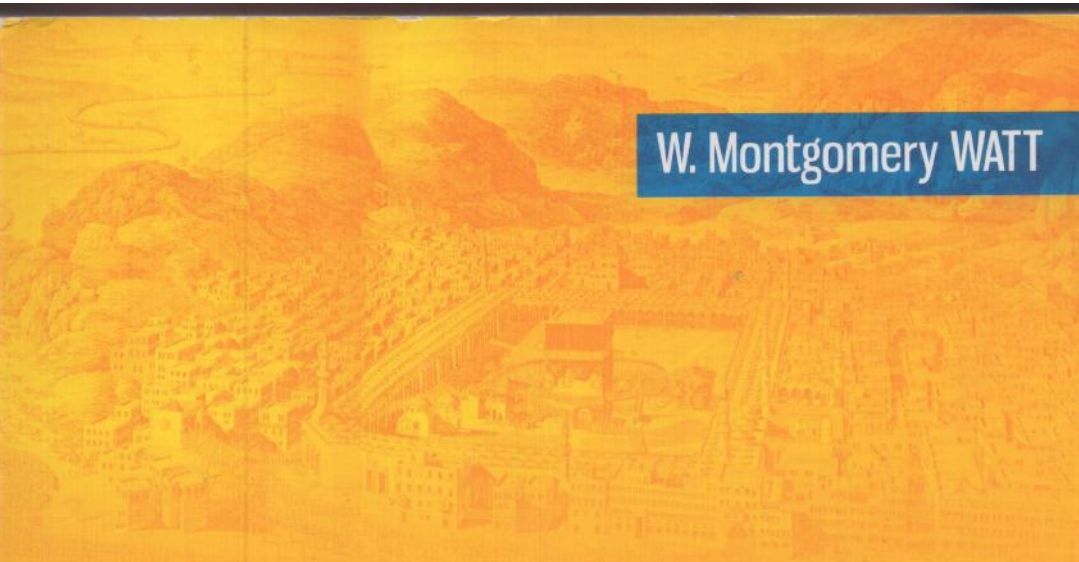


W. Montgomery WATT

Hz. Muhammed Mekke'de

KURAMER

Hz. MUHAMMED
MEKKE'DE

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları

Tercüme Eserler Serisi: 1

Hz. MUHAMMED MEKKE'DE

W. Montgomery WATT

Eserin Orjinal Adı
Muhammad at Mecca

Çeviren
Süleyman Kalkan

Yayına Hazırlayan
Ahmet Baydar

Kapak ve Sayfa Tasarımı: Furkan Selçuk Ertargin
Yayın Koordinatörü: M. Turan Çalışkan

© Her hakkı mahfuzdur.

Eserin Türkçe yayın hakları KURAMER'e aittir.
Yayıncının izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.
Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.

Birinci Basım: İstanbul, Mayıs 2016

ISBN 978-605-65277-8-4
Basım ve Cild: Step Ajans Rek. Matbaacılık Tan. ve Org. Ltd. Şti.
Göztepe Mah. Bosna Cad. No:11 Bağcılar/İstanbul
Tel: 0212 446 88 46
Mail: stepajans@stepajans.com
Sertifika No: 12266

KURAMER
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Kur'an Araştırmaları Merkezi
Kısıklı Cad. Haluk Türksoy Sok. No:4 Kat: 2 34662 Üsküdar/İstanbul
Tel: 0216 474 08 60 / 1910 **www.kuramer.org**

Hz. MUHAMMED MEKKE'DE

W. Montgomery WATT

Çeviren
Süleyman KALKAN

KURAMER

Bu çeviriyi Annemin aziz hatırasına
ithaf ediyorum...

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Batıda son yüzyıl içinde yetişmiş en önemli İslam araştırmacılarından W. Montgomery Watt'ın '*Kur'an'a Giriş*'[1] ve '*Hz. Muhammed Medine'de*'[2] adlı eserlerinden sonra *Hz. Muhammed Mekke'de* adlı eserini Türkçeye çevirmek de kısmet oldu.

Bilindiği üzere Watt'ın hemen hemen tüm eserleri Türkçeye çevrilmişti. Aslında bu eser de daha önce A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları tarafından 1986 yılında Doç. Dr. M. Rami Ayas ve Doç. Dr. Azmi Yüksel tarafından çevrilmişti. Bu nedenle bu kitabın da tarafımdan çevrilmesi teklif edildiğinde tereddüt ettim ve böyle bir şeyi yapmak istemedim, ancak ısrarlar üzerine orijinal metin ile çeviriyi karşılaştırmaya başladım ve yeni bir çevirinin faydalı olacağı kanaatine vardım.

Her tercümede esas metni aynen yansıtmak mümkün olamaz. Bununla birlikte çevirideki güzellik, bu işe ayrılan zamanla ilgilidir. Bu iş ne kadar ciddiye alınıp, ne kadar çok zaman ayrılabilirse o kadar aslına uygun olur, yazarın maksadını daha iyi ortaya koyar.

Her çeviri gibi, elinizde bulunan bu çeviri de kusurlardan ari değildir. Ben bu işe çok uzun zaman harcadım, kusurları asgari düzeye indirmeye, yazarın söylemek istediği şeyi en doğru şekilde, en doğru kelimelerle ve üslupla aktarmaya çalıştım. Önceki iki kitapla da uyumunu, daha doğrusu üç kitap arasında (*Kur'an'a Giriş, Hz. Muhammed Medine'de, Hz. Muhammed Mekke'de*) da kelime, kavram, üslup, imla vb. pek çok bakımdan bir uyum olmasını sağlamaya çalıştım. Dolayısıyla birbiriyle bağlantılı 3 kitabın çevrilmiş olması sebebiyle, yazarın üslubu, gündeme getirdiği konular ve düşünceleri konusunda bir yoğunlaşma oldu, bu nedenle anlatılmak isteneni en doğru şekilde yansıtmaya çalıştığımı düşünüyorum.

1 Bkz. W. M. Watt, *Kur'an'a Giriş*, Çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998

2 Bkz. W. M. Watt, *Hz. Muhammed Medine'de*, Çev. Süleyman Kalkan, KURAMER Yayınları, 2016

Yazarın kullandığı vurguları aynen korumaya çalıştım. Onun parantez () içinde veya tire (-) işaretiyle verdiği cümleleri veya kelimeleri ben de aynı şekilde vermeye çalıştım. *İtalik* olarak yazılan kelimeleri ben de *italik* olarak verdim. Yazarın bazı yerlerde muhtemelen tereddütlerini ifade etmek için parantez içinde kullandığı (?) soru işaretlerini de aynen korudum. Dolayısıyla metin içindeki italik vurgular ve soru işaretleri tamamen yazara aittir.

Çeviri metinler çoğunlukla üslubundan anlaşılır ve okurken de insanı rahatsız eder. Ben Türkçe metnin çeviri kokmaması ve Türkçe yazılmış bir metin hissini vermesi, esas metinde anlatılmak istenen düşünceyi Türkçeye tam olarak ve doğru bir şekilde aktarmak ve düzgün, akıcı bir Türkçe metin oluşturabilmek amacıyla köşeli parantezler kullandım. Bunlar benim metinden anladığım anlamı doğru olarak yansıtmanın yanında, metin içerisinde gerekli gördüğüm açıklamaları, bazen bir kelimenin Türkçe alternatif çevirisini veya İngilizcedeki karşılığını da ifade edebilmektedir. Dolayısıyla metin içindeki veya dipnotlardaki köşeli parantezle ifade edilen bölümler bana ait olan açıklamalar veya metnin doğru anlaşılması için gerekli gördüğüm eklemelerdir. Bunun yanında orijinal metinde olmamakla birlikte, tarafımdan eklenen *Hz.* kelimesini köşeli parantez içinde göstermedim.

Bazı âyet ve hadislerin tercümeleri vb. yerlerde doğal olarak metne daha çok bağlı kalınmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu tür yerlerde, diğer bölümlerde olduğu gibi bir akıcılık her zaman mümkün olmayabilir.

Biz, Kur'ân-ı Kerîm'in bölümlerinden söz ederken daha çok *sûre* veya *âyet*leri kullanırız. Watt bunların yanında birkaç âyetten oluşan *pasaj*ları da kullanmaktadır. Ben de yazarın bu kullanımını aynen muhafaza ettim. Dolayısıyla kitapta *pasaj* denildiğinde birden çok âyetten oluşan bölümler kastedilmektedir.

Kitapta çokça geçen *tribe* kelimesi için *kabile*, *clan* kelimesi için de *sülale* kelimesini kullandım. Tribe kelimesinin kabile olarak çevrilmesinde bir sorun bulunmamaktadır, oysa *clan* kelimesinin Türkçe karşılıkları konusunda bir kafa karışıklığı olduğu aşikardır. Kureyş bir kabiledir (tribe), ama onun içinde yer alan muhtelif sülaleler (mesala Benî Hâşim) için de Türkçede zaman zaman kabile kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bazen bunun yerine *oymak* veya *boy* kelimesi de kullanılmaktadır. Ben daha çok *sülale* demeyi tercih ettim. Dolayısıyla metin içerisinde geçen *sülale* kelimeleri *clan* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Orijinal kitapta daha çok *B.* şeklinde kısaltılmış olan *Benî* kelimesini açık olarak yazdım, ayrıca sülale isimleri için mesela *Haşimoğulları* demek yerine *Benî Hâşim* demeyi tercih ettim. Kitapta, daha çok da dipnotlarda pek çok kısaltma kullanılmış olup (İbn Hişâm için İH, İbn Sa'd için İS, İslam Ansiklopedisi için EI vb.), ben bunları açık olarak yazmayı tercih ettim.

Kitapta Flügel'in âyet numaralarına da yer verilmiştir. Bugün artık sözkonusu numaralara çok fazla müracaat edilmediğinden, bunlar metin içerisinde değil, ilgilenenler açısından kitabın sonunda verilmiştir.

Biz Hz. Muhammed'in Allah'tan vahiyler alan ve bu vahiyleri ümmetine olduğu gibi aktaran bir resul olduğuna ve onun hiç bir şekilde kendi heva ve hevesiyle hareket etmediğine inanıyoruz. Bu açıdan Kitapta ortaya konulan görüşlerde itiraz edilecek ve bizce kabul edilmesi mümkün olmayan pek çok şey mevcuttur. Bunları tek tek belirtmeyi ve cevap vermeyi doğru bulmadım. Zira bu durumda kitabın mahiyeti de önemli ölçüde değişecekti. Watt'ın da belirttiği üzere, bu kitaplar esas itibariyle tarihçileri ilgilendirmektedir. Ümit ediyorum ki, ortaya konan görüşler ilmî çevrelerde tartışılacak, gerekli cevaplar verilecek ve Hz. Muhammed'in Hayatı'nın daha iyi anlaşılması açısından daha iyi ve daha güzel çalışmaların ortaya konulmasını teşvik edecektir.

Bununla birlikte şu hususu açık olarak ortaya koymamız gereklidir diye düşünüyorum: Bu kitabın da ortaya koyduğu üzere, İslam dünyası dışında yapılan çalışmalarda İslam'a ve Hz. Muhammed'e karşı giderek daha pozitif ve anlamaya dönük bir yaklaşımın benimsendiği, ilmi sınırlar içerisinde kalmak şartıyla, yapılan tüm çalışmalar ve eleştirilerin nihayetinde Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'i teyit ve tasdik eden bir nitelik arzettiği görülmektedir.

Eserin ortaya çıkmasında önemli katkı ve destekleri için Sn. Hikmet Zeyveli'ye teşekkür ediyorum. Onun ısrarı olmasaydı muhtemelen bu işe girişmeyecektim. Ortaya çıkan çalışmadan şahsen mutlu oldum ve huzur duydum. Ayrıca, çalışmanın KURAMER yayınları arasında çıkması için destek veren başta Sn Ali BARDAKOĞLU hocamız olmak üzere tüm KURAMER ekibine teşekkür ederim. Eseri baştan sona okuyarak, gerekli düzeltmelerin yapılmasında büyük katkıları olan Sayın Ahmet Baydar'a, tabloların hazırlanmasında ve eserin yazımındaki katkılarından dolayı da Sayın Nursel Ardıç'a ayrıca teşekkür ederim.

Bu çeviriler nedeniyle geceler ve gündüzler boyunca bana destek olan, kendilerine bu süre içinde çok az zaman ayırdığım eşime ve çocuklarıma şükran ve minnet borçluyum.

Süleyman KALKAN
Üsküdar, Nisan 2016

Transkripsiyon Alfabesi

TRANSKRİPSİYON ESASLARI							
	Arapça	Watt	Türkçe		Arapça	Watt	Türkçe
1	ء	ʾ	ʾ	15	ض	Ḍ ḍ	Ḍ ḍ
2	ب	B b	B b	16	ط	Ṭ ṭ	Ṭ ṭ
3	ت	T t	T t	17	ظ	Ẓ ẓ	Ẓ ẓ
4	ث	Th th	Ŝ ŝ	18	ع	ʿ	ʿ
5	ج	J j	C c	19	غ	Gh gh	Ğ ğ
6	ح	Ḥ ḥ	Ḥ ḥ	20	ف	F f	F f
7	خ	Kh kh	Ḫ ḫ	21	ق	Qq	Ḳ ḳ
8	د	D d	D d	22	ك	K k	K k
9	ذ	Dh dh	Ẑ ẑ	23	ل	L l	L l
10	ر	R r	R r	24	م	M m	M m
11	ز	Z z	Z z	25	ن	N n	N n
12	س	S s	S s	26	و	W w	V v
13	ش	Sh sh	Ş ş	27	ه	H h	H h
14	ص	Ṣ ṣ	Ṡ ṡ	28	ي	Y y	Y y
Harf-i medli (uzatmalı) sesli harfler							
ـَـا	Ââ <		ـُـو	Îî <		ـِـي	Ûû <

Tablonun Watt sütununda, orijinal eserde kullanılan,
Türkçe sütununda ise bu eserde kullanılan karakterler gösterilmiştir.

ÖNSÖZ

Bu kitabın, Edinburgh [Üniversitesi'nde] Arapça eski okutmanı hocam ve dostum Richard Bell'in hatırasını yâd etmeden yayımlanması uygun olmaz. Richard Bell, İslâm hakkındaki çalışmalarımda beni yönlendiren ilk kişi olup, kendisine birtakım meseleler danışıldığında, hem zamanını hem de ilim ve irfanını esirgememiş olan bir kişidir. Bu kitabın ilk müsveddesini okumuş, kitabın bakış açısını tümüyle kabul etmemesine rağmen, yayınlanmamış bazı yazılarını görmeme izin vermesinin yanında, oldukça yararlı önerilerde de bulunmuştur. Kur'an'dan yaptığım iktibasların çoğu, yayımcılar T. ve T. Clark'ın nazik izinleriyle, onun tercümesindendir.

Cömert yardımları dolayısıyla Profesör H. A. R. Gibb'e de teşekkür etmek durumundayım. Aynı zamanda, Edinburgh [Üniversitesindeki] meslektaşlarıma, özellikle de İndeks'i hazırlayan Dr. Pierre Cachia'ya ve faydalı yorumları ve tavsiyeleri için de J. R. Walsh'a teşekkür borçluyum.

W.M.W

Edinburgh, Aralık 1952

İçindekiler

Bibliyografya 15
Giriş 17
1. Yaklaşım 17
2. Kaynaklar Üzerine Notlar 18

I. ARABİSTAN ARKAPLANI
1. Ekonomik Temel 25
2. Mekke Siyaseti 28
3. Toplumsal Ve Ahlaki Arkaplan 42
4. Dinî Ve Zihnî Arkaplan 49

II. Hz. MUHAMMED'İN HAYATININ İLK DÖNEMİ VE PEYGAMBERLİK GÖREVİ
1. Hz. Muhammed'in Ataları 57
2. Hz. Muhammed'in Doğumu Ve İlk Yılları 60
3. Hz. Muhammed'in Hz. Hatice İle Evlenmesi 66
4. Peygamber Olarak Görevlendirilmesi 68
5. Hz. Muhammed'in Peygamberlik Bilincinin Mahiyeti 82
6. Mekke Döneminin Kronolojisi 88

III. İLK MESAJ
1. Kur'an'ın Tarihlendirilmesi 91
2. İlk Pasajların Muhtevası 93
3. Mesajın O Günkü Durumla İlgisi 104
4. Diğer Yansımalar 112

IV. İLK MÜSLÜMANLAR

1. İlk Müslüman Olanlarla İlgili Hadis Rivayetleri 119
2. İlk Müslümanların İncelenmesi 121
3. Hz. Muhammed'in Mesajının Çekiciliği 130

V. MUHALEFETİN BÜYÜMESİ

1. Muhalefetin Başlangıcı; 'Şeytani Âyetler' 133
2. Habeşistan Olayı 144
3. Muhalefetin Manevraları 152
4. Kur'an'ın Şahitliği 159
5. Muhalefetin Liderleri ve [Liderlerin] Saikleri 170

[vii] VI. HEDEFLERİN GENİŞLETİLMESİ

1. Hz. Muhammed'in Durumunun Kötüye Gitmesi 173
2. Ṭâ'if Ziyareti 174
3. Göçebe [Bedevi] Kabilelere Yaklaşımlar 177
4. Medine İle Görüşmeler 177
5. Hicret 186
6. Mekke [Döneminin] Başarısı 189

EKLER

A. Eḥâbîş [Habeşliler] 193
B. Arap Tek Tanrıcılığı ve Yahudi-Hristiyan Etkileri 198
C. Ḥanîfler 202
D. *Tezekka* Vb. 204
E. Mekkeli Müslümanların ve Putperestlerin Listesi 209
F. 'Urve'nin Rivayetleri 221
G. Çeşitli Listeler 224
H. [Habeşistan'a] Hicret Edenlerin Geri Dönüşü 226

İNDEKS 231

BİBLİYOGRAFYA

[viii]

Aşağıdaki liste, çok sık olarak başvurulan eserlerin kısaltmalarının bir listesidir. Bibliyografya ile ilgili daha fazla ayrıntı için bkz., G. P. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (Berlin, 1923), 115-198 ve J. Sauvaget, *Introduction à l'Histoire de l'Orient Musulmane* (Paris, 1943, vb.) 111-114.

Ahrens, *Muhammed* = Karl Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter,* Leipzig, 1935.

Ezraḳî = el-Ezraḳî, *Kitâb Aḫbâr Mekke* (F. Wüstenfeld, *Mekka,* cilt I, Leipzig, 1858).

Bell, *Origin* — Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, Londra, 1926.

Bell, *Translation of Qur'ān* = Richard Bell, *The Qur'ān, translated with a critical re-arrangement of the surahs* (2 cilt) Edinburgh, 1937-1939. ([Aşağıdaki] *Kur'an* başlığına da bkz.)

Buḫârî — el-Buḫârî, *el-Camiʿ eṣ-Ṣaḥîḥ,* ed. Krehl et Juynboll, Leiden, 1862-1908. Fransızca tercümesi O. Houdas ve W. Marçais: EI-Bokhari, *Les Traditions Islamiques* (4 cilt), Paris, 1903-1914. [Bu esere] atıfta bulunulurken öncelikle ilgili *Kitâb,* sonra da *Bâb* belirtilmiştir.

Buhl, *Muhammed* = Franz Buhl, *Das Leben Muhammeds* (Almanca tercüme H. H. Schaeder tarafından), Leipzig, 1930.

Caetani, *Annali* = Leone Caetani, *Annali dell' Islam,* cilt I, Milano, 1905.

Caetani, *Studi* = —*Studi di Storia Orientale,* Cilt I ve III, Milano, 1911-1914.

Encyclopaedia of Islam — *Encyclopaedia of Islam* (4 cilt ve eki), Leiden, 1913, vb.

Goldziher, *Muhammedanische Studien* = Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (*2* cilt), Halle, 1888-1890.

İbn Hişâm = İbn Hişâm, *Kitâb Sîret Resûlullâh (Das Leben Muhammed's nach... Ibn Ishâk bearbeitet von... Ibn Hischām),* ed. F. Wüstenfeld (2 cilt), Göttingen, 1859-1860.

İbn Saʿd = İbn Saʿd, *Ṭabaḳât* (Ibn Saad, *Biographien...),* ed. E. Sachau (9 cilt), Leiden 1905, vb.

Islam = *Der Islam.*

Jeffery, *Vocabulary* = Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān,* Baroda, 1938.

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society.*

Lammens, *Arabie* = H. Lammens, *L'Arabie Occidentale avant l'Hégire,* Beyrut, 1928. [ix]

——*Berceau* = ——*Le Berceau de l'Islam: l'Arabie Occidentale a la Veille de l'Hegire,* Roma, 1914.

——*Mecque* =—— *La Mecque à la Veille de l'Hégire,* Mélanges de l'Univ. S. Joseph, IX; ayrıca, Beyrut, 1924. (Genellikle her iki baskının sayfaları da verilmiştir.)

Lammens, *Ṭâʾif* = H. Lammens, *La Cité Arabe de Ṭâif à la Veille de l'Hégire,* Mél. Univ. S. Joseph, VIII; ayrıca, Beyrut, 1922.

MW = *The Moslem World.*

Nicholson, *Lit. Hist.* = R.A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (2. baskı), Cambridge, 1930.

Nöldeke — Schwally = Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns* (2. baskı, cilt I ve II), ed. F. Schwally, Leipzig, 1909-1919.

Kur'an —*Kur'an* (Flügel tarafından verilen âyet numaralarıyla birlikte)[1]; [âyetlerin İngilizce] mealleri genelde Richard Bell'e aittir, ancak metnin bağlamıyla uyumun sağlanması amacıyla zaman zaman sözkonusu mealler değiştirilmiş ya da yerine başka mealler konmuştur. Bazı yerlerde, Bell'in, sûrelerle ilgili tahmini tarihleri, aşağıda gösterildiği üzere, harflerle gösterilmeye çalışılmıştır:

A = Çok erken

B = İlk dönem, ilk Mekki dönem veya ilk Kur'an dönemi.

C = Mekki dönem

D = Mekki dönemin sonları

E = İlk Medeni dönem

E + = Medeni dönem

F = Bedir'le bağlantılı

G = Uhud'la bağlantılı

H = Ḥudeybiye'ye kadar

I = Ḥudeybiye'den sonra

— = Gözden geçirilen.

Sale ve Wherry = E. M. Wherry, *A Comprehensive Commentary on the Qurān: Comprising Sale's Translation and Preliminary Discourse with Additional Notes and Emendations (4 cilt), Boston, 1882-6.*

Ṭaberî (ya da Ṭaberî, *Annali.*) = eṭ-Ṭaberî, *Târîḫ er-Rusul ve'l-Mulûk ('Annales'),* ed. M. de Goeje (15 cilt), Leiden, 1879-1901. Tüm atıflarda Prima Series sayfa numaraları verilmiştir; Kitabın üçüncü cildi Hz. Muḥammed'in H. 8. yıla kadar hayatını ele almaktadır. (s. 1073-1686).

Torrey, *Jewish Foundation* = C.C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam,* New York, 1933.

Wellhausen, *Reste* = J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums,* 2. baskı, Berlin, 1897.

Vâḳıdî/Kremer = el-Vâḳıdî, *Kitâb el-Meğâzî,* ed. von Kremer, Calcutta, 1856.

Wüst, (ya da Wüstenfeld), *Mekka* = F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka* (Almanca bir 'Bearbeitung' [Uyarlama] ile birlikte metinlerin derlemesi) (4 cilt), Leipzig, 1858-1861.

Vâḳıdî/Wellhausen = el-Vâḳıdî, *Kitâb el-Meğâzî,* terc. J. Wellhausen *(Muhammed in Medina; das ist Vakidi's Kitab al Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe),* Berlin, 1882.

ZDMG - *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

Diğer eserlerle ilgili bilgiler genellikle ilk geçtiği yerde verilmiştir.

1 [Önsözde de belirtildiği üzere, Türkçe metinlerde Flügel numaraları kullanılmadığından, Flügel'in âyet numaralarına ilişkin tablo, kitabın sonuna konulmuştur. *Çev.*]

GİRİŞ

1. YAKLAŞIM

Bu kitap en azından üç sınıf okuyucuyu ilgilendirmektedir. Konuyla tarihçi olarak ilgilenenler ve daha çok Müslüman veya Hristiyan oldukları için konuya yaklaşanlar. Bununla birlikte, öncelikle tarihçiler muhatap alınmıştır. İslâm ve Hristiyanlık arasındaki teolojik meselelerde tarafsız kalınmaya çalışılmıştır. Mesela, Kur'an'a atıf yaparken, Kur'an'ın, Allah'ın kelamı olup olmadığına karar verme durumunda olmamak için, 'Allah diyor ki' ve 'Muḥammed diyor ki' gibi ifadeleri kullanmaktan kaçındım ve sadece 'Kur'an diyor ki' demekle yetindim. Bununla birlikte, tarih [çalışmalarındaki] tarafsızlık [düşüncesinde] var olan bir materyalist bakışın benimsenmesini kabul etmiyorum ve tek tanrıya inanan bir kişi olarak yazıyorum.

Şüphesiz bu akademik tavır bir anlamda eksiktir. Hristiyanlık İslâm'la temasta olduğu sürece, Hristiyanlar Hz. Muḥammed'le ilgili bir tavır benimsemek zorundadırlar ve bu tavır teolojik ilkelere dayandırılmalıdır. Hemen itiraf etmeliyim ki, benim kitabım bu açıdan noksandır; ancak, Hristiyanların, sözkonusu teolojik hükümleri oluşturmak için göz önünde bulundurmaları gereken tarihî malzemeleri ihtiva ettiğini söyleyebilirim.

Müslüman okuyucularıma da buna benzer bir şey söylemek isterim. Batı tarih ilminin ölçülerine sadık kalmakla birlikte, İslâm'ın temel akidelerinin hiçbirisinin reddine yol açacak bir şey söylememeye çaba gösterdim. Batı ilim anlayışıyla İslâm akidesi arasında kapatılamayacak bir mesafe olmamalıdır; eğer Batılı ilim adamlarının ulaştıkları sonuçlardan bazıları Müslümanlar tarafından kabul edilemez olarak görülmüşse, bu durum, sözkonusu ilim adamlarının kendi ilmi ilkelerine sadık olmayışlarından kaynaklanabilir ve yalnızca tarihî bakış açısından bile olsa, ulaştıkları sonuçların yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Öte yandan, İslâmî doktrinin, esaslarında herhangi bir değişiklik yapılmaksızın, yeniden ifade edilmesine ihtiyaç olduğu da muhtemelen doğrudur.

Bir süreden beri, özellikle de tarihçi zihniyetine sahip İslâm araştırmacılarınca, Hz. Muḥammed'in hayatının yeniden yazılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyaç, yeni bilgiler ortaya çıktığı için değil, –gerçi mesela, Leoni
|xi| Caetani, *Annali dell' Islam* adlı eserinde, (basımı 1905, vd.) Hz. Muḥammed hakkında yazılar yazarken, İbn Sa'd'ın ilk Müslümanların biyografisi hakkındaki derlemesini görmemiştir– son yüzyılın ortalarında, tarihçilerin ilgilerinin ve tavırlarının değişmiş olmasından ve özellikle de tarihin temelindeki maddi faktörler konusunda daha fazla bilinçlenmiş olmalarındandır. Bu da, yirminci yüzyılın ortalarındaki tarihçinin, Hz. Muḥammed tarafından başlatılan hareketin dinî ve ideolojik yönlerini göz ardı etmeden ve onları küçümsemeden, ekonomik, sosyal ve siyasi arkaplan hakkında pek çok soru sormak istediği anlamına gelmektedir. Bu tür faktörlerin, olayların akışını tamamıyla belirlediğini (benim gibi) reddeden kimseler bile, onların önemini kabul etmek zorundadırlar. Dolayısıyla, Hz. Muḥammed'in biyografisine dair bu kitabın özelliği, eldeki kaynakları daha titiz bir şekilde sıraya koyması değil, sözkonusu maddi faktörlere daha fazla önem vermesi ve geçmişte pek sorulamayan bir çok soruya cevap vermeye çalışmasıdır.

2. KAYNAKLAR ÜZERİNE NOTLAR

Hz. Muḥammed'in hayatıyla ilgili ana kaynakların birincisi Kur'an ya da bir başka deyişle, onun Allah'tan aldığına (inandığı) vahiylerin kayda geçirilmiş şekli; ikincisi de, İslâm tarihinin üçüncü ve dördüncü yüzyıllarının yazarlarına ait tarihî eserlerdir. İkinci gruptaki eserlerden bize kadar ulaşanlar şunlardır:

1. İbn Hişâm (ö: 833/218), *es-Sîret,* yani Hz. Muḥammed'in Hayatı;

2. Ṭaberî (ö: 922/310) *Annals*'ın Hz. Peygamberin hayatıyla ilgili bölümü (Seri I, 2-4. ciltler);

3. Vâḳıdî (ö: 822/207), *el-Meğâzî* yani Hz. Muḥammed'in Gazvelerinin Tarihi. Bu eserin tenkitli bir baskısı Bibliotheca Indica'da yayımlanmıştır. Wellhausen, *Muhammad in Medina* adlı eserinde, bir başka tenkitli baskının kısaltılmış çevirisini vermiştir, sözkonusu eserin tenkitli bir baskısı hazırlanmaktadır.

4. Vâḳıdî'nin katibi İbn Sa'd'ın (ö: 845/235) *Ṭabaḳât*'ı. Hz, Muḥammed hakkında pek çok bilginin yanında, onun ileri gelen sahabilerinin ve İslâm'ın daha sonraki 'taşıyıcılarının' biyografilerini ihtiva eden muazzam bir derleme,

Buḫârî ve Müslim'in *Saḥîḥ*'leri ile Aḥmed b. Ḥanbel'in *Musned*'i gibi hadis (Hazreti Muḥammed'in sözleri ve fiillerine dair rivayetler) derlemelerini de zikretmek gerekir. Hadis toplayıcılarının esas ilgileri fıkhi konular üzerinde olsa da, sözkonusu derlemeler tarihçiler açısından da önemli bir takım bilgileri ihtiva etmektedir. Hz. Muḥammed'in sahabileriyle ilgili daha sonraki biyografik eserler -İbn Esîr'in (ö: 1234/631) *Usd el-Ğâbe*'si ve İbn Ḥacer'in (ö: 1447/851) *el-İṣâbe*'si- arkaplana dair başka bilgileri de ihtiva etmektedir. Daha sonraları da Hz. Muḥammed'in hayatını yazan Müslüman yazarlar olmuştur, ancak bunların hiçbirisinin, yukarıda adı geçen yazarların kullandıkları kaynakların dışında başka herhangi bir kaynağa ulaşmadıkları anlaşılmaktadır. [xii]

Günümüze kadar ulaşmış olan bu eserler de daha önce yazılmış olan kaynaklara dayandırılmıştır. Aslında, İbn Hişâm'ın *Sîret*'inin, İbn İsḥâḳ'ın *Sîret*'inin [farklı] bir nüshası olduğunu söylemek daha doğru olur. İbn İsḥâḳ'ın da selefleri vardı, ancak onun, Hz. Muḥammed'in biyografisine katkısı oldukça dikkate değer niteliktedir ve en fazla etkili olan eserdir. İbn İsḥâḳ eski şiirler de dâhil olmak üzere, hemen hemen eldeki bütün bilgileri toplamış ve bilgi ve belgelerini tutarlı bir anlatım ortaya koyacak şekilde sıralamış ve seçmiştir. O, çoğunlukla, kaynaklarına dair referansları alışılagelen İslâmî tarzda vermektedir. İbn Hişâm bunlara, açıklayıcı nitelikte birkaç not eklemiştir. Onun nüshasında yer almayan bazı bölümler, başka yerlerde bulunmuştur, ancak sözkonusu bölümlerin metinden çıkartılmış olmasından kendisinin sorumlu olup olmadığı açık değildir.

Ṭaberî de, İbn Hişâm gibi neredeyse aynen aktarmak şeklinde olmasa da, İbn İsḥâḳ'tan nakiller yapmıştır. Onun önemi, olayların düz bir anlatımı için çaba göstermek yerine, farklı rivayetleri de vermiş olmasıdır. Mesela, Hz. Muḥammed'den sonraki ilk erkek müslüman hakkında bilgi veren çok sayıda değişik ravilere yer vermiştir ki, ravilerden bazıları ʿAlî, bazıları Zeyd b. Ḥârîŝe, bazıları da Ebû Bekir olduğunu söylemişlerdir. İbn İsḥâḳ ise bunlardan sadece bir görüşe, yani [ilk müslüman olanın] ʿAlî olduğu görüşüne yer vermiştir. Ṭaberî'nin genel [olarak dayandığı] ravileri arasında en eski ve başka hiçbir yerde muhafaza edilmemiş yazılı bilgileri bırakmış olan Urve b. ez-Zübeyr (ö: 712/94) de bulunmaktadır.

Vâḳıdî'nin *Megâzî*si [Gazveleri], ayrı bir raviler zincirinden geldiği ve daha ayrıntılı bilgileri ihtiva ettiği için, İbn İsḥâḳ'taki bilgilerin doğruluğunun an-

laşılması açısından değerli bir eserdir, ancak sözkonusu bilgiler sadece Medine dönemini kapsamaktadır. Katibi İbn Sa'd ise, pek çok konuda değişik rivayetleri eserine almış, ancak tarihî değeri az olan pek çok bilgiye yer vermiştir; önemli sayılabilecek herhangi bir konuda kendisinin yegane kaynak olduğu durumlar çok azdır. Öte yandan, onun Hz. Muḥammed'in sahabileri hakkındaki biyografileri, Hz. Muḥammed'in hayatının arkaplanı konusunda faydalı bir bilgi hazinesidir. Hz. Muḥammed'i tanımış olan kişiler hakkında İbn Esîr ve İbn Hacer tarafından derlenen biyografik eserler daha büyük hacimlidir -bazıları 20.000 maddeli- ve İbn Sa'd'da yer almayan pek çok hususu ihtiva etmektedir, ancak bu bilgilerin pek azı Hz. Muḥammed'in hayatını ilgilendirmektedir.

Müslim, Buḫârî ve diğerleri tarafından toplanan hadisler, tarihî olayların
[xiii] yanında, İbn Hişâm ve Ṭaberî'de yer verilenlerden farklı bazı rivayetleri de ihtiva etmektedir.

Batılı ilim adamlarınca, bu kaynakların, özellikle de hadislerin tenkidi mahiyetinde pek çok şey yazılmıştır. Sir William Muir'in, *Life [of Mahomet]* adlı eserinde kaynaklar hakkındaki değerlendirmeleri hâlâ faydalı bir başlangıçtır. En ayrıntılı çalışma Caetani'nin *Annali dell'Islam* adlı eseridir; onun zaman zaman kapıldığı aşırı şüpheciliğini düzeltmek zor değildir. Henri Lammens'in çalışmaları, Mekke dönemi hakkındaki rivayetlerin neredeyse tamamını reddetmesine yol açmıştır; ancak daha sonraki ilim adamları genellikle onun oldukça ileri gittiğini kabul etmişlerdir. Theodor Nöldeke'nin *Die Tradition über das Leben Muhammeds*[1] adlı makalesindeki değerlendirmeleri, Lammens'in aşırı görüşlerinin daha fazla tartışılmamasını haklı kılabilir.

J. Schacht'ın, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*[2] adlı eserinde hadislerle ilgili olarak ulaştığı önemli ve esaslı sonuçların, bizi, fıkhî [hukuki] ve tarihî hadisler arasında bir ayırım yapmaya zorladığı görülmektedir ve aslında Goldziher'in *Muhammedenischen Studien*, II 'deki çığır açan araştırmaları, hepsine olmasa da, esas itibariyle fıkhî [hukuki] hadislere uygulanabilir. Fıkhî alanda ince bir hadis uydurmacılığının var olduğu anlaşılmaktadır. Fakat tarihî alanda -bu ikisi bir birinden ayrılabildiği takdirde ve bazı istisnai durumlar

1 *Islam*, v, 1914, s. 160-170. Krş. C.Becker, *Prinzipielles zu Lammens' Sirastudien in Islam*, iv, 263 vd., Becker'in *Islamstudien*, i. 520-527'de yeniden yayımlandı; G. Levi della Vida, *Encyclopaedia of Islam*I'de *Sīra md.*

2 Oxford, 1950

dışında- ilk dönem tarihçilerinin önde gelenlerinde, bu tür uydurmacılığa en yakın olan şey, kaynakların 'taraflı/kasıtlı şekillendirilmesi' gibi görünmektedir.[3] Frants Buhl'un dediği gibi, 'belli bir grubun çıkarının olması ihtimalinin bulunduğu durumlarda, hadislerle ilgili rivayetleri ele alırken, bunların bazen masum görünüşleri yüzünden yanlış yönlendirilmemek için, azami ölçüde dikkat etmek gerekir'.[4]

Bununla birlikte, günümüzün araştırmacısının, ilk dönem tarihçilerinin ve onların kaynaklarının eğilimlerini bir kez öğrendikten sonra, bir ölçüde tahrifat ihtimalini dikkate alması ve verileri de tarafsız bir şekilde ortaya koyması mümkün olabilecektir; 'taraflı/kasıtlı şekillendirme'nin kabul edilmesinin doğal sonucu, bilgilerin [malzemenin] genel olarak sahih olduğunun da kabul edilmesi anlamına gelecektir. Ayrıca, yirminci yüzyıl ortalarında [yaşayan] tarihçinin ilgilendiği pek çok soru, sözkonusu şekillendirme sürecinden etkilenmediği takdirde, sorularına kaynaklardan cevap bulma konusunda çok az zorluk olmalıdır.

Ayrıca taraflı/kasıtlı şekillendirmenin sözkonusu olduğu en basit yollar- [xiv]
dan birinin, saiklerin [gerekçeler/sebepler] haricî fiillere izafe edilmesi olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenledir ki, haricî fiillerle ileri sürülen saikler [gerekçeler] arasındaki ayırım daima akılda tutulmalıdır. Failin kendisi ve arkadaşları en övgüye değer saikleri ileri sürecek; düşmanları ise sözkonusu saiklerin değersiz olduğunu iddia edeceklerdir. Bununla birlikte, mesela, iki olayın birbirlerine göre tarihlendirilmesi gibi dar sınırlar dışında, haricî fiillerle ilgili olarak çok az ihtilaf sözkonusu olabilir. Mesela, hiç kimse ʿÂ'işe'nin, Halife Osman'ın öldürülmesinden kısa bir süre önce Medine'den ayrıldığını inkar etmemektedir; ancak, onu bu yola sevk eden sebeplerin [saiklerin] hayırlı mı, şerli mi yoksa nötr [ne hayır ne de şer] mi olduğu hususu hararetle tartışılmaktadır. Bu nedenledir ki, günümüz tarihçisi, kaynaklarındaki saik suçlamalarını büyük ölçüde dikkate almayacak ve bir kişinin haricî fiillerinin bütünü hakkında elde ettiği bilgiler ışığında kendi saiklerini ileri sürecektir.

Fiil ve saik arasındaki bu ayırım, Hicret'ten sonraki dönemde çok önemlidir, ancak, sözkonusu ayırım Hz. Muḥammed'in Mekke dönemi ve İslâm öncesi dönemler açısından da geçerlidir. Bununla birlikte, Hicret'ten önce-

3 Krş. Nöldeke, ZDMG, lii, 1898, s. 16 vd.
4 *Muhammed*, 374.

ki dönemin tarihi müphemdi, dolayısıyla olayların uydurulmuş olması daima mümkündür. Muhtemelen akıl yürütme süreci şöyle bir şeydi: *A*, *X* [fiilini] işledi; saikleri *L* veya *M* olamaz, çünkü bunlar kendisi için geçerli değildir, dolayısıyla N olmalıdır; bu nedenledir ki *Y*'yi de yapmış olması gerekir.

Hz. Muḥammed'in [risâlet] göreviyle ve Mekke dönemiyle ilgili arkaplanı ele alırken, hadis rivayetlerinin genel olarak kabul edilmesi ve dikkatle incelenmesi, 'taraflı/kasıtlı şekillendirme' şüphesi olan yerlerin mümkün olduğu kadar düzeltilmesi, ancak, rivayetlerin kendi içlerinde çelişki bulunması hâlinde bütünüyle reddedilmesi gerektiği görüşünden hareket ettim. Mesela, İbn Sa'd'daki şecere bilgilerinin tümüyle uydurma olması pek düşünülemez. Bütün bu girift ağı uydurma zahmetine kim ve hangi sebeple katlanır? Bunun yanında, soy kütüğü bilgisine önem vermeyen bizler bile, iki veya üç kuşak önceki atalarımızı bildiğimiz halde; soylarıyla yakından ilgilenen Arapların atalarının altı, sekiz veya on kuşak öncesini bildiklerini düşünmek hayalcilik midir? John Van Ess, atalarının onbeş kuşak öncesini bilen on yaşında bir çocuğa rastlamıştır.[5] Ayrıca, İbn Sa'd şecere konularında dikkatli bir âlim olduğu ve ihtilaflı meselelerin zorluklarının da bilincinde olduğu izlenimini vermek-
[xv] tedir; bu nedenledir ki, o, Mekke ile ilgili olarak takriben Ḳuṣayy zamanına kadar giden şecerelerinde güvenilir bir kişidir. Şüphesiz, daha eski şecere ve tarih verileri daha da büyük bir dikkatle ele alınmalıdır. Medine'de ise, anasoy (matrilineal) sistemin kalıntılarından dolayı ayrıca sıkıntılar sözkonudur.

Burada anlatılan yöntem, geleneksel tarihî bilgilerle Kur'an'ın ilişkisine dair yeni bir anlayışı ihtiva etmektedir. Kur'an'ın Mekke dönemi konusunda temel kaynak olduğunu ileri sürmek bir süreden beri moda hâline gelmiştir. Şüphesiz Kur'an bir bakıma [o dönemle] çağdaştır; ancak çeşitli bölümlerinin kronolojik sırasını belirleme konusundaki güçlük ve bu konuda varılan sonuçların çoğunun kesin olmamasının ötesinde, Kur'an, kısmî ve dağınık bir kaynaktır. Kur'an'da, Hz. Muḥammed'in ve Müslümanların Mekke dönemindeki hayatlarına dair eksiksiz bir anlatım mevut değildir. Batılı biyografi yazarlarının yaptığı şey de, Mekke dönemine dair *Sîret*'de yer verilen tasvirin ana hatlarının doğru olduğunu varsaymak ve bunu, mümkün olan bütün Kur'an verilerinin içine konulabileceği bir çerçeve olarak kullanmaktır. Daha sağlıklı bir yöntem, Kur'an'ı ve ilk geleneksel rivayetleri, her ikisinin de o dönemin ta-

5 *Meet the Arab*, Londra, 1947, s. 77.

rihine önemli katkılarda bulunacak tamamlayıcı kaynaklar olarak kabul etmek olmalıdır. Kur'an esas itibariyle, Mekke ve civarında meydana gelen büyük bir değişiklikler bütününün ideolojik veçhesini ortaya koymaktadır; ancak eğer biz dengeli bir tasvire sahip olmak ve aslında ideolojik veçhenin kendisini de daha iyi anlamak istiyorsak; iktisadi, toplumsal ve siyasi veçheler de dikkate alınmalıdır.

Bu düşünce, teoride devrimci –ya da reaksiyoner– görünebilir; ancak, İslâm öncesi dönem dışında, uygulamada çarpıcı bir değişikliği ortaya koymadığı görülecektir. Aslında, uygulamada benim hadislere zaman zaman, teoride daha şüpheci yaklaşanlardan daha az başvurduğum görülebilir. Özellikle, aleni fiillerle ileri sürülen saikleri birbirinden ayırma ve saikler hakkındaki ifadeleri –sözkonusu ifadeler, fiillerin tarafsız olarak incelenmesinin sonuçlarıyla uyum içinde olmadıkça– kabul etmeme ilkesi, mesela, Habeşistan'a hicret olayında olduğu gibi, hadislerle ilgili rivayetlerdeki birçok ayrıntının reddedilmesi sonucunu doğurur.

Mekke dönemiyle ilgili hadisler burada esas itibariyle *metin (muhteva)* açısından dikkate alınacak ve *isnâd,* yani raviler zinciri üzerinde pek durulmayacaktır. Medine döneminde *isnâd*ların incelenmesi, bir hadisin değerini, sahih olup olmadığını ve taraflı olup olmadığını kestirmekte yardımcı olmaktadır. Oysa Hicret öncesi olaylarda, *isnâd*ların incelenmesinin önemli sonuçları [xvi]
ortaya çıkarmadığı görülmektedir. Katkıları araştırılmaya değer nitelikte olan bir ravi 'Urve b. ez-Zübeyr olup, onun 'şekillendirmeleri' Ek-F'de ele alınmıştır.

I
ARABİSTAN ARKAPLANI

Eldeki malzemelerle, Hz. Muḥammed'in hayatının Arabistan arkaplanını anlatmak için en azından bir cilt ayrılabilir. Bu nedenledir ki, bu bölümün, onun [risâlet] görevini ve başarılarını doğru anlamak için çok önemli olan sözkonusu arkaplanın özelliklerine dikkati çekmek gibi sınırlı bir amacı vardır. Bu arkaplan [bilgisi] büyük ölçüde müsteşriklerin ve seyyahların eserlerine dayanmaktadır ve şükran borçlarımızı tam olarak ifade etmek de mümkün değildir.

[Genel olarak] Arabistan'dan söz etmek uygun ise de, biz daha çok onun yalnızca bir bölgesiyle, yani Mekke ve Medine'nin etrafındaki bölgeyle –geniş anlamda Ḥicâz[1]– ve ona bitişik olan Necd bozkırıyla ilgileniyoruz.

1. EKONOMİK TEMEL

Herhangi bir Batılı için Arabistan'la ilgili ilk çağrışım çöl ve bedevilerdir; [bunu anlamak için] çöl hayatının ekonomisi iyi bir başlangıç noktası olabilir. Hz. Muḥammed'in tek tanrıcılığının[2] gelişmesinde çölün hiçbir yaratıcı rol oynamadığı doğrudur; yine de, İslâm olgusunun genelinde çöl birincil derecede önemli bir role sahiptir. Mekke ve Medine, göçebelerle [bedevilerle] hâlâ yakın ekonomik ilişki içinde olan ve atalarının çöl kökenli alışkanlıklarının pek çoğunu hâlâ koruyan göçebelerin [bedevilerin] soyundan gelenlerin yaşadığı, bir çöl denizindeki ya da daha doğrusu bir bozkır denizindeki adalar [gibiydi]. Dolayısıyla, çöl üzerinde biraz durmak kaçınılmazdır.

Göçebe [bedevi] hayatı büyükbaş hayvanların, özellikle de develerin yetiştirilmesine dayanır. Arap bozkırlarında birkaç değişik arazi türü vardır ki, biz bunların yalnızca ikisinden söz etmekle yetineceğiz. Birincisi, yazın susuz ve işe yaramayan kumsal, kışın yağmurlardan sonra gelen –ve Arapların *rebi'*

1 Krş. Nöldeke *Islam*, v. 206, n. 1'de.
2 Krş. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, Londra, 1949, s. 1.

diye adlandırdığı mevsimde– bilhassa çukur yerleri develer için bir cennet olan güzel yeşil bitkilerle örtülü alanlar bulunmaktadır. Sonra, genellikle güzel kokulu olan ve uzun süre yaşayan ağaçlarla çalıların bulunduğu bölgeler gelir. [2] Bu iki arazi türü göçebe hayatın neden gerekli olduğunu açıklamaktadır. (Bir parça düzensiz de olsa) yağmurlar yağar yağmaz, ilk sözü edilen araziler develer için çok iyi bir otlak hâline gelir; ancak yazın gelmesiyle birlikte bu otlaklar kurur ve yok olur; dolayısıyla göçebeler [bedeviler] ikinci tür arazilere geri çekilmek zorunda kalırlar. Bedeviler birinci tür arazilerde yiyecek için olduğu kadar içecek bakımından da deveye bağımlıdırlar; ikincisinde kuyular bulunur, ama bunlar insanlardan ziyade develeri sulamak için kullanılır. Her iki halde de, göçebenin temel besin maddesi, vahalardan elde ettiği hurmaların yanında, süttür. Arada sırada et de yerler. Hububat zengin ve önemli kişiler için saklanan bir lüks maddesidir.

Bedeviler bir dereceye kadar yerleşim yerlerine bağımlıdırlar. İster bir vahaya, isterse bir kervana baskın şeklinde olsun, soygun, onların gözünde bir suç değildir. Bedeviler eşkiyaların karıştığı kavgalarda genellikle iyi birer savaşçı oldukları için, ziraatçılarla tüccarlar evlerinin ve sürülerinin korunması, kervanlarının güvenli geçişlerinin sağlanması için çoğu zaman bir çöl kabilesine ödemede bulunmayı kabul ederler. Pek çok bedevi için bu tür ücretler olağan gelir kaynağıydı. Bedeviler bu şekilde, Tarım medeniyetinin bazı ürünlerinden yararlanabilmekteydiler.

Bizim ilgilendiğimiz bölgede tarım, vahalarda ve dağların bazı elverişli yerlerinde yapılıyordu. Vahalarda en önemli ürün hurmaydı, Ṭâ'if'te olduğu gibi, dağlık bölgelerde de hububat önemliydi. (Daha sonraları Medine diye bilinen) Yeŝrib, Hz. Muḥammed'in zamanında büyük ve münbit bir vahaydı. Ḫayber gibi birkaç tane Yahudi tarım kolonisi vardı. Öte yandan, Mekke'de tarım hiçbir şekilde mümkün değildi –ki, bu daima akılda tutulması gereken bir olgudur. Şu an ele aldığımız konuyla ilgili olmasa da, Yemen'in (ya da [bir başka deyişle] Mutlu Arabistan'ın [Felix Arabia][3]), eski çağlardan beri sun'i sulamanın yapıldığı verimli bir tarım ülkesi olduğunu (akılda tutmak gerekir). Şimdi burasının, Samilerin ilk yurdu ya da en azından 'beşikleri' ve 'ilk

3 [Eski Yunan coğrafyacısı Ptolemy Yemeni 'talihli Arabistan' veya Mutlu Arabistan anlamına gelen *Eudaimon Arabia* (Latincesi *Arabia Felix*) şeklinde tanımlamıştır. *Çev.*]

müstakil yurtları' olduğu düşünülmektedir.[4] Bereketli güneyle ilgili hatıralar, İslâm öncesi dönemlere dair geleneksel Arap rivayetlerinde çokça yer almaktadır. Şüphesiz bu bağlantı Hz. Muḥammed'in dönemindeki Arap kültürüne katkıda bulunmuştur; ancak bu tür etkilere dair araştırmalar henüz kesin bir sonuca ulaşmamıştır.

Hz. Muḥammed'in yarım asırlık yurdu olan Mekke, çıplak kayalar arası- |3|
na kurulmuş olan tam manasıyla bir ticaret şehriydi. Şehrin bir ticaret merkezi olarak büyümesi, insanların rahatsız edilme korkusu olmaksızın gelebildiği bir *ḥarem*'in (kutsal tapınak bölgesinin) mevcudiyeti sayesinde olmuştu. Coğrafi şartlar da elverişliydi; [Mekke] Yemen'den Suriye'ye, Habeşistan'dan Irak'a giden yolların kesiştiği kavşakta yer alıyordu. Bu nedenledir ki, bedeviler, dört bir taraftan kervanlarla getirilen mallar için, Mekke'ye geliyordu. Başlangıçta Mekkeliler muhtemelen sadece aracı ve perakendeciydiler; kervanları düzenleyen ithalatçı ve iş adamları değillerdi. Bununla birlikte, M.S. altıncı yüzyılın sonunda, Yemen'den Suriye'ye yapılan ticaretin büyük bir kısmını denetimleri altına aldılar –ki bu yol Batının, Güney Arabistan buhurlarını olduğu kadar Hindistan'ın lüks mallarını da temin ettiği önemli bir ticaret yoluydu. Ṭâ'if, ticari işlerde Mekke'nin rakibiydi, ancak Mekke'nin daha güçlü bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Mekke sadece bir ticaret merkezi olmakla kalmıyordu, o aynı zamanda mâlî [finansal] bir merkezdi. İlim adamlarının tamamı ayrıntılar konusunda Lammens[5] kadar emin olamayabilirler, ancak Mekke'de önemli ölçüde karmaşık (complex) finansal işlemlerin yürütüldüğü görülmektedir. Hz. Muḥammed döneminde Mekke'nin ileri gelenleri, her şeyden önce borç yönetiminde becerikli, yatırımlarında kurnaz ve Aden'den Gazze'ye veya Şam'a kadar, karlı tüm yatırım imkanlarıyla ilgilenen finansörlerdi. Ördükleri finansal ağa yalnızca bütün Mekke sakinleri değil, civardaki kabilelerin ileri gelenlerinin de çoğu düşmüştü. Kur'an, çöl ortamında değil, bu gelişmiş finansal ortamda zuhur etmişti.[6]

4 G.A. Barton, *Semitic and Hamitic Origins*, 27 vd.

5 Özellikle bkz. *Mecque*, 135/ 231 vd.

6 Krş. Teolojik akideleri ifade etmek için ticari terimlerin kullanılması —C. C. Torrey, *The Commercial-Theological Terms of the Koran*, Leyden, 1892.

Geriye [üzerinde durulması gereken] bir husus daha kalıyor. Ḥicâz'da yeni bir dinin ortaya çıkması ve bunun neticesinde Arapların İran, Suriye ve Kuzey Afrika'da yayılmaları, derin bir ekonomik değişimle bağlantılı mıydı? Bu soruya verilen bir cevap şöyledir: [Sözkonusu olay] Arabistan bozkırlarının giderek çoraklaşmasından ve açlığın Arapları fetih yoluna sürüklemiş olmasından kaynaklanmıştır. Şimdilik, bu genel ekonomik değişim meselesini bir kenara bırakalım. Burada, bozkırdaki iklim şartlarının önemli ölçüde kötüleştiğine dair sağlam bir delil bulunmadığını ifade etmek yeterli olacaktır.[7] [Bozkırda] hayat hâlâ katlanılabilir durumdaydı; [zira] daha sonraları, Arabistan dışındaki fethedilen yerlerden çok sevdikleri çöl hayatına geri dönenlerin olduğunu biliyoruz. Genel izlenim şudur: Bedevilerin durumu önceki durumlarından
|4| daha kötü değildi; hatta, Mekke'nin giderek artan refahından elde ettikleri faydalar dikkate alınacak olursa, durumlarının daha iyi olduğu söylenebilir. Daha sonra, fetihler döneminde Arabistan'dan göçle birlikte, gıda [yiyecek] arzı üzerindeki nüfus baskısı da azalmış olmalıdır.

Ḥicâz'da, çoğunlukla bedevilerin ve şehirlilerin ihtiyaçları için hizmet veren küçük mahalli sanayi kuruluşları vardı, ama mesela, Ṭâ'if"ten deri mamullerinin ihraç edildiğini biliyoruz. Bununla birlikte, Hz. Muḥammed'in hayatı açısından bakıldığında, bunlar, ayrı bir faktör olarak dikkate alınmayı gerektirecek kadar önemli hususlar değildir.

2. MEKKE SİYASETİ

Mekke'nin ticari topluluğu içinde sürekli bir iktidar mücadelesi vardı. Bu mücadelenin doğurduğu Mekke içerisindeki siyasi gruplaşmalar, Mekke kervanlarının kendileriyle temas kurduğu Arap kabileleri ve kendi mallarını pazarlarına götürdükleri büyük güçlerle ilişkilerde de sözkonusu oluyordu. Bu konuların bir kısmı son derece girifttir, ancak Hz. Muḥammed başlangıçtan beri, bir anlamda devlet adamı olduğu için, en azından belli başlı noktalara değinmek gerekir.

(a) Ḳureyş içerisinde siyasi gruplaşmalar

Arap kaynakları, Ḳureyş'in içindeki aile [family] ve kabile [tribe] kavgaları ile ittifaklar konusunda epeyce bilgi vermektedir. Bazı Batılı tenkitçiler bu

7 Ancak krş. A.J. Toynbee, *A Study of History*, iii. 439, 445, 453-454.

olayların efsanevi yönleri üzerinde fazlaca durmuşlar ve kişilerin [gerçekten yaşamış] tarihî kişiler mi, yoksa kabilelerin kişileştirilmesinden mi ibaret olduğu tartışması üzerinde yoğunlaşmışlardır. [Bu rivayetlerde] muhtemelen, radikal tenkitçilerin kabul ettiklerinden daha fazla bir tarihî gerçek vardır, ama burada bu zorlu meseleye değinilmeyecektir. Bu konuya değinmek, dikkatleri, sözkonusu rivayetlerin, Hz. Muḥammed döneminde, Ḳureyş'in aile ve sülale [clan] ilişkilerini kendisinin nasıl anladığını gösteren önemli bir olgudan, başka yöne çevirmek anlamına gelir. Bazı hususlar daha sonraki olaylar nedeniyle değiştirilmiş olabilir; mesela, Abbasilerle Emeviler arasındaki düşmanlık, Benî Hâşim'le Benî Ümeyye arasındaki ilişkilere dair rivayetleri etkilemiş olabilir. Bununla birlikte, yapılan tasvirler geneli itibariyle güvenilir olarak kabul edilebilir.

Mekke'deki kutsal bölge [Harem-i Şerif] oldukça eskidir. [Harem] uzun bir süre Curhum kabilesinin kontrolünde kaldıktan sonra, Benî Bekr b.ʿAbd Menât b. Kinâne ile yakın ilişkişi olan Ḫuzâʿa [kabilesinin] kontrolüne geçti. Gerçi, icâze [yetkisinin] Benî Ṣûfe [kabilesinin] elinde kalması gibi, muhtemelen kutsal nitelikte olan birtakım imtiyazlar eski sülalelerin elinde kaldı. Ḫuzâʿa ve müttefikleri, gücünü kısmen Kinâne ve Ḳuḍâʿa'nın bazı mensuplarıyla ittifaktan, kısmen de, Ḳureyş'in o zamana kadar dağınık ve etkisiz olan muhtelif gruplarını bir araya getirmekten alan Ḳuṣayy karşısında iktidarı kaybettiler. Ḳuṣayy'ı belki de, sadece kutsal bölgenin etrafında [geçici] kamp kurmasının ötesinde, Mekke şehrinin kurucusu olarak kabul etmek gerekir.[8] [5]

Ḳureyş el-Biṭâḥ (Kâbe'nin hemen etrafındaki bölgede yerleşmiş olanlar) ile Ḳureyş eẓ-Ẓevâhir (mahalleleri dışarılarda olanlar) ayrımı Ḳuṣayy'a izafe edilebilir. Kesinlikle böyle bir ayırım vardı ve bu ayrımın şehrin ilk kuruluşu sırasında mahalleleri belirleyen kişi tarafından yapıldığını düşünmek doğaldır. Ḳuṣayy'ın ve onun büyük-büyük babası olan Ka'b'ın soyundan gelenlerin hepsi Ḳureyş el-Biṭâḥ içinde yer alır. El-Mesʿûdî'nin[9] iki listesine dayanan ayrıntılar 7. sayfadaki tabloda verilmiştir.

Ḳureyş el-Biṭâḥ içinde başka bölünmelerin olduğunu biliyoruz. Ḳuṣayy'ın yerini ilk önce ʿAbd ed-Dâr aldı, ancak, zaman içinde, ʿAbd ed-Dâr'ın torununun torununun başında bulunduğu sülalesine, (ʿAbd Menâf'ın oğlu ʿAbd Şems tarafından temsil edilen) ʿAbd Menâf sülalesi meydan okudu. Mekke iki

8 İbn Hişâm, 73-80, vb.

9 *Murûc eẕ-Ẕeheb*, iii. 119 vd.; iv. 121 vd.; krş. İbn Ẓuheyre, Wüstenfeld'den, *Mekka*, ii. 339 vd.

düşman kampa bölündü. ʿAbd Menâf sülalesi, Esed, Zühre, Teym, el-Ḥâriŝ b. Fihr tarafından desteklenirken, ʿAbd ed-Dâr [sülalesi], Maḫzûm, Sehm, Cumeḥ ve ʿAdî'den yardım aldı. Ḳureyş eẓ-Ẓevâhir'den ʿÂmir bin Lü'eyy ile Muḥârib'in tarafsız kaldıkları belirtilmektedir. Sözkonusu iki grup sırasıyla, Muṭayyebûn ve Aḥlâf -Güzel Kokulu Olanlar ve Müttefikler- diye bilinir. İttifakların, sülalelere sıkı sıkıya bağlı kalmıyor olması ilginçtir. Ḳuśayy sülalesi bölünmüştür, ʿAbd Menâf ile ʿAbd el-ʿUzzâ (= Esed), 'Abd ed- Dâr'e muhaliftir; aynı şekilde, Mürre'nin geri kalan bölümü de Maḫzûm'a karşıdır. (Bu [durum], şecerelerin daha sonraki olaylar doğrultusunda şekillendirildiği görüşüne karşı bir iddiadır). Kavga neredeyse savaşa döndü, ancak zamanla bir uzlaşma sağlandı; [uzlaşmaya] göre, ʿAbd ed-Dâr büyük ölçüde göstermelik birtakım imtiyazları elinde tuttu, asıl iktidar ise 'Abd Menâf'a verildi. Her iki taraf da anlaşmanın kendilerine neler kazandıracağının, anlaşmazlığın ise neler
[6] kaybettireceğinin farkına varmıştı.

Ḥılf el-Fuḍûl, bir başka deyişle Erdemliler İttifakı'nın, Caetani'nin ileri sürdüğü üzere,[10] haksızlığa karşı genel bir birleşme değil, Muṭayyebûn'un daha sonraki şekli olduğu anlaşılmaktadır. Mesʿûdî[11], bunun, bir Yemenlinin, Benî Sehm' [kabilesine mensup] olan el-ʿÂṣ b. Vâ'il'den olan alacağını kurtarması için yapılan bir yardım teşebbüsünden kaynaklandığını söylemektedir. [Sözkonusu teşebbüse] katılanlar Hâşim, el-Muṭṭalib, Esed, Zühre, Teym ve belki el-Ḥâriŝ b. Fihr[12] sülaleleriydi; yani, Benî ʿAbd Şems ve Benî Nevfel dışındaki el-Muṭayyebûn [grubu]. Nevfel ile ʿAbd el-Muṭṭalib bin Hâşim arasında bir kavga meydana gelmişti; bu kavgada el-Muṭṭalib [sülalesi] ikincisini desteklemişti.[13] Dolayısıyla, ʿAbd Şems ve Nevfel ittifaksız da yapabilecek kadar güçlenmiş olabilirler, oysa Hâşim ve el-Muṭṭalib daha zayıf oldukları için, hâlâ ittifakın desteğine ihtiyaç duyuyorlardı.

'Ḥılf el- Fuḍûl'a daha sonraları yapılan bir başvuruya dair İbn İsḥâḳ tarafından anlatılan olay bu yorumu doğrulamaktadır. Muaviye'nin hilafeti sırasında, Medine valisi olan yeğeni Velîd ile Ḥüseyin b. ʿAlî [Hz. ʿAlî'nin oğlu] arasında bir mülk anlaşmazlığı olmuş ve Velîd bu [meseleyi] kendi lehine hal-

10 *Annali*, i. 164-166.
11 *Murûc*, iv. 123 vd.
12 İbn Hişâm, 85-87.
13 Ṭaberî, 1084 vd.

letmişti. Hüseyin itiraz etti ve Ḥılf el-Fuḍûl'e başvurduğunu söyledi. ʿAbdullâh b. ez-Zübeyr, el-Misver ve ʿAbd er-Raḥmân b. ʿUsmân'dan destek teklifleri aldı. Velîd, eski bir ittifakın -adı geçenler sırasıyla Hâşim, Esed, Zühre ve Teym sülalelerindendirler- yenilenmesi tehdidi karşısında hakkını teslim etti. Daha sonraları, (Benî Ümeyye veya ʿAbd Şems'e mensup olan) halife Abdülmelik ile Benî Nevfel'e mensup bir kişi arasında geçen bir konuşma, bu sülalelerin, eğer gerçekten katılmışlarsa bile, sözkonusu ittifakı erken bir tarihte terk ettiklerini düşündürmektedir.[14]

Hz. Muḥammed'in [peygamberlik] görevini aldığı sıralarda siyasi ittifaklarda başka değişikliklerin de meydana geldiği anlaşılmaktadır; ancak, en azından daha sonraki dönemler için, sözkonusu değişikliklerin İslâm'ın etkisinden ne kadar bağımsız olduğunu ve ne kadarının da onun bir sonucu olduğunu söylemek zordur. Benim görüşüm şöyledir:

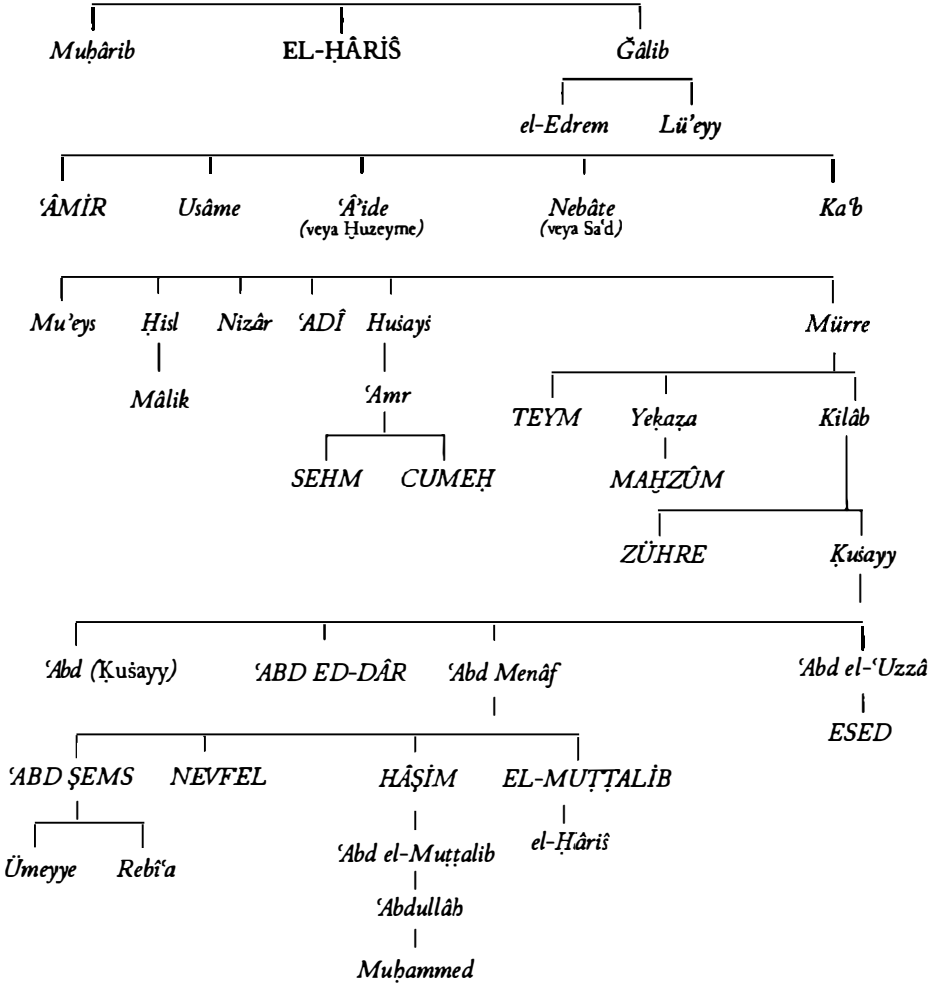
Grup A	*Grup B*	*Grup C*
Hâşim	ʿAbd Şems	Maḫzûm
el-Muṭṭalib	——	Sehm
Zühre	Nevfel	Cumeḥ
Teym	Esed	ʿAbd ed-Dâr
el-Ḥâriŝ b. Fihr	ʿÂmir	
ʿAdî		

Grup A, eski Ḥılf el-Fuḍûl olup, Esed çıkmış, ʿAdî eklenmiştir; ikinci değişiklik [ʿAdî'nin eklenmesi], kısmen Ömer b. el-Ḫaṭṭâb'ın İslâm'a girmesine bağlanabilir; ancak ʿAbd Şems ile Grup C arasındaki ittifakın sonucu olması ihtimali daha kuvvetlidir; zira bir zamanlar ʿAdî ile ʿAbd Şems arasında şiddetli bir husumet vuku bulmuştu;[15] şüphesiz, ekonomik faktörler de sözkonusu olabilir. B ve C Grupları çeşitli amaçlar için birlikte hareket ettiler ve özellikle ʿAbd Şems'in, şüphesiz ortak ticari çıkarları dolayısıyla, Grup C ile sıkı ilişkiler kurduğu anlaşılmaktadır. Grup C, eski Aḥlâf olup, ʿAdî grupta yer almamaktadır. [7]

14 İbn Hişâm, 86 vd.
15 Ezraḳî, Wüstenfeld'den, *Mekka*, i. 472 vd.

ḲUREYŞ SÜLALELERİ [CLANS]

FİHR (= ḲUREYŞ)



'ADÎ —şeklinde [büyük harfle belirtilenler] Hz. Muḥammed zamanında yaygın olarak bu şekilde anılan sülaleler.

'Abd —şekinde [italik olarak yazılanlar] zaman zaman bu şekilde adlandırılan sülaleler. Ḳureyş el-Biṭâh, Ka'b'ın soyundan gelenlerdir, zaman zaman Ḥâriŝ b. Fihr ve 'Âmir [sülaleleri de bu gruba] dâhil edilir.

Sülalelerin bu şekilde dağıldığını[16] kabul etmemizin başlıca delilleri şunlardır: (1) Bedir Savaşı'nda Mekke tarafının esas liderleri B ve C gruplarındandırlar; bunun tek istisnası el-ʿAbbâs'dır (Hâşim) ve onun durumu oldukça şüphelidir; zira soyundan gelenlerin yüceltilmesi amacıyla onun adı eklenmiş olabilir ve Ṭâlib b. Ebî Ṭâlib'in başında bulunduğu sülale mensuplarının (sa- [8]
vaştan) çekilmiş olduğu rivayeti de kayda geçmiştir. Öte yandan Zühre ve ʿAdî , Mekkelileri hiç desteklememişlerdir ve Grup A'dan diğerleri de çok zayıf bir şekilde temsil edilmişlerdi. (2) Benî Hâşim[17] boykotunu kıranlar, ʿÂmir, Nevfel ve Esed'dendi; aynı zamanda Benî Maḫzûm'dan birinin adı da geçmektedir, muhtemelen [sözkonusu kişinin] annesi Benî Hâşim'den olduğu için kendi sülalesinin çoğunluğuna aykırı bir şekilde hareket etti. (3) Hz. Muḥammed'in, Ṭâ'if'ten dönerken kendisini korumaları talebinde bulunduğu kimseler Zühre, ʿÂmir ve Nevfel'den olup, hiçbirisi Grup C'den değildi. (4) İki istisna dışında (ki onların durumları farklıydı), Habeşistan'a gitmeyen ilk Müslümanlar Hâşim, el-Muṭṭalib, Zühre, Teym ve ʿAdî [kabilesinin] mensupları veya müttefikleriydiler; izahı kesin olmasa da bu olay düşündürücüdür.[18]

b) Mekke yönetiminde hakimiyet

Mekke'de nerdeyse tek yönetim organı senato, yani *mele'* idi. Bu, muhtelif sülalelerin reisleri ve ileri gelenlerinden oluşan bir meclisti. Bu konsey sadece istişari mahiyette bir konseydi ve icrai bir niteliği yoktu. Teorik olarak her sülale bağımsızdı ve istediği şekilde hareket edebilirdi, bu nedenledir ki, *mele'*nin etkili kararları sadece oy birliği ile alınan kararlardı. Şüphesiz, kararlara karşı çıkan azınlıklarla baş etme yöntemleri vardı; Hâşim ve el-Muṭṭalib sülalelerinin boykot edilmesi, ekonomik ve sosyal baskının nasıl uygulanabildiğinin bir örneğidir.

Mekke'nin gücü büyük ölçüde, liderlerinin, ortak bir anlayış oluşturma ve ufak tefek rekabetleri ortak yarar doğrultusunda yumuşak bir şekilde çözme kabiliyetlerine bağlıydı. Aḥlâf ile Muṭayyebûn arasındaki kavganın şekli bunun örneklerinden birisidir; bir başka örnek de Bedir mağlubiyetinden sonra şehrin savaş için hazırlanmasıdır. Bu merkezi meclisin yanı sıra, şüphesiz, sü-

16 Yine bkz. böl. IV.
17 Krş. Aşağıda, V. 3 b.
18 Krş. V. 2c.

lalelerin, gerektiğinde, meseleleri müzakere etmek için yaptıkları toplantılar da vardı; mesela Ebû Ṭâlib, Hz. Muḥammed'in himayesi konusunda anlaşmalarını sağlamak amacıyla, Hâşim ve Muṭṭalib [sülalelerini] bir araya getirmişti.

Kaynaklar, yine [sülalelerin üstlendikleri] birtakım geleneksel hizmet ve görevlerden söz etmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: *Nesî* (Ay takviminin güneş yılı ile uyum içinde olmasını sağlamak amacıyla, ay takvimine ne zaman ay ekleneceğine karar verme imtiyazı), *siḳâye* (özellikle hacıların [su] ihtiyacı-
|9| nı göz önünde bulundurmak suretiyle, su sağlama işine nezaret etme), *rifâde* (hacıların gıda ihtiyacının sağlanması) ve *livâ* (savaşta sancak taşıma ya da bu işi düzenleme). Bu [görev], bugün anladığımız anlamda, hatta Yunanlıların ve Romalıların anladığı tarzda, şehir yönetimiyle pek ilgili bir şey değildi. Sözkonusu hizmetler daha çok birer imtiyazdı ve en azından bunların bazıları para kazanma fırsatları da sağlıyordu; [mesela] *siḳâye* ile ilgili olarak, hacıların Zemzem kuyusunu kullanmaları karşılığında ödedikleri bir ücret sözkonusuydu.[19] Gene, hacılardan ve tacirlerden çeşitli vergilerin alındığını biliyoruz; ancak bunların nasıl toplandıkları açık değildir.

Mekke yönetiminde kişinin etkisi iki şeye bağlıydı: Kişinin sülalesi [clan] ve kişisel nitelikleri. Sülalenin gücü servetiyle doğru orantılıydı; gerçi bu tür bir ticari toplumda servet büyük ölçüde değişkendi ve kişinin ve sülalenin mevcut işlerinin kapsamına ve başarısına göre de değişmekteydi. Tevarüs edilen servet ve iş ilişkileri kişi açısından iyi bir başlangıç olabilirdi, ancak, kişinin etkisi nihayetinde, esas itibariyle onun kişisel niteliklerine -ticari ve mâlî kurnazlığına, diğer sülale ve kabileler ve büyük güçlerin temsilcileriyle ilişkilerindeki diplomasi [yeteneğine], sülale içinde emsallerinin desteğini elde etme ve daha geniş çevrelerde de onların kendisinin peşinden gelmelerini sağlama yeteneğine- bağlıydı. Hz. Muḥammed'in ilk yıllarında, Ebû Süfyân'ın Mekke siyasetine hâkim olması, ona [bu] yetkiyi veren bir görevinin olmasından değil, sülalesi ʿAbd Şems veya Ümeyye'nin önemi ve servetinden ve kendisinin de bu türlü kabiliyetlere sahip olmasından kaynaklanıyordu. O dönemde önde gelen başka bir sülale de Maḫzûm'du. Bu sülalenin, Velîd b. el-Muğîre ve Ebû Cehil gibi seçkin mensupları da şehir yönetiminde etkili kişilerdi.

19 Lammens, *Mecque*, 65.

Ebû Süfyân'ın Mekke'deki konumunu Perikles'in Atina'daki konumuyla karşılaştırmak ilginç olacaktır. Arap demokrasisi, Atina demokrasisinden daha az eşitlikçiydi. Mekke sülalelerinin her bir mensubu bir kişi kabul ediliyordu ve hiç kimse birden fazla sayılmıyordu; ancak, her nasılsa, Araplar senato toplantılarına katılacak seçkin sülale mensuplarının kimler olacağına karar vermenin bir yolunu bulmuşlardı. Mekke'nin *mele'*si, Atina'nın *ekklesia*'sından daha bilgece ve daha sorumlu bir organdı, bunun bir sonucu olarak da kararları, kötüyü iyi gibi gösteren aldatıcı konuşmalar üzerine değil, çoğunlukla, kişilerin sağlam meziyetleri ve onların siyasetleri üzerine kurulmuştu. Öte yandan, Atinalılar olabildiğince, ahlaki ilkeleri tanıyarak, kişiyi öncelikle dürüst ve doğru olduğu için tasvip ederken, Mekkeliler, kişinin iş yapma becerisine ve etkili bir lider olmasına daha fazla önem veriyorlardı. Bu konu [bu Bölümün] 3 numaralı başlığı altında ele alınacaktır. [10]

c) Ḳureyş ve Arap kabileleri

Çöl arapları arasında soyluluk ve itibar büyük ölçüde bir askeri güç meselesiydi. Kabileler arasında üstünlük, himayesi altındaki tüm kişileri koruyabilen ve her türlü onur kırıcı davranış, yaralama ve öldürmelerin intikamını alabilen kimselere aitti. Daha sonraları, Araplar içinde birinci sırada Ḳureyş'in yer aldığı ve halifelerin de yalnızca onlardan olabileceği rivayet edilmiştir. Bununla birlikte, Ḳureyş'e [izafe edilen] bu üstünlük, muhtemelen daha sonraki koşullar çerçevesinde Hicret öncesi on yılı yeniden yorumlama girişiminden ibarettir. Ancak, bu ifadede biraz abartma olsa da, Ḳureyş'in, Arabistan'ın batısındaki ve orta-batısındaki kabileler arasında -yani kendilerinin yakın ilişki içinde oldukları [kabileler] arasında öne çıktığı doğrudur. Bu üstünlük neye dayanmaktaydı?

Lammens, siyah kölelerden oluşan paralı ordu hipotezini, ancak delilleri zorlayarak ortaya koymaya çalışmıştır. Bu teorinin temelsiz olduğunu gösteren birtakım gerekçeler, Ek A'da kısaca belirtilmiştir. Yine de, Ḳureyş'in birtakım siyah kölelerinin olduğu ve bunların bazılarını yeri geldikçe savaşta kullandıkları doğrudur. Ḳureyşlilerin, öteki kabilelerden pek çok Arabı *ḥulefâ'* (tekili: *ḥalîf*) yani müttefik olarak Mekke'ye çektikleri de doğrudur; bunların bazıları ticaretle uğraşmaktaydı, bazıları da atlı-soyguncularda; en azından bunlar daima savaşa hazır durumdaydılar. Yine, Bedir savaşına kadar, Ḳureyş içindeki zengin tacirler, savaş benzeri seferlere karşı isteksizdiler; ancak, pek de korkak

değillerdi ve bir savaş durumunda muhtemelen kendilerini gösterebilecek durumdaydılar. Hz. ʿAlî ve Ḥamza'nın kahramanlıkları fazla abartılmış olmasına ve bütün olarak bakıldığında Enṣâr'ın her açıdan daha iyi asker olmalarına rağmen, Bedir'de Müslümanlar arasındaki Ḳureyşliler görevlerini en iyi şekilde yerine getirdiler. Bütün bunlara karşılık, Ḳureyş'in üstünlüğünün, mensuplarının askeri açıdan yiğitliğine dayanmadığı açıktır.

İtibarlarının sırrı, hasımlarına karşı çıkarabildikleri askeri güçte [gizliydi]. Bu sadece kendi askeri güçleri değil, tüm müttefiklerin gücüydü. Onlar bu ittifakı ticari girişimlerinin üzerine kurmuşlardı. Yemen, Suriye veya diğer yerlere giden kervanlar, kılavuz, koruyucu ve deveci vb. gibi çok sayıda göçe-
|11| benin hizmetine muhtaçtı. [Bu kervanlar kabile] reisine, bölgesinden salimen geçmeleri, su ve diğer ihtiyaçları için ödemede bulunuyorlardı. Dolayısıyla göçebe kabileler Mekke ticaretinden pay alıyorlardı ve kendileri için hangi tarafın kârlı olduğunun hemencecik farkına varmışlardı. Mekke'nin refahı kendi refahları, Mekke'nin kaybı da kendi kayıpları demekti. Mekke ile bu dayanışma duygusu, Mekke'nin önde gelen adamları ve muhtelif kabilelerle yapılan evliliğe dayalı ittifaklar ve 'Mekke'deki ticari ortaklıklardan' kendilerine pay verilen kabile reisleri vasıtasıyla güçlenmişti.

Dolayısıyla, Mekkelilerin, kendileri için savaşan kişilere para ödedikleri bir bakıma doğrudur. Ancak bu kişiler hiç bir zaman paralı askerler değildi. Onlar, ne bir İsviçre Muhafız Alayı ne de bir Fransız Yabancı Lejyonudur. Bunların hepsi, Ḳureyşlilerle eşit şartlarda ittifaklar ve anlaşmalar yapan özgür Araplardı. Haklarında çok şey bilinmeyen Eḥâbîş'in liderleri, Mekkelilere karşı açık sözlü kişilerdi.[20] Benî Bekr b. ʿAbd Menât b. Kinâne'den el-Berrâd bir kervana saldırdığında,[21] –ki bu olay Ficâr savaşına yol açmıştı- şüphesiz, bu davranışın, Mekkelilerin siyasetiyle uyumlu olduğunu ve Ḳureyşlilerin kendisini destekleyeceğini biliyordu; ancak, bu eylem muhtemelen, esas itibariyle onun kendi hedefleri doğrultusunda bir eylemdi ve Mekke kurallarına uymakla alakası yoktu.

Bu türlü bir ittifakı ayakta tutmak için para önemliydi, ancak tek başına para yeterli değildi. Bu hassas ve dik başlı kimseler, ancak devamlı bir incelik ve diplomasiyle yönetilebilirlerdi ve bunlar da insanın duygularını sıkı bir şe-

20 Ek A, bölümler A, D, H.
21 İbn Hişâm, 117.

kilde kontrol etmesini gerektiriyordu. Onların ittifaklarını koruyabilmelerini sağlayan şey işte bu akıllı ve sabırlı devlet adamlığı, bir başka deyişle Ḳureyş'in *hilm*'i idi. Ḳureyş'in tüm *hilm*ini yansıtan bu siyasi akıl, İslâm öncesi Mekke'nin göçebe komşuları üzerindeki üstünlüğünün yıllarca sürmesini sağlamıştı.[22]

d) Mekke'nin dış politikası

Mekke iki büyük gücün, Bizans ve Pers [İran] İmparatorluklarının ve bir de küçük bir gücün, Habeşistan krallığı (Etyopya)'nın ilgi alanındaydı. Sözkonusu imparatorlukların Arabistan'a olan ilgilerinin gerisinde esas itibariyle ticari sebepler vardı. Bizanslılar Doğu'dan, her türlü lüks maddesini almak istiyorlardı; ancak İran, neredeyse tüm ticaret yolları -hem Çin'den ve Hindistan'dan gelen (Hazar Denizi'nin kuzeyindekiler hariç) kara yolları, hem de Basra Körfezi yoluyla Hindistan ve Seylan'dan gelen deniz yolları- üzerine [12]
oturmuştu; İran, barış zamanında ipek ve baharatlar için Bizans'a yüksek ücretler ödetiyordu, savaşlar ise ticareti baltalıyordu. Geriye, batı Arabistan'dan Suriye'ye giden kara yolu (ki aynı zamanda güney-Arabistan'dan güzel kokuların getirildiği yoldu) ve Kızıldeniz yolu kalıyordu; ancak Kızıldeniz'in, sebebi her ne ise, pek fazla kullanılmadığı anlaşılmaktadır.[23]

518'den 527'ye kadar Justin'in yönetiminde; 565'e kadar da imparator olarak Bizans politikasını yürüten Justinian, batıdaki Roma topraklarını yeniden ele geçirmek istiyordu; bu nedenle de, barışı sağlamak için muayyen bir miktar yıllık ödeme yaptığı halde, İran'a karşı tavizkar bir siyaset izliyordu. Suriye sınır bölgesindeki yarı bağımsız Ğassân Prensini, görevi sınır bölgelerindeki göçebe Araplar arasında düzeni sağlamak ve Roma'nın nüfuzunu mümkün olduğu kadar genişletmek olan bir imparatorluk beyi (phylarch) yaptı. Birleştirici ve Romalılaştırıcı bir faktör olarak, Hristiyanlığın kullanılmasını teşvik etti. Habeşistan'la arasında bir çeşit mutabakat vardı. İbn İsḥâḳ,[24]can çekişmekte olan güney Arabistan krallığından, Devs Ẑû Ŝa'lebân adındaki bir adamın nasıl Ẑû Nuvâs'tan kaçarak Sezar'a gittiğini; Sezar'ın ise, doğrudan ona yardım etmek yerine, Habeşistan Kralı'na verilmek üzere kendisine bir mektup verdiğini anlatır. Bu, muhtemelen, üç aşağı beş yukarı doğrudur; en azından Arapların,

22 Lammens, *Mecque*, 81/177

23 Ancak ayrıca bkz. G.F. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean*, Princeton, 1951, s. 43 vd.

24 İbn Hişâm, 25.

Habeşistan'la Bizans arasındaki ilişkileri nasıl anladıklarını ortaya koymaktadır. Justinian, 525 tarihlerinde, Habeşistanlıların Yemen ve Güney Arabistan'ı fethetmelerini hiç kuşkusuz tasvip etmiştir ve kendisi Ortodoks olmasına rağmen, orada Yakubiliği [Monophysitism],[25] İran'la bağlantıları olan Yahudilik veya Nesturiliğe tercih etmiştir.[26]

Justinian'ın ölümünden sonra bu iki imparatorluk arasındaki ilişkiler değişti ve aralarındaki uzun mücadeleleri son safhasına girdi. İranlılar, özellikle 570 veya 575 tarihlerinde, Habeşistanlıları Arabistan'dan çıkardılar ve başkentten sıkı bir şekilde kontrol edilemese de, İran yanlısı bir yönetim kurdular. İranlılar, Ḥîre'deki Laḫmî prensleri aracılığıyla (ki onların İran açısından rolleri, Ğassânîlerin Bizans yanlısı rollerine benzemekteydi), sözkonusu kara yolunu Yemen'den İran'a yönlendirmeye çalıştılar. Ficâr Savaşı ve Ẑû Ḳâr meydan muharebesi, Ḥîre'den Yemen'e giden İran kervanları yüzünden çıkmıştı. Şüphesiz bu kervanlar, Hindistan'dan getirilen mallardan ziyade, tütsüleri ve
[13] başka yerel ürünleri (ve belki de Habeşistan'dan bazı malları) taşımaktaydı. Bununla birlikte, Mekke'nin devam etmekte olan refahından yola çıkarak söyleyecek olursak, ticaretin büyük bölümü hâlâ batı sahil yolundan yapılmaktaydı; dolayısıyla İranlılar Batıya giden bu yola hâkim olacak kadar güçlü olmuş olamazlar.

Bu devler mücadelesinde Mekke'nin konumu neydi? Hangi siyaseti benimsemeliydi? Muhtemelen Bizanslılarla bir dostluk geleneği vardı. İbn Ḳuteybe'nin ilginç bir değerlendirmesine göre, 'Sezar', Ḫuzâ'a'ya karşı Ḳuṣayy'a yardım etmiştir.[27] Eğer bu rivayet, Ḳuṣayy'ın, Ğassânîlerden veya Roma'nın diğer müttefiklerinden yardım aldığı şeklinde yorumlanırsa, bu pekâlâ doğru olabilir. Ḳuṣayy'ın, Suriye sınırı bölgesinde yaşayan ve dolayısıyla muhtemelen Bizans nüfuzu altındaki bir Hristiyan kabilesi olan Benî 'Uẑre ile şüphesiz bağlantıları vardı. Ḳuṣayy'ın Mekke'yi fethetmesi, muhtemelen Suriye ile Mekke arasındaki ticaretin gelişmesiyle bağlantılıydı. Anlaşıldığına göre, Yemen-Mekke yolu Ḳuṣayy'dan sonra bir süre, daha çok Yemenlilerin elinde kalmıştır; Fuḍûl İttifakının teşekkülü sırasında (takriben 580) bir Yemenli

25 [Yakubilik (Monophysitism): Hz. İsa'nın, insani ve ilahi olmak üzere iki tabiatının olduğunu iddia eden Ortodoksluğa karşı, V. ve VI. yüzyıllarda ortaya çıkan ve sadece tek bir ilahi tabiatının olduğunu iddia eden Hristiyan akımı. *Çev.*]

26 Krş. A. Vasiliev, *Justin the First*, Cambridge, U.S.A., 1950, 283-299.

27 *Maʿârif*, 313.4 alt taraf; karş. Lammens, *Mecque*, 269.

tüccar Mekke'ye mal getirmekteydi. Eğer Mekke, bu şekilde, daha çok kuzey ticaretiyle ilgileniyor idiyse, Bizanslılar ve onların müttefikleriyle iyi ilişki içinde olmak gerekliydi.

Bizanslılar ile Habeşistanlılar arasındaki dostça ilişkiler göz önüne alınacak olursa, Yemen'in Habeşistanlılar tarafından fethedilmesi, Mekkelilerin işlerini kolaylaştırmış olmalıdır. Mekkelilerin ticaretlerini büyük ölçüde geliştirmeleri ve kervanlarını dört bir yana göndermeleri, muhtemelen bu nispi barış döneminde olmuştu. Geleneksel rivayetlere göre ʿAbd Menâf'ın dört oğlundan ʿAbd Şems Habeşistan'la, Hâşim Suriye ile, el-Muṭṭalib Yemen'le, Nevfel ise Irak'la ilişkileri geliştirmişti. Maḫzûm sülalesi de muhtemelen güney Arabistanla yapılan ticaretten pay almıştı; en azından daha sonraları sözkonusu ticaretle ilgilenmişlerdi.[28] Oysa [Yemen] işgalinin sonuna doğru, genel vali Ebrehe'nin, görünüşteki amacı Kâbe'yi imha etmek ve böylece Arapların, Kâbe yerine güneydeki yeni tapınağını haccetmelerini sağlamak üzere Mekke'ye bir sefer düzenlemesi sonucunda, Habeşistanlılarla ilişkiler bozulmuş olmalıdır.[29] Burada ticari çıkarlar ile dinî çıkarların iç içe geçmiş olduğu tahmin edilebilir. Ebrehe, Habeşistanlılarla göçebeler [bedeviler] arasında bile aracılık yapmak suretiyle iyi kârlar elde edebilen Mekkelilerin giderek büyüyen ticari [14]
başarıları karşısında muhtemelen rahatsız olmuştu. Ebrehe, Mekke'nin etrafındaki kutsal bölgenin, 'Mekke sistemi' diye adlandırılabilecek yapı içinde oynadığı önemli rolü anlamıştı. Bir tapınak hazinesi de mevcut olabilirdi.[30] Eğer Mekke'nin gücü ve serveti azaltılacaksa, Mekke tapınağının imha edilmesi ve yerine, çöl Arapları arasında perakende bir ticaret merkezi olarak faaliyet gösterecek, başka bir yerin ikame edilmesi gerekliydi.

İbn İsḥâḳ, Ebrehe'nin bu seferi sırasında ʿAbd el-Muṭṭalib'in onunla nasıl görüşmelerde bulunduğuna dair bir rivayeti kaydeder.[31] Olayın bazı yönleri (mesela, ʿAbd el-Muṭṭalib'in o tarihlerde Ḳureyş'in *kebîr*i ve *seyyid*i olduğu ifadesi gibi), Hâşim sülalesini yüceltme arzusundan kaynaklanmakta ise de, görüşme olayının doğru bir şekilde anlatılmış olması muhtemeldir, ancak, bu olay, (Du'il ve Huẕeyl sülaleleriyle birlikte) Ḳureyş'in küçük bir grubunun

28 Krş. Vaḳıdî/Wellhausen, 61; ayrıca Lammens, *Mecque*, 201/297.
29 Krş. *Encyclopaedia of Islam* (2), 'Abraha' Md. Başlangıçta bağımsız bir kral olduğuna dair.
30 Krş, Ta'if'teki, Vaḳıdî/Wellhausen, 384.
31 İbn Hişâm, 33 vd.

girişimi olarak yorumlanmalıdır; Ḳureyş'in büyük bölümü bundan uzak durmuştur. Eğer durum böyleyse, o halde, ʿAbd el-Muṭṭalib, muhtemelen Ḳureyş içindeki ʿAbd Şems, Nevfel ve Maḫzûm sülaleleri gibi rakiplerine karşı Habeşistan'dan destek sağlamaya çalışıyordu. Bunlardan ilk ikisinin, daha önceleri Hâşim ve ʿAbd el-Muṭṭalib'in elinde bulunan Suriye ve Yemen ticaretinin büyük bölümünü, o tarihlerde ellerine geçirmiş oldukları anlaşılmaktadır. Daha zengin olan sülaleler, ʿAbd el-Muṭṭalib'in Habeşistan yanlısı siyasetine karşı kendi çıkarlarına daha uygun olduğu anlaşılan tarafsızlık siyasetini gütmüşlerdir. Ebrehe'nin, ʿAbd el-Muṭṭalib'in tekliflerini kabul edip etmediğinden ya da onu yeteri kadar güçlü görmeyerek, reddedip reddetmediğinden emin değiliz. Her ne ise, Habeşistan ordusu vebadan telef olduğu için, sefer sonuçsuz kaldı.

İran'ın güney Arabistan'ı fethetmesinden sonra tarafsızlık Mekke için daha da gerekliydi. Bununla birlikte, sözkonusu fethin deniz yoluyla yapılan bir seferin sonucu olduğu, bu nedenle de fethedilen eyalete tam olarak hâkim olunmadığı akılda tutulmalıdır; öte yandan Arabistan'ın geriye kalan kısımları İranlıların kontrolünde değildi. Mekkelilerin, güçlerini sağlamlaştırmak için, bu durumu iyi değerlendirdikleri görülmektedir. Muhtemelen Habeşistanlıların kovulmasından kısa bir süre sonra başlayan Ficâr Savaşı, Mekke'nin bir müttefiki tarafından, Ṭâ'if yoluyla Ḥîre'den Yemen'e giden bir kervana herhangi bir kışkırtma olmamasına rağmen yapılan bir saldırının sonucuydu.[32] Ekonomik açıdan bu, Mekkelilerin ya sözkonusu yolu tümüyle kapatmaya ya
[15] da orayı denetimleri altında tutmaya çalıştıkları anlamına gelir. Savaşta başarılı oldukları anlaşıldığına göre, muhtemelen amaçlarını elde etmişlerdir.

Bu arkaplan karşısında, yukarıda zikredilen Fuḍûl ittifakı, yeni bir anlam kazanmaktadır. İzafe edilen sebep, yani Sehm [kabilesinden] bir kişinin, Yemenli bir tacirden aldığı malların parasını ödemeyi reddetmesi ve bu olayın geniş yankıları, siyasette önemli bir yeni eğilimin ortaya çıktığını göstermektedir; kısacası, daha zengin sülalelerin, Yemenlileri güney ticaretinin dışında tutmak ve bu ticareti tamamıyla kendi ellerine almak için yaptıkları bir girişimin son noktasıydı. Bu durumda, [Benî] Hâşim ve ittifakı oluşturan diğer sülalelerin tepkisi anlaşılabilir. Bu sülaleler mâlî bakımdan, kervanlarını Yemen'e gönderecek kadar güçlü değillerdi, ancak Mekke'de Yemenli tacirlerle yapılan alışverişlerden bir şeyler kazandıklarını tahmin edebiliriz. Eğer Yemen'e giden

32 İbn Hişâm, 118.

kervanlar tümüyle ʿAbd Şems ve Maḫzûm gibi sülalelerin kontrolünde olsaydı, o zaman, küçük sülaleler, ticaretlerinin önemli bir bölümünü kaybedecek ve kuzeye, Suriye'ye taşıyacak malları da olmayabilecekti; ya da, zengin tacirlerin belirlediği şartlar altında kervanlara katılmaları kabul edilecek ve bu [şartlar] da şüphesiz onların ancak cüz'i bir kazanç sağlamalarına imkan verecekti.

Lammens'in ortaya koyduğu üzere, ʿUsmân b. el-Ḥuveyriṡ olayı, Mekke'nin tarafsızlık politikasını anlatmaya yardımcı olmaktadır.[33] ʿUsmân, Bizanslılar veya onların temsilcileriyle görüşmelerde bulunmuş ve bir çeşit destek vaadi almıştı. Kaynaklar, her ne kadar ʿUsmân'ın Mekke 'kralı' olmayı amaçladığını söyleseler de, şüphesiz, Bizanslıların aklında Ğassân Prensliğine benzer bir şey vardı. Bu olay, İran'ın güney [Arabistan'ı] fethetmesine karşı Bizans tepkisinin bir parçasıydı. Lammens'in işaret ettiği üzere, kuşkusuz ʿUsmân, böyle bir amacı alenen söyleyemezdi; [bunun yerine] Bizanslıların, kendilerine birtakım 'armağanlar' sunulmadıkça sınırları kapatacaklarını ve kendisini de bu armağanları toplamak üzere görevlendirdiklerini söyleyecekti. Bununla birlikte, Lammens'in, "Usmân'ın, Ümeyye ve Maḫzûm [sülalelerinin] ileri gelenlerini kendi planı doğrultusunda kazandığı' yolundaki ifadesi, onların bu plana muhalefetinden söz edilmemesi nedeniyle, onun [Lammens'in] kişisel bir varsayımı gibi görünmektedir. ʿUsmân'ın planının suya düşmesine yol açan olay, onun, kendi sülalesi Esed'den el-Esved b. el-Muṭṭalib Ebû Zemʿa tarafından, krallığı amaçladığı şeklinde itham edilmesiydi. Zengin sermaye sahipleri, ʿUsmân'ın bu plan sayesinde elde edeceği özel önem taşıyan sözkonusu konuma tabii olarak karşı çıkacaklardı; ancak onlar aynı zamanda, tarafsızlık [16] politikasını terk etmeyi akılsızlık olarak kabul ettiler ve taşıdıkları mallara karşı Bizanslıların talebine bakarak kendi durumlarının ne kadar güçlü olduğunun muhtemelen farkına varmışlardı. (Bizans'ın tekliflerine karşı çıkılması, birkaç kişinin geçici olarak hapsedilmesi dışında, Mekke için hiç bir ciddi sonuç doğurmadı). Bu durumda, Ümeyye ve Maḫzûm [sülaleleri], ʿUsmân'a karşı muhalefetin liderleri olarak ortaya çıkmış olsalardı, bu durum, Esed'in de mensubu olduğu Fuḍûl ittifakını yeniden canlandırabilirdi. Esed'den bir kişinin liderlik yapması sağlanmak suretiyle, bu türlü tepkiler engellenmiş oldu. Lammens'in yaptığı gibi, el-Esved'in tamamen kişisel kıskançlıkla hareket ettiğini düşünmek doğru değildir; onun oldukça zengin bir kişi olduğu

33 *Mecque*, 270-279 / 366-375.

anlaşılmaktadır; bu nedenle de [el-Esved], Bizanslılarla daha yakın ilişkiler kurulması politikasına muhtemelen genel gerekçelerle karşı çıkmıştı.[34]

Bu olay, Ficâr Savaşı'ndan sonra meydana gelmiştir; zira ʿUsmân b. el-Huveyriŝ bu savaşa katılmıştı. Böylece, Hz. Muḥammed'in peygamberlik çağrısından yirmi yıl kadar öncesine gelmiş oluyoruz ki, bu yıllarda, iki büyük imparatorluk arasındaki çetin savaşlar Mekkeliler açısından tarafsızlığın önemini ortaya koymaktadır. Elimizdeki bilgilerin yetersizliğinden dolayı, Mekke politikaları konusunda bu söylenen şeyler arasında tahmine dayalı olan çok şey bulunmaktadır. Ancak, inanıyorum ki, ayrıntıların çoğu yanlış olsa bile, genel tasvir doğrudur. Hz. Muḥammed, ticari faaliyetlerle uluslararası siyasetin içinden çıkılmaz bir şekilde birbirine karışmış olduğu bir dünyada olgunluk çağına erişmişti.

3. TOPLUMSAL VE AHLAKİ ARKAPLAN

a) Kabile dayanışması ve bireycilik

Çöl şartlarında ayakta kalmanın esası kabile dayanışmasıdır. Kişiler, hem tabiat güçlerine hem de kendi rakiplerine karşı diğerlerinin yardımına ihtiyaç duyarlar. Kabile gruplaşmaları; insanlar çöle gitmeden önce de vardı şüphesiz; bu durum çölde ortaya çıkmadı, ancak, şurası kesindir ki, çöl şartları, dayanışmanın önemini artırdı. Bir yere kadar, grup ne kadar büyükse, o kadar güçlü, dolayısıyla da o kadar da başarılıdır, ancak belirli bir noktadan sonra grubun, birlik içinde hareket etmesi zordur; dolayısıyla da sonuç olarak dağılma eğilimi sözkonusudur. Dolayısıyla, kabileler daimi varlıklar değil, ya devamlı olarak büyüyen ve bölünen ya da [devamlı olarak] küçülen topluluklardır.
[17] Buna Mekke sülalelerinden örnekler verilebilir. Kabile [tribe], sülale [clan] veya ailenin [family] Arapça'daki yaygın adı, 'Benî Fulân' yani 'Filanın veya falanın oğulları.' ('Benî' kelimesi genellikle 'B.' şeklinde ifade edilir.) Mekke tarihinin bir döneminde Benî ʿAbd Menâf'ın çokça kullanıldığını; ancak bir süre sonra, sülalenin büyümesi ve kollara ayrılması üzerine, bu deyimin artık kullanılmadığını, onun yerine 'Benî ʿAbd Şems', 'Benî Hâşim' ve benzerlerinin kullanıldığını görüyoruz (ʿAbd Şems ve Hâşim, ʿAbd Menâf'ın oğullarıdır). Arabistan'daki en kanlı savaşlardan bazıları da - şüphesiz sınırlı bir hayat ala-

34 Krş.,el-Fâsî, Wüstenfeld'den, *Mekka*, ii. 143 vd.

nını (*Lebensraum*) paylaşmak zorunda kaldıkları için- akraba sülaleler arasında meydana gelmiştir.

Her ana kabile, bir başka deyişle en üst kabile [tribe], diğerlerinden bağımsızdı ve siyaseten bir başkasının üstünlüğünü kabul etmezdi. Bu nedenledir ki, kendisinin herhangi bir komşu kabile ile savaş hâlinde olduğu tasavvur edilebilir, çoğu kere fiilen de öyle olmuştur. Bu durumda, bir insanın 'eli herkese karşı ve herkesin eli de ona karşı olacaktır', kabilenin güvenliği ve hatta varlığı bile askeri gücüne bağlıdır.[35] Baskın yapmak Araplar için 'ulusal bir spor' olduğundan, sürüler ancak güç kullanılarak salimen muhafaza edilebilirdi.

Kan davaları, kabile dayanışmasının rolünü ortaya koymaktadır. Bu, suçun kolayca ve sorumsuzca işlenmemesini sağlamak için kullanılan ilkel bir yöntemdir, -ancak çağımızda bulunan yöntemler bir yana, çöl hayatının şartları içerisinde belki de yegane yöntemdir. Katilin kabilesi, onun yaptıklarından sorumlu tutulur, [işlediği] fiilin cezası da 'cana can'dır. İnsanın, hak edilenden daha fazla bir ceza uygulamak şeklindeki tabii eğilimi dışında, bu yöntem, kabileleri nispi olarak birbirine denk güçte tutmanın basit bir yöntemidir.[36]

Kabile, erkek veya kadının soyuna dayanan akrabalık üzerine kurulmuştur; İslâm'ın doğuşundan önce ikincisinin daha yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, *ḥilf* (ittifak, karşılıklı yemin) ya da *civâr* (resmen himaye verilmesi) yoluyla oluşan, 'sun'i dayanışma' diye adlandırılabilecek bir durum da sözkonudur. Birçok bakımdan *ḥalîf* ve *câr* (müttefik ve himaye edilen), kabile veya sülale mensupları gibi muamele görürdü. *Ḥilf* veya *teḥâluf*, eşit kimseler arasında sözkonusu olur; bununla birlikte, zayıf bir grup da varlığını muhafaza edebilmek için güçlü bir kabilenin müttefiki olurdu.[37]

En yüksek siyasi birim, kabile ya da kabileler konfederasyonuydu ve aynı zamanda Arapların bir anlamda birlik oldukları gerçeği konusunda bir far- [18]
kındalık da sözkonusuydu. Bu birlik, (lehçe farklarına rağmen) ortak bir dile, ortak bir şiir geleneğine, bazı ortak adet ve düşüncelere ve bir ortak soya dayanmaktaydı. Rumlarla barbarlar (*barbaroi*) arasında olduğu gibi, Araplarla 'yabancılar' (*ʿArab* ve *ʿAcem*) arasındaki ayrımının esas temeli belki de dildir.

35 Çıkış, xvi. 12.
36 Krş. Austin Kennett, *Bedouin Justice*, Cambridge, 1925, s. 27, 75.
37 Krş. Goldziher, *MS*, i. 63-69.

Arabistan ve Suriye çölleri bu birliğin coğrafi temeliydi; aslında *'Arab* kelimesi, çoğunlukla göçebe [bedevi] anlamındadır. Tam olarak söyleyecek olursak, ortak soy, iki atanın birisinden ('Adnân veya Ḳaḥṭân'dan) geliyordu; ancak bu iki grup birbiriyle iç içe girmişti. Bazı Batılı âlimlerin (belki de aşırı bir şüphecilikle) ileri sürdükleri üzere, ortak soy uydurma olsa bile, bu inancın varlığı bile, birlik [düşüncesinin] bir şekilde idrak edildiğini göstermektedir. Arapların müstakil bir halk olarak kabulüne dair bu anlayış ve bunun doğal bir sonucu olarak diğer halklardan farklı (ve onlara üstün oldukları) anlayışı, Hz. Muḥammed'in Medine döneminde çok önem kazandı; zira o [Hz. Muḥammed], İslâm öncesi dönemlerin büyük liderlerinden hiçbirisinin elde edemediği derecede, Araplar arasındaki büyük bir siyasi birliği müşâhade etmişti.

Yukarıda ana hatları belirtilen kabile dayanışmasına dair ilkeler, genel olarak Mekke şehir toplumu için geçerliydi. Bununla birlikte, Hz. Muḥammed'in dönemine kadar orada, etkili birimler, bir bütün olarak Ḳureyş kabilesi değil, münferit sülalelerdi. Kişinin can ve mal güvenliği, hâlâ, sülalesinin cinayet ve hırsızlık olaylarının intikamını almaya istekli olmasına bağlıydı. Sülale reisinin izni olmaksızın bir kişiye dokunmak düşmanlığa sebep olabilirdi; aynı durum, Hz. Muḥammed'in Medine'deki ilk birkaç yılı için de geçerlidir. İşte bu sebepledir ki, Hz. Muḥammed, muhalefete rağmen, Benî Hâşim kendisini koruduğu sürece, Mekke'de İslâm'ı tebliğ edebilmişti. Mekke'de yaşamak isteyen başka bir kabilenin mensubu –ki bu durumda olanlar çoktu– Ḳureyş'in önde gelen bir kişisinin veya sülalesinin *halîfî* yani müttefiki olmak zorundaydı. Ḳureyş'in üstünlüğü dikkate alınırsa, bu durum bir şekilde aşağı durumda olmayı ifade etmektedir.

Bununla birlikte kabile dayanışması, asla mutlak bir şey değildi. Kabile mensupları kukla değillerdi, bencilliğe –ya da Lammens'in 'bireycilik' dediği şeye–[38] eğilimli insanlardı; bu nedenle de kendi özel çıkarlarını bazen kabile çıkarlarının üzerinde tutmaları doğaldı. Ayrıca, her zaman, kabileye neye mal
[19] olacağını düşünmeksizin başlarını belaya sokan ve bu nedenle de kendilerine sahip çıkılmaması gereken birtakım 'serseriler' bulunuyordu. Bu tür kişilere *ḫali'* denirdi.

38 *Berceau*, 187 vd.

Kabile dayanışması en seçkin kimselerin hareketlerine yön vermekle birlikte, şairlere bakarak söyleyecek olursak, bir tür bireycilik düşüncesi ortaya çıkmaya başlamıştı. Görebildiğimiz kadarıyla kişiler, o zamana kadar, kabilenin şerefini ve kendisinin bu şerefteki payını düşünerek memnun oluyordu. Şimdi artık, bireyin kabileden ayrı olarak var olduğu ve sonuçta da, ölümle birlikte varlığının sona ereceği konusunda giderek artan bir bilinçlenme sözkonusuydu. İnsanın akıbeti ne olacaktı? Ölüm son muydu?

Bireycilik eğilimi ve kabile dayanışmasından uzaklaşma [eğilimi], Mekke'deki ticari hayatın şartları tarafından beslenmekteydi. Her ne kadar, kamu düzeni, sülale sistemi üzerine kurulu olsa da, genelde tek başına bir aile ve hatta bir kişi bile, kendisine bağlı kişilerle birlikte ayakta kalabilecek bir birim oluşturabilirdi. Bu yüzdendir ki, sık sık, kişilerin kendi sülalelerine muhalif davranışlar sergilediklerine şahit oluyoruz. [Mesela] Ebû Leheb, Hz. Muḥammed'e karşı, Hâşim [sülalesinin] çoğundan farklı bir tutum benimsemiştir. 'Uŝmân b. el-Ḥuveyriŝ'e karşı muhalefet de kendi sülalesinin içinden çıkmıştır. Hz. Muḥammed'in ilk takipçileri, sülalelerinin ve hatta ebeveynlerinin karşı olmasına rağmen, Müslüman olmuşlardır. İş ortaklıklarının, bazen sülale bağlarının önüne geçtiği anlaşılmaktadır.

Aynı zamanda, Mekke'de ilgi çekici yeni bir olgu vardı: Ortak maddi çıkarlar üzerine kurulan bir birlik duygusunun ortaya çıkması. Aḥlâf ve Muṭayyebûn'u kavgaya sevk eden şey, hepsinin Ḳureyşe mensup olmaları gerçeğinden ziyade bu yeni durumdu. Bedir'deki yenilgiden sonra onları, aralarındaki düşmanlıkların unutulmasına ve 'bir koalisyon yönetiminin' teşekkülüne sevk eden şey de yine bu durumdu. Bunun anlamı, kan yoluyla olan akrabalık bağının zayıfladığına işaret etmesi ve yeni bir temel üzerinde daha büyük bir birliğin kurulması fırsatını ortaya koymasıdır.

İslâm'ın ortaya çıkışıyla bağlantılı bir ekonomik değişim arayacak olursak, bakmamız gereken yer burasıdır. (Sözkonusu 'bağlantı' ile, dinin ve ideolojinin tamamıyla ekonomik faktörlere mutlak bağımlı olduğu şeklindeki Marksist düşünceden önemli ölçüde farklı bir şey anlaşılmalıdır.) Mekke'nin servet ve güce kavuşmasında, göçebe ekonomisinden, ticari ve sermayeye dayalı ekonomiye doğru bir hareketi görüyoruz. Bununla birlikte, Hz. Muḥammed'in yaşadığı döneme kadar, toplumun sosyal, ahlaki, zihnî ve dinî davranışlarında bu yönde bir değişim meydana gelmemiştir. Toplumun büyük kesiminde hâlâ,

|20| göçebe bir topluma uygun davranışlar sözkonusuydu. Hz. Muḥammed ile çağdaşlarından bir kısmının hissettiği gerilim, şüphesiz, nihayetinde, kişilerin yapmak istedikleri davranışlarıyla hayatlarının ekonomik temeli arasındaki bu tezattan kaynaklanmaktaydı. Toplumdaki bu sıkıntıyı ileride daha geniş olarak ele almak durumunda kalacağız.

b) Ahlaki ideal

Çöl araplarının ahlaki idealleri, Goldziher'in deyimiyle, *mürüvvet* (mertlik) olarak adlandırılabilir. R. A. Nicholson bunu, 'savaşta cesaret, sıkıntıda sabır, intikamdan vazgeçmeme, zayıfı himaye etme, güçlüye meydan okuma' şeklinde gayet güzel bir şekilde tarif eder. Bir kabilenin çöldeki var olma mücadelesinde başarılı olabilmesi için bunlar gerçekten gerekli olan erdemlerdir. Cesaret, pek de bizim anladığımız şekilde anlaşılmıyordu. Araplar, gereksiz riskleri almaya yanaşmazdı; kan beynine sıçramadığı sürece, bu tür tehlikelerden ve zorluklardan mümkün olduğu kadar kaçınırdı; çöl hayatı bizatihi, başka bir şey olmadan dahî, yeterince zor bir hayattır. Bu durum belki de, intikamdan vazgeçmemenin neden bir erdem sayıldığını izah etmektedir. Çoğu kere uyuyan yılanın uyandırılmaması daha kolaydır, ancak bu bir zayıflık alameti olabilir ve kabilenin sayısal gücünün nispi olarak azalmasına yol açabilirdi. Güçlüye meydan okuma, [kabile] varlığını sürdürebilmenin askerî güce bağlı olduğu gerçeğinin bir yansımasıdır. Bununla birlikte, zayıf olan, güçlünün üstünlüğünü kabullendiği takdirde, güçlü zayıfı korumaya hazırdır; bu, bir bakıma, tabiat kuvvetlerine karşı beşeri bir işbirliği örneğidir ve güçlü kabileyi daha da güçlendirmeye yarar.

Cömertlik ve misafirperverlik, çölde oldukça imrenilen şeylerdi ve hâlâ da Arapların başta gelen erdemlerindendir. Çadırının önündeki büyük kül yığını, [kabile] reisinin âlicenaplığının işaretiydi; çünkü bu onun epeyce bir misafir ağırladığı anlamına gelirdi. Böyle bir gelenek, kişinin, kısmen, tabiatın sertliği karşısında dostlarının yardımına duyduğu ihtiyaçtan kaynaklanmaktaydı; ancak muhtemelen mesele bu kadar basit değildir. Mesela, yoksul bir kadının, yoldan geçen bir yabancıya yemek vermek için, geçimini sağladığı yegane devesini kesmesi gibi aşırılığa kaçsa bile, cömertliğe imrenilirdi. Belki de, çok nadir olan şeylerin bu şekilde serbestçe ve savruk kullanılışında, şairlerin öğündükleri o aşırı şarap içmelerine benzer bir şey vardır. Bu şeylerde, 'yarını

düşünmeme' erdeminin muhtelif veçhelerini mi görmeliyiz acaba? İnsan çölde bütün bu korkunç felaket ihtimallerini düşünüp onların hepsine karşı korunmaya çalışacak olursa, muhtemelen ya kafayı oynatır, ya telef olur ya çölü terk eder ya da daha güçlü bir kabileye bağımlı hâle kalır. Çölde şartlar çoğu kere belirsiz, öngörülemez ve tamamıyla düzensiz olduğu için, 'düşünerek' yapılamayacak pek çok şey vardır. Pek çok endişenin içinde bir ölçüde endişesiz olmak yüce bir bilgeliktir, bu yüzden de bu davranışa çok imrenilirdi. [21]

Vefa ve sadakat da önemli erdemlerdi. İdeal olarak, kişi, kabilesinden biri kendisinden yardım istediği zaman, ona yardım etmeye hazır olmalıdır; olayın sebeplerini araştırmaksızın hemen harekete geçmelidir. Aynı şekilde, kişi, kabile liderlerinin kararlarına katılmasa bile, kabileyle birlikte hareket etmelidir. Yine, her ne kadar kişiler başka kabilelerin mallarını ellerinden almakta vicdan azabı duymasalar da, emaneti muhafaza etme konusunda çoğu kere büyük sadakat gösterirlerdi. En meşhur örneklerden birisi, İmru' el-Ḳays tarafından kendisine emanet edilen silahları etrafını saranlara teslim etmektense, oğlunun öldürülmesini göze alan es-Semev'el b. 'Âdiyâ"dır. Belki de bu, kabile içinde beklenen sadakatin, bir anlaşma sonucu dayanışma içine girdikleri kişileri de kapsayacak şekilde genişletilmesi olarak kabul edilmektedir.

Kabilelerin birbirlerinden bağımsız olmalarının bir sonucu olarak, çölde, [herkesin tâbi olacağı] üstün bir hukuk mevcut değildi. Olağanüstü güçlü ve akıllı bir yöneticinin olması veya yöneticinin silah ve teçhizat bakımından (tüfek ve deveye karşı uçak ve motorlu savaş araçları gibi) tamamıyla üstünlüğe sahip olması durumları hariç, son derece geniş Arabistan ve Suriye bozkırlarında kanun ve nizamı sağlamak aslında imkansızdı. Araplar arasında İslâm'dan önce de, İslâm'dan sonra da soyut bir hukuk kavramı gelişmemiştir; Yunan etkileri bile bunu İslâm ilahiyatına sokamamıştır. Müslümanlar, evrenin üstün hukuku yerine, evrenin ilâhî yöneticisinin vahyedilmiş olan emirleri içinde ifadesini bulan iradesini düşünürler.

Hukukun ve soyut doğru-yanlış düşüncesinin yerini, bir ölçüde şeref kavramı (önce kabilenin, sonra da kişinin şerefi olmak üzere) almaktadır; misafirperver olmak ve sözünde durmak, kişinin şerefli olduğunun, cömertlik ve cesaretten yoksun olmak ise şerefsizliğinin alâmetleriydi. Şerefi muhafaza eden de, tescil eden de kamuoyuydu. Şairler tarafından aktarıldığı ve aslında onlar tarafından da biçimlendirildiği üzere, bunun belli bir gücü vardı ve sorumlu

kişiler, kendileri veya kabileleri açısından güvensizliğe sebep olacak davranış-
[22] lardan kaçınırlardı. Eski şiirlerin büyük bir bölümü, kişinin kendi kabilesinin erdemleri ve meziyetlerinin övgüsü, öteki kabilelerin ise ayıp ve kusurlarının yergisiyle doludur.

Mürüvvet ideali, Araplar arasında önemli bir rol oynamıştır. Araplar, [mürüvveti] gerçekleştirenlere ve buna ulaşmayı amaç edinen ailelere bir ölçüde saygı duyarlardı. Otorite [gücü], büyük ölçüde kişiye gösterilen saygıya bağlıydı; saygı ise, kişinin şahsi niteliklerine, yani *mürüvvet*inin derecesine bağlıydı. Malum sebeplerle Araplar arasında en büyük oğulun miras hakkına sahip olması suretiyle babanın yerine geçmesi kuralı [primogeniture] yoktu; bir [kabile] reisinin en büyük oğlu, (sık sık karşılaşıldığı üzere) babası öldüğünde tecrübesiz ise, kabile böyle bir kimseyi reis yaparak kendi varlığını tehlikeye atamazdı. [Kabile] reisinin akıllı ve sağlam muhakeme sahibi bir kişi olması gerekirdi, dolayısıyla, genellikle ileri gelen bir sülalenin en saygı değer erkeği reis olurdu. Araplar ahlaki yüceliğe duyulan bu saygı ve bu saygının nerede yattığı konusunda görüş birliğini sağlama anlayışları açısından, (kişinin kişi olarak eşitliğinin tanınmasına en uygun düşen kural olan) eşitlikçilik [egalitarianism] ile aristokrasinin birleştirilmesini başarmışlardır.

A.J. Toynbee'nin, göçebelik konusundaki ilginç değerlendirmesinde söylediği üzere, göçebelik bir *tour de force* (üstün bir kudret veya hüner gösterisi)'dir. Göçebelik, tarımsal hayatın üzerine bina edilir, zira büyük baş hayvanların yetiştirilmesi ancak orada öğrenilebilir.

> Ve şimdi, belki aralıklarla kendini gösteren kuraklık yeniden baş gösterince, vahadaki hayatı oldukça zorlaştırmış, bozkırdakini ise *a fortiori* [daha kuvvetli bir sebeple] daha da çekilmez hâle getirmiştir. Göçebe Medeniyetinin reisleri, sadece tali derecedeki ihtiyaçlarını değil, bütün erzaklarını oradan temin etmek için korkusuzca bozkıra dönerler ve bu iklim şartlarında, avcı da, ziraatçı da bozkırdaki hayatın oldukça zorlu bir hayat olduğunu görür.[39]

Bütün bunlarda tabii bir ayıklama [selection/seçme] süreci vardır. En başta, göçebe hayat tarzına teşebbüs edenler, muhtemelen yalnızca macera-perest ve özgürlük aşığı vb. nitelikleriyle tanınan belli kişilerdi. Sonra, bu şiddetli var olma mücadelesi, sadece fiziki değil, aynı zamanda ahlaki nitelikler te-

39 *Study of History*, iii. 7-22, özellikle 13 vd.

meline dayalı bir ayıklamaya yol açmaktaydı. Çöl hayatında başarı için, yüksek seviyede bir dayanışmaya ihtiyaç vardır; bu da insanın kişiliğine yüksek seviyede bir saygıya ve insan değerinin takdir edilmesine bağlıdır. Aşağılık tutum ve davranışların tortusu çölün kızgın ateşinde yanmış ve geriye, yüce ahlakın [23] saf altını, insan ilişkilerinin yüce düstur ve geleneği ve beşeri mükemmelliğin yüce bir seviyesi kalmıştır. Bu kitabın tezlerinden biri, İslâm'ın büyüklüğünün, büyük ölçüde, bu unsurun, bazı Yahudi-Hristiyan tanrı anlayışlarıyla kaynaşıp birleşmesinden ileri geldiği şeklindedir.

4. DİNÎ VE ZİHNÎ ARKAPLAN

a) Kadim dinin çöküşü

İngilizce'de, kadim Arap dini konusundaki en iyi çalışma Nöldeke'nin *Encyclopedia of Religion and Ethics*'deki 'Arabs (Ancient)' [Araplar (Kadim)] başlıklı makalesidir. Bu konuda öne çıkan yazı ise, J. Wellhausen'in, İbn el-Kelbî'nin[40] *Kitâb el-Esnâm*'ına dayanan *Reste Arabischen Heidentums* adlı eseridir. H. Lammens de, *Le Culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes Préislamites*[41] adlı eserinde [konuya ilişkin] bazı eklemeler ve düzeltmeler yapmıştır. Dietlef Nielsen'in[42] aykırı teorileri genellikle kabul görmemiştir. Bu teoriler, çok sayıdaki tanrı ve tanrıçalar ile onlara tapınmayla alakalı törenler konusunda bilinen şeylere yer vermektedir. Bu konulardaki bilgilerimizin bölük pörçük olması ve yazıtlar hariç diğerlerinin İslâmî kaynaklardan gelmesi nedeniyle, pek çok şey tahmine dayanmaktadır. Hz. Muḥammed döneminde kadim putperest dininin, nispeten etkisiz olduğu genellikle kabul edildiğinden, bu konular burada ayrıntılarıyla ele alınmamıştır.

Sözkonusu din uzun bir değişimin sonucuydu. Başlangıçta kendilerine tapınılan nesneler arasında taşlar ve ağaçlar öne çıkıyordu. Bunlar kutsal varlıklar olarak değil, zaman zaman onların evleri ya da barınakları olarak kabul edilirdi. Daha sonraları, muhtemelen haricî etkilerle, soyut özelliklerle ilişkilendirilmişler ve uhrevi varlıklarla bağlantılarının olduğu düşünülmüştür. Belki de başlangıçta bunlar tarımsal toplulukların tanrıları oldukları için gö-

40 İbn el-Kelbî, H. S. Nyberg tarafından *ΔΑΓΜΑ Martino P. Nilsson Dedicatum*, Lund, 1939, s. 346-366'da ele alınmıştır.

41 *Arabie*, 101-179

42 Bkz. onun *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, i.

çebelerin [bedevilerin] bunlara pek ciddiyetle inanmadıkları anlaşılmaktadır.[43] Mekke'de Hz. Muḥammed'e olan muhalefet göz önüne alındığında, oradaki bazı küçük grupların, belki de bazı dinî törenlerle özellikle ilgilenenlerin, biraz daha yüksek derecede bir inanca sahip oldukları düşünülebilir. Öte yandan, Mekke içindeki ve civarındaki kutsal yerlere yapılan hac ziyaretleri gibi bazı uygulamalar devam etmekteydi; *ḥarem,* yani Mekke'nin kutsal bölgesi say-
[24] gı görüyordu; ancak Ficâr Savaşı sırasındaki ihlaller, muhtemelen sözkonusu inancın azalışının işaretleridir. Ebû Süfyân, Mekkelilerin [yaşadığı] kriz karşısında, Uhud'da Müslümanlara karşı yapılan savaşta, Lât ve 'Uzzâ tanrıçalarını beraberinde götürmüştü; bu olay, Yahudilerin Kutsal Sandıklarını savaşa yanlarında götürmelerini akla getirmektedir ve Arabistan'daki putperest inancın kalıntılarının artık sihir mertebesinde [bir şey] olduğunu göstermektedir. Bu anlamda, pek çok eski törenin, o güne kadar geldiği anlaşılmaktadır, ancak bunlar dinden ziyade batıl inanç olarak kabul edilecektir.

b) 'Kabile hümanizmi'

Kadim dinin karşısında, 'kabile hümanizmi' denilebilecek bir şey bulunmaktaydı. Hz. Muḥammed dönemindeki Arapların dini, her ne kadar gerileme hâlinde olsa da, fiilen buydu. Câhilîye şairlerinde gördüğümüz din de budur. Şairler için hayata anlam veren şey, kişinin, yiğitlik ve cömertlik gibi iyi işleriyle övünülebilen bir kabileye mensup olması ve [kendisinin de] bu [meziyetlerde] pay sahibi olmasıydı. Bu bakış açısına göre, beşerî mükemmelliğin eylem olarak ortaya konması, bizatihi bir amaçtır ve aynı zamanda, hayatın diğer büyük amacı olan kabilenin varlığını sürdürmesine de genellikle katkıda bulunur. Bu, esas itibariyle, anlamını insani değerlerde, erdemli veya yiğitçe davranışlarda bulan bir hümanizmdir. Ancak, bu hümanizm, sözkonusu değerlerin kaynağı olarak bireyden ziyade kabileyi gördüğü için günümüz hümanizminden büyük ölçüde farklıdır. [Üçüncü bölümde] göreceğimiz üzere, Kur'an ilk sûrelerinde eski putperestliğe hücum etmezken, bu hümanizme, dinî yönü açısından karşı koymaktadır; bununla birlikte, Kur'an'ın genelde saygı gösterdiği, hümanizmin ahlaki yönü, yani ahlak ideali, bundan ayrı tutulmalıdır.

43 Bkz. Barton, *Semitic and Hamitic Origins.*

Kabilenin şeref ve üstünlüğüne inanmak, göçebe hayatının ana kaynağını oluşturuyordu, [öte yandan] bu inancın dikkate değer bir zihnî arkaplanı vardı. Arapların kadercilik konusunda kötü bir şöhretleri vardı, ama bunun sınırlı bir kadercilik olduğu görülmektedir. İnsanın *bütün* fiillerinin kader tarafından belirlendiğine inanmadıkları, insan hayatının sadece bazı yönlerinin bu şekilde belirlendiği görüşünde oldukları anlaşılmaktadır. Başka bir yerde belirttiğim üzere, ahkamla ilgili bazı hadislerde İslâm öncesi fikirlerin İslâmî bir kılıf içinde sunulduğuna şahit oluyoruz;[44] özellikle de, daha önceleri, Zaman veya Kadere izafe edilen şeyler, artık doğrudan veya dolaylı olarak Allah'a atfedilmekteydi. Eğer böyleyse, bu durumda, insan hayatının kaderin dar sınırları içine hapsedilen dört ana noktası şunlardı: *Rızk* (kişinin geçimi), *ecel* (ömrü), çocuğun cinsiyeti ve mutluluk ya da mutsuzluk. Bu bir din değildi, zira kadere tapınılması sözkonusu değildi. Bu, özünde olguları kabul etme anlamına [25]
geldiği için, daha çok bilimin bir şekliydi. Çöl şartlarında sözü edilen konular insan zekasının ve aklının kontrol edemeyeceği şeylerdi. Maişetin temini belirsizliklerle doluydu; kabilenin biri bol yağmur ve otlaklara sahip olabilirken, komşu kabile her ikisinden de mahrum olabilir. [Ortalama] yaşam süresi düşüktür, ölüm çoğunlukla aniden ve beklenmedik bir şekilde gelir. Bugün bile, bilim bu kadar gelişmişken, bebeğin, cinsiyetini belirlemek şöyle dursun, tahmin bile edemiyoruz. Çölde talihsizlikler gayet olağandır, dolayısıyla, bedevi için, Eyüp [Peygamberin] tecrübesi ihtimal dışı bir şey ihtiva etmez.

Mürüvvet idealinin gerçekleşmesi bu şekilde muayyen bir ortam içinde meydana geliyordu. Kişinin ahlaki nitelikleri hiç bir zaman sadece soylu bir nesebe sahip olmasından kaynaklanmasa da, damarlarında asil bir kana sahip olmasının, muhtemelen onun soylu davranışlar ortaya koymasını kolaylaştırdığı kabul ediliyordu. Araplar arasındaki bu kabile dayanışması nedeniyle, bireysel özgürlük meselesi pek sözkonusu olamıyordu. Aşağı yukarı, Hz. Muḥammed'in gençlik dönemlerinde, bireyciliğin gelişmesi, muhtemelen hayati bir dinî güç olarak bu kabile hümanizminde çöküntüye yol açmıştı. O zamana kadar, insanlar, kabile var olduğu sürece, bireyin kaderiyle pek ilgilenmemişlerdi; ancak şimdi bireyin akıbetini merak etmeye başlıyorlardı. Kabile hümanizminden bireysel hümanizme geçme imkanı yoktu, zira kişinin ölümsüzlüğüne inanç sözkonusu olmadığı için, birey açısından, kalıcı olan bir şey

44 *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londra, 1949, s. 25, vb.

yoktu; oysa kabile hümanizmi açısından, insanlar kabilenin ve hepsinden öte, muhtemelen kabilenin soylu niteliklerinin kaynağı olarak kabul ettikleri kanın kalıcı olduğunu görebiliyorlardı. Din alanında, Hz. Muḥammed dönemindeki temel problemin, kabile hümanizminin daha bireyselci bir toplum yapısı karşısındaki bu çöküşü olduğu anlaşılmaktadır.

c) Tek tanrıcı eğilimlerin zuhuru

İslâmî öğretilerin Yahudi-Hristiyan 'kaynakları' ile ilişkisi *ad nauseam* [bıkkınlık derecesinde] tartışılmıştır; burada da meselenin ele alınması düşünülmemektedir. Bununla birlikte, meseleye hangi açıdan yaklaşılması gerektiği konusunda bazı şeyler söylemek yerinde olacaktır; zira Batılı âlimlerin tutumları, İslâm'ın teolojik akidelerinin reddini ima etmesi veya ima ediyor gibi görünmesi nedeniyle çoğu zaman talihsiz olmuştur. [Bizzat] Batıdaki önde gelen ilim adamlarına göre bile, Kur'an hakkındaki Batı kaynaklı çalışmalar,
|26| çoğunlukla talihsiz olmuştur. Bunlar metne bağlılığı putlaştırmışlar ve metne bağlılığın madalyonun sadece bir yüzünü gösterdiğini unutmuşlardır; şairin veya oyun yazarının ya da romancının da yaratıcı katkıları vardır; metne bağlılık gerçeği, yaratıcı bir orjinalliğin olmadığını asla göstermez. Farklılıkları olsa da, dinî alan da buna benzer. Amos veya Hezekiel'in[45] seleflerinden pek çok kavramı aldığını ortaya koyabilirsiniz, ancak *yalnızca* bu bağlantı üzerinde durursanız, onların [Amos ve Hezekiel'in] orijinalliklerini ve onlar vasıtasıyla aktarılan İlâhî Vahyin eşsizliğini gözden kaçırmış olursunuz.

Müslümanlara göre Kur'an, ilâhî bir vahiy, [dolayısıyla] Allah kelamıdır. Bununla birlikte Kur'an, putperest Arapların inançları ve Hz. Muḥammed ile Müslümanların zihninden geçmekte olan birtakım düşünceler hakkında da aleni ifadeler kullanmaktadır; [Kur'an'da] aynı zamanda, Hz. Muḥammed ve çağdaşlarının bakış açılarının, neredeyse kesinlik derecesinde, ortaya konulabileceği başka pasajlar da bulunmaktadır. Bu vakıalar, Yahudi-Hristiyan etkileri meselesinin ele alınmasına dair bir yöntemi ortaya koymaktadır ki bu, Batılı ilim adamları için tatmin edici, Müslümanların da pek itiraz edemeyecekleri bir yöntem olacaktır. [Bu yöntemin] ilk aşaması, Kur'an'ın, Hz. Muḥammed dönemindeki Arapların –hem aydın ilericilerin hem de muhafazakarların–

45 [Amos, M.Ö. VIII. yüzyılda, Hezekiel ise M.Ö. VI. yüzyılda yaşamış olan ve Tevrat'ta adı geçen peygamberlerdendir. Tevratta her ikisi adına Kitaplar (bölümler) mevcuttur. *Çev.*]

inançları hakkında neler söylediğini veya neleri ima ettiğini sormaktır. Bilahare, Yahudi-Hristiyan etkilerinin orada ne ölçüde izlerinin bulunabileceğini sormak mümkün olacaktır.

Kur'an'ın ilk pasajlarından edinilen izlenim[46], bu pasajların, oldukça muğlak ve karışık [bir inanç] olsa da, Tanrı'ya inanmakta olan insanlara hitap ettiği şeklindedir. Kur'an, işitenlerce tam olarak anlaşılmadığı görülen bazı yabancı kelimeleri izah etmektedir: Seḳar (74), el-Ḳâri'a (101), el-Ḥuṭame (104) vb. Oysa Kur'an, 'Senin Rabbin', yani 'Allah' [kelimesinin] anlamını izah etmeyi gerekli görmemektedir. Ḳureyş (106) sûresindeki 'Bu Evin Rabbi (*yani* Kâbe)' ibaresi, nispeten aydın olan Mekkelilerin kendilerinin orada [Kâbe'de] Allah'a taptıklarını düşündüklerini akla getirmektedir. 'Tanrı' [God] anlamındaki Arapça '*Allah*' kelimesi, *el-ilâh*'ın kısaltılmış şeklidir, Yunanca'daki *ho theos* gibi, sadece 'tanrı' anlamındadır, ancak yaygın olarak, 'üstün tanrı' ya da 'Tanrı' [God] şeklinde anlaşılmaktaydı. Mekkeli putperestlerin, Hz. Muḥammed'in döneminden önce, aynen Ṭâ'if'te tapınılan tanrının *el-Lât* (tanrıçası) olarak bilinmesi gibi, Kâbe'nin baş tanrısını ifade etmek üzere *Allah* [kelimesini] kullan- [27]
mış olmaları mümkündür. Eğer *Allah* kelimesi, Yahudi ve Hristiyanlarca kabul edilen anlamdaki Tanrı için de kullanılıyorsa, [bu ikisini] birbirine karıştırma ihtimali yüksektir. Bu nedenledir ki, muhtemelen Mekkelilerin bir kısmı, görmedikleri Allah'ı (God) kabul ettikleri için, eski çok tanrıcı inançları, Allah'a olan inançla çelişmekteydi ve [çok tanrıcı inançlarını] reddediyorlardı.

Tek tanrıcılığa dair Araplar arasındaki bu ön işaretler, esas itibariyle Hristiyan ve Yahudi etkilerinden kaynaklanmaktadır.[47] Arapların, Hristiyan ve Yahudilerle pek çok temas fırsatları vardı. Gücüne ve yüksek medeniyetine hayran oldukları Bizans İmparatorluğu Hristiyandı; Habeşistan da öyleydi. Pers İmparatorluğunda bile Hristiyanlık güçlüydü; Arapların sıkı ilişki içinde oldukları, Perslerin uydu devleti el-Ḥîre, Doğu Suriye'nin yani Nesturi Kilisesi'nin ileri karakoluydu. Tek tanrıcılığın, askerî ve siyasi güçle bu şekilde bir araya gelmesi ve maddi medeniyetin bu yüksek seviyesi, Arapları büyük ölçüde etkilemiş olmalıdır. Bu devletlerle yakın temas içinde olan göçebe kabileler ve yerleşik topluluklar aslında tedricen Hristiyanlaştırılmaktaydı ve hatta bazı Mekkeli tacirler bile, iş için gittikleri sınırdaki pazar-kentlerde gördüklerinden etkilenmiyor

46 Bkz. Böl. III.2
47 Bkz. Ek B.

değillerdi. Mekke'de Hristiyanlar da vardı; bunlar tüccar ve kölelerdi[48]; ancak münferit kişilerin etkileri muhtemelen o kadar önemli değildi.

Yahudilerle temas fırsatları Hristiyanlarla olduğu kadar çok değildi, ancak bunların bazıları muhtemelen daha sıcak temaslardı. Bu durum, özellikle Yahudi ve putperest [pagan] Arapların bir arada yaşadıkları Medine'de böyleydi. Arabistan vahalarında ve güney Arabistan'ın verimli bölgelerinde yerleşmiş olan çok sayıda Yahudi kabile –İbrani ırkından mülteciler veya Yahudiliği benimsemiş Arap kabileleri– de vardı. Mekke'de neredeyse hiç Yahudi olmadığı anlaşılmaktadır.[49]

Ayrıntılara bakılacak olursa, Arapları etkileyen Hristiyan ve Yahudi grupların pek çok acayip fikirlerinin olduğu görülmektedir. Bununla, Doğu Su-
[28] riyelilerin (Nesturilerin), Suriye ve Habeşistan Monofizitlerinin [Yakubiler] dinî anlamdaki sapmalarını kastetmiyoruz; bu kiliselerin ileri gelen din adamlarının ifadeleri, Arabistan'da dolaşmakta olduğu anlaşılan ve sahih olmayan [apocryphal] İncillerden ve benzerlerinden çıkarılan pek çok garip fikirlerle karşılaştırıldığında, ılımlıydı. Teslis'in Baba, Oğul ve Bakire Meryem'den oluştuğunu ileri süren Kur'an pasajı, şüphesiz, bu görüşü benimsemiş olan ismen Hristiyan bazı Araplara yönelik bir eleştiridir. Yahudilerle ilgili [Kur'ani pasajlarda] da, ayrıntıların çoğu, kutsal kitaplara değil, muhtelif şekillerdeki tali kaynaklara dayanmaktadır.

Yahudi ve Hristiyanlar dışındaki tek tanrıcı gruplardan etkilenme ihtimali de tümüyle göz ardı edilemez; ancak, sözkonusu etki pek az olmalıdır. Sâbîler gibi, daha çok Yunan felsefesine dayalı bir tek tanrıcılığa inanan küçük topluluklar da mevcut olabilir. *Ḥanîf* kelimesinin bazı kullanımlarının bu şekilde yorumlanması mümkündür.[50] Ben sadece, tek tanrıcılığa doğru güçlü bir hareketin olduğuna dair sağlam bir delilin bulunmadığını söylemekle yetineceğim. Böyle bir hareket olmuş olsaydı, aynen ʿUsmân b. el-Ḥuveyrîs'in Hristiyanlığının, Bizans'ın yardımıyla Mekke'nin yegane yöneticisi olması arzusu arasında ilişki kurulması gibi, mutlaka siyasi sonuçları olurdu; bununla birlikte, *ḥanîflerin* yeni bir inanç arayışı içinde olduklarına dair hadis rivayetlerinde bir parça doğruluk payı vardır. VI. yüzyılın sonunda olduğu üzere, Ara-

48 Krş. Lammens, *Arabie*, 1-49.

49 Krş. y.a.g.e., 51-99, özellikle 68: aksi görüş, Torrey, *Jewish Foundations*, 13, vb.

50 Krş. Ek C.

bistan'ın, özellikle de Mekke'nin dinî durumundaki boşluğun farkında olan ve derindeki ihtiyaçları tatmin edecek bir şeyler bulmayı arzu eden aklı başında pek çok kişi olmalıdır.

Son olarak, belirtilmesi gereken bir husus da, Arapların anlayışına uydurmak için Yahudi-Hristiyan düşüncelerinde bazı değişikliklerin yapılmış olmasıdır. Kader (*dehr*) ile ilgili eski düşüncelerin Allah'la [God] nasıl ilişkilendirildiğine daha önce dikkat çekmiştik. Allah düşüncesi Arapların zihnine öylesine girmişti ki, putperestler batıl inançlarıyla ilgili ayinlerin *Allah*'ın emri olduğu görüşündeydiler: 'Onlar bir ahlaksızlık yaptıkları zaman şöyle derler: "Babalarımızın da bunları yaptıklarını gördük, Allah (ya da tanrı) bize böyle emretti" (7/27)', Ebrehe'nin Mekke'den geri çekilmesinin tanrı inancıyla bağlantılı olarak yorumlanması, Ku'ran'dan önce var olabilir ve Hûd ile Ṣâliḥ'in, 'Âd ve Ŝemûd'a gönderilen peygamberler olduğu düşüncesi, (Kur'an sözkonusu bilgileri değiştirmiş olsa bile) muhtemelen Yahudi-Hristiyan peygamberlik anlayışının hayata geçirilmesine dair Kur'an öncesi bir örnektir. İleri sürüldüğü üzere, Benî Ḥanîfe'ye mensup olan Müseylime'nin, Hz. Muḥammed'den *önce* [29] bir peygamber olarak ortaya çıkması gibi bir durum, *per improbabile [muhtemel olmasa da],* sözkonusu ise, bu, peygamberlik anlayışının nasıl yerleştiğini ortaya koymaktadır[51] Yine, Arapların anlayışına uydurma meselesi, Yahudi-Hristiyan düşüncelerinden hangilerinin seçileceği veya reddedileceği konusunda da kendini göstermektedir; ancak Arapların sözü edilmeyen bir düşünceden haberdar olmaları *gerektiğini* ve bu nedenledir ki, o düşünceyi reddetmiş olmaları gerektiğini ortaya koymak oldukça zordur.

Hz. Muḥammed'in hayatı konusundaki bir çalışmada, özellikle de pek çok ayrıntının ihtilaflı olmasından dolayı, Yahudi ve Hristiyan etkilerinin ne ölçüde önemli olduğu konusunda karar vermek pek de gerekli değildir. Asıl anlaşılması gerekli olan şey, Kur'an'ın Hz. Muḥammed'e gelişinden önce, buna benzer şeylerin 'ortalıkta dolaştığı' ve bunların, onun ve çevresinin, bu görevine hazırlanmasının birer parçası olduğudur.

51 D. S. Margoliouth, JRAS'de, 1903, 467 vd., ancak krş., C.J. Lyall, y.a.g.e., 771 vd., ve Buhl, *Muhammed,* s. 99, n. 278.

II

Hz. MUHAMMED'İN HAYATININ İLK DÖNEMİ VE PEYGAMBERLİK GÖREVİ

1. Hz. MUHAMMED'İN ATALARI

Hz. Muḥammed ʿAbdullâh'ın oğluydu, ʿAbdullâh ʿAbd el-Muṭṭalib'in, o Hâşim'in, o ʿAbd Menâf'ın, o Ḳuśay'ın, o da Kilâb'ın, vd. oğluydu. Daha önce gördüğümüz üzere, Ḳuśay, yaşadığı dönemde Mekke'nin etkili bir yöneticisiydi; [sülale mensuplarının] sayıları arttıkça aralarında tedricen bölünmeler meydana gelmiş olsa da, onun gücünün büyük bir kısmı soyundan gelenlere geçti. Hz. Muḥammed'in hayatıyla ilgili bir çalışmada göz önünde tutulması gereken başlıca mesele, atalarının, kaynaklarca ileri sürüldüğü kadar, Mekke siyasetinde etkili olup olmadıkları ya da (bazı Batılı âlimlerin düşündükleri gibi) etkilerinin abartılıp abartılmadığıdır. Daha sonra gelen Abbasi hanedanı, Hâşim'in soyundan geldiklerini iddia ederken, iktidardan uzaklaştırdıkları rakipleri Emeviler ise, neseplerini, [Hâşim'in] erkek kardeşi ʿAbd Şems'e kadar götürmüşlerdir. Abbasilerin hâkimiyeti sırasında eserlerini yazan daha sonraki tarihçilerin, Emevileri hoş olmayan bir tarzda ele almaları dikkate alınacak olursa, günümüze kadar gelen tarih kitaplarında Hâşim'in oğulları ve torunları gerçekte olduğundan daha fazla öne çıkarılmış olsaydı bile, bu durum şaşırtıcı olmazdı. Bununla birlikte, kaynakların yakından incelenmesi, böyle bir şeyin üzerinde durulmaya değecek ölçüde meydana gelmediğini ortaya koymaktadır. Hadislerce ilişkilendirilen olaylar her ne olursa olsun, şüphesiz, olabildiğince lehte olacak şekilde sunulmuştur; ancak ciddi bir tahrif veya büyük ölçüde bir uydurmanın mevcut olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoktur.

ʿAbd Menâf'ın önde gelen dört oğlunun Mekke ticaretini geliştirmek için çok şey yaptıkları anlaşılmaktadır. ʿAbd Şems Yemen'e, Nevfel İran'a, el-Muṭṭalib Habeşistan'a, Hâşim ise Suriye'ye gitti. Şüphesiz ticaretle uğraşan

başkaları da olmasına rağmen, onların refahlarının kaynağı pekâlâ bu olabilir. Hâşim, ticari seyahatlerle daha az meşgul olduğu için, ʿAbd Şems'in ona, hacılara su ve yiyecek sağlama hakkını verdiğine dair rivayetin gerçek bir temeli olabilir. ʿAbd Şems, hacılarla yapılan ufak tefek alışverişten ziyade, uzun mesafeli ticarette daha çok kazanç olduğunu fark etmiş olabilir. Bu ikisinden hangisi daha etkili ve varlıklı olursa olsun, Hâşim'in Gazze'deki nispeten erken
[31] ölümü, soyundan gelenleri ve akrabaları olan Muṭṭalib sülalesini zayıflatmıştı. Hâşim'in kardeşi el-Muṭṭalib, şimdi bütün grubun reisi olmuştu; ancak Medine'de annesinin yanında büyüyen Hâşim'in oğlu ʿAbd el-Muṭṭalib, amcası el-Muṭṭalib tarafından Mekke'ye getirilinceye kadar, el-Muṭṭalib'in Mekke yönetiminde öne çıkmadığı anlaşılmaktadır.

ʿAbd el-Muṭṭalib'in gelişiyle birlikte, sülalenin durumunun bir kere daha iyileştiği görülmektedir. Kâbe'nin yanında Zemzem kuyusunu kazması, onun enerjik ve girişken bir kişi olduğunu göstermektedir. Zemzem'in sonraları Mekke'nin merkezi kuyusu hâline gelmesine ve haremin itibarına ortak olmasına rağmen, ʿAbd el-Muṭṭalib'in sözkonusu kuyuyu kazması, amcası vasıtasıyla babasından tevarüs ettiği hacılara su sağlama hakkıyla ilgisi bulunsa bile, onun Mekke'nin en önde gelen adamı olduğunu göstermez.

Onun toplumdaki konumuyla ilgili elimizdeki en iyi delil, kızlarının evliliklerine dair bilgilerdir. (Annesi Benî Zühre'ye mensup olan) Ṣafîye, ilk önce (Benî ʿAbd Şems'in reisi) Ḥarb b. Ümeyye'nin oğlu ile, ikinci olarak da (Esed'den) el-ʿAvvâm b. Ḫuveylid ile evlenmiştir. Diğer kızlarından, (annesi Benî Maḫzûm'dan olan) ʿAtike, (Maḫzûm'dan) Ebû Ümeyye b. el-Muğîre ile; Umeyme, Ḥarb b. Ümeyye'nin müttefiki Caḥş'la; Ervâ, ilk önce (ʿAbd'den) ʿUmeyr b. Vehb ile, daha sonra da Benî ʿAbd ed-Dâr'dan bir adamla; Berre ilk önce (ʿÂmir'den) Ebû Ruhm ile, sonra da (Maḫzûm'dan) Ebû'l-Esed b. Hilâl ile; Ümm Ḥakîm, (ʿAbd Şems'den) Kureyz ile evlenmişti. Yani, ʿAbd el-Muṭṭalib, kızlarını Mekke'nin önde gelen ve güçlü ailelerinden bazı kimselerle evlendirebilmişti.[1]

Onunla Ḥarb b. Ümeyye'nin, Mekke'deki iktidar için birbirlerinin rakibi olduklarının ileri sürülmesi, ayrıntılı olarak anlatılmadığı için şüphelidir ve daha sonraki dönemlerin rekabetlerinin bir yansımasıymış gibi görünmekte-

1 Krş. İbn Sa'd, viii, 27-31.

dir; evlilik bağları, en azından başlangıçta, iyi ilişkiler içinde olduklarını göstermektedir. Fil seferi sırasında ʿAbd el-Muṭṭalib'in Ebrehe ile görüşmesine dair rivayet, muhtemelen ana hatları itibariyle kabul edilebilir; ancak bu bütün Mekkeliler adına değil, oradaki bir azınlığın adına yapılan bir görüşme olarak kabul edilmelidir. Muhtelif rivayetlerdeki ayrıntıların çoğu, ʿAbd el-Muṭṭalib'in siyasetine gerekçe oluşturma çabaları olabilir, zira Habeşlilerin faciaya [32] sebep olacak şekilde geri çekilmeleri üzerine, siyaset [diplomasi] sonuçsuz kalınca, başlangıçtaki gerekçe, her ne olursa olsun, unutulacaktı. Bunun, ʿAbd el-Muṭṭalib'in Mekke'deki nüfuzunu etkileyip etkilemediğini söyleyemeyiz; çünkü o, kısa bir süre sonra ölmüştü. Bir şekilde, onun böyle bir siyaseti benimsemek zorunda kalması, sülalesinin durumunun giderek kötüleşmekte olduğunu göstermektedir.

Benî Hâşim'in liderliği (şüphesiz Benî Muṭṭalib'in [liderliği] ile birlikte) kısa bir süre için Zübeyr b. ʿAbd el-Muṭṭalib'e geçti. Bu olay, Ficâr Savaşı ve Ḥilf el-Fuḍûl dönemindeydi. Fakat Zübeyr'in hiçbir şekilde öne çıkan bir kişi olmadığı anlaşılmaktadır. Ḥilf el-Fuḍûl, görece zayıf olan sülalelerin oluşturduğu bir birlikti ve esas yönlendirici rolü oynayan da, (Benî Teym'den) ʿAbdullâh b. Cudʿân idi; zira önemli toplantı onun evinde yapılmıştı; [adıgeçen], Ficâr Savaşı'nın başlangıcında, Mekke'nin ileri gelen adamlarından biri hâline gelmişti.[2]

Ḥilf el-Fuḍûl'dan bir süre sonra başlayarak, Hicret'ten üç yıl önce vuku bulan ölümüne kadar, iki sülalenin birden reisi olduğu anlaşılan Ebû Ṭâlib, kardeşi Zübeyr'den daha çok bilinmektedir. Sülalenin reisi olarak kendisine saygı gösterilmekle birlikte; büyük ölçüde ʿAbbâs'ın soyundan gelenlerin kıskançlığından esinlenilerek, onun çölde[3] develeri otlatmasıyla ilgili olarak küçümseyici atıflarda bulunulsa da, sülalenin işleri iyiye gitmiyordu. Hz. Muḥammed, Ebû Ṭâlib'in durumunun kötüleşmesi üzerine, oğlu ʿAlî'yi kendi yanına aldı. Şüphesiz bu durum, kısmen Ebû Ṭâlib'in üstün niteliklerinin olmamasından, kısmen de, ʿAbd el-Muṭṭalib'in ölümünden önce ortaya çıkan ve onun Ebrehe'den yardım talebinde bulunması ve bu [girişimin] başarısız kalmasıyla ilişkilendirilen, sülalenin talihindeki düşüşten kaynaklanmaktadır.

2 A.P. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme*' Paris, 1847-1848, i. 300, 305, *Eġânî*'den.

3 Ezraki, Wüstenfeld'den, *Mekka*, i.71. 4.

Hz. Muḥammed'in babası ʿAbdullâh, Zübeyr'in ve Ebû Ṭâlib'in öz kardeşiydi. Ailenin diğer mensupları gibi Suriye'yle ticari ilişkiler içindeydi. Gazze'ye yaptığı bir ticari seferden[4] dönerken Medine'de, nispeten erken bir yaşta vefat etti. Bu olay muhtemelen Hz. Muḥammed'in doğumundan kısa bir süre önce vuku bulmuştu.

Hz. Muḥammed'in annesi Âmine bint Vehb, Ḳureyş'in Benî Zühre sülalesindendi; [Âmine'nin] annesi ʿAbd ed-Dar sülalesindendi, anne tarafından büyük annesi ise Benî Esed'dendi. Dolayısıyla, Hz. Muḥammed, Mekke'nin önde gelen birkaç ailesiyle akrabaydı.

Genel olarak edindiğimiz izlenime göre, Hz. Muḥammed'in sülalesi, bir zamanlar Mekke'nin yönetiminde öne çıkmış durumdaydı; ancak, Peygamber-
[33] lik görevinden önceki yüzyılın üçüncü çeyreğinde nüfuzu azalmaya yüz tutmuştu; o artık, daha zayıf ve yoksul sülaleler grubunun ileri gelen bir mensubu olmanın ötesinde bir şey değildi. Sülale mensupları Suriye ticaretiyle ilgilenmeye devam etseler de, ʿAbd Şems ve Maḫzûm'un büyük çaplı ticari operasyonlarına muhtemelen iştirak etmiyorlardı (ya da en azından önemli ölçüde iştirak etmiyorlardı). Sülale, genel olarak, ticari sebeplerle bu sülalelere karşı düşmanca davranmaya muhtemelen hazırdı; oysa Hz. Muḥammed'in ve Ebû Leheb'in sözkonusu sülalelere yaklaşmaya çalıştıklarına dair izler mevcuttur, mesela, Hz. Muḥammed'in kızı Zeynep, ʿAbd Şems'ten (ana tarafından kuzeni olan) bir adamla evlendi.

2. Hz. MUHAMMED'İN DOĞUMU VE İLK YILLARI

Hz. Muḥammed Fil senesinde, yani Ebrehe'nin Mekke'ye karşı başarısız seferini yaptığı yılda doğdu. Bu hadisenin, genellikle, M.S. 570'lerde meydana geldiği düşünülmektedir. O muhtemelen babasının ölümünden sonra doğan bir çocuktu ve dedesi ʿAbd el-Muṭṭalib'in gözetimi altındaydı. Mekke'deki yüksek sınıfların çocuklarını, çölün sağlıklı havasında büyümeleri ve güçlü bir vücut yapısına sahip olmaları amacıyla, bedevi [göçebe] kabilelerden sütannelere vermeleri âdettendi. Hz. Muḥammed için de iki yıl ya da daha fazla bir süre böyle yapılmıştı. Sütannesi Ḥalîme, büyük bir kabile veya bir kabileler topluluğu olan Hevâzin'in Saʿd b. Bekr sülalesinden bir kadındı.

4 İbn Saʿd, i, 1. 61.

Yetim [olan Hz. Muḥammed] için talihsizlikler üst üste geldi. Altı yaşındayken annesi, iki yıl sonra da dedesi vefat etti. O artık amcası Ebû Ṭâlib'in himayesi altındaydı; onunla birlikte Suriye'ye bir sefer yaptığı rivayet edilir. Hz. Muḥammed, on beş-yirmi yaşlarındayken Ficâr Savaşı meydana geldi ve onun da savaşta, amcalarının yanında, küçük bir rol aldığı rivayet edilmektedir. Muhtemelen Ḥilf el-Fuḍûl'ün kuruluşunda da vardı ve daha sonraki yıllarda ondan övgüyle söz ettiği rivayet edilir. Ḥilf el-Fuḍûl'ün amacı, güçlü ve zengin kabilelerin haksızlıklarına karşı adalet ilkelerini muhafaza etmekti; bu da Kur'ânî öğretinin bazı yönlerine çok yakın bir amaçtı.

Seküler tarihçi gözüyle bunlar, Hz. Muḥammed'in evliliğinden önceki hayatıyla ilgili başlıca vakıalardır ve bunların bazıları hakkında bile iddialar ileri sürülmüştür. Bununla birlikte, teolojik nitelikte oldukları söylenebilecek çok sayıda olay da mevcuttur. Seküler tarihçinin gerçekçi anlayışı açısından bu rivayetlerin doğru olmadıkları neredeyse kesindir; zira bunların, Hz. Muḥammed'in hayatının daha sonraki dönemlerinde, makul ölçüler içerisinde, kendilerine atıfta bulunulmasını bekleyebileceğimiz olguları anlattıkları anlaşılmaktadır, oysa [daha sonraki dönemlerde bu olaylara] bu tarz atıflar olmamıştır. Yine de bu rivayetler, inanan Müslümanlara Hz. Muḥammed'in önemi konusunda mutlaka bazı şeyler ifade etmektedir ve bu anlamda da onlar açısından doğrudur ve peygamberlerinin hayatıyla ilgili uygun bir başlangıç olur. Bu rivayetler belki de, 'görebilecek gözü olan' herhangi bir kimsenin, orada olması hâlinde, görebileceklerinin bir ifadesi olarak da kabul edilebilir. Bunlardan en iyi bilinen rivayeti İbn İsḥâḳ'ın ağzından vermek yeterli olacaktır: [34]

> 'Allah Resulü'nün (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) sütannesi, Sa'd sülalesinden Ḥalîme bint Ebû Ẑu'ayb, kocası ve emzirmekte olduğu oğluyla ve Sa'd b. Bekr sülalesinden bazı kadınlarla birlikte yurtlarından ayrılarak, emzirmek üzere nasıl çocuk aramaya çıktıklarını [şöyle] anlatırdı: O yıl kurak bir yıldı; [kuraklık] hiçbir şey bırakmamıştı. Ben, bana ait dişi bir boz eşeğe binmiştim, yanımızda bir de yaşlı bir dişi deve vardı –Allah'a yemin olsun, bir damla süt vermiyordu. Küçük çocuğun açlıktan ağlaması yüzünden, gece hiç birimiz uyumadık; memelerimde ona yetecek süt yoktu, dişi devenin de onu doyuracak bir şeysi yoktu... Yağmurun yağmasını ve bu sıkıntının son bulmasını ümit ediyorduk. Bu yüzden ben eşeğime binmiştim; eşek güçsüzdü ve açlıktan bir deri bir kemik kalmıştı; o kadar yavaş gidiyordu ki, ötekilerinin de işlerini zorlaştırıyordu. Nihayetinde, emziri-

lecek çocuk aramak üzere Mekke'ye geldik. İçimizden, kendisine Allah'ın Resulü (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) teklif edilmeyen hiçbir kadın kalmadı; ancak [her kadın] onun yetim olduğunu duyunca reddetti; çünkü biz çocuğun babasından hediye alacağımızı düşünüyorduk; 'yetimmiş; bunun anası ve dedesi ne yapabilirler ki' deyip duruyorduk. Bu yüzden onu istemedik. Ben hariç, bizim gruptaki kadınların hepsi birer çocuk buldu. Eve dönmeye karar verdiğimiz zaman kocama: 'Allah'a yemin ederim ki, ben gidip o yetimi alacağım' dedim. O da, 'bunun sana bir zararı yok, belki Allah onun sayesinde bize ihsanda bulunur. Sonra gidip onu aldım, diye devam etti, yegane sebebim başka bir bebek bulamamış olmamdı. Onu aldıktan sonra, onunla birlikte eşyalarımın olduğu yere döndüm; sonra onu kucağıma aldım ve istediği kadar süt emmesi için memelerimi verdim. Çocuk yeterince emdi, kardeşi (*yani* kendi öz çocuğu) de emdi; ikisi de yeterince emmişlerdi, ardından ikisi de uyudular; oysa daha önce çocukla uyuyamamıştık. Kocam kalktı ve bizim dişi deveye gitti, bir de ne görsün, devenin memeleri sütle doluydu; deveyi sağdı, o da ben de doya doya içtik, ardından rahat bir gece geçirdik. Ertesi sabah kocam bana 'Ḥalîme, Allaha yemin olsun, bil ki sen hayırlı bir çocuk aldın' dedi. Ben de 'Allaha yemin olsun, öyle olmasını ümit ediyorum' dedim. Sonra yola çıktık diye devam etti, çocuğu yanıma alarak, ben gene dişi eşeğime bindim. Eşek öylesine hızlı gidiyordu ki, diğerlerinin eşeklerinden hiç birisi bana yetişemiyordu. Öyle ki, arkadaşlarım
[35] bana 'Yazıklar olsun sana, Bint Ebî Ẑü'ayb, bizi bekle diyorlardı. Gelirken bindiğin eşek bu değil miydi?' Ben de onlara 'Allah'a yemin olsun ki aynı eşek', diye cevap veriyordum. Onlar bana 'Allah'a yemin ederiz ki bu eşeğe bir şeyler olmuş' diyorlardı. Sonra, Sa'd sülalesi bölgesindeki çadırlarımıza geldik, Allah'ın tüm arzında, burası kadar çorak başka bir yer bilmiyorum. Çocuğu buraya getirdikten sonra davarlar akşamları karınları tok ve memeleri süt dolu olarak dönerdi, biz de onları sağar, içerdik. Oysa başka hiç kimse (davarlarının) memelerinde bir damla süt bulamıyorlardı. Onun için kabilemiz bölgesinde ikamet edenler çobanlarına 'yazıklar olsun size, Bint Ebî Ẑu'ayb'ın sürüsünün gittiği otlaklara gitsenize' derlerdi; ancak onların davarları aç dönerler ve bir damla süt vermezlerdi, benimkilerinin ise, karınları tok, göğüsleri süt doluydu. Böylece biz, çocuk iki yaşına gelip kendisini memeden kesinceye kadar, Allah'ın nimet ve bereketine mazhar olmaya devam ettik. Bu çocuk öbürlerinden daha canlıydı, iki yaşını doldurduğu zaman güçlü kuvvetli bir çocuk hâline gelmişti. Onu annesine götürdük;

ancak bize getirdiğini gördüğümüz uğur sebebiyle yanımızda kalmasını gönülden istiyorduk. Annesiyle konuştuk, ona, 'oğlumu büyüyünceye kadar yanımda bıraksan iyi olur. Ona Mekke vebası bulaşmasından korkuyorum' dedim. Onu bizimle geri gönderinceye kadar ona [annesine] ısrar ettik. Çocukla birlikte geri döndük. Allah'a yemin olsun ki, dönüşümüzden bir kaç ay sonra, kardeşi ile çadırların arkasında kuzu güdüyorlardı. Kardeşi koşarak gelip bana ve babasına: 'beyaz elbiseli iki adam o Ḳureyşli kardeşimi tuttular, yere yatırdılar ve karnını yardılar. Şimdi de onun içini karıştırıyorlar.' dedi. Bunun üzerine, ben ve babası çıkıp yanına gittik ve onu solgun bir vaziyette ve ayakta bulduk. Ben onu kucakladım, babası da kucakladı ve ona 'Oğlum, ne oldu sana?' dedik; o bize 'beyaz elbiseli iki adam bana geldi, karnımı yardılar ve karnımda bir şey aradılar, ne olduğunu bilmiyorum' dedi. Çocuğu alıp çadırımıza getirdik, babası bana: 'Ḥalîme! Korkarım bu çocuğa bir şeyler oldu. Başına önemli bir şey gelmeden onu ailesine götür' dedi. Bunun üzerine çocuğu alıp annesine götürdük. Annesi 'onu niye getirdin, hemşire? Yanında kalmasını çok istiyordun' dedi. Ben de 'Allah oğlumu büyüttü. Ben de görevimi yaptım. Başına bir kaza gelmesinden korkarım, o yüzden istediğin şekilde, onu sana getirdim' dedim. O, 'Seni endişelendiren şey bu değil, bana doğrusunu söyle' dedi. Olan biteni anlatmadan beni bırakmadı. 'Şeytan'ın ona [bir zarar vermesinden] mi korktun?' diye sordu. Ben 'Evet' dedim. O, 'Hayır, Allah'a yemin olsun ki, Şeytan ona ilişemez. O ileride bir şeyler olacak, anlatmamı ister misin?' dedi. Ben de 'evet' dedim. Şöyle devam etti: 'ona hamileyken, benden bir ışık [nur] çıktı, Suriye topraklarındaki Buṣrâ saraylarını aydınlattı bana. Ben ona hamileliğimden daha hafif ve kolay bir hamilelik görmedim. Doğduğunda da, ellerini yere koyuyor, başını [36]
yukarı kaldırıyordu. Şimdi sen onu bırak ve selametle yurduna dön' dedi.

İbn İsḥâḳ der ki: Ŝevr b. Yezîd bilgili bir kimseden bana şunları anlattı: –Galiba bu adam Ḫâlid b. Maʿdân el-Kelâî'den başkası değildi– Allah Resulü'nün sahabilerinden bir grup kendisine 'Ey Allah'ın Resulü, bize kendinizi anlatın' dediler. O, 'Ben İbrahim'in kendisine dua ettiği ve İsa'nın haber verdiği kişiyim.[5] Annem bana hamileyken, kendisinden, bir ışık çıktığını görmüş, o ışık ona Suriye saraylarını aydınlatmış. Sonra beni Saʿd b. Bekr sülalesinde emzirdiler, bir gün çadırların arkasında sütkardeşimle kuzu güderken, içi kar dolu altın bir leğenle, beyaz elbiseli iki adam geldi bana.

5 *Kur'an*, 2/123; 61/6.

Beni tuttular, karnımı yardılar; sonra kalbimi aldılar içini yardılar, içinden kara bir kan parçası çıkartıp attılar. Sonra o karla kalbimi ve karnımı tertemiz oluncaya kadar yıkadılar. Sonra içlerinden biri arkadaşına –şimdi onu kavminden on kişiyle tart, dedi. O da onlarla beni tarttı, ben onlardan ağır geldim. Sonra arkadaşına: onu kavminden yüz kişiyle tart, dedi. O da onlarla beni tarttı, ben onlardan ağır geldim. Sonra arkadaşına: onu kavminden bin kişiyle tart, dedi. O da beni onlarla tarttı, ben onlardan ağır geldim. Sonra arkadaşına, 'bırak artık, onu bütün kavmiyle tartsan, o onlardan ağır gelecektir', dedi[6].

İbn İsḥâḳ der ki: Daha sonra Ebû Ṭâlib bir kafileyle birlikte, ticaret amacıyla Suriye'ye yola çıktı. Hazırlıkların tamamlandığı ve kafilenin toplandığı zaman, dediklerine göre, Allah Resulü (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) ona karşı hassasiyetini gösterdi, bunun üzerine Ebû Ṭâlib, üzüldü ve 'Allah'a yemin ederim ki, onu alıp götüreceğim. Birbirimizden asla ayrılmayacağız' dedi veya buna benzer sözler söyledi. Böylece onu yanında götürdü. (Nihayet) kafile, Suriye'de bulunan Busra'da durdu. Burada kendi küçük tapınağında yaşayan Baḥîrâ adlı bir rahip bulunuyordu. Bu rahip, Hristiyanlarla ilgili konularda oldukça bilgili kişiydi. Rivayete göre, çok eski zamanlarda, bu küçük tapınakta bulunan bir kitaptan dinî konuları çok iyi öğrenmiş olan bir rahip varmış; yaşlananlar bu kitabı diğerlerine teslim etmişler. Onlar [kervan kafilesi] bu yıl Baḥîrâ'nın yanına indiler. Daha önce pek çok defa buradan geçmişler, ancak (rahip) onlarla hiç konuşmamış ve hatta kendisini dahi göstermemişti; ancak bu yıl onun tapınağının yakınına çadır kurduklarında, söylediklerine göre, tapınağında gördüğü bir şey nedeniyle, onlara bolca yemek hazırlamış; zira rivayete göre, tapınağının içindeyken, kafile yaklaşırken aralarında Allah'ın Resulü'nü (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) ve kalabalıkta sadece onun üzerinde bir beyaz bulutun onu gölgelediğini görmüş; sonra onlar gelmişler ve kendisine yakın bir ağacın altında konaklamışlar; (rahip) bulutun ağacı gölgelediğini ve ağacın dallarının Allah Resulü'nün üzerine topluca eğildiklerini, böylece onun
[37] dalların altında [güneşten] korunduğunu görmüş. Baḥîrâ bunu görünce, hemen bu yiyeceklerin hazırlanması talimatını vererek, tapınağından aşağıya inmiş. Yemek hazırlanınca, onları davet etmiş ve onlara: 'Ey Ḳureyşliler! Size yemek hazırladım, bu yemeğe küçük, büyük, köle, hür hepinizin gel-

6 İbn Hişâm, 103-106.

mesini istiyorum' demiş. Onlardan biri, 'Ey Baḥîrâ, Allaha yemin olsun ki, bugün sende bir hal var. Biz pek çok defa buradan geçtik, sen bize hiç böyle davranmamıştın. Bugün sendeki hal nedir?' diye sordu. Baḥîrâ da ona 'doğrudur, aynen söylediğin gibi; ancak sizler misafirsiniz, size hürmet etmek ve hepinizin yemesi için yemek hazırlamak beni memnun etti'. Bunun üzerine hep birlikte ona gittiler; ancak, genç olması nedeniyle, Allah'ın Resulü kafileyle birlikte değildi ve ağacın altında eşyaların yanında kalmıştı. Baḥîrâ, kafileye baktığında, tanıdığı ve (kitapta) gördüğü alameti göremedi, bunun üzerine, 'Ey Ḳureyş kabilesi, hiç biriniz benim yemeğimden uzak durmasın' dedi. Onlar da, 'Ey Baḥîrâ, hiç birimiz senden uzak durmadık, sadece kafilenin en genci bir oğlan gelmedi; o eşyaların yanında kaldı' dediler. 'Bu doğru değil, onu da çağırın, o da bu yemekte sizinle birlikte olsun' dedi. Sonra Ḳureyşlilerden bir adam, 'Lât ve ʿUzzâ'ya yemin ederim ki, ʿAbdullâh b. Abd el-Muṭṭalib'in oğlunun bizimle birlikte olmaması ve bu yemeğe gelmemesi bizim için bir utançtır' dedi. Bunun üzerine, gitti, onu kucakladı ve kafilenin arasına oturttu. Baḥîrâ çocuğu görünce, ona çok dikkatle bakmaya ve o anda vücudunda mevcut olduğunu gördüğü bazı özellikleri incelemeye başladı. Kafile yemeği bitirip dağıldıktan sonra Baḥîrâ ona doğru geldi ve : 'Delikanlı, Lât ve ʿUzzâ hakkı için sana soracağım şeylerin cevabını ver' dedi. Baḥîrâ, onların bu ikisi üzerine yemin ettiklerini duyduğu için ona böyle söyledi. Rivayete göre Allah Resulü (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) ona 'Lât ve ʿUzzâ adına benden bir şey isteme, Allah'a yemin ederim ki, kesinlikle bu ikisi kadar nefret ettiğim başka bir şey yoktur' dedi. Bunun üzerine Baḥîrâ, ona 'Peki o zaman, Allah hakkı için, sana soracaklarıma cevap ver.' dedi. O da, 'istediğini sor' dedi. Bunun üzerine Baḥîrâ ona, uykudaki durumu, dış görünüşü ve işlerine dair bazı sorular sormaya başladı. Allah Resulü (Allah ondan razı olsun ve onu korusun), soruların cevabını verdi; söylediği şeyler, Baḥîrâ'nın (kitabında) ona dair anlatılanlara uyuyordu. Sonra Baḥîrâ sırtına baktı ve (kitabında) tasvir edilen yerde, [yani] iki omuzu arasında, peygamberlik mührünü gördü. İbn Hişâm diyor ki: Bu [kan almada kullanılan] cam-kupa izi gibi bir şeydi. İbn İsḥâḳ şöyle devam eder: Baḥîrâ [sorularını] bitirdikten sonra amcası Ebû Ṭâlib'in yanına gitti, ona 'Bu genç çocuk senin neyin olur?' diye sordu. Ebû Ṭâlib, 'Oğlumdur.' dedi. Baḥîrâ, 'Hayır, o, senin oğlun değildir. Bu gencin babası sağ olamaz' dedi. Ebû Ṭâlib: 'Aslında, o benim kardeşimin oğludur' dedi. Baḥîrâ, 'babası ne oldu?' dedi. Ebû Ṭâlib, 'Annesi bu çocuğa hami- [38]

leyken, [babası] vefat etti.' dedi. Bunun üzerine Baḥîrâ, 'Doğ:ru. Yeğeninle birlikte memleketine geri dön ve onu Yahudilerden koru; Allah'a yemin ederim ki eğer onu görürler ve onun hakkında benim bildiklerimi bilirlerse, ona kötülük yapmak isterler; zira senin bu yeğenin ileride çok önemli birisi olacaktır. Bu nedenle sen hemen onunla birlikte memleketine dön' dedi. Bunun üzerine amcası Ebû Ṭâlib, Suriye'deki ticari işlerini tamamladıktan sonra hemen onunla birlikte yola çıktı ve Mekke'ye döndü.'[7]

3. Hz. MUHAMMED'İN Hz. HATİCE İLE EVLENMESİ

Hz. Muḥammed'in risâlet görevinin ilk döneminde dönüm noktası Hatice bint Ḫuveylid b. Esed ile evlenmesidir. Hadis rivayetlerine göre Hatice, Hz. Muḥammed'in dürüstlük, güvenilirlik ve yüksek ahlaki karakterini duyunca, onu Suriye'ye giden bir kervanda kendisinin vekili olarak bulunması için davet etti. Hatice'nin daha önce iki kocası olmuştu, ikinci kocası Maḫzûm sülalesindendi; ama o artık, vekilleri vasıtasıyla kendi adına ticaret yapıyordu. Hatice, Hz. Muḥammed'in çalışmalarının sonuçlarından öylesine memnun kalmış ve şahsiyetinden de öylesine etkilenmişti ki, ona evlenme teklifinde bulundu, o da kabul etti. Bu sırada onun kırk yaşında, Hz. Muḥammed'in ise yirmi beş yaşında olduğu rivayet edilmektedir.

Hz. Hatice'nin yaşı abartılmış olabilir. Kaynaklar, onun Hz. Muḥammed'den doğurduğu yedi çocuğun isimlerini vermektedir: el-Ḳâsim, Ruḳayye, Zeyneb, Ümm Kulsûm, Fâṭıma, ʿAbdullâh (et-Ṭayyib) ve et-Ṭâhir; bunlardan erkek çocukların tamamı küçük yaşta vefat ettiler.[8] İbn Saʿd'ın ravilerinden birisinin dediği gibi, bu çocuklar birer yıllık arayla doğmuş olsalar bile, en sonuncu çocuğun doğumundan önce [Hz. Hatice'nin] yaşı kırk sekiz olur. Bu hiç de imkansız değildir, ancak, üzerinde yorum yapılmamış olması insana oldukça garip geliyor; hatta bu durum, mucizevi olarak görülen bir şey olabilirdi. Ne var ki, İbn Hişâm, İbn Saʿd ve Ṭaberî'de buna dair tek kelime geçmemektedir.

Mekke toplumunun bakış açısıyla, Hz. Muḥammed artık dünyevi başarı merdiveninin, en azından, ilk basamağına adımını atmıştı. Hatice, bazen söylendiği kadar zengin de olmayabilir; ancak muhtemelen Hz. Muḥammed ticari

7 İbn Hişâm, 115-117.

8 İbn Saʿd, i/1. 85. Krş. İbn Hişâm, ii, 121. sayfaya haşiye, eṭ-Ṭâhir'in "Abdullâh'ın bir ismi olduğunun rivayet edilmesi.

teşebbüslerden mütevazı bir hisse alabilecek sermayeye sahipti[9]. Onun Suriye'ye tekrar seyahat yaptığına dair bir kaydın bulunmaması, işinin yürütülmesini başkalarına emanet etmesi her zaman mümkün olsa da, böyle bir seyahat yapmadığı anlamına da gelmez. Bununla birlikte onun, etkili tüccar grubunun ve çok karlı işlerin dışında tutulmuş olması ihtimali de akıldan çıkarılmamalıdır. Yine de, onun tümüyle dışlanmış olması pek muhtemel değildir, zira kızı [39] Zeyneb'i, görüşmelerde önde olduğu şüphe götürmeyen, 'Abd Şems sülalesine mensup –Hz. Hatice'nin yeğeni olan– biriyle evlendirebilmişti. Diğer iki kızının, Hâşim sülalesinde belki o zaman istikbal vaat eden kişiler olarak tanınan Ebû Leheb'in iki oğlu ile nişanlanmış olmaları, Hz. Muḥammed'in de sülale gençleri arasında en ümit vaat eden kişi olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Altıncı yüzyıl Mekke'sinde bir kadın tacirin maddi faktörleri dikkate almamış olduğunu düşünemesek de, Hatice'nin, Hz. Muḥammed'in manevi yeteneklerinin farkına varmış olduğunu ve bunlardan etkilendiğini gösteren çokça şey vardır. Şüphesiz, Hatice'nin, Peygamber olarak yoluna devam etmesi konusunda ona cesaret vererek, hayatının kritik noktalarında önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Hatice'nin kuzeni Varaḳa b. Nevfel b. Esed, sonunda Hristiyan olan, dinî zihniyete sahip bir kişiydi.[10] Hatice, nerdeyse tümüyle onun etkisi altındaydı; Hz. Muḥammed de onun bakış açısındaki ciddiyetinden bazı şeyleri iktisap etmiş olabilir.

Hz. Muḥammed için, evliliğini izleyen yıllar, ilerideki işleri için hazırlık yıllarıydı. Ne var ki, sözkonusu hazırlık sürecini ortaya koyabilmemizi sağlayacak hiçbir şey muhafaza edilmiş değildir; [bu durumda] yapabileceğimiz şey, daha sonra vuku bulan olaylardan bazı sonuçlar çıkarmaktır. Mesela, Ḍuḥâ sûresi'nde (93/6-8) Hz. Muḥammed'in ilk tecrübelerine işaret ettiği anlaşılan bir pasaj bulunmaktadır :

> Seni öksüz bulmadı mı ve sana sığınak vermedi mi?
>
> Seni şaşırmış bulmadı mı ve sana rızık vermedi mi?
>
> Seni yoksul bulmadı mı ve seni zenginleştirmedi mi?

Bundan, belki de gelişmesindeki bir safhanın, talihsizliklerine rağmen Allah'ın elinin kendisini desteklediğinin farkına varması olduğunu söyleyebiliriz. Bu gizli [kalmış] yıllara işaret eden diğer şeyleri ileride ele alacağız.

9 Krş. Ezraki, 471.2.
10 Krş. Ek C.

4. PEYGAMBER OLARAK GÖREVLENDİRİLMESİ

a) ez-Zührî'nin Rivayeti

Hadis rivayetlerine göre, Allah, Hz. Muḥammed'i, kırk yaşındayken, peygamber olarak görevlendirdi ve ona vahiyler göndermeye başladı. Zührî'nin rivayeti, yine aynı tarihçinin, *fetret,* yani vahyin bir ara kesilmesi konusunda verdiği bilgilerle birlikte [bu konudaki] en iyi başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bunlar, İbn Hişâm'da olduğu gibi, olayların düzgün bir sıraya konulması amacıyla yeniden yazılmamış; sadece, kaynak bilgi parçaları, Zührî'ye geldikleri şekilde, bir araya getirilmiştir. Bize geldiği şekliyle, metinde bölümler yoktur; burada, kolaylık olması açısından yapılan bazı bölümlemeler, Zührî'nin metninde, ravi değişikliğiyle gösterilen yerlere tekabül etmektedir.

[40]

A. '... Nu'mân bin Râşid'in Zührî'den, onun 'Urve'den, onun da 'Â'işe'den naklettiğini işittim, buna göre ['Â'işe] şöyle demiştir: Allah'ın Resulü (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) için vahyin başlangıcı sadık rüya (*er-rü'yâ eṣ-ṣâdıḳa*) idi. Bu [rüya], güneşin doğuşu gibi gelirdi.

B. Daha sonraları inziva ona hoş gelmeye başladı ve *teḥannüṯ* (ibadet ?) amacıyla, ailesine dönmeden birkaç gece kalmak için, Hira'daki bir mağaraya giderdi; sonra, benzer bir süre kalmak için erzak almak üzere ailesine dönerdi. Nihayet beklenmedik bir anda ona Hak geldi ve 'Ey Muḥammed, Sen Allah'ın elçisisin', dedi.

C. Allah'ın Resulü (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) şöyle dedi: Ayakta duruyordum, birden dizlerimin üzerine düştüm; sonra yerde süründüm, omuzlarım titriyordu; sonra Hatice'nin odasına girdim ve bu korku gidinceye kadar, 'beni ört' (*zemmilûnî*), beni ört' dedim. Sonra o, bana geldi, 'Ey Muḥammed, Sen Allah'ın elçisisin' dedi.

D. O, (*yani* Muḥammed) dedi ki: Kendimi dağdaki bir uçurumdan atmayı düşünüyordum; ancak bu şekilde düşünürken, o bana göründü ve 'Ey Muḥammed, Ben Cebrâil'im ve Sen Allah'ın elçisisin' dedi.

E. Sonra o, 'Oku' dedi. 'Ben okuyamam (ya da 'ne okuyayım?') dedim. O (*yani* Hz. Muḥammed) şöyle dedi: 'Sonra o beni tuttu ve mecalim kalmayıncaya kadar üç kez kuvvetle sıktı; sonra, '*Seni yaratan Rabbinin adına oku'* dedi. Ben de okudum.

F. Ve Hatice'ye geldim ve 'kendimden endişe ediyorum' dedim ve başımdan geçenleri ona anlattım. O da şöyle dedi: 'Sevin; Allah'a yemin ederim ki, Allah hiçbir zaman seni şaşırtmaz; akrabalarına iyilik edersin, gerçeği söylersin, sana emanet edileni iade edersin, sıkıntıya katlanırsın, misafirlerine hürmet edersin, hakkı savunanların imdadına koşarsın (?).'

G. Sonra o, beni Varaḳa b. Nevfel b. Esed'e götürdü ve 'kardeşinin oğlunu dinle' dedi. O bana sordu, ben de başımdan geçeni anlattım. O, 'Bu, Musa b. İmran'a (*yani* Musa'ya) indirilen (veya "vahyedilen") *nâmûs*'tur. Keşke şimdi genç olsaydım! Keşke, kabilen seni sürgün edeceği zaman sağ olsaydım!' dedi. '*Onlar* beni sürgün mü edecekler? dedim. O, 'Senin getirdiğini getirip de, [41]
düşmanca muamele görmeyen hiç bir kimse yoktur; senin o günlerine ulaşacak olsaydım, sana cesaretle yardım ederdim' dedi.

H. '*Oku*' (96) [iḳra âyetinden] sonra bana vahyedilen ilk Kur'an âyetleri şunlardı: *N. Kalem'e ve onların yazdıklarına andolsun ki, Rabbi'nin nimeti sayesinde Sen mecnun değilsin; Doğrusu sadece sana mahsus olan bir ödül vardır; Zira sen yüce bir görevle meşgulsün; Dolayısıyla sen göreceksin ve onlar [da] görecekler* (68/ 1-5); ve *'Ey deŝâra bürünen, Kalk ve uyar!'* (74/1-2); ve *'Sabahın aydınlığına and olsun, Geceye and olsun, sükûna erdiğinde* (93/1-2) ...'[11]

I. Ez-Zührî şöyle dedi: Allah'ın Resulüne (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) gelen vahiyde bir ara kesinti oldu ve o çok üzgündü. [Sabahleyin] erkenden, kendisini atmak için dağların tepesine gitmeye başladı. Ancak, dağın zirvesine her varışında, Cebrâil kendisine görünüyor ve şöyle diyordu: 'Sen Allah'ın peygamberisin.' O zaman huzursuzluğu geçiyor ve kendisine geliyordu.

J. Peygamber (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) bundan bahsederdi. Derdi ki: 'Bir gün yürürken Ḥirâ"da bana gelen meleği, yerle gök arasında bir tahtta (*kürsî*) gördüm. Onun korkusundan hasta olmuştum, Hatice'ye gittim ve 'Benî ört (*zemmilû-nî*)' dedim.'

K. Sonra biz onu örttük, yani, üzerine bir *deŝâr* koyduk (*deŝŝernâ-hu*) ve Yüce Allah, *Ey deŝâra bürünen, Kalk ve uyar, Rabbini yücelt, Elbiselerini temizle* (74/1-4)' [ayetlerini] indirdi.

L. Ez-Zührî şunu ilave etti: Ona ilk vahyedilen [ayetler] '*Yaratan Rabbinin adına oku*' ile başlayarak , '*bilmediği şeyleri*' (96/1-5) [ayetine] kadar' olan [bölümdü].[12]

11 Ṭaberî, *Ârmâlî*, 1147 vd.
12 y.a.g.e. 1155.

İbn Şihâb olarak da bilinen ez-Zührî, J ve K'daki [rivayetlerin], şöyle başlayan bir başka şeklini nakleder: 'Câbir b. 'Abdullâh el-Ensârî şöyle dedi: Allah'ın Resulü (Allah ondan razı olsun ve onu korusun), vahyin kesilmesinden bahsederken şöyle dedi: 'Ben yürürken...'. Rivayetin bu şekli, *deşşerûnî*, [yani] 'üzerime bir *deşâr* koydular' ibaresine yer vermek suretiyle, J ile K [rivayetleri] arasında var olan anlatan kişi farklılığını ortadan kaldırmaktadır. Bu rivayet, Câbir'den gelen hadisin, Müddeşşir (74) sûresini ilk vahiy olarak gösteren bir başka şekli olması nedeniyle ilginçtir.[13]

A'dan H'ya kadar olan pasajlar, Zührî'de muhtemelen birbirini takip ediyordu, ancak bunların tamamı 'Â'işe'den gelmiş olmayabilir. İbn İsḥâḳ'ın, 'Â'işe'nin rivayetini, B'nin ilk cümlesinden sonra kesmesi, muhtemelen kendisinin de hadisin geri kalan kısmında tercih ettiği başka versiyonlarının olmasından dolayıdır ve o noktada, kaynakta da mutlaka bir kopukluğun olduğunu göster-
[42] mez. Bununla birlikte *isnâd*ın tartışılmasıyla kazanılacak fazla bir şey yoktur. Ben daha ziyade metinlerin kendi içindeki deliller üzerinde durulmasını ve özellikle de rivayetlerin [dille ilgili] farklı 'özellikleri' denebilecek hususların incelenmesini öneriyorum.

b) Hz. Muḥammed'in ru'yetleri (görüntüler/visions)

A bölümünün esas konusu hakkında, yani, Hz. Muḥammed'in peygamberlik tecrübesinin 'sadık rüya' [rüyây-ı sâdıka] ile başladığından şüphe etmek için sağlam gerekçeler bulunmamaktadır. Bu [uykuda gördüğümüz] rüyalardan [dreams] oldukça farklıdır. Ru'yetler [görüntüler/visions], (D ve J bölümlerindeki Cebrâil'in görünmesinden [appearence] farklı olarak) B ve J [bölümlerinde] de zikredilmiştir. A bölümünde ifade edilen husus, Necm Sûresinden öğrendiğimiz hususu teyit etmektedir; ancak bu, doğrudan doğruya Hz. Muḥammed'in sözlerinden de çıkarılabilir. Kur'an'da iki ru'yetten (görüntü/vision) bahsedilmektedir:

Yıldıza andolsun ki batmakta iken,

Arkadaşınız sapmamıştır, yanılmamıştır da;

O, kendiliğinden de konuşmamaktadır.

O vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir,

13 y.a.g.e. 1155 vd.

İktidarı güçlü Biri tarafından öğretilmiştir ona
Güçlü olan; o doğruldu
Yüksek ufuk üzerinde,
Sonra o yaklaştı ve indi
İki yay uzunluğuna kadar, belki daha da yakın
Ve kuluna vahyettiğini vahyetti...
Onu gördü, ikinci bir inişte,
Sınırda sidre-ağacının yanında
Yanında Cennet yurdu
Sidre-ağacı acayip bir şekilde örtülmüştü
Göz kaymadı, sınırlarını da aşmadı
Doğrusu, o Rabbi'nin en büyük delillerinden birini gördü.[14]

Müslümanların buna dair genel yorumları, bunların Cebrâil'in görüntüleri olduğu şeklindedir; ancak, Hz. Muḥammed'in bunları başlangıçta Allah'ın görüntüleri şeklinde yorumladığını düşünmek için bazı gerekçeler vardır. Medine dönemine kadar Kur'an'da Cebrâil'den hiç söz edilmemektedir. [Necm Sûresi] 10. âyetteki 'onun kulu' Müslümanların da kabul ettiği gibi, 'Allah'ın kulu' anlamında olmalıdır; ancak bu fiillerin gizli öznesinin Allah olmaması, [cümlenin] yapısını bozmaktadır. B pasajının sonundaki 'ona Hak geldi ve şöyle dedi...' ibaresi anlam açısından benzer niteliktedir, zira 'Hak' [kelimesi] Allah'ı ifade etmek için kullanılmaktadır. C pasajı da böyle anlaşılabilir, zira metnin lafzı sadece 'sonra *o* bana geldi ve şöyle dedi' şeklindedir; benzer şekilde, Müddeŝŝir Sûresi hakkındaki hadisin Câbir'den gelen versiyonları, Hz. Muḥammed'den nakille sadece şöyle söyler: 'Beni çağıran bir ses duydum ve etrafa baktım, ancak kimseyi göremedim; sonra başımın üstüne baktım, *o* orada, taht üzerinde oturuyordu.'[15] |43|

Bu pekâlâ, Hz. Muḥammed'in görüntü hakkındaki ilk yorumu olabilir, ancak, nihai yorumu olması pek mümkün değildir, zira [bu yorum] 'bakışlar ona ulaşamaz (6/103)' âyetiyle çelişmektedir. Necm Sûresi, böyle bir yorumu

14 53/1-18.

15 Buḫârî, 65, 74/1 [ayeti] hk.; karş. Ṭaberî, *Annali* 1153; Richard Bell'den iktibas, *Mohammed's Call*, MW, xxiv, 1934, s. 13-19'da; krş. Nöldeke-Schwallly, i.23 ve Ahrens, *Muhammed*, 39 vd.

kaldırabilecek durumda olsa bile, farklı şekillerde de anlaşılabilir. Şüphesiz ki, 'Rabbi'nin en büyük âyetlerinden biri (ya da 'En büyük olan Rabbinin âyetlerinden') sözleri, tabiidir ki, Allah'ın görüntüsü için kullanılamaz. Ancak Hz. Muḥammed'in gördüğü şeyin, Allah'ın yücelik ve azametinin bir işareti veya sembolü olduğu anlamına gelebileceği şeklinde anlaşılması da mümkün görünmektedir. Belki de daha sonra eklenmiş olan,[16] 'Kalp gördüğü şeyi yalanlamadı' şeklindeki [Necm sûresi] 11. âyet, bu teorinin daha da geliştirildiğini, yani gözler bu işaret veya sembolü fark ederken, kalbin de sembolize edilen şeyi idrak ettiğini gösterir. Eğer Hz. Muḥammed, başlangıçta görüntüyü, Allah'ın doğrudan bir görüntüsü olarak yorumlamış ise, yorumu pek doğru olmamasına rağmen, esasında, yanılmadığı anlamına gelir. Âyet belki de, 'onun, [yani] insanın, gördüğü şey üzerinde kalp yanılmadı' şeklinde çevrilmelidir. Böylece, bunu, tarihî gerçeklerle uyuşmayacak bir Cebrâil görüntüsü olmaktan çıkarmak ve aynı zamanda Hz. Muḥammed'in Allah'ı görmediği şeklindeki ana İslâmî görüşle de çelişmekten kaçınmak mümkün olacaktır.[17]

Bununla birlikte, Hz. Muḥammed'in hayatı açısından, görüntünün şekli yorumu, [Hz. Muḥammed'in] dinî gelişmesi açısından anlamı kadar önemli değildir. Bu konuya, 'Sen Allah'ın elçisisin' sözlerini incelediğimizde değineceğiz.

(Karl Ahrens[18], 81/19 [âyetindeki] *resûl kerîm* [ibaresinin] başlangıçta *er-Rûḥ* [Spirit] şeklinde anlaşıldığını ileri sürer. Gerekçeleri, Mekki sûrelerde Cebrâil'den hiç söz edilmemesi, bunun yerine sadece çoğul olarak 'melekler'den söz edilmesidir; mesela, 'melekler ve ruh kendilerini aşağıya bırakırlar (inerler?)' (97/4); bkz. 26/193: 'Güvenilir Ruh [Rûhu'l-Emin] onunla indi'.
[44] Bu [görüş], burada [tarafımızca] ortaya konulan görüşle uyum içindedir.)

c) Hirâ'ya gidiş; teḥannüs

Hz. Muḥammed'in ailesiyle ya da ailesi olmaksızın, Mekke'den biraz uzaktaki bir tepeye, Ḥirâ'ya gitmesi hiç de olmayacak bir şey değildir. [Ḥirâ'ya gidiş], Ṭâ'if'e gidebilecek durumda olmayanlar için, sıkıntılı mevsimlerde Mekke'nin sıcağından bir kaçış yolu olabilir. Keşişler örneğinde ol-

16 Bell, *Translation of Qur'ān*, ilgili yerinde.
17 Krş. 'Â'işe'den gelen hadis, Buḫârî, 65, 53/1 [ayeti] hk.
18 *Muḥammed*, 41.

duğu gibi, Yahudi ve Hristiyan etkisi veya birazcık kişisel tecrübe, yalnızlık ihtiyaç ve arzusunu ortaya koyabilir.

Teḥannüṯ'ün ibadetle ilgili bir uygulama çeşidi olduğu anlaşılmasına rağmen, tam anlamı ve kökeni belirsizdir. Belki de bu konudaki en iyi görüş, kelimenin, Allah rızası için yapılan dualar anlamına gelen İbranice *teḥinnōt* veya *teḥinnōṯh* kelimelerinden geldiğini söyleyen H. Hirschfeld'in görüşüdür.[19] Bununla birlikte, sözkonusu anlam, kelimenin Arapça kökünden etkilenmiş olabilir. *Ḥinṯ* kelimesi, yeminin bozulması veya yerine getirilememesi ve dolayısıyla da daha genel anlamda 'günah' demektir; sonuç olarak, *teḥannüṯ*'ün de 'günah veya suçtan kaçınmak için bir şeyler yapmak' anlamına geldiği söylenmektedir. *Teḥannüṯ* kelimesinin burada kullanılması, muhtemelen sözkonusu malzemenin eski ve bu bakımdan da gerçek olduğunun bir işaretidir[20].

Hz. Muḥammed'in [peygamber olarak] görevlendirilmesi ve ilk vahye tekaddüm eden olaylara dair bu kısa anlatımı belki de hayal gücümüzle tamamlayabiliriz. Hz. Muḥammed, erken yaşlardan itibaren, Mekke'nin bazı sosyal ve dinî meselelerinin farkına varmış olmalıdır. Şüphesiz yetim olması, toplumdaki hastalıkların daha çok farkına varmasını sağlamıştır. Dinî açıdan onun anlayışı, muhtemelen Mekke aydınlarının çoğunda görülen müphem bir tek tanrıcılıktı, ancak buna ilaveten o, Mekke'de bir tür reform arayışı içinde olmalıdır ve çevresindeki her şey, bu reformun, her şeyden önce dinî bir reform olması gerektiğini düşünmesine yol açmaktaydı. Hz. Muḥammed'in, bu anlayışla, ilâhî şeyler üzerinde düşünmek ve belki de günahlara kefaret olsun diye, ibadet etmek için, bilerek-isteyerek inzivayı istediği anlaşılmaktadır. Bu 'inzivaya çekilme'den önce bazı dinî tecrübeler sözkonusu olabilir, ancak bunlar hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Hadis rivayetleri, görüntülerin [visions] inziva sırasında geldiğini söylemektedir, ancak genellikle Hz. Muḥammed'in peygamber olarak görevlendirilmesine ilişkin rivayetlerin değişik şekillerinin mukayeseye imkan verecek [şekilde] tarihleri kesin değildir. Bazen görüntünün [appearance] umulmadık bir anda [geldiği] rivayet edilmekte, bazen de Hz. Hatice'nin çok uzakta olmadığı anlaşılmaktadır. |45|

19 *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, Londra, 1902, s. 10 n.; C.J. Lyall JRAS, 1903, s. 780'de bu görüşü desteklemektedir.

20 Ancak karşı görüş Caetani, *Annali* i, s. 222, n. 2.

d) 'Sen Allah'ın Elçisisin'

'Sen Allah'ın Elçisisin' sözleri, Zührî'den alınan pasajlarda, B, C, D ve I bölümlerinde dört kez geçmektedir. Cebrâil son ikisinde, –ilkinde 'Hak', ikincisinde de yalnızca 'o' şeklinde– konuşur. Dördünde de durum farklıdır. Bunlar, tek bir olayın, her nasıl olduysa, farklı özellikler ortaya koyan, dört farklı versiyonu mudur? Bu kadar erken bir aşamada Cebrâil'in adından söz edilmesi şüpheli bir durumdur; zira Kur'an'da oldukça geç bir döneme kadar ondan söz edilmemiştir. [İlk vahye ilişkin] tecrübelerin, en azından iki türlü olduğu anlaşılmaktadır. B, –belki de C ile birlikte– ona yapılan ilk peygamberlik çağrısını anlatmakta, D ve I ise, sıkıntılı bir zamanda, ona yeniden güven vermek için bu çağrının yeniden teyit edilmesi gibi görünmektedir.

Eğer B, ilk [peygamberlik] çağrısına işaret ediyorsa, görüntülerle [visions] ilişkisi nedir? Necm sûresinde, ilk görüntünün tasviri, Hz. Muḥammed'in kendilerine tebliğ ettiği vahiylerin doğruluğu hakkında Mekkelilerin ileri sürdüğü birtakım itirazları reddeden bir pasajda geçmektedir; bu nedenledir ki, [Hz. Muḥammed], en azından bir vahyi, muhtemelen de birkaç vahyi, aleni olarak açıklamış olmalıdır. Görüntünün böyle bir bağlamda anlatılması, vahiylerin alınmasıyla görüntünün bir ilgisinin olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Yine de, belli pasajların görüntü eşliğinde geldiğini gösteren bir şey bulunmamaktadır; aslında, ikiden fazla pasaj sözkonusu ise, bu [zaten] imkansızdır. Görüntünün fiili sonucunun, bu pasajların Allah'tan gelen mesajlar olduğu ve belki de Hz. Muḥammed'in bunları aleni olarak bildirmekle görevlendirilmiş olduğu konularında ikna edilmesi gibi, daha genel bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Bu da, Hz. Muḥammed'in daha önce bazı vahiyler almış olduğunu, ancak kendisine gelen bu sözlerin gerçek mahiyetinden emin olmadığını varsaymak demektir; işte şimdi kendisine bilgi verilmekte ya da bu konuda bir teminat verilmektedir. Ya da görüntünün (vision), vahiyleri talep etmesi için bir emir olduğu da düşünülebilir ve Hz. Muḥammed, bunları meydana getirme yöntemleri konusunda bazı şeyler biliyor olabilir. Genel olarak [söyleyecek olursak], ilk seçenek daha çok ihtimal dâhilindedir. Bununla aynı paralelde olan görüş[21], kendisine ilham edilen veya vahyedilen [fısıldanan] şeyin, kendisinin [zaten] fiilen izlediği 'olağan davranış şekli' olduğu yolundaki görüştür. O halde, eğer görüntünün amacı, genel bir şey ise; B pasajı ile

21 R. Bell, *Muhammed's Visions*, MW'de, xxiv, 1934, s. 145-154, özellikle 148.

pekâlâ uyuşmaktadır. Muhtemeldir ki, 'Sen Allah'ın Elçisisin' sözleri, haricî [dışarıdan gelen] bir ifade/ibare değildi; hatta belki, tasavvur edilen bir ifade de değildi, bu zihinsel [intellectual] bir ifadeydi, yani, [o bunları] ne kulaklarıyla duymuş ne de duyuyor gibi tahayyül etmişti; bu kelimeler, kendisine kelimeler olmaksızın gelen bir bildirimi oluşturmaktaydı[22]. Kelimelerin şekli, fiili görüntüden çok sonra bile [oluşmuş] olabilir. [46]

Böyle bir tecrübe tekrarlanabilir miydi? Bu tümüyle imkansız değildir ve Necm sûresinde iki görüntünün [visions] bir arada bulunması, belki de muhteva açısından bazı benzerlikleri ima etmektedir. Öte yandan, ikinci görüntü anlatılırken ilhamdan söz edilmemektedir ve [bunun] genelde de Cennet'e işaret ettiği kabul edilmektedir. C. D ve I pasajları [bu açıdan] fazla yardımcı olmuyor. Son ikisi, Hz. Muḥammed'e yapılan bir çağrı olmaktan ziyade, ilk çağrıyı kendisine hatırlatan bir teminat/güvence niteliğindedir. Hz. Muḥammed'in, ümitsizlik anlarında, ilk görüntüyü hatırlayacağını düşünmek doğaldır. Belki de, kritik anlarda [sözkonusu görüntünün] düşüncesi, zihninde çakmış ve o, bunu tabiatüstü bir aracıya izafe etmişti. Bu tür hatırlamalara dair olgular, ne olursa olsun, bunlar ilk tecrübe kadar önemli değildir.

e) 'Oku'

ʿAlaḳ sûresinin (96) vahyedilmesi konusundaki hadisin çok sayıda versiyonları bulunmaktadır, bunlardan birisi de Zührî'den [alınan] E pasajında yer almaktadır. Daha sonraki versiyonlarda, meleğin *iḳra'* [sözüne] karşı, Hz. Muḥammed'in *mâ aḳra'u* şeklinde verdiği cevap 'Ben okuyamam (veya ezberden okuyamam)' şeklinde çevrilmelidir; bu durum, *mâ enâ bi-qârin* ('Ben okuyan veya ezberden okuyan bir kişi değilim')[23] şeklindeki bir versiyonun varlığı ve İbn Hişâm'daki *mâ aḳra'u* ile *mâẓâ aḳra'u* arasındaki ayırımla –ki bunlardan ikincisi sadece 'Ne okuyayım?' anlamına gelir– daha da açıklık kazanmaktadır. Bu ikincisi, aynı zamanda mâ aḳrâu'nun daha tabii bir anlamıdır. Daha sonraki dönem hadisçilerinin, Kur'an'ın mucizevi niteliğini ispat etmenin önemli bir parçası olan, Hz. Muḥammed'in [okuma] yazma bilmediği dogmasına destek bulmak için, bu kelimelerin tabii anlamlarını kullanmaktan kaçındıkları neredeyse kesindir. Ṭaberî'nin Tefsir'inde, ʿAbdullâh b. Şeddâd'dan rivayet edilen

22 Bkz. Bölüm 5 ve A. Poulain, *Graces of Interior Prayer*, Londra, 1928, 299 vd.

23 Buḫârî, 65, *Kur'an*, 96,

hadis, eğer metin doğruysa, kendisinden önce 've' [kelimesi] bulunduğu için, *mâ* [kelimesinin] 'ne' (what) anlamında anlaşılmasını gerektirmektedir.[24]

Ḳara'e ve *ḳur'ân* kelimeleri Hristiyanlığın Arabistan'a getirdiği dinî keli-
[47] melerdendir; *ḳara'e*, okumak ya da kutsal metinleri huşu ile ezberden okumak anlamındadır; *ḳur'ân* [kelimesi] ise Süryanice'de 'okuma'yı veya Kutsal kitap dersini anlatmak için kullanılan *ḳeryâna* [kelimesinden] gelmektedir.[25] Kelime [fiil olarak], daha sonraları, 'oku' anlamına gelmekle birlikte, bu sûrede muhtemelen 'ezberden okumak' yani, kendisine doğaüstünden iletilmiş olanı hafızadan okumak anlamına gelmektedir. Hz. Muḥammed, kime ve ne vesileyle okuyacaktı? Bu mesele, hadislerde açıkça tartışılmamıştır. Bunun en tabii yorumu, [oku emrinin] ardından gelenleri, Allah için yapılan şekli ibadetin bir parçası olarak ezberden okumasıydı. Bu, [kelimenin] Süryanice'deki kullanımıyla ve Müslümanların *ṣalât* [namaz]'larında (yani ibadetlerinde) okunan sûre veya sûreleri hâlâ *ḳırâ'at* olarak adlandırmalarıyla da uyumludur. Yukarıda atıfta bulunulan, 'Abdullâh b. Şeddâd'dan rivayet edilen hadiste, 'Ne okuyayım?' sorusunun cevabı, hadisin pek çok şeklinde olduğu üzere, '...nın adına oku' değil, sadece '....nın adına' şeklinde olduğu belirtilmelidir. Bu, *besmele*nin bir ön habercisi miydi acaba?

Kur'an'ın ilk vahyedilen bölümünün bu olduğu şeklindeki Müslüman âlimlerin, neredeyse evrensel [hâle gelmiş olan] görüşüne karşı geçerli hiçbir itiraz yoktur. 'Alaḳ sûresine dair iddiayla yarışabilecek başka bir pasajın hiçbir başarı şansı bulunmamaktadır.[26] Kur'an'ın ana mesajının genel seyri dikkate alındığında, ilk olarak gelmesini beklememiz gereken şey, ancak bir ibadet emri olabilir.[27] 'Oku' [recite] kelimesi, yalnızca Hz. Muḥammed'e yöneliktir ve her ne kadar bunun, onu taklit etmek amacıyla, takipçilerini de kapsayacak şekilde genişletilmesinde bir zorluk bulunmuyorsa da, sözkonusu âyet vahyedildiği zaman, takipçilerinin olacağı gibi bir düşüncenin kendisinde [henüz] mevcut olmadığı düşünülebilir; yani bu, pekâlâ, başkalarına tebliğ etmeye başlamasından önceki bir safhaya ait olabilir. Şüphesiz, Hz. Muḥammed'in, o aşamada, Kur'an'ın bir parçası olarak görmediği başka mesajlar almış olması ihtimali de göz ardı edilemez; hadislerdeki 'Sen Allah'ın Elçisisin' sözleri buna bir örnek olabilir.

24 xxx. 139; *Annali*, i. 1148'dekinden biraz farklıdır.
25 Bell, *Origin*, 90 vd.; karş. Nöldeke-Schwally, i.82
26 Krş. y.a.g.e. 78.
27 Krş. Böl. III

f) Müddeŝŝir Sûresi; Fetret

Müddeŝŝir sûresinin başlangıcındaki âyetlerin ilk vahiyler olduğu hakkında Câbir b. ʿAbdullâh'tan gelen bir hadis mevcuttur. Bu görüş, sûrenin, bir peygamber veya elçinin işine başlaması için [verilen] bir emir olduğu anlaşılan 'Kalk ve uyar' kelimelerini ihtiva etmesi açısından da uygunluk arz etmektedir. Bununla birlikte, eğer Hz. Muḥammed, bir hazırlık dönemi olmadan hemen [148] aleni tebliğe başlamışsa, sözkonusu âyetler, ancak o zaman ilk vahiy olabilir. Ancak, eğer böyle bir hazırlık dönemi varsa ve bu dönem içinde de vahiyler gelmişse; o zaman, bunlar ilk vahiy olamaz ve *'iḳra"* kelimesinin mutlaka aleni tebliğ anlamına gelmediğini görmüştük. ʿAlaḳ sûresinin ilk vahiy olduğuna dair, erken bir dönemde ortaya çıkan genel mutabakata rağmen, bu hadisin vurgusu, burada bir gerçeklik payının olduğunu göstermektedir; [dolayısıyla], en muhtemel görüş, [Müddeŝŝir sûresinin başlangıcındaki âyetlerin], aleni tebliğin başlangıcına işaret etmesidir.

Hadislerde, aleni tebliğ ile aleni olmayan tebliğin birbirinden ayırt edilebilmesi için sağlam deliller vardır. İbn İsḥâḳ[28]şöyle yazmaktadır: 'Sonra Allah Peygamberine, görevlendirilmesinden üç yıl sonra, kendisinden ona geleni aleni olarak bildirmesini, insanların karşısına Allah'ın kelamıyla çıkmasını ve onları [Allah'ın kelamına] çağırmasını emretti.' Bir başka yerde ise, Mekke'de, Hz. Muḥammed'e gelen vahye Cebrâil'in aracılık ettiği on yılın öncesinde, vahye İsrafil'in aracılık ettiği üç yılın daha olduğu anlatılmaktadır.[29] Bazen, bu üç yılın başlangıcı, *nübüvvet*'in, yani *nebi* [peygamber/prophet] olarak görevlendirilmenin; on yılın başlangıcı ise, *risâlet*'in, yani elçi [messenger] veya resul olarak görevlendirilmenin başlangıcı şeklinde tasvir edilmektedir.[30] Hadislerdeki geniş görüş birliği ve olayın özünde var olan ihtimal dikkate alındığında, Hz. Muḥammed'in faaliyetinin sözkonusu iki safhası arasında bir fark olduğunu ve genel kabul görmüş olan tarihlerin kabaca doğru olduğunu düşünebiliriz. Farkın tam olarak ne olduğunu söylemek daha zordur; zira İslâm'a ilk girişlerin bu ilk dönemde olduğu rivayet edilmektedir.

I pasajında anlatılan *fetret* (vahyin kesintiye uğraması) ile mesele karmaşık hâle gelmektedir. Zührî'nin Câbir'den naklettiği hadis versiyonuyla birlik-

28 İbn Hişâm, 166; ayrıca Ṭaberî, *Annali* 1169
29 Ṭaberî, *Annali* 1248 vd.
30 Krş. Caetani, *Annali* i.218-220

te,[31] J ve K pasajlarındaki ifadeler, Yaḥyâ b. Ebî Keŝîr[32] tarafından Câbir'den nakledilen hadisle karşılaştırıldığında; ilk gelen sûrenin 'Alaḳ sûresi olduğu görüşüyle, bu hadisi bağdaştırmak için, Zührî'nin *fetret*'i ortaya attığı açıkça anlaşılmaktadır. Bununla birlikte *fetret*'le ilgili başka bir iddia daha mevcuttur; İbn İsḥâḳ, bu [fetreti] Ḍuḥâ sûresinin vahyine tekaddüm ettirmektedir.[33] Aslında, böyle bir şeyin [fetretin] yaşanmış olması pekâlâ muhtemeldir. Yine de, bazen ileri sürüldüğü gibi, bunun üç yıl sürmüş olması muhtemel değildir; bu [üç] sayısının, aleni olmayan tebliğin süresiyle ilgili karışıklıktan kaynaklanmış olması mümkündür. Bu tartışmalar, Hz. Muḥammed'in
[49] dinî tecrübesinde muhtemelen bir kesintinin olduğunu göstermektedir. [Fetret'in] aleni tebliğin başlamasından hemen önce meydana geldiği şeklindeki Zührî'nin tahmini (ki ben öyle kabul ediyorum), güçlü bir delil değildir, ancak oldukça muhtemeldir.

Müddeŝŝir kelimesinin, çoğunlukla 'bir *diŝâr*'a (veya *deŝâr*'a), yani bir örtüye bürünmüş' anlamında olduğu kabul edilmiştir. Bu doğruysa, o zaman, bu hareketin, vahiylerin alınmasıyla bir bağlantısı vardır [demektir]; bu [bürünme], ya vahiylerin gelmesini sağlamak için ya da daha büyük bir ihtimalle, alıcı durumundaki insanı, İlâhî tecellinin [appearance] tehlikesinden korumak için olabilir[34]. Öte yandan, aynı kökten gelen bazı kelimeler, mecazi olarak örtünme veya gizlenme düşüncesini içerecek anlamlar kazanmışlardır; dolayısıyla, tanınmayan ve itibarsız kişiler için de kullanılmaktadır. Eğer Hz. Muḥammed'in tereddüt gerekçesi, zengin Mekkelilerin değer ölçülerine göre, kendisinin nispeten önemsiz bir kişi olması idiyse, bu [anlamıyla] burada uygun düşebilir.

Bu kesin olmayan ayrıntılar birleştirildiğinde, ortaya çıkan görünüm, aşağı yukarı şöyledir: Hz. Muḥammed'in peygamber olarak [risâlet] görevinde, hazırlık safhası diyebileceğimiz üç yıl süren bir dönem vardı. Bu dönemde onun, bir şekilde vahiy almaya başladığı anlaşılmaktadır. İsrafil ile ilgili hadislerde, Hz. Muḥammed'in, 'onun sesini duyduğu ama kendisini görmediği' rivayet edilir.[35] 'Alaḳ ve Ḍuḥâ sûrelerinin ilk âyetleri, bu [döneme] ait olabilir;

31 Ṭaberî, 1155 vd.
32 Y.a.g.e., 1153
33 İbn Hişâm, 156.
34 Bkz. Nöldeke-Schwally, i. 87; ve Wellhausen, *Reste*, 135, n.2.
35 Ṭaberî, 1249. 5.

aynı zamanda, Hz. Muḥammed'in, Kur'an'ın bir parçasını teşkil ettiğini düşünmediği, daha özel nitelikte vahiyler de [gelmiş] olabilir. *Fetret*, bu üç yılın sonlarına doğru olabilir. Görüntülerin [visions] ya da en azından 'Allah'ın Elçisi' unvanının verildiği birinci görüntünün ve Müddeŝŝir sûresinin [gelişine ilişkin] en muhtemel dönem, aleni olmayan tebliğden, aleni tebliğe geçiş dönemidir; (gerçi hadiste anlatılan görüntüyle, Müddeŝŝir sûresi arasındaki bağlantı, hadisin birbirinden ayrı parçalardan oluştuğunu açığa vuran kopukluklar sebebiyle sağlam bir delil değildir). Hz. Muḥammed'in, hazırlık döneminde, yakın arkadaşlarına dinî meselelerden bahsettiği düşünülebilir; ancak, Hz. Muḥammed'in, Allah'ın Elçisi olduğunu Mekke halkına aleni olarak söylemesinden önce, dine girişlerin olması gariptir. Bu nedenledir ki, hadislerde hazırlık safhasına çok fazla şeyin izafe edildiği şüphesi mevcuttur.

g) Hz. Muḥammed'in korkusu ve ümitsizliği

Zührî'den rivayet edilen pasajlarda, Hz. Muḥammed'in korku vb. duygularına sıkça atıflar bulunmaktadır. İki tür tecrübenin [olduğu] görülebilir. Birincisi, İlâhî olanın tecellisinden veya varlığından duyulan korku (C, F, J); ikincisi ise, intihar düşüncesine yol açan ümitsizlik [ye'is duygusu] (D, I). [50]

Eski Ahid'in tanıklık ettiği üzere, Allah'ın yakınlaşması korkusunun, Sami [Semitic] bilincinde derin kökleri vardır. Bundan bahseden hadislerin (bkz. C ve J) büyük ölçüde *el-müzzemmil* (73/1) kelimesinin izahlarından çıkarıldığı anlaşılmaktadır ve bu da daha sonraki yorumcuların korkunun varlığını sadece Kur'an'dan çıkardıklarını ve bu konuda Kur'an dışında başka bir bilgilerinin olmadığını göstermektedir. '*zemmilû-nî*'den *müddeŝŝir*'e sıkıntılı geçiş, *müzzemmil*'in başlangıçtaki yorumunun, Hz. Muḥammed'in [peygamberlikle] görevlendirilmesi olayıyla bağlantılı olmadığını ve bu bağlantının da bir çıkarımdan ibaret olduğunu göstermektedir. Öte yandan, eğer, *müzzemmil*'i bu şekilde anlamak, sözü edilen daha sonraki dönem yorumcularına tabii görünmüşse, Allah'ın tecellisi anındaki bu korku yaygın olmalıydı ve Hz. Muḥammed de bundan payını almış olabilirdi. Söyleyebileceklerimiz bundan ibarettir.

Ümitsizlik [ye'is] duyguları ile Eski Ahit peygamberleri ve Hristiyan azizlerinin hayatları arasında kabaca paralellikler kurulabilir. Avila'lı Azize Teresa şöyle diyor:

> Sözler, onların etkileri ve taşıdıkları güven, Tanrı'dan geldikleri anda ruhu ikna etti; bununla birlikte, o an şimdi mazide [kaldı]; daha sonraları, ifadelerin şeytandan mı, yoksa hayalden mi kaynaklandığı hakkında şüpheler ortaya çıktı. Gerçi, onları işiten kişi gerçekliklerinden hiç şüphe etmemiş, hatta onları savunmak için ölmeyi göze almıştır.[36]

Bununla birlikte, intihar düşüncesinin, buna temel teşkil edecek bir şey söylemedikçe, Hz. Muḥammed'e atfedilmesi pek mümkün olmaz. [Böyle bir yorum], Ḍuḥâ sûresinin tefsirini aşar. Ayrıca, böyle bir ümitsizlik dönemi, *fetret* konusundaki rivayetlere uygun düşer. Dolayısıyla bunun bize, Hz. Muḥammed hakkında bazı gerçek bilgileri verdiği görülmektedir.

b) Hatice ve Varaḳa'nın destek vermesi

Hatice'nin Hz. Muḥammed'e nasıl destek verdiğine dair rivayetleri red-
[51] detmek için hiçbir sebep yoktur. Bunlar, Hz. Muḥammed'in o aşamada, kendine güvenden yoksun olduğunun delilidir ve çıkarım veya tasavvur yoluyla [bazı] ayrıntılar eklenmiş olsa bile, olayın genel çerçevesi pek de uydurulmuş olamaz.

Varaḳa'nın destek vermesi önemlidir. *Nâmûs* konusundaki ifadenin sıhhatinden şüphe etmek için güçlü bir sebep yoktur. Kur'an'da geçen *Tevrât* [kelimesi] yerine, Kur'an'da geçmeyen bir kelimenin kullanılması, [sözkonusu rivayetin] gerçekliğinin bir delilidir. Öte yandan, rivayetin geri kalan bölümünün, Varaḳa'nın, Hz. Muḥammed'i tasdik etmesine rağmen niçin Müslüman olmadığını açıklamak için girişilen bir çaba olduğu anlaşılmaktadır. Biraz buna benzer bir sebeple, Hz. Muḥammed'in Varaḳa ile görüştüğüne dair rivayet, görüşmediğine dair rivayete tercih edilebilir. Ayrıca, rivayetin bazı versiyonları, Varaḳa'nın, Hz. Muḥammed'in görevlendirilmesinden iki ya da üç yıl sonra öldüğünü söylemekte, bazıları ise bu süreyi dört yıla kadar çıkarmaktadır.[37]

Nâmûs kelimesinin genellikle, Yunanca *nomos*[38] kelimesinden türetildiği ve dolayısıyla kanun veya vahyedilen kutsal kitaplar anlamına geldiği kabul edilmektedir; bu durum, Musa'nın zikredilmesiyle de uygunluk arzetmekte-

36 *Interior Castle*, Sixth Mansion, iii. 12; Poulain'den iktibas edilmiştir, *Graces of Interior Prayer*, 304 vd.

37 Bkz. Caetani, *Annali i*, s. 238, 260.

38 Krş. y.a.g.e., s, 222, n, 6.

dir. Dolayısıyla, Varaḳa'nın sözleri, Hz. Muḥammed'in vahiyleri almaya başlamasından sonra [söylenmiş] olmalıdır ve Hz. Muḥammed'e gelmiş olan şeyin, Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarıyla özdeş olduğu ya da en azından aynı sınıfa sokulduğu anlamına gelir. [Burada ayrıca], Hz. Muḥammed'in bir toplumun kurucusu veya yasa koyucusu olması gerektiği önerisi de mevcut olabilir. Eğer Hz. Muḥammed müstereddit bir kişiliğe sahipse –ki öyle olması muhtemeldir– kendi tecrübelerine değer atfetmesi konusunda yapılan bu teşvik, onun iç gelişimi açısından çok önemli olmalıdır.

Tarihlendirme konusunda bir parça zorluk bulunmaktadır. İlk vahyin, '... kalemle öğreten, insana bilmediğini öğretti' şeklindeki son kelimeleri, neredeyse kesin olarak daha önceki vahiylere işaret etmektedir; Müslümanlar [yukarıdaki âyetin] ilk bölümüne genellikle, 'kalemin kullanılışını öğretti' şeklinde anlam vermektedirler; ancak, özellikle Hz. Muḥammed hem okumayı hem de yazmayı bilmiyorsa, bunun bir anlamı yoktur. Şimdi, Hz. Muḥammed'in yakın ilişki içinde bulunduğu kişiler içinde Varaḳa, Hristiyan kutsal kitaplarını incelemesiyle öne çıkmaktadır.[39] Sözkonusu Kur'an pasajı, Hz. Muḥammed o pasajı tekrar ettiğinde, Varaḳa'ya neleri borçlu olduğunu kendisine hatırlatmış olmalıdır. İnsan, bunun, Varaḳa'nın *nâmûs* hakkındaki sözlerinden sonra olduğunu düşünmeden edemiyor; ancak bu sözlerin söylenebilmesi için de, *iḳra'* pasajından önce vahiylerin gelmiş olması gerekir. Dolayısıyla, Hz. Muḥammed'in Varaḳa ile daha erken bir tarihte sıkça iletişim içinde olduğunu ve genel nitelikli pek çok şey öğrendiğini düşünmek daha doğrudur. Mesela, Hz. Muḥammed'e gelen vahyin daha önceki vahiylerle ilişkisi gibi, daha sonraki İslâmî kavramlar, büyük ölçüde Varaḳa'nın fikirleriyle şekillenmiş olabilir. [52]

i) Sonuç

Dolayısıyla, Hz. Muḥammed'e gelen peygamberlik çağrısının detayları konusunda epeyce belirsizlik vardır. Pek çok ayrıntı ve özellikle de [rivayetlerdeki] değişik ifade biçimlerinin tarihleri bir parça belirsiz kalsa bile, en erken tarihli hadislerin dikkatlice taranması, makul derecede güven verecek bir genel çerçeveyi ortaya çıkarmaktadır.

39 İbn Hişâm, 153.

5. Hz. MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİK BİLİNCİNİN MAHİYETİ

Batı, Carlyle'ın *Heroes and Heroworship* [adlı eserinde] Hz. Muḥammed hakkında söylediklerinden bu yana, Hz. Muḥammed'in samimiyetine inanılmasının ileri sürülebilmesi için iyi bir gerekçenin mevcut olduğunun farkına varmıştır.[40] İnançları uğruna işkenceye katlanmaya hazır olması, kendisine inanan kişilerin yüksek ahlaki karakterleri ve onu lider olarak görmeleri, nihai başarısının büyüklüğü; bütün bunlar onun özünde dürüst olduğunu göstermektedir. Hz. Muḥammed'in samimiyetsiz olduğunu düşünmek, meseleleri çözmekten ziyade, daha fazla mesele yaratacaktır. Üstelik Batıda, tarihteki büyük şahsiyetlerden hiçbirisi, Hz. Muḥammed kadar az takdir edilmiş değildir. Batılı yazarlar, Hz. Muḥammed hakkında, çoğunlukla, en kötü şeylere inanma eğilimi içinde olagelmişlerdir; herhangi bir fiilin tartışmalı bir yorumu inandırıcı gelmişse, onu gerçek olarak kabul etme eğilimi içinde olmuşlardır. Dolayısıyla, eğer onu, tam olarak anlayacaksak ve geçmişten tevarüs ettiğimiz yanlışlıkları düzelteceksek; onun yalnızca özünde doğru ve dürüst amaçlı olduğunu kabul etmek değil; aksi kesin olarak ispat edilinceye kadar onun her bakımdan samimi olduğu inancına da sıkı sıkıya bağlı kalmamız gerekir; unutmamalıyız ki, kesin delil, inandırıcılığın ortaya çıkmasından çok daha zor bir şarttır ve böyle bir meselede ancak kolaylıkla elde edilemez. Onun samimiyetsiz olduğunu varsayan Batılı yazarların teorileri, birer teori olarak tartışılmayacak; ancak, onun samimiyetine karşı [ileri sürülen] iddialar mecburen ele alınacaktır.

O halde, eğer mümkün olduğu kadar onun samimi olduğu inancına bağlı kalma konusunda mutabıksak, Kur'an'ı Hz. Muḥammed'in normal bilincin-
[53] den ayrı tutmamız gerekir; zira bu ayrım onun için hayati bir şeydi. Başından beri, kendisine tabiatüstü bir kaynaktan geldiğine inandığı şey ile kendi zihninin ürünü olan şeyleri dikkatli bir şekilde ayrı tutmuş olmalıdır. Bu ayrımı nasıl yaptığı pek açık değildir; ancak bu ayrımı yaptığı, tarihteki her hangi bir şey gibi kesindir. (İnandığı üzere), bilincinden ayrı olan bu kaynaktan kendisine gelen şeylerin içine, *kendisinin bizzat oluşturduğu* âyetleri kattığını hiçbir şekilde tasavvur edemeyiz. Bununla birlikte, vahyedilmiş olan [âyetleri] yeniden düzenlemiş olabilir ve bir pasajın düzeltilmesi gerektiğini hissettiğinde,

40 Krş. Tor Andrae, *Mohammad, the Man and his Faith*, Londra, 1936, s. 63, 69, 229, 233, 259, 268; W. Thomson MW'de, xxxiv, 1944, s. 129 vd.

vahiylerin düzeltilmesini sağlamaya çalışmış olabilir, –nitekim bazı vahiylerin diğerleriyle nesh edildiği görüşü, dindar Müslümanların teorilerinin bir parçasını oluşturmaktadır.

Hz. Muḥammed'in bu ayrımı yapmış olmasının izahı ve yorumu başka bir meseledir ve burada ele alınmayacak olan birtakım teolojik meseleleri ihtiva etmektedir. [Bu konuyla ilgili] üç temel görüş şöyledir: Dindar Müslümanlar, Kur'an'ın kaynağının tamamıyla tabiatüstü olduğu görüşündedirler; (her ne kadar maddi araçlar –sesler, kağıt üzerindeki işaretler, vs.– yaratılmış olsa da), [Kur'an] Allah'ın yaratılmamış kelimesi veya kelamıdır. Seküler Batılı, Kur'an'ın, Hz. Muḥammed'in bilinçli aklının dışında, onun kişiliğinin de bir eseri olduğu görüşündedir (ya da Hz. Muḥammed'in sözkonusu ayrımı yaptığını kabul ediyorsa, bu görüşte olmalıdır). Üçüncü temel görüş ise, Kur'an'ın, Allah'ın fiilinin eseri olduğu, ancak Hz. Muḥammed'in kişiliği vasıtasıyla ortaya konduğu görüşüdür ki, bu durumda Kur'an'ın bazı özellikleri Hz. Muḥammed'in beşeri tarafına atfedilmektedir; bu, muhtemelen, İslâm'da bazı İlâhî gerçekliğin olduğunu kabul eden bir kısım Hristiyanların görüşüdür, ancak bu görüş, hiçbir zaman tam olarak açıklığa kavuşturulmamıştır. Ben bu üç görüş karşısında tarafsız kalmaya çalışacağım, zira bu görüşler tarihçinin alanı dışında kalan bazı meseleleri ihtiva etmektedir. Nezaket gereği, temel İslâmî inançlardan hiçbirini reddedecek şekilde konuşmamaya gayret ettim ve bu nedenle de ben daima, 'Hz. Muḥammed şöyle diyor' şeklinde değil, 'Kur'an şöyle diyor' şeklinde ifadeler kullandım. Öte yandan, mesela, Hz. Muḥammed'e vahyedilen bir pasajdan söz ettiğimde, yukarıdaki üç görüşten birincisini kabul ettiğim manası çıkarılmamalıdır; ben sadece, Müslümanların ifade biçimlerini kullanıyorum ve 'Müslümanların söylediği üzere' ibaresinin veya bu tür bazı ibarelerin konmasını okuyucuya bırakıyorum; bu herhangi bir karışıklığa sebep olmamalıdır.

Tarihî ve teolojik konular arasında kabaca böyle bir ayırım yapılınca, tarihçinin, bu vahiyleri alma tecrübesinin, Hz. Muḥammed'in bilincinde tam olarak nasıl bir şekil aldığı üzerinde düşünmesi uygun olacaktır. [O görüntü] |54|
kendisine nasıl göründü ve o, [gördüklerini] nasıl anlattı? Her ne kadar bunlar, Hz. Muḥammed'in bilinciyle ilgili olsa ve hatta kendi anlatımları muhtemelen böyle şeylerle ilgili daha önceki görüşlerinin etkisinde kalmış olsa da, bunlar objektif tarihî gerçeklerdir. Öncelikle, Necm sûresinde tasvir edilen

görüntülerin (visions) istisnai şeyler olduğuna dikkat edilmelidir; bu husus, görüntülerin tasvir edilme şeklinden de anlaşılmaktadır. Bu nedenle biz Hz. Muḥammed'in Peygamberlik bilincinin normal şeklini veya şekillerini başka yerde aramalıyız.

Burada bazı ıstılâhî terimleri vermek faydalı olacaktır. A. Poulain'in *The Graces of Interior Prayer*[1] adlı eserinde kullanılan [kavramlar] bu açıdan yeterli olacaktır. Poulain, dinî tecrübenin, ifade tarzları [locutions] veya görüntüler [visions] diye adlandırdığı veçhelerini ele alırken, her iki durumda da bunların haricî ve dâhilî türleri arasında ayırım yapmaktadır. Haricî ifade tarzları, tabii olarak ortaya çıkmayan ancak kulakla duyulan kelimelerden ibarettir; benzer şekilde, haricî (veya gözle görünür) görüntüler de, maddî nesnelerin veya öyle görünen [nesnelerin] bedensel gözlerle algılanan görüntüleridir. Necm sûresindeki görüntüler [visions] haricî görüntülerdir. Dâhilî ifade tarzları [locutions], Poulain tarafından, tasavvurî [imaginative] ve zihnî [intellectual] diye ikiye ayrılmıştır. Birincisi, 'kulağın yardımı olmaksızın doğrudan doğruya alınır; bunların, tasavvurî duyu ile alındığı' söylenebilir; ikincisi ise, 'düşüncenin, kelimeler olmaksızın, dolayısıyla muayyen bir dil olmaksızın iletilmesidir'.[41] Benzer şekilde dâhilî görüntüler de tasavvurî veya zihnî olabilir. Bu bilgilerle, şimdi, Kur'an'a ve hadis rivayetlerine bakabiliriz.

Vahyin şekilleri (*keyfîyât*) Müslüman âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Es-Suyûtî, *İtḳân*[42] [adlı eserinde] beş değişik şekilden bahseder; âlimler, diğer kaynaklardan bu sayıyı ona kadar çıkarmışlardır.[43] Bununla birlikte, bunların çoğu, sadece bir veya birkaç olayda görülmektedir. Şüphe yok ki, asıl [vahiy şekilleri], Şûrâ sûresinde zikredilen türlerdir (42/50-52): 'Allah'ın, bir insanla, vahiy sûretiyle (*vaḥyen*) veya perde arkasından ya da izniyle dilediğini vahyeden (*fe-yûḥiye*) bir elçi göndermesi dışında konuşması sözkonusu olmaz; ...İşte Sana da bizim işimizden bir ruh vahyettik (*evḥaynâ*)'.

[55] Dolayısıyla ilk 'şekil', Allah'ın *vaḥy* yoluyla konuşmasıdır. 'Doğrudan sözlü aktarım şeklinde vahyetme' anlamının uygun olmadığı yerlerde, vahiy kelimesi, isim (*vaḥy*) ve fiil (*evḥâ*) şeklinde Kur'an'da sık sık geçmektedir. Richard Bell, bu kullanımları incelemiş ve 'Kur'an'ın ilk bölümlerinin hiç biri-

41 a.g.e., 299 vd.
42 Kahire, 1354, s. 44 vd., *nev'* 16.
43 Nöldeke-Schwally, i, 22 vd.

sinde, *vaḥy*in, bir vahiy metninin sözlü aktarımı anlamına gelmediği, kişinin kendisinin dışından zihnine geldiği anlaşılan bir 'telkin/işaret' [suggestion], 'fısıldama' [prompting] veya 'ilham' [inspiration] olduğu sonucuna varmıştır.[44] Mekke döneminin büyük bölümünde, bunun, Ruh'un bir işi olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır: 'Şüphesiz o, Alemlerin Rabbi'nin vahyidir (*tenzîl*) ki, onunla Rûhu'l Emîn senin kalbine indi (*nezele bi-hî*), uyaranlardan olman için...'[45] (Peygambere ?) mesaj taşıyan meleklerden daha sonraları söz edildiği anlaşılmaktadır.[46] Ayrıca, görebildiğim kadarıyla, Peygamberin, Mekke dönemi boyunca, kendisine indirilen şeyi 'duyduğundan' söz edilmemektedir. O halde, belki de, Ruh'un mesajı Hz. Muḥammed'in kalbine veya zihnine onunla konuşmaksızın başka bir yöntemle indirdiğini tasavvur etmeliyiz. Şüphesiz bu dâhilî bir ifade şeklidir [locution] ve muhtemelen tasavvurî [imaginative] olmaktan ziyade zihnî [intellectual bir ifade şeklidir]; [sözkonusu ifade şekli], muhtemelen bir görüntü eşliğinde, hatta zihnî [bir görüntü eşliğinde] bile olmuyordu; zira Ruh'tan söz edilmesi, sözkonusu tecrübenin bir yönünün tasviri değil, o tecrübeyi izah eden bir teori olduğu izlenimini vermektedir.

Hadislerde yer alan bazı rivayetler belki de bu birinci 'şekil'le bağlantılıdır. Mesela, Buḫârî'nin *Sahih*'indeki ikinci hadiste, ʿÂ'işe'den şöyle rivayet edilmektedir[47]: Ḥâriŝ b. Hişâm (Allah ondan razı olsun) Allah'ın Resulüne (Allah ondan razı olsun ve onu korusun), 'Ey Allah'ın Elçisi, vahiy [*vaḥy*] sana nasıl geliyor?' diye sordu. Allah'ın Resulü şöyle dedi: '[Vahiy] bana bazen bir çan sesi şeklinde gelir; bu benim için en sıkıntılı olanıdır; sonra [bu ses] beni terk eder ve ben ondan ['it'/o şeyden] (ya da ondan) ['him'/o kişiden], onun [He] (veya 'onun' ['he']) söylediğini anlarım. Bazen melek benim için insan şeklini alır ve bana hitap eder ve ben onun söylediklerini anlarım. ʿÂ'işe (Allah ondan razı olsun) şöyle devam etti: 'Ben onu, çok soğuk bir günde, kendisine vahiy inerken gördüm, alnından terler boşanıyordu'. ʿÂ'işe'nin geçici olarak gözden [56]
düşmesini anlatan yalan hadisinin (*ḥadîs el ifk*) sonlarına doğru buna benzer bazı ayrıntılar vardır.[48] 'Kendisine bir vahiy geldi (*ünzile ʿaley-hi*), [bu tür durumlarda] genellikle hissettiği acı kendisini tuttu, öyle ki, sanki soğuk bir

44 *Muhammad's Visions*, M W, xxiv, 1934, 145-154, özellikle 148.
45 26/192-194; karş. Ahrens, *Muhammad'*, 41 vd.
46 15/8; 97/4.
47 i.2.
48 Buḫârî, liii. 15.

günde inci tanelerine [benzer] terler döküyordu; o (*yani* o sıkıntı) geçtiğinde, Allah resulünün (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) –ki gülümsüyordu– bana söylediği ilk söz, 'Ey 'Â'işe, Allah'a hamdet' [şeklinde] oldu.

Meleğin insan şeklinde [görünmesi] dışında, burada anlatılan çeşitli konular, [yukarıda sözü edilen] ilk 'şekle' oldukça uymaktadır. Çan sesinin duyulması şüphesiz tasavvurî bir tecrübedir, ancak tasavvurî şekilde olmasa bile, konuşan bir kişinin duyulmasından veya konuşulan sözlerin duyulmasından söz edilmemektedir. Aksine onun, sözkonusu tecrübenin sonunda, vahyin kelimelerini kalbinde bulduğu anlaşılıyor. Gayet açıktır ki, yukarıda izah edilen terminoloji açısından bu zihnî bir ifade biçiminin [locution] tasviridir.

İkinci 'şekil', Allah'ın perde arkasından konuşmasıdır. Bununla öncelikle kastedilen şey muhtemelen, yukarıda, Zührî'den nakledilen rivayetlerle [ilgili olarak] B paragrafında yer alan 'Hak ona geldi ve şöyle dedi: Ey Muḥammed, Sen Allah'ın elçisisin' ifadesinde olduğu gibi, Hz. Muḥammed'in ilk tecrübelerinden bazılarıdır. 'Bir perdenin arkasından' şeklindeki sözler, konuşanın görüntüsünün olmadığını akla getirmektedir; ancak bu olgu konuşmadan söz edilmesiyle birlikte, kelimelerin duyulduğunu ima eder gibidir; bu nedenledir ki bu bir tasavvurî ifade biçimidir [locution] (ya da hatta haricî bir ifade biçimidir). Yabancı ifadelerin yer aldığı bazı ilk sûreler, bu şekilde vahyedilmiş olabilir; ancak, bu 'şekil' hakkında çok az şey duyduğumuz için, muhtemelen bu şekil pek yaygın değildi ve bu nedenledir ki, ilk vahiylerin çoğu, ilk 'şekilde' idi. İkinci 'şeklin' [perde arkasından konuşma] Hz. Musa'nın tecrübesinin tasviriyle alakalı olduğu düşünülebilir.

Üçüncü 'şekil', Allah'ın Peygambere bir mesaj vahyetmek (*fe-yûḥiye*) için elçi göndermesidir. Daha sonraki Müslüman âlimler elçinin Cibrîl (Cebrâil) olduğu ve başlangıçtan beri olağan vahiy 'şekli'nin de bu olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Öte yandan, Batılı âlimler ise, Medine dönemine kadar Kur'an'da Cebrâil'den *ismen* söz edilmediğini[49] ve hem Kur'an'da hem de hadiste yaygın İslâmî görüşe aykırı pek çok şeyin bulunduğunu belirtmişlerdir; bu nedenle de onlar, sözkonusu görüşün, daha sonraki düşüncelerden hareketle ilk dönemin yorumlanması [anlamına geldiğini] ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte, vahyin Cebrâil vasıtasıyla gelmesi, Medine dönemi boyunca pekâlâ

49 2/91; 66/4.

yaygın [bir uygulama] olabilir. Bu tür durumlarda vahiy, muhtemelen tasavvurî bir ifade biçimiydi [locution]; ancak, şüphesiz ki, buna, Cebrâil'in, ya zihnî ya da tasavvurî bir görüntüsü eşlik etmekteydi; yukarıda verilen hadisteki 'bir insan şeklinde' kelimeleri, tasavvurî bir görüntüyü ima etmektedir. [57]

Şurası ısrarla belirtilmelidir ki, bu gibi tecrübelerin kesin şekli, Hristiyan olsun, Müslüman olsun, ilahiyatçı için büyük bir önem taşımaz. Bazen yapıldığı üzere, Hz. Muḥammed'in [müşahede ettiği] görüntülerin ve ifadelerin halüsinasyon olduğunu ileri sürmek, kişinin ne yaptığını bilmeden teolojik hükümler vermesi ve dolayısıyla, ilme, Poulain gibi yazarların sağduyusuna ve bunların temsil ettikleri mistik teoloji disiplinine karşı feci bir cehaleti ortaya koyması anlamına gelir. Görüntü ve ifadelerin haricî, tasavvurî veya zihnî olmaları, gerçeklikleri ve geçerlilikleri açısından bir ölçü değildir. Şüphesiz, 'haricî' tecrübeler alıcı açısından daha etkileyicidir; ancak, bir anlamda, akıl [intellect] duyudan [sense] daha üstün olduğu için zihnî [intellectual] olanlar daha üstündür. Konu daha çok din psikolojisi araştırmacılarının ilgi alanına girmektedir ve şüphesiz, Hz. Muḥammed'in tecrübelerinin olağanüstü taraflarının, Hristiyan azizlerinin ve mistiklerinin [tecrübeleriyle] tam bir karşılaştırmasını yapmak faydalı olacaktır. Yine de, ilahiyatçılar ve tarihçiler açısından, genel olarak, esas konu, Hz. Muḥammed'in vahyedilen mesajlarla kendi düşünceleri arasında bir ayırım yapmış olmasıdır.

Benzer şekilde, vahyin alınması sırasında [meydana gelen] fiziki hareketler, tarihin ilgi alanına girse de, teolojik açıdan önemli değildir. İslâm'ın muarızları, sık sık, Hz. Muḥammed'in saralı olduğunu, bu nedenle de dinî tecrübelerinin hiçbir geçerliliğinin olmadığını iddia etmişlerdir. Gerçekte, tasvir edilen belirtiler, sara belirtileriyle aynı değildir; zira bu hastalık fiziki ve zihnî bozukluklara yol açmaktadır; oysa Hz. Muḥammed hayatının son anına kadar, tüm yeteneklerine tam olarak hâkim durumdaydı. Ancak, [böyle bir] suçlama [yapıldığı] gerçek olsa bile, iddia tümüyle sağduyudan yoksun ve sadece cehalet ve ön yargıya dayalıdır; bu tür fiziki hareketler, dinî tecrübeyi ne geçerli hâle getirir ne de geçersiz kılar.

Hz. Muḥammed'in vahiylerin gelmesini sağlayıcı bir yönteme sahip olup olmadığını bilmek, ilgi çekici olacaktır.[50] *Dîârı* bu amaçla giydiğinden emin

50 Krş. Ahrens, *Muhammed*, 37; J.C. Archer, *Mystical Elements in Mohammed*, New Haven, 1924, s. 72, 76, vb..

olamıyoruz. Vahiylerin başlangıçta beklenmedik bir şekilde gelmiş olmaları
[58] pek muhtemeldir; hatta İfk [Yalan] hadisindeki vahiy bile bu şekilde gelmiştir. Bununla birlikte, Hz. Muḥammed'in sonraları, belki de Kur'an'ı gece yavaşça okurken, bir 'dinleme' tekniğini geliştirmiş olması mümkündür. Özellikle, herhangi bir vahyin tamamlanıp tamamlanmadığından şüphelendiğinde, bu [hareket], eksik âyetleri bulma konusunda bir yöntem olmuş olabilir. Ayrıntılar, tahmine dayalı olarak kalacaktır; ancak Hz. Muḥammed'in Kur'an'ı bir çeşit tashih etme yöntemine, yani (kendi görüşüne göre) eksik veya yanlış şekilde vahyedilmiş olanların doğru şeklini bulma yöntemine sahip olduğu kesin gibi görünmektedir. Bir kez daha belirtmek gerekirse, Hz. Muḥammed'in bazen bu kendi vahiy tecrübelerini (dinleme yoluyla veya kendi kendini hipnotize etme yoluyla ya da her ne şekilde adlandırırsak adlandıralım) meydana getirmeye çalışması vakıasının, eğer bir vakıa ise, ilahiyatçının sahihlik kararıyla bir ilgisi yoktur.

6. MEKKE DÖNEMİNİN KRONOLOJİSİ

Görünüşte önemsiz, fakat aslında çok önemli olayların meydana geldiği bir dönemde, hiç kimse kesin tarihlere dikkat etmedi. Epeyce yıl geçtikten sonra, insanlar tarihlerle ilgilenmeye başladıkları zaman, birbiriyle çelişen çeşitli rivayetler dolaşmaktaydı ve Müslüman âlimler, tutarlı bir tabloyu ortaya koymak gibi zorlu bir işle karşı karşıya geldiler. Bununla birlikte, belirsizliği kabul etmelerine ve başka konularda aralarında ihtilaf etmelerine rağmen, temel noktalarda bunu yapmayı başardılar. Hz. Muḥammed'in hayatını anlamak için, kesin tarihlendirme meselesi hayati bir mesele değildir ve konuyla ilgili olarak genel kabul görmüş olan Müslüman yazarların yazdıklarında zahiren veya zımnen mevcut olan tablonun ötesine giderek elde edilecek pek fazla bir şey yoktur. Diğer alternatifler çok farklı bir şey ortaya koymamaktadır, dolayısıyla sözkonusu tabloyu kullanmak daha iyidir.

Esas çalışması Yıllıklar [Annals] şeklinde olduğu için bu meseleyi dikkatle incelemiş olan Ceatani, Müslüman yazarların dört noktada birleştiğini söylemektedir[51]:

51 *Annali*, i, s. 219.

1. Hz. Muḥammed, mesajını üç yıl, yakın arkadaşlarına gizlice aktardı ve ancak bu dönemin sonunda aleni olarak tebliğ etmeye başladı;

2. Habeşistan'a göç beşinci yılda, yani aleni tebliğin başlamasını takip eden ikinci yılda oldu;

3. Hâşim sülalesinin boykotu, Habeşistan'a göçten *sonra* başladı ve iki ya da üç yıl sürdü;

4. Ebû Ṭâlib ve Hatice, boykotun bitmesinden sonra ve Hicret'ten üç yıl önce (M.S 622) vefat ettiler.

Caetani, ayrıca, göç ile boykot ve boykot ile Ebû Ṭâlib'in ölümü arasındaki süreleri kabul edecek olursak, bunun en az 12 yıllık bir süre anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle o, olayların daha önce meydana gelmiş olabileceklerini düşünme temayülünde olmasına rağmen, kaydı ihtiyatla, aşağıdaki tarihî sıralamayı benimsemiştir: [59]

610 İlk vahiy
613 Aleni tebliğin başlangıcı
614 Erḳam'ın Evine giriş
615 Habeşistan'a göç
616 Hâşim boykotunun başlangıcı
619 Boykotun sonu; Hatice ve Ebû Ṭâlib'in ölümleri; Ṭâ'if'e yolculuk.
620 İlk Medineli müslümanlar
621 Birinci ʿAḳabe toplantısı
622 İkinci ʿAḳabe toplantısı; Hicret

Bu tarihler pek çok bakımdan oldukça yeterli bir kılavuzdur. Bunların esas önemi, belki de olayların hızlı bir şekilde meydana geldiğini düşünmemize sebep olan kayıtların azlığına rağmen, İslâm'ın Mekke'deki gelişmesinin yavaş bir süreç olduğunu anlamamızı sağlamış olmasıdır.

III
İLK MESAJ

1. KUR'AN'IN TARİHLENDİRİLMESİ

'Kur'an'ın ilk mesajı neydi?' diye sormaya başladığımızda, ilk bölümlerin hangileri olduğu sorusuyla karşı karşıya kalıyoruz. Tabiatıyla dayanak noktamız, ilk Müslüman âlimlerin anlattıkları olmalıdır. Muhtelif pasajların vahyediliş sebepleri hakkında epeyce bir malzeme mevcuttur. Bununla birlikte, sözkonusu malzemenin iki dezavantajı vardır: [Bu malzeme] eksiktir ve çelişkileri ihtiva etmektedir. Bu ikinci husus –ki, daha önce, vahyedilen ilk sûrenin hangisi olduğu meselesinde bunun bir örneğini görmüştük– bilhassa Mekke sûreleriyle ilgili olarak, belki de birincisi kadar önemli değildir. Daha sonraki Müslüman âlimler, hangi sûre ve âyetlerin Mekke'de, hangilerinin de Medine'de vahyedildiği hakkında bir mutabakata vardılar. Ancak, Mekki pasajların büyük çoğunluğunun nüzul sebepleri konusunda hadis [rivayetleri] yoktur; üstelik [sözü edilen] nüzul sebeplerinin çoğu da kesin tarih verilebilecek olaylar değildir. Dolayısıyla, nüzul sebepleriyle ilgili hadisler, genelde sahih olarak kabul edilse de; bunlar tek başına, Batılı âlimlerin sorduğu soruların çoğuna cevap verememektedir.

Alman âlim Theodor Nöldeke, ilk baskısı 1860'da yapılan *History of the Qur'ân* [*Kur'an Tarihi*] adlı eserinde ilave bir kıstas ortaya koymuştur. Âyetlerin uzunlukları incelendiği ve nüzul sebepleri hakkındaki hadislerle karşılaştırıldığı takdirde, –çoğunlukla– ilk sûreler diye kabul edilenlerin kısa âyetlerden oluştuğunu, son sûreler olarak kabul edilenlerin ise uzun âyetlerden oluştuğunu görmüştür. Bu nedenledir ki, âyetlerin uzun veya kısa oluşlarına göre pasajların önce veya sonra olduğu hipotezini ileri sürmüştür. Nöldeke, bu kıstasa dayanarak, sûreleri, üç Mekki ve bir de Medeni olmak üzere dört döneme ayırmıştır; bu sıralama, Batılı âlimlerce genellikle [eksik olsa da] kabaca bir kılavuz olarak kabul edilmiştir.

Nöldeke'den bu yana en önemli gelişme, Richard Bell'in 1937-1939'da[1]
[61] basılan *Translation of the Qur'ān* [*Kur'an Tercümesi*] adlı çalışmasıdır. Hadisler, daima, sûrelerin çoğunun değişik dönemlerde vahyedilen pasajları ihtiva ettiğini kabul etmiştir. Bu *Translation* [*Tercüme*]'de, sûrelerin orijinal kısımlarına ayrılması ve pasajların ayrı ayrı tarihlendirilmesi girişiminde bulunulmuştur. Ayrıntılarla ilgili nihai karar ne olursa olsun, bu çalışma, Kur'an'ın tarihlendirilmesi konusunda başka çalışmalar için mutlaka bir başlangıç noktası olmalıdır. Bell, Nöldeke'nin kıstasının kabaca doğru olduğunu kabul etmekte, ancak bazı pasajlar açısından, muhtevaları dikkate alınarak, değiştirilmesi gereğini duymaktadır. Bu yöntem, özellikle Medine dönemi için doğru görünmektedir; ancak, bu şekilde elde edilen sonuçların çoğu, büyük bir ihtimalle böyle olmasına rağmen, farklı görüşler de mümkün olduğu için, tümüyle kesin değildir.

Kur'an'ın ilk mesajını ele alırken, muhteva kıstasını kullanma konusunda özellikle dikkatli olunmalıdır. Kişi, eğer 'X, Y, Z vb. sûreleri, ölümden sonra muhakeme düşüncesini ihtiva ettiklerinden dolayı ilk sûre olamazlar' dese, ardından da 'ölümden sonra muhakeme düşüncesi, ilk sûrelerde görülmediği için, erken döneme ait değildir' diye devam etse, fasit bir daire içinde tartışmış olur. Bu nedenledir ki ben, azami derecede objektifliği sağlamak için, hem 'ilk Mekki dönem' (Nöldeke) hem de 'ilk' ya da 'ilk Mekki' (Bell) diye nitelendirilen sûreleri veya sûrelerin ilgili bölümlerini aldım. Bu ilk dönem pasajlar grubu içinde, Hz. Muḥammed'e veya Kur'an'a muhalefetin ifade veya ima edildiği yerleri bir kenara bıraktım ve geri kalanları üzerine, yani muhalefet düşüncesinin olmadığı yerlere eğildim. Burada [gözetilen] ilke, muhalefetin ortaya çıkmasından önce, o muhalefeti doğuracak bazı mesajların tebliğ edilmiş olması gerektiği [düşüncesine dayanmaktadır].

Sözkonusu pasajlar şunlardır: 96/1-8; 74/1-10; 106; 90/1-11; 93; 86/1-10; 80/1-32 (23. âyet hariç ?); 87/1-9, 14-15; 84/1-12; 88/17-20; 51/1-6; 52, [bazı] bölümleri; 55.[2]

Bu pasajlardan bazılarının muhalefetin ilk ortaya çıkışından sonraki bir tarihe ait oldukları düşünülebilir; ancak, mantıken daha önce oldukları için,

1 Krş. R. Bell, *The Style of the Qur'an*, *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, xi. 9-15, özellikle 14 vd.'da.

2 Bell, a.g. e.'de daha sonraki eklemeler olarak gösterilen âyetler dikkate alınmamıştır.

bu ihtimali göz ardı ettim. Listesini verdiğimiz ilk pasajlarda yer alan mesajın farklı görünümleri [birbirleriyle] tutarlı görünmektedir. Bu nedenledir ki ben, daha fazla karıştırmadan, bu pasajların Kur'an'ın ana mesajını yani asıl peygamberi tebliği [*kerygma*] ortaya koyduğunu kabul ettim; şimdi de bu tebliğin [*kerygma*] ana noktalarını anlatmaya başlıyorum.

2. İLK PASAJLARIN MUHTEVASI [62]

a) Allah'ın keremi ve kudreti

Genellikle ilk pasaj olarak kabul edilen 96. sûrenin 1-5. âyetlerinin konusu, –kendi Kudretinin ve belki Kereminin de tezahürü olarak– Allah'ın insanı yaratması ve (Yahudi ve Hristiyan vahiylerinde) insana Gaybın [Görülmeyenin] sırlarını açıklamasıdır:

Oku yaratan Rabbinin adıyla,
İnsanı bir kan pıhtısından yaratan;
Oku, Rabbin çok cömerttir,
Kalemle öğreten,
İnsana bilmediğini öğreten.

İnsanın yaratılması ve [ona] yol gösterilmesi [konusuna] birkaç âyette daha atıfta bulunulmaktadır. 'İnsanı sıkıntı içinde (yani sıkıntıya maruz olarak) yarattık... Biz ona iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi? Ona iki yol göstermedik mi?' (90/4, 8-10). Yaratma konusu 80/17-22'de daha da genişletilmiştir:

Onu (*yani* insanı) ne tür bir şeyden yarattı?
Bir damladan!
Onu yarattı ve ona gücünü verdi,
Sonra yolu ona kolaylaştırdı.
Sonra öldürdü onu ve gömdü onu;
Sonra dilediği zaman yeniden diriltir onu.

87. [sûrenin] başlangıcı benzer [durumdadır]:

Yüce Rabbi'nin adını öv
O yarattı ve şekil verdi
Güç verdi ve yolu gösterdi.

55. sûrenin 1-3. âyetleri de yaratma ile yol göstermeyi bir arada vermektedir: 'Rahman, Kur'an'ı öğretti, İnsanı yarattı, ona Beyân'ı öğretti.'

93. [sûrenin] 3-8. âyetlerinde Allah'ın, Hz. Muḥammed'e [yaptığı] özel iyilikler zikredilmektedir; bu muhtemelen onun hayatının ilk dönemlerindeki olaylara yapılan atıflardır:

> Rabbin seni terk etmedi, seni hakir de görmedi.
> Senin için son, öncekinden daha iyidir;
> Kesinlikle Rabbin sonunda Sana verecektir senin hoşnutluğun için.
> O, seni öksüz bulmadı mı ve sana sığınacak yer vermedi mi?
> Seni şaşırmış olarak bulmadı mı ve sana yolu göstermedi mi?
> Seni yoksul bulmadı mı ve seni zenginleştirmedi mi?

[63] Bununla belki de 87. [sûrenin] 6. ve 8. âyetlerinde verilen teminat karşılaştırılabilir:

> Sana okutacağız, unutmayacak şekilde...
> Biz onu senin için oldukça kolaylaştıracağız.

Ḳureyş sûresi (106), 'açlığa karşı onlara rızık verdiği ve korkuya karşı da güven verdiği' için kabileye Kâbe'nin Rabbine ibadet etme çağrısı yapar. 80. sûrenin 25-31. âyetleri, Allah'ın, yeryüzüne; tohumun, bitkilerin, üzümlerin, zeytinlerin, hurmaların ve benzerlerinin yetişmesini sağlayan yağmuru nasıl gönderdiğini tasvir eder; bu yiyeceğin insan ve hayvanlar için olduğunu belirten 24. ve 32. âyetler daha sonra eklenmiş olsa bile,[3] bu düşünce orada zımnen var olmalıdır. Bu [düşünce] 55/9-ll'de açıkça yer almaktadır:

> Yeri hayvanlar için meydana getirdi;
> Orada meyveler, salkımlı hurma ağaçları,
> Ve yapraklar içinde büyüyen taneler ve güzel kokulu otlar.

Ancak Allah, insanlara ölümü verdiği gibi hayatı da verendir ve bu nedenle o, 'bitkileri yetiştirmiş, sonra da onları kapkara bir çer-çöpe çevirmiştir' (87/4 vd.).

Nihayet, 88. [sûrenin] 17-20. âyetleri, develeri, gökyüzünü, dağları, yeryüzünü Allah'ın yarattığından söz ederken, 55. sûrenin ilk bölümleri sema-

3 Bell, a.g.e.

vi varlıklardan ve denizlerden bahsetmektedir.[4] Nihai olarak vurgulanan şey, Yaratılmış varlıkların geçiciliği ile Yaratıcının daimiliği arasındaki karşıtlıktır (55/26 vd.):

> Onun (*yani* Yeryüzünün) üzerindeki her şey yok olur,
> Ancak yüce ve şerefli olan Rabbinin yüzü baki kalır.

Dolayısıyla, Allah'ın iyilik ve kudretini tafsilatıyla anlatan pek çok âyet vardır. İlk pasajlardaki mesajın sayıca en çok öne çıkan tarafı aslında budur. Bu birkaç yönden çok dikkate değer bir olgudur. Kur'an Allah'ın varlığını, hem Hz. Muḥammed'e hem de [Hz. Muḥammed'in] kendilerine mesajı aktaracağı kimselere bilinmeyen bir şey gibi sunmaz. [Kur'an'ın], muğlak bir Allah inancının [mevcut olduğunu] kabul ettiği görülmektedir. [Kur'an] bazı sıradan olayların ona [Allah'a] izafe edildiğini iddia etmek suretiyle bu [inancı] daha belirgin ve güçlü hâle getirir. Bu da Allah anlayışının Araplara, Yahudi-Hristiyan tek tanrıcılığından sızdığı görüşünü doğrular gibidir. Bununla birlikte, putperest Arapların kendi ilahlarına atfettikleri güçler muhtemelen çok sınırlı olduğu içindir ki, onun [Allah'ın] bu ilahlara benzediğini ancak biraz daha büyük olduğunu düşünmek, onun [Allah'ın] beşerî işlerdeki önemini ortaya koyacak bir anlayış için yeterli olamazdı. Dolayısıyla biz, ilk adımda, bu yanlış anlayışın düzeltilmesinin ne kadar önemli olduğunun farkındayız. [64]

Belki de daha da şaşırtıcı olan şey, [ilk pasajlarda] Allah'ın birliğinden söz edilmemiş olmasıdır. İstisna olduğu görülen, 'Allah'ın yanında başkasını Tanrı edinmeyin' (51/51) [ibaresi] muhtemelen daha sonraki bir eklemedir;[5] bu kesinlikle daha önce belirtilen bir hususun tekrarı gibi görünmektedir; eğer bu yeni bir husus olsaydı, daha fazla vurgu yapılırdı. Şüphesiz, ilk pasajlara dair listemizde Allah'ın birliği akidesine aykırı bir şey yoktur. İlginç ve önemli olan, bu akideye vurgu yapılmaması ve putperestliğin kınanmamasıdır. Başka deyişle, ilk pasajlardaki amaç sınırlıdır. [Amaç], düşünen Mekkeliler arasında zaten mevcut olan muğlak Allah inancının bazı yönlerini –ikinci derecedeki tanrılara müsamahakar olan bu inançla katı tek tanrıcılık arasındaki karşıtlığı öne çıkarmaksızın– olumlu şekilde geliştirmektir.

4 Bell tarafından tarihlendiği gibi, a.g.e.
5 Bell de böyle, a.g.e.

b) Hesap [vermek] için Allah'a dönüş

Bir kere daha, 'Alaḳ sûresiyle (96) başlayabiliriz, zira 8. âyet, 'dönüş Rabbinedir' demektedir; burada anlatılmak istenen, bu [dönüşün] 'ölümden sonra hesap [vermek] için' olduğudur.[6] 74. sûre de Hesap [vermekten] söz etmektedir. (8-10. âyetler):

Boru-sesi geldiği zaman,
Zor bir gün olacak o vakit
İnkarcılar için kolay olmayan.

Eğer 5. âyetteki *rucz* [kelimesi] (Matta, iii, 7'deki 'gelecek gazap' ibaresinin çevirisinde kullanılan) Süryanice 'gazap' anlamına gelen *rugza* kelimesinden geliyorsa muhtemelen başlangıçta ahiretle ilgili bir anlama sahipti.[7] İnsanın yeniden diriltilmesinin zikredilmesiyle (80/22) ve 'her can üzerinde mutlaka bir gözetici vardır' (86/4) âyetiyle de –gözetici ister Tanrı, isterse [amelleri] kaydeden bir melek olarak yorumlansın– ahirette hesap verme ima edilmektedir.

Bu ilk pasajlarda yer verilen Nihai Hesabın [Ahiret Hesabının] tam bir tasviri 84. sûrenin 1-12. âyetlerindedir.

Gök yarılacağı zaman,
Ve Rabbine kulak vereceği ve boyun eğeceği [zaman],
Yeryüzü uzatılıp dümdüz yayılacağı zaman,
Ve içindekini (*yani* ölüleri) dışarı atacağı ve boşalacağı zaman,
[65] Ve Rabbine kulak vereceği ve boyun eğeceği [zaman],
Ey insan, o zaman sen, Rabbine doğru çabalayıp duruyor olacaksın ve onunla karşılaşacaksın.
O zaman kitabı sağ tarafından verilen kimse,
Kolayca hesaba çekilecek
Ve mutlu olarak dönecek ailesine;
Ancak kitabı arkasından verilen kişi,
Yok olmayı isteyecek,
Ve alevli ateşte yanacaktır.

6 Bell, a.g.e.
7 Y.a.g.e.; krş. Bell, *Origin*, 88.

Hz, Muḥammed'in 'uyarıcı' olarak tasvir edilmesinin [Nihai Hesapla ilgili] bir şeyi imâ ettiği düşünülebilse de, şimdi ele alacağımız 51/5. [ayet] vd. ile 52/7. [ayet] vd. dışında, ilk pasajlar içinde Nihai Hesapla ilgili doğrudan bir atıf bulunmamaktadır.

Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, burada sadece Hesap olgusunun ifade edilmesinin ötesinde bir şey, yani insanın hesaba çekileceği ve [bunun sonucunda] ya ödüllendirileceği ya da cezalandırılacağı hususunun yer almasıdır. Daha sonraki Ahiret Günü[8] tasvirlerinde görülen 'dehşetli ayrıntılardan hiçbirisi' yoktur. Bu nedenledir ki, biz, Hz. Muḥammed'in ilk Mekke dönemindeki dinî hayatının ana saikinin günahkarların azap korkusu olduğunu düşünen Frants Buhl ve Tor Andrae gibi kişilerin görüşlerini tereddütsüz reddedebiliriz. Nöldeke'nin, Mekki sûrelerle ilgili olarak birinci ve ikinci dönem [şeklinde yaptığı tasniflerin] tümünü kabul edecek olursak, 'en önemlisi, kendisini etki altına alan ve bu tür büyük sonuçları olan duygu değişimini ortaya çıkartan şeyin cehennemlik olma korkusu olduğunu"[9] söylemek mümkün olabilir. Bununla birlikte, bakışımızı sadece, tüm pasajların içinde en erken tarihli olduğu anlaşılan küçük pasajlarla sınırlandıracak olursak, bu mümkün görünmez.

Öte yandan hüküm/hesap [judgement] konusundaki en erken atıfların, uhrevi değil, dünyevi felaketler anlamına geldiğini söylemenin yanlış olduğu anlaşılmaktadır. İncelemekte olduğumuz ilk pasajlar, birtakım uhrevi düşüncelerin örneklerini içermektedir; ancak, kesinlikle 'inanmayan muayyen kavimlerin uğradığı [dünyevi] felaket'e atıf yapan âyetler yoktur.[10] Eğer 51/6. âyet: 'Hüküm/hesap [ed-dîn] yakında vuku bulacak'; 52/7. âyet ise 'Rabbi'nin azabı yakında vuku bulacak' diye çevrilirse, dünyevi bir anlam taşıyabilir. Bununla birlikte, 'yakında vuku bulacak' anlamına gelebilen *vâḳî'* kelimesinin, [66]
bağlamından [hareketle] –'Size vaat edilen doğrudur' (51/5); 'ona engel olacak bir şey yoktur' (52/8) [ayetlerinde olduğu üzere]– yakın bir gelecekte hüküm ve cezanın hemen vuku bulacağına değil; belirtilmeyen bir gelecekte gerçeklik ve kesinliğine işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Mekki sûrelerde, daha önceki peygamberlere karşı çıkanların başına geldiği gibi, Mekkelilerin de başına, dünyevi felaketler şeklinde gelecek olan Al-

8 Bell, *Origin*, 85
9 Buhl, *Muhammed*, 127
10 Bell, *Translation of Qur'ân*, s. 690.

lah'ın hükmü konusunda gerçekten pek çok şey vardır. Ancak, bu tür bir felaketin, peygamberlerin mesajına karşı koymanın cezası olması hasebiyle; [sözkonusu dünyevi felaketlerden söz edilmesi], Hz. Muḥammed'in [risâlet] görevinin başlangıcından daha çok, kendisine karşı muhalefetin ortaya çıkmasından sonraki Mekke'nin durumuna daha uygun düşer. Aslında, az önce ele alınan âyetler (51/5 vd. ve 52/7 vd.) hükmün kesinliği ve kaçınılmazlığı konusuna vurgu yapmaları sebebiyle, daha çok, muhalefetin ortaya çıkmaya başladığı ve hükmün/hesabın gerçekliği konusunda şüphelerin ifade edildiği ikinci safhaya geçişle ilgilidir. Belki de daha çok dünyevi *felaketleri*, yani sadece cezaları işittiğimizi belirtmek gerekir. Oysa İnşikak sûresi'nde (84) olduğu gibi, uhrevi hükmün ardından hem mükafat hem de cezadan söz edilmektedir.

c) İnsanın verdiği karşılık – şükür ve ibadet

Allah'ın nimeti karşısında insanın ona şükran duyması ve ibadet etmesi gerekir. Şükran [duygusu], insanın, güçlü ve iyi olan Birine bağlılığını içinden kabullenmesidir: ibadet ise, bu bağlılığın ve Allah'ın nimet ve kudretinin şeklî ifadesidir. 80/16 ve devamındaki pasaj, Allah'ın insanı yaratması ve hayatını düzenlemesi konusundaki nimetine karşı insanın nankörlüğünden söz etmektedir: 'O ne nankördür (mâ ekferahû)'. Bu kökten ismi fail olan, kâfir [kelimesi], inanmayan anlamındadır; onlar [Allah'ın] Elçisine karşı gelen, Allah'a karşı nankör kimselerdi. Dolayısıyla, 74/10'daki hüküm günü *'kâfirîn* [kafirler] için'[5] güç olacaktır ibaresi, ilk muhatapları için, muhtemelen, 'nankörler için' güç olacağı anlamına gelmekteydi.

Şükrün zıddı olan davranış, 96/6 vd. olduğu üzere, *ṭağâ* ve istiğnâ [kelimeleriyle] belirtilmektedir:

> Hayır, ancak insan küstahça hareket eder (*yeṭğâ*)
> Çünkü kendisinin bağımsız olduğunu sanar (*isteğnâ*)

Ṭağâ [kelimesinin] esas anlamı, 'onun (*yani* sel veya su) miktar olarak olağan sınırı aşacak ölçüde yükselmesidir'.[11] O halde, mecazi olarak, sınırları
[67] aşan, küstah anlamına gelmektedir; bununla, engellere aldırmaksızın, özellikle de dinî ve ahlaki mülahazalara aldırmaksızın ısrar eden, kendisini durduracak

11 E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, ilgili kelimenin altında.

hiçbir şeye müsamaha etmeyen ve kendi gücüne sınırsız güven duyan kimsenin kast edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, Kur'an'da bu kelimeye, genellikle 'küstahlaşmak' ya da 'küstahça davranmak' şeklinde anlam verilebilir. Bu, Yaratıcıyı yok sayma veya inkar etme [düşüncesiyle] ilişkili olan, yaratılmış olma duygusundan yoksunluk, yaratılanın kendi gücüyle övünmesidir.

Bu, servet sahibi Mekkelilerin yatkın oldukları bir davranıştır; zira iktibas edilen âyetlerden ikincisinin ortaya koyduğu üzere, [bu davranış] zenginliğe güvenmeye dayanmaktadır. *İsteğnâ* kelimesini çevirmek zordur, zira hem servet hem de kendi kendine yeterlilik anlamlarını bünyesinde barındırmaktadır. Lane, bu kökün esas anlamını 'muhtaç olmayan' şeklinde vermektedir. Dolayısıyla, kelime, Kur'an'da, servet sahibi olmayı, daha çok da varlıklı kimselerde yaygın olan ruhi davranışı ifade etmektedir. 92/8. [ayet], 'zenginliğiyle böbürlenir'[12] şeklinde çevrilebilir. Mekkeliler mâlî güçleri sebebiyle, kendilerini, daha yüksek başka herhangi bir güçten bağımsız görüyorlardı.

Şükür, ifadesini ibadette bulur. Bu yüzden, ilk pasajlarda, ibadete yönelik birkaç tane emir vardır. Bunlardan bazıları, bizzat Hz. Muḥammed'in kendisine yöneltilmiştir: 'Rabbini yücelt, giysilerini temizle' (74/3 vd.). İlk pasajlardan biri, Ḳureyş sûresi (106), tüm Mekkelilere yapılan bir çağrıdır:

> Ḳureyş vasıtasıyla bir araya getirdiği için,
> Kış ve yaz kervanlarını bir araya getirdiği için
> Bu Evin Rabbine kulluk etsinler
> Açlığa karşı onlara rızık veren
> Ve onları korkuya karşı emin kılan.

Biraz daha sonraki bir tarihe ait olması muhtemel bir başka pasaj (87/14 vd.), şu genel ifadeye yer verir: 'Refaha ermiştir o kişi...ki Rabbinin adını anar ve namaz kılar (*ṣallâ*)'.

İbadet, başından beri Hz. Muḥammed'in cemaatinin ayırıcı bir özelliğiydi. O kendisi, ilk vahiyden önce bile ibadetle ilgili uygulamalar yapmaktaydı; ilk Müslümanlar da bir süre gece namazı uygulamasına devam etmişlerdir.[13] Muhalefet, ilk başta namazın kılınmasına karşı yapılmıştı: 'Gördün mü şu engelleyeni, namaz kılarken bir kulu!' (96/9 vd.). Öbür yandan, Necm sûresine (53)

12 Bell, a.g.e.
13 Krş. Müzzemmil sûresi (73)

[68] sokulmuş olan 'şeytani âyetler'le ilgili rivayetlerde, Hz. Muḥammed'in Mekkelilerce peygamber olarak kabul edildiğinin göstergesi, kendilerinin onunla birlikte namaza iştirak etmeleriydi. [Bu olayı değerlendirirken] Batı'da sıkça karşılaşılan ibadet düşüncesini unutmaya çalışmalıyız, [sözkonusu düşünce] ibadetin özünü, belki de Allah'ın varlığının hissedilmesi olarak tasvir edilen, subjektif bir duygu olarak görür. Araplar, daha çok ibadetin objektif yanları ve özellikle de onun anlamıyla ilgilenir. Mekkelilerin Hz. Muḥammed'le birlikte Kâbe'nin Rabbine secde etmeleri, seçim gününde eski sadık bir muhafazakarın kırmızı bir rozeti gösterişli biçimde sallaması ya da eski bir sosyalistin mavi bir rozeti sallaması hareketine benzetilebilir. Bu siyasi tasvir buraya uygun düşmesine rağmen, İslâm'ın bir din olmadığı söylenmek istenmemiştir; [aksine] bazı Batılı din anlayışlarının bozuk olduğu anlamına gelebilir.

d) İnsanın Allah'a karşı davranışı - cömertlik ve arınma

Bununla birlikte, nimeti dolayısıyla Allah'a şükran duymak, kişiyi sadece ibadete yönlendirmekle kalmamalı, aynı zamanda bazı ahlaki davranışlara da sevk etmelidir.[14] Kur'an'ın nasıl bir ahlak anlayışı öngördüğünü ortaya koymak, ilginç ve önemlidir.

Bu ilk pasajların bazılarında anlaşılması biraz güç olan *tezekkâ* diye bir kelimeyi görüyoruz. Abese sûresinde (80) Hz. Muḥammed, a'ma bir kişi yerine, önemli zengin bir adamla daha fazla ilgilendiği için azarlanır; belki de o kör adam 'arınacak', zengin adam 'arınmasa' bile Hz. Muḥammed bu durumdan sorumlu tutulmayacaktır. Yine, 'kendini arıtan refaha ermiştir'.[15]

Mesele biraz karmaşıktır ve Ek D'de ele alınmıştır. Burada sadece sonuçlar verilecektir. İbn Zeyd adında bir müfessir, '*tezekkî* [kelimesinin], Kur'an'ın tamamında *islam* anlamına geldiğini söyleyerek faydalı bir ipucu vermektedir;[16] yani, [ona göre] bu pasajlardaki 'kişinin kendi kendini arındırması', 'kendini Allah'a teslim etmesi' veya 'Müslüman olması' ile aynı şeydir. Uygulamada da böyle olduğu anlaşılmaktadır; ancak, asıl vurgulanan nokta biraz farklıdır. *Tezekkâ* [kelimesi], Mekki pasajlarda (ve belki erken dönem bazı Medeni pasajlarda da), kelimenin kökünün Süryanice, Aramice ve İbranice'deki benzer kullanımlarına dayanmaktadır. Dolayısıyla, bu, Yahudi-Hristiyan etkisiyle Arap

14 Krş. 80/23.

15 87/14; krş. 91/9, belki de biraz sonra.

16 at-Taberî'de, *Tefsîr*, 79/18 [ayeti] hk.

zihninde oluşmuş muğlak bir düşünce olan ve Arap putperestliğinin törensel arınmasından ve fiziki arınmadan farklı bir ahlaki arınmayı ifade etmektedir. Genellikle uhrevi bir şeye işaret eder ve insanın ebedi mükafatı elde etmesine yol açacak olan hayatın (esas itibariyle ahlaki) niteliklerini düşündürür; aşağı yukarı bizim doğruluk ve dürüstlük dediğimiz şeydir. Bu bazen, belki de çoğu kere, doğruluğun tatbiki veya elde edilmesinden ziyade, kişinin bir amaç veya hayat ilkesi olarak doğruluğu benimsemesi anlamına gelir. Dolayısıyla, bu [kavram], özellikle ahlaki tarafa özel bir vurguyla birlikte, ilk dönemde Hz. Muḥammed'in hareketinin neleri ihtiva ettiği konusunda kapsamlı bir tasvir ortaya koymaktadır. [69]

Daha yakından bakacak olursak bu ne anlama gelmektedir? Başlangıçtaki *kerygma*'nın ahlaki içeriği nedir? İlk pasajlarda bize bu konuda yardımcı olacak pek bir şey bulamıyoruz. 'Sarp yokuşu aşmaya çalışmak'tan (9/11) başka, Hz, Muḥammed'in kendisine yapılan tek uyarı vardır (ki bu, başkaları için de geçerlidir):

> Öyleyse yetime gelince, onu ezme,
> Ve dilenciye gelince, onu azarlama
> Ve Rabbinin nimetine gelince, onu anlat. (93/9-11)

Dolayısıyla, bu konuda biraz daha derinleşmek gerekmektedir. Aşağıdaki örnekler, Nöldeke'nin birinci dönem [diye adlandırdığı], Bell'in de 'ilk Mekki' veya 'Mekki' [diye tasnif ettiği] sûrelerde yer almaktadır. Sözkonusu pasajların genel teması önemli olduğu için, burada olabildiğince tamamı aktarılmıştır.

Nöldeke'nin sıralamasında en erken sûre Hümeze'dir (104/1-3):

> Vay hâline o iftiracının, alaycının,
> Malı toplayan ve onu tekrar tekrar sayan
> Malının kendisini ebedileştireceğini sanan!

Aşağıdaki [pasaj] da erken ve 'İki Yol' diye adlandırılabilir:[17]

> Veren ve takvayı sergileyen
> Gerçeği en güzel ödül sayan
> Onun kolaylığa erişmesine yardım ederiz
> Ancak cimrilik eden ve malı ile mağrur olan,

17 Krş. Bell, a.g.e.

Ve yanlışı en iyi ödül sayana gelince
Biz onun zorluğa erişmesine yardım ederiz
Malı fayda etmez ona helak olduğu zaman. (92/5-11).

'Kararmış bahçe meseli' (68/17-33) belli bir günde, yoksulların pay almasına izin vermeden, bahçelerinin ürününü toplamayı kararlaştıran bir grup
[70] insanın hikayesidir; sabahleyin bahçeye geldiklerinde ürünler yok olmuştu ve küstahlık ettiklerinden [*ṭâġîn*] dolayı derinden üzülmüşlerdi. Necm sûresi (53/34 vd.) 'sırt çeviren, az veren ve cimrilik eden'den söz eder ve onun cahil olduğunu ve (ahirette) cezalandırılacağını belirtir. Âdiyât sûresi de benzer [şeyleri söyler]:

Gerçekten, insan Rabbine karşı nankördür...
Ve gerçekten o hayır (*yani* mal) sevgisinde şiddetlidir (*yani* cimridir)....
Bilmez mi?...
Doğrusu Onların Rabbi o gün (*yani* Ahiret günü)
onların her şeyinden haberdar olacaktır. (100/6-11).

Fecr sûresinde (89/18-21) insan, davranışından dolayı kınanmaktadır:

Siz yetime karşı cömert davranmıyorsunuz
Yoksulu doyurmayı teşvik etmiyorsunuz
Mirası gelişigüzel yiyorsunuz
Malı pek çok seviyorsunuz.

Ahiret gününde kınanan insanla ilgili aşağıdaki tasvir Ḥaḳḳa sûresinde (69/33-35) geçmektedir:

O Yüce Allah'a inanmazdı,
Yoksulun doyurulmasını teşvik etmezdi;
Bu yüzden, bugün burada onun dostu yoktur.

Öte yandan, Ẑâriyât sûresinde takva sahipleri tasvir edilmektedir:

Onlar gecenin az bir vaktinde uyudular
Sabahları bağışlanma dilediler
Ve onların mallarından dilenci ve mahrumlar için ayrılan bir pay vardı.
(51/17-19).

Benzer şekilde Cehennem ateşi

... çağırır onu, sırtını dönen ve yüz çevireni
Ve toplayan ve yığanı... (70/17 vd.).

Allah'a, Elçilerine ve mesaja inanmamayı, ahlaki alana ait olmadıkları için bir tarafa bırakırsak, o zaman, bu pasajların muhtevası, yoksulu ve muhtaç olanı doyurmanın iyi, kişinin kendisi için mal toplamasının kötü olduğu şeklinde oluşmaktadır. Ayrıca, muhtemelen geç Mekki [döneme ait] olan[18] 83/1-3'teki eksik ölçü-tartıyı ve Medeni [döneme ait] olan 70/29-31'deki iffetsizliği hariç tutarsak, incelenen sözkonusu sûrelerin ahlaki içeriği sadece bundan ibarettir; [71] 81/8 vd.'daki kız çocuklarını diri diri gömme konusuna yapılan atıf, normatif olmaktan ziyade, olgusal niteliktedir. Bu nedenledir ki biz burada şaşırtıcı, kafa karıştırıcı ve Kur'ânî *kerygma*'nın mahiyetini anlamada çok önemli olan bir olguyla karşı karşıya bulunuyoruz. [Burada Kitab-ı Mukaddes'teki] on emrin ahlaki bölümü neredeyse tümüyle göz ardı edilmiştir. Ana-babaya, [insan] hayatına, evliliğe, mülkiyete veya tanıklıkta doğruluğa saygıdan hiç söz edilmemektedir. Sadece, [on emirdeki] açgözlülükten kaçınılmasına benzer bir şey vardır, ancak onda da farklılıklar bulunmaktadır. Erken dönemlerdeki Kur'ânî ahlak, tümüyle, Batılıların görevin gerektirdiğinden fazla iş [nafile] diye adlandırabilecekleri, cömertlik, cimrilik veya tamahkarlıkla ilgili konularla sınırlıdır.

e) Hz. Muḥammed'in görevi

Ele aldığımız pasajların bazıları, ilk planda Hz. Muḥammed'in kendisine yöneltilen emirlerdir –mesela 'Rabbini yücelt'– ancak bunlar, takipçileri için de geçerli olabilecek şekilde yorumlanmaya müsaittir. Ancak, diğer pasajlar, onun şahsına mahsus ve özel görevini ortaya koymaktadır: 'Kalk ve uyar'; 'Öyleyse hatırlat, eğer Hatırlatan fayda sağlayacaksa' (74/2; 87/9). Bu husus, [ilk pasajlara dair] listemizde yer almakla birlikte, öne çıkan bir husus değildir. Onun peygamber olarak konumu, daha sonraları temel konulardan biri hâline gelmiştir.

Burada 'uyar' ve 'hatırlat' kelimeleri için *enzir* ve *zekkir* [kelimeleri], başka yerlerde de isim olarak bunlara tekabül eden *nezîr* ve *müzekkir* kelimeleri

18 Bell, a.g.e.

geçmektedir. *Enẑere* kelimesi İngilizcedeki 'warn' [uyarmak]' kelimesine yakın bir anlam taşır; kişiye tehlikeli, zararlı veya korkunç bir şey hakkında, ona karşı kendisini korumasını sağlamak veya ondan korkmasını sağlamak için bilgi verme eylemini ifade eder. Kelimenin yukarıda yer verilen erken pasajdaki kullanımı, hesap/hüküm [judgement] kavramının bir şekilde başlangıçtan beri var olduğunu ortaya koymaktadır. Mekke'nin daha sonraki dönemlerinde, hem uhrevi hesaba [judgement] hem de dünyevi cezaya ne kadar yer verildiği dikkate alınırsa, Kur'an'da kelimenin *müẑekkir* şeklinde yalnız bir kez geçmesine karşılık, *neẑîr* şeklinde kırktan fazla geçtiğini görmek şaşırtıcı değildir. Lane, *ẑekkere* kelimesinin Kur'an'daki özel kullanımıyla ilgili olarak şu anlamı vermektedir: 'Öğüt verdi; nasihat etti; itaati öğütledi; iyi haber verdi ve işlerin sonuçlarını hatırlattı; mükafat ve cezalardan söz etmek suretiyle kalbi yumuşatabilecek şeyleri hatırlattı.'[19] [Bu durumda] İngilizce 'remind' [hatırlatma] kelimesi, hitap edilen kişilerin daha önceden Allah ve Kıyamet Günü hakkında bir şeyler bildiklerini ifade eder; ancak Arapça kelimenin [*ẑekkere*] daha geniş
[72] bir kullanımı sözkonusudur ve Lane'in itibar ettiği Arap lügatçilerinin açıklamaları, kelimenin İngilizce anlamının fazla zorlanmaması gerektiğini ortaya koymaktadır.

O halde, ilk pasajlarda, Hz. Muḥammed'in görevi, insanların dikkatini, yukarıda *(a)* ve *(b)* alt bölümlerinde zikredilen konulara çekmekle sınırlıdır.

3. MESAJIN O GÜNKÜ DURUMLA İLGİSİ

Burada Kur'an'ın ilk pasajlarındaki mesajın yorumlanması suretiyle söylenenler, bu mesaj veya *kerygma*'nın, o dönemin Mekkesiyle özellikle ilgili olduğu gibi makul bir varsayıma dayanmaktadır. Dolayısıyla mesele bunun nasıl böyle olduğunu izah etmektir. Birinci bölümdeki açıklamalar, Mekke'deki şartlara biraz ışık tutmuştur; ancak bizzat Kur'ânî mesajın o günün hastalığının teşhisi konusunda neyi ima ettiği de dikkate alınarak, İslâm öncesi dönemlerin hadislerdeki tarihinden ve şairlerden öğrendiklerimiz buna eklenmelidir. Dolayısıyla, teşhisleri ve çareleri toplumsal, ahlaki, zihnî ve dinî olmak üzere dört başlık altında birlikte ele almak uygun olacaktır.

19 *Arabic-English Lexicon*, ilgili kelimenin altında.

a) Toplumsal

I. Bölümde belirtildiği üzere, o dönemin eğilimleri, toplumsal dayanışmanın zayıflaması ve bireyciliğin gelişmesi yönündeydi. Bazı bakımlardan kabile [tribe] ve boy/sülale [clan] yapısı hâlâ güçlüydü, ancak insanlar bazı açılardan akrabalık bağlarını yok saymakta tereddüt etmiyorlardı. Bu, özellikle, ticari hayatın bireyciliği beslediği, mâlî ve maddi çıkarların en az kan bağı kadar ortaklıkların temeli olduğu Mekke'de böyleydi. Kur'an'ın, Mekkelilerin meşgalesi olarak gösterdiği çokça mal biriktirme işi, bireyciliğin bir işaretidir. 'Kapkara kesilmiş bahçe' meseli (68/17 v.d.) bir grubun bazı alanlarda tekeli elde etme ve daha az başarılı rakiplerini engelleme çalışmalarını ortaya koymaktadır; bahçe sahiplerinin birbirlerinin akrabası olduklarını gösteren bir şey yoktur.

Mekke'deki mutlak yoksullukta herhangi bir artış olduğu pek muhtemel görünmemekle birlikte zenginle yoksul arasındaki farkın, son yarım yüzyılda açılmış olması muhtemeldir. Kur'an, zenginle yoksul arasındaki –ya da daha çok zengin, orta halli ve yoksul dememiz gerekir– farkla ilgili olarak gittikçe artan bir farkındalığın olduğunu ima etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, zenginler, kendi akrabaları bile olsa, yoksullara ve [nüfuz açısından] güçsüzlere daha az ilgi gösteriyorlardı. Yetimlere dair atıflar, bu kişilerin, velileri olarak hareket |73| eden kendi akrabaları tarafından muhtemelen kötü muameleye tabi tutulduklarını ima etmektedir. ʿAbese sûresi (80) Hz. Muḥammed'i, bir an için yanlış yapan; zenginlerin ve nüfuzlu kişilerin önemli, diğerlerinin ise önemsiz olduğu şeklindeki yaygın ilkeye göre hareket eden bir kişi gibi tasvir etmektedir.

Bütün bunlar, topluluk duygusunun kaybolması anlamına gelmelidir. İnsan toplumsal bir hayvandır ve mensup olacağı bir grup olmadığı takdirde mutsuzdur. Muhtemel yeni bir topluluk temeli, kendisini, maddi menfaatler şeklinde ortaya koyuyordu; ancak bu, kan akrabalığının yerini tam olarak tutacak bir şey değildi. Bu [durum], 5. Hicri yıldaki Medine muhasarası seferinde olduğu gibi, büyük bir konfederasyona yol açabilirdi; ancak bu birlik, yakın akrabaların çıkarları, tüm birliğin kalıcı çıkarlarına aykırı düşünce her zaman dağılabilirdi. Bunun, ticaret ve siyasetin daha büyük meselelerinde birtakım faydaları vardı; ancak, nispeten önemsiz kişilerin günlük hayatlarında pek yeterli değildi. Bu alanda boy/sülale [clan] ve aile ilişkilerinden gelen izafi güven duygusu kayboluyor ve bir boşluk bırakıyordu.

Kur'an'ın ilk pasajları, bu durumun gerçek çaresinin bir erken uyarısı olmaktan başka bir şey değildi, yani toplumsal dayanışmanın yeni temeli dinde bulunacaktı. Cömertlik vecibelerine vurgu yapılması, sıkıntıları biraz hafifletebilirdi; (her ne kadar cömertliğin birinci amacı olmasa da) yoksullara maddi açıdan yardım edilebilir ve zenginler, bir ölçüde, servetlerinin mutlak sahipleri olmaktan ziyade, onların idarecisi [emanetçisi] olduklarını kabul ve teyit edecekleri için, para o ölçüde bir toplumsal bölücü olmaktan çıkabilirdi. Batıda bazen adlandırıldığı şekliyle, emanetçilik ilkesi, yani zenginliğin, kişiye, yalnızca kendi arzuları için değil, kısmen toplum adına emanet olarak verildiği Meʿâric sûresinde (70/24 v.d.) ifade edilmiştir. Bu sûrede dindarlar [musalliler], 'mallarında yoksul ve muhtaçlara tanınmış bir hak olanlar' şeklinde tasvir edilmektedir.

Öte yandan Kur'an, eski düzenin düzeltilmesi yolunda hiçbir girişimde bulunmaz. Eski kabile dayanışmasına dönülmesi ihtimali sözkonusu değildi. İnsanın, birey olarak kendisinin farkında olması düşüncesi yerleşmişti ve bu nedenle de kabul edilmesi ve dikkate alınması gerekliydi. Kur'an, Hesap Günü kavramında bunu yapmaktadır; zira o gün esas itibariyle bireylerin yargılanmasından ibarettir. Hesap Günü, 'hiçbir kişinin bir başka kişi için etkisinin ola-
[74] mayacağı bir gün'dür (82/19). 35/19'da (gerçi Hesap Gününe atıf olmayabilir) kişinin akrabalarından uzaklaşması tasvir edilmektedir: 'yükü ağır olan kimse, bir başkasından onu taşımasını isteyecek olsa, yakın akrabası bile olsa, yükü taşınmaz'. (Medeni sûrelerde, yeni Müslüman topluluğu oluşurken, 2/172'de olduğu gibi, kişinin, akrabasına karşı olan özel görevlerinin yine vurgulandığı da belirtilmelidir).

b) Ahlaki

Bedevilerdeki *mürüvvet* ideali, ticari bir topluluğa uygun düşmez. [Ticari toplulukta] başarıya ulaştıran nitelikler, 'savaşta yiğitlik, talihsizliğe karşı sabır, intikamda ısrarcı olma, güçsüzleri koruma ve güçlülere karşı koyma' değildir; [bu niteliklerin] birincisi kervanların idaresiyle ilgili olabilir, ikincisi de fena değildir; ancak intikamda ısrarcı olma, bir [başka] kişinin haklarını savunma şeklinde anlaşılırsa, tacirin bir noktadan sonra bunu yapması akıllıca bir iş değildir; çünkü mâlî ve ticari başarı, güçsüzü dikkate almamaya ve güçlülerle dostluğu (tercihan dürüst muamele sınırları içinde) geliştirmeye bağlı-

dır. Emanetlerin muhafazası açısından bedevilerdeki sadakat erdemi, şüphesiz önemlidir; çünkü, ticaretin tekerleklerine yağ süren bu güveni ilham etmek için asgari seviyede bir iş ahlakı gereklidir. [Ḥılfu'l]-Fuḍûl[20] konfederasyonunun, ahlak dışı hileli uygulamalara karşı bir protesto olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Büyük finansal muamelelerle uğraşmak mutlaka cömertliği ortadan kaldırmaz, ama zorlaştırır, zira finansör, (Kur'an'ın da teyit ettiği üzere) her zaman kendi kazancını artırmaya çalışır; öte yandan, Mekke gibi bir şehirde yardımseverliğe olan ihtiyaç, belki de en az çölde olduğu kadar büyüktür.

Mürüvvet idealinin bağlayıcı gücü, kabilenin şerefi, biraz daha aşağı derecede olmak üzere de, kabilenin şerefi kavramıydı. Bu ilkenin gücü, içinde kök saldığı kamuoyunda yatıyordu; bu kamuoyunun oluşturulması ve şekillendirilmesi de büyük ölçüde şairlerin işiydi. Çöl şartlarında, en azından daha güçlü olan kabilelerin *mürüvvet*'in iyi örnekleri olmaları beklenir; bu kabileler, kendi içlerinden şair yetiştirmemiş olsalar bile, en azından, tanınmış şairlerin kendilerine övgü düzmelerini sağlayabilirlerdi. Ancak Mekke'deki büyük servet birikimiyle birlikte kamuoyunun, –hatta genel olarak [tüm] Arap kamuoyunun– pek bir değeri kalmamıştı. Servet, gerektiğinde, her zaman şairlerin övgüsünü satın alabilirdi; ancak edinilen izlenim bunun gerekli olmadığı şeklindeydi. Mekke'de şiire pek itibar edilmiyordu. Muhtemelen zengin Mekkelilerin gücünün etkileri o kadar genişti ki, her ne kadar övgüleri parlak bir şekilde yapılmamış olsa da, kendilerini alkışlayacak (ya da en azından onları eleştirmelerine mani olacak) güçlü bir kamuoyu yaratmıştı. [75]

Biraz önce söylenenler, kısmen, bedevi Araplarca erdemli davranışlar olarak kabul edilen ve Kur'an'ın Mekkelileri, göz ardı etmekle suçladığı cömertlik davranışları olgusundan yapılan bir çıkarımdır. Cömertlik erdemi, –karşıtı, ahlaki bir zâfiyet olan cimriliktir– eski Arap idealinin bir unsurudur. Lammens'in dediği gibi,[21] 'dans la conception bédouine...le riche apparaît comme un simple dépositaire, un détenteur momentané de sa propre fortune; sa mission est de la distribuer aux nécessiteux de la tribu, d'en user pour exercer l'hospitalité, pour racheter les prisonniers et payer le prix du sang.'[22] Bu görüş, *seyyid*'in (kabile reisinin) kendi kabilesi içindeki konumunun ona servetini

20 Bkz.yukarıda I.2a.

21 *Berceau,* 235; krş. 211, 239.

22 [Türkçesi: Bedevi anlayışına göre...zengin, yalnızca bir emanetçiden ibarettir ve servetinin geçici bekçisidir. Görevi, servetini kabilenin muhtaçlarına dağıtmak, misafir ağırlamak için kullanmak, esirleri satın almak ve kan bedelini ödemektir. *Çev.*]

artırması için özel fırsatlar sağladığından söz etmediği için eleştirilebilir; ancak yine de Kur'an'ın söyledikleriyle bir benzerlik taşımaktadır. Sonuç olarak, Kur'an'da bu noktalara yapılan vurgu, eski idealin yapısında bir parçalanma olduğunu göstermektedir. Zengin Mekkelilerin davranışı, çöl [anlayışında] şerefsizlik olarak telakki edilebilir; ancak, Mekke ortamında onları bu davranışlarından dolayı utandıracak bir şey yoktu. Eski ideal sessizce terk edilmişti.

Kur'an'ın bu duruma tepkisinin çeşitli veçheleri vardı. Cömertlik davranışları üzerinde ısrarla durmakla, eski Arap idealinin bir yönünü canlandırıyor ve böylece Arap ruhunda zaten mevcut olan temeller üzerine inşa ediyordu. Ayrıca, cömertlik davranışları Mekke'nin şartlarıyla ilgiliydi. Aynı zamanda bu davranışlar için yeni bir ilke, uhrevi mükafat ve ceza getiriliyordu. Cimriler ebedi olarak cezalandırılacaktı. Şüphesiz bu ilke, insanlar Hesap Gününe inanana kadar yürürlükte değildi; ancak en azından, eski ilkenin parçalanmasının yol açtığı boşluğu doldurabilecek ve bireyci bir toplumda geçerli olabilecek bir şey ortaya konulmuştur.

Bununla birlikte, mesele, sadece eski bedevi idealinin ihyası değil, yerleşik hayatın gereklerine uygun yeni bir ahlaki idealin ortaya konmasıdır. Kurtarılacak şeyi kurtarmak bu işin bir parçasıdır, ama küçük bir parçasıdır. Yeni olan
[76] pek çok şeye de ihtiyaç duyulacaktır ve işin bu büyük yönü, yeni ahlak anlayışının yaratılması için, bir kaynak veya kanalın, yani Allah'ın vahyedilen emirleri ile onların kendisi aracılığıyla vahyedildiği peygamberin ortaya konulması suretiyle, Kur'an'ın ilk pasajlarında ele alınmaktadır. Mesele, ayrıntıda olmasa bile, ilke düzeyinde halledilmiştir. Ahlaki idealin Allah tarafından emredildiği gerçeği, Hüküm/Hesap Gününe olan inancı takviye eden ve belki de bazı hallerde onun yerini alan ek bir ilkedir.

İşin güçlüğü *tezekki* kavramının akıbetine bakmak suretiyle ortaya konulabilir. Bu, başlangıçta, doğruluk gibi bir şey anlamına gelmekteydi; belki de, kelime, kişinin ebedi kaderinin, hayatının ahlaki niteliğine dayandığı ilkesini kabul eden kimse için kullanılıyordu. Bununla birlikte, bu, Araplara ait bir anlayış değildi; Kur'an'da da tedricen söz edilmez oldu, bunun yerini *islâm* (Allah'a teslimiyet) gibi başka kavramlar aldı. *Tezekki*'nin doğruluk anlamına geldiğinin söylenmesi, ahlaki yönünün fazlaca vurgulanması anlamına gelse bile, [kelimenin zamanla] kaybolması, kökleri derinde yerli bitkilere, başarıyla aşılanabilecek yeni kavramların bulunması konusundaki güçlüklerin bir örneğidir.[23]

23 Krş. Ek D.

c) Zihnî

Hz. Muḥammed dönemindeki Mekkelilerin karşı karşıya olduğu meselelerin zihnî veçhesi çok önemli değildir; ancak, tümüyle de ihmal edilmemelidir. Belirtilmesi gereken iki ana nokta vardır.

Birinci nokta Mekkelilerin, beşerî güçlerine çok fazla güvenmeye ve yaratılmış bir varlık olduklarını unutmaya başlamalarıdır. Bedevi anlayışı da, beşerî gücün önemli olduğu yönündeydi, ancak bu [anlayış], kadere olan inançla [bir parça] yumuşatılmıştı. Eğer hadislerin, Câhilîye anlayışının bazı belirtilerini ortaya koyduğunu kabul edebilirsek,[24] buna göre, insanın kontrolü dışında dört şey vardı: Rızkı, ölüm zamanı, (bu dünyadaki) mutluluğu ya da mutsuzluğu ve çocuğun cinsiyeti. Bu, insan hayatı için, içinde *mürüvveti* uygulamakta özgür olduğu, değişmez bir çerçeve ortaya koyuyordu. İnsanın böyle yapıp yapmaması, kısmen kendisine, kısmen de tevarüs ettiği özelliklere bağlıydı; ancak bu ikincisi, yukarıda zikredilen dört şey kadar kesin ve değişmez değildi. O, erdemli davranmaya yardım edebilir ya da onu engelleyebilirdi; ancak onu mutlak olarak belirleyemezdi. Bununla birlikte, bedevi bakış açısı tarafından |77| kabul edilen sınırlamalar Mekke'de pek belirgin değildi. Mâlî güç, Arabistan'ın değişken yağmurunun kötü etkilerini hafifletme konusunda çokça şey yapabilirdi; kıtlık, ithalatla bertaraf edilebilirdi. Yine, bir-iki nesil için, büyük servet sahibi olmanın mutlulukla özdeş tutulması kolay olabilirdi; servet *eceli* (kişinin hayat süresini) erteleyebilir gibi de görünebilirdi. Dolayısıyla, insanın gücünün ve yeteneğinin olduğundan fazla gösterilmesi Mekke'de hâkim bir zihnî anlayış olabilirdi.

Diğer ana nokta, bununla yakından bağlantılıdır. Büyük siyasi gücü ellerinde tutan Mekke'deki önde gelen kişilerin *mürüvvet*'in bariz örnekleri olmamaları, düşünen kişilerde zihnî şüpheler –*mürüvvet*'in bir ideal olarak yüceliği hakkında şüphe ve belki de yine *mürüvvet*'i [nesilden nesile] intikal ettirme konusunda soyaçekimin etkisi ya da en azından etkisinin yüksek derecede olabileceği konusunda şüpheler– doğurmuş olmalıdır. Bu sonuncuya benzer düşünceler, kabile dayanışmasının nazari temelini zayıflatıyor ve bireyciliğin gelişmesini teşvik ediyordu.

İkinci nokta hakkında Kur'an'ın ilk pasajlarının *mürüvvet*'in bazı yönlerini, özellikle de cömertliği, Allah'ın Ahiret Günündeki kararlarına bağla-

24 Krş. yukarıda I.4 b.

mak dışında söylediği çok az şey vardır. Öncekiyle ilgili daha fazla şey vardır. Putperestlerin Kader'e veya Zaman'a (*dehr*) izafe ettikleri insan hayatındaki olgular, Allah'a izafe edilmiştir. Allah'ın kudreti ve nimeti bitkilerin yetiştirilmesiyle ortaya konmuştur ki, bu da tam olarak *rızḳ*, yani maişettir. Allah'ın insanı yaratmadaki kudreti, açıkça zikredilmese de, cinsiyetin belirlenmesini de ihtiva eder. Kişinin ölümüne sebep olan da, Ahiret Gününde onun nihai mutluluk ve mutsuzluğunu takdir eden de Allah'tır. Salt zihnî meseleler bu şekilde ele alınmaktadır.

d) Dinî

İslâm öncesi Mekke'nin sorunlarının dinî veçhesi, insanların birlikte yaşadıkları, yani hayatın anlamını ve önemini içinde buldukları şeylerle ilgilidir. Eski bedevi dinî, hayatın anlamını şerefte ve –uygulamada belki daha büyük ölçüde olsa da, teoride daha küçük ölçüde olmak üzere– kabilenin muhafazasında bulmuştur; zira şeref kabile içinde hayatiyet bulmaktadır. Bu dinî tutum, bireyciliğin gelişmesi, deyim yerindeyse şerefin kaydını oluşturan kamuoyunun zayıflaması ve şerefin temeli olan *mürüvvet* idealinin yetersizliği
[78] sebepleriyle bozulmuştu. Mekke'de, yeni bir ideal, yani şerefte üstünlük yerine servette üstünlük ideali vardı ve bu ideali, zenginlerin yanı sıra, pek çok kimse de benimsemişti. Bu, bir-iki nesil boyunca birtakım kimseleri tatmin edecek bir ideal ve dindi, ancak büyük bir topluluğu uzun bir süre tatmin etmesi muhtemel değildi. İnsanlar paranın satın alamayacağı şeylerin de bulunduğunu kısa sürede anlarlar. En fazla, hastalık, ölüm, özellikle de erken ölüm gibi nahoş olgulara gözlerini kapayarak, sadece varlıklı olmak suretiyle anlam ve önem kazanabilirler. Hangi büyüklükte olursa olsun bir topluluktaki nahoş bazı olgular, mâlî açıdan kötü durumlarını unutmakta zorluk çeken yoksullar bir yana, birtakım zenginler üzerinde bile kendilerini kuvvetli bir şekilde hissettirir. Bu servet ve maddi refah dininin yetersizliğinden kaynaklanan gerilimler, biraz servet sahibi olanlar tarafından belki şiddetle hissedildi, ancak çok zengin olanlar pek etkilenmediler; bunların düşünmek için boş zamanları vardı ve paranın gücünün nerelere kadar varacağının bir ölçüde farkındaydılar.

Kur'an ilk pasajlarda, servete karşı bu güven [duygusunda] Ḳureyş'i kuşatan günahı görür ve bunu bizatihi kınamaya sebep olan bir şey olarak kabul eder. Servete güvenme, beraberinde aşırı bir kendine güven oluşturur ve in-

sanın Allah'a olan bağımlılığını unutmasına ve hatta inkar etmesine yol açar. Bu nedenledir ki, Kur'an, insana yaratılmış olduğunu hatırlatmak için, fiilen sahip olduğu nimetlerin ne kadarını Allah'a borçlu olduğunu fark etmesini sağlamaya çalışır. [Kur'an], Allah'ın insanı yaratma ve mutlu bir hayatı mümkün kılan tüm şartları ona verme konusundaki kudretinden söz eder ve insana da 'dönüşün ona olduğunu' hatırlatır. Şükür ve ibadetle ilgili öğütler, insanın Allah'a bağımlı olduğunu ikrar ve ifade etmek, böylece de servete olan aşırı düşkünlüğü ortadan kaldırmak için verilen öğütlerdir. Kıyamet Günü'nden söz edilmesi, insanın nihai kaderinin, insanın değil Allah'ın elinde olduğuna ve Allah'ın bunu insanın ölçülerine göre değil, kendi ölçülerine göre belirlediğine dair bir uyarıdır.

Cömertlik üzerinde ısrarla durulmasını, bütün bu arkaplan çerçevesinde anlamaya çalışmamız gerekir. Bu tür davranışların sosyal ve ekonomik etkileri vardı, ancak [olayın] en önemli tarafı büyük bir ihtimalle bunlar değildi. Bunlar *mürüvvet* idealinin bir bölümünün teyit edilmesidir ve önemlidir. Ancak bunlar başka şeyler de ifade ediyordu. [Cömertliğe dair bu davranışlar], yeni zihnî tutumun dışa vurumunun bir ifadesi olan ve onun güçlenmesine yardım eden servetten uzak durma konusunda fiili bir uygulamaydı. Başlangıçta bu kadar olması mümkün olabilir, ama zaman geçtikçe cömertlik davranışları Arabın kalbinde kökleşmiş olan bir şeyle birleşti. Bunlar, aynen atalarının [79] hayvanları kurban etmek suretiyle putları teskin ettikleri gibi, insanın kendi üzerindeki güçleri teskin edebilmek, onların öfkelerinin sonuçlarını savuşturmak ve gelecekte onların lütfuna mazhar olmak için bir tür kurban hâline geldiler. Bu görüşün ilk Müslümanlar arasında ne ölçüde var olduğundan emin olmak zordur; bunun bilinçli olarak var olması pek muhtemel olamaz, ancak Kur'an tarafından teşvik edilen daha sonraki gelişmeler göz önünde tutulursa bunun var olmadığını kesin olarak söyleyemeyiz. O halde, bu cömertlik davranışları, ilk Müslümanların kalplerinin derinliklerinde yatan kurban sunma saikini harekete geçirmişse, [bu davranışlar] kişinin daha yüce güçlere bağımlılığının ileri bir ifadesi olacaktır.

Yine de, Kur'an'ın ilk surelerinin öğretisi, Allah'ın nimet ve kudretini (Yaratıcı ve Hâkim olarak) öğretme ve Allah'a bağımlı olduğunu ikrar ve ifade etmesi için insana öğüt verme açısından doruk noktasına ulaşır.

4. DİĞER YANSIMALAR

a) Ekonomik şartlar ve din

Kur'an'ın Mekke'nin durumu hakkındaki teşhisi, o dönemin sıkıntılarının esas itibarıyla dinî olduğu şeklindedir. Öte yandan, İslâm'ın doğuşunun bir ölçüde, bedevi [göçebe] ekonomisinden ticari ekonomiye geçişle ilgili olduğu yukarıda belirtilmiştir. Burada bir çelişki var mıdır? Ya da bu iki görüş bir biriyle uzlaştırılabilir mi?

Bu soru, çok temel meseleleri gündeme getirmektedir, ancak Tanrı inancı açısından şu hususlar belirtilebilir. Ekonomik değişim, *in vacuo* [bir boşlukta] değil, belirli toplumsal, ahlaki, zihnî ve dinî yapıya sahip olan bir topluluk içinde meydana gelir. Hastalık, ekonomik değişim ile daha önceden var olan sözkonusu faktörlerin karşılıklı etkileşimine bağlıdır. Kısaca sıkıntı, daha önce var olan birtakım tutumlar yüzünden, insanın kendisini ekonomik değişime uyduramamasının bir sonucudur. Yeni ekonomik şartlar, insanın kendine olan güveninin –eğer bunu dengeleyecek bir yaratılmışlık bilinci yoksa– artmasına ve toplumsal işlerde de bireyciliğe –eğer onu dengeleyecek yeni bir ahlaki ideal ve bireyin önemini ortaya koyacak yeni bir dinî anlayış yoksa– yol açar

Dolayısıyla mesele, insanların değişen ekonomik şartlara yeniden uyumunu sağlamaktır. Bu da, insanların bilinçli iş birliğini gerektirir ve kendilerine durumun bir tahlilinin verildiğini, bunun ışığında insanların gerekli ayarlamaları yapacaklarını varsayar. Kur'an, durumun –tam olmayan, ancak pratik amaçlar için yeterli– bir tahlilini ve harekete geçmek için de bir rehber sunar. Bazı kişilerin kendi konumlarını başkaları pahasına iyileştirmek için, onları yeni şartlardan yararlanmaya sevk eden bencilliği gibi, hemencecik görülebilen sıkıntılar, beşeri güçle mağrur olma ve Allah'ı tanımamaya kadar gerilere gider. Kur'an, insana, içinde bulunduğu ortamda, ihmal ettiği faktörlerin olduğunu hatırlatır; şurası bir gerçektir ki, insan, hayatı ve hayatı için gerekli vasıtalar açısından, daha yüksek bir güce bağımlıdır; ölüm ve uhrevi hesap gerçeği vardır ya da bir başka deyişle, mekan ve zaman alanının ötesinde bir mana alanının varlığı sözkonusudur.

Kur'an, o dönemin sıkıntılarının, altında ekonomik, toplumsal ve ahlaki sebepler olsa da, esas itibarıyla dinî sebeplere dayandığını ve [bu sıkıntıların] ancak dinî vasıtalarla tedavi edilebileceğini öngörür. Hz. Muḥammed'in çabalarının başarısı göz önüne alındığında, onun, Kur'an'ın hikmetini sorgulayan cesur bir insan olduğu anlaşılacaktır.

b) Kur'an'ın özgünlüğü [originality]

Teolojik durumumuz ne olursa olsun, bana göre, Kur'ânî *kerygma*'nın [mesajın] Mekke'deki duruma yaratıcı bir müdahale [creative irruption] olduğunu kabul etmemiz gerekir. Mutlaka çözülmesi gereken sorunlar vardı, insanların kurtulmak istedikleri gerilimler vardı, ancak sadece muhakemeyle, mantıklı düşünmeyle, bu sorunlardan ve gerginliklerden Kur'an *kerygma*'sına geçmek imkansızdı. Sıradan Batılı seküler [dinî olmayan] anlayışa göre, Hz. Muḥammed'in kulağına normal kanallardan bazı fikirler (mesela, Nihai Hesap/Hüküm düşüncesi gibi) geldiği zaman, bunların kendi sorunlarının cevapları olduğunu anladığı; dolayısıyla, bu tür bir sınama-yanılma sistemiyle tedricen bir sistem meydana getirdiği söylenebilir. Ancak, bu seküler [dinî olmayan] bakış açısıyla bile, olayların seyri ikna edici bir şekilde izah edilemez. Kur'ânî *kerygma* toplumsal, ahlaki ve zihnî sorunları çözer; ancak hepsini bir defada ve açıkça [çözmez]. Seküler kişi, Hz. Muḥammed'in, kendi döneminin temel sorunlarının çözümünü sağlayan düşüncelere tesadüfen veya tali sebeplerle rastladığını söyleyecektir; oysa bu inandırıcı değildir. Ne deneysel arama ne de çok ve derin düşünme Kur'an *kerygma*'sını[1] tam olarak açıklayabilir. [81]
Hz. Muḥammed, kesinlikle burada yapılmaya çalışıldığı gibi, durumun soyut bir tahlilini yapmaya kalkışmamıştır. Seküler kişi için durumun en iyi izahı, [Kur'ânî *kerygma*'nın], yaratıcı tasavvurun bir sezgisi ya da buna benzer bir şey olduğu şeklinde olacaktır. Ben, böyle bir görüş ile onun insan hayatına yapılan İlâhî bir müdahale [Divine irruption] olduğu şeklindeki Müslüman görüşü arasında tarafsız kalmaya çalışıyorum. Bu nedenle ben, ondan 'yaratıcı bir müdahale' [creative irruption] şeklinde söz ederek uzlaşmaya gayret edeceğim.

Bununla birlikte, bu müdahale, içine girdiği ortamla alakasız değildir. Bir önceki bölümün ortaya koyduğu üzere, [sözkonusu müdahale/mesaj], Mekke'nin M.S. 610 yıllarındaki şartlarına özellikle uyarlanmıştı. O, sadece Arap dilinde [yazılmış bir mesaj] değil, her ne kadar tam olarak ona benzeyen başka bir Arap edebi formu bulunmasa da, edebi tarzı itibariyle pek çok bakımdan tipik Arap [edebi tarzındaydı]. [Kur'an] her şeyden önce, o dönem Arabının ve Mekkelisinin anlayışının düşünce biçimlerini ve kavramlarını yansıtır.

Araptan başka kim, Allah'ın işlerini zikrederken deveyi öne çıkarırdı?[25] Allah'ın kudretinin tasvirine dair diğer özellikler de şüphesiz özellikle Arapla-

25 *Kur'an*, 88/17.

rın hoşuna gidecek türden şeylerdir. İnsanlara tavsiye edilen cömertlik davranışları, eski bedevi idealleriyle paraleldi.

Aslında şurası bir gerçektir ki, her reformcunun, halka onlar gibi hitap ederek başlaması gerekir. Bu durum, olumsuz tarafından, Mekki sûrelerde riba hakkında herhangi bir eleştirinin olmaması üzerinde durulmak suretiyle ortaya konulabilir. Mekke'de geliştirilen mâlî sistem sıkıntıların ana kaynağı ise, bu sistemin eleştirisi neden *kerygma*'nın ön sırasında yer almıyor? Ancak, bu şart cümlesinin birinci bölümünü kabul etsek bile, 'riba nasıl eleştirilebilirdi'? Eleştiri Mekkelilere nasıl 'anlatılabilirdi'? diye sorarak geçiştirebiliriz. Arap anlayışında soyut doğru ve yanlış kavramları olmadığı için ribanın yanlış olduğu söylenemezdi. [Arap anlayışına] en yakın olan, şerefli ve şerefsiz kavramlarıydı; ancak bu da geleneksel ahlaki ideallerle bağlantılıydı, bu [ideallere] göre de, ribanın kendisinde bir şerefsizlik sözkonusu değildi; [böyle bir şerefsizlik] var olmuş olsa bile, şerefle ilgili eski düşünceler Mekke'de büyük ölçüde gücünü yitirmişti. Dolayısıyla Mekkelinin anlayışında riba eleştirisinin temeli bulunmuyordu. Dolayısıyla, ancak, Kur'an'da verilen İlâhî emirlere dayanan yeni bir topluluk oluşturulunca, bu topluluğun kurallarından biri olarak 'riba yasak' denilebilirdi; o zaman bile, [bu yasak] esas olarak Yahudilere karşı yöneltilmişti.[26]

[82] Kur'an ile eski Arap anlayışı arasındaki bu süreklilik vurgusu, Goldziher'in Muhammedanische Studien [adlı eserinin] 'Mürüvvet ve Dîn' hakkındaki ünlü giriş bölümündeki teziyle çelişiyor gibi görünebilir; Goldziher'e karşı çıkmak da kolay bir mesele değildir. Bununla birlikte, sözkonusu çelişki tam manasıyla bir çelişki değildir. Hz. Muḥammed'in Kur'an'a dayalı olarak tebliğ ettikleriyle eski Arap anlayışı arasında bazı zıtlıklar olduğu açıktır; eğer öyle olmamış olsaydı, kendisine karşı şiddetli bir muhalefet olmazdı. Bununla birlikte, insan mürüvvet'in *dinî* ve katı ahlaki veçhelerini birbirinden ayırt edebilir. Dinî yönü, benim genellikle hümanizm diye adlandırdığım şeydir; bu [düşünce] insanla ve onun başarılarıyla gurur duymaktan ve hayatın anlamının beşeri mükemmellikte olduğuna inanmaktan ibarettir; ki Kur'an *bu [anlayışa]* açıkça ve kesinlikle saldırmaktadır. Tümüyle ahlaki veçhesi, (ki *mürüvvet*ten söz ettiğim zaman genellikle aklımda olan şey budur) yiğitlik, sabır, cömertlik, sadakat ve benzerlerini içine alan ahlaki idealdir; ki Kur'an buna saldırmaz; aksine, Mekkelileri bu ideale uygun yaşamadıkları için eleştirir.

26 Krş. *Muhammad at Medina*, 296 vd.

İnsan, Goldziher'in [sözkonusu] bölümüne yakından bakınca muhtelif zafiyetler bulur. [Goldziher] *mürüvvet* ve *dîn* arasındaki karşıtlık konusunda üç örnek verir; Hz. Muḥammed, intikam görevine karşı bağışlamayı öğütledi (paragraf IV); İslâm kişisel özgürlük konusunda sınırlamalar getirdi (mesela şarap ve kadınlarla ilgili hususlar); İslâm özgürlük sever bedevilere tamamıyla aykırı bir davranışı içeren namazı emretti. Bu sonuncu nokta üzerinde hiçbir ihtilaf sözkonusu değildir; bu *mürüvvet*in dinî veçhesidir. Bununla birlikte diğer örnekler, o kadar tatmin edici değildir. Evlilik ve şarap içmeyle ilgili değişiklikler, muhtemelen, özellikle İslâmî olan bir şeyle ilgili değil, göçebe [bedevi] ve yerleşik şartlar arasındaki farkla ilgilidir; Goldziher'in belirttiği, düşmanları bağışlama hakkındaki emir olsa olsa Kur'an mesajının çok çok küçük bir yönüdür; hadislere göre bir pasaj (24/22) yakın akrabaların bağışlanmasına, bir başkası da (3/128) en azından İslâm topluluğu içindekilerin bağışlanmasına işaret eder. İslâm toplumu, eski Arap anlayışlarına uyumlu olarak, sosyal bir birim olan kabile veya sülalenin yerini aldığından, İslâm toplumu dışındakiler düşman olarak görülmek zorundaydı. Dolayısıyla, katı ahlaki açıdan İslâm ile Câhilîye arasında derin ve geniş bir uçurumun olduğu düşüncesi zayıftır.

Son olarak, Kur'an'ın Yahudi-Hristiyan anlayışlarıyla bağlantısı meselesi [83] yer almaktadır. Bu meseleyi doğru yere oturtmaya çalışalım. Kur'an, Mekkelilerin hayatına yaratıcı bir müdahaledir. 'Kaynaklar'ı tartışmak biraz Shakespeare'in *Hamlet*'inin 'kaynaklarını' tartışmaya benzer. *Hamlet*'in 'kaynakları' en fazla Shakespeare'in bu hikayenin bazı bölümlerini nereden aldığı konusunda bir fikir verir. Bunlar, Shakespeare'in yaratıcı özgünlüğünü [originality] ne izah eder ne de onun değerini azaltır. Bu benzetme dahî tüm yönleri açısından uygun düşmemektedir, zira burada [bir anlamda], 'kaynakların' Hz. Muḥammed'in Kur'an'ı ortaya koyma işiyle bağlantısı arasında paralellik kurulmaktadır. Oysa bu düşünce, dindar Müslümanların inançlarına aykırıdır, dolayısıyla bundan kaçınılmalıdır. Her nasıl olursa olsun, Hz. Muḥammed'in samimi olduğu varsayımına göre, Kur'an onun bilincinin bir ürünü değildir; [dolayısıyla Kur'an'ı] kendilerine hitap ettiği ve kendileri için uyarlandığı kişilerin, yani Hz. Muḥammed'in, ilk Müslümanların ve diğer Mekkelilerin zihniyetleriyle bağlantısı çerçevesinde düşünmek daha uygundur. Bu durumda Kur'an'daki Yahudi-Hristiyan düşüncelerine benzerliklerin ne ölçüde, Kur'an kendilerine gelmeden önce bu insanların zihinlerinde mevcut olan düşüncelere

atıfta bulunduğu sorulabilir. Bu konu, 'kaynaklarla' ilgilenen Batılı âlimin, İslâmî *dogma* ile açıkça çelişkiye düşmeksizin, tartışmak istediği tüm hususları tartışmasını sağlar. [Dolayısıyla] meseleyi (1) temel düşünceler, (2) açıklayıcı bilgiler ve tali düşünceler şeklinde ayrı ayrı ele almak uygun olacaktır.

Allah ve onun hesaba çekmesi gibi temel kavramlarda, hem Kur'an'ın kendisi hem de Batılı âlimler, Kur'ânî kavramların Yahudi ve Hristiyan kavramlarıyla geniş ölçüde özdeş oldukları görüşündedir. Bu, Kur'an'ın özgün [original] olmadığı, yaratıcı bir müdahale olmadığı anlamına mı gelir? Asla. Bu özdeşlik, bir özdeşlik olduğu kadarıyla, Kur'an'ın, belki sadece belli belirsiz ve muğlak da olsa, bu düşüncelere daha önceden aşina olan bir kısım insanlara (Hz. Muḥammed dâhil) gönderilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Kur'an, başka yerlerde olduğu gibi burada da mevcut insanlarla başlamıştır. Arapça konuşan bir Yahudi veya Hristiyan, Mekke'de kalkıp Yahudi ve Hristiyan fikirlerini tekrar etseydi Hz. Muḥammed'in elde ettiği başarıyı elde edemezdi; o düşünceleri ifade etmesi çok garip kaçardı. Kur'an daha aydın olan Mekkelilerin zihinlerinde önceden var olan bu 'Araplaşmış' Yahudi-Hristiyan düşüncelerinden yararlandı. [Kur'an'ın] özgünlüğü, o düşünceleri daha açık ve ayrıntılı hâle getirmiş olması, onları daha güçlü bir şekilde sunmuş olması ve değişen vurgularıyla da bir ölçüde tutarlı bir sentez oluşturmuş olmasından ibarettir;
84] hepsinden öte, [Kur'an bu düşünceleri], Hz. Muḥammed'in şahsında ve Allah'ın elçisi olarak özel görevinde bir cazibe noktası hâline getirdi. Şüphesiz ki, vahiy ve peygamberlik Yahudi-Hristiyan düşünceleridir; bununla birlikte, 'Allah Muḥammed vasıtasıyla kendisini açıklıyor' demek, yalnızca geçmişin tekrarından ibaret bir şey değil, yaratıcı müdahalenin de bir parçasıdır.

Yukarıda ele alınan ilk pasajlar, esas itibariyle temel düşünceleri ele almaktadır ve bunlar arasında, Hz. Muḥammed'in ve onun daha aydın çağdaşlarının zihinlerinde daha önceden var olmayan herhangi bir düşünce yoktur. Peygamberlerin kıssaları gibi, örnekleyici malzemeler sözkonusu olduğunda güçlük daha büyüktür. Kur'an ile Yahudi-Hristiyan belgeleri arasında –genellikle de Kitab-ı Mukaddes'in kitapları değil, Hahamların çalışmaları ve Heretik (itizali) Ahdi Cedid-gayrı sahih metinleri arasında yakın benzerlikler vardır. Bu gibi durumlarda Batılı âlimler, Kur'an'ın Hz. Muḥammed'in eseri olduğu ve daha önce duyduğu hikayeleri tekrarladığı şeklindeki sonuca karşı direnmekte güçlük çekmektedirler. Müslümanların bakış açısına göre, aşağıda [belirtilenler] alternatif bir görüş olabilir.

İlk Müslümanlar Hz. Muḥammed'i peygamber olarak kabul ettikleri zaman, (Hz. Muḥammed'in kendisi gibi) diğerleri de daha önceki peygamberlere ilgi duydular ve onlar hakkında öğrenebildikleri her şeyi öğrendiler. Dolayısıyla bilgi hazineleri giderek arttı ve bu da Kur'an'a yansıdı. Bizzat Kur'an'daki bazı ibareler, örnekleyici malzemeye yabancı olunmadığını ortaya koymaktadır; mesela, 'Firavun ve Ŝemûd ordularının haberi sana geldi mi?' (85/17 vd.). Öte yandan, 'Bu gaybın haberlerindendir...'[5] (3/44)[27] sözleri, ayrıntıların tamamına Hz. Muḥammed'in bile aşina olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, burada, Batılıların çıplak gerçek ile onun anlamını/önemini birbirinden ayırmalarının, Doğu'da açık bir şekilde ortaya konulmadığı akılda tutulmalıdır. Hz. Muḥammed, haklarında zaten bir şeyler bildiği, [yukarıda] atıfta bulunulan pasajda yer verilen Meryem ve İsa, Zekeriyya ve Yaḥyâ'yla ilgili kıssalara dair çıplak gerçekleri biliyor olabilir; ancak, belki de, bu çıplak gerçeklerin anlamını/önemini anlamamış ve daha sonraki ifadelerle bunun kendisine gösterilmesini istemiştir. Batılılar açısından bu ifadelerin esas fonksiyonu, çıplak gerçekler hakkında bilgi vermek değil, [olayların] anlamını/önemini aktarmaktır; ancak insanların bu ayırımla ilgilenmediği Arap Şarkında Kur'an için onlara *enbâ* bilgiler [haberler] demek yeterliydi.

Dolayısıyla, muhtemelen bir Müslüman, mucizelere inanmayan bir Batılıyı ikna etmeye çalışıyorsa, Kur'an'ın özgün olduğunu ve sadece [öncekileri] [85]
tekrar edici nitelikte olmadığını ileri sürebilir; belki bu anlatım şekli, bilinen Batılı anlatım şeklinden daha iyidir. Bununla birlikte, mesele, tarihî olmaktan ziyade teolojiktir. Tarihçi sadece, Kur'an'ın hikayeleri [kıssaları] kullanımında ve vurgulanacak noktaları seçiminde özgün bir şey olduğunu kaydedecektir.

27 [Orijinal metinde âyet numarası 3/39 şeklinde verilmiştir, ancak doğrusu 3/44 olmalıdır. *Çev.*]

IV
İLK MÜSLÜMANLAR

1. İLK MÜSLÜMAN OLANLARLA İLGİLİ HADİS RİVAYETLERİ

İslâm'da üstünlük, teorik olarak, İslâm toplumunun amacına hizmet etmeye bağlı olduğu için, daha sonraki Müslümanlar atalarının bunu hak ettiklerine dair iddialarından azami derecede yararlandılar; bu nedenle, ilk Müslüman olanlarla ilgili hadis rivayetleri dikkatle ele alınmalıdır. Filan kişinin, torunları veya hayranlarınca, ilk yirmi Müslüman arasında bulunduğu iddiasıyla karşılaştığımızda, onun takriben 35. olduğunu varsaymamız genellikle daha doğrudur.

Hz. Hatice'nin kocasına ve onun mesajına inanan ilk kişi olduğu konusunda genel olarak görüş birliği oluşmuştur; ancak ilk erkek [müslümanın kim olduğu] konusunda derin ihtilaf vardı. Ṭaberî'[1], [bu konuda ilk] kaynaklardan oluşan epeyce bir bilgi sunmuştur ve üç aday yani ʿAlî, Ebû Bekir ve Zeyd b. Ḥârîs arasında kararı okuyucuya bırakmıştır. Hz ʿAlî ile ilgili iddia bir bakıma doğru olabilir, ancak Batılı tarihçiye göre, bu anlamlı olamaz, zira Hz. ʿAlî, o zaman ancak 9-10 yaşlarındaydı ve Hz. Muḥammed'in ev halkından biriydi. Hz. Ebû Bekir için ileri sürülen iddia da tamamıyla farklı bir açıdan, yani en azından Habeşistan olayından itibaren Hz. Muḥammed'den sonra en önemli Müslüman olmasından dolayı doğru olabilir; ancak onun daha sonraları öne çıkan konumu muhtemelen [sonradan] ilk kayıtlara yansıtılmıştır. Gerçekte Zeyd b. Ḥârîs'in ilk erkek Müslüman olarak kabul edilmesi muhtemelen en doğrusu olur, zira o Hz. Muḥammed'in azatlısıydı ve aralarında güçlü bir bağ vardı; ancak onun mütevazı durumu, Müslüman olmasının Ebû Bekir'in Müslüman olması kadar önemli olmadığı anlamına gelmektedir.[2]

1 *Annali* 1159-1168.

2 Krş. Ek F; Nöldeke, ZDMG, 52. 18-21.

İlk üçünden sonra, Ebû Bekir'in vesile olduğu İslâm'ı kabul eden önemli bir grubun bulunduğu ifadesi de şüphelidir.[3] İsimleri verilen bu kişiler, aslında, Hz. Ömer'in vefatında, Hz. ʿAlî ile birlikte önde gelen kimseler olarak kabul edilen ve [Ömer] tarafından yerine geçecek halifenin seçimini halletmek üzere tayin edilen beş kişiydi. Bu beş kişinin yirmi yıldan fazla bir süre önce, İslâm'ın ta başlangıcında grup olarak Hz. Muḥammed'e gelmiş olmaları pek
[87] inandırıcı değildir. Bunların isimleri: ʿUsmân b. ʿAffân, Zübeyr b. ʿAvvâm, ʿAbd er-Raḥmân b. ʿAvf, Saʿd b. Ebî Vaḳḳâṣ, Ṭalḥa b. ʿUbeydullâh idi. Bunlardan ʿAbd er-Raḥmân'ın da, başında ʿUsmân b. Maẓʿûn olan başka bir grupla İslâm'ı kabul ettiği rivayet edilir.[4]. Ṭaberî, daha sonra diğer dört kişinin (Ḫâlid b. Saʿîd, Ebû Ẑerr, ʿAmr b. ʿAbese, Zübeyr) 'dördüncü veya beşinci' olduklarını ileri süren rivayetleri İbn Saʿd'den aktarmaktadır.

İlk Müslümanların [kim olduğu] iddialarıyla ilgili olarak şüpheyi gerektirecek bu tür gerekçeler bulunmasına rağmen, İbn İsḥâḳ'ın[5] verdiği 'İlk Müslümanlar Listesi' kabaca doğru olarak kabul edilebilir. Bu listenin, ilk dönemde önde görünseler de daha sonraki dönemlerde pek öne çıkmayan birtakım kimselerin adlarını da ihtiva etmesi dikkate değer. Bunlar arasında o zamanlar babası Mekke'nin ileri gelen sermayedarlarından olan Ḫâlid b. Saʿîd b. el-ʿÂṣ; Hz. Muḥammed'in tebliğe başlamasından önce babası 'din arayan' bir kişi olan Saʿîd. b. Zeyd b. ʿAmr ve muhtemelen ʿAdî sülalesinin ileri gelen adamı olup, H.S. 6. yıla kadar Medine'ye gitmeyen Nuʿaym en-Naḥḥâm vardı. Görebildiğim kadarıyla İbn Saʿd'ın, 'Hz. Muḥammed'in Erḳam'ın evine girmesinden önceki Müslümanlar' diye belirttiği kimselerin tamamı bu listeye alınmıştır; [listede ayrıca] İbn Saʿd'ın genellikle 'İslâm'a ilk girenler' (*ḳadîm el-İslâm*) diye nitelendirdiği bir iki kişi daha vardır. İbn İsḥâḳ, Erḳam'ın evinden bahsetmediği için, muhtemelen farklı kaynakları kullanıyordu; dolayısıyla da, liste iki farklı rivayet silsilesinin kabaca uzlaşmasını temsil ediyor.

İlk Müslümanların hayatlarını incelerken Zührî'de yer alan bir bölümü akılda tutmak yararlı olacaktır:[6]

> 'Allah'ın Elçisi (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) gizlice ve açıkça İslâm'a davet etti ve gençlerden ve zayıf kimselerden Allah'ın dilediğle-

3 Ṭaberî, 1168; krş. İbn Hişâm, 162.

4 İbn Saʿd, iii. 1.286, vb.

5 İbni Hişâm, 162-5; Caetani tarafından *Ann.*, i. 236 vd'de tekrar edilmiş ve listelenmiştir.

6 İbn Saʿd, i. 1.133.

ri icabet ettiler; böylece ona (Allah'a veya Hz. Muḥammed'e) inananlar çoğalınca, inanmayan Ḳureyşliler onun söylediklerini eleştirmediler. Onlar birlikte otururlarken, [Hz. Muḥammed] önlerinden geçtiğinde, kendisini işaret ederler, 'işte, ʿAbd el-Muṭṭalib sülalesinden cennetten (bir şeyler) haber veren genç!' derlerdi. Allah (Kur'an'da) Kendisinden başka taptıkları putları ayıplayıncaya ve kafir olarak ölen babalarının helak olduklarından söz edinceye kadar devam etti. Ondan sonra, Allah'ın Elçisi'nden (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) nefret etmeye ve ona düşman olmaya başladılar.'

Bu çalışmanın amaçlarından biri 'genç adamlar' (*aḥdâŝ er-ricâl*) ve 'zayıf kimseler' (*ḍuʿafâ en-nâs*) ibarelerinin kesin anlamlarını ortaya koymaya çalışmaktır; böylece ilk Müslümanların yaşları ve sosyal konumları üzerinde özel olarak durulmuş olacaktır. Bunlar iki ayrı sınıf olarak ele alınacaktır. İbn Saʿd 'zayıf sayılan' (*müsteḍʿafîn*) kimselerden olan birkaç kişiden söz eder; bunların küçük ve ayrı bir sınıfı[7] oluşturdukları ima edilmektedir. Öte yandan, Hz. Muḥammed'in çevresinde toplanan gençlerden bazıları Mekke'nin en nüfuzlu ailelerine mensuptu ve bunlara 'zayıf' denilemezdi. [88]

2. İLK MÜSLÜMANLARIN İNCELENMESİ

İlk Müslümanlar ve onların muhalifleri hakkında önemli bilgiler Ek E'de özetlenmiştir ve buradaki amacımız sözkonusu bilgileri yorumlamak ve önemli noktalara dikkat çekmektir. Bir insanın toplumsal konumu, kendi sülalesi içindeki konumuna ve sülalesinin bir bütün olarak toplum içindeki yerine bağlı olduğu için, her boyu/sülaleyi [clan] ayrı ayrı ele almak yerinde olur. Ek E'de verilen bilgilere dayanan ya da İbn Saʿd'ın *Ṭabaḳât*'ındaki ilgili başlıktan çıkarılan ifadelerle ilgili olarak özel bir kaynak gösterilmemiştir. Sülalelerin sıralanma biçimi, yukarıda, 1.2 a numaralı bölümün sonlarına doğru yer verilen görüşlere dayanmaktadır.

Hâşim. Hâşim sülalesinin Mekke toplumundaki yeri daha önce ele alınmış (II, 1) ve Ebû Ṭâlib'in yönetiminde önemini yitirmekte olduğu belirtilmişti. Hz. Muḥammed ile ʿAlî ve Zeyd b. Ḥârîŝ dâhil ev halkının dışında, ileri gelen ilk Müslümanlar Cafer b. Ebî Ṭâlib ve Ḥamza b. ʿAbd el-Muṭṭalib idi. Hz. Muḥammed'in amcası Ḥamza, Hz. Muḥammed'le aşağı yukarı yaşıt

7 İbn Hişâm, 260; *Kur'an*, 28/4; aşağıda s. 96.

olmasına rağmen, savaşçı olarak saygı gören bir kişiydi, ancak sülale [clan] meclisinde muhtemelen fazla bir ağırlığı yoktu. Ḥamza ve Ca'fer'in sülale içinde daha aşağı bir konumda oldukları, eşlerinin bedevi Ḫaś'em kabilesinden olmalarıyla da ortaya konmaktadır; oysa Ebû Ṭâlib'in ölümüyle muhtemelen sülalenin reisi olan ve Hz. Muḥammed'e şiddetle muhalefet eden Ebû Leheb, bir zamanlar 'Abd Şems sülalesinin reisi ve Mekke'deki en güçlü adamlardan biri olan Ḥarb b. Ümeyye'nin kızıyla evlenebilmiştir.[8]

El-Muṭṭalib. Bu sülalenin çok zayıf ve Hâşim [sülalesine] çok bağımlı olduğu anlaşılmaktadır. 'Ubeyde b. el-Ḥâriś'in 10 çocuğu vardı, ama hepsi
[89] de cariyelerden olmuştu. Misṭaḥ'ın yoksul olduğu anlaşılmaktadır –belki de babası ölmüştü–, zira Ebû Bekir'den yardım almıştı –annesi Ümm Misṭaḥ'ın kızkardeşiydi. Hz. Muḥammed'den birkaç yaş büyük ve Müslümanlar arasında en yaşlılardan birisi olan 'Ubeyde, sülalenin ilk Müslüman olanlarındandı. [Bu sülaleden] Bedir'deki diğer Müslümanlar, ['Ubeyde'nin] erkek kardeşleri ile muhtemelen annesinin Ebû Bekir ile olan bağlantısı sebebiyle etkilenen kuzeni Misṭaḥ idi. Sülalenin bir kısmı Bedir'de putperest olarak savaştılar, ancak hiçbiri de öne çıkan kimseler değildi.

Teym. Bu sülale de Mekke yönetiminde pek etkili sayılmazdı. Hz. Muḥammed'in gençliğinde bu sülalenin ileri gelen mensubu 'Abdullâh b. Cud'ân idi; Ḥılf el-Fuḍûl'un kurulması için yapılan toplantı onun evinde olmuştu ve yine Hz. Muḥammed'in Ebû Cehil ile orada buluştuğunu öğreniyoruz.[9] ['Abdullâh b. Cud'ân] o sıralarda muhtemelen ölmüştü, putperest [müşrik] olarak Bedir'de öldürülen oğlu 'Amr ise onun kadar önemli [bir kişi] değildi. Ebû Bekir, Müslüman olduğu zaman, muhtemelen sülale içinde bir miktar nüfuza sahipti, ancak sülalenin çoğunluğunu peşinden sürükleyecek kadar güçlü değildi. Müslüman olduğu zamanki 40.000 dirhemlik mal varlığı küçük bir tacirin [serveti] kadardı.[10] Teym'den ilk Müslüman olan bir başka kişi olan Ṭalḥa, daha çok gençti ve başka bir koldan geliyordu. Bir amcası ve yeğeni Bedir'de putperest olarak öldürülmüşlerdi. [Ṭalḥa] Suriye ile ticaret yapıyordu ve kendisini Hz. Muḥammed'e götüren Ebû Bekir'in samimi arkadaşıydı. Ṣuheyb b. Sinân'ın Müslüman olması, göründüğü kadarıyla bu ikisinden ayrıydı.

8 İbn Sa'd, iv.1.41 vd.

9 İbn Hişâm, 85, 451; ayrıca krş. yukarıda s. 32.

10 Lammens, *Mecque*, 226–228 (322–324).

Doğumuyla olmasa da, eğitimi açısından bir Bizanslı olan Ṣuheyb b. Sinân'ın Teym ile tek bağlantısı bir zamanlar ʿAbdullâh b. Cudʿân'nın kölesi olmasıydı. O, yine Bizansla bağlantıları olan Benî Maḫzûm'un müttefiki olan ʿAmmâr b. Yâsir'in arkadaşıydı. Serveti putperestleri iştahlandırmaya yetecek kadardı ve Teym, onu korumaya ya istekli değildi ya da onu koruyamayacak durumdaydı.

Zühre. Zühre sülalesinin Teym ve Muṭṭalib'ten daha varlıklı olduğu anlaşılmaktadır. Bazı kollarının ʿAbd Şems'le, evlilik yoluyla pekiştirilen iş ilişkileri vardı; Saʿd b. Ebî Vaḳḳâṣ'ın annesi Ümeyye b. ʿAbd Şems'in torunuydu; ʿAbd er-Raḥmân b. ʿAvf da Müslüman olmadan önce ʿUtbe b. Rebîʿa b. ʿAbd Şems'in ve erkek kardeşi Şeybe'nin kızlarıyla evlenmişti. Yine Zühre'den Maḫreme b. Nevfel, Bedir Savaşına yol açan kervanda Ebû Süfyân'la birlikte ileri gelen kişilerden biriydi. Sülale değişik bir konumdaydı; en azından, Hz. [90]
Muḥammed'in Ṭâ'if ziyaretinden (ki o zaman Hz. Muḥammed kendisinden himaye talep etmişti) Bedir sonrasına kadar sülalenin reisi, bir müttefik (*ḥalîf*) olan Aḫnes b. Şerîk'ti. Daha önceleri ileri gelen kişilerden olan Esved b.ʿ Abd Yeğûs o sıralarda sağ değildi.

Müslüman olan en önemli kişi, Hicret'te 43 yaşında olan ve zeki bir iş adamı olarak şöhret yapmış olan ʿAbd er-Raḥmân b. ʿAvf'tı. Müslüman olan bir başka önemli kişi de, Müslüman olduğunda ancak 17 yaşında olduğu rivayet edilen ve sülalenin başka bir kolundan (Benî ʿAbd Menâf b. Zühre'den) Saʿd b. Ebî Vaḳḳâṣ idi. Bir rivayete göre her ikisi de Hz. Muḥammed'e Ebû Bekir tarafından getirilmişti; ancak başka bir rivayet ʿAbd er-Raḥmân'ın ʿUsmân b. Maẓʿûn'la birlikte geldiğini söyler. Saʿd'ın ardından kardeşleri ʿÂmir ve ʿUmeyr ve muhtemelen pek tanınmamış bir müttefik olan Mesʿûd b. Rebî'a geldi; ancak başka bir kardeşi ʿUtbe b. Ebî Vaḳḳaṣ'ın, Uhud'dan önce, Hz. Muḥammed'i öldüreceklerine ya da öldürüleceklerine dair yemin eden dört kişiden biri olması ilginçtir. ʿAbd er-Raḥmân'ın mensup olduğu kol olan Benî ʿAbd b. Ḥâriṣ b. Zühre'nin müttefiki olan ʿAbdullâh b. Mesʿûd ise, ʿAbd er-Raḥmân'ın ardından İslâm'a girmiş ya da tek başına gelmiş olabilir. Onun, (Benî Ümeyye b. ʿAbd Şems'ten) ʿUḳbe b. Ebî Muʿayṭ'ın sürülerini otlatırken Hz. Muḥammed ve Ebû Bekir'le görüştüğü rivayet edilir. Hicret'te 28 yaşının ancak biraz üzerinde olduğuna göre, bu [sürüleri otlatma] işi, yoksulluktan ziyade bir gençlik alameti olabilir; ʿAbd Şems'le olan bağlantı göz ardı edilmemelidir. O, İslâm'da önde gelen bir kişi olmuştur ve kardeşi Utbe,

Utbe'nin torunu ʿAbdullâh b. Şihâb ve bir akrabası olan ʿUmeyr b. ʿAbd ʿAmr Ẑû'l-Yedeyn'i içine alan grubun lideri olarak görülmüştür. Müttefik Ḫabbâb b. el-Erett yukarıdakilerin hiçbirisiyle yakından bağlantılı değildi. O, yoksul bir adamdı; annesi sünnetçi, kendisi de demirciydi; himayeden tamamıyla yoksun olması, inancından dolayı [sıkıntılara] katlanmak zorunda kaldığı anlamına gelir. Muṭṭalib b. Ezher ve kardeşi Ṭuleyb ile ʿAbd er-Raḥmân b. ʿAvf'ın dedeleri aynıdır ve annelerinin Muṭṭalib sülalesinden olması onlara bir değer kazandırmış olabilir. Eski [kabile] reisi Esved b. ʿAbd Yeğûs'un müttefiki ve evlatlığı olan Miḳdâd b. ʿAmr, Müslüman olarak Habeşistan'daydı, ancak Bedir'den önce olsa da, Hz. Muḥammed'in hicretinden bir süre sonrasına kadar, Mekke'lilerden ayrılmadı;[11] muhtemelen zengindi ve Bedir'de atlı olarak yer
[91] aldığı rivayet edilir. Şuraḥbîl, bütün bunların hepsinden ayrıydı ve daha ziyade Süfyân b. Maʿmer ve Cumeḥ sülalesiyle bağlantılıydı.

ʿAdî. ʿAdi soyu, önceleri Aḥlâf'a mensuptu, ʿAdî'ye [mensup] olan Müslümanların anneleri çoğunlukla Sehm ve Cumeḥ'ten iken, Ömer'in kendi annesinin Maḫzûm'dan olduğu dikkati çekecektir. ʿAdî, belki de kendisiyle şiddetli bir düşmanlığı olan ʿAbd Şems, Maḫzûm ve Aḥlâf'a giderek yaklaştığı için, o sıralarda taraf değiştirdi.[12] ʿAdî'nin genel durumu muhtemelen kötüye gidiyordu. Maʿmer b. ʿAbdullâh'ın tekelci uygulamaları kınayan bir hadisin esas ravisi olması, ʿAdî'nin yok edilmeye çalışıldığını gösterir. Sülalenin Ömer dışındaki hiçbir mensubunun, Mekke'de fazla etkili olmadığı anlaşılıyor. Müttefiklerinin sayısına ve Ḫaṭṭâb'ın Zeyd b. ʿAmr'a[13] karşı davranışlarına göre hüküm verecek olursak, babası Ḫaṭṭâb ile dedesi Nufeyl öne çıkan kişilerdi; en azından Ḫaṭṭâb'ın Maḫzûmlu bir karısı vardı. Muhtemelen sülaleden ilk Müslüman olan kişi, babası gerçek dini arayanlardan biri ve bazı zühdi uygulamaları benimseyen Saʿîd b. Zeyd b. 'Amr idi. 'İlk Müslümanlar' diye adlandırılan altı müttefiki o etkilemiş olabilir. İlk Müslüman olanlardan bir başkası, sülalenin yoksullarını her ay doyurmayı alışkanlık hâline getiren Nuʿaym b. ʿAbdullâh en-Nehhâm idi. Muhtemelen İslâmî dönemin ilk altı yılında sülalenin reisi oydu; zira dini ilk kabul edenlerden olmasına rağmen, Hicret'te Hz. Muḥammed'e katılmadı. Ömer b. el-Ḫaṭṭâb, muhtemelen sülalenin lide-

11 İbn Hişâm, 416.
12 Krş. yukarıda s. 7.
13 İbn Hişâm, 147.

ri, ama kesinlikle ileri gelenlerden birisiydi ve İbn İsḥâḳ'ın listesinde yer alan kişilerden biraz sonra olsa da, onun Müslüman olması, İslâm toplumu için ileri doğru büyük bir adımdı. Şüphesiz o, babasının kuzeninin oğlu olan Saʿîd b. Zeyd'in, Saʿîd'in karısı olan Ömer'in kendi kız kardeşinin, kayın biraderi ʿUsmân b. Maẓʿûn'un ve ailenin müttefiklerinin davranışlarından etkilenmiştir; farkında olmadan bile olsa, ekonomik çöküntü de rol oynamış olabilir.

Ḥârîs b. Fihr. Bu sülale, Ḳureyş el-Biṭâḥ ile Ḳureyş eẓ-Ẓevâhîr arasındaki sınır hattındaydı. Herhalde durumu iyileşmekteydi, ancak [sülale] birinci derecede önemli değildi. Putperestler arasında bu sülaleden nüfuzlu bir kişiyi tanımıyoruz. Sülale dışındaki evlilik ittifakları ʿÂmir ve Zühre gibi daha zayıf sülalelerle yapılıyordu. İlk müslüman olanların başında, Ebû ʿUbeyde b. el-Cerrâh ile Süheyl b. Beydâ gelmektedir; bunlardan birincisi ʿUsmân b. Maẓʿûn'un [92]
arkadaşı, ikincisi ise muhtemelen Ebû Bekir'in daha genç bir arkadaşıydı.

ʿÂmir. Bu da Ḳureyş el-Bitâh ile Ḳureyş eẓ-Ẓevâhir arasındaki sınır hattında yer alan bir başka sülaleydi. Hicrete yakın tarihlerde, durumunu iyileştirmekte olduğu anlaşılıyor ve Hâşim, Nevfel ve hatta Maḫzûm'la karşılıklı evlilikler gerçekleştirebiliyordu. Sülalenin en önemli adamı, en azından Bedir'e kadar Süheyl b. ʿAmr idi; ilk Müslümanlar listesinde sülalenin sadece iki mensubunun, erkek kardeşleri olan Ḥâṭıb ve Selît'in olması anlamlıdır. Sülaleden en meşhur Müslüman, annesi Maḫzûmlu olan İbn Ümm Mektûm idi.

Esed. Esed sülalesi anlaşıldığı kadarıyla önemli bir yer tutmaktaydı ve 'büyük iş' çevrelerine katılmak için Ḥılf el-Fuḍûl'deki eski ortaklarını terk etmişti. Zemʿa b. el-Esved, Ebû'l-Baḫterî, Nevfel b. Ḫuveylid ve Ḥakîm b. Ḥizâm Mekke putperestleri [müşrikleri] arasında önde gelen kişilerdi. Zemʿa evlilik yoluyla Maḫzûm'la, Nevfel ise ʿAbd Şems'le münasebet kurmuştu. Anlaşıldığı kadarıyla, ilk Müslüman olanlar arasında sadece Zübeyr vardı. O sıralarda ancak 16 yaşlarındaydı ve sülale içinde, hatta sülalenin bir kolu olan Ḫuveylid'de bile nüfuzu olamazdı. Belki de babasından dolayı Hatice'yle, anasından dolayı da Hz. Muḥammed'le akrabalığı Müslüman olmasını kolaylaştırmıştı. Habeşistan'a giden diğer kişilerin, büyük ailelerin genç mensupları oldukları anlaşılıyor.

Nevfel. Nevfel sülalesinin sayıca güçlü olmadığı anlaşılıyor, ancak, belki de ʿAbd Şems'le yakın bağlarından dolayı, ileri gelen adamları oldukça nüfuzluydu. Maḫzum grubu içinde yer almışlardır, ancak onların boyunduruğu al-

tında değillerdi, çünkü bazen Esed'le (ve ʿÂmir'le) birlikte kendi bildikleri gibi hareket ederlerdi. İbn Saʿd'ın III. ve IV. [ciltlerinde] zikredilen tek Müslüman kişi –ki ilk [Müslüman] olanlardan biri değildir– sülalenin bir müttefiki ve o [müttefikin] azatlısıydı.

ʿAbd Şems. ʿAbd Şems sülalesi, Mekke'de lider olmak için Maḫzûm sülalesiyle kavga ediyordu; ancak her ikisi de geniş bir ortak çıkar alanının olduğunu fark ettiler, dolayısıyla bu rekabet de o derece şiddetli değildi. Maḫzûm'un ileri gelenlerinden birkaç kişi öldürülmüş olduğu için, Bedir'den sonra, Ebû Süfyân b. Ḥarb Mekke'nin bir numaralı adamı olmuştu. Bununla birlikte, Hz. Muḥammed'in [risâlet] görevinin ilk günlerinde, Ebû Uḥayḥa Saʿîd b. el-ʿÂs da büyük güce sahipti[14] ve Bedir'de ölümlerine kadar ʿUḳbe b. Ebî Muʿayṭ ile
[93] Rebîʿa'nın iki oğlu ʿUtbe ve Şeybe öne çıkan kişilerdi. Bu sülaleden ilk Müslüman olanlar ʿUsmân b. ʿAffân, Ebû Ḥuẕeyfe b. ʿUtbe b. Rebîʿa, Hâlid b. Saʿîd (Ebî Uḥayḥa) ve müttefik Caḥş'ın ailesi, Ubeydullâh, ʿAbdullâh ve Ebû Ahmed idi. Ebû Ḥuẕeyfe ve Ḫâlid ileri gelen kişilerin oğullarıydı, ancak, annelerinin Ḳureyş'le bir şekilde zayıf bir bağlantısı olan Kinâne kabilesinden olması, bunların, aileleri içinde önemsiz kişiler olduklarını göstermektedir, ʿUsmân'ın yakın ataları pek önemli kimseler değildi, muhtemelen kendisi de daha zengin ve güçlü olan akrabalarını kıskanmış olabilir. Hicret'ten on yıl önce, Ebû Huẕeyfe ve ʿUsmân otuz yaşlarındaydılar, –geleceğe dair beklentilerinin nispeten belli olduğu ancak belki de cazip olmadığı bir yaşta– idiler. ʿUsmân'ın anneannesinin Hz. Muḥammed'in halası olması, yolu daha da kolaylaştırdı. Caḥş'ın ailesi, yukarıdakilerden hiç biri ile doğrudan doğruya bağlantılı değildi, ancak Ebû Süfyân'ın babası Ḥarb'in müttefikiydi, anneleri de ʿAbd el-Muṭṭalib'in bir başka kızıydı. Bunlar ilk Müslüman olanlardı ve Habeşistan'a gittiler, ʿUbeydullah orada Hristiyan oldu. ʿAbd Şems'in, Bedir'den önce Müslüman olan diğer müttefiklerinin çoğu muhtemelen bu aile tarafından etkilenmişti.

Maḫzûm. Anlaşıldığı kadarıyla, Bedir'den on-onbeş yıl önce Mekke'de hâkim olan siyasal grup Mahzûmdu; bunlardan Ebû Cehil adında bir kişi de Hz. Muḥammed'e karşı muhalefetin lideriydi. Bu sülale kalabalıktı ve (Ebû Cehil'in dedesi) Muğîre'nin soyundan gelenler özellikle güçlüydüler. İlk iki Müslüman olan Ebû Seleme ile Erḳam, Muğîre'nin erkek kardeşlerinin torunlarıydı; Erḳam genç olmakla birlikte, muhtemelen sülalesinin reisiydi, zira

14 Krş. Lammens, *Mecque*, indeks.

evini Müslümanların karargahı olarak açabilmişti. Ebû Seleme'nin Bedir'de öldürülen putperestler arasında bir kardeşi ve Habeşistan'da kendisine katılan iki kuzeni vardı. Bunun dışında, onların sülale içinde nasıl bir tutum takındıklarını söylemek zordur. Müslüman olan üçüncü bir kişi olan ʿAyyâş, Ebû Cehil'in kuzeni ve üvey [ana-bir babaları ayrı] kardeşiydi; ancak, Hicret'te Medine'ye gitmiş olmasına rağmen, Ebû Cehil tarafından Mekke'ye dönmesi konusunda ikna edilmişti. Habeşistan'a da giden ve Bedir'de savaşan Şammâs, bu sülalenin muhtemelen pek tanınmayan ve tamamıyla ayrı bir koluna mensuptu. Ebû Ḥuẕeyfe b. el-Muğîre'nin müttefiki olan ʿAmmâr b. Yâsir'in de Maḫzûm'a mensup olduğu kabul edilmektedir. Babası Mekke'ye yerleşmişti ve dolayısıyla kendi kabileleriyle temaslarını kaybetmişlerdi. Annesinin azat edilmiş bir Rum [94]
ve dolayısıyla da muhtemelen bir Hristiyan olan ikinci kocası aracılığıyla Hristiyanlıkla ilişkisi vardı. Ailenin, samimi bir dindar aile olduğu anlaşılıyor.

Sehm. Sehm, daha güçlü sülalelerden biriydi. Ḥılf el-Fuḍûl, ilk başta zahiren onlara karşı kurulmuştu ve ʿAdî, ʿAbd Şems'e karşı duramayınca, onlardan yardım istemişti.[15] el-ʿÂs b. Vâʾil ve el-Ḥârîs b. Ḳays b. ʿAdî, Hz. Muḥammed'in baş düşmanları arasında zikredilir. Bununla birlikte, Münebbih b. el-Ḥaccâc ile kardeşi Nubeyh'in Bedir'de lider oldukları görülüyor. İlk Müslüman olanlar arasında ismen belirtilen yegane kişi, Ömer b. el-Ḫaṭṭâb'ın bir kızı ile evli olan Ḫuneys b. Ḥuẕâfe b. Ḳays idi; ailesi, muhtemelen sülalenin daha az önemli kollarından birine mensuptu ve kendisi de hiçbir şekilde öne çıkan bir kişi değildi. el-Ḥârîs b. Ḳays'ın oğullarının tavırları da zikretmeye değer. Bunlardan altısı Müslüman olarak Habeşistan'a gittiler, ancak bunların en azından birisi, el-Ḥaccâc,[16] yeniden putperestlerin tarafına geçti, Bedir'de Müslümanlara karşı savaştı, esir alındı, daha sonra bir kez daha İslâm'ı kabul etti. el-Ḥârîs'in ölümünden sonra ailesinin konumlarını muhafaza etmekte güçlük çektiği tahmin edilebilir.

Cumeḥ. Sehm kadar olmasa da bu sülale de güçlüydü. Liderlik, ilk başta Ümeyye b. Ḫalef, daha sonraları ise Vehb b. ʿUmeyr b. Vehb b. Ḫalef olmak üzere, Ḫalef b. Vehb'in ailesinin ellerindeydi. ʿUsmân b. Maẓʿûn, ilk Müslüman olanların en önemlilerinden biriydi ve muhtemelen, Ḫalef'in erkek kardeşi Ḥabîb b. Vehb ailesinin reisiydi. İlk Müslümanlar listesindeki diğerleri ise, kardeşleri ʿAbdullâh ve Ḳudâme, oğlu es-Sâʾib ve kız kardeşinin oğulları

15 Ezraḳî, 472.
16 Krş. aşağıda Ek 11.

Maʿmer b. el-Ḥâriŝ, Ḥâṭıb ve Ḫaṭṭâb (veya Ḥattâb) idi. Kendisinden ileride daha fazla söz etmemiz gerekecek olan ʿUŝmân'ın, Hz. Muḥammed'le katılmadan önce, tek tanrıcılığa ve zahitliğe meyilli olduğu anlaşılıyor.

ʿAbd ed-Dâr. ʿAbd ed-Dâr, bir zamanlar Ḳuŝayy'ın oğulları arasında en önemlisiydi ve onun soyundan gelenler, sancağı taşıma gibi birtakım imtiyazları elde ettiler, ancak şimdi Mekke yönetiminde pek etkili sayılmıyorlardı. Muṣʿab (el-Ḫayr) b. ʿUmeyr bilindiği kadarıyla, ilk Müslümanlardan değildi; Halife Ömer'in babasının bir müttefiki olan ʿÂmir b. Rebîʿa ile olan arkadaşlığı işi kolaylaştırmış olabilir. Bir kardeşi, putperest olarak Bedir'de savaşırken
[95] esir alınmıştı.

Geriye bu çalışmadan öğrenilen bazı noktaların özetlenmesi kalıyor. 'İlk Müslümanlar'ın önde gelenleri aşağıdaki şekilde üç sınıfa ayrılabilir:

1. *Önde gelen ailelerin genç oğulları*: Hâlid b. Saʿîd, bu sınıfın en önde gelen temsilcisidir; ancak başka birkaç kişi daha vardır. Bunlar, en nüfuzlu sülalelerin en nüfuzlu ailelerinin gençleriydi; Mekke'de fiilen hâkim olan ve Hz. Muḥammed'e karşı muhalefette öne çıkan kişilerle yakın bağlantı içindeydiler. Bedir'de kardeşlerin, baba ve oğulun, amca ve yeğenin birbirine muhalif taraflarda yer almaları belirtilmeye değer bir durumdur.

2. *Diğer ailelerden, çoğu genç olan erkekler*: Bu grup bir öncekinden keskin biçimde ayrı değildir; ancak, daha güçsüz sülalelere ve ana sülalelerin daha zayıf kollarına indikçe, Müslümanlar arasında kendi sülaleleri ya da aileleri içinde daha nüfuzlu kişilerin olduğunu görüyoruz. Hicret'te altmış bir yaşında olan ʿUbeyde b. el-Ḥâriŝ gibi nispeten yaşlı bir-iki kişi vardı, ancak Müslüman oldukları zaman muhtemelen çoğunluğu otuz yaşın altındaydılar ve ancak bir veya iki kişi 35'in üzerindeydi.

3. *Hiçbir sülaleyle yakın bağları olmayan kişiler*: İsmen bir sülaleye bağlı olmalarına rağmen, gerçekten sülale sisteminin dışında olan nispeten az sayıda kişi vardı. Ya sülale, bu kimselerin müttefik olma talebini kabul etmemişti (belki Ḥabbâb ve Benî Zühre örneğinde olduğu gibi) ya da sülale etkili bir himaye veremeyecek kadar zayıftı. Ebû Bekir'in hürriyetlerine kavuşturduğu köleleri Benî Teym'in himaye etmemesi şaşırtıcı değildir, zira bizzat Ebû Bekir'in kendisini ve Ṭalḥayı bile, birbirlerine utanç verici bir şekilde bağlandıkları zamanda himaye etmedi. İbn Saʿd tarafından, 'zayıf kabul edilen' kişilerin, Benî Teym'in müttefiki Süheyb b. Sinân ile Benî ʿAbd Şems'in müttefiki ʿAmmâr b. Yâsir olduğu rivayet edilmektedir.

Müttefikler (*ḥulefâ*) ayrı bir sınıf oluşturmaz. İttifak (*ḥilf, teḥâluf*) ilkesi bir tarafın aşağı durumda oluşunu değil, daha ziyade karşılıklı yardım ve himayeyi ifade eder. Bununla birlikte, Ḳureyş'in Araplar arasındaki nüfuzlu konumu göz önüne alındığında, [Ḳureyşlilerin] müttefiki, özellikle de Mekke'de ikamet ediyorsa, genellikle verdiğinden daha çok şey alıyordu ve bu anlamda da bağımlı bir kişiydi. Yine de her bir müttefikin konumu, daha çok kendi becerilerine bağlıydı. Genel olarak müttefikler, muhtemelen sülalenin daha az önemli olan ailelerinin seviyesindeydiler, ancak el-Aḫnes b. Şerîḳ bir süre [96]
Benî Zühre'nin ileri gelen bir adamıydı; diğerleri de oldukça varlıklıydılar. Ḳureyş'le serbestçe karşılıklı olarak evlilik bağları kurmaktaydılar. Müslüman olan müttefiklerin çoğu [yukarıda belirtilen] ikinci gruptan kişilerdi, üçüncü grupta olanlar ise arızi sebeplerle orada bulunuyorlardı.

Dolayısıyla, 'gençler' ve 'zayıf kimseler' ibarelerinin açık bir yorumu vardır, yani, gençler ilk iki grubu, zayıf kimseler ise üçüncü grubu ifade etmektedir. İbn Saʿd 'zayıf kabul edilenleri' (*müsteḍʿafûn*) 'kendilerini himaye edecek sülaleleri olmayan kimseler' diye tanımlar[17] ki bu açıdan ez-Zührî ile aynı görüşte olmalıdır. [Dolayısıyla] 'zayıf' kelimesinin, daha az nüfuzlu sülale ve ailelere mensup olanlar anlamında yorumlanabileceği ve bu durumda da ikinci ve üçüncü grupları ifade ettiği kabul edilebilir.

Bu incelemeden çıkan en önemli nokta, genç İslâm'ın (Mısırlı Yazar ʿAbd el-Muteʿâl eṣ-Ṣaʿîdî' tarafından da vurgulandığı üzere)[18] temelde gençlerin bir hareketi olduğudur. Yaşları kaydedilen kimselerin büyük çoğunluğu Hicret sırasında 40 yaşın altında –bazıları çok daha altında– idiler ve çoğu da sekiz ya da daha fazla yıl önce Müslüman olmuşlardı. İkinci olarak, bu hareket, 'parasız pulsuzların', değersiz kişilerin, Mekke'ye yolu düşmüş ve güçlü kabile bağları bulunmayan 'asalakların' hareketi *değildi*. Bu hareket desteğini, toplumun alt katmanlarından değil, kendileriyle yukarıdakiler arasındaki eşitsizliğin farkına vararak, yeterli imtiyazlara sahip olmadıklarını hissetmeye başlayan orta tabakadaki kişilerden alıyordu. O, 'varlıklılar' ile 'yoksullar' arasındaki mücadeleden ziyade, 'varlıklılar' ile 'orta halliler' arasında bir mücadeleydi.

17 iii.1.177.12; krş. İbn Hişâm, 260-Ḥabbâb, ʿAmmâr, Ebû Fukeyhe, Yesâr, Suheyb.

18 *Şebâb el Kureyş*, Kahire, 1947.

3. Hz. MUHAMMED'İN MESAJININ ÇEKİCİLİĞİ

Hz. Muḥammed'in çağrısına icabet eden kişiler hakkında bir fikir oluşturduktan sonra onların bu şekilde davranmalarının sebeplerini, olabildiğince belirginleştirerek, daha kapsamlı olarak ele alalım. İbn İsḥâḳ,[19] kitabının meşhur bir bölümünde, *Hanîfiye*'yi, yani 'Hz. İbrahim'in dinini' aramaya çıkan dört kişiden söz etmektedir; ayrıca, önceki bölümler bize, müphem bir tek tanrıcılık eğiliminin yaygın olduğunu düşünmemiz için gerekçeler de sunmaktadır.[20] Kur'an'ın, bu meselelerden söz etmemesine ve zahiren tümüyle yeni bir başlangıç yapmasına rağmen, doğuş hâlindeki İslâm bu müphem ve
[97] muğlak eğilimler için bir birleşme/bütünleşme merkezi olmuştur. İbn İsḥâḳ tarafından zikredilen dört kişiden ʿUbeydullâh b. Caḥş Müslüman oldu ve (daha sonraları Hristiyanlığı tercih etmiş olsa da) Habeşistan'a yapılan göçte yer aldı; o dört kişiden birisinin oğlu olan Saʿîd b. Zeyd b. ʿAmr da ilk Müslümanlar arasındaydı. Yine, ʿUsmân b. Maẓʿûn, sözü edilen bu grupla bir bağlantısının olmadığı anlaşılmasına rağmen, Câhilîye'de zühdi uygulamalarda bulunmuştur. Hz. Muḥammed'in, ʿUsmân'la ilgili sıkıntılarına dair rivayetler, daha önceden var olan onun gibi tek tanrıcıların[21] ümitlerini ve düşüncelerini yönlendirmesinin pek kolay olmadığını gösteriyor.

Ekonomik olgularla dinî düşüncelerin birbirleriyle ne kadar bağlantılı olduğu meselesi, bu erken tek tanrıcılık eğilimiyle ilgilidir; ancak bu mesele, Müslüman olmadan önce putperestlikle bağlarını koparmak için, bildiğimiz kadarıyla, hiç bir kesin adım atmamış olan kişilerle bağlantılı olarak çok rahatlıkla tartışılabilir.

Belirlediğimiz sözkonusu gruplardan birincisi içinde, yani önde gelen ailelerin genç oğullarında, yaptıkları şeyin ekonomik ve siyasi faktörleri içerdiği konusunda muhtemelen açık bir bilinç yoktu. Mesela, Ḫâlid b. Saʿîd Müslüman olduğunda, muhtemelen yalnızca dinî sebeplerin bilincindeydi. Onun Habeşistan'da uzun süre kalması[22] muhtemelen Hz. Muḥammed'in siyasetini benimsemediğini, özellikle de İslâm'ın giderek artan siyasi gelişimi ile peygamberliğinin gücünü arkasına alarak Hz. Muḥammed'in siyasi liderliğinin

19 İbn Hişâm, 143 vd.
20 Ayrıca krş. Ek B ve C.
21 Krş. V. 2.
22 Krş. V.2.

vurgulanmasını benimsemediğini gösteriyor. Eğer Ḫâlid, siyasi konulara ilgi duymuş olsaydı, Hz. Muḥammed'le olan farklılıklarını bir yana bırakır ve H.S. 7. yıldan çok daha önce Mekke veya Medine'ye dönerdi. Ancak, Ḫâlid, esas itibariyle, İslâm'ın dinî yönlerinin cazibesine kapılmış olmasına rağmen, genel sosyal ve siyasi durum, özellikle de servetin giderek birkaç kişinin elinde birikmesi (kendisini bunun dışında düşünmüş olabilir), kendisini huzursuz etmiş ve 'bir dinî inanç ihtiyacının bilincine varmasına yol açmış olabilir.

Ḫâlid'in durumu, İslâm'a girme konusunda ayrıntılarına sahip olduğumuz birkaç olaydan biridir. O, rüyasında kendisinin bir ateşin kenarında ayakta durduğunu, babasının da kendisini ateşin içine atmaya çalıştığını ve bu arada, bir kişinin –ki Ebû Bekir'in onu Hz. Muḥammed olarak yorumladığı anlaşılıyor– belinden kavrayıp ateşe düşmekten kurtardığını görmüştür.[23] Bu bilgi, muhtemelen daha sonraki düşünceler doğrultusunda yeniden yazılmış olsa bile, sahih bir bilgi gibi görünüyor. Bununla birlikte, olayın tarihini bilmememiz, yorumlamamızı güçleştirmektedir. Bu olay, babasının, onun Hz. [98]
Muḥammed'e ilgi duyduğunu fark etmesinden sonra, ancak ailesiyle bağını tümüyle koparmasından önceki hâline işaret edebilir; bu durumda anlam açıktır. Ancak bazı ayrıntılar olayın Hz. Muḥammed'le bilfiil görüşmesinden önce olduğunu gösteriyor; bu durumda da rüyası, –benzetmeyi değiştirirsek– cimrilik ve alçaklık diye düşündüğü uygulamaları içerdiği için ruhu tahrip edici olarak kabul ettiği Mekke'nin finans girdabına girmesi için babasının kendisini zorladığı anlamına gelebilir. Bu konuda gerçek ne olursa olsun, onun esas düşüncesinin, tümüyle dinî alanda olduğu görülüyor.

Ḥamza ve Ömer'le ilgili olarak ise, her birinin hangi şartlar altında Müslüman olduklarına dair rivayetler vardır, –Ömer'le ilgili olarak, birbirinden oldukça farklı iki rivayet bulunmaktadır.[24] Eğer hadis rivayetleri [doğru] kabul edilebilirse, o durumda, Müslüman olmaları, iki faktör sayesinde vuku bulmuştur; her ikisi de, Hz. Muḥammed'in ve diğer Müslümanların davranışlarından etkilenmişlerdir; Ömer esrarengiz bir şekilde, Kur'an'ın sözleri ve yeni inancın dinî muhtevasının cazibesine kapılmıştır. Her iki halde, değişik yollarla da olsa, aileye ya da sülaleye sadakat işin içine karışmıştır; Ḥamza, bir başka sülalenin elinden ve dilinden maruz kaldığı baskı ve hakarete karşı Hz.

23 İbn Sa'd, iv. I. 67 vd.
24 İbn Hişâm, 184 vd., 225-229, vb.

Muḥammed'i savunmaya kalkışmıştı; Ömer de kızkardeşi ile eniştesinin Müslüman olduklarını öğrenince sülalesinin küçük düşürüldüğünü hissetti (ilk versiyona göre). [Burada] ekonomiden hiç bahis yok. Ancak, Ömer, sülalesi içindeki konumundan emin olmasına rağmen, muhtemelen sülalesinin Mekke içindeki konumundan endişe etmişti; bu sıkıntı, İslâm'a girişlerin, sülalenin genel konumunu daha da kötüye götürebileceği korkusuyla, her şeyden önce kendi sülalesinden olan kişilere karşı olan kızgınlığını arttırmış olabilir.

Üçüncü grubun mensupları, yani 'zayıf kabul edilenler', herhangi bir ekonomik ve siyasi menfaat beklentisinden ziyade, neredeyse kesinlikle kendi iç ve dış güvensizliklerinden daha fazla etkilenmişlerdi. İlk Müslümanlar arasında açıkça reform beklentileri varsa, bunların ikinci grupta olduklarını düşünebiliriz. Kur'an'ın ilk pasajları, Allah'ın büyüklüğünden söz ettiği kadar bu gibi meselelerden de söz etmişti ve yukarıda ileri sürüldüğü üzere, mesajın tamamı, o dönemdeki Mekkelilerin genel durumlarına uygundu. Bazı kimseler daha çok mesajın siyasi ve ekonomik sonuçlarını çekici bulmuşlarsa, bu şaşırtıcı bir şey değildir. Yine de, bu gibi kimselerin sayıca çok olması muhtemel
99| değildir. Hz. Muḥammed, asla sosyalist bir reformcu olmadığı söylenemese de, yeni bir dini ortaya koyan kişidir.[25] Kendi deyişimizle, Hz. Muḥammed, zamanının ve ülkesinin ekonomik, sosyal, siyasi ve dinî hastalıklarının farkında olmasına rağmen, dinî yönünü temel olarak gördü ve onun üzerine odaklandı. Bu da yeni toplumun ayırıcı özelliğini belirledi. Bu küçük topluluk, kendi dinî inançları ve uygulamalarını inanılmaz ölçüde ciddiyetle ele aldı. Daha çok siyasete ilgi duyan bir kişi onların arasında rahatsız olurdu, özellikle Mekke dönemi boyunca, muhaliflerle çekişme daha da şiddetlendiği ve Hz. Muḥammed'in peygamberliği temel mesele yapıldığı zaman... Onların düşüncesinin esas itibariyle dinî alanda olması gerekir, insanlar İslâm'a dinî açıdan davet ediliyorlardı; ekonomi veya siyasetle ilgili düşünceler İslâm'a girişte pek bir rol oynamış olamazdı. Yine de böyle denildiğinde, Hz. Muḥammed'in ve taraftarları arasındaki daha akıllı kimselerin, bu mesajın sosyal ve siyasi sonuçlarının farkında olduklarını ve Müslümanların işlerini yönetirken, bu tür düşüncelerin mutlaka ağırlık taşıdığını kabul etmemiz gerekir.

25 Krş. H. Grimme'nin *Mohammed in Verspreide Geschriften*, i. 319-62 hk. C. Snouck Hurgronje'nin değerlendirmesi.

V
MUHALEFETİN BÜYÜMESİ

[100]

1. MUHALEFETİN BAŞLANGICI; 'ŞEYTANİ ÂYETLER'

Hz. Muḥammed'in [risâlet] görevinin ilk günlerinde başarılı olduğunu düşündürecek birtakım gerekçeler vardır. Bununla birlikte, sonunda, muhalefet baş gösterdi ve kısa sürede zorlu bir hal aldı. Burada tartışılacak iki temel soru vardır: Bu muhalefet kendisini ne zaman ve nasıl gösterdi ve bunun altındaki ana saikler nelerdi? İkinci soru daha önemlidir, ancak onu ele almadan önce birincisine cevap vermeye çalışmalıyız.

a) 'Urve'nin mektubu

Ṭaberî, her yönüyle sahih olduğu görüntüsü veren, erken tarihli yazılı bir belgeyi kitabına almıştır[1]. Dolayısıyla bunun bir çevirisiyle başlamak uygun olur:

> "Hişâm b. 'Urve, 'Urve'den rivayetle, bize onun ['Urve'nin] 'Abd el-Melik b. Mervân'a (hilafeti 685/65-705/86) şu mektubu yazdığını rivayet eder: ...Şimdi ona yani Allah'ın Elçisi'ne (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) gelince; o, kabilesini, Allah'ın kendisini göndermesinin amacı olan hidayete ve kendisine vahyedilen nura davet ettiği zaman, onları ilk davet ettiğinde ondan uzaklaşmadılar, aksine, neredeyse ona kulak veriyorlardı, tâ ki onların putlarından (*ṭavâġît*) söz edinceye kadar; Ḳureyş'li bazı kişiler Ṭâ'if'ten geldiler, bunlar (orada) mülk sahibiydiler, söylediklerini tasdik etmeyerek ona şiddetle karşı çıktılar ve kendilerine itaat edenleri ona karşı çıkmaya teşvik ettiler. Bu yüzden, halkın çoğunluğu ondan yüz çevirdi ve onu terk etti, Allah'ın korudukları hariç, onlar da sayıca azdılar. Durum, Allah'ın takdir ettiği sürece bu şekilde devam etti. Daha sonra [Ḳureyş] liderleri, oğulları, kardeşleri ve sülale mensuplarından ona (*yani* Hz. Muḥammed'e)

1 Ṭaberî, *Annali* 1180 vd; krş. Caetani, *Annali* i, s. 267 vd.

tabi olanları Allah'ın dininden nasıl alıkoyacaklarına (*yeftinû*) dair aralarında müşavere ettiler. Ardından, Allah'ın Elçisine tabi olan İslâm toplumu için şiddetli bir sıkıntı (*fitne*) ve ızdırap dönemi başladı. Bazıları kandırıldı, ancak Allah dilediklerini korudu (ve mü'min olarak bıraktı). Müslümanların bu şekilde muamelelere maruz kalması üzerine, Allah'ın Elçisi (Allah ondan
[101] razı olsun ve onu korusun) Habeşistan'a gitmelerini söyledi. O zaman Habeşistanlıların başında Necâşî (veya Negus) adında iyi bir kral vardı. Onun ülkesinde kimse haksızlığa uğramazdı; ayrıca o, iyiliğiyle övülürdü. Habeşistan, Ḳureyşlilerin ticaret yaptıkları bir pazardı, orada bolca mal, emniyet ve karlı iş vardı. Allah'ın Elçisi (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) o zaman onlara bu emri verdi ve Mekkede zulme uğradıkları ve o, onların üzerindeki sıkıntıların (*fitne*) (etkilerinden) korktuğu zaman [Müslümanların] büyük bölümü oraya gitti. O kendisi aralıksız görevine (olduğu gibi) devam etti. Onlar (*yani* Ḳureyşliler), yıllarca içlerinden Müslüman olanlara baskı uygulamaya devam ettiler. Daha sonraları İslâm orada (*yani* Mekke'de) yayıldı ve onların soylularından bir kısmı da ona (İslâm'a?) girdi."

Habeşistan'a göç edilmesi konusunda söylenenleri şimdilik bir kenara bırakırsak, dikkat edilmesi gereken üç ana nokta vardır. Birinci olarak, ilk aktif muhalefetin (muhtemelen Kur'an'da) putlardan bahsedilmesinden kaynaklandığı rivayet edilmektedir; ikinci olarak, Ṭâ'if'te mülk sahibi olan bazı Ḳureyşliler Hz. Muhamnied'e karşı hareketin liderleriydi; üçüncü olarak da bütün bunlar Habeşistan'a göçten önce olmuştur. Son iki ifadeyi kabul etmekte pek bir zorluk yoktur, ancak ilk ifade konusunda bazı zorluklar vardır. Nöldeke veya Bell'in yaptığı gibi Kur'an'a ilişkin tarihlendirmeler, içinde Hz. Muḥammed'e muhalefetin iddia veya ima edildiği pek çok pasajı, putlardan söz edilmesinin öncesine koymaktadır. Aslında Mekke döneminin genelinde putlara dair çok az şey vardır. Çok tanrıcılığa hücum edilmesi daha sonraları çokca muhalefete yol açtığı için, olaylardan en az yetmiş yıl sonra yazan Urve'nin, o tarihte de muhalefetin sebebinin çok tanrıcılığa hücum edilmesi olduğu *sonucunu çıkarmış olması* mümkündür, 'Putlardan söz edilmesi'nin aşağıda ele alınacak olan şeytani âyetlere işaret ettiği de düşünülebilir, ama bu pek muhtemel değildir; bu durumda, Ḳureyşlilerin, Ṭâ'if tapınağına çok fazla önem verilmesinden ve orada ikamet edenlerin de belki Mekkelilerle bir tutulmalarından rahatsız olduklarını düşünmemiz gerekebilir. Genel olarak, konunun en basit ve en muhtemel çözümü, bir şekilde daha etkili bir mu-

halefetin putlardan söz edilmesinden sonra ortaya çıkmış olmasıdır. Ṭâ'ifli Ḳureyş'lilere atıfta bulunulması, 'Urve'nin, Kur'an'dan ayrı olarak iyi bir bilgi kaynağına sahip olduğunu ortaya koyar gibidir. Dolayısıyla, birinci noktayı ihtiyatlı olarak kabul edelim.

b) Şeytani âyetler; vâkıalar

Kur'an'ın Mekki sûrelerinde, en dikkat çekici şekilde putlardan söz edilmesi Necm sûresindedir (53) ve bununla ilgili bir de rivayet vardır. Et-Ṭaberî'nin birinci sıraya koyduğu[2] rivayet şöyledir: Hz. Muḥammed, Mekkelilerin mesajından yüz çevirdiklerini gördüğü zaman, kabul etsinler diye mesajını kolaylaştırmayı çok arzu etti. Bu sırada Necm sûresi vahyedildi; ancak Hz. Muḥammed, 'düşündünüz mü Lât'ı, 'Uzzâ'yı ve diğer, üçüncüsü olan, Menât'ı?' âyetine gelince, ilgili hadis şöyle devam ediyor: 'Halkına bildirmek arzusuyla, onu kendi kendine söylerken şeytan şunları (ayetleri) sözlerine karıştırdı', 'bunlar yüceltilmiş kuğulardır ki, şefaatleri umulur'. Mekkeliler bunu duyunca sevindiler ve sonunda Hz. Muḥammed secdeye varınca onlar da onun gibi yaptılar. Bu [olayın] haberi Habeşistan'daki Müslümanlara bile ulaştı. Sonra, Cebrâil Hz. Muḥammed'e geldi ve hatasını kendisine gösterdi; rahatlaması için de Allah 22/51'i vahyetti ve sûrenin asıl devamını vahyetmek suretiyle şeytani âyetleri nesh etti. Ḳureyşliler Hz. Muḥammed'in, tanrıçaların [dişi ilahların] durumu hakkındaki fikrini değiştirdiğini söylediler, ancak bu arada şeytani âyetler, putperestlerce büyük bir memnuniyetle istismar edilmişti. [102]

Ṭaberî, Tefsir'inde 22/51[3] ile ilgili olarak, bu konudaki hadisin başka birkaç versiyonunu da vermektedir. Bunlardan Ebû'l-Âliye adında birisine atfedilen iki tanesi önemlidir; zira bunlar daha yaygın diğer versiyonlarda olmayan ayrıntıları ihtiva etmektedir ve daha erken tarihli oldukları izlenimini vermektedir. Birincisi şöyledir:

> "Ḳureyş Allah'ın Elçisi'ne (Allah ondan razı olsun ve onu korusun), 'yanında oturan kimseler sadece falan ve filanın köleleri ve falan ve filanın himayeleridir. Bizim ilahelerimizden biraz söz etseydin, yanında otururduk; çünkü Arapların asilleri (*yani* bedeviler) sana gelirler ve senin yanında oturanların,

2 *Annali* 1192 vd.; krş. *Tefsir*, xvii. 119.

3 xvii. 119-121

senin kabilenin asilleri olduklarını görünce seni daha çok severler' dedi. Böylece Şeytan onun sözlerine (bir şey) kattı ve şu âyetler vahyedildi: 'düşündünüz mü Lât'ı, 'Uzzâ'yı ve diğer, üçüncüsü olan, Menât'ı?' ve Şeytan, dilinin, 'Bunlar, yüceltilmiş kuğulardır ki, şefaatleri umulur, unutmadıkları ("veya unutulmadıkları") gibi' sözlerini söylemesini sağladı. Sonra, o [Hz. Muḥammed] bunları okuduğu zaman Allah'ın Elçisi (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) secdeye vardı; Müslümanlar ve putperestler de onunla birlikte secde ettiler. Dilini şeytanın sürçtüğünü anlayınca, bu, ağırına gitti ve Allah 'Senden önce hiç bir nebi veya resul göndermedik ki, bir şeyi dilediği zaman şeytan onun dileğine bir vesvese karıştırmış olmasın...' [ayetini] '...Allah bilendir, hakimdir' sözlerine kadar vahyetti."

[103] Ebû'l-ʿÂliye'den gelen ikinci versiyon buna benzer, ancak araya sokuşturulan üçüncü âyet burada yoktur. Bununla birlikte, diğer versiyonların bazıları gibi bu da, Ḳureyş'in bazı soylularının yaşlarından dolayı secde etmediklerini, onun yerine, yerden biraz toprak alarak alınlarına sürdüklerini kaydetmektedir; ancak, öbür versiyonlardan farklı olarak, Ebû Uḥayḥa Saʿîd b. el-ʿÂṣ'ın 'Nihayet, İbn Ebî Kebşe, ilahelerimiz hakkında iyi şeyler söyledi' dediğini eklemektedir. Bu sözün [söylenmiş olması] pekâlâ doğru olabilir, zira Hz. Muḥammed'i işaret etmek amacıyla aynı ama muhtemelen kaba bir ifade, bu kişiye atfedilen bir başka sözde de geçmektedir.[4]

Farklı versiyonları karşılaştırır ve bunların bir biriyle uyuştukları harici olgular ile çeşitli tarihçilerin olguları açıklamak için izafe ettikleri saikleri birbirinden ayırt etmeye çalışırsak, en azından, emin olabileceğimiz iki olguyu görebiliriz. Birinci olarak, Hz. Muḥammed, bir kez şeytani âyetleri Kur'an'ın bir parçası olarak aleni bir şekilde okumuş olmalıdır; [zira] bu hikayenin Müslümanlar tarafından daha sonradan uydurulmuş olması ya da gayrimüslimler tarafından kurnazlıkla sokuşturmuş olması düşünülemez. İkinci olarak, Hz. Muḥammed, daha sonraki bir zamanda, bu âyetlerin gerçekten Kur'an'ın bir parçası olmadığını, bunların büyük ölçüde farklı bir anlamı olan diğer âyetlerle değiştirilmesi gerektiğini bildirmiştir. İlk versiyonlar, bunun ne kadar sonra olduğunu belirtmemektedir; muhtemeldir ki, haftalarca ya da aylarca sonra olmuştur.

4 İbn Saʿd, iv. 1.69.3; ancak krş. 1.2.145.27

Şöyle veya böyle emin olabileceğimiz üçüncü bir olgu ya da olgular grubu vardır; yani Hz. Muḥammed'e ve Mekkeli çağdaşlarına göre, bu âyetlerde esas işaret edilen şeylerin, Ṭâ'if'te tapınılan el-Lât, Mekke yakınlarındaki Naḫle'de tapınılan el-'Uzzâ ve tapınağı Mekke ile Medine arasında bulunan ve daha çok Medineli Arapların taptığı el-Menât ilaheleriydi. el-'Uzzâ'ya daha çok Ḳureyşliler tapıyordu, ancak ruhban aile Benî Süleym'e mensuptu; Kinâne, Ḫuzâ'a, Ŝaḳîf ve Hevâzin'den bazılarının [el-'Uzzâ'ya] tapınmaya iştirak ettikleri de zikredilmektedir. Medineli asillerin, evlerinde Menât'ın ahşaptan temsillerini bulundurduklarını öğreniyoruz,[5] ancak genel olarak o dönemin Arapları, belli tapınaklarda yapılan ayinler dışında, herhangi bir tanrıya tapınmayı, muhtemelen pek düşünmediler. Mesela o, katolik Hristiyanların Kutsal Bakire Meryem'e saygı duymalarına benzemez; 'Hail Mary' duası[6] her hangi bir yerde okunabilir. Oysa, Araplar arasında yaygın görüşe göre Menât'a, ancak *kendi mabedinde*[7] tapınılabilir. Dolayısıyla, şeytani âyetlerin ima ettiği [104]
şeyin Mekke çevresinde bulunan üç önemli tapınaktaki ayinler olduğu kabul edilebilir. Ayrıca, [şeytani âyetleri] nesh eden âyetlerin, bu tapınaklardaki ibadetin kabul edilemez olduğu şeklindeki ifadesi, Kâbe'deki ibadetin kınanması anlamına *gelmez*. Bunu [Kâbe'deki ibadeti] kınayan ve sonradan nesh edilen ve Kur'an'dan çıkartılan başka âyetler olmadıkça –ki böyle olduğunu düşünmemiz için sahih gerekçelerimiz bulunmamaktadır– Necm sûresindeki [şeytani âyetleri] nesh eden âyetler, diğer tapınaklara karşı Kâbe'yi yüceltiyor. Bu bağlamda, Hz. Muḥammed'in gücünün artmasıyla birlikte, sözkonusu tapınakların hepsinin imha edildiği hatırlanmaya değer.[8]

c) Şeytani âyetler; saikler ve izahlar

Modern Batının tedrici gelişme kavramına sahip olmayan Müslüman âlimler, Hz. Muḥammed'in ta başından itibaren, ana [İslâmî] öğretiye bütünüyle vakıf olduğunu düşünmüşlerdir. Bunun bir sonucu olarak, onlar için Hz. Muḥammed'in şeytani âyetlerdeki aykırılığı nasıl olup da fark edemediğini izah etmek zordu. Daha doğrusu, onun tek tanrıcılığı, aydın çağdaşlarında

5 İbn Hişâm, 303.11

6 [Katoliklerde, Bakire Meryem'e yapılan bir dua; Melek Cebrâil'in (Luka 1:28) ve Elizabeth'in (Luka 1:42) onun için yaptığı dualara dayanmaktadır, Ave Maria da denilmektedir. *Çev.*]

7 Krş. İbn el-Kelbî, *K. el-Eṣnâm*, 13-19; Wellhausen, *Reste*, 24-45; İbn Hişâm, 55.

8 İbn Hişâm, 839 vd., el-'Uzzâ; 917, el-Lât; Ṭaberî, 1649. Menât, vb.

olduğu gibi, başlangıçta bir parça müphemdi ve özellikle de, tali derecedeki ilâhî varlıkları kabul etmenin, [tek tanrıcılıkla] bağdaşmayacağını düşündürecek kadar katı değildi. Muhtemelen [Hz. Muḥammed], Lât, ʿUzzâ ve Menât'ı, Yahudilik ve Hristiyanlığın, meleklerin varlığını kabul etmeleri gibi, Allah'tan daha aşağı derecede kutsal varlıklar olarak kabul etmekteydi. Kur'an, Mekke döneminin (sonuna doğru?) onlardan cin[9] diye söz eder, oysa Medine döneminde, onların sadece isimler[10] olduğu söylenmektedir. Böyle olunca, belki de, şeytani âyetler için özel bir nüzul sebebi aramak pek de gerekli değildir. Bunlar tek tanrıcılıktan bilinçli bir geri dönüşe işaret etmez, Hz. Muḥammed'in hep sahip olduğu görüşlerin ifade edilmesinden ibaret olabilir.

Böyle bile olsa, sözkonusu âyetlerin siyasi anlamları ilginçtir. Hz. Muḥammed, Medine ve Ṭâ'if'te ve civar kabileler arasında taraftar kazanmak istediği için mi bunları gerçek olarak kabul etti? Yoksa kendisine muhalefet eden Ḳureyş liderlerinin nüfuzunu, çok sayıda destekçiye sahip olmak suretiyle dengelemeye mi çalışıyordu? En azından bu tapınakların zikredilmesi, onun hedefinin genişlemekte olduğunun işaretidir.

105] Yukarıda Ebû'l ʿÂliye'den nakledilen hadis, Ḳureyş'in, Hz. Muḥammed'e, ilahelerini [tanrıçalarını] zikretmesi hâlinde, kendisini aralarına alacaklarına dair bir teklifte bulunduklarını ortaya koymaktadır. Buna benzer başka hadisler de vardır. Ona bazen servet, iyi bir evlilik ve önemli bir mevki teklif edildiği rivayet edilmektedir; bazen de teklif, Ḳureyş ileri gelenlerinin ibadet ve ticarette onunla birlikte hareket etmeleri şeklinde daha genel şartları ihtiva ediyordu.[11] Haklı olarak tereddüt edilebilecek ayrıntılar meselesinden ayrı olarak, bu rivayetlerin büyük bölümünün, Hz. Muḥammed'in o dönemdeki önemini büyük göstermek için ortaya atılan uydurmalar olup olmadığı meselesi de vardır. [Hz. Muḥammed], daha o zaman, Mekke'nin ileri gelenlerince neredeyse kendileriyle eşit bir kişi gibi muamele görecek kadar önemli miydi? Genel olarak, Hz, Muḥammed'in konumuna dair rivayetlerde anlatılan tasvir muhtemelen gerçeğe yakındır. Unutmamalıyız ki, Hz. Muḥammed'in başlangıçtaki başarısı küçük gösterilmek istenmiştir, bunun sebebi, muhtemelen, bir süre kendisine tabi olan ancak daha sonraları kopan kişilerin torunlarının bu gibi

9 6/100 vd.; 18/48 vd; 37/158.

10 53/23.

11 Ṭaberî, *Annali* 1191; krş. *Tefsîr*, xv. 82 vd, 17.75–77'ye kadar.

şeyleri hatırlamak istememeleridir. Ebû'l-ʿÂliye'nin versiyonuna göre, Mekke ileri gelenlerinden hiçbiri yanında olmamasına rağmen, Hz. Muḥammed, Mekke'ye gelen ziyaretçiler arasında öne çıkan bir kişiydi; eğer bu [rivayet] uydurmadan ibaret olsaydı, bu tezat böylesine açıklıkla ifade edilemezdi. O halde, Ḳureyş'in ileri gelenlerinin Hz. Muḥammed'e bir çeşit teklifte bulunduklarını düşünelim; o, birtakım dünyevi menfaatler elde edecek, karşılığında da onların ilahlarını bir bakıma tanıyacaktı. Kur'an, şimdi göreceğimiz üzere, bunu destekliyor. Ayrıntılar konusunda emin olamayız. Şeytani âyetlerin gündeme gelmesi şüphesiz bu pazarlıkla ilişkilendirilecektir.

Bu görüşten hareketle, sözkonusu âyetlerin nesh edilmesi konusu da benzer şekilde bir mutabakatın sağlanamamasına bağlanabilir. Hz. Muḥammed'in Mekkelilerce aldatıldığına dair hiçbir iddia yoktur. Ancak Hz. Muḥammed Benât Allah diye adlandırılan üç putun (ve diğerlerinin) kabul edilmesinin, Allah'ı, onların seviyesine indirme anlamına geldiğini fark etti. Zahiren, onun Kâbe'deki ibadeti, onların Naḫle, Ṭâ'if ve Ḳudeyd'deki ibadetlerinden pek farklı değildi. Bu da Allah'ın elçisinin onların din adamlarından pek farklı olmadığı ve muhtemelen onlardan daha fazla nüfuzunun olamayacağı anlamına gelmekteydi; bu sebeple, Hz. Muḥammed'in gönül verdiği o reform gerçekleşmeyecekti. Dolayısıyla, Hz. Muḥammed'in nihayetinde, Mekkelilerin teklifini geri çevirmesi, dünyevi saike değil, gerçekten dinî bir sebebe dayanıyordu; mesela, ne bu insanlara güvenememesinden ne de herhangi bir şahsi arzusunun karşılanmamasından değil, bu ilahelerin tanınmasının, davasının, Allah'ın [106] kendisine verdiği [risâlet] görevinin başarısız olmasına yol açacağı içindi. Bunu ilk önce kendisine bir vahy açıklamış olabilir; ancak mesele yukarıda belirtilen çerçevede ele alınabilir; [dolayısıyla Hz. Muḥammed] kendisine vahiy gelmeden önce de rahatsızlığı hissetmiş olabilir.

Durum şahıslardan bağımsız olarak ele alınırsa, Lât'ın ve diğerlerinin tali derecede semavi varlıklar olarak tanınmasına pek itiraz edilemeyeceği anlaşılıyor. Meleklerin [varlığının] kabulünün, yalnız Yahudilik ve Hristiyanlıkta değil, ana İslâmî öğretide de tek tanrıcılıkla rahatlıkla bağdaştığı kabul edilmektedir. Bununla birlikte, Mekkeyle ilgili olarak iki faktör, bu noktada böyle bir inancı imkansız kılmaktadır. Birincisi, Kâbe'de, daha önce çok tanrıcı olarak yapılan ibadet, [yanlış uygulamalardan] arındırılıyor ve en azından Müslümanlar açısından tek tanrıcı bir ibadete dönüştürülüyordu. Benzeri bir

ibadet birkaç tapınakta daha yapılmaya devam etseydi, Ḥicâz halkı, kaçınılmaz olarak, kabaca birbirine eşit olan birkaç tane tanrıya tapılmakta olduğunu sanacaktı. İkincisi, *Benât Allâh*, 'Allah'ın Kızları' ya da 'Tanrı'nın Kızları' ibaresinin, genellikle kelime anlamında alınmasa da, ciddi sonuçları vardı.[12] *Benât* ve benzeri kelimeler, Arapça'da sık sık mecazi manada kullanılır; mesela, *bint eş-şefeh* (dudağın kızı), kelime; *bint el-ʿayn* (gözün kızı), gözyaşı; *benât ed-dehr* (kaderin veya zamanın kızları), felaketler anlamına gelir. O halde, bu ibare, başlangıçta muhtemelen sadece 'manevi veya tabiatüstü varlıklar' anlamına geliyordu; burada *el-Lâh* [kelimesi] sadece 'ilah', 'tabiatüstü' anlamında olup, tek ve üstün tanrı, yani Allah anlamında değildir. Ancak *Allah* veya *el-Lâh* [kelimeleri] neredeyse sadece Tanrı [Allah] için kullanılmaya başlayınca, bu ibare, sözkonusu varlıkların kabaca Allah'la eş değer varlıklar anlamına geldiği şeklinde yorumlanabilir; bu da, tek tanrıcılıkla bağdaştırılamaz.

Hz. Muḥammed'in Mekke ileri gelenleriyle yollarının ayrılmasının, şeytani âyetlerin nesh edilmesi (ve onların kendisine yaptıkları bir teklifi reddetmesi) ile ilişkili olduğu görüşü, ʿUrve'nin mektubundaki yukarıda belirtilen noktalardan ikincisiyle, yani Ṭâ'if'te mülkleri olan bazı Ḳureyşlilerin Hz. Muḥammed'e karşı muhalefetin aktif öncülüğünü yapmalarıyla da uyum hâlindedir. Bu durumun değişik izahları olabilir; ancak büyük bir ihtimalle bunlar, Ṭâ'if'teki ticaretle özellikle ilgilenen ve bu merkezle bağlantılı ticari faaliyetleri Mekke'nin finans ortamına taşıyan Ḳureyş ileri gelenleriydi. Lât
107] tapınağının tanınmasına son verilmesi şu veya bu şekilde bunların [ticari] girişimlerini tehdit etmiş ve Hz. Muḥammed'e karşı kızgınlıklarını harekete geçirmiştir.

ʿUrve'nin mektubundaki, 'Tanrıçalardan söz edilmesi'nin, Hz. Muḥammed'in Ḳureyş ileri gelenleriyle ilişkisinde kritik bir aşamaya işaret ettiği görüşü, Kur'an tarafından da doğrulanmaktadır. Hadisler tarafından ele aldığımız olaylarla ilişkilendirilen iki [Kur'ânî] pasaj, Hz. Muḥammed'in kapılmak üzere olduğu bir ayartmadan söz eder. Bunlardan birinde (17/75-77)[13] ayartmanın

12 Wellhausen, *Reste*, 24.

13 [Doğrusu 17/73-75 olmalıdır. İlgili âyetler aşağıdadır. *Çev.*]
[17/73. Ve onlar az kalsın sana vahyettiğimiz şeyden başkasını Bize iftira edesin diye seni fitneye düşüreceklerdi. O zaman seni elbette dost edineceklerdi. 74. Eğer seni sebatkar kılmasaydık, gerçekten, neredeyse onlara birazcık meyledecektin.75. Seni oradan çıkarmak için neredeyse seni sıkıştıracaklardı. Bunu yapabilselerdi, senin ardından orada pek az kalırlardı.]

mahiyeti belirtilmemiştir; diğerinde (39/64-66)[14] ise bunun kesinlikle Allah'a 'ortak koşmak' olduğu belirtilmektedir. Bu pasajlar, [müşriklerle] uzlaşmanın sonuçlarının, Hz. Muḥammed için, dünyevi olduğu kadar, ebedi açıdan da ciddi olacağını ifade etmektedir. Bunlar muhtemelen 'ilk/erken Medeni' pasajlardır;[15] ancak, vahiy tarihleri ne olursa olsun, bunların şeytani âyetler ve onların [sonradan] nesh edilmeleriyle ilgili olduğunu reddetmek için güçlü gerekçeler yoktur. Bir başka âyet de (6/137)[16] bu olaylarla ilişkilendirilebilir; bu âyet, 'onlar'ın (*yani* putperestlerin) şeklen Allah'ı tanımalarına rağmen, fiilen onun [Allah'ın] putlar kadar bile tanınmadığını belirtir. Bu, [müşriklerle] uzlaşmanın bir işe yaramayacağını Hz. Muḥammed'e muhtemelen gösteren bir olaydır.

Hadislere göre Hz. Muḥammed'in, [müşriklerle] uzlaşma yapması gerektiği şeklindeki teklife Kâfirûn sûresi (109) ile cevap olarak vermesi istenir: 'De ki: Ey inkarcılar, ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk etmem, sizler de benim kulluk ettiğime kulluk edenlerden değilsiniz... Sizin dininiz size, benim dinim bana.' Bu, çok tanrıcılık [şirk] ile yolların tümüyle ayrılmasıdır ve gelecekte de uzlaşmayı imkansız hâle getirmektedir. Diğer iki pasaj da (6/56 ve 70),[17] o kadar güçlü olmasa da, buna biraz benzemektedir; [bu pasajların] ikincisi de putlara tapmaktan 'ökçelerimiz üzerinde geriye gitme' şeklinde söz eder. Üç ayrı pasajın olması, Hz. Muḥammed'de azımsanmayacak bir süre için, uzlaşma arzusunun mevcut olduğunu göstermektedir.

Kur'an'ın, Mekke döneminde putlar hakkında söyledikleri de belirtilmeye değer niteliktedir. Öyle görünüyor ki, temel amaç, putlara tapmanın anlamsız

14 [39/64 De ki, "Allah'tan başkasına kulluk etmemi mi emrediyorsunuz ey cahiller?" 65. Sana ve senden öncekilere şöyle vahyedildi: "And olsun eğer (Allah'a) ortak koşarsan amelin boşa çıkar ve ziyana uğrayanlardan olursun." 66. Hayır yalnız Allah'a kulluk et ve şükredenlerden ol.]

15 Bell, *Translation of Qur'ān*.

16 [Doğrusu 6/136 olmalıdır. *Çev.*]
6/136. Allah'ın yarattığı ekinlerden ve hayvanlardan Allah'a pay ayırdılar. Zanlarınca, "bu Allah'a, bu da ortaklarımıza" dediler. Ortakları için ayrılan Allah'a ulaşmıyor, ama Allah için ayrılan ortaklarına ulaşıyor. Ne kötü hüküm veriyorlar.

17 [6/56 De ki, "Ben Allah'tan başka yalvardıklarınıza tapmaktan men olundum." De ki, "Ben sizin keyiflerinize uymam, çünkü o takdirde sapıtmış ve yola gelenlerden olmamış olurum".
6/70 olarak verilen âyetin doğrusu 6/71 olmalıdır. *Çev.*
6.71 De ki, "Allah'tan başka bize ne yarar, ne zarar vermeyen şeylere mi yalvaralım? Ve Allah bizi doğru yola ilettikten sonra, ökçelerimiz üzerinde döndürülüp, şeytanların ayartarak, şaşkın bir halde çölde bıraktıkları, arkadaşlarının ise 'bize gel' diye doğru yola çağırdıkları kişiler gibi mi olalım?" De ki, hidayet ancak Allah'ın hidayetidir. Bize Alemlerin Rabbine teslim olmamız emredildi.]

olduğunu ortaya koymaktır. Putlar, insana ne bir fayda ne de bir zarar veremeyecek kadar güçsüzdürler[18] ve özellikle onun için şefaatçi de olamazlar.[19] Bu, Ahiret Gününde açıkça ortaya çıkacaktır, onlara ibadet edenler, [şefaat için]
[108] kendilerine başvurduklarında, onlara sahip çıkmayacaklardır.[20] Bu âyetlerin, dinî görüşleri geçiş sürecinde olan kişilere yöneltildiği anlaşılmaktadır. Putperestlerin ibadet ettikleri nesneleri, 'şefaatçiler' (10/19) olarak kabul ettikleri rivayet edilmektedir; bu, katı şekliyle alınırsa, onların daha yüce bir varlığı tanıdıkları ve belki de, Kur'an'da zikredilen Hüküm/Hesap Günü'ne ilişkin Kur'ânî inancı kabul ettikleri anlamına gelebilir; ancak bu ikinci husus kesin kabul edilemez; zira Hüküm/Hesap Gününde putların davranışı hakkındaki ifadelerin, bu inancı tam olarak kabul etmeyen kişiler üzerinde bile birtakım etkileri olabilir. Yine putperestlerin cinleri Allah'a ortak koştukları söylendiği zaman, bu putperestlerin onları cin olarak kabul ettikleri anlamına gelmez; Kur'an konuyu bu şekilde ifade edebilir, çünkü o zaman, Hz. Muḥammed'in ve puta tapmayı terk eden diğer kişilerin görüşü buydu. Dolayısıyla, bu dönemde Kur'an'ın putlara karşı hücumu aşırı değildir; onların tabiatüstü varlıklar olarak var olmadıkları üzerinde ısrarla durmaz, ancak, din hakkındaki görüşleri zaten bir değişim hâlinde olan kimseler arasında ciddi şüpheler uyandırmak için bu kadarı yeterliydi.

Benât Allah ibaresi, öne çıkan bir hücum nesnesidir. Bu, birkaç kez geçen ve hadislerde şeytani âyetlerin nesh edilmesi konusuyla ilişkilendirilen bir *argumentum ad hominem*'dir, buna göre, Mekkelilerin hem erkek hem de kız çocukları olurken ve kızlarını da erkeklerden küçük görürlerken, Allah'ın sadece kızlarının olması imkansızdır.[21] Allah'ın eşi/benzeri olmadığı için zürriyeti de olamaz.[22] Çocuklar ya da zürriyet ile köleler arasında dikkatli bir ayrım yapılmıştır; köleler emirleri yerine getirir ve şefaat etmezler.[23] Dolayısıyla benât kelimesinin kabaca putların Allah'la karşılaştırabilir oldukları anlamına geldiği veya gelebileceği şeklinde düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Şeytani âyetler nesh

18 6/46, 70; 10/19, 35; 17/58; 21/44.
19 10/19; 19/90; 30/10-12; 43/86.
20 16/88 vd.; 18/50; 19/84-86; 28/62-63, 74 vd.
21 16/59-60; 37/149; 43/15 vd.; 53/21-22.
22 6/100-101; krş. 17/111.
23 21/26-28; 7/193-194; 19/91-95.

edildiğinde, esas olarak reddedilen şey buydu. Muhtemelen diğer hususlar, yukarıda zikredilmeyen muhtelif iddialarla birlikte, sonradan eklenmiştir.[24]

Dolayısıyla Kur'an, hadis rivayetlerinden öğrendiklerimize uymaktadır. Hz. Muḥammed, Ḳureyş reislerinin kendisini ciddiye almaları için yeteri kadar başarı göstermiş olmalıdır. Civardaki tapınaklarda [yapılan] ibadetlerin bir parça tanınması için kendisine baskı yapılmıştı. Hem bu teklif edilenler gibi önemli avantajları açısından hem de [risâlet] görevini hızlı bir şekilde başarıya |109| ulaştırabilmesi mümkün olacakmış gibi göründüğü için, ilk başta böyle bir şeyi yapma eğilimi içindeydi. Bununla birlikte, sonunda, inandığı İlâhî hidayet [rehberlik] sayesinde bunun tehlikeli bir uzlaşma olacağını gördü ve gördüğü üzere, hakikate tabi olmak için, harici şartlarını iyileştirme beklentisinden vazgeçti. Çok tanrıcılığın [şirkin] reddi kesin ifadelerle ortaya kondu ve müstakbel bir uzlaşma kapısı da kapandı.

Batılılar, Müslümanların din ile siyaseti istenmeyen bir şekilde karıştırdıkları düşüncesindedirler (şüphesiz, bu durum sadece Müslümanlara mahsus değildir; doğulu Hristiyanlar ve başkaları da aynı şeyi fazlasıyla yapmaktadır). Bununla birlikte, belki de gerçek, Müslümanların siyasi meselelerin dinle bağlantısını Batılılardan daha açık bir şekilde görmeleridir. Hz. Muḥammed, Mekke'deki sosyal, siyasi ve dinî şartlarla ilgileniyordu; ancak dinî yönü temel olarak ele alıyordu. Yine de, o günün meseleleriyle uğraştığı için, dinî kararlarının siyasi anlamları vardı. Ḳureyş ileri gelenlerinden gelen teklifler konusundaki rivayetler doğruysa, Hz. Muḥammed kendi kararlarının, özellikle de şeytani âyetleri ve bunların nesh edildiğini ilan edişinin siyasi yönlerinin farkında olmuş olmalıdır. Benzer şekilde, Kâfirûn sûresini tekrar etmek suretiyle sonuç olarak uzlaşmayı reddettiğinde, onlar kendi görevinin geçerliliğini kabul etmedikçe Ḳureyş'le bir barış olamayacağının da farkına varmış olmalıdır. Ayrıca bu, aklı üstün [gören] Arap düşüncelerine göre, onu bir peygamber ve dolayısıyla ileri gelen siyasi bir şahsiyet olarak kabul etmek anlamına da gelirdi; ancak Hz. Muḥammed, başlangıçta bütün bunların farkında olmayabilir. Şüphesiz o, kendisinin sadece bir uyarıcı olduğu şeklindeki Kur'ânî görüşü kabul etmişti ve dinî fonksiyonun ötesinde bir şeyin peşinde değildi. Yine de bu şartlarda, yani, yönetimi üstlenmek için liyakat veya ehliyeti nelerin oluş-

24 21/52-71—İbrahim'in hilesi; 6/74, 80-82—İbrahim ve babası; 18/48-49— Cinin insana düşmanlığı; 28/71-73— gece ve gündüz hakkında tartışma; 34./6— ilahları göstermek için meydan okuma.

turduğu konusundaki Arap anlayışı göz önüne alınınca, peygamberlik ile siyasi liderliğin biribirinden ayrı olması sürdürülemezdi. Dinî olmayan [secular] bir lider, Allah'ın kelamının veya sadece peygamberinin bir sözünün dahî aykırı olacağı bir siyaseti nasıl yürütebilirdi? Dolayısıyla tanrıçalardan söz edilmesi, Ḳureyş'in aktif muhalefetinin başlangıcıydı ve tümüyle dinî gibi görünen Kâfirûn sûresi, Hz. Muḥammed'in Mekke'yi fethetmesini gerekli hâle getirdi.

2. HABEŞİSTAN OLAYI

ʿUrve'nin yukarıda nakledilen mektubundaki olayların tarihlendirilmesine
10| güvenilecek olursa; bu durumda, *hicret* (Habeşistan'a göç), Kâfirûn sûresinin, [şeytani âyetleri] nesheden âyetlerle birlikte aleni olarak okunmasından sonra meydana gelmiştir. Sözkonusu sıralama, genel hatlarıyla bahsedeceğimiz, Habeşistan macerası hakkındaki sonuçlarla da oldukça uyum içindedir.

a) Hadis rivayetleri

İbn Hişâm'ın[25] naklettiği rivayet şöyledir:

"İbn İsḥâḳ [şöyle] dedi: Allah'ın Elçisi (Allah ondan razı olsun ve onu korusun), Allah'ın ve amcası Ebû Ṭâlib'in nezdindeki konumu dolayısıyla kendisine dokunulmazken, sahabilerinin çektiği ızdırabı ve kendisinin onları bu tür ızdıraplardan koruyamadığını görünce, onlara [şöyle] dedi: Neden Habeşlilerin ülkesine gitmiyorsunuz? Zira orada, yönetimindeki hiç kimsenin haksızlığa uğramadığı bir kral var; orası bir doğruluk ülkesidir; Allah sizi mevcut durumdan kurtarıncaya kadar (orada kalınız). Bunun üzerine Müslümanlar, Allah'ın Elçisi'nin (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) sahabileri, ızdırap çekme [*fitne*] korkusundan dolayı ve dinleriyle Allah'a sığınmak için, Habeşistan'a gitmek üzere yola çıktılar. İslâm'daki ilk *hicret* buydu. Yola çıkan ilk Müslümanlar ...idi (on erkek ve beraberindekilerin isimleri veriliyor)."

Benim kaynaklarıma göre bu on [kişi], Habeşistan'a gitmek üzere yola çıkan Müslümanların ilkiydi. İbn Hişâm [şöyle] dedi: Bir âlimin bana anlattığına göre, başlarında ʿUŝmân b. Maẓʿûn vardı. İbn İsḥâḳ [şöyle] dedi: Daha sonra Caʿfer b. Ebî Ṭâlib yola çıktı ve Müslümanlar birbiri ardınca

25 208 vd.

peşinden gittiler ve Habeşistan'da bir araya geldiler. Bazıları, aileleriyle bazıları da aileleri olmaksızın gitmişlerdi... (Daha sonra, birinci listedekileri de ihtiva eden 83 yetişkin erkeğin isimleri verilmektedir)'

Daha sonraki Müslüman tarihçiler, bu rivayete dayanarak genellikle Habeşistan'a yapılan iki *hicret* olduğunu ve bazı kişilerin, yani, birinci listedekilerin her ikisinde de yer aldıklarını söylemektedir. [Gidenlerin] bir kısmı Mekke'ye döndü ve daha sonra Medine'ye yapılan *hicret*te yer aldılar; diğerleri Ḫayber'de Allah'ın Elçisi'ne katıldıkları H.S. 7. yıla kadar dönmediler.

b) İki listenin yorumlanması

Habeşistan'a birbirinden ayrı ve farklı iki göç olduğu görüşü, batılı tarihçilerce, özellikle aşağıdaki tartışmayı büyük ölçüde onun çalışmasına borçlu olduğumuz Caetani[26] tarafından eleştirilmektedir. İki *hicret*e karşı çıkılmasının ana sebebi şudur: Hem İbn Hişâm hem de Ṭaberî tarafından nakledildiği üzere, İbn İsḥâḳ gerçekte iki *hicret*in olduğunu söylemiyor. O, 'yola çıkan ilk Müslümanlar... idiler' diyor ve kısa bir liste veriyor; sonra da şöyle devam ediyor: 'Daha sonra Ca'fer b. Ebî Ṭâlib yola çıktı ve Müslümanlar da birbiri ardınca peşinden gittiler'. Birinci listedeki kişilerin, ikinci kez gitmek için geri geldiklerinden söz edilmemektedir; listeler Habeşistan'a yolculuk sırasına göre de yapılmamıştır; ancak hilafet kütüğündeki isimlerin öncelik sırasını takip ettiği tahmininde bulunabiliriz. Habeşistan'a ilk varan kişinin Ebû Sebre olduğu rivayet edilir;[27] 'Amr b. Sa'îd b. el-'Âṣ'ın da, kardeşi Hâlid'den iki yıl sonra gittiği rivayet edilir;[28] Bu tür gerçekler ile (bir biri ardınca veya art arda takip etti) [anlamındaki] *tetâbe'a* kelimesi, [hicret edenlerin] iki büyük kafilenin değil, daha küçük birkaç tane grubun olduğunu göstermektedir. İbn İsḥâḳ'tan edinilen izlenim şudur: Habeşistan'a giden kimselerle ilgili olarak kendi dönemine kadar ulaşan iki liste vardı ancak kendisi bu iki listenin birbiriyle tam olarak ilişkisinden emin değildi. Muhtemelen yıllara sârî, tek yönlü bir muhacir akımının olduğu ve iki ana kafilenin olmadığı varsayımından hareket edilerek, sözkonusu iki listenin nasıl ortaya çıktığı ve bunların neyin listesi olduğu konusunda basit bir izah ortaya koyabilirsek, ancak o zaman bu birbiri ardına yapılan tek yönlü bir *hicret* hipotezini doğrulamaya kafi gelecektir. [111]

26 *Annali* i, s. 262-272; krş. Buhl, *Nöldeke-Festschrift*, Giessen, 1906, i. 13-22'de.
27 Ṭaberî, 1184.
28 İbn Sa'd, iv. 1.73.14.

Halife Ömer H. S. 15. yılda, Müslümanların savaştaki ve yönetimdeki hizmetlerine karşılık Beytülmal'den aldıkları yıllık yardım düzenini yeniden gözden geçirdi. Bu yıllık ödemeler, kişilerin İslâm'a giriş tarihlerine göre değişiyor, daha önce Müslüman olanlar daha fazla alıyorlardı. 15. [Hicri] yılda [ihdas edilen] yeni düzende Hz. Peygamber'in eşleri ve akrabalarından sonra, en yüksek sınıf Bedir'de savaşmış olanlardı. Ancak anlaşıldığı kadarıyla, daha önceki dönemlerde en yüksek sınıf muhtemelen Muhâcirûn, yani *hicret* edenlerdi. Konuyla ilgili ihtilaflara dair kaynaklara göre, kişinin bir veya iki defa *hicret* etmesi kişinin itibarı açısından özel bir onurdu ve kişiyi yeni İslâmî statüde daha yüksek bir dereceye çıkarıyordu. Bu ihtilafların daha sonraki dönemlerin bir uydurması olması pek muhtemel değildir, zira Hz. Ömer'in yaptığı reformdan sonra bunlar ayrıcalıklarının çoğunu kaybettiler. Fiilen neler olduğunu aşağı yukarı şu şekilde resmedebiliriz:

Hz. Muḥammed 7. [Hicri] yılda, [o sırada] hâlâ Habeşistan'da olan küçük grubun da desteğini kazanmak suretiyle konumunu güçlendirmek istedi. [Hz. Muḥammed] onların sıcak karşılanacaklarını bildirmek ve onlarla birlikte dönmek üzere bir elçi gönderdi; onlar da, –ya da en azından bazıları– geldiler. Dostça karşılandılar ve kendilerine Hz. Muḥammed'in yeni fethettiği Ḫayber'in ganimetlerinden pay verildi. Habeşistan macerasına *hicret* adının verilmesi muhtemelen o tarihte olmuştu ve şüphesiz bu, Caʿfer ve grubuna karşı oldukça cömert davranışını mazur göstermek bizzat Hz. Muḥammed tarafından verilmişti; Habeşistan'a *hicret*lerinden ötürü bunlar muhtemelen *muhâcirûn* olarak muamele görecekler ve bu ayrıcalık unvanının o ana kadar verildiği kimselerle eşit tutulacaklardı. Ne yazık ki, bu, bazı kimselere, yani Habeşistan'da kısa bir süre kalan sonra da Hz. Muḥammed'le birlikte Mekke'den Medine'ye hicret edenlere iki tane *hicret*lerinin olduğunu söyleme imkanını verdi. Hz. Muḥammed, bunu bir dereceye kadar bertaraf etmeyi becerdi: 'İyi ama başkalarının da iki hicreti var; biri Habeşistan'a, öteki de Habeşistan'dan bana.'[29] Yukarıda zikredilen iki listeden birincisi dikkatle incelendiğinde, bunun muhtemelen iki hicret yapanların biraz eksik bir listesi olduğu görülecektir; bunların ikisi de yalnızca Habeşistan'a değil, biri Habeşistan'a ötekisi ise Medine'ye [hicret edenlerdi]. Habeşistan'da olan ve aynı zamanda

[112]

29 İbn Sa'd, iv. 1.79. 8; krş. viii. 205, altta.

Hz. Muḥammed'le birlikte Medine'ye *hicret* etmiş sayılanların çoğunluğu bu birinci listenin daha uzun olanları içinde yer almaktadırlar.[30]

Halife Ömer'in, Habeşistan'da uzun süre kalanlara gösterilen bu lütufkar muameleye karşı başlıca muhaliflerden biri olduğu anlaşılmaktadır. En azından, Ömer'le Cafer b. Ebî Ṭâlib'in karısı arasında geçen ve Hz. Muḥammed'in müdahale etmek [durumunda] kaldığı bir atışmaya dair rivayet kaynaklarda yer almaktadır.[31] Bu, Hz. Ömer tarafından benimsenen sınıflandırmalarda, yıllık yardım listelerini gözden geçirirken nelerin etkili olduğuna ışık tutmaktadır. [Bu sınıflandırmalarda] sözkonusu iki *hicret*ten söz edilmemektedir ve sonuç olarak, sadece Ḫayber seferi sırasında Habeşistan'dan dönmüş olanlar, Bedir'de savaşanların iki basamak altındaydılar.

c) Hicret'in sebepleri

Yukarıdaki düşünceler doğru olsa bile, bunlar bizim Habeşistan olayını anlamamıza çok bir katkı sağlamaz, çünkü bu olay yaygın İslâmî rivayetle- [113]
rin ortaya koyduğu kadar basit değildir. Bu [olay], 'o kadar çok Müslüman hangi sebeple Habeşistan'a göç etti?' sorusuna cevap vermeye çalışırken anlaşılacaktır.

Verilecek ilk cevap şu olabilir: Bunlar Mekke'de karşı karşıya kaldıkları sıkıntı ve baskıdan kaçınmak için Habeşistan'a gittiler. 'Urve'nin mektubunda ve İbn İsḥâḳ'ın rivayetinde bu ima edilmektedir, ancak orada Hz. Muḥammed teşvik etmiş gösterilmektedir; İslâm'ın bu ilk değerli kişilerinin esas itibariyle ızdırap çekme korkusuyla gönderildikleri pek ileri sürülemez. Bu cevaba destek mahiyetinde, şu da ileri sürülebilir: Habeşistan'a *gitmeyen* ilk Müslümanlara dair İbn İsḥâḳ'ın listesindeki kişiler, ikisi hariç, ya aslen ya da müttefik olarak, Hâşim, el-Muṭṭalib, Zühre, Teym ve 'Adî'ye mensup kişilerdi. Bunlar Ḥılf el-Fuḍûl'ü [oluşturan] sülalelerdir –Esed'in yerine 'Adî ikame edilmiştir– ve anlaşıldığı kadarıyla büyük mâlî gücü elinde bulunduran 'Abd Şems ve Maḫzûm'un etrafındaki gruplara karşı muhalefeti oluşturanlar da bunlardı.[32] Hz. Muḥammed'in esas muhalifleri Maḫzûm ve 'Abd Şems gruplarına men-

30 Krş. Ek G
31 Buḫârî, 64.38 (iii.128 vd.); terc. iii.165.
32 Krş. yukarıda I.2(a).

suptu ve onların [Hz. Muhammed'in] takipçilerine baskıları, sülale içinden ve hatta aile içinden oluşturulan baskıdan ibaretti. Bununla birlikte, Zühre, Teym ve diğerlerinden oluşan rakip gruptakilerin Hz. Muḥammed'in takipçilerine baskı yapmak için onlar kadar istekli olmadıkları söylenebilir, zira o [Hz. Muḥammed] öncelikle, onların da hoşlanmadıkları büyük mâlî güç sahiplerine hücum ediyordu ve dolayısıyla bu sülale mensuplarından Müslüman olanların ötekiler gibi Habeşistan'a göç etme ihtiyacı yoktu. Sözkonusu iki istisnadan birisi olan el-Erḳam'ın (Maḫzûm) genç bir adam olmasına rağmen güçlü bir konumda olduğu anlaşılmaktadır –muhtemelen sülale [clan] içindeki kendi kolunun [branch] reisiydi– zira evini Müslümanların toplanma yeri olarak kullandırabiliyordu, bundan dolayı da diğerleri kadar baskıya maruz değildi. Diğeri ise, Ebû Aḥmed b. Caḥş (ʿAbd Şems'in müttefiki), kör bir şairdi ve bu sebeple de özel bir konumu vardı; ayrıca, İbn İsḥâḳ her ne kadar adını zikretmese de, İbn Saʿd, onun Habeşistan'a gittiğini söylemektedir.

Bu iddiada ve ona destek olarak verilen cevapta [garip] birşey varmış gibi görünüyor. Ancak yine de bu cevaba ikna edici bir itiraz ileri sürülmektedir. Eğer Müslümanlar Habeşistan'a yalnızca baskıdan kaçınmak için gittilerse, Medine'de Hz. Muḥammed'e salimen katılabilecek durumda oldukları halde, onlardan bazıları niçin H. S. 7. yıla kadar orada kaldılar? Hz. Muḥammed'in kendisinin *hicret* etmesinden sonra, onlara, kendileri için Medine'de yeterli
14| maişeti sağlayıncaya kadar Habeşistan'da kalmalarını söylediğine dair bir kayıt yoktur; eğer böyle bir şey söylemiş olsaydı, bu, mutlaka kayda geçerdi; bu mukabil soruya verilecek herhangi bir cevap, Habeşistan'a gidenlerin, oraya göç etmelerinin gerisinde baskıdan kaçmanın dışında ve muhtemelen ondan da önemli bazı sebeplerinin olduğunu akla getiriyor.

Sözkonusu göçle ilgili olarak, Batılı âlimlerce muhtemel ikinci bir sebep ileri sürülmektedir. İlk rivayetlerin Hz. Muḥammed'in teşvikinden söz ettiğini dikkate alarak, taraftarlarının fiziki sıkıntılarını hafifletmekten ziyade, onların dinden döndürülmeleri tehlikesini ortadan kaldırmanın kendisini daha fazla ilgilendirdiği sonucunu çıkarmışlardır; eğer onlar Mekke'de aile baskısına maruz olarak kalmış olsalardı, yeni inançlarını kolaylıkla inkar edebilirlerdi. Yine de bu ikinci sebep birincisinden daha tatmin edici değildir. Bu [göç] neye yol açacaktı? Bu kişilerin salimen Mekke'ye dönebilmelerini teminen talihin tersine dönmesini beklemek için ne gibi gerekçeler vardı? Bu arada onlardan bazıları

sağlam Müslümanlardı ve muhtemelen dinlerinden döndürülemezlerdi; diğerlerine örnek olmaları için onların Mekke'de kalmaları daha iyi değil miydi?

Üçüncü bir sebep de onların ticaretle uğraşmak için gitmiş olmalarıdır. Şimdi, onlardan bazıları, orada belki 10-12 sene kaldıklarına göre, geçim kaynakları da olmalıydı, bu da büyük ihtimalle ticari bir işti. 'Urve Habeşistan'ın Mekke ticaret alanı içinde olduğundan söz eder. Yine de tek başına bu sebep, Hz. Muḥammed ve Müslümanların tam bir umutsuzluk içinde Mekke'deki dinî reform ümitlerinin hepsini kaybetmekte olduklarını düşünmezsek, hareketlerini açıklamak için yeterli değildir. Ancak, göç edenlerin düşüncesi bu olsa bile, Hz. Muḥammed'in düşüncesi bu değildi. Dolayısıyla, daha başka sebepler aramamız gerekir.

Dördüncü olarak, bu [göç olayı], Hz. Muḥammed'in ustaca planının bir parçası olabilir miydi? Acaba, dedesinin muhtemelen Ebrehe'den askeri destek sağlamak için çalışmış olması gibi, o da Habeşistanlılardan askeri yardım almayı mı umuyordu? Muhtemelen onlar da kaybettikleri yerleri geri almak amacıyla Güney Arabistan'ı istila etme bahanesine karşı olamayacaklardı; Bizans İmparatoru da –İranlılarca Kudüs'ün ele geçirilmesinden bir-iki yıl sonraydı– İran kanadında bir şaşırtma hareketini tasvip ederdi. Ya da, daha sonraları Medine'de yaptığı gibi, Habeşistan'ı Mekke ticaretine saldırmak için bir üs yapmak niyetinde miydi? Yoksa, Mekke diplomasisinin ulaşamayacağı [şekilde], güneyden Bizans İmparatorluğuna alternatif bir ticaret yolu geliştirmeye ve Mekke sermayedarlarının tekelini kırmaya mı çalışıyordu? Mekke siyasetinin esas itibariyle bir tarafsızlık siyaseti olduğu yukarıda belirtilmişti, [33] ancak şüphesiz ki Habeşistan Mekkelilerin İranlılarla ticaret yapmaya istekli olmalarını onaylamıyordu ve Mekkeyi de ekonomik açıdan zayıflatmak için elinden geleni yapmaya hazırdı. Mekkelilerin Necâşî'ye iki elçi gönderdiklerine dair rivayet kabul edilebilir ve bu da göçün ekonomik ve siyasi sonuçlarının olduğu görüşünü destekler. Ancak sözkonusu [elçi gönderme] işinin tam mahiyeti ve sonucu tahminden öteye gidemeyecektir. [Sözkonusu girişim], (yaygın rivayete göre) esas amaçları olan [Habeşistan'a göç edenlerin] geri gönderilmesini sağlama konusunda başarısız olsa bile, Müslümanların Mekke'deki zayıflıklarını bildirmek suretiyle, Necâşî [Negus]'nin onlara aktif yardım yapmasını önleme konusunda başarılı olmuş olabilir. Bununla birlikte, yine bu dördüncü [115]

33 1.2 (d).

sebep bazı açılardan ilgi çekici olsa da Müslümanlardan bir kısmının Habeşistan'da neden uzun süre kaldıklarını izah etmemektedir.

Beşinci bir sebebe, yani doğum hâlindeki İslâm cemaatinde keskin bir görüş ayrılığının olduğu şeklindeki bir görüşe daha fazla ağırlık verilmesi gerektiği sonucuna karşı durmak güçtür. İbn Hişâm, İbn İsḥâḳ'tan naklen ilk göç edenlerin listesini verdikten sonra, liderin ʿUsmân b. Maẓʿûn olduğu anlamına gelen bir not eklemiştir; İbn Saʿd da,[34] onun Câhilîye'de bile içkiden nasıl kaçındığını ve daha sonraları, Hz. Muḥammed'in benimsemediği zühdi bir anlayışı nasıl İslâm'a sokmak istediğini kaydetmektedir. ʿUsmân, başlangıçta Hz. Muḥammed'e [toplumda] oldukça önemli [yerleri] olan, dört arkadaşıyla gelmişti ve şüphesiz kendisi de onların en önde geleniydi. Dolayısıyla o büyük ihtimalle, Müslümanlar arasında, Ebû Bekir'in liderliğini yaptığı grubun bir anlamda rakibi olan [başka] bir grubun lideri olarak görülmelidir. İbn Saʿd'ın zikrettiği üzere, Ömer'in, 'yatağında öldüğü için, Hz. Muḥammed ve Ebû Bekir'in vefatları sonrasına kadar ʿUsmân'a pek değer vermediği' şeklindeki ifadesi, ʿUsmân b. Maẓʿûn ile Ebû Bekir ve Ömer grubu arasındaki rekabetin bir kalıntısıdır.

Müslümanlar arasında başka ayrılıklara dair ipuçları vardır. Habeşistan'a ilk giden kişi olduğu rivayet edilen (ʿAbd Şems'ten) Ḫâlid b. Saʿîd[35] çok erken Müslüman olmuş bir kişiydi, ancak Ḫayber'e kadar dönmedi; Hz. Muḥammed'in vefatından sonra, Ebû Bekir'e karşı biraz düşmanlık gösterdiği görülüyor –ki muhtemelen Ebû Bekir'e muhalefet eden bir hizbin olduğuna dair bir başka işarettir. el-Ḥaccâc b. el-Ḥârîs b. Ḳays'ın (Sehm) durumu da ilginçtir; [bu kişi] belki de el-Ḥârîs b. el-Ḥârîs b. Ḳays ile aynı kişidir. O, Bedir'de
116| Müslümanlara karşı savaşırken esir alınmıştı;[36] ancak o aynı zamanda Habeşistan'a göç eden Müslümanlardan biri gibi görünüyor;[37] tabii ki bu durum, bazı Müslümanlarca şüpheyle karşılanmıştır, ancak onun daha sonraki tutumları göz önüne alınırsa, onların şüpheleri anlaşılabilir ve onun göç eden kişilerden biri olduğunu inkar etmek için bir sebep teşkil etmez. Eğer Habeşistan'a göç edenlerden birisi böyle bir davranışı benimsemişse, başkaları neden benimse-

34 iii. 1.286-291.
35 İbn Saʿd, iv. 1.67-72.
36 İbn Hişâm, 514; İbn Ḥacer, *İṣâbe*, i, no. 1608.
37 İbn Saʿd, iv. 144.

mesin? Kaynaklarda Medine'ye geliş tarihleri belirtilmeyen birtakım kişiler de vardır.[38] Son olarak, ('Adî'den) Nu'aym b. Abdullâh en-Naḥḥâm vardır; [bu kişinin] 'Adî kabilesi içinde önde gelen kişilerden olduğu anlaşılıyor; o ve Ebû Bekir Habeşistan'a gitmeyen 'ilk Müslümanlar' arasında en önemli kişilerdi. Ancak, onunla, esas itibariyle Ebû Bekir'in taifesi olan ana topluluk arasında bir soğukluk meydana geldiği anlaşılıyor; en azından o, H. S. 6. yıla kadar Medine'ye gitmedi. Belki de 'Urve, 'bazıları kandırıldı' derken aklında kısmen bunun gibi hadiseler vardı; şüphesiz 'Urve ön yargısız bir tanık değildi, zira babası Zübeyr b. el-'Avvâm, 'Usmân b. Maẓ'ûn'un izinden gitmişti; [dolayısıyla] gösterdiği saikler ve tarihlendirme de doğru olmayabilir.

Habeşistan'a göçün sebeplerine dair bu tartışmanın sonucu şudur: Göç edenlerin hepsi için aynı gerekçe sözkonusu olduğu takdirde –ki, bu da zorunlu bir varsayım değildir– beşinci sebep geçerlidir. Bununla birlikte, ne görüş ayrılıklarının çok büyük olduğunu ne de diğer sebeplerin tümüyle geçersiz olduğunu düşünmemiz gerekmez. Muhtemelen hadise şöyleydi:

Anlaşıldığı kadarıyla, Habeşistan'a göç edenler samimi dinî inançları olan kişilerdi. Bu inançlar, 'Usmân b. Maẓ'ûn ve (Habeşistan'da Hristiyan olan) 'Ubeydullâh b. Caḥş'da olduğu gibi, Hz. Muḥammed'in peygamber olarak gelmesinden önce bile, bazılarınca güçlü bir şekilde benimsenmişti. Bu tür kişiler, muhtemelen Hz. Muḥammed'den sonra sözü geçen kişi olması anlamına geleceği için, Ebû Bekir'in siyasetini kabul etmeye yanaşmıyorlardı. Bu siyasetin ne olduğu hakkında ancak tahminde bulunabiliriz. [Sözkonusu siyaset], tebliğ ettiği mesajın sosyo-politik sonuçları dolayısıyla, Hz. Muḥammed'in dinî bir lider olduğu kadar aynı zamanda siyasi bir lider olarak da kabul edilmesi gerektiği üzerinde ısrar edilmesinden ibaretti. Mekke'de kalanlar, eski Ḥılf el-Fuḍûl'u göz önünde bulundurarak, Hâşim sülalesinden bir liderin peşinden gitmeye rahatlıkla hazır olan (muhtemelen 'Adî dışında) sülalelere mensuptular. Hz. Ebû Bekir'in siyaseti ne olursa olsun, Hz. Muḥammed şüphesiz onu kabul etmekteydi. [117]

[Habeşistan'a hicreti] Hz. Muḥammed'in başlattığı ifadesi, onu [Hz. Muḥammed'i] Mekke'de bırakanların temel saiklerini gizlemeye yönelik bir girişim olabilir; acak verileri bu şekilde yorumlamak zorunlu değildir. Henüz

38 Krş. Ek 11.

başlamakta olan bölünmenin hemen farkına varması ve İslâm'ın menfaatlerini geliştirmeye yönelik bazı planların daha da ilerletilmesi açısından, görünürdeki amacı açısından pek az bir başarı gösterdiği için gerçek mahiyetini tam olarak bilemediğimiz, Habeşistan'a hicreti teklif etmek suretiyle bu bölünmeyi önlemek için birtakım adımlar atmış olması Hz. Muḥammed'in yapısına uygundur. Medine'ye *hicret*ten önce Mekke'ye dönen 'Usmân ve diğer kişilerle oldukça hızlı bir şeklide uzlaşılması, en azından, onlarla Hz. Muḥammed arasında hiçbir zaman tamamıyla bir kopmanın olmadığını göstermektedir. Şüphesiz ki bunlar nihayetinde Hz. Muḥammed'in liderliğini ve Ebû Bekir'in özel konumunu kabul etmişler ve Bedir'de de birer Müslüman olarak yiğitçe savaşmışlardır.

3. MUHALEFETİN MANEVRALARI

Mekke döneminin geri kalan kısmıyla ilgili olarak İbn Hişâm ve Ṭaberî'de verilen ayrıntılar az olmakla birlikte, bu ayrıntılar Hz. Muḥammed'e karşı muhalefetin zahiri yansımalarının oldukça tutarlı bir tasvirini ortaya koymaktadır. Bu da Kur'an'dan çıkartılan [görüntüye] uygun olmakla birlikte onunla bire bir aynı değildir. Bazı açılardan abartılara yer verilmiş olabilir, ancak sözkonusu abartılar muhtemelen Batılı yazarların çoğu kere düşündüklerinden daha azdır.

a) Müslümanlara baskı

İbn İsḥâḳ'ın[39] Ebû Cehil hakkındaki aşağıdaki tasvirinin abartmadan uzak olduğu anlaşılmaktadır.

> 'Ḳureyşlileri onlara (*yani* Müslümanlara) karşı kışkırtan aşağılık Ebû Cehil'di. Güçlü dostları olan yüksek ailelerden gelen bir kimsenin Müslüman olduğunu duyunca, onu şiddetle eleştirir ve ayıplardı. 'Sen babanın dinini bıraktın', 'o senden daha iyi bir kişi olmasına rağmen; senin basiretini ahmaklık, muhakemeni temelsiz kılar ve şerefini de alçaltırız' derdi. Eğer o tacir ise, 'Allah'a yemin ederim ki, senin mallarının satılmadığını ve sermayeni kaybettiğini göreceğiz' derdi. O kişi toplulukta nüfuzu olmayan birisi ise onu döver ve halkı da ona karşı kışkırtırdı.'

39 İbn Hişâm, 206 vd.

Dolayısıyla, Ebû Cehil'in Müslümanlara zulmünün, nüfuzlu kişilere karşı sözlü saldırıdan, biraz zayıf olanlara karşı ekonomik baskıdan ve hiçbir nüfuz desteği olmayan kişilere karşı da bedeni şiddetten daha fazla olduğu iddia edilmemektedir. Ḳureyş sülalelerinin çoğu, kendi sülalelerinden veya müttefiklerinden olanlara kötü muamelede bulunan bir kişiye çok kötü olmasa bile ciddi güçlükler çıkaracak kadar güçlü olduklarından, fiziki şiddete maruz kalanlar çok azdı ve bunlar da kölelerden ve (Ḫabbâb b. el-Erett gibi) belli bir sülaleyle bağlantısı olmayan kişilerden oluşmaktaydı. Sülalenin şerefinin alçalmasına yol açsa bile, sülale mensupları ve müttefikler, sülale tarafından resmen sahipsiz bırakılabiliyordu. Ebû Bekir'e böyle yapıldığı anlaşılmaktadır, zira onun İbn ed-Duğunne'nin[40]himayesini kabul ettiğini görüyoruz ve aynı zamanda onun Ṭalḥa ile birlikte birbirlerine [iple] bağlandıklarını öğreniyoruz. Her neyse, sülalesi Teym güçlü bir sülale değildi. Hz. Muḥammed'in kendisi de Ṭâ'if'i ziyaret ettiği zaman sülale himayesinden yoksun olmuş olabilir; çünkü orada, kötü karşılanmıştı; Mekke'ye yeniden girişinden önce de, diğer sülalelerin mensuplarından himaye talep etti. [118]

Kaynaklarda Müslümanların maruz kaldığı [İslam'dan vazgeçmeleri yönündeki] baskı veya imtihandan (*fitne, yeftinû*) söz edildiği zaman, Ebû Cehil'inkine benzer eylemlerin göz önünde tutulduğu şüphesizdir. Bununla birlikte bunlar şiddetli bir baskı/işkence değildir. Bu görüş, İbn Hişâm ve Ṭaberî ile İbn Sa'd'ın biyografilerindeki ayrıntıların incelenmesi sonucunda teyit edilmektedir; çünkü sözkonusu kaynaklarda sözü edilenler yaygın uygulamalar değil, muhtemelen en kötü örneklerdir. Bütün bunlar baskıların hafif olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, Batılı âlimlerce, [kaynaklarda] baskıların derecesinin abartıldığı şeklindeki suçlamalar, ilk kaynaklar açısından pek geçerli değildir. Belki, esas abartma örnekleri, kişileri muhtemel bir irtidat ithamından ibra etmeye yarayan durumlar için sözkonusu olabilir.

Elimizdeki malzeme, İbn İsḥâḳ'tan [iktibas edilen] pasajda sözü edilen muhalefetin değişik tezahürlerini ortaya koymaktadır. Hz. Muḥammed'e sözlü saldırılar yapılıyor ve komşusunun çöp ve pisliklerinin kapısının önüne atılması gibi daha küçük çaplı kötü muamelelere maruz kalıyordu; bu nahoş hareketler, muhtemelen Ebû Ṭâlib'in ölümünden sonra daha da artmıştı.[41] Ebû

40 İbn Hişâm, 245 vd.
41 İbn Hişâm, 183-185; Ṭaberî, 1198 vd.

Bekir'in İslâm'a girişi ile Hicret[42] arasındaki sürede sermayesinin 40.000 dirhemden 5.000 dirheme düşmesi muhtemelen Ebû Cehil'in tehdit ettiği gibi daha çok ekonomik baskı yüzündendi, İbn Sa'd'de zikredildiği üzere köleleri
9| satın almasından dolayı değildi, zira bir kölenin bedeli sadece 400 dirhemdi.[43] Bedenî şiddetin en meşhur örnekleri Bilâl ve 'Âmir b. Fuheyre gibi kölelerin çektikleri işkencelerdi.[44] Buna çok benzeyen bir [örnek de], el-'Âs b. Vâ'il'in Ḫabbâb b. el-Erett'e olan meşru borcunu ödemeyi reddetmesiydi.[45] Yine de dördüncü tür bir baskıdan söz edilebilir: Nüfuzlu sülale ve ailelerin mensuplarına bile babaları, amcaları ve büyük kardeşleri tarafından (fiziki tedbirler dâhil) baskı yapılması. el-Velîd b. el-Velîd, Seleme b. Hişâm ve 'Ayyâş b. Ebî Rebî'a'ya karşı Ebû Cehil ve diğer akrabaların muameleleri belki de en çok bilinen örnekti,[46] ancak, İbn Sa'd'de başka birtakım örnekler de vardır. [Benî Maḫzûm'un] müttefiki 'Ammâr b. Yâsir ve ailesinin Benî Maḫzûm[47] tarafından hırpalanması da muhtemelen bu başlık altında yer alacaktır.

Dolayısıyla Müslümanlara yapılan baskı, çoğunlukla hafif nitelikte bir baskıydı. Mekke'de yürürlükte olan –her sülalenin kendi mensuplarını himaye etmesi– [şeklindeki] güvenlik sistemi, kendi sülalesi İslâm'dan hoşlanmasa bile, bir Müslümanın başka bir sülale mensubu tarafından ciddi bir şekilde rahatsız edilemeyeceği anlamına gelmektedir; yabancı birisi tarafından saldırıya uğrayan bir sülale mensubunun himaye edilememesi, sülalenin şerefi için bir lekeydi. Dolayısıyla baskı, şu iki durumla sınırlıydı: *a)* Baskı yapanların aynı sülaleden olmaları veya mağdurun hiçbir sülaleden fiili himaye görmediği durumlarda olduğu gibi, sülale ilişkilerinin etkilenmediği durumlar, *b)* Ekonomik önlemler ve belki de, kişinin sülalesini değil de yalnızca kendisini etkileyen sözlü ve diğer şekillerdeki küçük çaplı kötü muameleler gibi geleneksel şeref kuralları açısından dikkate alınmayan fiiller. Bu, oldukça sınırlı baskı belki de, yeni doğmakta olan İslâm'ı harekete geçirmeye kâfiydi, ancak samimi bir mü'mini caydırmaya da yeterli değildi. [Aksine] İslâm'a girenlerden inancı zayıf olanların irtidat etmelerine sebep olmak suretiyle İslâm'ı güçlendirmiş bile olabilir.

42 İbn Sa'd, iii.1.122.
43 Krş. İbn Sa'd, iii.1.27. 21.
44 İbn Hişâm, 205 vd., vb.
45 İbn Sa'd, iii.1.116.
46 İbn Hişâm, 206, vb.
47 İbn Hişâm, 206.

b) Benî Hâşim'e baskı

[Mekke] toplumunun güçlü mensuplarının muhalefetine rağmen, Hz. Muḥammed'in Mekke'de 622 tarihine kadar İslâm'ı tebliğe devam etmesini mümkün kılan şey, az önce anlatılan güvenlik sistemiydi. O tarihlerde Hâşim sülalesinin reisi, kendisi Müslüman olmamasına rağmen, sülale mensubu olması nedeniyle Hz. Muḥammed'i tam anlamıyla himaye altına alan amcası Ebû Ṭâlib idi. Ebû Cehil'in başkanlığındaki Ḳureyş ileri gelenlerinin, ya Hz. Muḥammed'in yeni dinini yaymasını durdurması ya da onu himaye etmekten vazgeçmesi için defalarca Ebû Ṭâlib'e başvurdukları anlaşılıyor. Bununla birlikte, Ebû Ṭâlib, bu [taleplerin] ikisini de reddetti ve kendi tuttuğu yolda sülalenin onayını almayı becerdi.[48] (Resmen birbirlerinden ayrı olmasına rağmen, el-Muṭṭalib sülalesi, pek çok sebeple Hâşim [sülalesine] katılmış ve sanki [ikisi] bir sülaleymiş gibi hareket etmişlerdir.) [120]

Bizatihi sülalenin şerefini yüceltmek [bile] Ebû Ṭâlib'in bu şekilde hareket etmesi için yeterli bir sebepti; ancak, bu meselede muhtemelen daha başka [sebepler] vardı. Hâşim sülalesinin daha önceki on yıllarda gücünü yitirmekte olduğuna yukarıda işaret edilmişti. Bu safhada en genç adamlarından birini yalnız bırakmak ciddi bir güç kaybı olurdu ve bu zımni zayıflık itirafı, konumlarını daha da kötüleştirirdi. Ayrıca, Hz. Muḥammed meselesi ile sülalenin şerefi meselesinin yanında, muhtemelen ekonomik siyaset meselesi de vardı. Hz. Muḥammed'in başlattığı hareket, esas olarak dinî bir hareket olmasına rağmen, ekonomik meselelere de değiniyordu ve bu açıdan belki de, Ḥılf el-Fuḍûl'ün acımasız tekelciliklere muhalefet etme anlayışının bir devamı sayılabilirdi. Hz. Muḥammed bir dereceye kadar, Hâşim'in geleneksel siyasetini devam ettiriyor gibi kabul edilebilir, dolayısıyla, kendi sülalesinden de bir ölçüde genel destek almışsa, bu şaşırtıcı olmaz. [Ayrıca] Ebû Ṭâlib'in, başka bir Müslümanı, Maḫzûm sülalesine mensup olan kız kardeşinin oğlu Ebû Seleme b. ʿAbd el-Esed'i de himayesine almış olması[49] ve Ebû Leheb'in de bu konuda onu desteklemiş olması dikkate değer.

Hâşim sülalesine yapılmakta olan baskıya boyun eğmesi sebebiyle, Ebû Leheb'in durumu ilginçtir. [Ebû Leheb], Ebû Ṭâlib'in küçük kardeşiydi, ancak ʿAbd Şems'in ileri gelen adamlarından biri olan ve H.S. 2. yıldan itibaren

48 İbn Hişâm, 168-170; Ṭaberî, 1178-1180.
49 İbn Hişâm, 244.

bütün Mekke'nin lideri hâline gelen Ebû Süfyân'ın kız kardeşiyle evlenmeyi başarmıştı. Hz. Muḥammed'e karşı muhalefet sertleşince, yeğenine karşı, eşinin sülalesinin yanında yer aldı. Şüphesiz, o tarihlerde Hz. Muḥammed'in kızlarının, onun iki oğluyla yapılan nişanları bozulmuştu. Ebû Leheb'in tutumunun, onun ʿAbd Şems'le olan iş ilişkilerinden etkilendiğini düşünebiliriz.

Hz. Muḥammed'i, kendi sülalesinden koparma teşebbüsleri başarısızlığa uğrayan muhalifleri sonunda, Hâşim'e (ve el-Muṭṭalib'e) karşı neredeyse tüm
|121| Ḳureyş sülalelerini içine alan büyük bir ittifakı oluşturmayı başardılar. Bu, bir taraftan, Hz. Muḥammed'e karşı kampanyanın bir aşamasıydı, ancak diğer taraftan da Ḥılf el-Fuḍûl'e karşı Maḫzûm'un ve onlarla bağlantılı sülalelerin yüceltilmesi açısından da bir aşamaydı; çünkü bu, [Ḥılf el-Fuḍûl'un] dağılması anlamına geliyordu. İbn İsḥâḳ'ın açıklamalarıyla[50] birlikte Ebû Ṭâlib'in şiiri, bunu destekleyen önemli bir delildir. Bunun bir kısmı sonradan uydurulmuş olsa bile, [şiirin] çoğu, Mekke'nin o tarihlerdeki durumunu bilen bir kişi tarafından yazılmış olmalıdır ve pekâlâ gerçekten bizzat Ebû Ṭâlib'in eseri [şiiri] de olabilir. Zikredilen isimlerin bazıları, genellikle Hz. Muḥammed'in muhaliflerinin arasında sayılmaz. Çok daha önemli olan ise, Hâşim [sülalesine] sırt çevirdikleri için kınanan kişilerin *hepsi* Ḥılf el-Fuḍûl içinde yer alan sülalelerin mensuplarıdır. İbn İsḥâḳ'ın tespitlerini kabul edecek olursak, bunların isimleri şöyledir: ʿAbd Şems'ten Esîd ve oğlu, Ebû Süfyân, Ebû'l-Velîd ʿUtbe; Teym'den ʿUsmân b. ʿUbeydullâh ve Kunfuẕ b. ʿUmeyr b. Cudʿân; Zühre'den Ubey veya el-Aḫnes b. Şerîḳ ve el-Esved b. ʿAbd Yeğûs; el-Ḥâris b. Fihr'den Subeyʿ; Esed'den Nevfel b. Ḫuveylid: Nevfel'den Ebû ʿAmr ve Muṭʿim. Ayrıca bu kişiler, eski düşmanlar –el-Ğayâṭıl veya Benî Sehm, Benî Ḫalef veya Benî Cumeḥ ve Maḫzûm– ile ittifak yaptıkları için de kınanmışlardır.

Büyük ittifakın oluşmasıyla birlikte, el-Muṭṭalib ve Hâşim sülalelerine karşı bir boykot gerçekleştirildi. Diğer sülalelerin hiç birisi onlarla ticari muamele yapmayacak ve karşılıklı evlilikler olmayacaktı. Boykota katılan sülalelerin bazı mensupları evlilik dolayısıyla Hâşim [sülalesiyle] yakın akraba oldukları için, belki her zaman mutlak bir katılıkla uygulanmasa da, bu boykotun iki yıldan fazla sürdüğü anlaşılmaktadır. Eğer [Benî] Hâşim kervanlarını Suriye'ye göndermeye devam edebilmişse, muhtemelen o kadar kötü durumda olmayacaktır; her neyse, [bu konuda] herhangi bir şikayet sözkonusu olma-

50 İbn Hişâm, 172-178.

mıştır; bu da, ihtilafın yegane sebebinin Hz. Muḥammed'in himaye edilmesi olmadığı hususunu doğruluyor gibidir.

İbn İsḥâḳ'ın anlattıklarına göre, boykotun sona ermesiyle[51]ilgili olarak ilk adımı atan ('Âmir'den) Hişâm b, 'Amr'dı ve (Maḫzûm'dan) Zuheyr b. Ebî Ümeyye, (Nevfel'den) el-Muṭ'im b. 'Adî ve (her ikisi de Esed'den olan) Ebû'l-Baḫterî ve Zem'a b. el-Esved tarafından desteklenmişti. Bununla birlikte, Ḳureyş'in toplantısında ilk ayağa kalkan Züheyr'di. Annesi 'Âtike bint 'Abd el-Muṭṭalib'di. Ebû Ṭâlib de dayısı oluyordu; dolayısıyla onun Hâşim'e yardım [122] etmesi için akrabalıktan kaynaklanan sebepleri vardı. Ebû Ṭâlib'in yukarıda zikredilen şiirinde[52] [Benî] Hâşim'e yardıma geldiği için en çok övülen kişinin Züheyr olduğu belirtilmelidir ki bu da pekâlâ bu olaya işaret etmektedir.

Bir kez daha, bu beş kişinin mensup oluğu sülalelerin üzerinde durmak gerekir, çünkü bu bize, büyük ittifak içindeki muhalefetin mahiyeti hakkında bazı ipuçları vermektedir. Züheyr muhtemelen her şeyden önce kan bağından etkilenmişti, ancak, Maḫzûm'un bir mensubu olarak, daha çok o sülale mensupları tarafından başlatılan bir siyasete karşı saldırıyı yönlendirecek en uygun kişiydi. Bununla birlikte, diğerleri muhtemelen çok başka faktörlerden etkilenmişlerdi. Onlar büyük ittifaka katılan, ancak muhtemelen çekirdek kadroyu oluşturan eski Aḥlâf'ın mensupları olmayan Nevfel, Esed ve 'Âmir sülalelerine mensuptular. 'Abd Şems dışında Ḥılf el-Fuḍûl'un diğer mensuplarının yokluğu muhtemelen önemli değildir; ancak 'Abd Şems'in olmaması, bu sülalenin Maḫzûm'la çok yakın ticari ilişkiler kurmaya başlamakta olduğunu ve bunun sonucu olarak da ortak çıkarlarının bulunduğunu; şimdi artık politikasını da geleneksel ittifaklardan çok bunların şekillendirdiğini ortaya koymaktadır. Eğer boykotu bozanların saikleri konusunda bir tahmin yürütebilirsek, şu söylenebilir: Bunlar, büyük ittifak ile boykotun zaman geçtikçe, Mekke ticareti üzerinde tekelci egemenlikler kurmayı amaçlayan ve sonuç olarak da diğer sülalelerin konumunu zayıflatan, güçlü sülalelerin konumunu daha da güçlendirdiğini anladılar.

Boykotun sona ermesinden sonra Ebû Ṭâlib'in ölümü üzerine, Hz. Muḥammed'in bu sülale ile olan ilişkileri yeni bir aşamaya girdi, ancak bu konu bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

51 İbn Hişâm, 247-249
52 İbn Hişâm'dan, 172-178.

c) Hz. Muḥammed'e uzlaşma teklifleri

Hem İbn İsḥâḳ hem de Ṭaberî tarafından boykotun başlamasından sonraki bir tarihte olduğu belirtilen, ancak muhtemelen daha önce olan ve Mekke ileri gelenlerinden bazılarının Hz. Muḥammed'i uzlaşmaya razı etmek için bir girişimde bulunduklarına dair ilginç bir bilgi vardır. Ṭaberî rivayetin iki ayrı şekline, İbn İsḥâḳ ise üçüncü bir rivayete yer vermektedir.[53] Ṭaberî'nin ikinci versiyonunun İbn İsḥâḳ'tan geldiği rivayet edilmektedir, ancak [bu versiyon] İbn Hişâm'ın metninde yer almamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla olay şöyle olmuştur: Dört kişi Hz. Muḥammed'le bir araya gelmişler ve putlarını kınamayı bırakması şartıyla kendisine servet ve nüfuz teklif etmişler; onlar
123| Allah'a tapacaklar, o da [onların] putlarını tanıyacaktı. Yukarıda söylendiği üzere, böyle bir uzlaşma Hz. Muḥammed'in iddialarının sonu olabilirdi, dolayısıyla o bunu akıllıca [bir hareketle] reddetti. Bu dört kişinin kimlikleri de ilginçtir. Bunlar: Maḫzûm'dan el-Velîd b. el-Muğîre, Sehm'den el-ʿÂs b. Vâʾil, Esed'den Esved b. el-Muṭṭalib ve Cumeḥ'ten Ümeyye b. Ḫalef idi. Bunlardan üçü, Hâşim'in ve Ḥılf el-Fuḍûl'ün eski rakipleri Aḥlâf'a mensup sülalelerin liderleriydiler. Bu da, bu rivayetin sahih olduğunu teyit ediyor gibidir. El-Velîd'in zikredilmesi, bu olayın, Ebû Cehil'in Maḫzûm'un liderliğini üstlenmesinden önce, dolayısıyla da boykottan da önce meydana geldiğini göstermektedir; o halde [bu teşebbüsteki] saik, Hz. Muḥammed'in peygamberliğinin –eğer kabul edilecek olursa– kaçınılmaz olarak siyasi liderliği ile sonuçlanacağının farkına varılmış olmasıdır. Bununla birlikte, kaynakların belirttiği üzere, olayın boykottan sonra meydana gelmiş olması ve bu dört kişinin boykot politikasıyla tam manasıyla uyum içinde olmamaları da mümkündür. El-Velîd, daha yaşlı bir kişi olarak, Hz. Muḥammed'i, muhtemelen Ebû Cehil'in yapmış olabileceği gibi, kendisi için ciddi bir şahsi rakip olarak göremezdi ve putlara tapınma konusunda daha fazla endişe duymuş da olabilirdi. Eğer gerçekse, bu teklif, sözkonusu kişilerin, Hz. Muḥammed'in, bir devlet adamı olarak, taşıdığı [Allah vergisi] kabiliyetlerin bir parça farkına vardıklarını göstermektedir.

53 Ṭaberî, 1191; İbn Hişâm, 2.39.

4. KUR'AN'IN ŞAHİTLİĞİ

Caetani'nin dikkat çektiği üzere, Kur'an, Müslümanlara yapılan baskının yumuşak olduğu ve geleneklerce katı bir biçimde yasaklanmış olan hiçbir fiili içermediği şeklindeki[54] ilk tarihçilerin tenkidi çalışmalarından elde edilen izlenimi doğrular gibidir. Kur'an'ın Hz. Muḥammed'in muhalifleri hakkında sık sık yaptığı atıflar, çoğunlukla, onun mesajını ve şahsını şifahi olarak eleştirmeleriyle ilgilidir. Göreceğimiz üzere, Hz. Muḥammed'e ve Müslümanlara karşı tuzaklar ve planlardan söz edilmektedir, ancak gerçekten baskı denilmesini hak edecek pek bir şey yoktur. Şifahi eleştiriler şeytani âyetler olayından çok önce başlamış olabilir; bunlar kesinlikle, Kur'an'ın, putlardan söz edilen ve Allah'ın çocuklarının olmadığı belirtilen bölümlerinden öncekilerine ait olduğu anlaşılıyor.

a) Mesaja karşı şifahi eleştiriler

Mekki pasajlarda sık sık değinilen eleştiri şekli, yeniden dirilmeye dair eleştiridir. Bedeni insanın asli bir parçası olarak gören Mekkeliler, insan bedeninin mezarda çürüdükten sonra, hayata yeniden nasıl döndürülebileceğini [124] kavrayamıyorlardı. Bu onlara, Hz. Muḥammed'in iddialarına karşı ezici bir cevap gibi geliyordu.

> Onlara hatırlatıldığında akıllarında tutmazlar.
> Bir işaret gördüklerinde, onu alaya alırlar
> Ve şöyle derler: 'Bu apaçık bir sihirden başka bir şey değildir,
> Öldüğümüz ve toz ve kemik hâline geldiğimiz zaman mı diriltileceğiz
> Ve önceki dönemlerdeki babalarımız?'[55]

Bu soru, esas olarak, polemik amacıyla sorulmuş olabilirse de, aslında, Mekkelilerin gerçek inançlarına da uygundur.

> Derler ki: 'Bizim şu mevcut hayatımızdan başka bir şey yoktur; ölürüz ve yaşarız; bizi helak eden sadece Zamandır (veya Talihtir)' derler (45/23 DE).

Onlar, Kur'an'da, müstakbel hayatı umursamadıkları ve yalnızca bu hayattaki refahı düşündükleri için tekrar tekrar kınanmaktadırlar.

54 *Annali* i, s. 244.

55 37/13-17 C; krş. 79/10 D; 75/3 vd.C; 56/46-48 ED; 44/34 vd.C; 50/2 vd. D; 19/67 C; 23/37-39 E; 23/84 vd. EF; 17/52-54 CE; 17/100 E ?; 27/69 C ?; 32/9 C.

37. sûreden yukarıya alınan pasaj, bazen, az önce sözü edilen hususla ilişkilendirilen başka bir hususu da tasvir etmektedir. Mekkeliler çürüyen bedenlerin yeniden hayata döndürülmesini sihir olarak tasvir ediyorlardı ve 'sihir' kelimesinin, [yapılan] şeyin bir hile olduğu ve gerçek olmadığı anlamını taşıdığı anlaşılıyor.[56] Kur'an'da sihire yapılan atıfların çoğunun gerisinde muhtemelen bu düşünce yatmaktadır; ancak bu atıflardan bazılarının, özellikle de Hz. Muḥammed'in sihirbaz olduğuna ilişkin atıfların, daha ziyade vahiy sürecine işaret ediyor olması da mümkündür.

Kur'an, soyut şekilde bir ölümden sonra dirilmeyle değil, Ahiret Günündeki yargılamada zımnen mevcut olan ölümden sonra dirilmeyle ve bunun sonucundaki ebedi mükafat ve ceza ile ilgilenir. Çürüyen bedenler hakkındaki soru, şüphesiz, Hz. Muḥammed'in muhalifleri arasında yaygındı, çünkü onlara göre bu, ahiret inancının tamamına karşı etkili bir itiraz gibi görünüyordu. Kur'an, [yaptığı] atıfların çoğu kısa olmakla birlikte,[57] onların bu inancı toptan reddettiklerini açıkça ortaya koymaktadır. İfadenin kısa olması, çürüyen bedenlerin halk arasında daha geniş şekilde tartışılmış olabileceğini göstermektedir; ancak, hesabı/yargılanmayı reddetmenin daha ciddi fiili sonuçları olabilirdi; çünkü bu, bireysel davranış için getirilen müeyyidenin etkisiz kalacağı anlamına gelmektedir.

|125| Hz. Muḥammed'e yöneltilen 'Saat ne zaman?'[58] sorusunun gerisinde de muhtemelen Ahiret Günü'nü inkar yatıyordu. Kur'an'ın bu soruya cevapları, en azından geçiştirici cevapları vardı, ancak bu, Hz. Muḥammed'in sıkıntıya uğramasına sebep olabilirdi ki, soruyu soranların esas amacı belki de buydu.

Kur'an'da, Allah'ın 'işaretler'inden [signs/ayetler] söz eden pek çok bölüm, bedenin yeniden diriltilmesi konusundaki zorluğa cevap veya tepki gibi görünüyor. Kur'an, gebe kalma süreci yoluyla Allah'ın insanı yaratmasını ve ana rahminde ceninin tedricen gelişmesini ve ardından onun [Allah'ın] insanın hayatını idame ettirebilmesi için rızıklandırmasını, kabre girdikten sonra da onu yeniden hayata döndürebileceğine dair bir 'işaret' [sign/ayet] olarak kabul eder. Bazı 'işaret [sign] pasajları' esas itibariyle, genel olarak Allah'ın varlığını ve kudretini ortaya koymakla ilgilenir; bununla birlikte, işaretlerin

56 52/15 C; 43/29 E.

57 Krş. 74/47 E?; 83/10 vd. E?; 52/11-14 C; 37/20 vd. C; 37/50 vd. E; 25/12 D; 107/1 E?.

58 79/42-44 C; 51/12 D?; 36/48 C; 67/25 vd.?; 21/39-41 C; 17/53 C?.

pek çoğunun asıl öneminin, Allah'ın insan bedenini yeniden yaratma gücünün delili olduklarını açıklığa kavuşturan başka [işaret/ayet pasajları] da vardır.

> İnsan kendisinin dilediği gibi başıboş bırakılacağını mı sanır?
> O, arzuyla akıtılan bir meni damlası değil miydi?
> Sonra o bir kan pıhtısıydı ve O, onu yarattı ve şekillendirdi;
> Ve ondan erkek ve dişi, iki cinsiyet yaptı.
> Bunu [yapan], ölüyü hayata döndürmeye kadir değil midir?[59]

Hz. Muḥammed'in ve tebliğ ettiği dinin inatçı muhaliflerinin [Allah'ın] işaretlerinden [ayetlerinden] ikna olmadıklarını söylemeye gerek yoktur, dolayısıyla işaretleri [ayetleri] inkar etmek, inkarın diğer şekillerine eklenmiştir.[60] Anlaşıldığına göre, [Allah'ın] işaretlerinden söz edildiğinde, inanmayanlar bazen, 'o halde babalarımızı diriltin'[61] şeklinde karşılık vermişlerdir. Bazen da [Allah'ın] işaretlerine [ayetlerine], 'eskilerin masalları'[62] (*esâṭîr el-evvelîn*) diye aldırmıyorlardı. Bu ibare, Kur'an'da birkaç kez geçer ve geçtiği yerlerin çoğunun gerisinde, [Allah'ın] işaretlerinin ve onların ima ettiği ilahi adalet inancının bu eleştirisi olabilir.

Kur'an'ın muhtevasına dair şu ana kadar zikredilen tüm eleştiriler, onun uhrevi öğretisine karşı yapılan saldırının değişik veçheleridir. Hz. Muḥammed ile muhalifleri arasındaki tartışmalarda ahiret üzerinde durulması, III. Bölümde yer verilen, Ahiret Günü hakkındaki bazı öğretilerin Kur'an'ın ilk mesajının bir parçası olduğu şeklindeki görüşü doğrular gibidir. Bu düşünce biçimi, tekẕîb kelimesiyle ifade edilir, [*tekzib* kelimesi] (*îmân*ın zıddı olan *küfr*den ['inkar'dan] [126]
farklı olarak) 'yalan sayma' anlamındaki 'inkar'dır. İnsan, yeniden dirilmeyi, ahireti, gelecekteki hayatı, [Allah'ın] işaretlerini ve daha genel olarak da uyarıyı ve mesajı 'inkar edebilir' veya 'yalan sayabilir'. Saldırı konusu bazen ayırt edilmeksizin 'inkar' ve 'inanmayanlar'dır, yani *tekẕîb* ve *mukeẕẕibûn*; bu terim [mükeẕẕibûn] Hz. Muḥammed'in muhalifleri için kullanılır olmuştur.

Vahyin içeriği açısından tartışmanın diğer ana odağı putlar ve Allah'ın birliği meselesiydi. Burada saldırıyı başlatan daha ziyade Kur'an'dı; Mekkeli

59 75/36-40 C. Krş. 79/27-33 C; 56/57-73 C; 50/6-11 B; 19/68 C; 36/77-83 CE; 17/52-54 C?.
60 90/19 C; 78/28 C; vb.
61 45/24 DE.
62 83/13 E?.

putperestler savunmadaydı. Bu konu hakkında bu bölümün birinci kesiminde bazı şeyler söylendiği için burada yeniden ele alınmasına gerek yoktur. Bununla birlikte, ataların geleneklerine başvurmaktan söz edilebilir. Mekkeliler (ve diğerleri), babalarını belli bir dine tabi olarak bulduklarını ve kendileri için de en akıllıca yolun babalarının izinden gitmek olduğunu söyleyen kişiler olarak takdim edilmektedirler.[63] Bu Hz. Muḥammed'in ataların yolundan saptığına dair açıkça bir suçlama değildir, ancak muhtemelen bu ima edilmektedir. Dış görünüş itibariyle daha çok bir savunma konumu sözkonusuydu; onlar, kendilerine daha iyi bir rehber getirse dahi Hz. Muḥammed'in peşinden gitmeye istekli değillerdi ve genel anlamda kendi muhafazakar tavırlarını haklı göstermek için atalarının geleneklerine başvuruyorlardı.

Kur'an'ın Mekki pasajlarının çoğunda yer alan peygamber kıssalarının bir amacı da [sözkonusu kıssaların] ataların izinden gitme konusundaki bu iddiaya bir karşı cevap olmasıdır. Müslümanlar, özellikle, ölmüş olan putperestlerin o andaki veya gelecekteki durumları konusunda zor sorular sorulduğunda, atalarını terk ettikleri duygusuna kapılmış olmalıdırlar. Şüphesiz peygamberlerin kıssaları, bir peygamberin takipçileri olarak, kendilerinin de seçkin bir manevi soya sahip olduklarını anlamalarına yardım etmiştir. Dolayısıyla, bu kıssalar sadece Müslümanlara cesaret vermekle kalmamış, aynı zamanda, kabaca –Câhilîye şiirinin yaygın bir konusu olan– *mefâḫir*'e, yani şairin kendi kabilesinin yüceliğiyle övünmesine tekabül etmiştir ve böylece de Müslümanların geçmişte derin kökleri olan bir topluluğun mensupları olduklarını anlamalarına yardım etmiştir.[64]

[127] Kur'an'ın ilk mesajlarındaki cömertliğe dair vurgu konusunda aleni bir eleştirinin olmaması şayanı dikkattir. Putperestlerin uygulamaları, Kur'an'da övülen faziletlere değil, daha çok yerilen ahlaki bozukluklara örnek teşkil etmesine rağmen, bu [durum], kendi uygulamalarının teorik bir savunmasını aleni olarak yapmak istememiş olmalarından kaynaklanmış olabilir. Bencil olmak bir şeydir, ama bencilliği bir ideal olarak yüceltmek başka bir şeydir. Daha hassas olanlardan birkaçı biraz azap duymuş olsa bile, bu meselede put-

63 43/21-23 C?; krş. 21.54 DE.

64 Krş. D. von Grünebaum, *Von Muhammads Wirkung und Originalität, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes'de,* xliv, 1937, s. 29-50, özellikle 44 vd; Rudi Paret, *Das Geschichtsbild Mohammed's, Die Welt als Geschichte'te,* 1951, s. 214-224, özellikle 217 vd.

perestlerin vicdan azabı çektiklerini düşünmemiz gerekmez. Şeklen kabul edilmiş hiçbir kuralı ihlal etmeseler de, davranışlarının geleneksel Arap şeref anlayışının ruhuna aykırı olduğunun farkına varmış olmaları gerekirdi. Eğer bu [tespit] doğruysa, bu, Kur'an'ın tümüyle yeni bir ahlakı ortaya koymadığı, geleneksel Arap ahlak anlayışlarını, bedevi tecrübesinin alanı dışındaki durumları ve şartları [kapsayacak şekilde] genişlettiği anlamına gelir.

b) Hz. Muḥammed'in peygamberliğine dair sözlü eleştiriler

Mesajla ilgili eleştirilerin yanında, elçiye [mesajı taşıyana] dair de eleştiriler vardır, –[yani] Hz. Muḥammed'in Allah'tan vahiy aldığı iddiaları ve vahiy süreci konusunda eleştiriler vardır. Başlangıçtaki vahiy alma tecrübesinin kesin şekli her ne olursa olsun, kendisine gelen kelimelerin Allah'tan gelen bir vahiy olduğu inancı, çok erken bir dönemden beri Hz. Muḥammed'de var olmalıdır ve bunun böyle olduğu iddiasına başlangıçtan beri aleni tebliğlerinde yer verilmiş olmalıdır. Kur'an'ın ilk pasajlarından bazıları, muhalefetin, Hz. Muḥammed'in vahiy tecrübeleriyle ilgili olarak, bunların 'Allah'tan inmiş olmaları' dışında başka izahlarını önermek suretiyle, onu rahatsız etme girişimlerine yer verir.

Anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Muḥammed'e karşı en yaygın iddia, onun *mecnûn* ve deli olduğu ya da daha net olarak söyleyecek olursak, kendisini cin tuttuğu şeklindedir.[65] Ancak onlar, [Hz. Muhammed'in] *kâhin*[66][gaipten haber veren], *sâhir*[67][sihir yapan] ve *şâ'ir*[68] olduğunu da ileri sürdüler. Putperest Mekkelilerin bu kelimeleri kullanırken nasıl bir zihniyete sahip olduklarını anlamamız zordur; ancak Kur'an'ın meseleyi ele alışından ve başka yerlerde[69] kaydedilen pek çok olgudan ana noktalar ortaya çıkmaktadır. Bu türlü suçlamalarda bulunanlar Hz. Muḥammed'in tecrübelerinin bir anlamda tabiatüstü [128] bir sebebinin olduğunu inkar etmediler; ancak bunun ya şeytani bir varlık ya da evrene hâkim olan Güç'ten tamamıyla farklı, aşağı derecede bir tabiatüstü güç olduğunu ima ettiler. Hz. Muḥammed'in bir şair olduğu iddiasının bile tabia-

65 Krş. 81/22 B; 68/2 C; vb.

66 69/42 B; 52/29 B?.

67 38/3 C.

68 69/41 B; 52/30 B ?; vb.

69 Krş. A. Guillaume, *Prophecy and Divination*, 6. ders; D.B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago, 1909, özellikle s. 24-36.

tüstüyle ilgisi vardı, zira [Hz. Muḥammed'in] çağdaşlarına göre şair, ruh veya cinle yakınlığı olan bir kişiydi; gerçekten de Kur'an'da şâir mecnûn (mecnun şair) ibaresinin [kullanıldığını] görüyoruz.[70] Vahiylerin kaynağı hakkındaki bu iddiaların, uyarıların ve vahiylerde yer alan diğer meselelerin ciddiye alınmaması gerektiği gibi bir sonucu vardı; bunların mutlaka doğru olması gerekmezdi. Bunun altında muhtemelen, vahiyleri ortaya koyan veya getiren tabiatüstü varlıkların kötü niyetli veya bilgiden yoksun oldukları düşüncesi vardır. Bu iddialar, bunları ortaya atan kişiler bunlara [gerçekten] inandıkları için değil, sadece Hz. Muḥammed'i itibardan düşürmek için ileri sürülmüş olabilir; ancak büyük bir ihtimalle genelde bunların doğru olduğuna inanmaktaydılar. Kur'an çoğu zaman bu suçlamaları doğrudan yalanlar; bazı yerlerde suçlamaların [neler olduğu] [suçlamaların] reddinden anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ilginç iki pasaj vardır, bu pasajlarda Hz. Muḥammed'in [müşahade ettiği] görüntülerin [visions] gerçekliği, şeytani kaynaktan vahiy alındığı iddiasına karşı bir reddiye olarak ileri sürülmüştür.[71] Bunlar başka bir münasebetle ele alınmıştı, burada onlara sadece atıfta bulunulması yeterli olacaktır.

Vahiyleri izah etmek için muhaliflerin ikinci bir girişimi, vahiylerin tümüyle insan ürünü, Hz. Muḥammed'in kendisinin ya da kendisine yardım eden bir insanın[72] eseri olduğu iddiasıydı. Eğer bu pasajlar Medine dönemine[73] aitse, bu tür suçlamaların Medine Yahudileri tarafından ileri sürüldüğü kolaylıkla tasavvur edilebilir. Ancak hadis rivayetleri bu suçlamanın Mekke döneminde yapıldığını kabul etmekte ve Hz. Muḥammed'e yardım ettikleri varsayılan birkaç kişinin adını vermektedir[74]. Tarihçi, Hz. Muḥammed'in, vahiylerin kendisine kendi dışından geldiği inancında tamamıyla samimi olduğunu kabul eder ve vahiylerin [gelmesinden] önce, Hz. Muḥammed'in, Kur'an'da anlatılan ve değinilen bazı hikayeleri anlattıkları söylenen kimselerden duyduğunu da kabul eder; sonra da bu [iki durumu] bir şekilde te'lif etmesi için işi ilahiyatçıya bırakır. Bu suçlamayı haklı gösterecek bir şey olsun veya olmasın, suçlamanın yapılmış olduğu ve bunun Hz. Muḥammed'i ve onun [risâlet] görevini gözden düşürmek için yapıldığı bir gerçektir.

70 37/35 C.
71 81/15-27 B; 53/1-18 B.
72 25/5 vd. E; 32/2. E; 16/103 105 ED.
73 Bell, *Traslation of Q.*
74 Krş. Sale ve Wherry 16/105 [ayetu] bk..

Şüphesiz ki, Hz. Muḥammed'in mesajı beşer yardımı sayesinde ortaya koyduğu şeklindeki iddialar, sihirden söz edilen[75] birkaç pasajda geçen 'vahiylerin beşer kelamı olduğu' suçlamasından farklıdır. [Sihirden söz edilen] sözkonusu yerlerde kast edilen belki de ahenkli ve seci'li nesrin, sihirbazın gizli bilgisinden üretilen bir sihir ve bu anlamda da beşeri bir şey olduğudur; ancak onun [Hz. Muḥammed'in] bilgileri kesinlikle cinlerden aldığı varsayılıyordu. |129|

Üçüncü bir saldırı şekli de Hz. Muḥammed'in, kendisine vahiy gelecek kişilerden birisi olmadığının söylenmesiydi. [Onlara göre] o kadar önemli bir kişi değildi[76] ve ortaya çıktığı ve iddialarda bulunduğu zaman insanlar sadece alay ettiler.[77] Bir kez daha, bu gibi sözler olayla ilgili tarafsız ifadeler olarak alınmamalıdır. Peygamberlerle ilgili kıssaların, genellikle Hz. Muḥammed'in içinde bulunduğu şartları yansıttığı kabul edilir; Semûd'un Salih'e 'kendisinden iyi şeyler bekledikleri kişilerden biri olduğunu'[78] söylediklerini, Medyenlilerin Şu'ayb'e 'mülayim, aklı başında bir kişi'[79] diye hitap ettiklerini, hatta biraz sonra da, 'Biz senin aramızda güçsüz olduğunu görüyoruz; taraftarların olmasaydı seni taşlardık, bizim gözümüzde pek bir değerin yoktur'[80] dediklerini görüyoruz. Hz. Muḥammed'in önemsiz olduğuna dair bu iddiaların ilk olarak Mekke'de ileri sürüldüğü düşünülebilir, zira Medine'ye yerleştiği tarihlerde, nispeten önemli bir kişi hâline gelmişti. Diğer peygamberlerin takipçilerinden değersiz kişiler veya köleler[81] şeklinde söz edilmesi, belki, Hz. Muḥammed'e bir sataşmayı ifade etmektedir, ancak bu konuda fazla ısrar edilemez.

Muhtemelen başka bir muhalif tipi de, vahyin beraberinde herkesçe görülebilecek tabiatüstü şeyleri bekleyen kişilerdi. Hz. Muḥammed'in sadece bir insan olduğunu görünce, onun Allah'tan gelen bir elçi olamayacağını ileri sürdüler.

Şöyle derler: 'Sana inanmayacağız, bize yerden bir kaynak fışkırtmadıkça;
Veya hurma ve asma bahçelerin olmadıkça ve ortasından ırmaklar akıtmadıkça;
Veya söylediğin gibi, göğü tepemize parça parça düşürmedikçe veya
Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmedikçe;

75 74/24 B ?; 21/3 E; 38/3 C; vb.
76 43/30 E.
77 25/43 DE.
78 11/65 C.
79 11/89 C?.
80 11/93 C-E +
81 26/111 C E.; 23/49 E; vb.

Veya süslü bir evin olmadıkça veya kendin göğe yükselmedikçe; oradan
bize okuyacağımız bir yazı indirmedikçe, göğe yükseldiğin için sana yine inan-
mayacağız; de ki 'Sübhanallah! Ben elçi olarak (gönderilen) bir insandan
[130] [beşerden] başka bir şey miyim?
Onlara hidayet geldiği zaman, 'Allah elçi olarak bir insan
[beşer] mi gönderdi?' demelerinden başka hiçbir şey insanların
inanmalarını engellemez.[82]

Beklenen veya talep edilen şeyin mahiyetinin tam olarak ne olduğu konusunda bazı farklılıklar mevcuttur, ancak bunun altında yatan varsayım hep aynıdır, yani, Tanrı, ancak tabii düzenin bozulması hâlinde tezahür eder. Doğruların bu dünyada refaha ereceği şeklindeki eski Sami [Semitic] düşüncesi de mevcut olabilir. Başka bir eleştiri –yani, vahyin Hz. Muḥammed'e neden bir defada toptan gelmediği sorusu–[83] aynı düşünce silsilesine ait olabilir.

Hz. Nuh hakkında söylenenlere dayanarak hüküm verebilirsek, yukarıdaki iddiaların yanı sıra, Hz. Muḥammed'in saikleri konusunda da bir eleştirinin sözkonusu olduğu görülmektedir[84].

Ancak soylular, yani halkından inanmayanlar şöyle dediler:
'Bu, ancak sizin gibi bir insandır [beşerdir], sizin üzerinizde
üstünlük elde etmek isteyen bir insan; Allah, dilemiş olsaydı,
melekler gönderirdi; eski atalarımızdan beri asla böyle bir şey duymadık.
Bu sadece deli bir adamdır, bir süre bekleyin ve görün
(başına ne geleceğini)' dediler.

Burada kullanılan ibarelerin çoğu Mekke'deki duruma ve [Mekke] halkının zihniyetine çok uymaktadır ve Mekke'nin ileri gelenlerinin Hz. Muḥammed'e yaptıkları servet ve mevki teklifleri, eğer doğruysa, ona ihtiras izafe etmeyi akıllarına getirdiklerini göstermektedir. Bununla birlikte, onun bu teklifi reddetmesi ve Mekke'deki davranışlarının genel seyri, temel saikleri arasında siyasi ihtirasın bulunduğu düşüncesinin ihtimal dışı olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'an da, tekrar tekrar, onun sadece bir uyarıcı olduğunu vurgulamaktadır. Onun görevi sadece, ardından ebedi mükafat ve cezanın geleceği, bir

82 17/92-96 E ?; krş. 21/7 vd. D; 25/8 vd. DE; 25/22 vd. DE; 26/154 C-E; 41/13 C.
83 25/34 D?.
84 23/24 vd. C-E.

Hesap/Hüküm gününün olduğu konusunda insanları uyarmaktır. Bu uyarıya nasıl karşılık verecekleri, onların kendi sorumluluklarıdır; onlar uyarılmışlardır! Bir pasajda, Hz. Muḥammed'in bir *muṣayṭır* olmadığı, yani diğer kişiler üzerinde denetim kuran bir kişi olmadığı açıklıkla ifade edilmektedir[85]. Ayrıca, diğer peygamberler gibi Hz. Muḥammed'in de, insanlardan değil ancak Allah'tan mükafat beklediği vurgusu, şüphesiz, kendi çıkarını düşündüğü suç- [131]
lamasına karşı bir tepkidir[86]. Nihayet, Medine'nin ilk dönemine ait olduğu anlaşılan bir pasaj, Hz. Muḥammed'in kendisine Allah'ın lütfu olarak gelen siyasi liderliği kabul ettiğini ortaya koymaktadır.

> Biz, ülkede güçsüz bırakılanlara nimet bahşetmek, onları liderler yapmak, onları varisler yapmak istedik
>
> Onlara ülkede mevkiler vermek ve Firavun, Hâmân ve her ikisinin askerlerine, çekinmekte oldukları şeyleri göstermek istiyorduk.'[87]

Böyle bir davranışta bir tutarsızlık sözkonusu değildir. Hz. Muḥammed, Kur'an'a uygun bir şekilde, görevinin esas olarak dinî bir görev olduğunu, yani bir uyarıcı olduğunu idrak etmişti; ancak Mekke şartlarında böyle bir görevin siyasi sonuçları vardı ve olaylar bu sonuçları siyasi hareketin gerekli olduğu noktaya doğru yönlendirdiği zaman, Hz. Muḥammed geri durmadı; zira kendisine yüklenen liderliğin Allah'tan geldiğini kabul ediyordu.

c) Hz. Muḥammed'in muhaliflerinin eylemleri

Muhalefetin Kur'an'daki yansımasının büyük bir bölümünü sözlü eleştiri ve tartışmalar oluşturur, ancak sözle olduğu kadar fiilen de muhalefet ettiklerine dair yeterince malzeme mevcuttur. Faaliyetlerinin ayrıntılı tasvirleri yoktur, ancak sadece entrika ve tuzaklarına çoğu yerde genel olarak işaret edilmektedir; bunun için de *keyd*[88] ve *mekr*[89] kelimeleri kullanılmaktadır; [*keyd*] kelimesinin [*mekr*] kelimesinden daha erken bir dönemde kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Kur'an'ın Mekki pasajlarında bu kelimelerle, muhalefetin, bir önceki bölümde ele alınan manevralarına ve özellikle de Hâşim ve el-Muṭṭalib sülalelerinin boykot edilmeleriyle sonuçlanan siyasi ve ekonomik

85 88/22 C.
86 38/86 C; krş. 36/20 C; *26*/109,127,145. âyetler, vb., C-E; 11/31 ve 53 C-E; 12/104 C ?.
87 28/4 vd. E, Musa kıssasından.
88 86/15 vd. D; 52/42 C?; 37/96 C; 20/62, 67, 72 C-E, vb.
89 34/32 DE; 13/42 DE, vb.

baskılara işaret ettiği konusunda bir itirazın olmadığı görülmektedir. Kur'an'ın bunlara cevabı ve tepkisi, Hz. Muḥammed'in sabırlı[90] olmasını ve Allah'ın yapacaklarını beklemesini tavsiye etmek şeklindedir; Allah, Ashab-ı Fîl'e [Fil ahalisine][91] yaptığı gibi onların yalancı tuzaklarını da boşa çıkaracaktır. Daha önceleri, Hz. Muḥammed'e sözlü eleştirilere sabırla katlanması söylenmişti;[92] bu şekilde sabırla tahammül edilmesi şüphesiz Mekke'de en akıllıca yoldu. Peygamber kıssaları, daha önce kendilerine gönderilen peygamberlere karşı çıkanların nasıl cezalandırıldıklarını ve Allah'ın, peygamberleri ve onlara ina-
32| nanları nasıl kurtardığını ortaya koymak suretiyle, Müslümanların tahammül etmelerini teşvik için kullanılmaktadır. Ebedi cezadan ayrı olarak dünyevi cezaya vurgu yapılmaya başlanması, muhalefetin düşmanca eylemlerine karşı bir tepki de olabilir. Şüphesiz bu düşünce, böyle bir ortamda tabii olarak ortaya çıkar. Düzenbaz kendi kazdığı kuyuya düşer veya düzeni Allah tarafından bozulur ve tuzağın başarısızlığa uğraması ve bunun sonucu olarak da talihin tersine dönmesi esas itibariyle dünyevidir.

Düşmanca faaliyetin daha özel bir örneği de bir *'abd*'ı namazdan alıkoymaktır.[93] *'Abd*, 'Allah'ın kulu' ibaresinde de olduğu üzere, 'kul' anlamına gelebildiği için, hadislerde bazen bu pasajın Hz. Muḥammed'i işaret ettiği rivayet edilmektedir. Bununla birlikte, *'abd* kelimesi 'köle' anlamına da gelir ve büyük bir ihtimalle burada gerçekten köle olan bir kişiye atıfta bulunuluyor gibidir; zira yeni topluluğun daha az nüfuzlu olan mensupları, bu şekilde çok eziyet çektiler. Hadislere göre, Hendek (*uḫdûd*)[94] ashabının kıssasıyla Necran Hristiyanlarının gördüğü eziyetler kast edilmektedir; bu doğru ise, Mekke'deki baskıyı yansıtıyor da olabilir; ancak, Batılı âlimler, şimdi, bu pasajı daha çok Cehennem'in tasviri olarak kabul ediyorlar. Şüphesiz bu pasaj, tek başına Müslümanlara yapılan baskıların bir delili olarak alınamaz. Müslümanların zorluk ve eziyetlere uğradıktan (*futinû*) sonra hicret ettiklerinden bahseden Medeni pasajın[95], aile baskısıyla birlikte *keyd*'den daha fazla bir şeyi ima etmesi

90 76/24 C ?; 86/17 D; 73/11 C; vb.
91 105 C.
92 73/10 B; 50/38 BC; 20/130 C-.
93 96/9 vd.BC.
94 85/1-7 E.
95 16/111 E + .

sözkonusu değildir. Bununla birlikte, Ḳalem sûresinin ilk âyetleri, özellikle de inanmayanlar, 'senin kendini [duygu ve düşüncelerini] gizlemeni isterler'[96] denilirken; ayrıca sık sık, muhaliflerine itaat etmemesi, yani, isteklerini kabul etmemesi veya tehditlerine boyun eğmemesi istenirken, Hz. Muḥammed'in bir tür uzlaşmaya razı edilmesi girişimlerine işaret ediyor gibidir.[97] Hadislerin şeytani âyetler olayı diye işaret ettiği bir pasaj –pekâlâ başka bir olayı, hatta Medeni bir olayı bile kast ediyor olabilir– uzlaşma tehlikesinin gerçek bir tehlike olduğunu ortaya koymaktadır.

> Az kalsın başka bir şeyi bize karşı uydurman için seni,
> sana vahyettiğimizden ayıracaklardı (yeftinûne) ve o durumda
> seni dost edineceklerdi. Senin sıkı durmanı sağlamamış olsaydık,
> az kalsın onlara biraz meyledecektin.
> O durumda sana, hayatı da ölümü de iki kat tattırırdık ve
> sen bize karşı bir yardımcı da bulamazdın.[98]

Kur'an okunduğunda secde etmeyi reddetmenin, Hz. Muḥammed'in muhaliflerine karşı nasıl bir itham olarak ileri sürülebildiğini anlamak, tümüyle imkansız değilse de, zordur[99]; bu nedenle insan, âyetin, inananlar arasında bir muhalefete ya da irtidada işaret edip etmediğini düşünmeden edemiyor. Zekatı vermeyen kişilerden söz eden pasajlar Mekki ise, [sözkonusu pasajlar da] bu duruma işaret ediyor olabilir.[100] Dolayısıyla, bu konuyla ilgili olarak Kur'an'daki deliller bir parça muğlaktır. |133|

O halde, genel olarak Kur'an, hadislerdeki tarihî malzemelerden çıkartılan resmi doğrular gibidir. Muhalefetin esas özelliğinin, sözlü eleştiriler ve tartışmalar olduğu anlaşılıyor. Esas düşmanca faaliyet, kurnazlık ve belki de tehlike anlamlarını akla getiren ama, hep lafzi anlamlarının içinde kalan *keyd* ve *mekr* kelimeleriyle anlatılmaktadır. Eleştiriler yanlış iddiaları ihtiva etmiş olabilir, kurulan tuzaklar bir felakete yol açma potansiyelini taşımış olabilir, ancak herhangi bir şiddetli baskıya veya zulüm denilebilecek herhangi bir şeye dair delil mevcut değildir.

96 68/9 C?.
97 96/19 BC; 76/24 C ?; vb.
98 17/75-77 E ?.
99 84/21 D ?.
100 36/47 E+; 41/6 E+ ?; Bell'e göre bunlar Medenidir, *Translation*.

5. MUHALEFETİN LİDERLERİ VE [LİDERLERİN] SAİKLERİ

Hz. Muḥammed'e muhalefet eden Mekkeli grup veya grupların özellikleri ve bu şekilde davranmalarının sebepleri üzerinde durmak gerekiyor.

Böylesi bir çalışmanın birinci bölümü daha kolaydır. Hz. Muḥammed'e karşı muhalefetin çoğunlukla sanıldığının aksine daha yumuşak olduğunu kabul etsek bile, bu hareketin önde gelen Ḳureyş ailelerinin en nüfuzlu kişileri tarafından yönlendirildiği açıktır. Mekke döneminde muhalif olarak adları zikredilen kişiler Batılı âlimlerce biraz şüphe ile karşılanmıştır; zira bunların çoğunun Bedir'de öldürülen veya esir alınanların arasında olduğu görülmektedir, bu nedenle de, Hicret'ten iki yıl sonraki durumu yansıtıyor olabilir. Ebû Ṭâlib'in takriben boykot sırasındaki siyasi durumu konu edinen ve muhtemelen de doğru olan, yukarıda söz edilen şiirinin, genellikle isimleri Hz. Muḥammed'in muhalifleri olarak verilmeyen birkaç kişiyi ihtiva etmesi bu şüpheyi artırmaktadır. Öte yandan, muhaliflere dair listeler, el-Muṭʿim b. ʿAdî gibi, Bedir'den
[34] önce ölen birkaç kişiyi de ihtiva etmektedir; bunlara ilişkin bilgiler doğruymuş gibi görünmektedir. Dolayısıyla, eserleri günümüze kadar gelen tedvincilerin sahih tarihî malzemelere sahip oldukları ve bunları akıllıca kullandıkları hemen hemen kesindir ve muhaliflere dair listeler de genelde sahihtir.

Bedir'de ölümünden önce belli bir süre en önde yer alan muhalif, Maḫzûm sülalesinden Ebû Cehil'di. Daha önceleri, muhtemelen Mekke'de önde gelen kişi, Maḫzûm'un reisi olan el-Velîd b. el-Muğîre'ydi;[101] ancak muhtemelen o, Hz. Muḥammed'e o kadar sert bir şekilde muhalefet etmedi. Hâşim ve el-Muṭṭalib [sülalelerine] karşı muhtelif sülaleler ittifakını organize eden Ebû Cehil'di. Bu ittifakın dağılması, her şart altında Ebû Cehil'in peşinden gitmeye razı olmayan güçlü bir putperest topluluğunun olduğunu göstermektedir; ancak bunların Hz. Muḥammed'e muhalefet etmelerinin özel sebepleri konusunda herhangi bir şey söylemek pek mümkün değildir.

Zaman zaman, muhalefetin gerisindeki en güçlü saikin, Mekke'nin İslâm'ı benimsemesi ve putperestliği terk etmesi hâlinde, göçebelerin mabede [Kâbe'ye] gelmekten vazgeçeceği ve Mekke ticaretinin tahrip olacağı korkusunun olduğu ileri sürülmektedir. Ancak, bu [görüş] pek tatmin edici değildir.

101 İbn Hişâm, 238.

Kur'an'da veya başka herhangi bir yerde, Kâbe'deki ibadete saldırı [yapıldığına] dair bir kayıt yoktur; Mekke'nin fethinde değiştirilen ve temizlenen özellikler tali derecedeki özelliklerdi. Yukarıda belirtildiği üzere, putlara karşı ilk saldırı, civardaki belirli tapınaklarda yapılan ibadete yönelik saldırıydı. Bu tapınakların terk edilmesi, Mekke ticaretinin genel olarak zarar görmesine yol açacak kadar önemli değildi. Aslında, Mekke ticaretinin büyük bölümünün artık, göçebelerin Kâbe'yi veya diğer tapınakları ziyaretlerinden bağımsız olması da muhtemel görünmektedir. Sonuç olarak da, putperestliğe saldırıdan kaynaklanan bu ekonomik korkular teorisi büyük ölçüde unutulmuştur.

Bununla birlikte, saldırıya maruz kalan tapınaklarla ticaret ilişkileri olan bazı kişilerin oldukça rahatsız oldukları neredeyse kesin olarak doğrudur. Ṭâ'if'teki el-Lât tapınağı üç tapınaktan biriydi ve ʿUrve'nin mektubundan, Hz. Muḥammed'e karşı aktif muhalefete başlayanların, Ṭâ'if'te mülkü olan bazı Ḳureyşliler olduğunu öğreniyoruz. Benzer şekilde, özel çıkarları, Hz. Muḥammed'in tebliğinin bazı noktalarından olumsuz olarak etkilenen başka grupların olması da muhtemeldir.

Bununla birlikte, muhalefetin esas sebebi, Ḳureyş liderlerinin, Hz. Muḥammed'in peygamberlik iddiasının –ciddiye alındığı takdirde– siyasi sonuçlarının olduğunu görmeleriydi. Eski Arap geleneğine göre, kabile veya sülale içinde [135]
yönetim [hakkı], en akıllı, en basiretli ve muhakemesi en iyi olan kişiye verilmelidir. Eğer Mekkeliler Hz. Muḥammed'in uyarısına inansalardı ve işlerini de bunun ışığında nasıl yürüteceklerini bilmek isteselerdi; onlara yol gösterecek en iyi kimse Muḥammed değilse, kim olacaktı? Şüphe yok ki, ʿUsmân b. el-Ḥuveyriṡ'in Hristiyanlığı ile onun Mekke prensi olma girişimi arasındaki bağlantıyı hatırlıyorlardı. Hz. Muḥammed, kendisinin yalnızca bir uyarıcı olduğunu söylerken samimi olsa bile, şartlar kendisine üstün gücü elde etme fırsatını verdiğinde, ona karşı direnebilecek mi diye de düşünmüş olabilirler.

Ḳureyş'in liderleri, muhtemelen Kur'an ahlakı ile kendi hayatları olan ticari faaliyetler arasındaki zıtlığı fark edebilecek kadar ileri görüşlüydüler. Hicretten uzun bir süre sonrasına kadar ribanın [tefeciliğin] yasaklanacağı konusunda bir fısıltı bile yoktu. Ancak ta başından beri onların servet konusundaki bireyselci tutumları eleştiriliyordu. Aleni olarak tartışmaktan kaçınmış olsalar bile, bu Mekke zenginlerinin pek hoşuna gitmemiş olmalıdır. Belki de, Hz. Muḥammed siyasi bir zihniyeti benimsediği takdirde, bu ahlaki düşüncelerin

ona oldukça büyük bir siyasi destek sağlayacağını hissetmiş olmalıdırlar. Hatta bazıları, Maḫzûm ve dostları ile Ḥılf el-Fuḍûl arasındaki siyasetle ilgili eski ihtilafın yeniden baş gösterdiğini de hissetmiş olmalıdır.

Muhalefetin sözkonusu gerekçelerini öne çıkarırken, Kur'an'ın putperestliğe saldırısının hiçbir dirençle karşılaşmadığını söylemek istemiyoruz. Araplar doğuştan veya yetişme tarzları itibariyle muhafazakardılar ve Kur'an sık sık, putperestlerin, sırf babalarının yolu olduğu için putperestliklerine bağlandıklarını ve onu terk etmeye yanaşmadıklarını anlatır. Bu muhafazakar eğilim, daha sonraki dönem Müslümanlarında bile devam etmiştir ve 'yenilik' (*bidʿat*) [kelimesi], aykırı inançlar için kullanılan olağan bir kelime olmuştur. Yukarıda belirtildiği üzere, muhalefet içindeki –özellikle de Hz. Muḥammed'in kendisine şahsen ciddi bir rakip olamayacağı el-Velîd gibi yaşlı siyaset adamları arasındaki– gerilimler esas itibariyle bu konudan kaynaklanıyordu. Putperestliğin teorik savunmasını ortaya koyabilecek durumda değillerdi; ilahlar kendileri için çok şey ifade etmese bile, hoşlanmadıkları, belki de ahlak dışı olarak gördükleri, bu tür bir değişikliğin kendisiydi. (IV. Bölümün, 1. kesiminde ez-Zührî'den iktibas edilen) ilk döneme ait bir başka pasajda, muhalefetin sebeplerinden birisi olarak, putlara saldırının yanında, putperest atalarının Cehennemlik oldukları iddiasının gösterilmesi anlamlıdır. Atalara [gösterilen] bu saygı, geleneklere saygıyla yakından bağlantılıdır.

[136] Muhaliflerin bazıları adam akıllı bireyci olmakla birlikte, daha muhafazakar olanlar muhtemelen, belli bir grup sadakatini muhafaza ediyorlardı. Bu nedenledir ki, aile içinde keskin bölünmelere yol açan İslâmî yönelişleri, ataların bilinen izinden ayrılmanın, istenmeyen sonuçlara götüreceğinin bir başka delili olarak görüyorlardı. Bu durum, tüm sosyal yapının altının oyulması gibi de görülmüş olabilir. Aslında, bir bakıma da durum böyleydi.

Dolayısıyla, İslâm'a muhalefetin gerekçeleri, kişisel çıkarların yanında, [İslâm'ın] siyasi ve ekonomik sonuçlarından korku ve katı muhafazakarlıktı. Hz. Muḥammed'in karşı karşıya olduğu durum, sosyal, ekonomik, siyasi ve zihnî belirtileri olan bir hastalıktı. Onun mesajı, hastalığın dinî sebeplerini tedavi etmeye teşebbüs etmesi açısından özünde dinî bir mesajdı, ancak, [hastalığın] öteki yönlerini de etkiledi ve bunun sonucu olarak da muhalefetin pek çok farklı tezahürü vardı.

VI
HEDEFLERİN GENİŞLETİLMESİ

1. Hz. MUHAMMED'İN DURUMUNUN KÖTÜYE GİTMESİ

Hz. Muḥammed, boykotun sona ermesinin üzerinden çok geçmeden, kısa bir süre içinde, birbiri ardınca vefat eden amcası ve hamisi Ebû Ṭâlib ile sadık eşi ve yardımcısı Hatice'yi kaybetti. Yıl, muhtemelen M.S. 619'du. Hatice'nin Hz. Muḥammed için bu dönemde ne anlama geldiği konusunda elimizde bir delil bulunmamaktadır; daha önceleri, tereddütler sözkonusu olduğunda, onun kararını tasdik ettiğini biliyoruz ve onun desteğinin kendisi için en azından hâlâ bir şeyler ifade ettiğini tahmin edebiliriz. Eğer öyle ise, kendisine daha çok güven duymaya zorlanmış olması şüphesiz kendisi için iyiydi. Aslında, fazla ara vermeden yeniden evlendi –[evlendiği] kadın ilk başta Müslüman olanlardan ve şimdi de dul olan Sevde bint Zem'a idi–; bu da manevi bir arkadaşlığa olan ihtiyacını gösterebilir. Fakat Sevde hakkında pek fazla bilgiye sahip değiliz, [dolayısıyla] onun Hz. Muḥammed'le ilişkisinin ev hayatıyla [sınırlı] olduğunu tahmin edebiliriz. Hz. Muḥammed'in Ṭâ'if'ten dönerken Naḫle'de yaşadığı tecrübenin, –üzüntülü haldeyken huzura kavuşması–, insanın dostluğuna güvenme alışkanlığını terk etmesi konusunda bir aşamaya işaret ettiği düşünülebilir.

Ebû Ṭâlib'in ölümünün yankıları siyasi alandaydı. Benî Hâşim'in reisi olarak halefinin, kardeşi Ebû Leheb olduğu anlaşılıyor. Ebû Leheb, boykot döneminde Hâşim'e karşı 'büyük ittifak'a katılmış olmasına rağmen, ilk başta, Ebû Ṭâlib'in yaptığı gibi, Hz. Muḥammed'i himaye edeceğine dair vaatte bulunduğu rivayet edilmektedir.[1] Bu rivayet pekâlâ kabul edilebilir, çünkü bir Arap *seyyid*'inin kendine saygısı böyle bir yol izlemesini gerektirir. Onun bu davranışı, daha önceki düşmanlığı ile çelişiyormuş gibi görünse de, Hz.

1 İbn Sa'd, i.1.141.

Muḥammed'e karşı Ebû Ṭâlib'in ölümünden önceki düşmanlığının, daha sonraki düşmanca davranışları nedeniyle abartıldığı varsayımıyla, sözkonusu çelişki yumuşatılabilir.

Bununla birlikte, bir süre sonra, Ebû Ṭâlib, Hz. Muḥammed'in, ʿAbd el-Muṭṭalib'in Cehennem'de olduğunu iddia etmesi üzerine, onu himaye etmeyi resmen reddetti. Hadis rivayetlerine göre, ʿUḳbe b. Ebî Muʿayṭ ve Ebû
38] Cehil, onun bu konuda Hz. Muḥammed'i sorguya çekmesini teklif etmişlerdir. Olayın bize geliş şekli basittir, ancak olayın temelde doğru olduğundan şüphe etmek için de bir sebep yoktur. Hz. Muḥammed'in düşmanları Ebû Leheb'e, [Hz. Muḥammed] müşterek ataları hakkında böyle ifadeler kullandığı için, kendine olan saygısından bir şey kaybetmeksizin onu [himaye etmekten] vazgeçebileceğini söylemiş olabilirler.

Güvenliğin kaybolması zahiren Hz. Muḥammed ve İslâm davası için büyük bir felaketti. Muhtemelen bu tarihten üç dört yıl önce meydana gelen Ömer'in Müslüman olması hadisesinden bu yana Müslümanlığı kabul eden önemli kişiler olmamıştı, ancak boykotun başarısızlığı yeni dinin geleceğinde iyileşmeye yol açacak bir hareketin başlangıcı olarak kabul edilmiş olabilir. Bununla birlikte, Ebû Leheb'in Hz. Muḥammed'i yalnız bırakması, bütün ümitleri yok etti. Müslümanlar Mekke'de kendi varlıklarını koruyabilseler bile –ki bu da asla kesin değildi– başkalarının İslâm'a girmeleri ihtimali azdı. Bu şartlarda, eğer İslâm yok olmayacaksa, acilen yeni bir hatt-ı hareket gerekiyordu. Mekke'de yapılabilecek her şey yapılmıştı; dolayısıyla esas umut başka yerlerdeki gelişmelerde yatmaktaydı. Hz. Muḥammed, başlangıçta kendisini, sadece veya öncelikle Ḳureyş'e gönderilmiş bir peygamber olarak görüyordu; Ebû Ṭâlib'in ölümünden önce, [risâlet] görevini tüm Araplara yaymayı düşünüp düşünmediğini söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte konumunun kötüleşmesi, artık onu daha ileriye bakmaya zorladı ve Mekke'deki son üç yılı boyunca, yalnızca göçebe [bedevi] kabileler, Ṭâ'ifliler ve Yeŝriblilerle görüşmeler yaptığını öğreniyoruz.

2. ṬÂ'İF ZİYARETİ

Ṭâ'if, önemli farkları da olmasına rağmen, bazı bakımlardan, Mekke'nin küçük bir kopyasıydı. Ṭâ'if, özellikle Yemen'le yakın bağlantıları olan bir ticaret merkeziydi. Ṭâ'if'te yerleşik olan Ŝaḳîf kabilesi, genellikle Ḳureyş ile iş

birliği hâlinde, uzun mesafeli ticaretle iştigal ediyordu. Ṭâ'if'in aynı zamanda Mekke'den daha iyi bir iklimi vardı ve civardaki bazı yerler çok verimliydi. Bölge, kuru üzümleriyle meşhurdu ve Ṭâ'if'in ayırt edici özelliklerinden birisi, Ŝaḳîflilerin hayatlarını tahılla idame ettirmeleriydi, oysa diğer Araplar hurma ve sütle yetinirlerdi. Zengin Mekkelilerin çoğunun Ṭâ'if'te arazileri vardı ve bunları yazlık dinlenme yeri olarak kullanıyorlardı. Özellikle Hâşim ve ʿAbd Şems sülalelerinin Ṭâ'if'le yakın ilişkileri vardı ve Maḫzûm'un da Ŝaḳîf'le en azından mâlî ilişkileri vardı. Ŝaḳîf, geneli itibariyle, Ḳureyş'ten daha az güçlüydü ve –muhtemelen Ficâr[2] savaşının bir sonucu olarak– [Ḳureyşlilerin] mâlî açıdan üstünlüğünü, bunun yol açtığı tüm sonuçlarıyla birlikte, kabul etmek [139] zorundaydı. Yine de, ilişki tamamıyla tek yönlü değildi, zira Ṭâ'ifli bir müttefik olan Aḫnes b. Şerîḳ bir ara Mekke'de Zühre sülalesinin önde gelen adamıydı.[3]

Tâ'if'te iki ana siyasi grup vardı: Benî Mâlik ve Aḥlâf. [Aḥlâf] muhtemelen bu bölgede uzun süreden beri yerleşik olanlardı, zira bunlar tanrıça [Lât] mabedinin koruyucusuydular; onların sıradan insanlar [plebians] olduklarını söylemek yanıltıcı olur. Benî Mâlik, civar beldelere hâkim olan büyük Hevâzin kabilesiyle çok yakın bir bağlantı içindeydi; Aḥlâf da onların bu üstünlüğünü dengelemek için Kureyş'in desteğini elde etmeye çalışmıştı. Ŝaḳîf'in Ḳureyş'e karşı aşağılık duygusunun, [Ḳureyşlilere nazaran] daha büyük olan kendi içlerindeki ihtilaflardan kaynaklanıyor olması mümkündür, ancak asla kesin değildir.

Hz. Muḥammed'in İslâm'a bağlanacak yeni kişileri bulmak için yöneldiği ilk yerin Ṭâ'if olduğu anlaşılmaktadır. [Bu konuyla ilgili] hadis rivayetine[4] göre, Ebû Ṭâlib'in ölümünden sonra kendisine karşı gittikçe artan aşağılayıcı muamelelerden dolayı, bir hami aramak için gitti. Fakat tek gerekçesi bu olamazdı. Kaynaklar onun İslâm'a girecek kişiler beklentisi içinde olduğundan söz etmektedir ve böyle bir beklenti, daha sonra Medine'de ortaya çıktığı gibi bir İslâm toplumunu oluşturma düşüncesinin belki de daha o zaman var olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda, kendisini reddetmeleri sebebiyle Mekke'nin başına bir bela geleceğini beklemesi ve takipçilerini oradan çıkarmak istemiş olması ihtimali de tümüyle gözden uzak tutulmamalıdır.

2 Krş. 1.2 d.
3 Krş. Lammens, *Ta'if.*
4 İbn Hişâm, 279-281; Ṭaberî, 1199-1202.

[Ṭâ'if'in] iç siyasetinde, Hz. Muḥammed'in yararlanmak istediği bazı ihtilaf noktalarının mevcut olduğu büyük bir ihtimalle kesindi, fakat bunların neler olduğunu söylemek için elimizde yeterli delil bulunmamaktadır. Hz. Muḥammed'in kendilerine yaklaştığı kişiler, yani ʿAbd Yelîl ile kardeşleri, Aḥlâf içinde yer alan ʿAmr b. ʿUmeyr sülalesine mensuptular ve muhtemelen bu sebeple de Ḳureyş'e dosttular. Belki Hz. Muḥammed, bir mâlî kurtuluş havucu uzatarak onları Maḫzûm'un kıskacından kendisine çekmeyi ümit etmişti.[5]

Hz. Muḥammed'in tekliflerinin tam mahiyeti ve Benî ʿAmr b. ʿUmeyr'in sözkonusu teklifleri reddetmesinin sebepleri ne olursa olsun, onlar Hz. Muḥammed'i, hiçbir şey elde etmesine izin vermeden geri çevirdiler ve hatta kasabanın ayak takımını onu taşlamaları için teşvik ettiler. Bu mües-
40| sif durumda, onun, Mekke'nin ʿAbd Şems sülalesinden olan ve önde gelen muhalifleri arasında sık sık adı geçen iki kardeşin bahçesine sığındığı rivayet edilmektedir.

Sonunda, büyük bir karamsarlık içinde, yeniden Mekke'ye doğru yola çıktı. Hadisler onun Naḫle'de geceleyin ibadet ettiği sırada, kendisine bir cin topluluğunun nasıl geldiğini ve onu dinlediğini ve inanmış olarak gittiklerini anlatmaktadır;[6] bu rivayet daha sonraki dönemlerde yapılan düzenlemelerden nasibini almış olsa bile, Hz. Muḥammed'in, hayatının bu kritik döneminde 'Allah'a sığındığına' pekâlâ inanabiliriz.

Hz. Muḥammed Mekke'ye hemen girmedi, şehrin dışındaki Ḥirâ"ya yöneldi ve oradan, sülalelerden birisinin reisinin himayesini (*civâr*) sağlamak için görüşmelere başladı. Bu da Ebû Leheb'in yönetimindeki kendi sülalesinin onu artık himaye etmeyi reddettiğini ortaya koymalıdır. Ayrıca, kendisinin Ṭâ'if ziyareti ve bu ziyaretin siyasi sonuçları Mekke'deki muhalifleri tarafından genel olarak bilinir bilinmez, düşmanlıkları daha etkin hâle gelecekti. Başvurduğu ilk kişiler olan Benî Zühre'den el-Aḫnes b. Şerîḳ ve Benî 'Âmir'den Süheyl b. ʿAmr [himaye] talebini reddettiler. Sonunda, Benî Nevfel'in reisi el-Muṭʿim b. ʿAdî, Hz. Muḥammed'i himayesine almayı kabul etti. Kaynaklarda söz edilmemekle birlikte, onun, bazı şartlar ileri sürdüğünü düşünebiliriz. Bununla birlikte, bu şaşırtıcı değildir, zira olay Nevfel sülalesini yüceltmek için nakledilmektedir. [Olay] Hâşim'e itibar kaybettirdiği için, daha sonraları üzerinde

5 Krş. Lammens, *Ta'if*, 100/212.

6 Krş. 72. sûre.

pek durulmamıştır; anlaşıldığı kadarıyla, İbn İsḥâḳ tarafından da atlanmıştır.[7] Müslümanlardan hiç birisinin, hatta Ömer'in bile, Hz. Muḥammed'e himaye verecek kadar güçlü olmadığı dikkate değer bir husustur.

3. GÖÇEBE [BEDEVİ] KABİLELERE YAKLAŞIMLAR

Hadis rivayetleri, Hz. Muḥammed'in o sıralarda çeşitli panayırların sağladığı fırsatları, bazı göçebe kabilelere tebliğde bulunmak için kullandığını zikrederler. Özellikle ilk kaynaklar[8], Benî Kinde (ve [kabile] reisi Muleyḥ), Benî Kelb, Benî Ḥanîfe [kabileleri] ile Benî ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa'dan bir kişiyi zikretmektedir. Bunların ilk üçü Hz. Muḥammed'e hemen, sonuncusu ise, Hz. Muḥammed kendi yerine siyasi halef olmaları için söz vermeyi reddedince karşı çıktılar.

Neden başka [kabileler] değil de bu kabilelerin zikredildiğini anlamak zordur. Büyük ihtimalle bir tesadüf olabilir, ancak Hz. Muḥammed'in, söylemek zorunda olduğu şeyleri dinleyeceklerini beklemesi için bazı özel sebeplerinin olması da mümkündür. H.S. 4. yıldaki Biʾr Maʿûne hadisesiyle ilgili olaylardan öğrenildiği üzere, Benî ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa'nın bir bölümünün Hz. Muḥammed'e yanaştığı anlaşılmaktadır. Diğer üç kabilenin hepsinin yurtları Mekke'ye oldukça uzak bir yerdeydi ve bunlar tamamen veya kısmen Hristiyandı. Ancak onların bu bağlamda zikredilmelerinin sebebinin bu gerçekler olup olmadığından emin olmak imkansızdır. Şuna inanmakta haklıyız: Hz. Muḥammed bu dönemde, göçebe [bedevi] kabilelerin mensuplarını İslâm'a davet etmeye başlamıştı ve bu hareketin gerisinde de en azından muğlak bir tüm Arapların birliği düşüncesi vardı. |141|

4. MEDİNE İLE GÖRÜŞMELER

a) Medine'deki Mevcut Durum

Şehir (ya da belki 'adalet yeri') anlamındaki *el-Medîne* kelimesinin İngilizcedeki yaygın karşılığı Medina [Türkçesi Medine]'dir; kelimenin, Peygamberin şehri anlamındaki *Medîne t'en-Nebî'nin* kısaltılmış şekli olduğu rivayet edilmektedir. [Burası] Hz. Muḥammed'le bağlantısından önce Yeŝrib diye bilini-

7 İbn Hişâm, 281; s. 251'e İbn Hişâm'ın kendisi tarafından ilave edilmiştir.

8 İbn Hişâm, 282 vd.; Ṭaberî, 1204-1206.

yordu. [Yeŝrib] vahaya yayılmış küçük köyler, çiftlikler ve kaleler topluluğu ya da tepeler, kayalar ve –hepsi ekime elverişsiz olan– taşlı topraklarla çevrili, belki de yaklaşık yirmi mil karelik verimli bir bölge olarak pek şehir gibi değildi.

Nüfusun hâkim bölümü, sonraları Enŝâr (veya Yardımcılar, *yani* Hz. Muḥammed'in Yardımcıları) diye bilinen Benî Ḳayle idi. Bu kabile veya kabile grubu, her biri birkaç sülale [clan] ve alt-sülalelere [sub-clan] ayrılmış olan Evs ve Ḫazrec'in akraba kollarından oluşuyordu. Hadislere göre Evs ve Ḫazrec Güney Arabistan'dan Yeŝrib'e göç etmiş ve anlaşıldığına göre, orada mevcut sakinlerin tebaaları olarak boş arazilere yerleşmişlerdi. Bunlar nihayetinde, dışarıdan [aldıkları] bir yardım sayesinde, vahada siyasi üstünlüğü elde edecek kadar çoğalmışlardı. Bu durum yaklaşık olarak M.S. VI. yüzyılın ortalarında ya da bundan biraz sonra olmuştur.[9]

Bu ilk sakinlerden, verimli topraklarda oturan iki güçlü ve zengin grup, yani Benî Ḳurayẓa ve Benî Naḍîr, Evs ve Ḫazrec'ten büyük ölçüde bağımsız kaldılar. Bu iki grup, pek çok bakımdan komşularına benzemekle birlikte, Yahudi inancına bağlandılar ve akide ve ibadetle ilgili farklılıklarını güçlü bir
42] şekilde muhafaza ettiler. Bunların İbrani kökeninden mi geldikleri yoksa Yahudileştirilmiş Araplar mı oldukları açık değildir; [diğer Araplardan] ayrı kalan Arapların küçük İbrani gruplara bağlanmış olmaları mümkündür.[10] Hz. Muḥammed'in döneminde, Benî Ḳaynuḳâʿ adında daha az nüfuzlu üçüncü bir Yahudi kabilesi ile Yahudilerin gelişinden önce vahada yerleşmiş bulunan Arapların kalıntıları olabilecek, Evs ve Ḫazrec'ten tamamıyla ayrı, bazı küçük Arap toplulukları vardı.

Evs ve Ḫazrec, birbirleriyle sık sık kavga etmekteydiler. Bu kavgalar çoğunlukla her iki taraftan bir veya iki sülale arasında oluyordu. Fakat Ḥâṭıb adıyla bilinen savaş, neredeyse tüm Evs ve Ḫazrec'i (ve Yahudi kabileleri de) içine almıştı ve Hicretten birkaç yıl önce –belki de M.S. 617'de– Buʿâŝ muharebesiyle sonuçlandı. Bu durum, esas olarak da tüm ilgili tarafların bitkin düşmesi sebebiyle, huzursuz bir denge inşa etti.

Dolayısıyla, Medine de, Mekke'ninki kadar ciddi bir hastalıktan muzdaripti ancak, temeldeki hastalık, yani göçebe ölçü ve adetlerinin –kısacası,

9 Krş. Wellhausen, *Medina vor dem Islam, Skizzen u. Vorarbeiten*'de, iv, 1889, s. 7.

10 Krş. Caetani, *Annali* i, s. 38.); Torrey, *Jewish Foundation*, bölüm. 1; D.G, Margoliouth, *Relations between Arabs and Israelites*, yb., Londra, 3. ders.

göçebe [bedevi] ideolojisinin– yerleşik bir toplumdaki hayatla uyumsuzluğu birbirine benzer olmasına rağmen, emareleri açısından tümüyle farklıydı.

Sıkıntıların ekonomik yönü, şüphesiz, sınırlı yiyecek arzı üzerindeki giderek artan nüfus bakısıydı. Yeŝrib halkının karıştığı önemsiz savaşların sonucunda çoğunlukla, galipler, mağlupların topraklarını işgal etmişti.[11] Bu'âŝ muharebesinden sonra olduğu gibi, resmi barış yapılmaksızın sadece düşmanlıklara ara verildiği zaman, insanlar ani öldürücü saldırılara karşı devamlı olarak tetikte olmak ve diğer tarafın topraklarına girmekten sakınmak zorundaydılar. Hurma ağaçları diğer ekinlere göre az emekle meyve verebilse dahi, bu [savaş] durumu hasadın miktar ve kalite açısından kötüleşmesine yol açmış olmalıdır. Ağaçlar genellikle zarar görmüyordu, ancak [toprağı] kullanma hakkı konusundaki güvensizlik, insanları, uzun vadeli iyileştirme planlarını düşünmekten alıkoymuş olmalıdır. Aslında olan şey, 'silahlı gücün ne kadarına yetiyorsa o kadarını koru' şeklindeki çöl prensibinin, ekilebilir topraklara uygulanmasından ibaretti. Geniş bölgelere yayılmış olan büyük ve küçükbaş hayvan sürüleri ile uğraşırken bu ilke yeterlidir, ancak bir vahanın dar sınırları içinde nahoş bir duruma yol açabilir.

Çöldeki sosyal yapının ilkeleri Yeŝrib'de de muhafaza ediliyordu. Her sülale kendi mensuplarının hayatından sorumluydu, yani, cana karşı can alıyor ya da onun yerine kan parası[12] için anlaşıyordu. Kişi malını, (en azından, bir dereceye kadar) hayatı ile korumak durumunda olduğu için, kabile dayanışması mal emniyetini gerçekten garanti ediyordu. Fakat çöldeki mesafe faktörünün olmadığı yerlerde, güvenliği bu şekilde güç üzerinde –grubun silahlı gücü üzerinde– kurmak bir faciadır. Yerleşik toplumlar, rakip kişi ve gruplar arasında barışı sağlamak için tek bir üstün otoriteye ihtiyaç duyar; bu da göçebe düşüncesinin görüş alanının dışındadır; uçaklar ve zırhlı araçlar bir yana [bırakılırsa], çöl hayatının fiziki imkanlarının da dışındadır. [143]

Mekke'de ticari menfaatler değişik grupların bir araya gelmesine yol açıyor ve (her ne kadar yoksulların acıları aksine bölücü bir etkiye sahip olsa da) bir Ḳureyş birliği duygusunu yeşertiyordu. Nüfusu daha az homojen olan Medine'de bununla mukayese edilebilecek bir faktör yoktu. Küçük bir aile grubu ziraat için yeterli bir birimdi. Öte yandan, [Medine'de] muhtemelen

11 Krş. Wellhausen, a.g.e, pek çok yerde.
12 Krş. Medine Anayasası, İbn Hişâm, 341-344.

Mekke'nin ticari ortamından daha az bireycilik vardı; çünkü Arabistan şartlarında ziraat, ticaretin sağladığı kadar öyle geniş zenginlik farklılıklarına fırsat vermiyordu.

İbn Sa'd, Bedir'de Müslümanlar tarafında savaşanların biyografilerinde, Ḳureyş'i on beş 'sülale' [clan], Evs ve Ḫazrec'i ise otuz üç [sülale] olarak verir; bu [durum] muhtemelen, zirai şartların parçalanmayı teşvik ettiğini ortaya koyan bir delil olarak kullanılabilir. Medine'deki kabilelerin alt bölümlerinin sayıca daha çok olması, nesep uzmanlarından kaynaklanmış olabilir; zira Ḳureyşlilerden çok daha fazla Medineli [nesep uzmanı] vardı. Ya da [bu durum], Medine'deki anaerkilliğin [matriarchy] izlerinin devam ediyor olması veya Bedir'e katılan Enṣâr ile onların müşterek ataları arasında [yaşamış olan] çok sayıda neslin olmasıyla bir şekilde bağlantılı olabilir.

Bununla birlikte, bu delilin geçerliliğinin oldukça ötesinde, Medine çok bölünmüş durumdaydı ve birliğin olmaması, bunun yol açtığı intihara benzer savaş durumuyla birlikte, Mekke'deki muhalefetin kökeninde yatan hususun – Hz. Muḥammed'in peygamber olarak konumu ve bunun siyasi sonuçları– tam da Medinelilere barış ümidi veren şey olduğu anlamına geliyordu. Bu düşünce şu âyette mevcut olabilir:

> Her toplumun [ümmetin] bir elçisi vardır, elçileri geldiğinde,
> 44] aralarında adaletle hüküm verilir ve onlara haksızlık yapılmaz.[13]

Otoritesi kana değil, dine dayanan bir peygamber, birbiriyle savaşan akraba topluluklar üzerinde yer alabilir ve aralarında hakemlik yapabilirdi. Kaynaklar Ensar'ın, Hz. Muḥammed'i Yahudilerce beklenen Mesih olarak gördüklerinden ve onunla dostluk kurmak için can attıklarından söz eder.[14] Ancak, bu rivayette bir gerçeklik varsa, o da şudur: Mesîḥ anlayışı Enṣâr'ın, [toplumun] bütünleşmesinin merkezinde özel dinî niteliklere sahip bir kişinin yer aldığı bir toplum düşüncesiyle aşinalık kazanmasına yardım etmiştir.

Dolayısıyla, Enṣâr'ın Hz. Muḥammed'i peygamber olarak kabul etmesinin önemli bir gerekçesi vardı ve bu gerekçe şüphesiz dayanaksız değildi. Fakat Yeŝrib'in hastalığının da dinî kökeni vardı. Evs ve Ḫazrec'in de paylaştığı gö-

13 *Kur'an*, 10/47 C ?. [Orijinal metinde ayet numarası 10/48 olarak verilmiştir, ancak doğrusu 10/47 olmalıdır. *Çev.*]

14 İbn Hişâm, 286; Taberi, 1210.

çebe anlayışına göre, hayatın anlamı, kabile [tribe] veya sülalenin [clan] şerefinde ve yiğitliğinde yatmaktadır. Böyle bir anlayış, birbirine sıkı bir şekilde bağlanmış birimlerde nispeten daha iyi gerçekleştirilebilir. Bu anlayış, belki mensuplarının çoğunun yabancılarla teması bulunmayan Ensar gibi büyük bir birim için tam olarak geçerli olmaz. Göçebe hayatı, dayanışmayı ancak küçük gruplar içerisinde geliştirir. Ayrıca Yeŝrib'te sürüp giden öldürme hadiselerinde şerefli [denilebilecek] pek bir şey yoktu. ʿAbdullâh b. Ubey'in Buʿaŝ'ta tarafsız kalmaya çalıştığı anlaşılmaktadır –en azından savaşa katılmamıştır;[15] belki de bu, bitmek bilmeyen kavgalarla ilgili gerçek bir hastalık belirtisiydi. Deyim yerindeyse, İslâm'ın bu dinî meseleye bir çözümü vardı. Ahiret Günü akidesi, hayatın anlamının, kişinin amellerinin niteliğine bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlayış, büyük bir toplumun temeli olabilecek niteliktedir, zira [bu anlayış] kabul edildiği takdirde, bir kişinin kazancı, bir başkasının kaybını gerektirmez. Şüphesiz Ensâr, İslâm'ın akidelerini kabul ettikleri zaman bu sonuçların farkındaydılar; ancak onların çoğu muhtemelen, esas itibariyle akidelerin doğru olduğuna inandıkları için ve özellikle de Allah'ın Hz. Muḥammed'i bir mesajla Araplara gönderdiğine inandıkları için Müslüman oldular.

b) ʿAḳabe biatları

Hadisler, Buʿâŝ savaşı öncesinde öldürülen Evs'e mensup iki kişinin Müslüman olarak öldüklerine dair iddiaları kaydeder. Bununla birlikte, kesin ola- |145|
rak İslâm'a ilk girenler, muhtemelen 620'de Hz. Muḥammed'e gelen Ḫazrec'li altı kişiydi. 621 [yılı] haccı sırasında bu altı kişiden beşi, içlerinde Evs'den iki kişinin de yer aldığı diğer yedi kişiyle birlikte döndüler. Bu oniki kişinin çeşitli günahlardan kaçınmak ve Hz. Muḥammed'e itaat etmek için biat ettikleri rivayet edilmektedir. Bu, Kadınların Biati[16] (*beyʿat en-nisâ*) olarak bilinmektedir. Hz. Muḥammed, güvenilir bir takipçisi olan ve Kur'ân'ı iyi bilen Muśʿab b. ʿUmeyr'i onlarla birlikte Medine'ye gönderdi. İzleyen yılda, Evs [kabilesinin], Evs Menât veya Evs Allah diye bilinen kısmı dışında, Medine'nin bütün ailelerinden İslâm'a girenler oldu. 622 [yılı] haccına gelince; yetmiş üç erkek ve iki kadından oluşan bir Müslüman kafilesi Mekke'ye gitti; Hz. Muḥammed'le ʿAḳabe'de geceleyin gizlice buluştu ve sadece Hz. Muḥammed'e itaat

15 Wellhausen, a.g.e., 34, 55 vd., 59–62.
16 Krş. Fr. Buhl, *Muhammed*, 186, n. 147.

etmekle kalmayarak, aynı zamanda onun için savaşacaklarına dair de –Savaş Biatı (*beyʿat el-ḥarb*)– yemin ettiler. Hz. Muḥammed'in amcası ʿAbbâs, Hâşim [sülalesinin] Hz. Muḥammed'e karşı olan sorumluluklarının Evs ve Ḫazrec tarafından gerçekten üstlenildiğini görmek için orada hazır bulunuyordu. Hz. Muḥammed on iki temsilci (*nuḳabâ*) tayin edilmesini istedi ve öyle yapıldı. Ḳureyşliler, kendileri için düşmanca görünen görüşmeler hakkında bazı sözler duydular ve Medineli bazı putperestleri sorguladılar, onlar da haberlerin doğru olmadığını samimiyetle söylediler. Hz. Muḥammed, artık takipçilerinin Medine'ye gitmelerini teşvik etmeye başladı –Ebû Seleme'nin bile ʿAḳabe biatından *önce* gittiği rivayet edilmektedir– ve sonunda Hz. Muḥammed'in kendisi de dâhil olmak üzere orada yetmiş kişi oldular. Buna Hicret [denir], bir başka deyişle Peygamber'in göçüdür; [İngilizcedeki] 'hegira' kelimesi eski bir yazım şeklidir ve 'flight' [kaçış] kelimesi de doğru bir tercüme değildir. Hicret'in meydana geldiği Arap yılının ilk günü olan 16 Temmuz, M.S. 622, daha sonraları İslâmî çağın başlangıcı olarak kabul edilmiştir.[17]

Bu yaygın hadis rivayeti ile Ṭaberî'nin yer verdiği[18] ve olayların ilk versiyonu olarak ʿUrve b. ez-Zübeyr tarafından anlatılanlar karşılaştırılabilir:

> 'Hz. Peygamber'in (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) Medine'ye hicretinden önce, Habeşistan'a hicret edenlerden bazıları döndüğünde, Müslümanlar artmaya ve çoğalmaya başladı. Medine'deki Enṣâr'ın çoğu İslâm'ı kabul etmişti ve İslâm Medine'de yayıldı ve Medine halkı Allah'ın Elçisini (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) Mekke'de ziyaret etmeye başladı. Ḳureyşliler bunu görünce, (Müslümanlar) üzerinde baskı yapmak ve onları
> 46] dinlerinden döndürmeye çalışmak için harekete geçtiler. Onları yakaladılar ve dinlerini değiştirmekte çok istekliydiler. (Müslümanlar) büyük sıkıntılara katlandılar. İkinci sınav/sıkıntı (*fitne*) budur. İki sınav/sıkıntı [fitne] vardı, birincisi, Hz. Muḥammed onlara bu emri [Habeşistan'a göç emrini] verdiği ve gitmelerine izin verdiği zaman onlardan bazılarının Habeşistan'a gitmelerine yol açan imtihandır [fitnedir]; ötekisi ise, [Habeşistan'dan] döndükleri ve onları ziyaret eden Medinelileri gördükleri zamanki imtihan/sıkıntıdır [fitnedir]. Daha sonra, reisleri daha önceden İslâm'a girmiş olan yetmiş temsilci Medine'den Allah'ın Elçisine (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) geldi. Hac sırasında onunla görüştüler ve (şu sözlerle) yemin ederek 'Aḳabe'de ona biat ettiler: 'Biz sendeniz, sen de bizdensin' ve 'eğer sen

17 Ṭaberî, 1207-1232; İbn Hişâm, 286-325.

18 1224-1225.

> ya da yanındakilerden herhangi birisi bize gelirse, kendimizi koruduğumuz şeyden sizi de koruyacağız'.Bunun üzerine Ḳureyş onlar üzerindeki baskılarını artırdı ve Allah'ın Elçisi (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) sahabilerine Medine'ye gitmelerini emretti. Allah'ın Elçisi'nin (Allah ondan razı olsun ve onu korusun) sahabilerini Medine'ye gönderdiği ve kendisinin de oraya gittiği ikinci sıkıntı/imtihan buydu.. Yüce Allah bununla ilgili olarak (2/189) âyetini vahyetmiştir: *'Fitne* kalmayıncaya ve din Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın'.

ʿUrve'nin bu rivayetiyle ilgili olarak onun, Ümeyye ailesine düşman olan ez-Zübeyr ailesine mensup olduğunu, Ümeyye sülalesinin, Hz. Muḥammed'e muhalefetin içinde adamakıllı yer almış olduğunu gördüğünden, [ʿUrve'nin] ailesinin, [Müslümanlara yapılan] işkenceyi ve bunun olayların akışına olan etkisini abartmaya mütemayil olduğunu akılda tutmalıyız. Bu yüzdendir ki, ʿUrve'nin ileri sürdüğü gerekçe, meselenin tarafsız anlatımı olarak görülmemelidir. Sözkonusu Kur'an âyeti, Medine döneminin[19] sonu olarak tarihlendirilmektedir, dolayısıyla başlangıçta burada ileri sürüldüğü şekilde anlaşılmamıştır.

ʿUrve'nin rivayetinde ʿAḳabe'de iki ayrı toplantıdan söz edilmemiş olması, bazı Batılı âlimlerin yalnızca bir toplantı yapıldığı şeklindeki görüşünü doğruluyor gibidir. Bu görüşün ana gerekçesi, birinci toplantıda yapılan yeminin, yani, Kadınlar Biatı'nın, daha sonraki bir tarihe ait olduğu kabul edilen bir Kur'an pasajına[20] dayandırılmasıdır. Ancak, herkesçe itibar edilen rivayetteki biatin tam lafzının kaynağı bu [sözkonusu Kur'an pasajı] olsa bile, bundan, toplantı yapılmadığı anlamı çıkmaz. Aksine, Hz. Muḥammed ile Medineliler arasında uzun ve ayrıntılı görüşmeler yapılmış olması gerektiği açıktır. Muṣʿab'ı Medine'ye gönderdiği zaman da [Muṣʿab'ın görevi] sadece yeni Müslüman olanları eğitmek değil, aynı zamanda oradaki durum hakkında bilgi vermekti. Dolayısıyla rivayeti ana hatları itibariyle kabul edebiliriz. İlk etkili temaslar Ḫazrec'le oldu, ancak Hz. Muḥammed temsil gücü daha fazla olan bir grupla görüşmede ısrar etti, zira diğer rakibin bulunmadığı bir ortamda, rakip sülalelerden sadece birine güvenemezdi. Bu toplantıda, Hz. Muḥammed'le Medineliler arasında, kesin ayrıntıları her ne olursa olsun, Hz. Muḥammed'in bir şekilde peygamber olarak kabul edilmesini içeren (o anda böyle bir kabulün anlamı şüphesiz Ḥudeybiye'den sonraki kadar önemli olmamasına rağmen) geçici bir anlaşma yapılmış olması gerekir. [147]

19 Bell, *Translation of Qur'ān.*

20 Krş. Buhl, *Muḥammed,* 186; Kur'an, 60/12.

Aynı şekilde, ʿAḳabe'deki ikinci ya da esas Toplantıyla bağlantılı olarak, sorgulanabilecek ayrıntılar vardır, ancak genel hatları kabul edilmelidir. ʿAbbâs meselesinin tamamı, muhtemelen Benî Hâşim'in Hz. Muḥammed'e o dönemdeki utanç verici muamelesini gizlemek amacıyla daha sonraları uydurulduğu için reddedilmesi gerekecektir; Hz. Muḥammed Ṭâ'if'ten döndüğünde, Nevfel sülalesi reisinin himayesindeydi; kaynaklarda bu durumun değiştiğine dair herhangi bir atıf bulunmadığı göz önüne alındığında, Hz. Muḥammed'in kendi sülalesinin değil, Benî Nevfel'in himayesinde olduğu hemen hemen kesindir. ʿAbbâs bir müşrik olarak konuştuğu için, olayın doğru olduğu iddiası tutarsızdır; putperestlik, (birinci İslâm asrının sonunda) muhaliflere şerefsizlikten daha az tutunma imkanı vermekteydi. Vehb b. Münebbih'e atfedilen ve bir papirüse[21] yazılmış olan rivayet, yukarıdaki görüşü doğrular gibidir. Bu rivayette ʿAbbâs, Hz. Muḥammed'i çokça övmektedir; sonra, Hz. Muḥammed, bir Medinelinin, ʿAbbâs'a karşı çıkarak ve kendilerinin Hz. Muḥammed'e ondan daha çok değer verdiklerini ortaya koyarak cevap vermesine müsaade etmektedir. Bunun, Abbasi propagandasına karşı Abbasi karşıtı bir cevap olduğu izlenimi edinilmektedir. (Bizatihi bazı zorlu soruları gündeme getiren) Vehb'in bu rivayetinden ayrı olarak, [olayla ilgili] en tatmin edici varsayım, ʿAbbâs'ın ʿAḳabe toplantısına katılımının, Abbasi propagandacılarının kesin bir uydurması olduğudur.

Aynı şekilde, on iki temsilcinin (*nuḳabâ*) görevlendirilmesiyle ilgili birtakım güçlükler vardır, zira bunlar, herhangi bir fonksiyon ifa etmiş gibi görünmemektedirler. Birtakım Batılı yazarlar bunların, Hz. Muḥammed'in, Musa ve İsa'ya benzetilmesi amacıyla rivayete dâhil edildiğinden şüphe etmişlerdir. Vehb'in rivayetine göre, Medinelilerden birisi, İsrail kabilesinden olan *nuḳabâ*'nın Musa'ya biat ettiği şartların aynısı ile Hz. Muḥammed'e biat
[148] etmiş, bir başka kişi ise, *ḥavârîyûn*'un Meryem oğlu İsa'ya[22] biat ettiği şartlarla biat etmiştir. Bununla birlikte, Benî Neccâr'ın ilk temsilcileri öldüğünde, Hz. Muḥammed'in onlara nasıl *naḳîb* olduğuna dair rivayet şüphenin dayanaktan yoksun olduğunu ve aynı zamanda sözkonusu örnek şahsiyetlerin bilerek taklit edilmesinin de sözkonusu olmadığını göstermektedir. Muhtemeldir ki, *nuḳabâ*' Medine'deki yeni toplumun yani *ümmet*in kısa sürede uygulamadan kalkan ilk hâlinin bir parçasıdır.

21 G. Mélamède, 'The Meetings at al-'Akabe' *Le Monde Orientale*, xxviii, 1934, s. 17-58.

22 Metin, Mélamède, a.g.e., s. 4'ten; krş. *Kur'an*, 5/15.

Öte yandan, Toplantıyla ilgili esas konu, yani bir Savaş Biatı'nın sözkonusu olduğu [görüşü], bu biatin ne kadar etkili olduğundan emin olamasak da, kabul edilebilir. Medineliler, Muhâcirûn'u, yani Mekke'den göç edip gelenleri uygun şartlarda kabul etme konusunda mutabakata varmış olmalıdırlar. Burada açık olmayan husus, Medinelilerin Ḳureyş'e karşı düşmanlık konusunda ne ölçüde taahhüde girmiş olduklarıdır. Şüphesiz ki [Medineliler], Mekke'nin büyümekte olan gücünden şüpheleniyorlardı ve Hz. Muḥammed'in Mekke'de persona non grata [istenmeyen kişi] olması, onun, Mekke'nin nüfuzunun genişlemesi amacıyla kullanılmayacağının teminatıydı. Ancak onu iyi karşılamak ve Medine'de kendisine nüfuzlu bir konum vermekle, Mekkelilere meydan okumuş olmuyorlar mıydı?

Bu sorunun cevabı, diğer sorulara verilecek cevaplara bağlıdır. Hz. Muḥammed'in, sahabileri Medine'ye gittikten sonra, onlarla ilgili ne gibi planları vardı? Onların orada varlıklarını sürdürmeleri için ne gibi teklifler yapmıştı? Onların Medine'de daimi olarak işsiz-güçsüz misafirler olarak kalmalarını amaçlamış olamazdı; onların oraya yerleşerek çiftçi olmalarını da pek bekleyemezdi. Bunlar Medine'de, ya dışarıya kervanlar gönderen tacirler gibi ya da Mekke kervanlarına karşı organize baskıncılar şeklinde geçimlerini sağlayabilirlerdi. Ancak, eğer başlangıçtaki plan birinci seçenek ise, –ki bunun birtakım belirtileri vardı– bu bile kısa bir süre içinde Ḳureyş'le fiili düşmanlığa yol açardı ve Hz. Muḥammed bunu öngörebilirdi. Kısacası Hz. Muḥammed, Medine'ye göçünün er veya geç kendilerini Mekkelilerle savaşa götüreceğini fark etmiş olmalıdır. Medinelilere bunun ne kadarını ve nasıl aktarmıştı? Ve onlar kendileri bunu ne ölçüde fark etmişlerdi? Kaynaklarımızın belirttiğinden daha fazlasını düşünebiliriz.[23]

Caetani, Medinelilerin, Kur'an akidesini, en azından amaçlanan anlamda, bütünüyle kabul ettikleri için değil, sadece Medine'nin iç barışıyla ilgilendikleri için, Hz. Muḥammed'i üstün bir bilge olarak kabul ettikleri görüşünü |149| ileri sürer,[24] ona göre, sadece bir avuç kişi gerçekten İslâm'a girmişti. Bu görüş, (aslında İbn İsḥâḳ'ın da yaptığı gibi) haklı olarak maddi faktörlere vurgu yapmaktadır, ancak gereksiz yere, dinî veya ideolojik faktörlerin önemini küçümsemektedir; bu ikisi birbirinin karşıtı değil, tamamlayıcısıdır. Medine'de-

23 Ancak krş. İbn Hişâm, 313 vd., vb.
24 *Studi*, iii. 27-36.

ki temel ayrılığın Hz. Muḥammed'i oraya getirmek isteyenlerle istemeyenler arasında olduğunu ve 'İslâm'a girişlerin' de Hz. Muḥammed'in siyasi başarısı olmadan devam edemeyeceğini kabul edebiliriz. Medinelilerin, Kur'an'daki Yahudi-Hristiyan düşüncelerini bir ölçüde putperest Arap anlayışıyla yorumlamış olmaları ve Caetani'nin ileri sürdüğü üzere, bu sebeple de yanlış anlamış olmaları mümkündür. Yine de, Hz. Muḥammed'i destekleyen Medinelilerin çoğunun İslâm'ın özünü anladıklarını ve onun [şu] temel ilkelerini kabul ettiklerini kabul etmeliyiz: Dünyanın yaratıcısı ve yöneticisi ve Ahiret Günü'nün hâkimi [yargıcı] olan Allah ve Allah'ın Araplara mesajının aracısı olan Hz. Muḥammed. Müslümanlar Medine'de yeni tür bir toplum ortaya koyuyorlardı ve bu yeni toplum ortaya koyma [işi], açık ve kesin bir ideolojik temeli gerektiriyordu. Medineli Müslümanlardan bazıları dinî açıdan gayretli olabilirler, ancak bunların tümünün, akrabalık yerine dinî bağlar üzerine kurulmuş olan bir toplum tecrübesini yaşayabilmek için dinî ilişkilerin geçerliliği konusunda tam olarak ikna olmuş olmaları gerekir.

5. HİCRET

Medineliler Hz. Muḥammed'i desteklemek için biat ettikleri zaman, [Hz. Muḥammed], planlarını yürürlüğe koyma konusunda vakit kaybetmedi. Biat gizli tutulmuştu ve dışa yansıyan eylemleri muhaliflerine, planları hakkında bazı ipuçları vermeden önce, Hz. Muḥammed mümkün olduğu kadar çok şeyi yapmak zorundaydı. Bu nedenledir ki, Mekke'deki takipçilerine, Mekke'den ayrılmalarını ve Medine'ye gitmelerini emretti. İbn İsḥâḳ'ın rivayeti[25] onu ve [takipçilerini] harekete geçiren şeyin, Medine'deki hareketin parlak geleceği olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. 'Urve'nin, baskılardan kaçmak için gittikleri şeklindeki iddiası, yanlış bir vurgudur; muhtemelen Ebû Seleme hadisesi[26] ile Hz. Muḥammed'in kendisine ve Ebû Bekir'e yöneltilen hakaretler dışında, Hicret (Medine'ye göç) öncesinde yeni bir baskı dalgası olduğuna dair herhangi bir iz yoktur; [Mekke] ileri gelenlerinin, Hz. Muḥammed'in ne yapmakta olduğunu fark etmelerinden *sonra*, muhtemelen birtakım baskılar
[150] ya da en azından şiddetli bir muhalefet sözkonusuydu. Bu şartlar altında, Hz. Muḥammed'in sahabilerine söylediği şeyin bir emir değil, öğüt ve iknadan

25 İbn Hişâm, 314. 6 vd.
26 İbn Hişâm, 314 vd.

ibaret olduğunu düşünebiliriz; bir zamanlar ileri gelen bir Müslüman olan Nuʿaym en-Naḥḥâm gibi bazı kişiler Mekke'de kaldılar, ancak bu kişiler hiçbir zaman dinden dönme ile suçlanmadılar.[27] Bu ilk dalgada Medine'ye yetmiş kadar kişinin göç ettiği rivayet edilmektedir; bunlar küçük gruplar hâlinde yolculuk yaptılar ve hepsi de salimen [Medine'ye] vasıl oldular. Medine'deki Müslümanlar *Muhâcirûn*'a (Muhacirlere) kalacak yer sağladılar.

Yaygın rivayete göre bilahare, Hz. Muḥammed'le birlikte Mekke'de sadece ʿAlî ve Ebû Bekir kaldı. Hz. Muḥammed'in, çoğunluğun Medine'ye varmasına kadar bu şekilde beklemesinin gerekçeleri muhtemelen müteredditolanların bu karardan vazgeçmediklerinden emin olmak ve Medine'ye vardığında kendisinin güçlü ve bağımsız bir konumda olmasını ve yalnızca Medineli Müslümanların[28] desteğine güvenmek zorunda kalmamasını sağlamaktı. Bu sırada Ḳureyş ileri gelenleri bir şeylerin olduğunu fark etmişlerdi; bir toplantı yaptılar ve bir süre tartıştıktan sonra Ebû Cehil'in planını kabul ettiler; buna göre, her kabileden bir kişi olmak üzere, gençlerden oluşan bir grup, Hz. Muḥammed'e kılıçlarıyla aynı anda vuracaklar, böylece de katil suçu hepsine ait olacak, dolayısıyla kan davası uygulanamayacaktı.[29] Bu toplantıda, Nevfel sülalesinin, Ṭuʿayme b. ʿAdî ve Cubeyr b. Muṭʿim tarafından, yani Hz. Muḥammed'i himayesine alan kişinin kardeşi ile oğlu tarafından temsil edildiğinin belirtilmesi gerekir, ancak onun [el-Muṭʿim b. ʿAdî] kendisi öldü mü yoksa sadece uzak mı durdu, bunu bilmiyoruz. Temsilcilerinin isimleri belirtilen diğer kabileler ʿAbd Şems, ʿAbd ed-Dâr, Esed, Maḫzûm, Sehm ve Cumeḥ'tir; aslında bunlar altıncı sayfadaki tabloda yer alan B ve C gruplarıdır. Böyle bir toplantının olduğunu ve İbn İsḥâḳ'ın belirttiği gibi, o toplantıda hazır bulunanların, Hz. Muḥammed'in kendilerine karşı düşmanca faaliyetler planladığını fark ettiklerini reddetmek için herhangi bir sebep yokmuş gibi görünmektedir. Öte yandan, daha sonraki olaylar, Hz. Muḥammed'i öldürmek için kararlı bir girişimin olmadığını açıkça göstermektedir; dolayısıyla, toplantıda, kaynakların ileri sürdüklerinden daha az bir mutabakat sağlanmış da olabilir. Bununla birlikte belki de tehlikenin yakınlığı Hz. Muḥammed'in Mekke'den ayrılışını hızlandırmıştır.

27 Krş. Caetani, *Annali*, s. 364; Kur'an, 8/73.
28 Y.a.g.e., s. 365
29 İbn Hişâm, 323 vd.

Tehlikenin kapsamını ve tam mahiyetini anlamak güçtür. Hicret olayının tamamı çokça süslenmiştir ve ilk kaynaklar bile muhtemelen eklemelerden ârî değildir. Heyetin toplantısından sonra, Hz. Muḥammed'in Mekke'de epeyce rahatsız edilmiş olması mümkündür, ancak Hz. Muḥammed'in davranışlarına göre hüküm verilecek olursa, en büyük tehlike, yolculuk sırasındaydı.
[151] Şüphesiz, Mekkeli hamilerinin kendisinden sorumlu oldukları alanı terk etmiş olduğu, ancak henüz Medinelilerin sorumluluğunun da sözkonusu olmadığı bir noktanın olduğu tahmin edilebilir; bu ara bölgede, öldürülebilir ve katili de bir kan davasıyla muhatap olmayabilirdi. Muhtemelen, kendisine yoldaşlık eden Ebû Bekir de aynı durumdaydı, zira sülalesinin kendisini reddettiği anlaşılmaktadır.[30]

İbn İsḥâḳ'a göre, Hz. Muḥammed [Mekke'den] ayrılması gerektiğini anlayınca, Mekkelilerin, kendisini uyuyor sanmaları için ʿAlî'yi kendi yatağına yatırdı, sonra da [kimseye] görünmeden ortadan kayboldu ve Ebû Bekir'le birlikte gizlice Mekke'den pek uzak olmayan güneydeki bir mağaraya gitti ve Ebû Bekir'in oğlu, kendisiyle ilgili arama [faaliyetinin] gevşediğini haber verinceye kadar, orada bir iki gün gizlendi. Daha sonra yanlarında Ebû Bekir'in azatlısı ʿÂmir b. Fuheyre ile Du'il b. Bekr kabilesinden Abdullâh b. Erḳaṭ adında bir kılavuz olduğu halde iki deveyle yola çıktılar. Yolculuğun ilk bölümünde sapa yollardan gittiler ve ancak Mekke'den iyice uzaklaştıktan sonra ana yola girdiler. Rebiulevvel'in 12. günü (24 Eylül 622)[31] Medine vahasının kenarındaki Ḳubâ'ya salimen vardılar.

Kur'an'ın ilk Medeni âyetlerinden birisi (9/40) mağara olayını teyit eder:

> Eğer sizler (*yani* Medineliler) ona yardım etmezseniz,
> [bilin ki], inanmayanlar (*yani* Mekkeliler) onu Mekke'den sadece
> tek bir arkadaşıyla birlikte çıkardıkları zaman, onların
> ikisi mağaradaydı ve o arkadaşına: 'Üzülme, Allah bizimledir' diyordu.

Bir başka âyet (8/30) tamamıyla kesin olmamakla birlikte, Ḳureyş'in toplantısına işaret ediyor olabilir:

30 Krş. İbn Hişâm, 245 vd.
31 İbn Hişâm, 325-333.

(Hatırlayın) inanmayanların, sana bir şeyi kabul ettirmek
(veya 'seni tutsak yapmak') için veya seni öldürmek için veya
seni sürgün etmek için, sana karşı tuzak kurduklarını;
onlar bir plan yapıyorlardı, Allah da bir plan yapıyordu;
Allah plan yapanların en iyisidir.

Hz. Muḥammed'in Ḳubâ'ya varışıyla birlikte, [risâlet] görevinin ikinci aşaması ya da Medine dönemi başlar.

6. MEKKE [DÖNEMİNİN] BAŞARISI

Hz. Muḥammed'in [risâlet] görevinin Mekke dönemindeki büyük başarısı, yeni bir dinin, daha sonraları İslâm olarak bilinmeye başlanan bir dinin kurulmasıydı. İslâm'ın Hicret'e kadar, genel hatlarıyla tamamlanmış olduğu söylenebilir; ancak, kurumlarının çoğu hâlâ ilkel durumdaydı. Şüphesiz namazlara (ibadet) benzer bir şeyler başlatılmış olsa da, bunlar tamamıyla teşekkül edememişti. Öte yandan gece namazlarının oldukça yaygın olduğu anlaşılmaktadır.[32] 'İslâm'ın diğer direkleri [şartları]' –oruç, zekat, imanın ikrarı [kelime-i şehadet] ve hacca gitme– henüz tam olarak gelişmiş değildi. Yine de, temel kavramların hepsi –Allah, Ahiret Günü, Cennet ve Cehennem, [Allah'ın] peygamberleri göndermesi– öne çıkıyordu. |152|

Bazı âlimler, İslâm'a 'girişler'in çoğunun gerçekliğini şüphe ile karşılamışlar ve esas itibariyle insanların çoğunlukla maddi saiklerle hareket ettiklerini iddia etmeye çalışmışlardır. Bu konuda dogmatik olunmaması gerekir, zira İslâmî düşünceler Batı [düşüncelerinden] çok farklıdır. Batıda bu konuların anlaşıldığı şekliyle, muhtemelen çok az din değiştirme ve pek az gerçek dindarlık olduğu doğrudur ancak bunun sebebi, Batılı anlayışların, dinin, Yakın Doğu'daki görünümlerine tam olarak uygun olmamasıdır. Yakın Doğu ölçülerine göre, sözkonusu din değiştirmeler ve dindarlık muhtemelen gerçekti; imanın aleni olarak ilan edilmesi muhtemelen o günün Arabı için, bugünün Batılısına ifade ettiğinden çok daha fazla bir anlam taşıyordu. Maddi saikler, dinî saikleri dışlamaz, bu iki saik birbirinin tamamlayıcısıdır. Aslında, insanların, içinde bulundukları genel durumu ve faaliyetlerinin amaçlarını tam olarak anlamaları için dinî düşünceler gerekliydi. Dinî düşüncenin içinde, siyasi, sosyal

32 Krş. *Kur'ân*, 73. [sure] ve tefsirler.

ve ekonomik yönleri de olan bir hareket ortaya çıktı. Yakın Doğu'da bu çoğu zaman, belki de her zaman böyle olmakla birlikte, günümüz Batı [dünyasının] tuhaf bulduğu bir olgudur. Bununla birlikte, bizim düşüncelerimize göre garabet olarak [görünen bu durum], Hz. Muḥammed'de odaklanan sözkonusu hareketin dinî veçhesinin daima gerçek olduğu ve diğer veçheleriyle de daima yakından ilişkili olduğu vakıasına karşı bizi körleştirmemelidir.

Bu yeni din veya ideoloji, Batı Arabistan'ın göçebe [bedevi] olmayan topluluklarının ihtiyaçlarına tam olarak cevap verdiği için, köklü bir sosyal değişimin aracı olabilecek durumdaydı. Hem Mekke, hem de Medine'deki göçebe ahlakı ve anlayışı, çöl şartlarına ne kadar uygun olursa olsun, yerleşik topluluklar için yeterli olmadığını ortaya koyuyordu. Mekke'deki ana sıkıntı, muhtemelen bencil bireycilikti; Medine'de ise, üstün bir hukuk otoritesine
153] [judicial authority] olan ihtiyaç daha çok öne çıkıyordu. Bir anlamda, İslâm'ın büyük başarısı, göçebe ahlakını yerleşik [toplum] şartlarında kullanılmak üzere değiştirmekti; bunun anahtarı da, topluma yeni bir düzenleme ilkesi [sunulmasıydı]. O ana kadar toplumu birbirine bağlayan şey kan akrabalığıydı, ancak daha büyük gruplar sözkonusu olduğunda bu [ilke] çok zayıf [kalıyordu] – [mesela] Evs ve Ḫazrec'in ortak atalardan gelmiş olması, aralarındaki şiddetli kavgayı önlemedi; bireycilik arttıkça grup sadakati, davranışlar açısından yetersiz bir müeyyide olduğunu ortaya koyuyordu.

Yeni ilkeyi muhtasar bir şekilde ifade etmek güçtür. Bunun esası, toplumun bütünleşmesinin odağı olarak peygamber anlayışının ortaya konulmasıydı. [Bu] yeni sosyal birim (birbirleriyle akraba olan veya olmayan) birkaç akraba grubunu ihtiva edebilir ve bu gruplar, hepsine ortak bir peygamber gönderilmiş olması olgusuyla bir arada tutulabilirdi. Dolayısıyla bu topluluk mensuplarının, Allah'ın peygamber vasıtasıyla vahyedilen emirlerine hep birlikte itaat etme görevleri vardı. Dolayısıyla bir bağlılık ilkesi ve rakip gruplar üzerinde üstün bir otorite, yani peygamber –veya belki Allah'ın Kelamı demek gerekir– vardır. Bu yeni anlayışın gelişiminin, *ümmet* (toplum) kelimesinin daha sonraki pasajlarda giderek artan bir şekilde kullanılması suretiyle, Kur'an'da yansıtıldığı anlaşılmaktadır. Şüphesiz her kişi kendi hak ettiklerine göre ödüllendirilecek veya cezalandırılacak olmasına rağmen, her *ümmet*in diğerlerinden ayrı olarak Hâkim'in huzuruna çıkacağı Ahiret Günü'ne atıflar özellikle sıklaşmaktadır; bir *ümmet*in mensupları kendi peygamberlerini inkar

edebilir (bkz. 27/85). Aksine, *ḳavm* (kabile veya halk) kelimesi, salt akrabalık bağlarıyla bir araya getirilmiş olan bir topluluğu ifade eder. 'Medine Anayasası'nda[33] *ümmet* kelimesinin resmi bir tanım olarak kullanılması şayan-ı dikkattir: 'Onlar (*yani* Ḳureyş ve Yeŝrib'ten inananlar ve onlarla ittifak yapmış olanlar) tek bir *ümmet*tir.'

Şüphe yok ki, bu düşünce ve anlayışlar ancak Hicret'ten bir süre sonra tam anlamlarını kazandılar; ancak bunlar Hz. Muḥammed daha Medinelilerle görüşmeye başladığı zaman nüve hâlinde mevcut olmalıdır. Hz. Muḥammed'in zihninde –iptidai şekilde olsa da– büyük Arap yayılma hareketinin temelini oluşturmak üzere geliştirilmeye müsait bir ideolojinin var olmuş olması, zamanının ihtiyaçlarını idrakinin ne kadar geniş olduğunun ve Mekke dönemindeki başarısının büyüklüğünün bir göstergesidir.

33 İbn Hişâm, 341.

EKLER

EK A

[154]

Eḥâbîş [Habeşliler]

H. Lammens'in, *Les 'Ahabis' et l'organisation militaire de la Mecque, au siècle de l'hégire*,[1] adlı makalesindeki şüpheci görüş kaynaklarca desteklenmemektedir. Lammens, Hz. Muḥammed'e muhalefet eden Mekkelilerin kavga etmekten vazgeçtikleri ve askeri işlerde, esas itibariyle bir Habeşli (*ehâbîş*) güce (bel kemiğini eşkiyadan hallice olan bağımsız bedevilerin oluşturduğu Habeşli ve diğer siyahi kölelerden oluşan güce) dayandıkları görüşündedir.

Lammens'in söylediklerinde mantıklı olan pek çok şey vardır. Özellikle o, Habeşlilerin, sadece '*die politischen Verbündeten*' ya da Wellhausen'in düşündüğü gibi 'müttefik' olmadıklarını ileri sürmekte haklıdır. Oysa o, ne yazık ki başka bir yönde, delillerin çok ötesine gitmektedir. Onun kaynakları keyfi bir şekilde kullanması gayrı ilmîdir. O, herhangi bir objektif ilkeye göre değil, kendi kişisel düşünceleri ve ön yargılarına göre, şu veya bu ifadeyi kabul ya da reddetmektedir. Mesela, 'Eḥâbîş [Habeşliler] ve Mekke halkından köleler' ifadesindeki *ve* açıklayıcıdır ve Eḥâbîş'in kölelerle aynı kişiler olduğunu ifade eder; oysa 'Eḥâbîş ve Kinâne kabilelerinden ve Tihâme halkından onlara (*yani* Ḳureyşlilere) itaat edenler' ifadesindeki [birinci] *ve* kesin bir ayırıma işaret ediyor. Fakat niçin? Bunun sebebi, Lammens'in, ispat etmeye çalıştığı teorinin gerçek olduğunu farz etmesi gibi görünüyor.

Daha dengeli bir görüş oluşturmak için ilk önce İbn Hişâm, el-Vâḳıdî ve et-Ṭaberî'de, Eḥâbîşe yapılan başlıca atıfları dikkate almak faydalı olacaktır.

A. Ebû Bekir'in Mekke'den çekilmesi ve İbn ed-Duğunne (veya Duğayne)'ye himaye için başvurmasıyla ilgili olarak, Benî el-Ḥâriŝ b. ʿAbd Menât b. Kinâne'den olan İbn ed-Duğunne'nin, 'o zamanlar seyyid el-Eḥâbîş olduğu... Eḥâbîş, Benî el-Ḥâriŝ b. ʿAbd Menât b. Kinâne ve el-Hûn b. Ḫuzey-

1 *Arabei*, s. 237-294; ilk olarak *Journal Asiatique*'te, 1916, s. 425-482.

me b. Müdrike ve Ḫuzâ'a'dan Benî el-Muṣṭalîḳ idiler."[2] Bu ismin [verilmiş olmasının] sebebi, onların Aḥbeş adlı bir vadide bir ittifakı oluşturmuş olmaları (*teḥâlefû*) idi.[3]

[155] **B.** Ebû Süfyân ve kervandaki ortakları bunu yaptığında (*yani* para verdiklerinde), Ḳureyşliler, Allah'ın Elçisi'ne karşı savaşmak için kendi Eḥâbîşi ve Kinâne kabilelerinden ve Tihâme halkından kendilerine (*yani* Ḳureyşlilere) itaat edenler ile anlaştılar.[4] Vâḳıdî/Kremer s. 199'da 'Eḥâbîş'ten bize tabi olanlar' ibaresi vardır; a.g.e., 201. sayfa altında üç sancaktan birisinin 'Eḥâbîş arasında olduğu, onlardan birisi tarafından taşındığı' kaydedilmektedir. Bütün bunlar Uhud Savaşına işaret etmektedir.

C. Uhud'da 'muharebe başladığında, düşmanın karşısına ilk çıkan kişi, yanındaki Eḥâbîş ve Mekkeli kölelerle birlikte Ebû 'Âmir'di.[5]

D. Uhud Savaşı'nın sonunda, 'o sıralarda Eḥâbîş'in reisi (*seyyid el-Eḥâbîş*) olan' el-Ḥuleys b. Zebbân, Ḥamza'nın cesedinin parçalanması sebebiyle Ebû Süfyân'ı kınadı, Ebû Süfyân da hatasını kabul etti.[6]

E. Hassân b. Sâbit'in Uhud üzerine bir şiirinden: 'Sen şerefsiz (veya 'sayısız'), küfür timsali, küstahlarının kendilerini helake sevk ettiklerini Eḥâbîş (olarak) bir araya topladın'; Lammens, başka bir metni tercih etmektedir ki, ben, başka şekilde çevrilmesi de mümkün olmasına rağmen, onu şöyle çeviriyorum: 'Sen, soysuz Eḥâbîş'i bir araya topladın...'. Metnin ve yorumun belirsizliği göz önüne alınınca, kelimenin bu şekildeki kullanımına fazla ağırlık verilemez.[7]

F. Ka'b b. Mâlik'in bir şiirinden: 'Biz deniz dalgasına geldik, aralarında Eḥâbîş vardı; bazıları zırhsız, bazıları miğferli, üç bin kişi; biz ise..."[8]

G. Hendek'te (Medine muhasarasında), 'Ḳureyşliler ilerledi... Eḥâbîş'lerinden ve Benî Kinâne'den ve Tihâme halkından onlara (*yani* Ḳureyşlilere) tabi olan on bin kişi ile birlikte."[9]

H. Ḥudeybiye'de 'el-Ḥuleys b. 'Alḳame (veya b. Zebbân) o sıralarda *seyyid*

2 İbn Hişâm, 245
3 İbn Hişâm, 246; ayrıca farklı kıraatler.
4 İbn Hişâm, 556 = Ṭaberî, 1384.
5 İbn Hişâm, 561.
6 İbn Hişâm, 582.
7 İbn Hişâm, 613.
8 İbn Hişâm, 614.
9 İbn Hişâm, 673.

el-Eḥâbîş idi'. Benî el-Ḥâriŝ b. 'Abd Menât b. Kinâne'dendi. Elçi olarak Hz. Muḥammed'e gönderildiğinde, Müslümanların kararlılıklarından öylesine etkilendi ki; Mekkeliler onlara haccetmeleri için müsaade etmedikleri takdirde Eḥâbîş'le birlikte Hz. Muḥammed'in tarafına geçme tehdidinde bulundu.[10]

I. el-Aḫzer b. Lu'ṭ ed-Du'elî"nin (Benî Ḫuzâ'a'nın kolu olan) Benî Ka'b'a sataşan bir şiirinde, Eḥâbîş'in uzakta olması sebebiyle, onların şimdi savaşta bir işe yaramadıkları ileri sürülmektedir[11].

J. Mekke düştüğü sırada, orada bulunan Eḥâbîş, Müslümanlara karşı direnen az sayıdaki kişiler arasında idiler[12].

Bunlara, Hicret öncesindeki olaylarla ilgili aşağıdaki atıflar eklenebilir.

K. Ficâr Savaşına yol açan olaydan sonra, 'Ḳureyş ile Kinâne ve Esed b. Ḫuzeyme'den diğer [kabileler/sülaleler] ve Eḥâbîş'ten onlara katılanlar – ki bunlar el-Ḥâriŝ b. 'Abd Menât b. Kinâne (kabilesi) ve 'Aḍal, el-Ḳâre, Dîş ve Benî 'l-Ḥâriŝ b. 'Abd Menât ile ittifakları dolayısıyla el-Ḫuzâ'a'dan el-Muṣṭalıḳ'tır– çatışmanın olacağını düşünerek [bir süre için] kavga etmediler.[13] [156]

L. İki Ficâr Savaşından önce, Ḥarb b. Ümeyye Benî Bekr b. 'Abd Menât b. Kinâne ile yapılan savaşta Ḳureyş'in lideriydi. 'o olayda Eḥâbîş Benî Bekr'le birlikteydi; bunlar el-Ḥubşî denilen bir dağda Ḳureyş'e karşı bir ittifak yapmışlar ve bu nedenle de Eḥâbîş diye adlandırılmışlardır."[14]

Kaynaklarla ilgili olarak benimsediğim genel yaklaşımdan –ki bu yaklaşım Lammens'inkinden oldukça farklıdır– aşağıdaki sonuçların çıkarılması kesin gibi görünmektedir:

1. Eḥâbîş'in Arap olmadıklarını gösteren hiçbir şey yoktur. Tersine, Arap olduklarını gösteren, –özellikle de J pasajı– çok şey vardır. Lammens'in görüşünde esas vurgu, kelimenin etimolojisi üzerindedir. Ancak bu *Ḥabeş* (Habeşliler) [kelimesinin] bir türevi olmakla beraber, tek ihtimal bu değildir. İbn Hişâm'ın verdiği türevin yanında, kelimenin, 'tek bir kabileden olmayan bir

10 İbn Hişâm, 743 = Ṭaberî, 1538 vd,, Vaḳıdî/Wellhausen, 252 vd.
11 İbn Hişâm, 804.
12 Ṭaberî, 1635.
13 İbn Sa'd, i. 181.8-11.
14 Ezraki, Wüstenfeld'den, *Mekka*, i.71.14.

insan topluluğu veya grubu' anlamına gelen *uḥbûş* ya da *uḥbûşe* kelimesinin çoğulu olabilir (Lane). *Ḥabeş* kelimesinden türemiş olsa bile, sözkonusu kişilerin mutlaka zenci oldukları anlamına gelmez; bunlar baba tarafından saf Arap, anne tarafından ise önemli ölçüde zenci karışımı sebebiyle de esmer renkli olabilirler. Dolayısıyla, Elḥâbîş'in Habeşistanlı köleler olduklarını söylemek için zorlayıcı bir sebep yoktur ve bu tür bir görüşün ihtimal dışı olduğunu kabul etmek için ise pek çok gerekçe vardır.

2. Eḥâbîşin, kabile şeklinde bir yapısının olduğu anlaşılmaktadır; kabile reisi için yaygın olarak kullanılan unvan *seyyid* idi.[15] Bununla birlikte, kullanılan bazı ifadeler, bunların sıradan bir kabile veya kabileleler grubu olmadığını göstermektedir; mesela, '*onların* Elḥâbîşi' ifadesi.[16] Bu, Lane'in *uḥbûş* için verdiği anlama uygun düşmektedir. Eğer böyle ise, Elḥâbîş, A pasajında isimleri belirtilen kabilelerin müttefikleri olan geniş ölçüde kabilesiz insanlardan oluşmuş olabilir. Bunlar, muhtemelen bağlı bulundukları ailelerle birlikte savaşan, Ḳureyş'in sıradan *ḥalîfleri* (müttefikleri) olamazlardı. *Halîflerin* bazıları Mekke'de önemli kişilerdi; mesela, Hz. Muḥammed'in bir keresinde, himaye için kendisinden talepte bulunduğu el-Aḫnes b. Şerîk [bunlardan biriydi]. *bi-lâ neseb*[17] ifadesi sahihse, pekâlâ 'yoksul atalardan gelen' anlamına gelebilir.
[157] Bunların ilk ortaya çıkışlarının Ḳureyş'e muhalefet şeklinde olması (L), Mekke civarından zayıf bir kabile-benzeri grup olduklarını doğruluyor gibidir.

3. İbn ed-Duğunne'nin yaptıkları, Mekke'de özel bir konuma sahip olduğunu gösterebilir, ancak, fiilen 'Ḳureyş'e karşı koyabilecek durumda olmadığı için, önemi pekâlâ abartılmış olabilir. D ve H pasajlarında el-Ḥuleys Ḳureyşlilerle, onlara eşit bir kişi olarak ilişkileri yürüten, bağımsız bir reis olarak hareket etmektedir. Eğer Elḥâbîş'in Ḳureyş'le ilişkisi, mesela Benî Bekr b. ʿAbd Menât'ınkine benziyorsa, bu tür davranışlar daha iyi izah edilebilir.

4. Mekkelilerin, muhtemelen çok sayıda, siyahi köleleri vardı ve bunlar savaşlarda yer alıyorlardı. Bazılarının efendileriyle birlikte savaştıkları anlaşılıyor; ancak C pasajı, Uhud'da, Elḥâbîş'ten farklı olmakla birlikte, ayrı bir birlik şeklinde yer aldıklarını ima etmektedir. Köleler muhtemelen Mekke'de yaşıyorlardı, oysa Elḥâbîş'in Mekke'ye takriben iki günlük bir mesafede yaşadıkları anlaşılmaktadır (A pasajı).

15 Krş. Lammens, *Berceau*, 208.

16 Krş. Vaḳıdî/Wellhausen 225, burada Süfyân el-Hüzelî'nin Elḥâbîş'ine açık bir atıf olduğu anlaşılıyor.

17 Krş. E.

5. Bazı pasajlardaki 'Habeşliler', 'tek bir kabileden olmayan kişiler' ve 'Alḥbeş halkı' şeklindeki anlamlar arasında karışıklık ihtimalini de göz önünde tutmalıyız. Elḥâbîş'in türevlerine ilişkin iddialar muhtemelen daha sonraki tarihçilerin tahminlerinden ibarettir.

6. Elḥâbîş her ne ve kim olurlarsa olsunlar –ki esrarengiz bir tarafları vardır– sayıları Müslümanların sıkıntılarını artırmış olmasına rağmen, bunlar sözkonusu savaşlarda birinci derecede önem arz etmemişlerdir. Lammens'in, Mekke iktidarının siyah köleler ordusu üzerine kurulu olduğu şeklindeki yanıltıcı iddiası temelsizdir. Tüccar prensler savaş tutkunu değillerdi ve ondan kaçınmaya çalıştılar, ancak gerektiğinde üzerlerine düşeni de yapabilirlerdi.

[158]

EK B

Arap Tek Tanrıcılığı ve Yahudi-Hristiyan Etkileri

Bir veya iki nesil önceki yazarlar tarafından yaygın olarak sorulan soru, Hz. Muḥammed'in kendisi üzerindeki Hristiyan ve Yahudi etkilerinin ne kadar olduğu konusundaydı ve bunun altında, Hz. Muḥammed'in kendilerine tebliğde bulunduğu Araplar arasında, bazı önemsiz istisnalarla birlikte, tek tanrıcılığın [monotheism] olmadığı varsayımı yatıyordu. Bununla birlikte, bu varsayımın geçersiz olduğu giderek anlaşılmaktadır. Kur'an'ın ilk pasajları, hitap ettiği kişilerin üstün bir Varlık anlayışına ve onu kabul etme [düşüncesine] aşina olduklarını varsaymaktadır; [bu konudaki] diğer iddialar, tek tanrıcılığın, genelde Arabistan'ın entelektüel çevrelerine özelde ise Mekke'ye sızdığını doğrular gibidir.[18] Nitekim D. S. Margoliouth, *The Origins of Arabic Poetry*[19] adlı makalesinde, İslâm öncesi şiirde, İslâm'ın daha sonra benimsediği tek tanrıcı düşüncelerin geçtiğine dair birkaç örnek vermektedir. [Margoliouth] bunu, sözkonusu şiirin sahihliğini reddetmek için bir gerekçe olarak göstermeye çalışmaktadır; ancak, olayın en basit izahı, tek tanrıcı düşüncelerin yayıldığının Kur'an tarafından da varsayılmış olmasıdır. Gene, C.C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* adlı eserindekendi görüşünü ortaya koymak için delilleri zorlarken, nerdeyse karşı görüşü kabul eder gibi görünmektedir.

Onun [Hz. Muḥammed'in], bir deha eseri, büyük bir adamın büyük bir eseri olan 'Arapça Kur'an', aslında baştan sona Araplara ait unsurlar üzerine bina edilmiştir. Yabancı kelimeler ve özel isimler dâhil, Kur'ânî ifade şeklinin tüm özellikleri, o ortaya çıkmadan önce Mekke'de biliniyordu.[20]

Torrey bir ölçüde Arapça konuşan Yahudilerin kullandığı dinî terimleri kast etmektedir; ancak bunların pek çoğunun saf Araplar tarafından da kullanılmakta olduğu kesindir. Kelimelerin var olması düşüncelerin de var olduğunu göstermesi gerekir; en azından benim 'müphem tek tanrıcılık' dediğim, yani, kendini kesin ibadet eylemleriyle ortaya koymayan ve putperestlikten [paganism] farklı olduğunun tam olarak farkında olmayan bir tek tanrıcılık şeklinde [varlığını göstermesi gerekir].

18 Krş. Nicholson, *Lit. Hist.* 139 vd.

19 JRAS, 1925, s. 417-449, özellikle 434 vd.

20 S. 54; Krş. 33 vd, 48, 50, 52, 71, 16, vb.; ayrıca krş. Jeffery, *Vocabulary*, 10.

Dolayısıyla, düzgün ilim adamlığı ve tarihçinin teolojik tarafsızlığı, bu alanda sorulacak esas sorunun, Hz. Muḥammed'in bizzat kendisi ya da daha doğrusu Kur'an üzerindeki Yahudi ve Hristiyan (ve belki diğer) etkilerin ne kadar olduğu *değil*, M. S. 600 yılı Mekke'si üzerindeki sözkonusu etkilerin ne kadar olduğu şeklinde olmasını gerektirir ve bu sorunun cevabı da ne [o kadar] basit ne de mutlak anlamda kesin olabilir. |159|

Bu dolaylı veya çevresel etkinin varlığı, dolaysız etkinin tümüyle inkar edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Bununla birlikte, 'dolaşımdaki' düşünceler Araplar tarafından pekâlâ Hz. Muḥammed'e aktarılmış olabileceği için, genelde Mekke ortamındaki tek tanrıcı etkilerin üzerinde durmamız gerektiği ve tek tanrıcı bir tebliğcinin dolaysız/doğrudan etkisinin var olduğunu ancak iyi bir delil mevcut olduğu takdirde düşünmemiz gerektiği en doğru yol olarak görünmektedir. [Bu konudaki] başlıca delil, NahI sûresindeki (16/105 ED), konuşması yabancı olan bir öğretmene yapılan atıftır. Bu konudan epeyce söz eden (43 vd., vb.) Torrey, Hz. Muḥammed'in, 'bir beşer öğretmeni olduğunu inkar etmediğini, ancak öğretinin gökten geldiği konusunda ısrar ettiğini' belirtiyor. Şimdi, Hz. Muḥammed'in böyle bir öğretmeni olduğu varsayılınca, o çok tabii olarak, gerçek olarak görünen bir şeyle, yani Kur'an'da görülen Ahdi Atik [Tevrat] kıssaları konusundaki bilgilerin doğruluk derecesinin giderek artması olgusuyla, ilişkilendirilecektir. Mesela, 37/135 C ve 26/171 E(D)'de Lut topluluğunun kurtarılmayan mensubu yaşlı bir kadındır; başka yerlerde ise Lut'un karısıdır (27/58 E(D); 7/81 D-E; 15/60 DE; 11/83 E +; 29/32 E +). Yine, yukarıda iktibas edilen bölümlerden ilk dördünde İbrahim ile Lut arasındaki bağlantının bilindiğini gösteren bir şey yoktur ve aslında bazı konular bu bağlantının bilinmediğini ima etmektedir; öte yandan, son üç pasajda ise İbrahim'le bağlantıdan açıkça söz edilmektedir. Bu tür şeylerle ilgili olarak sadece bir iki örnek olsaydı, bunlar kolaylıkla izah edilebilirdi; ancak, pek çok [örnek] mevcuttur ve bu nedenledir ki Batılı tenkitçi, Hz. Muḥammed'in bu kıssalar konusundaki bilgisinin giderek arttığı ve dolayısıyla bunlara aşina olan bir kişi ya da kişilerden bilgi aldığı sonucuna karşı direnmekte güçlük çekmektedir.

Dindar bir Müslüman, böyle bir gözlemi kabul edecek olursa, Allah'ın, Kur'an'ın lafzını, Hz. Muḥammed'in ve ona tabi olanların anlayışlarına uygun hâle getirdiğini iddia edebilir; ardından da, onların [Hz. Muhammed ve takipçilerinin], beşeri kaynaklardan gelen kıssalarla aşinalık kesbettiklerini, ancak

kıssaların konusunu ve kıssalarda zımnen mevcut olan 'öğretiyi' [kıssalardaki hisseyi] onlara Allah'ın vahyettiğini kabul edebilir. Böyle bir görüş, 11/49[21] C-E + gibi âyetler açısından bazı sıkıntılar ortaya çıkarır:

'Bu görülmeyenin [gaybın] haberlerinden birisidir, sana vahyettiğimiz;
[160] Sen bunu bilmiyordun, ne sen, ne de senin halkın,
bundan önce [bilmiyordunuz]; öyleyse sabret...

Eğer hem Hz. Muḥammed'in samimiyetine inanır, hem de beşeri kaynaklardan bilgisinin arttığını kabul edersek, önümüzde üç ihtimalin olduğu anlaşılmaktadır; (1) Hz. Muḥammed'in kıssa ile kıssada zımnen mevcut olan 'öğreti' arasında fark gözetmediğini ve ikincisi vahy ile geldiği için de, tamamını vahyedilmiş olarak gördüğünü düşünebiliriz; (2) kıssalar kendisine telapatik özelliği olan olağanüstü bir yöntemle gelmiş olabilir; (3) çeviri doğru olmayabilir, özellikle de, *nûbî* (vahiy/ilham yoluyla verme) kelimesi, 'içinde mündemiç olan öğretinin ya da onun öneminin anlaşılmasını sağlamak' gibi bir parça değişik bir anlama gelebilir. Bunun doğrusu muhtemelen birinci görüşle üçüncü görüş arasında bir yerde yatmaktadır. Kur'an'daki kıssalar daima bir amaç için anlatılır ve bu amacı gerçekleştirmek için de, daha ziyade telmihi [allusive] ve veciz [elliptic] bir tarz kullanılır. Mesela, [bu kıssalar], peygamberlerin mesajını reddeden muhaliflerinin sonunda nasıl mağlup olduklarını ve inananların ise nasıl kurtarıldıklarını ortaya koyar. Kıssalar bir bütün olarak da, nesebe önem veren bir zihniyete sahip olan Arap dünyası için, yeni hareketin şerefli bir manevi soya dayandığını açıklığa kavuşturması açısından, muhtemelen daha da anlamlıdır. Kıssaların kesin şeklinin, amacının ve gizli anlamının Hz. Muḥammed'e, sözde öğreticisinin aktarması suretiyle değil, vahiy yoluyla geldiğini ileri sürmekte büyük bir güçlük bulunmamaktadır.

Hz. Muḥammed'in samimiyetine inanmak isteyen kişiler için böyle bir âyetin sebep olduğu sıkıntı, sözkonusu mutasavver tek tanrıcı tarafından kendisine aktarılmış olması muhtemel şeylerin nispeten önemsiz olduğunun gözden kaçmasına yol açmamalıdır. Hz. Muḥammed ve Müslümanlar, daha önceki peygamberlerin kıssalarına ilgi duymaktaydılar (ve muhtemelen onlar hakkında daha fazla bilgi edinmeye çalıştılar); çünkü onlar kısmen, bu kıssalardan

21 Orijinal eserde ayet numarası 11/51 olarak verilmiş olmakla birlikte doğrusu 11/49 olmalıdır. *Çev.*

cesaret alıyor ve teselli buluyorlardı, ancak, daha önce de belirtildiği üzere, esas itibariyle, bunun bir *faḫr* (kişinin atalarının meziyetleriyle övünmesi) şekli olması sebebiyle [kıssalara ilgi duyuyorlardı]. Ancak peygamberlere karşı bu ilgi uyanmadan önce, Kur'an'ın temel mesajı açıklanmıştı ve [Kur'an'ın] öngördüğü düşünceler, özel olarak aktarılmayı gerektirmiyordu; çünkü bu düşünceler, Mekke ortamına yayılmış bulunuyordu; bu düşüncelerin Kur'an'daki, o günkü duruma uyması için entegre edilmiş olan, kesin şekli, onlara ancak peygamberi bir sezgi yoluyla verilmiş olabilirdi.

Hiçbir Yahudi veya Hristiyan Hz. Muḥammed'e peygamber olduğunu [161]
söylemedi. Bu yüzden, İslâm'ın anlaşılması için kaynaklara ilişkin temel soru, Yahudi-Hristiyan düşüncelerinin, hangi yollarla ve ne ölçüde Ḥicâz ortamına uyum sağlamış olduğu sorusudur.

162]

EK C
Ḥanîfler

İbn İsḥâḳ,[22] putperest uygulamaları terketmek ve *ḥanîfiye*'yi, yani İbrahim'in dinini aramak için söz birliği eden, Hz. Muḥammed'den bir önceki nesle mensup dört kişiden söz etmektedir; İbn Ḳuteybe[23] de, aralarında Ümeyye b. Ebî 's-Ṣalt ve Ebû Ḳays b. el-Eslet'in[24] de bulunduğu, kendilerine *ḥanîf* denilen yarım düzine başka kişilerden söz etmektedir. Bu atıfları nasıl yorumlamamız gerekir? Bunlar Arabistan'da, Yahudi veya Hristiyan olmayan, tek tanrıcı bir mezhebin varlığına mı işaret ediyor?

Sprenger'den bu yana, bu ihtilaf üzerine o kadar çok şey yazıldı ki, burada farklı görüşleri özetlemek bile imkansızdır; [o nedenle] burada Hz. Muḥammed'in biyografisiyle çok ilgili olan hususları belirtmekle yetinmeliyiz.[25]

Ḥanîf kelimesinin Kur'an'daki kullanımı oldukça sağlam bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. [Kur'an'da], *'ḥanîfler* Arap dininin ideal örneğinin takipçileriydiler; mevcut bir halkın fırkası veya parçası değillerdi.'[26]Medine'nin başlangıç dönemlerinde Hz. Muḥammed'in Yahudilerle ilişkileri bozulunca, Kur'ânî öğretinin bu yüzü kendisini gösterdi; Yahudiler ve Hristiyanlar, İbrahim'in dinini tahrif ettikleri halde Müslümanların onu tüm saflığı ile muhafaza ettikleri ileri sürülmüştü.[27] Ayrıca, *ḥanîflere* dair ilk kaynaklardaki tüm atıfların, Kur'an'daki ifadeleri açıklayacak olguları bulma girişimleri olduğu açıkça görülmektedir ve adı geçen kişilerden hiçbiri kendilerini *ḥanîf* olarak adlandırmamış ya da *ḥanîfiye*'yi aradıklarını söylememişlerdir.

Hz. Muḥammed'den önce Arapça'da ḥanîf'in kullanımı konusunda birkaç sahih örnek (gerçi hangi örneklerin sahih olduğunu, hangilerinin sahih olmadığını söylemek kolay değildir) vardır, ancak bu örneklerde de, [kelime] bir parça farklı bir anlama sahiptir ve konu üzerinde en son araştırma yapanlar, kelimenin, 'Nebati lehçesinden türetilmiş olduğu' görüşündedirler ki 'onların
163] dilinde, kısmen Hellenleşmiş Suriye-Arap dinlerinin[28] bazı kollarının takipçisi

22 İbn Hişâm. 143-149.

23 *Ma'arif,* 28-30.

24 Ayrıca krş. İbn Hişâm 40. 178.293.

25 Başlıca kaynaklar: F. Buhl, *Encyclopaedia of Islam'da Ḥanîf* md. ; Caetani, *Annali* i, s. 181-192; R. Bell, 'Who were the Hanifs?' *Moslem World'de, xx,* 1930, s. 120-124; N.A. Faris ve H.W. Glidden, 'The Development of the meaning of the Koranic Ḥanîf', *Journal of the Palestine Oreintal Society, xix,* 1939, s. 1-13.

26 Bell, a.g.e., 124.

27 Krş. C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Fest,* 29 vd. = *Verspreide Geschriften,* i. 22 vd.

28 Faris ve Glidden, a.g.e., 12.

anlamına gelir.' Bununla birlikte, bu türeme meselesi, tali derecede bir meseledir; yukarıdaki görüş doğru olsa bile, buradan yola çıkarak, Helenizmin bu uyarlamasının, tek tanrıcı düşüncelerin Arabistan'a yayılmasına önemli bir katkıda bulunduğu –ki aslında muhtemel değildir– mutlaka söylenemez.

İbn İsḥâḳ'ın rivayetindeki dört kişi kendilerini *ḥanîf* olarak adlandırmamış olsalar bile, tek tanrıcılığa doğru yavaş yavaş ilerleyen kişiler olabilir. Bu dört kişiden ikisi, Varaḳa b. Nevfel (Hatice'nin kuzeni) ve ʿUsmân b. el-Ḥuveyriṯ Ḳureyş'in Esed sülalesine mensuptu; her ikisi de Hristiyan oldular; ancak, en azından ikincisinin Hristiyanlığı, siyasi anlamlar taşıyordu. Bir başkası, ʿUbeydullâh b. Caḥş, ʿAbd Şems sülalesinin bir müttefiki ve ʿAbd el-Muṭṭalib'in bir kızının oğluydu; Müslüman oldu ve Habeşistan'a yapılan göçte yer aldı, ancak orada Hristiyanlığa geçti. Dördüncüsü ʿAdî sülalesinden Zeyd b. Amr [bir tarafa] kesin olarak bağlanmadan tek tanrıcı olarak kaldı. Bu kişiler hakkında *Eğânî*'de ve başka yerlerde daha fazla bilgi vardır.[29] Dolayısıyla, haklı olarak, daha sonraki uydurmalara veya yanlış anlamalara izafe edilebilecek her şey ortadan kaldırılmıştır; geriye bir miktar tahmini gerçekler kalmaktadır; ancak bunlar da, olayların farazi olarak yeniden inşasını sağlayacak özellikte değildir. Bu dört kişi arasında sözlü bir anlaşma olduğundan emin olamayız. Eğer böyle bir şey olsaydı, bunun dinî olduğu kadar siyasi bir tarafının da olması hemen hemen kesin olurdu; bu durumda da, ʿUsmân'ın Mekke'de iktidarı ele geçirme girişimiyle muhtemelen bağlantılı olacaktı. Ancak onlar yalnızca biribirine paralel çizgileri takip ediyor olabilirler. Muhtemelen bunlar dinî faktörle daha fazla ilgili olsalar da, hiç biri, o dönemin hastalıklarına yol açan din dışı faktörlerden tümüyle habersiz değildi.

Dolayısıyla, kendilerine *ḥanîf* adı verilen kişilerle ilgili bilinmezlikler devam ederken, onlar hakkında bildiklerimiz, tek tanrıcılığın, Hz. Muḥammed'in yetiştiği ortama sızma ve Araplar arasındaki aydın kişilerden bazılarını cezp etme şekli konusunda ek bir açıklama olmasını sağlamaya yeterlidir. Bu cazibeye kapılan kişiler, sadece *ḥanîf* denilen kişiler değildi; ilk takipçileri arasında ʿUsmân b. Maẓʿûn gibi başka birkaç kişi, en azından, Medine'den Ebû ʿÂmir ʿAbd ʿAmr b. Ṣayfî adlı bir kişi vardı ki, şiddetli bir muhalif oldu. Hz. [164]
Muḥammed'in hayatını araştıranlar için *ḥanîf* denilen kişiler, civarda mevcut olan tek tanrıcılığın esas delili olmaları açısından önemlidir.

29 Kaynaklar için bkz. Caetani, a.g.e.

165]

EK D

Tezekka vb.

Kur'an'daki *tezekkâ* [kelimesinin] çevirisi ve *zekâ* [kelimesinin] (*zekât* kelimesi dışındaki) diğer türevleri biraz problemlidir. Bir âlim 'kendini arındırma' diye çevirir, ancak parantez içinde veya dipnotta 'sadaka vermek suretiyle' diye ilave eder;[30] bir başkası sadece, 'yardım sever olmak' der.[31] İsim hâlindeki *zekât* kelimesi hariç, bu kök, Kur'an'da yaklaşık olarak 26 kez geçmektedir ve bu örneklerin en önemlileri üzerinde durmak öğretici olacaktır. Bunlar dört gruba ayrılır:

Birinci grupta olanlarda (2/169 E+; 3/71 F; 4/52 E?; 53/33 E+) anlam açıktır. Bunların hepsi, 'temize çıkarma' kelimesinin Ahd-i Cedid'de [İncil] kullanılmasına oldukça benzer bir şekilde, 'temize çıkarma' veya 'temiz sayma' anlamında kullanılan ve kelimenin ikinci kökü olan *zekkâ* kelimesinin örnekleridir. Her iki durumda da, şu düşünce ifade veya ima edilmektedir: Kendinizi temize çıkarmayın, Allah kimi dilerse onu temize çıkarır. Hepsi uhrevi bir şeye işaret eder ve muhtemelen sonuncusu hariç olmak üzere hepsi Yahudilere atıfta bulunur. Bu kullanımın bağlantılı olduğu Yahudi düşüncelerinin eleştirilmesi Ahdi Cedid'dekine benzemektedir.

İkinci grupta (2/123 F; 2/146 F-; 3/158 G; 62/2 E) bir kavmi 'arındırmak' (*yuzekkî*) için peygamber gönderildiği söylenmektedir. Bu pasajlar ilk-orta Medine dönemine aittir; birincisi İbrahim'i anlatmakla birlikte, Yahudilere hitap eden [bir pasajda] geçmektedir; diğerleri Hz. Muḥammed'e atıfta bulunur. Zira bir peygamber, Allah'ın temize çıkarması anlamında temize çıkaramayacağı için, 'temize çıkarma' diye çevirirsek, (Allah tarafından) 'temize çıkarma'nın peygamberin görevinin sonucu olduğu anlamını vermemiz gerekir. Aynı şey, 'arındırmak' için de geçerlidir. Bununla birlikte, belki de sözkonusu kelime, anlam açısından genişletilebilir ve 'temize çıkmaya ya da arındırmaya yöneltme' şeklinde anlam verilebilir. Öte yandan, *'zekâtı* tayin etmek' anlamına da gelebilir; eğer [o tarihte] *zekât* henüz teknik bir terim hâline gelmemişse ve 'arınma vasıtaları'nı çağrıştıran bir şey anlamına geliyorsa, bu [anlam] özellikle daha uygun düşer. Dolayısıyla, *yuzekkî* kelimesi peygamberle ilgili olarak kullanıldığı zaman, 'sadakayı kurumlaştırmak suretiyle arındırmak' anlamına da gelebilir.

30 Bell, *Translation of Qur'ān.*

31 J. Obermann, *The Arab Heritage*'da, ed. N.A. Faris, Princeton, 1946, s. 108.

Üçüncü grubu oluşturan *tezekkâ* ve *et-tezekkî* kelimelerinin Mekke dönemindeki (ve belki de Medine'nin ilk dönemindeki) kullanımları (20/78 C-E; 35/19 C?; 79/18 C; 80/3, 7 B; 87/14 C; 92/18 E?) biraz farklıdır. 80/3 ve 7'de Hz. Muḥammed'in tebliğinin amacının kişiyi *tezekkî*'ye ulaştırmak olduğu anlaşılmaktadır, dolayısıyla İslâm'a girmekle hemen hemen aynı şeydir. 20/76[32] âyeti 'Adn Bahçeleri'nin [cennetlerinin] *tezekkî*'nin mükafatı olduğunu ifade eder; 35/18[33]; 79/18 ve 87/14'te de buna benzer bir şey ima edilmektedir. Dolayısıyla, *tezekkî*'nin, hayatın yüce amacının bir parçası olan bu ahlaki mükemmelliğe işaret ettiği anlaşılmaktadır. |166|

Bu, Batılı âlimlerin İbranice, Aramca ve Süryanice'deki benzer kelimelerin paralel kullanımları hakkında yazdıklarıyla da uyumludur.[34] Kelimenin Arapça kökü olan *zekâ*, dar anlamda, büyümek, gelişmek ya da serpilmek anlamındadır; ancak az önce ele alınan kullanımları sözkonusu diğer dillerden etkilenmiştir ki, o dillerde de (Arapçadaki *zekâ*'ya, tekabül eden) benzeri bir kök özellikle ahlaki temizliği ifade etmektedir. Bu düşüncenin Araplara yabancı olması –onlara muhtemelen Kur'an tarafından getirilmemiş olsa da– onu anlatmak için *tezekkâ* gibi bir terimi kullanmalarını izah etmeye yardım edecektir. Bu şüphesiz, eski dinin onları tanıştırdığı ritüel arınmadan (bkz. *ṭahhir* 74/4 B) farklıdır. Dolayısıyla, *tezekkî* [kelimesinin] anlamı, muhtemelen 'arınma/temiz olma'dan çok, 'doğruluk' [kelimesi] ile daha iyi aktarılabilecektir ve birinci gruptaki *zekkâ* [kelimesi] ile de bağlantı kurulacaktır. İnsanların zaten doğru oldukları görüşüne dair herhangi bir güçlük, kelimenin 'doğruluğu amaçlamak, onu bir ilke kabul etmek' şeklinde anlamlandırılması suretiyle ortadan kaldırılabilir; ancak burada ima edilen farklılık muhtemelen Araplarda mevcut değildi.

Kelimenin ikinci kökünün iki örneğini, 24/21 E ve 91/9 C'yi, bu gruba dâhil edebiliriz: 'Eğer Allah'ın size karşı lütfu ve merhameti olmasaydı, hiçbiriniz asla arınmış/temizlenmiş olamazdınız (*zekâ*), ancak Allah dilediğini arındırır/temizler (*yüzekkî*)' [24/21]; 'onu (*yani* ruhunu veya kendisini) arıtan kurtulmuştur' (91/9 C). 92/18 E? [ayetindeki] *yetezekkâ* [kelimesi] bu anlamda anlaşılabilir –kendisini arındırmak için servetinden veren kimse (*yu'ṭî*

32 Orijinal eserde ayet numarası 20/78 olarak verilmiştir. Doğrusu 20/76 olmalıdır. *Çev.*

33 Orijinal eserde ayet numarası 35/19 olarak verilmiştir. Doğrusu 35/18 olmalıdır. *Çev.*

34 Krş. Jeffery, *Vocabulary*, ilgili kelimenin altında.

mâlehu yetezekkâ)– ancak [ayetin] muhtemelen Medeni olduğu ve servetten söz edildiği göz önüne alındığında, belki de daha çok '(arındıran) *zekât* olarak malından veren kişi' anlamındadır; yani, belki, *zekât*ın daha teknik bir kullanımına, –ancak bununla irtibatlı olan 'arındıran' anlamı da mevcut olmak suretiyle– işaret etmektedir. İlk Mekki olduğu açık olan pasajlardan hiçbiri *tezekkâ* ile para arasında bağlantı kurmaz; aksine Fir'avun örneğinde olduğu gibi (79/18), özel bir atıf bazen yersiz [bulunur]; ʿAbese sûresinde (80) zengin bir adam olduğu halde, yine de âmâ adam muhtemel bir *tezekkî* örneğidir.

67| Kökün Arapça'daki asıl anlamının hâkim olduğu dördüncü bir grup da vardır (2/232 H; 18/18 E + ; 18/73 C?; 19/19 E +; 24/28 H; 24/30 G?). Bunlar bizim özel sorunumuza yeni hiçbir unsur eklemez, ilgi çekici olmakla birlikte tartışılmalarına gerek yoktur.

Zekât kelimesi, genellikle *ṣalât* [kelimesi] ile birlikte sıkça teknik anlamda kullanılmaktadır; ancak teknik olmayan anlamda, yani, yukarıdaki üçüncü grupta olduğu gibi, genel ahlaki mükemmellik veya doğruluk anlamında bazı kullanım örnekleri de görülmektedir. [Bunların] en iyi örnekleri 18/81[35] C? ve 23/4 E [ayetleridir]; Meryem sûresinin (19) 14, 34 ve 55. âyetleri de (hepsi E +) belki [bunun] diğer örnekleri olarak verilebilir; ancak peygamberlerle bağlantı göz önünde tutulursa, muhtemelen ikinci grupla ilgili olacaktır.

Son olarak, (9/103 I)[36] [âyeti] mevcuttur ki, *zekâ* kökünün ahlaki anlamını *ṭahera* kelimesinin ritüel arınması/temizliği ile ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır. Bazı bedevilerle ilgili olarak, Hz. Muḥammed'e, 'onları temizlemek ve arındırmak için mallarından bir *ṣadaḳa* alması' (*tuṭahhiru-hum ve tuzekkî-him bi-hâ*) emredilmektedir; bazı Müslüman müfessirlerin[37] tercih ettikleri bir başka muhtemel yorum da, 'Onların mallarından onları temizleyecek bir *ṣadaḳa* al ve sen de onunla onları temizleyeceksin (veya arındıracaksın)' şeklindedir. Her iki yorumda, iki düşünce de birbiriyle bağlantılıdır. Tefsirler bu pasajın vahyine dair nüzûl sebeplerinde yanılmış olabilirler, ancak, onun o dönem Arap düşünceleriyle asimile edildiğini ileri sürmekte haklıdırlar. Bu kişiler, temizlenmeyi gerektirecek bir şey yapmış olduklarını düşünüyorlardı; arınmayı isteyenler kendileriydi. *Tuzekkî* kelimesi ise ikinci gruba yakındır.

35 Orijinal eserde ayet numarası 18/80 olarak verilmiştir. Doğrusu 18/81 olmalıdır. *Çev.*
36 Orijinal eserde ayet numarası 9/104 olarak verilmiştir. Doğrusu 9/103 olmalıdır. *Çev.*
37 Krş. Ṭaberî, *Tefsîr*, ilgili yerinde.

Bu inceleme Mekke döneminde –üçüncü grup– özel dinî kullanımlardaki *zekâ* kökünün doğruluk ve ahlaki mükemmelliğe delalet ettiğini gösteriyor. Ṭaberî'nin[38] kendisinden nakilde bulunduğu müfessir İbn Zeyd *tezekkî*'yi *İslâm* ile özdeşleştirecek kadar ileri gitmiştir. *Tezekkî* ile ilgili olarak ahlaki bir temizlik düşüncesi –mutlaka öyle olması gerekmese de– mevcut olmuş olabilir, ancak dinî veya ritüel arınma fikri ve sadaka ile açık bir bağlantı yoktur. Bununla birlikte, Medine döneminde, özellikle de ikinci grupta ve 9/104'te, *zekkâ* [kelimesinin] özellikle sadaka yoluyla arınmaya işaret ettiği ve (bir dereceye kadar) ritüel arınma ile bağlantılı görünmektedir. Niçin böyle bir değişiklik meydana geldi? Sadaka yerine *zekât*ın kullanımı bu sorunla ilişkilendirilebilir. Bu muhtemelen sadaka *değil* temizlik/saflık anlamına gelen Aramca *zekōt* |168| kelimesinden türetilmiştir ve bir anlamdan öbürüne geçiş, ister Arabistan'da yerleşik olan Yahudilerin işi olsun, isterse ilk defa Hz. Muḥammed tarafından yapılmış olsun, geçiş sebebi meselesi aynıdır.[39] Doğruluk, ritüel arınma ve sadaka arasındaki bağlantı nedir?

Her ne kadar *tezekkâ*'nın başlangıçta sadaka ile bir ilgisi yoksa da, cömertlik erdemi, Kur'an'ın ilk âyetlerinde öne çıkıyordu ve şüphesiz sadakayı da ihtiva ediyordu. Ancak, C. Snouck Hurgronje'nin ileri sürdüğü üzere[40], sadaka, Doğu'da sosyalistçe veya faydacı bir sebeple değil, erdemlerin başında geldiği için uygulanmıştır ve uygulanmaktadır. İfadesinin olumsuz tarafı tartışma götürmez, ancak sırf iyilik olduğu için iyilikten bir erdem olarak söz etmekle, belki de bir parça idealize etmektedir. Sami [Semitic] düşüncenin derininde çok değerli bir şeyi, hatta ilk doğan erkek çocuğu, kurban etme düşüncesi vardı; şüphesiz böyle bir davranışın kıskanç bir Tanrı'yı teskin edebileceği ve böylece kişinin sahip olduğu mallarının geri kalanlarından yararlanmasını sağlayacağı varsayılıyordu. İliklerine kadar bu düşüncenin işlemiş olduğu insanlar için, sadaka vermeyi, kişinin malının veya parasının bir kısmını vermesini, bir yatıştırıcı kurban şekli olarak görmeleri tabii olacaktır.[41]

Tezekkâ [kelimesinin] geçtiği ilk âyetlerde ve hatta cömertlik konusundaki vurgularda dahî, bu türlü bir düşüncenin sözkonusu olmaması mümkün-

38 *Tefsîr*, 79/18 [ayeti] hk.

39 Krş. Jeffery, *Vocabulary, ilgili kelimenin altında* ve oradaki referanslar.

40 'Une nouvelle Biographie de Mohammed', *Revue de l'Histoire des Religions'da, xxx,* 167 vd. = *Verspreide Geschriften,* i. 353 vd,

41 Krş. M. Gaudefroy-Demombynes, *Muslim Institutions,* 105.

dür. Ancak, Kur'an'ın daha sonraki pasajlarının, eski düşüncelerin yeniden ortaya çıkışına dair delilleri ihtiva ettiği görülüyor ve bu [düşünceler], Hadislerce de delillendirildiği üzere, İslâm'ın daha sonraki [dönemlerindeki] *zekât* uygulamasında da kesinlikle mevcuttu.

Dolayısıyla, yaygın yoruma göre, Bakara sûresinde (2/73), gizlice verilen sadakaların (*sadakât*) kötü amelleri örteceği veya onlara kefaret olacağı (*yukefiru*) söylenmektedir; aynı sûrenin daha önceki bölümünde, sadakadan, hac sırasında başın traş edilmemesi hâlinde [verilecek] bir fidye olarak söz edilmektedir ki, Lane'e göre *fidye*, 'yemini bozma kefareti gibi, kişinin yapmak zorunda olduğu bir emri yerine getirmede kusur ettiği dinî bir davranışla ilgili olarak, vermekle kendisini kötülükten koruduğu mal' anlamına gelmektedir.

[9] Yine, daha sonraki teoriye göre, şer'î [hukuki] *zekât*'ta, ödenen şey, daima, kendisinden *zekât* olarak verilen malın bir parçası olacak ve paranın karşılığı olmayacaktır.[42] Ödeme, fiilen de yapılmış olması gerekir; ihtiyari [mecburi olmayan/gönüllü] sadakalar hakkındaki bir kaç hadis, sadakalarını kabul edecek kimse bulamayan kişilerin büyük sıkıntılarından söz etmektedir.[43] Ayrıca *zekât* olarak verilen nesne önceki sahibi tarafından geri satın alınamaz.[44] Ayrıca Ğazâlî'nin, üzerinden zekât verilecek malları sıralarken, önce sığırı, sonra hububatı ve bunlardan sonra da para, ticari mal ve madenleri saydığına dikkat çekilebilir; yani ilk sırada zikredilenler, Ahdi Atik'teki [Tevrat] kurban edilecek şeylere tekabül etmektedir.

Mekke döneminde *tezekkâ* kelimesinin ahlaki temizliği/arınmayı ve doğruluğu amaç edinme anlamına geldiği görüşü doğruysa, o zaman, bunun daha sonraları ortadan kaybolması, Araplar için yeni olan bir düşüncenin bu ifade yönteminin, ritüel temizlik/arınmaya dair eski düşüncelerle karıştırılmış olmasına bağlanabilir. Kur'an, ahlaki ideal ile İlâhî emir, dolayısıyla da İlâhî hüküm/hesap arasında bağlantı kurmuştu; ancak, ritüel temizlik/arınma anlayışının yeniden vurgulanması bu bağlantıyı zayıflatacaktır. Bu yüzden, *tezekkâ* kelimesi, *ḥanîfîye* ve *islâm* kelimelerinden önce kaybolmaya yüz tuttu.[45]

42 Ğazâlî, *İḥyâ'*, v, fasıl 2; krş. Buḫârî, 24.58, tr. i. 485.
43 Buḫârî, 24. 9. 10.
44 Y.a.g.e., 59
45 Krş. yukarıda s. 76.

EK E

[170]

Mekkeli Müslümanların ve Putperestlerin Listesi

İlk Müslümanlar hakkındaki incelemenin üzerine bina edildiği ana noktaların çoğu, kolaylıkla bir tablo şeklinde ortaya konabilir. Aşağıdaki tablodaki Müslüman isimleri, İbn Sa'd'ın III/1 ve IV/l nolu ciltlerindeki isimlerdir; [sözkonusu tablodaki] putperestler ise, ilk kaynaklarda Hz. Muḥammed'in önde gelen muhalifleri olarak zikredilen birkaç kişi ile birlikte, [İbn Sa'd'ın] Bedir'de öldürülen ve esir alınanlarla ilgili listelerinde (Caetani, Annali, i, s. 512-517) adı geçenlerdir.

Annenin Kabilesi–Bu genellikle İbn Sa'd'ın kaydından alınmıştır; müttefikler ve azatlıların [annelerinin kabilesi] biliniyor olsa bile verilmemiştir.

Yaş–Yani Hicret sırasındaki yaşı; bu çoğu zaman İbn Sa'd'ın verdiği diğer özellikler göz önünde tutularak hesaplanmak zorundadır ve her zaman tam olarak verilmemiştir.

İ–İlk Müslümanlarla ilgili olarak Caetani'nin verdiği sayı, *Annali*, i, Md. 229, İbn Hişâm'dan 162-165; Sütun içindeki 'Ö'ler, kişinin İslam'a girişinin listede yer alan kişilerden daha önce olduğunu göstermektedir.

HH1–Habeşistan'a hicret edenler [Muhacirler] hakkında Caetani'nin ilk listesindeki sayı (y.a.g.e. Md. 275, İbn Hişâm'dan, 208 vd., vb.).

HH2–[Habeşistan'a] hicret edenler [Muhacirler] hakkında Caetani'nin ikinci listesi (y.a.g.e., Md. 277, İH'dan, 209-215, vb., ilk listedeki isimlere yer verilmeksizin).

GD–[Habeşistan'a] hicret edenlerden geri dönenlere ilişkin olarak Caetani'nin listesindeki sayı (y.a.g.e. Md. 283, İbn Hişâm'dan, 241-243, vb.); 'Gm' iki gemide dönenleri göstermektedir (İbn Hişâm, 781-786) ve 'X' dönüşü hakkında herhangi birşey belirtilmeyen ve Bedir'de Müslüman olarak yer almayanları göstermektedir.

H–Caetani'nin listesine göre, Hicret edenlerin sayısı (H.S. 1, Md. 15, İbn Hişâm'dan, 316-323, vb.)

B–Bedir savaşında bulunanlar; Müslümanlar için Caetani'nin listesindeki sayı (H.S. 2, Md.§ 85A, İbn Hişâm'dan, 485-491, vb.); 'ÖP' ve 'EP', bu isimlerin, Caetani'nin Bedir'de öldürülen ve esir alınan putperestlerle ilgili liste-

lerinde yer aldıklarını göstermektedir (y.a.g.e., Md.§§ 88, 89, İbn Hişâm'dan, 507-515, vb.); 'P' [Bedir Savaşında] putperest olarak yer alanlar anlamındadır.'İS' kişinin Habeşistan'da bulunanlardan olup, Bedir'de *Müslüman* olarak yer aldığını İbn Sa'd'ın belirttiğini ifade etmektedir.

[B sütununda sayılardan sonra yer verilen 'k' harfi, Bedir savaşında öldürülenleri gösteriyor olabilir.]

171] * Bu şekilde işaretlenen kişi, çoğu kere bilinen sebeplerle Caetani tarafından listeye dâhil edilmemiş olsa da, bu listede yer verilmesi gereken kişileri ifade etmektedir; mesela, Caetani'nin Habeşistan'a hicret edenler hakkındaki ikinci listesi ilk listesindeki isimleri içine almaz, oysa bunlar, ikinci listesine temel teşkil eden İbn Hişâm'ın listesinde yer almaktadır.

mv = *mevlâ*, himaye verilen veya azatlı.

müt.= *ḥalîf*, müttefik.

müt. /Temîm - Temîm kabilesine mensup olan müttefik [gibi].

	Annenin Kabilesi	Yaş	İ	HH1	HH2	GD	H	B
HÂŞİM								
Müslümanlar								
Muḥammed	Zühre	52	..	..	..	..	*	1
Ḥamza	Zühre	56	..	..	..	..	49	2
ʿAlî b. Ebî Ṭâlib	Hâşim	..	Ö	..	..	..	*	3
Zeyd b. el-Ḥârişe	(Ṭayyi')	42-7	Ö	..	..	..	50	4
–Ebû Merŝed el-Ğanevî ***müt.***	..	54	..	..	..	..	51	7
–Merŝed b.Ebî Merŝed ***müt.***	..	..	..	..	..	..	52	8
–Enese, Hz. Muḥammed'in ***mv***'si	..	..	..	..	..	..	53	5
–Ebû Kebşe ***mv***	..	..	..	..	..	..	54	6
–Ŝâliḥ Suḳrân (Habeşî) ***mv***	..	..	..	..	..	..	..	İS
ʿAbbâs b. ʿAbd el-Muṭṭalib	Nemir	55?	..	..	..	..	..	?P
Caʿfer b. Ebî Ṭâlib	Hâşim	..	24	..	1	Gm	..	..
ʿAḳîl b. Ebî Ṭâlib	Hâşim	..	..	..	..	..	..	..
Nevfel b. el-Ḥâriŝ b. ʿAbd el-Muṭṭalib	Ḥâriŝ b. F.	..	..	..	..	..	..	EP
Rebîa b. el-Ḥâriŝ b. ʿAbd el-Muṭṭalib	Ḥâriŝ b. F.	57?	..	..	..	..	..	..
ʿAbdullâh b. el-Ḥâriŝ b. ʿAbd el-Muṭṭalib	Ḥâriŝ b. F.	..	..	..	..	..	..	?P
Ebû Süfyân b. el-Ḥâriŝ b. ʿAbd el-Muṭṭalib	Ḥâriŝ b. F.	..	..	..	..	..	..	?P
Faḍl b. el-ʿAbbâs	ʿÂmir b. Ŝaʿŝaʿa	..	..	..	..	..	..	..
Caʿfer b. Ebî Süfyân b. el-Ḥ.	Hâşim	..	..	..	..	..	..	..
el-Ḥâriŝ b. Nevfel b. el-Ḥ.	Ezd	..	..	..	..	..	..	..
ʿAbd el-Muṭṭalib b. Rebîʿa	Hâşim	..	..	..	..	..	..	..
ʿUtbe b. Ebî Leheb	ʿAbd Şems	..	..	..	..	..	..	?P
Muʿattib b. Ebî Leheb	ʿAbd Şems	..	..	..	..	..	..	?P
Usâme b. Zeyd b. el-Ḥârişe ***mv/Hâşim***	..	9	..	..	..	..	..	..
Ebû Râfiʿ	..	..	..	..	..	..	..	..
Selmân el-Fârisî	..	..	..	..	..	..	..	..
Putperestler								
ʿUḳayl b. Ebî Ṭâlib (veya ʿAḳîl)	..	..	..	..	..	..	..	..
Ṭâlib b. Ebî Ṭâlib	..	..	..	..	..	..	..	..
Ebû Leheb b. ʿAbd el-Muṭṭalib	..	..	..	..	..	..	..	EP
EL-MUṬṬALİB								
Müslümanlar								
ʿUbeyde b. el-Ḥâriŝ b. el-M.	Ŝaḳîf	61	7	..	..	..	55	9k.
eṭ-Ṭufeyl b. el-Ḥâriŝ b.el-M.	Ŝaḳîf	38	..	..	..	..	56	10
el-Ḥuseyn b. el-Ḥâriŝ b. el-M	Ŝaḳîf	..	..	..	..	..	57	11
Misṭaḥ b. Uŝaŝe b. ʿAbbâd	Muṭṭalib (***mv***'si Teym)	22	..	..	..	..	58	12

	Annenin Kabilesi	Yaş	İ	HH1	HH2	GD	H	B
[172]	***Putperestler***							
Es-Sâ'ib b. 'Ubeyd b. 'Abd Yezîd	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Nu'mân b. 'Amr. B. 'Alḳame	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Ubeyd b. 'Amr b. 'Alḳame	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
–'Akîl b. 'Amr ***müt.*.**	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
–Temîm b. 'Amr ***müt.*.**	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
–İbn Temîm b. 'Amr ***müt.*.**	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
TEYM								
Müslümanlar								
Ebû Bekr b. Ebî Ḳuḥâfe b. Âmir	Teym	50	Ö	..	..	..	*	45
Ṭalḥa b. 'Ubeydullah b. 'Uŝmân	Ḥaḍramîye	26-8	Ö	..	..	..	47	49
–Ṣuheyb b. Sinân ***mv.***	..	32	45	..	..	..	48	48
–'Âmir b. Fuheyre ***mv.***	..	..	35	..	..	..	..	47
–Bilâl b. Rabâh ***mv.***	..	..	..	..	..	..	..	46
el-Ḥârîŝ b. Ḫâlid b. Ṣaḫr.	Teym	..	..	..	32	Gm	..	..
'Amr b. 'Uŝmân b. 'Amr.	..	..	..	..	44	x	..	..
Putperestler								
'Umeyr b. 'Uŝmân b. 'Amr	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
'Uŝmân b. Mâlik b. 'Ubeydullah	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Mâlik b. 'Abdullâh b. 'Uŝmân	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
'Amr b. 'Abdullâh b. Cud'ân	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Muŝâfi' b. 'Iyâd b. Ṣaḫr b. 'Âmir	..	..	..	..	..	..	..	EP
–Câbir b. ez-Zübeyr	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
'Abdullâh b. Cud'ân b. 'Amr	..	ölü	..	..	..	..	..	ö.
ZÜHRE								
Müslümanlar								
'Abd er-Raḥmân b. 'Avf b.'Abd 'Avf	Zühre	43	Ö	7	*	11	62	37
Sa'd b. Ebî Vaḳḳâṣ b. Vuheyb	'Abd Şems	16-29	Ö	..	..	..	..	38
'Umeyr b. Ebî Vaḳḳâṣ	'Abd Şems	14	13	13	..	..	..	39k.
–'Abdullâh b. Mes'ûd ***müt.*.**	Zühre ***müt.***	29-37	14	17?	29	13	..	41
–el-Miḳdâd b .'Amr ***müt.*.**	..	*takr.*37	..	..	31	12	..	40
–Ḫabbâb b. el-Erett ***müt.*.**	Ḫuzâ'a	36	12	..	..	..	..	44
–Ẕu'l-Yedeyn 'Umeyr b. 'Abd 'Amr	Zühre	28+	..	..	..	..	..	43k.
–Mes'ûd b. er-Rebî' ***müt.*.**	..	30+	15	..	..	..	..	42
'Âmir b. Ebî Vaḳḳâṣ	'Abd Şems	..	..	..	26	Gm	..	..
el-Muṭṭalib b. Ezher b. 'Abd 'Avf.	Muṭṭalib	..	32	..	27	X	..	..

	Annenin Kabilesi	Yaş	İ	HH1	HH2	GD	H	B
Ṭuleyb b. Ezher	Muṭṭalib	..	..	İS	..	..	..	..
ʿAbdullâh b. Şihâb el-Aṣġar	Ḫuzâʿa *müt. /Zühre*	ölü	..	İS	..	..	..	..
ʿAbdullâh b. Şihâb	Ḫuzâʿa; *müt.*	ölü	..	..	..	..	..	..
–ʿUtbe b. Mesʿûd *müt.*	Zühre *müt.*	..	..	..	30	Gm	..	..
–Şuraḥbîl b. Ḥasene *müt.*	Cumeḥ (evlilik yoluyla)	49	..	..	55	X	..	..
Putperestler								
ʿAbdullâh el-Aḫnes b. Şerîk *müt. / Ṣaḳîf*	..	..	..	..	..	..	..	..
ʿADÎ								
Müslümanlar								
Ömer b. el-Ḫaṭṭâb b. Nufeyl	Maḫzûm	31-39	..	..	..	..	33	55
Zeyd b el-Ḫaṭṭâb	Esed	..	..	..	..	..	34	56
Saʿîd b. Zeyd b. ʿAmr b. Nufeyl	Ḫuzâʿa	20-29	8	..	..	..	39	68
ʿAmr b. Surâḳa b. Muʿtemir	Cumeḥ	..	..	..	..	..	35	58
–ʿÂmir b. Rebîʿa *müt.*.	..	..	21	11	*	27	2	63
ʿAmr b. ʿAḳîl b. (Ebî) Buḥayr *müt./Kinâne*	..	32	42	..	..	..	44	65 k.
–Ḫâlid b. (Ebî) Buḥayr *müt./Kinâne*	..	30	40	..	..	..	45	66
–Iyas b. (Ebî) Buḥayr *müt. /Kinâne*	..	..	43	..	..	..	43	67
–ʿÂmir b. (Ebî) Buḥayr *müt. /Kinâne*	..	..	41	..	..	..	46	64
–Vâḳid b. ʿAbdullâh *müt. /Temîm*	..	..	39	..	..	..	40	60
–Ḫavlâ b. Ebî Ḫavlâ *müt. /Mezhic*	..	..	..	..	..	..	41	61
–Mihcaʿ b. Sâliḥ (Ömer'in *mv'si*)	..	..	..	..	..	..	..	57 k.
Nuʿaym b. ʿAbdullâh b. Esîd	ʿAdî	..	34	..	..	..	..	..
Maʿmer b. ʿAbdullâh b. Naḍla	Eşʿari	..	..	..	71	Gm	..	..
ʿAdî b. Naḍla b. ʿAbd el-ʿUzzâ	Sehm	ölü	..	..	73	ö.	..	..
ʿUrve b. (Ebî Uḥâše) b. ʿAbd el-ʿUzzâ	ʿAneze (*mv*'si Sehm)	..	..	..	72	ö.	..	..
Mesʿûd b. Suveyd	ʿAdî	..	..	..	..	..	..	..
ʿAbdullâh b. Surâḳa	Cumeḥ	..	..	..	..	..	36	59?
ʿAbdullâh b. Ömer b. el-Ḫaṭṭâb	Cumeḥ	10-11	..	..	..	..	..	..
Ḥârice b. Ḥuẕafe b. Ğânim	ʿAdî	..	..	..	..	..	..	..
En-Nuʿmân b. ʿAdî b. Naḍla	..	..	..	..	74	X	42	..
Mâlik b. Ḫavle	..	..	..	..	..	..	..	62
EL-HÂRİŞ B. FİHR								
Müslümanlar								
Ebû ʿUbeyde b. el-Cerrâh	el-Ḥâriş	39-40	1	..	83	36	..	80

[171]

	Annenin Kabilesi	Yaş	İ	HH1	HH2	GD	H	B
Süheyl b. Beydâ'	el-Ḥâriŝ	31-32	..	15	*	38	..	82
Ṣafvân b. Beydâ'	el-Ḥâriŝ	..	..	..	..	..	..	83 k.
Ma'mer b. Ebî Serḥ (veya 'Amr)	'Âmir	..	..	..	84	39	..	84/90
Ḥâṭıb b. 'Amr b. Ebî Serḥ	..	..	..	..	..	..	..	86
'Iyad b. (Ebî) Zuheyr	el-Ḥâriŝ	..	..	..	86	X	..	87?
'Amr b. Ebî 'Amr (B. Muḥârib b.Fihr'den)	..	30	..	..	..	..	..	..
Sehl b. Beydâ'	el-Ḥâriŝ	..	..	..	..	..	..	?EP
'Amr b. el-Ḥâriŝ	'Âmir	..	..	..	85	37	..	81
'Uŝmân b. 'Abd el-Ganm	Zühre	..	..	..	87	X	..	..
Sa'îd (veya Sa'd) b. 'Abd Ḳays	..	..	..	..	88	X	..	..
el-Ḥâriŝ b. 'Abd Ḳays	..	..	..	..	89	Gm	..	..
'Âmir b. 'Abd Ganm (es-Sehmî?)	..	..	..	..	91	X	..	..
Putperestler								
Eṯ-Ṭufeyl b. Ebî Ḳuney'	..	..	..	..	..	..	..	EP
'Utbe b. 'Amr b. Caḥdem	..	..	..	..	..	..	..	EP
–Şâfi' ***müt.***	..	..	..	..	..	..	..	EP
'ÂMİR								
Müslümanlar								
Ebû Sebre b. Ebî Ruhm b. 'Abd el-'Uzzâ	Hâşim	..	..	13	*	31	64	75
'Abdullâh b. Maḥreme b. 'Abd el-'Uzzâ	Kinâne	28-29	..	İS	75	29	..	76
Ḥâṭıb b. 'Amr b. 'Abd Şems	Eşca'	..	17	16	*	Gm	..	89?
'Abdullâh b. Suheyl b. 'Amr	Nevfel	25-6	..	..	76	30	..	77
–'Umeyr b. 'Avf *(Süheyl'in mv'si)*	..	..	..	..	..	..	..	78
Vehb b. Sa'd b. Ebî Serḥ	Eş'âr	32	..	..	..	..	..	85
–Sa'd b. Ḥavle ***mv.***	..	23	..	..	82	35	..	79
Selît b. 'Amr	Yemen	..	16	..	77	X	..	..
[174] es-Sekrân b. 'Amr	Ḫuzâ'a	Ölü	..	..	78	33	ö.	..
Mâlik b. Zem'a	..	..	..	..	80	Gm	..	..
'Abdullâh b. Ḳays (İbn ümm Mektûm)	Maḫzûm	..	..	..	..	..	..	..
Putperestler								
Süheyl b. 'Amr b. 'Abd Şems	..	..	.	..	..	..	..	EP
'Abd b. Zem'a b. Ḳays b. 'Abd Şems	..	..	..	..	..	..	..	EP
'Abd er-Raḥmân b. Menşûr	..	..	..	..	..	..	..	EP
Ḥabîb b. Câbir	..	..	..	..	..	..	..	EP
es-Sâ'ib b. Mâlik	..	..	..	..	..	..	..	EP
+2 müttefik								

	Annenin Kabilesi	Yaş	İ	HH1	HH2	GD	H	B
ESED								
Müslümanlar								
ez-Zübeyr b. el-ʿAvvâm b. Ḫuveylid	Hâşim	27-8	Ö	5	•	7	63	32
–Ḥâṭıb b. Ebî Belteʿa *müt.*	..	35	..	..	..	..	..	33
–Saʿd (Hâṭib'in *mv*'si)	..	..	..	..	..	..	..	34
Sâ'ib b. el-ʿAvvâm b. Ḫuveylid	Hâşim	..	..	..	..	..	..	..
Ḫâlid b. Ḫizâm b. Ḫuveylid	Esed	Ölü	..	..	İS	ö.'	..	..
el-Esved b. Nevfel b. Ḫuveylid	ʿAbd Şems	..	..	..	15	Gm	..	..
ʿAmr b. Ümeyye el-Ḫâriş	Teym	..	..	..	17	ö.	..	..
Yezîd b. Zemʿa b. el-Esved	Maḫzûm	..	..	..	16	X	..	..
Putperestler								
Zemʿa b. el-Esved b. el-Muṭṭalib	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
el-Ḥâriş b. Zemʿa	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
ʿUḳayl b. el-Esved (veya ʿAḳîl)	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Ebû'l-Baḫterî (el-ʿÂṣ) b. Hişâm b. el-Ḥâriş	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Nevfel b. Ḫuveylid	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
es-Sâʿib b. Ebî Ḫubeyş	..	..	..	..	..	..	..	EP
el-Ḥuveyriş b. Abbâd	..	..	..	..	..	..	..	EP
ʿAbdullâh b. Ḫumeyd	..	..	..	..	..	..	..	EP
Ḥakîm b. Ḫizâm b. Ḫuveylid	..	..	..	..	..	..	..	..
+2 müttefik +1 mevlâ								
NEVFEL								
Müslümanlar								
ʿUtbe b. Ğazvân *müt.*.	..	40	..	..	14	6	68	30
–Ḥabbâb ('Utbe'nin *mv*'si)	..	31	..	..	..	..	61	31
Putperestler								
el-Ḥâriş b. ʿÂmir b. Nevfiel	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Ṭuʿayme b. ʿAdî b. Nevfiel	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
ʿAdî b. el-Ḥıyâr b. ʿAdî b. N.	..	..	..	..	..	..	..	El'
el-Mutʿim b. ʿAdî b. Nevfiel	..	..	..	..	..	..	..	?ö.
+2 müttefik +1 mevlâ								
ʿABD ŞEMS								
Müslümanlar								
ʿUsmân b. ʿAffân b. Ebi'l-ʿÂṣ	ʿAbd Şems	39/46	Ö	1	•	1	69	13

	Annenin Kabilesi	Yaş	İ	HH1	HH2	GD	H	B
Ebû Huẕeyfe b. 'Utbe b. Rebî'a	Kinâne	41-2	38	3	*	3	66	14
–Sâlim (Ebû Huẕeyfe'nin *mv*'si)	..	..	..	..	..	..	67	15
75 –'Abdullâh b. Caḥş ***müt./Ḫuẕeyme***	Hâşim	38-46	22	..	7	5	4	17
Ebû Yezîd b. Ruḳayş ***müt.*** / *Ḫuẕeyme*	..	..	..	..	..	..	14	21
–'Ukkâşe b. Miḥsan ***müt.*** / *Ḫuẕeyme*	..	33	..	..	..	..	7	18
–Ebû Sinân b. Miḥsan ***müt./Ḫuẕeyme***	..	35	..	..	..	..	..	22
–Sinân b. Ebî Sinân ***müt.*** / *Ḫuẕeyme*	..	15	..	..	..	..	..	23
–Şucâ' b. Vehb ***müt.*** / *Ḫuẕeyme*	..	29-37	..	..	İS	..	8	19
–'Ukbe b. Vehb ***müt.*** / *Ḫuẕeyme*	..	..	..	..	..	..	9	20
–Rebi'a b. Ekŝem ***müt.*** / *Ḫuẕeyme*	..	31	..	..	..	..	20	25
–Muḥriz b. Naḍla ***müt.*** / *Ḫuẕeyme*	..	29-32	..	...	..	..	13	24
–Erbed b. Ḥumeyra ***müt.*** / *Ḫuẕeyme*	..	..	..	..	..	..	10	29
–Melik b. 'Amr ***müt.*** / *Süleym*	..	..	..	..	..	..	17	26
–Midlâc b. 'Amr ***müt.*** / *Süleym*	..	..	..	..	..	..	..	27
–Ŝaḳf b. 'Amr ***müt.*** / *Süleym*	..	..	..	..	..	..	19	28
Ḫâlid b. Sa'îd b. el-'Âṣ	Kinâne	..	36	..	5	Gm	..	..
'Amr b. Sa'îd	Maḫzûm	..		..	3	Gm	..	..
–Ebû Aḥmed b. Caḥş ***müt.*** / Ḫuẕeyme	Hâşim	..	23	..	İS	..	5	..
–'Abd er-Raḥmân b. Ruḳayş ***müt.*** / Ḫuẕeyme	..	..		..	..	..	..	..
–'Amr b. Miḥsan ***müt.*** / Ḫuẕeyme	..	..		..	..	..	16	..
–Ḳays b. 'Abdullâh ***müt.***/Ḫuẕeyme	..	..		..	10	X	15?	..
–Safvân b. 'Amr ***müt.*** / Süleym	..	..		..	..	..	18	..
–Ebû Mûsa el-Eş'arî ***müt.***.	..	..		..	13	?Gm	..	..
–Mu'ayḳıb b. Ebî Fâṭıma ***müt.***.	..	..		..	12	?Gm	..	..
–Subeylı (Ebû Uḥayḥa'nın *mv*'si)	..	..		..	..	..	..	16?
–ez-Zübeyr b. 'Ubeyde	..	..		..	..	..	21	..
–Temmâm b. 'Ubeyde	..	..		..	..	..	22	..
–Muḥammed b. 'Abdullâh b. Caḥş	..	..		..	..	..	24	..
Putperestler								
Ḥanẓala b. Ebî Süfyân b. Ḥarb b. Ümeyye	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
'Ubeyde b. Sa'îd b. el-'Âṣ b. Ümeyye	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
el-'Âṣ b. Sa'îd b. el-'Âṣ b. Ümeyye	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
'Ukbe b. Ebî Mu'ayt b. Ebî 'Amr b. Ümeyye	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
'Utbe b. Rebî'a b. 'Abd Şems	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Şeybe b. Rebî'a b. 'Abd Şems	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
el-Velîd b. 'Utbe b. Rebî'a	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
'Amr b. Ebî Süfyân b. Ḥarb b. Ümeyye	..	..	..	..	..	..	..	EP

	Annenin Kabilesi	Yaş	İ	HH1	HH2	GD	H	B
el-Ḥâriś b. Ebî Vecze b. Ebî ʿAmr	..	..	..	..	..	..	..	EP
Ebû'l-ʿÂś b. er-Rebiʿ b. ʿAbd el-ʿUzzâ	..	..	..	..	..	..	..	EP
Ebû'l-ʿÂś b. Nevfel b. Şems	..	..	..	..	..	..	..	EP
+ 8 müttefik +4 mevlâ								
Ebû Süfyân b. Ḥarb	..	..	..	..	..	..	..	..
MAḤZÛM								
Müslümanlar								
Ebû Seleme b. ʿAbd el-Esed b. Hilâl	Hâşim	..	2	8	•	14	1	50
el-Erḳâm b. ʿAbd Menâf b. Esed	Ḫuzâʿa	26-34	3	..	..	..	..	52
Şemmâs b. ʿUśmân b. eş-Şerîd	ʿAbd Şems	..	..	..	35	16	..	51
–ʿAmmâr b. Yâsir (Ebû Huẕeyfe'nin ***müt.***)	..	56?	44	..	90	19	..	53
–Muʿattib b. ʿAvf müt./ Ḫuzâʿa	..	21	..	..	41	20	..	54
ʿAyyâş b. Ebî Rebiʿa b. el-Muğîre	Temîm	..	18	..	40	18	..	..
Seleme b. Hişâm b. el-Muğîre	Rebiʿa	..	..	..	39	17	..	..
el-Velîd b. el-Velîd b. el-Muğîre	Becîle	..	..	..	..		..	..
Hâşim b. Ebî Huẕeyfe b. el-Muğîre	Maḫzûm	..	..	..	38	X	..	..
Hebbâr b. Süfyân b. ʿAbd el-Esed b. Hilâl	ʿÂmir	..	..	..	36	X	..	..
ʿAbdullâh b. Süfyân b. ʿAbd el-Esed	ʿÂmir	..	..	..	37	X	..	..
+2 müttefik								
Putperestler								
Ebû Cehl (ʿAmr) b. Hişâm b. el-Muğîre	Temîm	..	..	..	..	..	..	ÖP
el-ʿÂś b. Hişâm b. el-Muğîre	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Ḫâlid b. Hişâm b. el-Muğîre	..	..	..	..	..	..	..	EP
Mesʿûd b. Ebî Ümeyye b. el-Muğîre	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Ebû Ḳays b. el-Velîd b. el-Muğîre	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Ebû Ḳays b. el-Fâkih b. el-Muğîre	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Huẕeyfe b. Ebî Huẕeyfe b. el-Muğîre	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Hişâm b. Ebî Huẕeyfe b. el-Muğîre	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Ümeyye b. Ebî Huẕeyfe b. el-Muğîre	..	..	..	..	..	..	..	EP
ʿUśmân b. Abdllah b. el-Muğîre	..	..	..	..	..	..	..	EP
Rifâʿa b. Ebî Rifâʿa b. ʿÂ'iẕ b. ʿAbdullâh	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
el-Munzir b. Ebî Rabiʿa b. ʿÂ'iẕ b. ʿAbdullâh	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
ʿAbdullâh b. el-Munẕir b. Ebî Rifâʿa b. ʿÂ'iẕ b. ʿAbdullâh	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Zuheyr b. Ebî Rifâʿa b. ʿÂ'iẕ b. ʿAbdullâh	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
es-Sâib b.' Ebî Rifâʿa b. ʿÂ'iẕ b. ʿAbdullâh	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Ebû'l-Munẕir b. Ebî Rifâʿa b. ʿAbîd (?=ʿÂ'iẕ) b. ʿAbdullâh	..	..	..	..	..	..	..	EP

[176]

	Annenin Kabilesi	Yaş	İ	HH1	HH2	GD	H	B
Seyfî b. Ebî Rifâ'a b. 'Abîd (? = 'Â'iẕ) b. 'Abdullâh	..	..	..	..	..	..	..	EP
7] es-Sâ'ib b. Ebî's-Sâ'ib b. Âbid (? ='Â'iẕ) b. 'Abdullâh	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Ebû 'Aṭâ 'Abdullâh b. es-Sâ'ib b. Âbid (?='Â'iẕ) b. Abdullah	..	..	..	..	..	..	..	EP
el-Esved b. 'Abd el-Esed b. Hilâl b. 'Âbid.	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
Ḥâcib b. es-Sâ'ib b. 'Uveymir b. 'Amr b. 'Âbid	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
'Uveymir b. es-Sâ'ib b. 'Uveymir b. 'Amr b. 'Âbid	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
'Â'iẕ b. es-Sâ'ib b. 'Uveymir b. 'Amr b. 'Âbid	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
el-Muṭṭalib b. Ḥanteb b. el-Ḥâriṣ b. 'Ubeyd	..	..	..	..	..	..	..	EP
Ḳays b. es-Sâ'ib?	..	..	..	..	..	..	..	EP
+Bedir'de 8 müttefik								
'Abdullâh b. Ebî Rebî'a b. el-Muğîre	..	..	..		..	..	..	..
el-Ḥâriṣ b. Hişâm b. el-Muğîre	..	..	..		..	..	..	..
Hişâm b. el-Velîd b. el-Muğîre	..	..	..		..	..	..	..
Zuheyr b. Ebî Ümeyye b. el-Muğîre	..	..	..		..	..	..	..
el-Velîd b. el-Muğîre	..	..	..		..	..	..	EP?
SEHM								
Müslümanlar								
Ḫuneys b. Ḥuẕâfe b. Ḳays b. 'Adî	Sehm	..	20	..	57	25	37	74
'Abdullâh b. Ḥuẕâfe b. Ḳays b. 'Adî	Kinâne	..	..	..	62	X	..	..
(Ebû) Ḳays b. Ḥuẕâfe b. Ḳays b. 'Adî	Kinâne	..	..	..	60	X	..	..
Hişâm b. el-Âs b. Vâ'il	Maḫzûm	..	..	..	59	26	..	..
Ebû Ḳays b. el-Ḥâriṣ	Ḥaḍramevt	..	..	..	61	X	..	..
'Abdullâh b. el-Ḥâriṣ	Kinâne	..	..	..	58	ö.	..	..
es-Sâ'ib b. el-Ḥâriṣ	Kinâne	..	..	..	68	X	..	..
el-Haccâc b. el-Ḥâriṣ (veya el-Ḥâriṣ)	Kinâne	..	..	..	?63	X	..	?P
Temîm b. el-Ḥâriṣ (veya Bişr veya Numeyr)	Ṣa'ṣa'a	..	..	..	65	X	..	..
Sa'îd b. el-Ḥâriṣ	Cumeḥ	..	?30	..	67	X	..	..
Ma'bed b. el-Ḥâriṣ (veya Ma'mer)	Cumeḥ	..	..	..	64	X	..	..
–Sa'îd b. 'Amr ***müt. / Temîm***	Sa'sa'a	..	..	..	66	X	..	..
'Umeyr b. Ri'âb b. Ḥuẕâfe	Cumeḥ	..	..	..	69	X	..	..
–Maḥmiye b. Caz'	Ḥimyer	..	..	..	70	Gm	..	..
–Nâfi' b. Budeyl	..	..	..	..	..	..	..	..

	Annenin Kabilesi	Yaş	İ	HH1	HH2	GD	H	B
Putperestler								
Münebbih b. el-Ḥaccâc b. ʿÂmir	..	..	..	..	..	..		ÖP
Nubeyh b. el-Haccâc b. ʿÂmir	..	..	..	..	..	..		ÖP
el-ʿÂs b. Münebbih b. el-Haccâc b. ʿÂmir	..	..	..	..	..	..		ÖP
Ebû'l-ʿÂṣ b. Ḳays b. ʿAdî b. Suʿayd	..	..	..	..	..	..		ÖP
ʿÂṣım b. Ebî ʿAvf b. Ḍubeyre b. Suʿayd	..	..	..	..	..	..		ÖP
ʿÂmir b. Ebî ʿAvf b. Ḍubeyre	..	..	..	..	..	..		ÖP
Ebû Vedâʿa b. Ḍubeyre	..	..	..	..	..	..		EP
el-Ḥâriṣ b. Münebbih b. el-Haccâc	..	..	..	..	..	..		ÖP
Ferve b. Ḳays b. ʿAdî b. Ḥuẕâfe	..	..	..	..	..	..		EP
Ḥanzala b. Kubeyş b. Ḥuẕâfe	..	..	..	..	..	..		EP
el-Haccâc b. el-Ḥâriṣ b. Ḳays b. ʿAdî b. Saʿd	..	..	..	..	..	..		EP
–Eslem (Nubeyh'in *mv*'sı)	..	..	..	..	..	..		EP
el-ʿÂṣ b. Vâʾil b. Hâşim b. Suʿayd	..	..	..	..	..	..		..
ʿAmr b. el-ʿÂṣ b. Vâʾil	..	..	..	..	..	..		..
el-Ḥâriṣ b. Ḳays b. ʿAdî b. Saʿd.	..	..	..	..	..	..		..
CUMEḤ								
Müslümanlar								
ʿUṣmân b. Maẕʿûn b. Ḥabîb b. Vehb	Cumeḥ	..	4	10	*	21	..	69
ʿAbdullâh b. Maẕʿûn b. Ḥabîb b. Vehb	Cumeḥ	30	6	..	44	24	..	72
Ḳudâme b. Maẕʿûn b. Habîb b. Vehb	Cumeḥ	32	5	..	43	23	..	71
es-Sâʾib b. ʿUṣmân b. Maẕʿûn	Süleym (*mv*'si ʿAbd Şems)	19-27	31	..	42	22	..	70
Maʿmer b. el-Ḥâriṣ b. Maʿmer b. Ḥabîb	Cumeḥ	..	30	..	..	..	..	73
Ḥâṭıb b. el-Ḥâriṣ b. Maʿmer b. Ḥabîb	Cumeḥ	?ö.	26	..	45	ö.	..	..
Ḥaṭṭâb b. el-Ḥâriṣ b. Maʿmer b. Ḥabîb	Cumeḥ	?ö.	28	..	49	ö.	..	..
Muḥammed b. Ḥâṭıb	..	..	..	..	47	(Gm)	..	..
el-Ḥâriṣ b. Ḥâṭıb	..	..	..	..	48	(Gm)	..	..
ʿUmeyr b. Vehb b. Ḥalef b. Vehb	Sehm	..	..		..	..	..	P
Süfyân b. Maʿmer b. Ḥabîb b. Vehb	Yemen	..	..		51	X	..	..
Câbir b. Süfyân	..	..	..		52	X	..	..
Cunâde b. Süfyân	..	..	..		53	X	..	..
Nubeyh b. ʿUṣmân b. Rebîʿa	..	..	..		?56	Gm	..	..
Putperestler								
Ümeyye b. Ḥalef b. Vehb	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
ʿAlî b. Ümeyye b. Ḥalef b. Vehb	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
ʿAmr b. Ubeyy b. Ḥalef b. Vehb	..	..	..	..	..	..	..	EP

[178]

	Annenin Kabilesi	Yaş	İ	HH1	HH2	GD	H	B
'Abdullâh b. Ubeyy b. Ḫalef b. Vehb	..	..	..	..	..	..	..	EP
Evs b. Mi'yar	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
'Amr b. 'Abdullâh b. 'Usmân b. Vuhayb	..	..	..	..	..	..	..	EP
Vehb b. 'Umeyr b. Vehb b. Ḫalef b. Vehb	..	..	..	..	..	..	..	EP
Rebi'a b. Derrâc b. el-'Anbes +5 müttefik vb.	..	..	..	..	..	..	..	EP
Ubeyy b. Ḫalef b. Vehb	..	..	..	..	..	..	..	..
'ABD ED-DÂR								
Müslümanlar								
Mus'ab b. 'Umeyr b. Hâşim	Âmir	37 +	..	6	*	8	65	35
Ebû'r-Rûm b. 'Umeyr b. Hâşim	? Rum	..	..	..	?24	X	..	..
Suveybit b. Sa'd b. Ḥarmele	Ḫuzâ'a	..	..	..	19	9	59	36
Firâs b. en-Naḍr b. el-Ḥâriš	Temîm	..	..	..	25	X	..	..
Cehm b. Ḳays	el-Muṭṭalib (evlâkyoluyla)	..	..	..	20	Gm	..	..
179] Ḫuzeyme b. Cehm b. Ḳays	..	..	..	..	23	Gm	..	..
'Amr b. Cehm b. Ḳays + 1 mevlâ	..	..	..	..	22	Gm	..	..
Putperestler								
en-Naḍr b. el-Ḥâriš '	..	..	..	..	..	..	..	ÖP
'Abd el-'Azîz b. 'Umeyr b. Hâşim +3 müttefik +2 mevlâ	..	..	..	..	..	..	..	EP
'ABD								
Müslümanlar								
Ṭuleyb b. 'Umeyr	Hâşim	22	..	..	18	10	60	88

EK F

[180]

'Urve'nin Rivayetleri

Hz. Muḥammed'in Mekke dönemindeki hayatıyla ilgili olarak, 'Urve b. ez-Zübeyr'den elde edilen veriler/malzemeler, özellikle onun 'Abd el- Melik'e yazdığı ve Taberî'de yer verilen[1] mektubunun fragmanları büyük bir önem taşımaktadır. Bu nedenle de değerlidir, [tabii ki] bir kaynak olarak 'Urve'nin güvenilirliği meselesi de ayrıca dikkat edilmesi gereken [bir husustur]. Burada, 'Urve'den geldiği ileri sürülen şeylerin, kendisinin teslim ettiği malzemeler olduğu varsayılacaktır. Bununla birlikte, yine, 'Urve'nin normal olarak, belgeleri nereden aldığını belirtmediği ve daha önceki bir ravi isminin verildiği yerlerde, sözkonusu ismin daha sonraki bir kişi tarafından tahmini olarak sokuşturulduğu da varsayılacaktır.; [yapılan] tahminler pekâlâ doğru da olabilir, ancak bu hususta daima bir tereddüt olabilir.

'Urve, İlk Müslümanlardan biri ve Ebû Bekir'in yakın arkadaşı olan ez-Zübeyr b. el-'Avvâm'ın oğluydu. 'Urve'nin annesi Ebû Bekir'in kızı Esmâ idi; dolayısıyla, Â'işe de 'Urve'nin teyzesiydi. 'Urve, İkinci İç Savaşın karşı [taraftaki]-halifesi 'Abdullâh'ın öz kardeşiydi. Kardeşinin destekçisilerinden olduğu anlaşılmaktadır, ancak 'Abdullâh'ın ölümü üzerine, onun hemen Emevi halifesi Abdülmelik'e koşarak gittiği ve annelerinin adına kardeşinin cesedini gömülmesi için istediği rivayet edilmektedir. Bu isteği yerine getirilmişti. O, Emevi idaresiyle uzlaştı ve Medine'de sessizce yaşadı. Ölümü için verilen tarih 92 ilâ 101 arasında değişmektedir; çoğunlukla kabul edilen [tarih] 94'tür.

Hz. Muḥammed'in biyografisine dair dağınık malzemeleri [bilgi ve belgeleri] ilk defa bir araya getiren kişinin 'Urve olduğu rivayet edilmektedir. Vâḳıdî'deki (Wellhausen'den), kendisinden veya kendisi vasıtasıyla nakledilen hususların farklılığı, onun bu tür bir şeye teşebbüs etmiş olması gerektiğini teyit etmektedir. Öte yandan, ondan gelen İbn Hişâm'daki malzemeler, büyük ölçüde onun bağlantılı olduğu ailelelerle ilgili malzemelerdir. Mesela, anne tarafından dedesi olan Ebû Bekir'le ilgili malzemeler vardır: 205, 245 vd., 327, 333, 650 (Ebû Bekir'in azatlısı 'Âmir b. Füheyre'nin övülmesine dair), 73l vd., 1016; bkz. Vaḳıdî/Wellhausen, 167. Babası hakkında bir bölüm vardır

1 *Annali*. i. 1180 vd., 1224 vd.

(809) ve bazı bölümler de Esed sülalesinin diğer mensuplarını veya onunla
811 bağlantılı kişileri ihtiva etmektedir.[2] Bu sonuncular arasında, Hz. Muḥammed tarafından, erken bir zamanda Zübeyr'e 'kardeş' yapılan ve vasiyetnamesinde mal varlığını ez-Zübeyr ve ʿAbdullâh b. ez-Zübeyr'e bırakan ʿAbdullâh b. Mesʿûd sayılmalıdır. Zeyd b. Ḥârise de Esed sülalesiyle ilişkili olarak kabul edilmiş olabilir; çünkü o, bir zamanlar Hatice'nin ve belki de [Hatice'nin] kuzeni Ḥakîm b. Ḥizâm'ın kölesi olmuştu; bir süre, ʿUrve'nin halası Hind bint el- ʿAvvâm ile de evlenmişti.[3] Sebep ne olursa olsun, ʿUrve, Zeyd ve oğlu ʿUsâme'ye önem vermişti.[4] Ṭaberî, (ʿUrve'nin öz dedesi Ebû Bekir'in *değil* de) Zeyd'in ilk erkek müslüman olduğunu söylerken, ravilerden birisi olarak 'Urve'yi göstermektedir.[5]

Bütün bunlar, onun İslam devleti içinde belli bir siyasi çevreye -Hz. Muḥammed hayattayken, Ebû Bekir, Ömer ve Ebû ʿUbeyde 'üçlüsü'nün nüfuzu altında iktidarı elinde tutan taraf; daha sonra H.S. 36'da hem Ali hem de Muaviye'ye muhalefet eden ʿÂ'işe, Ṭalḥa ve ez-Zübeyr'in tarafı; daha sonra [Hicri] 62'den 72'ye kadar Emevilere başkaldırıdan sorumlu olan taraf- mensup olduğuna işaret etmektedir. (Bu üç grup özdeş değildir, ancak aralarında bir devamlılık vardır). Bu nedenledir ki, onun naklettiği malzemeler arasında, Hz. Muḥammed'e ve Ebû Bekir'e karşı muhalefetin sorumlusu olarak Ümeyye sülalesini kötü bir konumda koymasını görmek şaşırtıcı değildir; mesela, Hz. Muḥammed'in Benî ʿAbd Menâf'ın[6] kendisine karşı davranışlarından şikayeti; muhaliflerin listeleri;[7] Ebû Cehil'in kabalığı ve savaşmaya istekli olması.[8]

Bununla birlikte, mesele bu kadar basit değildir. Eski gruplaşmalar, dağılmaya yüz tutuyordu ve şüphesiz Abdülmelik ʿUrve gibi bir adamla uzlaşmak için elinden gelen her şeyi yapmıştı. Mesela, İbn Saʿd'dan[9] öğrendiğimize göre, 'Urve'nin eşleri arasında kendi sülalesi olan Esed'den Ebû'l-Baḫterî'nin bir torunu, (ʿAdî [sülalesinden]) Halife Ömer'in bir torunu, Ümeyye sülalesinden

2 Krş. Vaḳıdî/Wellhausen , 189, 376.
3 İbn Saʿd, iii. 1.30.27.
4 Krş. İbn Hişâm, 791 vd., 1006; Vaḳıdî/Wellhausen , 238, 433 vd., 437.
5 *Ann*, i. 1167.
6 İbn Hişâm, 277 = Ṭaberî, 1199.
7 İbn Hişâm, 271 vd., 436.
8 İbn Hişâm, 428; Vaḳıdî/Wellhausen, 51 vd.
9 v. 132 vd.

bir kadın ve Maḫzûm'dan da bir başka kadın vardı. Ne yazık ki bu evliliklerin tarihlerini bilmiyoruz. Ümeyye sülalesine mensup kadınla olan evliliği iç savaştan önce ise, Abdülmelik'in huzuruna nasıl kabul edilmiş olduğunu izah edecektir. Yine, malzemeler içinde, ʿAbd Şems'e mensup olan 'Utbe b. Rebîʿa'yı öven bir pasaj görüyoruz[10]; ancak bu durum, ʿUtbe'nin, 'Abd Şems'ten olmakla birlikte, Ümeyye b. ʿAbd Şems'ten olmamasıyla izah edilebilir.

Bu olgular gösteriyor ki, ʿUrve, kesinlikle Emevilerin azılı bir muhalifi olmamakla birlikte, -Hicri 72'den sonra biraz değişmiş de olsa- uzun süre muhalefete yakınlık duymuştu. Ayrıca, olayları aktarma [biçimini] etkilemiş olması gereken kendi ailesinin geleneksel [yaklaşımı], Emevilere karşı düşman olmalıdır. Bu nedenledir ki, onun Abdülmelik'e yazdığı mektubun, gerçek olmasına rağmen, tarafsız olmadığından şüphe etmek için bazı haklı sebepler vardır. Bu şüphe, mektubu nakledenlerden bazılarının Emevi karşıtı olan Ḳaderiyye gruplarına katılmalarıyla da desteklenmektedir; Ebân b. Yezîd, kader (hür irade) akidesini benimsedi; ʿAbd eṣ-Ṣamed'in babası ʿAbd el-Vâriṯ b. Saʿîd de [bu akideyi] benimsemişti[11]. [182]

Bu durum dikkate alındığında, mesela, Abdülmelik'e yazılan mektubun, Habeşistan seferinin saiki olarak, baskılardan kaçma ihtiyacı üzerinde fazlaca durduğunu düşünmek mantıksız sayılmaz; böylesi bir baskı, büyük ölçüde Ümeyye [sülalesinin] ve Ebû Bekir, Zübeyr ve onların aileleri etrafındaki grubun geleneksel düşmanları olan diğer sülalelerin işi olabilirdi. Ebû Bekir ve arkadaşlarının politikası Habeşistan'a hicretle çok yakından ilgili olsa bile, ellerinde rakiplerin itibarını sarsacak açık bir yol varken, aile ve sülalenin geleneksel [yaklaşımı], pek de muteber olmayan bu vakıaya itibar etmezdi.

10 Vakıdî/Wellhausen, 50 vd.

11 İbn Ḥacer, *Teẕhîb*, i, no. 175, vi, no. 923.

183|

EK G

Çeşitli Listeler

Habeşistan'a gidenlerin ilk listesinin (HH1) mahiyetini anlamak için, diğer iki listeyi de gözönünde tutmamız gerekir; Caetani'nin,[12] sayılarıyla birlikte İbn Hişâm'dan[13] aktardığı Habeşistan'dan dönenlerin listesi (GD) ve Caetani'nin[14] verdiği şekilde kullandığım, Hz. Muḥammed'le Medine'ye hicret edenlerin listesi (H).

GD ile ilgili olarak dikkat edilmesi gereken husus şudur: Habeşistan'a gidenler ve Bedir'de Müslüman olarak savaşanların hepsi, Mekke'ye 'geri dönenlerin' listesinde yer almaktadır. Bunun iki istisnası vardır. 'Iyâd b. Zuheyr (el-Ḥâriŝ b. Fihr) ve Şucâ' b. Vehb ('Abd Şems), bunlardan sonuncusu İbn Hişâm'ın göçedenler listesinde yer almamaktadır, dolayısıyla 'geri dönmesi' beklenemez. Öte yandan, 'geri dönenlerin' dördü hariç hepsi Bedir'de savaşmıştır: Hz. Muḥammed'in *hicret*inden önce ölen Sekrân ('Âmir) ve akrabaları Hz. Muḥammed'e muhalefetin liderleri olan üç genç adam, aile baskısına nasıl boyun eğdiklerine dair bir olay anlatılan Seleme b. Hişâm, 'Ayyâş b. Ebî Rebî'a (her ikisi de Maḫzûm'dan) ve Hişâm b. el-'Âṣ'dır (Sehm). Dolayısıyla GD, esas itibariyle hem Habeşistan'da hem de Bedir'de bulunanların listesidir.

H'yi açıklamak daha zordur, çünkü Bedir Savaşı'ndan önce Medine'ye gidenlerin ve Bedir'de yer alan *muhâcirûn*'un listesinde bulunanların hepsinin isimlerini ihtiva etmemektedir. Bu iki liste karşılaştırıldığında, H'nin 'Abd Şems'den 3, Esed'den 2, Zühre'den 7 (Bedir'de bulunan toplam 8 kişinin içinden), Teym'den 2, Maḫzûm'dan 4 (5 kişiden), 'Âmir'den 6 (7 kişiden), Ḥâriŝ'ten 7 (7 kişiden) kişiyi listeye almadığı görülmektedir. Bu çok şaşırtıcıdır. Bu isimlere yer verilmemesi sadece bir tesadüf müdür? Yoksa arkasında bir başka maksat mı vardır? Mesela, H'de yer verilmeyen kişiler, ana kafileden daha önce ya da sonra hicret etmiş oldukları için, *hicret* etmiş sayılmıyorlar mı? Bazılarının, iki 'Akabe' arasında *hicret* ettikleri rivayet edilmiştir;[15] ancak
184| bu, ihtilafı izah etmek için daha sonra yapılan bir girişim olabilir. H listesine

12 *Annali* i, s. 283.

13 241 vd.

14 *Annali i*, s. 361 vd.; krş. Ek E.

15 Y.a.g.e., s. 364, n. 3.

alınmamış olmakla birlikte, Ûsmân b. Maẓ'ûn'un Medine'ye gittiği ve Mekke'deki evini kapattığı rivayet edilmektedir. Dolayısıyla, büyük bir ihtimalle H'nin eksik olduğu anlaşılmaktadır.

HH1 hakkında ilk söyleyebileceğimiz şey, bu listede olanların hepsinin GD listesinde de olduğudur. HH1'i, Habeşistan'da bulunan ve aynı zamanda Medine'ye de hicret ettikleri kabul edilen kişilerin bir listesiymiş gibi anlamak insana çekici geliyor; ancak hem Habeşistan'da hem de Bedir'de bulunanların çoğunluğuna ve H'de yer verilmeyenlere, HH1'de de yer verilmemiş olmasına rağmen, delil güçlü değildir. Ayrıntılı rakamlar şöyledir:

HH1, GD ve H'dekiler 8

HH1, GD olup, H'de olmayanlar ..... 4 (bir tanesi şüpheli)

HH2, GD ve aynı zamanda H'de olanlar 4

HH2, R'de olup H'de olmayanlar 14

Bu delil zayıf olsa da, ileri sürüldüğü üzere HH1'in, iki *hicret* yapanların listesi olduğu varsayımı (daha iyisi olmadığı için) belki hâlâ geçerlidir. O halde, [sözkonusu listenin] Medine'ye *hicret* edenlere ilişkin çok eksik bir listeye dayandırıldığını da düşünebiliriz; liste H kadar eksik bir listeydi, ama yine de onunla asla birebir aynı değildi. Ancak, Müslümanların dediği gibi, en iyisini Allah bilir [Allahu a'lem].

[185]

EK H

[Habeşistan'a] Hicret edenlerin geri dönüşü

[Habeşistan'dan] 'geri dönenlerin' (ve Bedir'de savaşanların) listesi (GD) daha önce ele alınmıştı. Ancak bu, Habeşistan'a hicret edenlerin sadece yarısı kadarını açıklamaktadır. Diğerlerinin dönüş tarihleri hakkında ne tür bilgilere sahibiz?

İbn Hişâm'da (781-788), bu görüntüyü tamamlamaya yönelik birkaç liste vardır. Bunlardan ilki (*Gm*) Ca'fer b. Ebî Ṭâlib'e 'iki gemide' eşlik eden ve H.S. 7. yılda Ḫayber'de Hz. Muḥammed'e katılan kişilerin listesidir. Bu, onaltı yetişkin kişi ile ilgili olarak her şey gayet açık görünüyor ve burada bizim dikkate almamız gerekenler de bunlardır. Ardından, sayfa 787'de, Habeşistan'da ölen yedi kişinin isimleri bulunmaktadır. Bu isimler, Mekke'de Hz. Muḥammed'e katılmayan, Bedir'de yer almayan ve 'iki gemide' geri dönmeyen 34 kişinin isimlerinden oluşan bir önceki listede yoktur. Bu, sadece, Habeşistan'da bulunanlardan dönüşleri hakkında kesin hiçbir şey bilinmeyen kişilerin isimlerinin kabaca sıralandığı bir listeden ibarettir. Sağ olarak geri dönen 27 kişinin yer aldığı liste, kolaylık olması açısından X diye adlandırılabilir.

Bu 27 kişiden, bazılarının Ṭâ'if Savaşına ve daha sonraki olaylara katıldıkları rivayet edilmesine rağmen, 22'sinin geri dönüşleri hakkında bir şey söylememize imkan verecek hiçbir ayrıntı yoktur. Bütün bildiklerimiz, bazılarının Câfer ayrıldıktan sonra da Habeşistan'da kalmış olabilecekleridir. Bunlardan dördünün Uhud'ta bulundukları kesinlikle ifade edilmektedir: Ḳays b. 'Abdullâh ('Abd Şems'in müttefiki), Ebû'r-Rûm b. 'Umeyr ("Abd ed-Dâr), Ebû Ḳays b. el-Ḥâriŝ (Sehm) ve Selît b. 'Âmir ('Âmir). Bunlar ya Habeşistan'dan direkt olarak Medine'ye gitmiş olmalıdırlar ya da belki daha büyük bir ihtimalle, önce Mekke'deki akrabalarına dönmüşler ve ardından bir şekilde Mekke'den Medine'ye gitmişlerdir, Son olarak, el-Ḥaccâc b. el-Ḥâriŝ b. Ḳays ya da el-Ḥâriŝ b. el-Ḥâriŝ vardır. Bu ikisi aynı kişi ise, el-Haccâc'ın Bedir'de Müslümanlara *karşı* savaşırken esir alındığı şeklinde ilginç bir durum vardır. İbn Hişâm, el-Ḥâriŝ'i sadece HH2 ve X'de, el-Ḥaccâc'ı da esir olarak zikreder; ancak İbn Sa'd[16] el-Ḥaccâc'ın Habeşistan'a yapılan ikinci *hicret*te yer aldığını

16 iv. i. 144.

söyler, ama el-Ḥâriŝ'ten söz etmez. İbn Hacer,[17] İbn İsḥâḳ dâhil, birkaç otoritenin, onun Habeşistan'a gittiğinden söz ettiklerini zikreder; yine, bazılarının, onun, Bedir'de esir alınmasına kadar Müslüman olmadığını söylediklerini belirtir. Dolayısıyla, İbn Hişâm, Bedir'de esir alınmışsa, Müslüman olarak Habeşistan'a gidemeyeceğini ileri sürerek, İbn İsḥâḳ'ın listesini (HH2) zımnen düzeltmektedir. Fakat bu kesinlikle imkansız bir şey midir? O *hicret*inden sonra da 'kandırılmış' olamaz mıydı? Ve bu varsayım kaynaklardaki karışıklıkların bazılarını açıklamaya yardımcı olmaz mı? (Zira el-Ḥâriŝ hakkında söylenmiş olup da, el-Haccac hakkında söylenmemiş hiçbir şey yoktur). |186|

Sayılar o kadar müphem ve deliller öylesine zayıftır ki üzerinde çokça durmak pek doğru olmaz. Yine de, Habeşistan'a göçedenlerden bazılarının, hatta belki Uhud'ta Hz. Muḥammed için savaşanların bile, bir süre [Hz. Muḥammed'in] tarafını terketmiş oldukları ve onun muhaliflerinin tarafına dönmüş oldukları ihtimalini bize hatırlatması açısından önemlidir. Daha sonraki Müslüman âlimler için bu gibi [dinden] dönüşler -İbn Hacer'in gösterdiği üzere, tümüyle olmasa da- neredeyse düşünülemezdi ve dürüstlükle ifade etmek gerekirse, bu tür şeyler varsa, muhtemelen bunların izlerinin çoğunu gizlemişlerdir. Yine de, el-Ḥaccâc b. el-Ḥâriŝ es- Sehmî örneği anlamlıdır. Yezîd b. Zemʿa (Esed) ve es-Sâʾib b. el-Ḥâriŝ'in (Sehm) Tâif'te bulunduklarının söylenmesine karşın, daha önce meydana gelen hiçbir olayda yer aldıklarının söylenmemesi, Mekke'nin Hz. Muḥammed'e teslimine kadar orada müşriklerle birlikte olduklarının nerdeyse kesin bir işaretidir.

17 *İsâbe*, i, no. 1608.

AYET NUMARALARINI DÖNÜŞTÜRME TABLOSU

İlk sütun sûre numarasını, ortadaki sütun ise Flügel'in numaralarını göstermektedir. Bunların elimizdeki mushaflarda hangi sayıya tekabül ettiğini bulmak için 3. sütunda gösterilen sayıların eklenmesi veya çıkartılması gerekmektedir. Ayetlerin geçiş noktalarında ise bu kural nüshalardan birindeki âyetin bir kısmı için geçerlidir.

[1]	1-6	+1		[3]	180-190	+3		[7]	28-103	+2
[2]	1-19	+1			191-193	+2			103-131	+3
	19-38	+2			194	+1			131-139	+4
	38-61	+3			196-198	+1			140-143	+3
	61-63	+4		[4]	3-5	+1			144-146	+2
	63-73	+5			7-13	-1			147-157	+1
	73-137	+6			14	-2			166-186	+1
	138-172	+5			15	-3			191-205	+1
	173-212	+4			16-29	-4		[8]	37-43	-1
	213-216	+3			30-32	-5			44-64	-2
	217-218	+2			32-45	-4			64-76	-1
	219-220	+1			45-47	-3		[9]	62-130	-1
	236-258	-1			47-48	-2		[10]	11-80	-1
	259-269	-2			49-70	-3		[11]	6	-1
	270-273	-3			70-100	-2			7-9	-2
	273-274	-2			100-106	-1			10-22	-3
	274-277	-1			118-156	+1			22-54	-2
[3]	1-4	+1			156-170	+2			55-77	-3
	4-18	+2			171-172	+1			77-84	-2
	19-27	+1			174-175	+1			84-87	-1
	27-29	+2		[5]	3-4	-1			88-95	-2
	29-30	+3			5-8	-2			96-99	-3
	30-31	+4			9-18	-3			99-120	-2
	31-43	+5			18-19	-2			120-122	-1
	43-44	+6			20-35	-3		[12]	97-103	-1
	44-68	+7			35-52	-4		[13]	6-18	-1
	69-91	+6			53-70	-5			28-30	+1
	92-98	+5			70-82	-4		[14]	10-11	-1
	99-122	+4			82-88	-3			12-13	-2
	122-126	+5			88-93	-2			14-24	-3
	126-141	+6			93-98	-1			25-26	-4
	141-145	+7			101-109	+1			27-37	-5
	146-173	+6		[6]	66-72	+1			37	-4
	174-175	+5			136-163	-1			37-41	-3
	176-179	+4		[7]	1-28	+1			41-42	-2

[14]	42-45	-1		[22]	26-43	-1		[40]	33-39	-2
	46-47	-2			43-77	+1			40-56	-3
	47-51	-1		[23]	28-34	-1			56-73	-2
[16]	22-24	-1			35-117	-2			73-74	-1
	25-110	-2			117	-1		[41]	1-26	+1
	110-128	-1		[24]	14-18	+1		[42]	1-11	+2
[17]	10-26	-1			44-60	+1			12-31	+1
	27-48	-2		[25]	4-20	-1			31-42	+2
	49-53	-3			21-60	-2			43-50	+1
	53-106	-2			60-66	-1		[43]	1-51	+1
	106-108	-1		[26]	1-48	+1		[44]	1-36	+1
[18]	2-21	+1			228	-1		[45]	1-36	+1
	23-31	+1		[27]	45-66	-1		[46]	1-34	+1
	31-55	+2			67-95	-2		[47]	5-16	-1
	56-83	+1		[28]	1-22	+1			17-40	-2
	83-84	+2		[29]	1-51	+1		[50]	13-44	+1
	85-97	+1		[30]	1-54	+1		[53]	27-58	-1
[19]	1-3	+1		[31]	1-32	+1		[55]	1-16	+1
	8-14	-1						[56]	22-46	+1
	27-76	-1		[32]	1-9	+1			66-91	+1
	77-78	-2		[33]	41-49	+1		[57]	13-19	+1
	79-91	-3		[34]	10-53	+1		[58]	3-21	-1
	91-93	-2		[35]	8-20	-1		[71]	5-22	+1
	93-94	-1			20-21	+1			26-29	-1
[20]	1-9	+1			21-25	+2		[72]	23-26	-1
	16-34	-1			25-34	+3		[74]	32	-1
	40-41	-1			35-41	+2			33	-2
	42-63	-2			42-44	+1			34-41	-3
	64-75	-3		[36]	1-30	+1			41-42	-2
	75-79	-2		[37]	29-47	+1			42-51	-1
	80-81	-3			47-100	+2			54-55	+1
	81-88	-2			101	+1		[78]	41	-1
	89-90	-3		[38]	1-43	+1		[80]	15-18	+1
	90-94	-2			76-85	-1		[89]	1-14	+1
	94-96	-1		[39]	4	-1			17-25	-1
	106-115	+1			5-9	-2		[98]	2-7	+1
	115-121	+2			10-14	-3		[101]	1-5	+1
	122-123	+1			14-19	-2			5-6	+2
[21]	29-67	-1			19-63	-1			6-8	+3
[22]	19-21	-1		[40]	1-2	+1		[106]	3	+1
					19-32	-1				

İNDEKS

Yalnızca 7. sayfadaki tabloda ya da Ek E'de geçen isimler buraya alınmamıştır. Bir isimden sonraki 'B., 'oğulları' anlamındaki Benî kelimesinin kısaltılmışıdır ve kabile veya sülaleyi ifade etmektedir. el-, ed- ve buna benzer harf-i tarifler alfabetik sırada dikkate alınmamıştır. [Burada yer verilen sayfa numaraları, orijinal kitabın sayfa numaraları olup, elinizdeki kitapta sayfa kenarlarında gösterilmiştir. *Çev.*]

A

el-ʿAbbâs, 7, 32, 145, 147, 171.
Abbasiler, 4, 30, 147.
ʿ*abd*, 132.
ʿAbd, B., 7, 31, 179.
ʿAbd ed-Dâr, B., 5-7, 31 vd., 94, 150, 178 vd., 185.
ʿAbd b. el-Ḥâriŝ b. Zühre, B., 90.
ʿAbd el-Melik b. Mervân, halife, 6, 100, 180-182.
ʿAbdullâh b. ʿAbd el-Muṭṭalib, 7, 30, 32, 37.
ʿAbdullâh b. Erḳat, 151.
ʿAbdullâh b. Caḥş, 93, 113, 174.
ʿAbdullâh b. Cudʿân, 32, 89, 172.
ʿAbdullâh b. Mesʿûd, 90, 172, 181.
ʿAbdullâh b. Maẓʿûn, 94, 178.
ʿAbdullâh b. Muḥammed (= eṭ-Ṭayyib), 38.
ʿAbdullâh b. Şeddâd, 46 vd.
ʿAbdullâh b. Şihâb, 90, 172.
ʿAbdullâh b. Ubey, 144.
ʿAbdullâh b. ez-Zübeyr, 6, 180 vd.
ʿAbd Menâf (b. Ḳuṣayy), B., 5, 7, 13, 17, 30, 181.
ʿAbd Menâf b. Zühre, B., 90.
ʿAbd el-Muteʿâl eṣ-Ṣaʿîdî, 96.
ʿAbd el-Muṭṭalib b. Hâşim, 6 vd., 14, 30-33, 87, 93, 137, 163.
ʿAbd er-Raḥmân b. ʿAvf, 87, 89 vd., 172.
ʿAbd er-Raḥmân b. ʿUŝmân, 6.
ʿAbd eṣ-Ṣamed, 182.
ʿAbd Şems, B. ʿAbd Şems (ayrıca bkz. Ümeyye), 5-7, 9, 13-16, 30 vd., 33, 39, 88-95, 113, 115, 120-122, 138, 140, 150, 163, 174 vd., 181, 183, 185.
ʿAbd el-ʿUzzâ, 5, 7.
ʿAbd el-Vâriŝ b. Saʿîd, 182.
ʿAbd Yelîl, 139.
ʿ*acem*, 18.
ʿÂd, 28.
ʿAḍal, 155.ʿ
ʿAdî, B., 5-8, 87, 91, 94, 113, 116, 163,172, 181, 183.
ʿAdnân, 18.
Aḥbeş, 154, 157.
aḥdâŝ er-ricâl, 88.
Ahdi, Cedid, 84, 165.
Ahdi Atik, 159, 169.
Aḥlâf (Mekke), 5, 7 vd., 19, 91, 122.

Alılâf (eṭ-Ṭâ'if), 139.
Ahmed b. Ḥanbel, xi.
Ahrens, Karl, 43.
el-Aḫnes b, Şerîḳ ('Abdullâh veya Ubeyy), 90, 95, 121, 139 vd., 156, 172.
Aḫzer b. Lu'ṭ ed-Du'elî, 155,
'Â'işe, xiv, 40 vd., 55 vd., 180 vd.
Aḳabe Biatları, 145 vd., 148 vd.
'Alî b. Ebî Ṭâlib, xii, 10, 32, 86, 88, 150 vd., 171.
Allah, 26 vd., 106.
Âmine bint Vehb, 32.
'Âmir b. Ebî Vaḳḳâṣ, 90, 172.
'Âmir b. Fuheyre, 119, 151, 172, 180.
'Âmir (b. Lü'eyy), B., 5-8, 31, 91 vd., 121 vd., 140, 173, 183.
'Âmir b. Rebî'a, 94, 172.
'Âmir b. Ṣa'ṣa'a, 140 vd.
'Ammâr b. Yâsir, 89, 93, 95, 119, 176.
Amos, 26.
'Amr b. 'Abese, 87.
'Amr b. 'Abdullâh b. Cud'ân, 89, 172.
'Amr b. Sa'îd b. el-'Âṣ, 111, 175.
'Amr b. 'Umeyr, B., 139.
Andrae, Tor, 65.
Annali dell' Islam, xi, xii, 58.
'Aḳabe, 59, 144-147, 183.
'arab, 18.
Aramca, 68, 166 vd.
el-'Âṣ b. Vâ'il, 6, 94, 119, 123, 178.
Atina, 9.
'Atike bint 'Abd el-Muṭṭalib, 31, 121.
el-'Avvâm b. Ḫuveylid, 31.
'Ayyâş b. Ebî Rebî'a, 93, 119, 176, 183.

B

Baḥîrâ, 36 vd.
barbaroi, 18.
Bedir, 7 vd., 10, 19, 89-95, 111 vd., 116 vd.,133 vd., 143, 170, 183-186.
Bekr b. 'Abd Menât b. Kinâne, B.,4, 11, 156 vd.
Bell, Richard, ix, 55, 60 vd., 69, 101.
Benât Allah, 105-108.
el-Berrâd, 11.
Berre, 31.
bey'at el-ḥarb, 145, 148 vd.
bey'at en-nisâ', 145.
bid'at, 135.
Bilâl, 119, 172.
bint, benât, 106.
Bi'r Ma'ûne, 141.
besmele, 47.
Bu'âs, 142, 144.
el-Buḫârî, xi, xii, 55.
Buhl, Frants, xiii, 65.
Buṣrâ, 35 vd.
Bizans İmparatorluğu, vb., 11-13, 15 vd., 27 vd., 89, 114.

C

Câbir b.' Abdullâh el Ensârî, 41, 43, 47 vd.
Caetani, Leone, x, xiii, 6, 58 vd., 110,123, 148 vd., 170 vd., 183.
Ca'fer b. Ebî Ṭâlib, 88, 110-112, 171, 185.
Câhilîye (İslam öncesi Araplar), 76, 97, 115; ayrıca bkz. Böl. I
Caḫş, 31, 93.
câr, 17.
Carlyle, 52.
Cebrâil (Cibrîl), 40-45, 48, 56 vd., 102.
Cibrîl, bkz. Cebrâil.
cinn, 104.
civâr, 17, 140.
Cubeyr b. Muṭ'im, 150.
Cumeḥ, B., 5-7, 91, 94, 121, 123, 150, 178, 183.
Curhum, 4.

D

dehr, 28, 77.
Devs Ẑû Ŝa'lebân, 12.
dîn, 82.
diŝâr, 41, 49 vd., 57.
Dîş, 155.
ḍu'afâ' en-nâs, müsteḍ'afîn, 88, 96.
Du'il (b. Bekr), B., 14, 151; ayrıca bkz. Aḫzer b. Lu'ṭ.

E

Ebân b. Yezîd, 182
Ebrehe, 13 vd., 31, 33, 114.
Ebû Ahmed b. Caḥş, 93, 113, 175.
Ebû 'l-'Âliye, 102, 104 vd.
Ebû 'Âmir 'Abd 'Amr b. Ṣayfî (er-Râhib), 155, 164.
Ebû 'Amr, 121.
Ebû 'l-Baḫterî, 92, 121, 174, 181.
Ebû Bekir, xii, 86, 89 vd., 92, 95, 97, 115-118, 149-151, 154, 172, 180-182.
Ebû Cehil, 9, 89, 93, 117-119, 123, 134, 150, 176, 181.
Ebû 'l-Esed b. Hilâl, 31.
Ebû Ḥuẕeyfe b. el-Muğîre, 93, (176).
Ebû Ḥuẕeyfe b. 'Utbe, 93, 174.
Ebû Leheb, 19, 33, 39, 88, 120, 137 vd., 140, 171.
Ebû Ḳays b. el-Eslet, 162.
Ebû Ḳays b. el-Ḥârisî, 177, 185.
Ebû Ruhm, 31.
Ebû 'r-Rûm b. 'Umeyr, 178, 185.
Ebû Sebre, 111, 173.
Ebû Seleme b. 'Abd el-Esed, 93, 120, 145, 149, 176.
Ebû Süfyân b. Ḥarb, 9, 24, 89, 92 vd., 120 vd., 154 vd., 175.
Ebû Ṭâlib, 8, 32 vd., 36-38, 58 vd., 88, 110, 118-122, 133, 137-139.
Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh, 91, 173, 181.
Ebû Uḥayḥa Sa'id b. el-'Âṣ, 92, 103.
Ebû Ümeyye b. el-Muğîre, 31.
Ebû 'l-Velîd, bkz. 'Utbe.
Ebû Ẕerr, 87.
ecel, 24, 77.
Eğânî, 163.
Eḥâbîş, 11, 154-157.
ekfere, bkz. *kefere*.
enbâ', 84,
Enṣâr, 10, 141-145.
el-Erḳam, 59, 87, 93, 113, 176.
Ervâ, 31.
esâṭîr el-evvelîn, 125.
Esed, B. (Ḳureyş), 5-8, 15 vd., 31 vd., 92, 113, 121-123, 150, 163, 174, 180 vd., 183.
Esed b. Ḫuzeyme, B., 155.
Esîd, 121.
Esmâ' bint Ebî Bekr, 180.
el-Esved b. 'Abd Yeğûs, 90, 121.
el-Esved b. el-Muṭṭalib Ebû Zem'a, 15 vd., 123.
evḥâ, bkz. *vaḥy*.
el-Evs, 141-145, 153.
Evs Menât (veya Evs Allah), 145.
Eyüp, 25.

F

faḫr, 160.
Fâṭıma, 38.
fetret, 40, 47-50.
Ficâr, savaşları, 11 vd., 14, 16, 24, 32 vd., 139, 155 vd.
fidye, 168.
Fihr, 7.
Fil, senesi, ahalisi, 33,131.
Firavun, 84, 131, 166.
fitne vs., 100 vd., 110, 118, 132, 146.
Fuḍûl, bkz. Ḥilf.

G

Ğâlib, 7.
Ğassân, B., 12 vd., 15.
el-Ğayâṭıl, 121.
el-Ğazâlî, 169.
Gazze, 3, 31 vd.
Goldziher, I., xiii, 20, 82.
Güney Arabistan, 12-14, 114, 141.

H

Ḥabbâb b. el-Erett, 90, 95, 118 vd., 172.
Ḥabeş, 156
Habeşistan (-lı, -lılar), xv, 3, 8, 11-14, 27, 30, 32, 58 vd., 86, 90, 92-94, 97, 101 vd., 109-117, 145 vd., 154, 156 vd., 163, 170 vd., 182-186.
Ḥabîb b. Vehb, 94.
el-Ḥaccâc b. el-Ḥârisî b. Ḳays, 94, 115, 177 vd., 185 vd.
Ḥakîm b. Ḥizâm, 92, 174, 181.
Ḥalef b. Vehb, B., 94, 121.

ḥalîf, 19.
Ḫâlid b. Maʿdân, 36.
Ḫâlid b. Saʿîd b. el-ʿÂṣ, 87, 93, 95, 97. 111, 115, 175.
halîf (çoğ. ḥulefâʾ), müttefik, 10, 17 vd., 90, 95, I56.
Ḫalime bint Ebî Ẕuʿayb, 33-35.
Hamlet, 83.
Ḫamza b. ʿAbd el-Muṭṭalib, 10, 88, 98, 155, 171
ḥanîf, 28, 96, 162-164, 169.
Ḫanîfe, B., 140.
Ḫarb b. Ümeyye, 31, 88, 93, 156.
Ḫarem, 3, 23.
Ḫaśʿem, B., 88.
el-Ḥâriś b. ʿAbd Menât b. Kinâne, B., 154 vd., 156.
el-Ḥâriś b. Fihr, B. (Ḳureyş), 5-7, 91, 121, 173, 183.
el-Ḥâriś b. el-Ḥariś b. Ḳays, 115, 177, 185 vd.
el-Ḥâriś b. Hişâm, 55, 177.
el-Ḥâriś b. el-Muṭṭalib, 7.
el-Ḥâriś b. Ḳays b. ʿAdî, 94, 178.
Ḫassân b. Sâbit, 155.
Hâşim, B. Hâşim, 4-8, 13-19, 30-32, 39, 58 vd., 88, 92, 113, 116, 119-123, 131, 134, 137-140, 145, 147, 171.
Ḫaṭîb, savaşı, 142.
Ḫaṭîb b. ʿAmr, 92, 173.
Ḫaṭîb b. el-Ḥâriś, 94, 174.
Hatice, 38-41, 44, 50, 58 vd., 86, 92, 137, 163, 181.
Ḫaṭṭâb b. el-Ḥâriś, 94, 178.
Ḫaṭṭâb b. el-Ḥâriś, 94, 178.
Ḫaṭṭâb b. Nufeyl, 91.
ḥavârîyûn, 148.
Ḫayber, 2, 110, 112, 115, 185.
el-Ḫazrec, 141-147, 153.
Helenizm vs., bkz. Rumlar.
Hendek, 132.
Hendek, 155.
Hevâzin, B., 33, 103, 139.
el-Ḥicâz, 1, 3 vd., 106, 161.
Hicret, hicret, 58 vd., 109-112, 145, 149 vd.,153, 170, 183-186.
ḥilf, teḥâluf, 17, 95, 154; ayrıca bkz. *ḥalîf*.
Ḥilf elʿ-Fuḍûl, 6 vd., 13-16, 32 vd., 74, 89, 92, 94, 113, 116, 120-123, 135.
ḥilm, 11.
Hind bint el-ʿAvvâm, 181.
Hindistan, 11-13.
ḥinś, 44.
Ḥirâʾ, 40 vd., 44, 140.
el-Ḥîre, 12, 14, 27.
Hişâm b. ʿAmr, 121.
Hişâm b. el-ʿÂṣ, 177, 183.
Hişâm b. ʿUrve, 100.
el-Ḥubşî, 156.
Hûd, 28.
el-Ḥudeybiye, 147, 155.
el-Ḥuleys b. ʿAlḳame (veya b. Zebbân), 155, 157.
el-Ḥûn b. Ḫuzeyme, 154.
Ḫuneys b. Ḫuẕafe, 94, 177.
el-Ḥüseyin b. ʿAlî, 6.
el-Ḥuṭame, 26.
Ḫuveylid, 92.
Ḫuzâʿa, 4 vd., 13, 103, 154-156.
Huẕeyl, B., 14.

I-İ

Irak, 3, 13.
İbn ed-Duğunne (veya ed-Duğayne), 118, 154, 157.
İbn Ebî Kebşe, 103.
İbn el-Esîr, xii.
İbn Ḥacer (el-ʿAsḳalânî), xii, 185 vd.
İbn Hişâm, xi-xiii, 37 vd., 40, 46, 110 vd., 115, 117 vd., 122, 154, 156, 171, 180, 183, 185 vd.
İbn İsḥâḳ, xii, 6, 12, 14, 34 vd., 37, 41, 48, 87, 91, 96 vd., 110 vd., 113, 115, 117 vd., 121 vd., 140, 149-151, 162 vd., 186.
İbn el-Kelbî, 23.
İbn Ḳuteybe, 13, 162.
İbn Saʿd, xi, xiv, 38, 87 vd., 92, 95 vd., 113, 115, 118 vd., 143, 170, 181, 185.

İbn Şihâb, bkz. ez-Zührî.
İbn Ümm Mektûm (ʿAbdullâh b.Ḳays), 92, 174.
İbn Zeyd, müfessir, 68, 167.
İbn Ẓuheyre, 5 n.
İbrahim, 36, 96, 159, 162, 165.
İbranice, 68, 142, 166.
İcâze, 5.
ifk, hadîs el-, yalan hadisesi, 56.
iḳra', 46, 48, 51.
îmân, 126.
İmru' el-Ḳays, 21.
İsa, 36, 84, 147 vd.
ʿİsa b. Meryem, bkz. İsa.
İsâbe, xii.
isnâd, xv vd., 42.
İsrâfîl, 48 vd.
İsrail, 148.
istiġnâ, 66 vd.
İtḳân, 54.

J

Justin, Justinian, 12.

K

Kaʿb, B. (of Ḫuzâʿa), 155.
Kaʿb (b. Luʾeyy, Ḳureyş), B., 5, 7.
Kaʿb b. Mâlik, 155.
Kâbe, 5, 13, 26 vd., 31, 63, 68, 104-106, 134.
Ḳader, Ḳaderiyye, 182.
Ḳaḥṭân, 18.
ḳara'e, 46; ayrıca bkz. *iḳraʿ*.
el-Ḳâre, B., 155.
Ḳâriʿa, 26.
el-Ḳâsım, 38.
ḳavm, 153.
Ḳayle, B. = bkz. Enṣâr
Ḳaynukâʿ, B., 142.
Ḳays b. ʿAbdullâh, 175, 185.
kebîr (büyük), 14.
kefere, kâfir (-in), *küfr*, 66, 126, 168.
kâhin, 127.
Kelb, B., 140.
keyd, 131-133.
keyfiyât, 54.
kerygma, 61, 69-72, 80 vd.
ḳırâ'at, 47.
Kinâne, 5, 93, 103, 154 vd.
Kinde, B., 140.
Kitab-ı Mukaddes, 84; ayrıca bkz. Ahit.
Ḳubâ', I51.
Ḳudâʿa, 5.
Ḳudâme b. Maẓʿûn, 94, 178.
Ḳudeyd, 105.
Kudüs, 114.
küfr, bkz. *kefere*.
Ḳunfuẕ b. ʿUmeyr, 121.
Ḳurayẓa, B., 141.
Ḳureyş, pek çok yerde.
Kureyz, 31.
kürsî, 41.
Ḳureyş el-Biṭâḥ, Ḳureyş ez-Ẓevâhir, 5, 7, 91 vd.
Ḳuśayy, xv, 5, 7, 13, 30, 94.

L

Laḫmî, 12,
Lammens, Henri, xiii, 3, 10, 15 vd., 18, 23, 75, 154-157
el-Lât, 24, 27, 37, 102-106, 134.
livâ', 9.
Lut, 159.

M

Maḫreme b. Nevfel, 89.
Maḫzûm, B., 5-9, 13-16, 31, 33, 38, 89, 91-93, 113, 119-123, 134 vd., 138 vd., 150, 176 vd., 181.
Mâlik, B. (et-Taʿif), 139.
Maʿmer b. ʿAbdullâh, 91, 173.
Maʿmer b. el-Ḥâriṣ, 94, 178.
mecnûn, 127 vd.
Medine, xiv vd., 1 vd., 6, 18, 27, 31 vd., 42, 59-61, 68, 70, 73 vd., 87, 93, 97, 103 vd., 107, 110, 112-114, 116, 128 vd., 131 vd., 138-153, 155, 162, 164-167, 180, 183-185.
Medyen, 129.

mefâḫir, 126.
mekr, 131, 133.
mele', 8 vd.
Menât, 102-104.
Meryem (Bakire), 84, 103.
Mesîḥ, 144.
Mesʿûd b. Rebîʿa (veya er-Rebîʿ), 90, 172.
el-Mesʿûdî, 5 vd.
metin, xv.
Mısır (-lılar), 96.
el-Miḳdâd b. ʿAmr, 90, 172.
Mišṭaḥ, 88 vd., 171.
el-Misver, 6.
Monophysitism, 12, 28.
Muʿâviye, halife, 6, 181.
el-Muğîre, 93.
Muhâcirûn (Muhacirler), 111 vd., 148, 150, 170 vd., 183, 185.
Muḥârib, B., 5, 7.
Muir, Sir William, xiii.
Muleyḥ, 140.
Musʿab b. ʿUmeyr, 94, 145 vd., 178.
muṣayṭır, 130.
el-Muṣṭaliḳ, B., 154 vd.
Muṭayyebûn, 5 vd., 8, 19.
el-Mutʿim b. ʿAdî, 121, 133, 140, 174.
el-Muṭṭalib, B. el-Muṭṭalib, 6-8, 13, 30-32, 88-90, 113, 120 vd., 131, 134, 171 vd.
el-Muṭṭalib b. Ezher, 90, 172.
müddeŝŝir, bkz. *diŝâr*.
müžekkir, bkz. *žekkere*.
Münebbih b. el-Ḥaccâc, 94, 177.
Mürre, B., 5, 7.
mürüvvet, 20, 22, 25, 74, 76-78, 82.
Müseylime, 29.
Müslim, hadisci, xi vd.
müsteḍʿafîn, 88, 96.
müzzemmil, 50.
müttefik (-ler), bkz. *ḥalif, ḥilf, aḥlâf*.

N

en-Naḍîr, B., 141.
Naḥle, 103, 105, 137, 140.
naḳîb (çoğ. *nuḳabâ'*), 145, 147 vd.
Namaz (*ṣalât*), bkz. *ṣallâ*.
nâmûs, 40, 51.
Nebâtî(ler), 162.
neẑîr, 71.
Necâşî, bkz. Negus.
en-Neccâr, B., 148.
Necrân, 132.
Negus, 101, 115.
neseb, 156.
nesî, 8.
Nesturi(lik), 27.
Nevfel, B. Nevfel, 6-8, 13 vd., 30, 92, 121 vd., 140, 147, 150, 174.
Nevfel b. Ḫuveylid, 92, 121, 174.
nezele, 55 vd.
Nicholson, R. A., 20.
Nöldeke, Theodor, xiii, 23, 60 vd., 65, 69, 101.
Nuʿaym (b. ʿAbdullâh) en-Nahhâm, 87, 91, 116, 150, 173.
Nubeyh b. el-Ḥaccâc, 94, 177.
Nufeyl (b. ʿAbd el-ʿUzzâ), 91.
Nuh, 130.
en-Nuʿmân b. Râşid, 40.
nuḳabâ', bkz. *naḳib*'in çoğ.
nübüvvet, 48.

O

Ortodoks Kilisesi, 12.
Ömer b. el-Ḫattâb, 7, 86, 91, 94, 98, 111 vd., 115, 138, 140, 172, 181.

P

Perikles, 9.
Pers (İran), Pers İmparatorluğu, 3, 11-15, 27, 30, 114 vd.
Poulain, A., 54, 57.

R

rebîʿ, 1.
Rebîʿa b. ʿAbd Şems, 7, 92.
resûl kerîm, 43.
rızḳ, 24, 77.

rifâde, 9.
risâlet, 48.
rugza, rucz, 64.
er-rûh, 43.
Ruḳayye, 38.
Rumlar, Helenizm, vb., 9, 18, 51, 94, 163.
er-rü'yâ eṣ-ṣâdıḳa, 40.

S

Sâbîler, 28.
Sa'd b. Ebî Vaḳḳâṣ, 87, 89 vd., 172.
Sa'd b. Bekr, B., 33-36.
ṣadaḳa, 167 vd.
Ṣafîye, 31.
Sahabileri (Hz. Muḥammed'in), xi, 36.
sâhir, 127.
es-Sâ'ib b. el-Ḥâriṣ, 177, 186.
es-Sâ'ib b. 'Usmân b. Maẓ'ûn, 94, 178.
Sa'îd b. Zeyd, 87, 91, 97, 172.
Seḳar, 26.
Ṣalḳîf, B., 103, 138 vd.
ṣalat (namaz), bkz. *ṣallâ.*
Salih, peygamber, 28, 129.
ṣallâ, ṣalât, 47, 67, 152, 167.
Schacht, J., xiii.
Sehm, B., 5-7, 15, 91, 94, 115, 121, 123, 150, 177, 185.
Sekrân b, 'Amr, 173, 183.
Seleme b. Hişâm, 119, 176, 183.
Selît b. 'Amr, 92, 173, 185.
es-Semev'el b. 'Adiya', 21.
Semûd, 28, 84, 129.
Sevde bint Zem'a, 137.
Sevr b. Yezîd, 36.
seyyid, 14, 75, 137, 154-156.
Shakespeare, 83.
sikâye, 8 vd.
Subey', 121.
Sûfe, B., 5.
Suriye, Suriyeliler, 3, 10, 12-15, 17, 30, 32 vd., 35 vd., 38, 89, 121, 163.
es-Suyûtî, 54.
Süfyân b. Ma'mer, 91, 178.
Ṣuheyb b. Sinân, 89, 95, 172.
Süheyl b. 'Amr, 92, 140, 174.
Süheyl b. Beydâ', 92, 173
Süleym, B., 103.
Süryani, 47, 64, 68, 166.

Ş

şâ'ir, 127 vd.
Şemmâs, 93, 176.
Şeybe b. Rebî'a, 89, 92, 175.
Şeytan, Şeytani âyetler, 102.
Sezar, 12 vd.
Şu'ayb, 129.
Şuraḥbîl, 90, 172.

T

eṭ-Ṭaberî, xi-xiii, 38, 46, 86 vd., 100, 102, 111, 117 vd., 122, 145, 154, 167, 180 vd.
ṭağâ, vb., 66, 70.
teḥannüs, 40, 44.
ṭahera, ṭahhir, 166.
et-Ṭâhir, 38.
eṭ-Ṭâ'if, 2-4, 8, 14, 27, 44, 59, 90, 100 vd., 103-106, 118, 134, 137-140, 147, 185 vd.
Ṭalḥa b. 'Ubeydullâh, 87, 89, 95, 118, 172, 181.
Ṭâlib b. Ebî Tâlib, 8.
eṭ-Ṭayyib, Hz. Muḥammed'in oğlu, 38.
ṭavâğît, 100.
teḥâluf, bkz. *ḥilf*,
tekżîb, 125 vd.
Tevrât, 51.
Teym, B., 5-8, 32, 89, 95, 113, 118, 121, 172.
Teresa, Avilalı, Azize, 50.
tetâbe'a, 111.
tezekkâ, et-tezekkî, 68, 76, 165-169.
Toynbee, A. J., 22.
Tu'ayme b. 'Adî, 150, 174.
Ṭuleyb b. Ezher, 90, 172.

U

'Ubeyde b. el-Ḥâriṣ, 88 vd., 95, 171.
'Ubeydullâh b. Caḥş, 93, 97, 116, 163.
uḫbûş, uḫbûşe, 156.

uḫdûd, 132.
Uḥud, 24, 90, 155, 157, 185 vd.
ʿUḳbe b. Ebî Muʿayt, 90, 92, 137, I75.
Umeyme, 31.
ʿUmeyr b. ʿAbd ʿAmr, 90, 172.
ʿUmeyr b. Ebî Vaḳḳâṣ, 90, 172.
ʿUmeyr b. Vehb, 31, 178.
ʿUrve b. ez-Zübeyr, xii, xvi, 40, 100 vd., 106 vd., 109, 113 vd., 116, 134, 145 vd., 149, 180-182.
Usâme b. Zeyd, 171, 181.
ʿUtbe b. Ebî Vaḳḳâṣ, 90.
ʿUtbe b. Mesʿûd, 90, 172.
ʿUtbe b. Rebîʿa (Ebû ʿl-Velîd), 89, 93, 121, 175, 181.
ʿUsmân b. ʿAffân, xiv, 86, 93, 174.
ʿUsmân b. el-Ḥuveyriṣ, 15 vd., 19, 28, 135, 163.
ʿUsmân b. Maẓʿûn, 87, 90-92, 94, 97, 110, 115-117, 163, 178, 184.
ʿUsmân b. ʿUbeydullâh, 121.
ʿUzre, B., 13.
el-ʿUzzâ, 24, 37, 102-104,

Ü

Ümeyye (b. ʿAbd Şems), B., 4, 6 vd., 9, 15 vd., 30, 89 vd., 146, 180-182.
Ümeyye b. Ebî ʿṣ-Ṣalt, 162.
Ümeyye b. Ḫalef, 94, 123, 178.
Ümm Ḥakîm, 31.
Ümm Kulsûm, 38.
Ümm Miṣṭaḥ, 89.
ümmet, 148, 153.

V

vaḥy, 54-56, 160.
vâḳıʿ, 65.
el-Vaḳıdî, xi vd., 154, 180.
Van Ess, John, xiv.
Varaḳa b. Nevfel, 39 vd., 50-52, 163.
Vehb b. Münebbih, 147.
Vehb b. ʿUmeyr b. Vehb b. Ḫalef, 94, 178.
el-Velîd, halife, 6.
el-Velîd b. el-Muğîre, 9, 123, 134 vd., 177.
el-Velîd b. el-Velîd, 119, 176.

W

Wellhausen, J., xi, 23, 154.

Y

Yaḥyâ, 84.
Yaḥyâ b. Ebî Keşîr, 48.
yeftinû, vb., bkz. *fitne*.
Yemen, (-li), 2 vd., 10-15, 30, 138.
Yeşrib, bkz. Medine.
Yezîd b. Zemʿa, 174, 186.

Z

zekâ, zekkâ, yuzekkî, bkz. *tezekkâ*.
zekâ, 166.
zekât, 133, 165-169; ayrıca bkz. *tezekkâ*.
zekkere, 71
Zemʿa b. el-Esved, 92, 121, 174.
zemmilûnî, 40 vd., 50.
Zemzem, 9, 31.
Zeyd b. ʿAmr, 91, 163.
Zeyd b. Ḥârişe, xii, 86, 88, 171, 181.
Zeyneb (bint Muhammed), 33, 38 vd.
Zekeriyya, 84.
Zuheyr b. Ebî Ümeyye, 121 vd.
Ẑû Nuvâs, 12.
Ẑû Ḳâr, 12
ez-Zübeyr b. ʿAbd el-Muṭṭalib, 32.
ez-Zübeyr b. el-ʿAvvâm, 86 vd., 92, 116, 146, 174, 180-182.
Zühre, B., 5-8, 31 vd., 89, 91, 95 vd., 113, 121, 139 vd., 172.
ez-Zührî (İbn Şihâb), 39-41. 45 vd.; 48 vd., 56, 87, 96, 135.

Bir süreden beri, tarihçi zihniyetine sahip İslâm araştırmacılarınca, Hz. Muhammed'in hayatının yeniden yazılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyaç, son yüzyılın ortalarında, tarihçilerin ilgilerinin ve tavırlarının değişmiş olmasından ve özellikle de tarihin temelindeki maddi faktörler konusunda daha fazla bilinçlenmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. ...Hz. Muhammed'in biyografisine dair bu kitabın özelliği, eldeki kaynakları daha titiz bir şekilde sıraya koyması değil, söz konusu maddi faktörlere daha fazla önem vermesi ve geçmişte pek sorulamayan bir çok soruya cevap vermeye çalışmasıdır.

W. M. Watt

ISBN 978-605-65277-8-4