim Yetisini Belirleyen Doğal ve Kültürel Bağlam

Yukarıdaki bilgiler ışığında şu soruyla yol alınabilir. 7. yüzyıl Arap kültürünün şekillendirdiği özneye iletişim yetilerini kazandıran gerçeklik koşullarının, toplumsal yapının ve kültürel bilginin keyfiyeti nasıldı? Bu sorunun yanıtını ortaya koymak bir yönüyle sese sosyal-sınıfsal işlev, çağrışım ve değer atfedilen dil dışı bağlamları ortaya koymak olacaktır. Arap kültürünün doğal koşullar bakımından genellikle *elverişsiz tabiat şartlarının* hâkim olduğu Arabistan yarımadasında geliştiği görülür.³⁸ *Karasal iklim* koşulları, yarımada kaderini etkileyen bir diğer unsurdur.³⁹ Sudan yoksunluk, yarımada ortaya çıkan kültür biçimlerinden değer yargılarına kadar pek çok şey üzerinde belirleyici olmuş; öyle ki burada tarih sahnesine çıkan kutsal kitaplara dahi yansımıştır.⁴⁰ Söz konusu koşulların hâkim olduğu yarımada, *göçebe*, *tarım* ve *ticari* yaşam tarzları ortaya çıkmıştır.

Elverişsiz tabiat şartlarının ve *karasal iklimin* belirleyici olduğu yarımada bozkırlarında, *rabî* diye adlandırılan mevsimde yeşil bitkilerle kaplanan alanların yanı sıra; çeşitli çalı ve ağaçların hayatlarını sürdürebildiği iki farklı arazi türü de vardır. İlk türdeki arazi, bahar aylarında develer için iyi birer otlaktır; ancak yazın etkisini hissettirmesiyle otlaklar kurduğunda göçebeler diğer araziye çekilmek zorunda kalır. Bu yaşam tarzı *göçebe* bir yaşam türünü açıklamaktadır.⁴¹ *Bedevî*, *deve* ve *hurma ağacı* bu yaşam tarzının beşerî, hayvanî ve bitki örtüsünün klasik timsalleridir. Hepsî dayanıklılığın birer sembolü niteliğindedir.⁴² Bedevinin bu koşullarda yaşamı, oldukça sadedir. Göçebe bir yaşam sürer. Sürekli hareket halindedir. Vahalardan elde ettiği hurmaların yanı sıra, temel besini süttür. O, eti ve hububatı oldukça seyrek tüketir.⁴³ Bu koşullarda soygun onun nezdinde suç değildir.

³⁶ Jean Piaget, *Çocuğun Gözüyle Dünya*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), 164.

³⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2011), 87-108.

³⁸ B. Lewis vd., *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. Kolektif (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1997), 1/20-21; Hasan İbrâhîm Hasan, *Târîhu'l-İslâm* (Kahire: Mektebetu'n-Nahdatü'l-Mısıriyye, 1/5; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 29-30.

³⁹ M. Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 22-25.

⁴⁰ İbrâhîm 14/37; el-Kasas 28/57; en-Nahl 61/81; et-Tevbe 9/19.

⁴¹ Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, 8.

⁴² Lewis, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, 20.

⁴³ Watt, *Hız Muhammed Mekke'de*, 9.

Tüccarlar ve ziraatçılar, eşkıyalığı gerektiren durumlarda yol güvenliğini sağlamak için bedevi kabilelere ödeme yapmak zorundadır.⁴⁴ Kısaca tasvir edilmeye çalışılan bedevi yaşam biçiminin yanı sıra tarım ve ticaret, yarımadaadaki diğer yaşam tarzlarıdır. Medine ve Tâif gibi vaha ve dağlarda tarımla uğraşılırken⁴⁵ Mekke gibi tarımın mümkün olmadığı yerler, coğrafi koşulların da etkisiyle bir ticaret merkezi olarak belirmiştir.⁴⁶ Ayrıca burası, Yemen-Suriye ve Habeşistan-Irak güzergahındaki yolların kavşağında yer almaktadır. Dolayısıyla Mekke, kervanlarla getirilen her türlü emtianın bulunabildiği ve karmaşık finansal işlemlerin cari olduğu malî bir merkez niteliğindedir.⁴⁷

Tabiat şartları ve iklimi nedeniyle yaşam olanakları bakımından 'yoksun' olarak nitelendirilebilecek Mekke halkının, iletişim araçlarından sesin ilk biçimselleştirilmiş hali olan sözü kullandığı görülür. Bu bakımdan Arap kültürü, kelimenin ağır bastığı söz eksensli yaşam biçiminin ve sözlü kültürün hâkim olduğu bir kültür tipidir. Aşağıdaki alıntılar bunu gösterir niteliktedir. İbn Sa'd (ö. 230/845), *Ṭabaḳât*'ında Araplar arasında yazının oldukça az bilindiğine değinmektedir.⁴⁸ Belâzurî'ye (ö. 279/892), *Futûhu'l-buldân*'ında yazının Ebû Süfyân'ın babası zamanında Mekke'ye sokulduğunu ve İslâm geldiğinde yazı yazmayı bilenlerin sayısının, Mekke'de Kureys'ten 17, Medine'deyse Evs ve Hazrec'den 11 kişi olduğu bilgisini vermektedir.⁴⁹ Kaynaklarda yer alan benzer rivayetler; Ashâb ve Tabiûn neslinin büyük oranda ümmî olduğunu, ilmi hafızayla muhafaza ettiklerini ve Hz. Peygamber'in sözlerini yazmak yerine şifahi olarak devraldıklarını teyit etmektedir.⁵⁰

Veriler ışığında risâletin tarih sahnesine girdiği zaman diliminde Arap toplumunda sözlü kültürün hâkim olduğu söylenebilir. Bu açıdan ümmî bir topluluk olarak nitelendirilen Kureys, yazı bilmeyen bir toplumdur. Söz konusu toplumda etkili söz söylemek ve dili etkin kullanmak son derece değerli addedilmiştir. Dilin nazm formunda ve ritmik şekilde kullanımının yaygın olduğu toplumda, bu yeteneği gösterebilen kişiler üyesi oldukları topluluğun sözcüsü, rehberi, bilgini, hatibi hatta tarihçisi sayılmışlardır. Onların tanrısal güç tarafından desteklendiği ve özel bir ilimle donatıldıklarına inanılmıştır. Söz konusu kültürel bu algının, Kur'an ayetlerine de yansdığı görülür. Dili etkin kullanma olgusu Kur'an'da "فَصْلُ الْخُطَابِ" olarak nitelendirilmiştir.⁵¹ Davut'un (a.s) hükümdarlığını pekiştirici unsurlardan bahsedilen bağlamda, ona verilen niteliklerden birinin "etkin söz söyleme kabiliyeti" olduğu ifade edilmiştir.⁵²

⁴⁴ Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 9.

⁴⁵ Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 9.

⁴⁶ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, 59; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi I*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 26.

⁴⁷ Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 10.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Ṭabaḳātu'l-kubrâ*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 2001), 3/622.

⁴⁹ Ebû'l-Abbâs Belâzurî, *Futûhu'l-buldân* (Kâhire: Şirketu Tab'i'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1901), 476-480.

⁵⁰ Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vîlu muḥtelifi'l-ḥadîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfâr (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1999), 266; Hâce Abdullâh el-Ensârî Herevî, *Zemmu'l-keḷâm ve ehlihî*, thk. Ebû Câbir Abdullâh b. Muhammed (Medîne: Mektebetu'l-Kurabâ'i'l-Eseriyye, 1998), 151-152; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Taḳkiratu'l-Ḥuffâz*, thk. Zekeriyâ 'Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998), 1/159-160; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/543; Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulazîz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 4.

⁵¹ Sâd 38/20.

⁵² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 39-40.

*Biz onun mülkünü kuvvetlendirmiş ve kendisine hikmet, (peygamberlik, ilim) ve faslu'l-hitâb [...] vermiştik.*⁵³

Arap kültüründe sese değer atfedilmesine neden olan doğal koşullar ve kültürün iletişim araçları açısından temel karakteristiği ortaya konulduktan sonra, sesin kullanımının çağrışımsal anlamlar kazanmasına yol açan içtimai düzen tasvir edilmelidir. Yukarıda değinilen yarımada'daki yaşam tarzları politik olarak kan bağına ve dayanışarak çıkarları koruma esasına dayalı 'kabilecilik' sistemini ortaya çıkarmıştır. Soydan gelen akrabalığa dayanan bu sistem aile, aşiret, boy ve kabile birimlerinden oluşmaktaydı.⁵⁴ İşte Mekke ticari toplumunun siyasi yapısı, hiçbirinin diğerinin üstünlüğünü tanımadığı, her kabilenin diğerinden bağımsız ve sürekli bir güç mücadelesinin hâkim olduğu bir görünüm arz etmekteydi. Bu sebeple çoğunlukla aralarında savaş eksik olmazdı. Bu durumu "birinin eli herkese karşı, herkesin eli de ona karşı" şeklinde özetlemek mümkündür. Varlık ve güvenliğini, kabilenin gücü ve dayanışma ruhu belirlemekteydi. "İster zalim isterse de mazlum olsun kardeşini koru" ünlü deyişi ve kan davaları bu kabile dayanışmasını gösterir niteliktedir. Çöl şartları gereği kabileleri denk güçte tutabilecek ve suçun kolayca işlenmesine engel olabilecek basit ve ilkel yöntemin adıyla, *kısas* (*hayata karşı hayat*)'tı. Yani katilin fiilinden kabilesi bir bütün olarak sorumlu tutulurdu. Belirtmek gerekirse kişinin can ve mal güvenliği, ait olduğu oymağın işlenen cürmün öcünü almaya istekli ve her anlamda hazır olmasına bağlıydı.

İslâm öncesi Arap toplumunun bu siyasi yapısını oluşturan ataerkil kabileleri⁵⁵ bir arada tutan unsurun, "asabiye" kavramıyla ifade edildiği görülür. "Kendi kabile üyelerine karşı, her kabile üyesinin hissettiği sonsuz bağlılık; üyesi olarak doğduğu ve üyesi olarak öleceği topluluğun şanına, şerefine, çıkar ve refahına mutlak adanış, şiddetli ve müthiş bir tutku hali,"⁵⁶ şeklinde izah edilen bu kavram, hakların gözetilmesinde, hayatlarının korunmasında ve Arap toplumunu oluşturan kabileler arasında bir dengenin kurulmasında önemli bir rol icra etmekteydi.⁵⁷ Söz konusu bu duygu ve dayanışma ruhu, elbette çöl koşullarına özgü değildir. Ancak bu duygunun yoğunluğunun artmasında çölün önemli bir etkisi olmuştur. Bu ağır çöl koşullarına ve toplumsal yapıya karşı kabile tarafından gösterilen mukavemet, övülen ifadelerle nakledilir, nesilden nesle aktarılır ve bu konudaki övünç çoğalırdı. Böylece büyüyen kabilenin şöhreti, *ced şerefi* anlamına gelen *hasep* kavramıyla ifade edilirdi. Bu kavram, kabilenin ve üyelerinin asalet ve değerinin ölçüldüğü bir kıstas ve ahlaki kılavuz niteliğindedir. Onların eylemlerini yönlendiren ve onlara doğruluk ve yanlışlığın ölçütünü veren bu *hasep*, kabile fertleri için bir yasa mesabesindeydi. Bu husus, Lebîd'in (ö. 40/660) kâmil bahriyle söylenmiş bir şiirinde görülebilir:

مِنْ مَعْنَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ آبَاؤُهُمْ ... وَلِكُلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وَإِمَامَةٌ

"O, o kabilenin bir üyesi ki, ataları

Onlara bir yaşam tarzı belirlemiştir.

Her kavmin kendine özgü

Geleneksel bir yaşam tarzı vardır.

Her kavmin rehber edindiği kendi yol işaretleri."⁵⁸

⁵³ Sâd 38/20.

⁵⁴ Derveze, Hz. Muhammed'in Hayatı, 163.

⁵⁵ Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, 25.

⁵⁶ Izutsu'dan naklen R. Dozy, "İspanya Müslümanları Tarihi," ed. E. Levi-Provençal (Leiden, 1932), 1/7.

⁵⁷ Derveze, Hz. Muhammed'in Hayatı, 163.

⁵⁸ Lebîd, Muallaka, 81; Bilal Sambur, *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*, çev. Mehmet Hakkı Suçin (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2020), 75.

Asabiye ve hasep sonucunda oluşan alışkanlık ve yaşam tarzına *sünnet* denilmekte ve buna bir kutsallık atfedilmektedir.⁵⁹ Tüm bunların oluşmasını sağlayan unsur *şeref* duygusu, yani asil bir soydan gelmiş olmaktır. Bu duygu İslâm-öncesi Arap toplumunda hiç leke sürülmeden *ibâ* ruhuyla korunmaya çalışılırdı. *İbâ*, *reddetmek*, *insanî ya da tanrısal hiçbir otoriteye boyun eğmemek* anlamına gelen bir davranıştı.⁶⁰ Bu davranış ancak sahip olduğu gücün bilinciyle boyunduruk altına girmekten tiksinti duyan, asil bir insandan beklenebilirdi.⁶¹ Bu tür davranışlar, *mürüvve* olarak algılanır ve en yüce ideal haline getirilirdi. Kısaca *mürüvve* yani değerli olan nitelik ve davranışlar, kişinin tercihlerinden ziyade kabile kuralları tarafından belirlenirdi.⁶² Bu niteliklerden bir diğeri de kişinin kendine *güven* duymasıydı. Bu, *istiğnâ* kelimesiyle ifade olunan ve insanın bütün davranışlarında bir *asâlet emaresi* olarak kendini göstermesi beklenen temel bir tutumdur. *Muhtaç olmamak* manasındaki bir kökten türeyen *istiğnâ* kelimesi, eylemlerinde kendini özgür sayan, bağımsız ve başına buyruk davranan bir kişinin tutumunu anlatmakta kullanılırdı.⁶³ Kendini *mağrur*, *üstün* görmek ve küstah davranışlarda bulunmak bu tutumun ortaya çıkardığı *istikbar* halleridir.⁶⁴ Özetle Mekke, içtimai düzen açısından, namus ve şereflerini korumayı neseplerine bağlılıkla sağlayan, bu uğurda iftihar ve hicviyeyi yaygın olarak kullanan ve sürekli birbirleriyle çekişme içerisinde bulunan kabilelere dayanan bir toplumsal sisteme sahipti. İşte câhilî öznenin, iletişim becerisi de dahil tüm yetileri, iftihar, hicviye ve çekişmenin hâkim olduğu böylesi bir ortamda şekillenmiştir.

4. Arap Toplumunda “Üstünlük (efdalîyet)” Olgusunu Doğuran Sınıfsal Farklılıklar

Kur'an'ın tarih sahnesine çıktığı bir ticaret şehri olan Mekke'de kendini üstün görme ve övünme tutumlarının yaygınlığının, yukarıda tasvir edilmeye çalışılan kabileci toplumsal temellerinin yanı sıra sosyo-ekonomik boyutları da bulunmaktadır. Şehrin coğrafi konumundan dolayı bir ticaret merkezi olarak geliştiğine değinilmişti. Hac ibadetinin yerine getirildiği kutsal bir mabedin de burada bulunması, ticaretin gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Dolayısıyla şehirde hem dinî hem de ticari faaliyetlerin etkin yürütülmesi konusunda ifasının zamanla 'üstünlük' olarak değerlendirildiği çeşitli düzenlemelerin yapıldığı görülmektedir. Şehrin idaresiyle ilgili konuların müzakere edildiği ve seçkinlerin katıldığı Dâru'n-Nedve'nin kurulması, Hacla ilgili ritüellerin yerine getirilmesinde görev dağılımının yapılması,⁶⁵ ticari faaliyetlerde haksızlıkların önlenmesini hedefleyen Hilfu'l-fudûl'un kurulması, iç ticaretin dışa açılımını sağlayan uluslararası anlaşmaların yapılması⁶⁶ ve *humus* müessesesinin kurulması bunlardan bir kaçıdır.

Ticari imtiyazlar sonucu kendini diğerinden üstün görme olgusunun zamanla düşünsel bir forma büründürülmesi bu son uygulamada görülebilir. Şöyle ki Mekke'deki ticaretin yönünü değiştirmek maksadıyla Habeşistan Kralı Ebrehe tarafından şehre gerçekleştirilen

⁵⁹ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 125; Derveze, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, 1/184-189.

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/14.

⁶¹ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 124.

⁶² Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 127.

⁶³ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 137.

⁶⁴ Detaylı bilgi için bk. Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 99-194.

⁶⁵ Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd ve Seyyid İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 1/141-142; İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kubrâ*, 1/73.

⁶⁶ Muhammed Hamidullah, “el-İlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961), 213-221.

saldırının başarısız olması,⁶⁷ Kabe'ye ve etrafında mukim bulunan Kureyş kabilesine büyük bir itibar kazandırmıştır. *Fil vakası* olarak bilinen bu hadiseden sonra kutsal mabedin yanı başındaki topluluk bu kutsallıktan nasibini almış ve “ehlullah” olarak itibar görmeye başlamıştır.⁶⁸ Yine Kureyş, köken olarak Hz. İsmail'e dayanmaları, Mekke'de ikamet etmeleri ve Kabe'nin hizmetinde bulunmaları hasebiyle bu algıyı beslemiş ve kendilerini diğer kabilelerden üstün görmeye başlamışlardır.⁶⁹ Zamanla bu algının dinî bir içerik ve forma büründürüldüğü görülmektedir. Buna göre, Kureyş ve müttetikleri *hums* olarak nitelendirilirken bunun dışında kalanlar *hille* olarak nitelendirilmiştir. Düşünsel bir ayrım yapılıncı, uygulamada bunun karşılığını görmek kaçınılmaz olacaktır. Nitekim bu ayrım, *hums* sınıfına hak ve sorumluluklar bağlamında, diğerlerinin üzerinde tahakküm kurmaya ve kendilerini onlardan üstün görmeye yol açacak ayrıcalıklar kazandırmıştır.⁷⁰

Bunlardan birkaçına değinilecek olursa *hille* sınıfına mensup kişiler Mekke'ye günlük kıyafetleriyle giremezlerdi. Bunun için *hums* sınıfına mensup kişilerden *lekâ* ismi verilen özel kıyafetler ödünç veya satın almak; temin ettikleri bu kıyafetlerle Kabe'yi ziyaret etmek, ayrılırken de bunları orada bırakmak zorundaydılar. Buna karşın *hums* sınıfına mensup kişiler, Kabe'yi günlük kıyafetleriyle tavaf edebilirlerdi. Yine vakfe ritüelinden sonra *hill* mensupları, ancak bedeli mukabilinde bir Mekkelinin evinde konaklayabilirdi. Harem bölgesine dışarıdan yiyecek ve ticari mal getirmeleri yasaktı. Mekke'de ticaret yapma imtiyazı yalnızca *hums* sınıfına aitti. Onların yine harem dışına çıkmama, yalnızca kendi aralarında evlenme, deve tüyünden yapılmış çadırda oturmama ve evlerine çatıdan girme vb. adetleri vardı. *Hums* mensupları ayrıca sınıflarını belli edecek kıyafetler giyerdi. Bu gibi uygulamalar, *hums* sınıfını diğerlerinden farklı ve üstün gösteren birtakım göstergelerdi. Özellikle hac ibadeti esnasında kendisini hissettiren bu uygulamalara Kur'an'da değinildiği görülmektedir:

“Fazilet (câhiliye devrinde yaptığınız gibi) evler(iniz)e arka taraftan gelmeniz değildir...”⁷¹

“Sonra insanların, hep birden Arafat'tan döndüğü yerden siz de dönün...”⁷²

“Ey Âdem oğulları, her mescid huzurunda zînetinizi alın (giyin)...”⁷³

Câhilî Arapların bu uygulamaları itikadî bir surette algıladıkları yine Kur'an ayetlerinde gözlemlenebilir. Örneğin onların Mescid-i Haram'ı imarı ve hacılara su temin etmeyi, Allah'a iman ve O'nun yolunda mücadele etmekle denk addettikleri anlaşılmaktadır:

“...hacca gelenlere su dağıtmayı ve Mescid-i Harâm'ın onarımını üstlenmeyi, Allah'a ve âhiret gününe inanan ve Allah yolunda cihat edenler (in yaptığı işler)le bir mi tutuyorsunuz?”⁷⁴

⁶⁷ Mustafa Fayda, “Fil Vak'ası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/70-71.

⁶⁸ Muhammed Ebu'l Fazl İbrâhîm vd., *Eyyâmü'l 'Arab fi'l-câhiliyye* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1988), 349; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 177.

⁶⁹ Yaşar Üner, “Yahûdilikteki Seçilmişlik İnançının Ahmesîlik'e Etkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2024), 326-339; Emrah Dindi, “Cahiliye Döneminde Malî Yükümlülükler ve Bunların Kur'an'daki Yansımaları”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 66.

⁷⁰ Ünal Kılıç, “Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram: Hums”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (Haziran 2004), 75-92.

⁷¹ el-Bakara 2/189.

⁷² el-Bakara 2/199.

⁷³ el-A'râf 7/31.

⁷⁴ et-Tevbe 9/19.

“(kâfirler,) bir kötülük yaptıkları zaman, “Biz atalarımızdan böyle gördük, (üstelik) bunu bize emreden Allah’tır” derler...”⁷⁵

Görülebileceği üzere câhilî dönem Araplarının kendilerini üstün görmelerinde, kabileci değer sisteminin yanı sıra ticaret merkezi olan kutsal bir şehirde mukim bulunmalarının sağladığı imtiyazların da rolü olmuştur. Onlar ayrıcalıklarını, düşünsel ve itikadî bir forma büründürmeyi başarmışlardır. Bu algılarını da izhar edecek giyim kuşamdan davranış biçimlerine ve çeşitli adetlere kadar pek çok stil geliştirmişlerdir. Kur’an’da bu döneme ait tüm düşünce ve davranış kalıpları “câhiliye” kelimesiyle kavramsallaştırılmıştır.⁷⁶ Kavramın Kur’an’da kendinden önceki dönemin düşünsel, toplumsal, hukukî ve ahlakî uygulamalarını kapsayacak dört genel kavramla birlikte kullanıldığı görülür. Bunlar câhiliye *zannı*, câhiliye *taassubu*, câhiliye devrinin *hükümü* ve önceki câhiliye dönemindeki *teberrucdür*.⁷⁷

Bunlardan çalışmanın konusuyla ilgili olan *teberruc* kelimesine yoğunlaşırsa, kelimenin “belirerek görünen her şey” anlamına geldiği görülür.⁷⁸ Kadının zinet ve güzelliğini erkeklere göstermesi, incilerle süslü çok pahalı elbiseler giymesi ve bitkilerin çiçeklerini açması da bu kapsamda değerlendirilmiştir.⁷⁹ Kelime, yıldızlar/gezegenler, şatafatlı evler ve gösterişli elbiseler manasında, yüksekliği ve görünür olmayı ifade etmektedir. Özetle “teberrucu’l-câhiliye” terkihi, kelime anlamlarının işaret ettiği gibi “câhiliye yükselişi/görünüğü veya tezahürü” olarak düşünülebilir. Bu terkihin Kur’an yorumcuları tarafından “ziynet veya fizikî anlamda bedensel güzellikleri belirgin kılmak”, “saldırgan tutum ve davranışlarda bulunmak”, “kibrini ve asaletini belirgin kılmak maksadıyla kurumlu bir edayla yürümek” vb. anlamlara gelecek şekilde yorumlandığı görülür. Örneğin Taberî (ö. 310/923), “teberruc” kelimesinin “التَّبَحُّرُ وَالتَّكْسُرُ”, “yürüyüşünde kibirli olmak/gösteriş yapmak ve üstten bakmak/kibirlenmek” anlamında kullanıldığını söylemiştir.⁸⁰

Dolayısıyla kelimenin *hasep*, *mürüvve*, *ibâ*, *istiğnâ*, *istikbâr* gibi kavramların belirleyici ve üstünlük yarışının hâkim olduğu Kur’an öncesi dönemin kabileci ortamında ve imtiyazların bulunduğu bir sosyo-ekonomik bağlamda kişinin sınıfını ve asaletini belirgin kılmak maksadıyla izhar ettiği “gösterge” niteliğindeki tüm şeyleri kapsayacak bir manada kullanıldığı söylenebilir. Kelimenin câhiliyeye izafet içerisinde kullanılmasıysa, onun arkasında kabileci değer sisteminin ve sınıflı bir toplum yapısının bulunduğunu gösterir niteliktedir.

5. Cahiliyede Sesin Bir Üstünlük Göstergesi Olarak Kullanımı

7. yüzyıl Arap toplumunda, pek çok şeyin üstünlük göstergesi olarak kullanıldığı görülebilir. Burada, bunlardan birkaçına değinilecek; ardından çalışmanın konusu olan sesin bir üstünlük göstergesi olarak kullanımı rivayetler ışığında ele alınacaktır. *Teberruc*

⁷⁵ el-A’râf 7/28.

⁷⁶ Cevâd Alî, *el-Mufaşşal fi târihi’l-‘Arab qable’l-İslâm*, (yy.: Dâru’s-Sâkî, 2001), 1/40.

⁷⁷ İshak Doğan, “Kur’an’da ‘Câhiliyeti’l-Ülâ’ İfadesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 257-281.

⁷⁸ Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredât fi garîbi’l-‘Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, H/1412), “brc”, 115; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), “brc”, 1/243.

⁷⁹ İbn Manzûr, “brc”, 1/243.

⁸⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-‘Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru’l-Hicr, 2001), 19/97.

kavramını açıklarken Taberî'nin aktardığı kelimelerden birinin *tebahtur* olduğuna değinilmişti. *Tebahtur*, “kendini beğenmiş ve kibirli bir kimsenin yürüyüşü” anlamına gelir.⁸¹ Buradan hareketle, câhilî öznenin üstünlük algısını bedeni üzerinden sergilediği göstergesel pratiklerden birinin ‘yürüme biçimi’ olduğu söylenebilir. Bu tebahtur olgusunun Kur’an ayetlerine yansımaysa şu şekildedir:

“...onlar yeryüzünde tevazu ve vakar (hevn) içinde yürürler.”⁸²

“...ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme (merah).”⁸³

“Yürüyüşünde mutedil ol (iktisat)”⁸⁴

Ayetlerde öne çıkan kavramlardan ilkinin, *vakar*, *hilm*, *tevazu* hatta *tezellül* kavramlarıyla açıklanan *hevn* olduğu görülür.⁸⁵ Câhilî Arap’ın karakteristik yapısına uymayan ve onlarca zillet olarak değerlendirilecek bir tutum biçimini öngören kavramın, müminlerin niteliği olarak tavsiye edilmesi, nüzul sürecinde câhilî dünya görüşünde bir dönüşüm gerçekleştirilmeye çalışıldığını göstermektedir. Öne çıkan diğer kavram *merah* kavramıdır. Kişinin kendisini üstün görmesinin psikolojik boyutunu kavramak bakımından işlevsel olduğu söylenebilecek bu kavram, birden fazla anlam veçhiyle açıklanmaktadır.⁸⁶ İlki, “aşırı ve ölçüsüz sevinç duyma” anlamına gelen *ferah* sözcüğüyle ilişkilidir.⁸⁷ Sözcüğün ifade ettiği bu yoğun duygu hâlinin doğasını, *ferah* kavramının açıklamasında kullanılan ve yine Kur’an’da geçen *baṭr* ve *eşir* sözcüklerinin anlamı üzerinden kavramak mümkündür.⁸⁸ *Baṭr*, “sevinç ve taşkınlıkla haddi aşmak” iken;⁸⁹ *eşir*, yalnızca “hevâ ve kibir kaynaklı bir taşkınlık” halidir.⁹⁰ Bunlardan *baṭr* sözcüğünün, “aşırı sevinç ve hüzünden kaynaklanan bir tür hastalık hâli” olarak tanımlanan *ṭarb* sözcüğüne yakın olduğu belirtilmiştir.⁹¹ *Merahın* mündemîç bulunduğu bir diğer anlamsa, “kişinin kendine hayranlık duyması”⁹² ve “kendi öz-değeri konusunda haddi aşması”dır.⁹³ Önceki anlamsal çerçeveye aynı doğrultuda olan bu anlam, kişinin kendisine veya ait olduğu kabileye sınırsız bir değer atfetmesi ve bu konuda taşkın bir sevinç duyması halidir. Bu hastalıklı duygunun doğası, Mütelemmis’e (ö. 569 veya 580) ait aşağıdaki şiirde gözlemlenebilir:

إِلَّا أَنِّي مِنْهُمْ وَعِرْضِي عَرِضُهُمْ, كَذَا الرَّأْسُ يَجْمِي أَنْفَهُ أَنْ يَهْشَمًا

“Ancak ben, onlardan biriyim; benim şerefim onların şerefidir.

Nasıl ki baş, ezilmemesi için burnunu korursa.”⁹⁴

⁸¹ İbn Manzûr, “baḥtera”, 1/220.

⁸² el-Furkân 25/63.

⁸³ el-İsrâ 17/37.

⁸⁴ Lokmân 31/19.

⁸⁵ İbn Manzûr, “hvn”, 5/4725.

⁸⁶ Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/244.

⁸⁷ İbn Manzûr, “frh”, 5/3371-3372.

⁸⁸ el-Enfâl 8/47; el-Kamer 54/25-26.

⁸⁹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/262.

⁹⁰ İsfahânî, “eşr”, 77-78.

⁹¹ İsfahânî, “btr”, 129.

⁹² Ebû Bekir el-Cessâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/944.

⁹³ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 3/244.

⁹⁴ Cerîr b. Abdilmesîh el-Mutelemmis ed-Ḍuba'ıyy, *Divânu Şi'ri'l-Mutalammis ed-Ḍuba'ıyy*, thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-'Arabıyye, 1970), 21.

Bu şiir ve kavramlarda bir Arap'ın kabile üyelerine karşı hissettiği şiddetli tutku görülmektedir. Kur'an'da, bu tutkulu hal, *hamiyyet* sözcüğüyle kavramsallaştırılmıştır.⁹⁵ “Cahiliye böbürlenışı” olarak tercüme edilen kavram, bir kabile üyesinin mağrurluğunu, kibrini ve çetin direnişini ifade eder.⁹⁶ Bu karakteristik özelliklerin kaynağı konusunda, Taberî'nin şu açıklamayı düştüğü görülür: “çünkü onların yaptığı tüm bu davranışlar, küfür ehlinin ahlakından/tabiatından kaynaklanmaktaydı.”⁹⁷ Câhilî öznenin mütecaviz tavırlarının ardında, işte bu “kabileye ve adetlerine duyulan taassup” saiki bulunmaktaydı. Söz konusu motivasyonun somut tezahürleriye, *merah* sözcüğünün diğer veçheleri olan *huyelâ*, *faḥr* ve *kibr* kavramlarıyla ifade edilmiştir.⁹⁸ Kavramın, câhilî Arap'ın taşkın sevinç, sınırsız değer atfı ve mağrur tavırlarını açıklayan anlam alanı, sesin bir üstünlük göstergesi olarak kullanımına da kavramsal bir çerçeve sunmaktadır. Böylece ses kullanımı veya diğer davranış biçimlerinin, toplumsal ve psikolojik motivasyonlarla şekillenen anlamlı işaretler olarak okunabileceğini açıklamada, *merah* kavramının bir değer unsuru işlevi gördüğü söylenebilir.

Konuyla bağlantılı bir diğer davranış türüyse, ‘konuşma şekli’dir. *Meraḥ* kavramıyla aynı bağlamda zikredilen bu edim, Kur'an'da *taş'ir* sözcüğüyle ifade edilmiş⁹⁹ ve develerin hastalık sebebiyle boyunlarını yana eğmesine yapılan teşbihten hareketle, mütekebbir kimseyi tasvir etmek amacıyla kullanılmıştır.¹⁰⁰ Burada الصَّعْرُ، التَّكْبُرُ manasındadır. Bu kullanımı aşağıdaki beyitte görmek mümkündür:

وَكُنَّا إِذَا الْجَبَّارُ صَعَرَ حَدَّهُ أَقْمَنَا لَهُ مِنْ مَيْلِهِ فَتَقَوَّما

“Mütekebbir zorba, kibirlenip yanağını yana büktüğünde,
Onun meylini doğrulturduk; o da doğrulurdu.”¹⁰¹

Kelimenin içerdiği tekebbür unsurunun özellikle *tekellüm* esnasındaki tezahürü, burada temel edimin konuşma olduğunu göstermektedir.¹⁰² Dolayısıyla *tekebbür*, bu fiile arız olan bir nitelik olarak değerlendirilmelidir. Nitekim İbrâhim en-Nehâî'den (ö. 96/714) bu kelimenin, “konuşurken fasih görünmek için ağız kenarını eğip büken kişi” için kullanılan, *teşeddük* manasında olduğu aktarılmıştır. Ayrıca sözün ağız kenarıyla başlatılıp bitirilmesini, Arapların övgü saydığı nakledilmiştir.¹⁰³

Tasa'uur ile *teşeddük* arasındaki bağdan hareketle câhilî öznenin, *tekebbür* ve *tefahhur* gibi nitelikleri bedensel ve sözlü edimler yoluyla izhar ettiği ve bunların birer gösterge olarak yorumlanabileceği ifade edilebilir. Buna göre başın yana eğilmesi veya ağız kenarlarının mübalağalı şekilde açılması, salt fizyolojik hareketler olmaktan ziyade, muhataba yöneltmiş bir tahakküm (sulta) dilinin emareleridir. Bu dil, sesin tınısında ve ağız hareketlerinin biçiminde somutlaşır. Böylece câhilî kültürel bağlamda, kabile asabiyeti ve sosyo-ekonomik imtiyazlarla irtibatlı bir değer sistemi içinde anlam kazanır.

⁹⁵ el-Fetih 48/26.

⁹⁶ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 81.

⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, 21/309.

⁹⁸ Mâverdi, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 3/244.

⁹⁹ Lokmân 31/18.

¹⁰⁰ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki gâvâmizi't-tenzil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 5/16.

¹⁰¹ İbn Manzûr, “s'ar”, 4/2448.

¹⁰² Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, 21/309.

¹⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, 21/309.

Benzer şekilde ‘bakma’ ediminin sınıfsal bir yan anlamı içerecek şekilde, tahkir yollu kullanımı, Cerîr’e (ö. 110/728 [?]) ait bir beyitte gözlemlenebilir:

فَعُصَّ الظَّرْفُ إِنَّكَ مِنْ نُمَيْرٍ

“Bakışımı kıs/indir; çünkü sen Numeyr’densin.”¹⁰⁴

Görüleceği üzere şair rakibini, önemli bir kabile olmayan Benî Nümeyr’den olmakla tahkir etmekte, bu durumu hatırlatarak onu aşağılamaktadır.¹⁰⁵

Kabileci Arap toplumunda üstünlük göstergesi olarak kullanılan ve kişilerin sınıf ya da asaletini izhar etmek ve karşı tarafta tahakküm kurmak amacıyla teberrüc ettikleri unsurlardan bir diğeri de ses ve sesin kullanımınıdır. Bu hususun kaynaklara da yansıdığı görülmektedir. Süleymân b. Arkâm’ın, Hasan b. Müslim’den aktardığı rivayete göre, “müşrikler Cāhiliye döneminde seslerini yükseltmekte ve bununla böbürlenmekteydiler; her kimin sesi daha yüksekse o daha şerefli kabul edilmekte ve sesi daha alçak olan da daha zelil addedilmekteydi.”¹⁰⁶ el-Mâverdî gibi konu hakkında benzer değerlendirmelerde bulunan bir diğer müfessir de İbn Atiyye’dir (ö. 541/1147). O, Arapların Cahiliye döneminde sesin yüksekliği ve gürlüğüyle övündüklerini ve bunun onların “cahiliye ahlakının” bir parçası olduğunu belirtir.¹⁰⁷ Aynı konuda değerlendirmelerde bulunan bir diğer müfessir de el-Kurtubî’dir (ö. 1273). O, Arapların yüksek sesle bağırarak ve benzeri hususlarla övündüklerini belirtir; onlara göre sesi en güçlü ve en yüksek olan kişi üstün görülürken, sesi kısık ve alçak olan kişi de zelil sayılmaktaydı.¹⁰⁸ Bu bağlamda er-Râciz el-‘Ummânî’ye ait olduğu bilinen şu beyit aktarılmıştır:

جَهِيرُ الْكَلَامِ جَهِيرُ الْعَطَاسِ جَهِيرُ الرِّوَاءِ جَهِيرُ التَّعَمِّ
وَيَعْلُو الرِّجَالُ يَحْلُقِي عُمَمٍ وَيَعْدُو عَلَى الْأَيْنِ عَدْوَى الظَّلِيمِ

“Konuşması yüksek, hışırtısı güçlü,

Görünüşi gürbüz ve nağmelerinin tınısı gürdür.

Bitkinliğe rağmen erkek devekuşu gibi koşar,

Ve herkesin üzerinde tam olan cismi ile üstünlük sağlar.”¹⁰⁹

Gözlemlendiği üzere Arap kültüründe ses ve onun form bulmuş halleri olan sözün kullanım biçimi, yalnızca anlamların karşısındaki göstergeler şeklinde değil aynı zamanda, yukarıda resmi çizilmeye çalışılan toplumun hali hazırdaki durumunu ve kişinin bu düzendeki yerini yansıtır niteliktedir. Görüldüğü gibi sesin kullanımının arkasında kişinin ait olduğu kabile ve statüsünün durumuna yönelik zihinsel bir tutum bulunmaktadır. Bu tutumla bireyler kendi konumlarını göstermek ve karşı tarafta takakküm kurmak istemektedirler. Asabiyeye dayanan kabilecilik ve ahmesilik sisteminin hâkim olduğu böylesi bir atmosferde sesin kullanımı bu şekildeyken, genel paradigmanın değişiminin

¹⁰⁴ Cerîr b. Atiyye b. el-Hatafâ (Huzeyfe) et-Temîmî, *Divân*, Mehdi M. Nâsiruddîn (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-Arabî), 61.

¹⁰⁵ Cengiz Tomar, “Nümeyr b. Âmir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/302.

¹⁰⁶ Mâverdî, *en-Nuket ve’l-uyun*, 3/341.

¹⁰⁷ Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muḥarrar el-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 4/351-352.

¹⁰⁸ Ebû Abdullâh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Ḳur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 2006), 16/484-485.

¹⁰⁹ Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/126; Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Râhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Ḳur’ânî’l-‘âzîm ve’s-seb’îl-meşânî* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 21/91.

sesin kullanımında nü tür farklılıklar meydana getirdiği tespit edilmelidir. Bu amaçla ses sözcüğünün Kur'an'daki semantik dönüşümü geçtiği bağlamlar ışığında kronolojik olarak analiz edilecektir.

6. Kur'an'da Ses ve Sesin Tenzili Rütbe Edilmesi – Semantik Dönüşüm

Arap kültürünün söz eksenli yaşam ve kültür tipinin, bu kültürün dili olan Arapçaya da yoğun yansdığı görülür. Nitekim ses ortak paydasında yüzlerce Arapça sözcikle karşılaşmak mümkündür.¹¹⁰ Ses eksenli bu zengin kelime dağarcığı Kur'an'ın diline de yansımıştır. Kur'an'da geçen *samt, sukût, insât, îsâha; rikz, sirr, necvâ, ktm, ğazza, haza'a, haşe'a, hems, hafete, remz, îşâret, vesvese, nezğ, messe, ricz, hemezât, ilkâ', zelle, ezze; hasîs, sahha, sıyâh, sarrah, sadîd, celebe, cehr, rfa, îlân, bedv; nidâ, du'â; nutk, hadîs, kavl ve kelâm* sözcükleri verilebilecek örneklerden bazılarıdır. Bu kelimelerin ortak malzemesi olan ses sözcüğü, Arapçada *ses çıkarmak, bağırarak, gürültü yapmak* anlamlarına gelen *şâte* sözcüğünün mastarı olan *savt* sözcüğüdür.

Kur'an'da dört farklı bağlamda geçen sözcük, kronolojik olarak analiz edilebilir.¹¹¹ En erken, Tâhâ Sûresi'nde geçtiği görülür:

“O Gün tüm sesler [...] saygıyla kısılır; öyle ki yalnızca cansız-baygın bir uğultu işitirsin.”¹¹²

Kavl, kıssa, nebe', hafete ve de'â gibi sesin birincil formu sözle ilgili zengin kelime dağarcığının serimlendiği bağlamda *savt* sözcüğü, umumi bir manada kullanılmıştır. Bağlamda sözcüğün değersel anlam ve çağrışımları ihtiva eden *haşe'a* sözcüğünün konusu olarak kullanıldığı görülür. *Haşe'a*, “sessiz ve sakin olmak; boyun eğmek, (gözlerini) indirmek, gözleriyle boyun büktüğünü göstermek, tevazu göstermek” gibi anlamlara gelmekte olup; kendisini insanın vücut organlarında gösteren bir etkidir.¹¹³ Şöyle denildiği rivayet olunur:

إِذَا صَرَ الْقَلْبُ حَشَعَتِ الْجَوَارِحُ

“Kalp yakarınca azalar da huşû içinde olur.”¹¹⁴

Haşe'a sözcüğünün “boyun bükme” ve “sessiz olmak” anlamlarından, sesin kullanımının iletişimin tarafları arasındaki eşit olmayan ilişkiden etkilendiğini ve kişinin hem kendi hem de karşı tarafın konumuyla ilgili algısı, mehabeti konularıyla bağlantısını gösterir. Kelimelerin *kalp* sözcüğüyle bağlamsal kullanımı da konunun psikolojik yani *edimsöz* yönünü ortaya koyar niteliktedir. Bu bağlamsal birliktelikten sözcüğün, ürünü olduğu kültürde değersel ve çağrışımsal yargıların konusu olduğu çıkarılabilir.

Kelimenin nüzul sırasına göre geçtiği bir diğer bağlam, İsrâ Sûresi'ndeki ayettir. Âdem ve melekler temsilinin anlatıldığı bağlamda kelime tarafların kendi konumunun (*tekrîm*) bilinciyle girdikleri bir düellonun (üstünlük yarışı/secde) orta yerinde karşı tarafa etki

¹¹⁰ Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, thk. Ali Fâ'ûr, (Su'ûd: Vizârâtü's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1987), 123-125; Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Fıkhü'l-luğa ve esrâru'l-'Arabiyye*, şerh. Yâsîn el-Eyyûbî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 237-248; Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu't-telhîş fi mâ'rifeti esmâ'il-eshyâ*, thk. İzzet Hasan, (Beyrut, 1993), 1/144; Alî b. al-Hasan el-Hunâfî, *el-Muntehab min ğarîbi kelâmî'l-'Arab*, thk. Muhammed b. Ahmed el-Ömerî (Mekke: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1989), 1/293-303; Abdülfettâh Mûsâ es-Sa'îdî – Hüseyin Yûsuf Mûsâ, *el-İfşâh fi fikhî'l-luğa* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1969), 99-121; Ömer Kara, *Yakınanamlılık ve Nüans* (Van: Bilge Adamlar, 2009), 248-264.

¹¹¹ el-İsrâ 17/64; Tâhâ 20/108; Lokmân 31/19; el-Hucurât 49/2-3.

¹¹² Tâhâ 20/108.

¹¹³ İbn Manzûr, “hş'a”, 2/1165.

¹¹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 234.

etmenin (*vaat*), ayartmanın (*istifzâz*), akıl çelmenin (*iğvâ*), baskı kurmanın (*celb*), boyun eğdirmenin (*ihtinâk*), tâbi kılmanın (*tabiiyet*) ve sonuç olarak tahakküm etmenin (*sulta*) bir aracı olarak kullanılmıştır:

“...Haydi, şimdi onlardan gücünün yettiğini sesinle ayart...”¹¹⁵

Edimbilim açısından sesin bu bağlamdaki kullanımında alıcının üzerindeki etkisi, yani etkisöz boyutu yoğun şekilde gözlemlenmektedir. *Vaat*, *istifzâz*, *iğvâ*, *celb*, *ihtinâk*, *tabiiyet* ve *sulta* gibi sözcükler, sesin etkisöz yönünü ortaya koyan kelimelerdir. Nitekim bağlamda “şeytanın sesi, onun insanları davet etmesi ve vesvese vererek onları etkilemesi” olarak anlaşılmuştur.¹¹⁶ Yukarıda geçen iki bağlamda Kur’an’da sesin *edimsöz* ve *etkisöz* boyutu ortaya konulmuştur. Nüzul sırasına göre bir sonraki bağlamda Arap kültür tarihinde gerçekleşen paradigma değişiminin sesin kullanımı dahil uyulması gereken davranış tarzları konusundaki etkisi gözlemlenebilir. Bu bağlam Lokmân Sûresi 19. âyetidir:

“Davranışlarında ölçülü ve dengeli ol, sesini yükseltme: çünkü unutmaya ki, seslerin en çirkini eşeğin anırmasıdır...”¹¹⁷

Savt kelimesinin, yerme (*zem*) bağlamında mesel olan¹¹⁸ bir analogiyle ilişkilendirildiği sûrenin geneline göz gezdirildiğinde sesin biçimlendirilmiş formlarından *hadîs* ile Kur’an sözcüklerinin ikileşik bir ilişki içerisinde kullanıldığı görülür. Bunlardan *hadîs* sözcüğü, “hiçbir fayda vermeyen, oyalayan ve meşgul eden oyunun her türlü” anlamına gelen *lehv* sözcüğüyle izafiyet içerisinde kullanılmıştır. “Söz oyunu/kelime oyunu” şeklinde karşılanabilecek bu ifade, *hakikati inşa etmenin* ve *sunmanın* yolları şeklinde de tanımlanabilir. *Hakikatin* kendini açılmayabildiği en temel araçlardan birinin söz ve sözel *edimler* olduğu buradan da anlaşılabilir. Dil ediminin, hakikati inşa ve izhar edimindeki sahihliğiyle Kur’an’da “*biğayri ‘ilm*” ifadesiyle dile getirilmiştir. Dolayısıyla “söz oyunları” ifadesinin “*asılsız hikâyeler* ve *masallar*” şeklinde nitelendiği sûrede, aksine Lokman kıssası “isabet eden” bir *söz formunun* örneği olarak anlatılmıştır. Nitekim Mücahit’ten (ö. 103/721) naklen Lokman’a (a.s) “*derin anlayış, akıl ve sözde isabet*” yetisi anlamına gelen *hikmet* verildiği ifade edilmektedir.¹¹⁹ İşte bu sûrede İslâm’ın ortaya çıkışından uzun zaman önce Arap geleneğinde köklü yeri bulunan ve ruhî olgunluğun yanı sıra hikmeti yansıtan kıssaların, efsanelerin odağı haline gelen Lokman (a.s), kıssanın konusu edilmiştir. Dünyevî kazanç ve üstünlükleri çok önemsemeyen ve ruh olgunluğu için gayret eden bilge kişilerin prototipi olarak bu şahsiyeti Kur’an, uyulması gereken davranış tarzları konusundaki öğütlerin anlatımı için bir vasıta olarak kullanmıştır.¹²⁰ Söz konusu bu öğütler, câhilî dünyanın değer ve davranış tarzıyla tezat teşkil etmektedir. İşte bir söz formunun türü olan *kıssanın* sonlarına doğru hakkında düzenleme yapılan konulardan biri de ses ve sesin kullanımı olmuştur:

“*Sesini yükseltme: çünkü unutmaya ki, seslerin en çirkini eşeğin anırmasıdır.*”¹²¹

Görülebileceği üzere yüksek sesin ve bağıra bağıra konuşmanın izzet, asalet ve büyüklük göstergesi olarak görüldüğü ve bununla böbürlenildiği; daha alçak sesin de zillet olarak

¹¹⁵ el-İsrâ 17/61-65.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 21/6-7.

¹¹⁷ Lokmân 31/19.

¹¹⁸ Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envârü’l-tenzîl ve esrârü’l-te’vîl*, thk. Muhammed Abdürrahmân el-Mer’âşî (Beirut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, 1418/1998), 2/345.

¹¹⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 5/10-11.

¹²⁰ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 836.

¹²¹ Lokmân 31/19.

görüldüğü tarihsel bağlamda kurulan bu analogiyle değersel bir karşıtlık oluşturulmuştur.¹²² Böylece cahiliye ahlakında (الخلق الجاهلية), oldukça ehemmiyet gösterilen ve kabile sisteminde kişinin hem boyunun hem kendi yerinin ve asaletinin göstergesi olarak kabul edilen bir husus tenzili rütbe edilmiştir. Yukarıdaki âyette eğer sesle asalet olacak olsaydı onların yerinde, sesi çok gür çıkması sebebiyle, eşeğin olması gerektiği vurgulanmış¹²³ ve böylece bağlamdaki değer sistemine karşıtlık oluşturulmuştur.

Kur'an'da ses sözcüğünün kronolojik olarak en son, Hucurât Sûresi'nin ikinci ve üçüncü ayetlerinde geçtiği görülür:

“...Sesinizi Peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin, birbirinizle yüksek sesle konuştuğunuz gibi onunla konuşmayın, [...] Bakın, Allah'ın Elçisi'nin huzurunda seslerini kısınlar var ya, işte onlar kalpleri, [...] Allah tarafından sınananlardır...”¹²⁴

İslâm öncesi toplumun sözlü kültüre sahip bir toplum olduğu belirtilmişti. İslâm'ın gelişiyle de bu sözel nitelik etkinliğini yitirmemiştir.¹²⁵ Bu tür bir kültürün en temel özelliği ses ve söz merkezli olması ve sözel düelloların yaygın olmasıdır. İşte bu âyette, ses merkezli bir toplum yapısında doğrudan sesle ilgili bir düzenlemenin odağa alındığına şahit olunur. Gür sese sahip olmanın ve yüksek sesle konuşmanın üstünlük göstergesi kabul edildiği; ayrıca söz düellolarının yaygın olduğu Arap toplumunda, ses merkezli bir düzenlemeyle mevcut kültürün çatısını tutan sözlü değer sisteminin odağına müdahale edildiği söylenebilir.¹²⁶ İslâm'ın, câhilî dünya görüşünde ve değer sisteminde meydana getirmeye çalıştığı dönüşümün izleri konu üzerinden böylece okunabilir.

Sonuç

Câhiliye'den İslâm'a geçiş sürecinde sesin (savt) geçirdiği dönüşümü edimbilimsel bir yaklaşımla inceleyen bu çalışma, dilin fiziksel boyutunun nasıl bir “toplumsal tahakküm aracı” olarak işlev gördüğünü ve vahiyle birlikte bu aygıtın itidal (iktisat) zemininde nasıl yeniden yapılandırıldığı ortaya koymuştur. Elde edilen bulgular, sesin kullanım biçiminin bireysel tercihlerden ziyade maddi koşullar ve kabileci toplumsal sistem tarafından belirlenen bir “iletişim yetisi” olduğunu göstermiştir. Câhiliye dönemi bağlamında, kısıtlı doğal koşulların sonucunda sözlü kültürün, kabileci toplumsal yapının, sosyo-ekonomik imtiyazlar gibi etmenlerin etkin olduğu bir coğrafyada sesin yükseltilmesi (cehr), kişinin kabilevi asaletini, üstünlük algısını ve tahakküm niyetini görünür kıldığı (teberrüc) bir göstergeye dönüşmüştür. Yüksek ve gür sesin asaletle (hasep, mürüvve, fahr, kibr, huyelâ), alçak sesinse zilletle özdeşleştirilmesi; sesin iletişimin ötesinde bir tahakküm (sulta) aygıtı olarak işlev gördüğünü doğrulamıştır. Bu bağlamda sesin kullanım biçimi, Câhiliye'nin “üstünlük düellosu” üzerine kurulu toplumsal yapısının tipik bir yansıması niteliğindedir.

Kur'an'ın sese yönelik müdahalesiyse sadece bir nezaket veya ahlak kuralı koymak olarak değerlendirilmemelidir. Bu müdahale, Câhiliye'nin asabiye odaklı, tahakkümcü dünya görüşünün temelden sarsan köklü bir yeniden yapılanmadır. Sesin yüksekliğinin “eşek

¹²² Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 3/336-337.

¹²³ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 3/336-337; İbn Atiyye, *el-Muḥarrar*, 4/351-352; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 16/484-485.

¹²⁴ el-Hucurât 49/2-3.

¹²⁵ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 18.

¹²⁶ el-Hucurât 49/10; Ebû Hilâl el-Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Furûk fi'l-luğa*, çev. Veysel Akdoğan, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 377.

anırması” analogisiyle değersizleştirilmesi (tenzili rütbe), onun toplumsal bir üstünlük aracı olma vasfını ortadan kaldırmıştır. İslām’ın, böylece sesi iktisat (ölçülülük), vakar ve tevazu ilkeleri (hevn) çerçevesinde yeniden konumlandırarak, toplumsal ilişkilerde mutedil bir kavrayış biçimi oluşturduğu anlaşılmıştır.

Sonuç olarak bu çalışma, ses üzerinden ortaya konan Kur’an’ın gerçekleştirdiği semantik dönüşümün, günümüz toplumlarında güç ve hiyerarşik ilişkilerin değer temelli bir perspektifle yorumlanmasına imkân tanıyan bir model sunduğunu ortaya koymuştur. Tefsir alanında edimbilimsel bir yaklaşımın kullanılmasıysa, ayetlerin nüzul ortamındaki dil dışı bağlamların, failerin niyetlerinin ve toplumsal statü ilişkilerinin anlam inşasındaki rolünü görünür kılması bakımından işlevsel olduğu görülmüştür. Ayrıca bu yaklaşım, semantik düzlemde birbiriyle ilişkili yoğun bir kelime ağını da açığa çıkarmıştır. Bu yöntemi esas alacak gelecekteki çalışmaların, Cāhilî Arap’ın diğer davranış kodlarını derinlemesine çözümlemesine ve İslām’ın inşa ettiği mutedil (muktesit) toplum kavrayışının daha bütüncül ve sistematik biçimde anlaşılmasına imkân tanıyacağı düşünülmektedir.

Kaynakça | References

- Alî, Cevâd. *el-Mufaşşal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. b.y.: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Çur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Akyüz, Yusuf. *Arap Dilinde Edimbilimin Kökenleri*. Ankara: Son Çağ Yayınları, 2023.
- Akyüz, Yusuf. "Söz Edimleri ve Arap Dilinde Emretme Edimsözü Yapıları". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 881-900. <https://doi.org/10.14395/hid.1333155>
- Arsever, R. Levent. "Bir Söz Edimi Olarak Yargı Edimi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 111-146.
- Arpa, Merve- Geylani, Mahfuz. "Belâgat İlminde Haber ve İnşâ". *Kilitbahir* 23 (2023), 77-95. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8338223>
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu't-telhîs fi ma'rîfeti esmâ'î'l-eşyâ*. thk. İzzet Hasan. Beyrut: 1993.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Furûk fi'l-luğa*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.
- Belâzurî, Ebu'l-Abbâs. *Futûhu'l-Buldân*. Kahire: Şirketu Tab'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1901.
- Beydâvî, Nâsiruddîn. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdürrahmân el-Mer'âşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, 1418.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur'an'a Giriş*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- Câhız, Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Cessâs, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Çur'an*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Coşkun, S. Nesterova. "Roman Jakobson'da Dilin İşlevleri ve İşleyiş Mekanizması". *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2023), 326-339. <https://doi.org/10.29000/rumelide.1372353>
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Denkel, Arda. *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981.
- Dindi, Emrah. "Cahiliye Döneminde Malî Yükümlülükler ve Bunların Kur'an'daki Yansımaları." *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016): 57-92.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Emin, Ahmed. *Fecrü'l-İslâm*. çev. Ahmet Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Fadl, Hasan Abbas. *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*. Amman: Dâru'l-Furkân, 1989.
- Fayda, Mustafa. "Fil Vak'ası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ferraris, Maurizio. *İmgelem*. çev. Fırat Genç. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.
- Gezer, Süleyman. "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 137-138.
- Günaltay, M. Şemsettin. *İslam Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.
- Hamidullah, Muhammed. "el-İlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961), 213-221.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi I-II*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.

- Hasan İbrāhîm Hasan. *Târîhu'l-İslâm*. Kahire: Mektebetu'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1979.
- Herevî, Hâce Abdullah. *Zemmu'l-kelâm ve ehlihî*. thk. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed. Medîne: Mektebetu'l-Kurabâi'l-Eseriyye, 1998.
- Holt, Peter Malcolm – Lampton, Anthony K. S. – Lewis, Bernard. *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. çev. Kolektif. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1997.
- Huber, Emel. *Dilbilime Giriş*. İstanbul: Yabancıdil Yayınları, 2013.
- Hunâî, Alî b. el-Hasan. *el-Muntehab min ğaribi kelâmi'l-ʿArab*. thk. Muhammed b. Ahmed el-Ömerî. Mekke: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1989.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramların Semantik Analizi*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Gâlib. *el-Muḥarrar el-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Muʿcemu mekâyisi'l-luġa*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî. *Fethul-bârî*. thk. Abdulazîz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1959.
- İbn Haldûn, *Mukaddime I-II*. çev. Halil Kendir. İstanbul: Yenişafak, 2004.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-ʿArab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maʿarif, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *Teʿvîlu muḥtelifi'l-ḥadîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfâr. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *Edebu'l-kâtib*. thk. Ali Fâʿûr. Suʿûd: Vizârâtü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1987.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd ve Seyyid İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh. *Ṭabaḳātu'l-kubrâ*. thk. Alî Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 2001.
- İbrâhîm, Muhammed Ebü'l-Fazl. *Eyyâmü'l-ʿArab fi'l-Câhiliyye*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1988.
- İsfahânî, er-Râġib. *el-Mufredât fi ğaribi'l-Ḳurʾân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, H/1412.
- İshak Doġan, “Kur'an'da ‘Câhiliyeti’l-ûlâ’ İfadesi”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 257-281.
<https://doi.org/10.51702/esoguifd.839047>
- Kansu Yetkiner, Neslihan. *Çeviribilim Edimbilim İlişkisi Üzerine*. İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Kara, Ömer. *Yakınanlamlılık ve Nüans*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2009.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-mustatrafe li beyâni meşhûri kutubi's-sunneti'l-muşerrefe: Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kıran, Zeynel – Kıran (Eziler), Ayşe. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2001.
- Kılıç, Ünal. “Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram: Hums”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 75-92.
- Kocaman, Ahmet. “Edimbilim Üzerine”. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 7 (1996), 11-36.
- Kurnaz, Serdar. “Who is the Lawgiver? The Hermeneutical Grounds of the Methods of Interpreting Qur'an and Sunna (istinbât: al-aḥkâm)”. *Oxford Journal of Law and Religion* 6 (2017), 347-371. <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwx007>

- Kurtubî, Ebû Abdullâh. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2006.
- Lehvîmel, Badis. "Arap Belagatı ve Edimbilim". çev. Ahmet Kaplan. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013), 229-254.
- Malinowski, Bronislaw. *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. çev. Deniz Uludağ. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük, Bilim ve Dil*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1990.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdülmaksûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mutelemmis ed-Duba'ıyy, Cerîr b. Abdilmesîh. *Dîvânu Şî'ri'l-Mutalammis ed-Đuba'ıyy*. thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1970.
- Ong, Walter B. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Piaget, Jean. *Çocuğun Gözüyle Dünya*. çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Ricoeur, Paul. *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2017.
- Sambur, Bilal. *Yedi Askî Şiirleri (Muallakalar)*. çev. Mehmet Hakkı Suçin. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2020.
- Sa'îdî, Abdülfettâh Mûsâ – Hüseyin, Yûsuf Mûsâ. *el-İfşâh fi fıkhi'l-luğa*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1969.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1998.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr. *Fıkhu'l-luğa ve esrârü'l-'Arabiyye*. Şerh Yâsîn el-Eyyûbî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Taburoğlu, Özgür. *Resim, Söz ve Yazı*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Temîmî, Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ (Huzeyfe). *Dîvân*. Mehdi M. Nâsiruddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Tomar, Cengiz. "Nümeyr b. Âmir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 33/302. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Uslu, Zeki. "Edimbilim ve Yabancı Dil Öğretimine Etkileri". *Dil Dergisi* 127 (2005), 34-43.
- Üner, Yaşar. "Yahûdîlikteki Seçilmişlik İnancının Ahmesîlik'e Etkisi Üzerine Bir İnceleme". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2024), 326-339.
- Watt, W. Montgomery. *Hız Muhammed Mekke'de*. çev. M. Rami Ayas- Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratu'l-huffâz*. thk. Zekeriyâ 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zurkânî, Muhammed b. Abdülbâkî. *Şerhu'z-Zurkânî 'alâ Muvatta'i İmâm Mâlik*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, 2003.