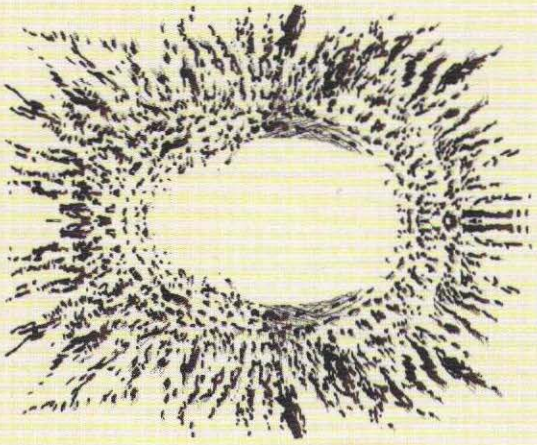
CÂHİLİYE

ÜZERİNE TETKİKLER

CİLT-1



EDİTÖRLER

PROF. DR. VELİ ATMACA

DR. ÖĞR. ÜYESİ HAKAN TAHTACI

ARŞ. GÖR. DR. ALİ RIZA KARA

ARŞ. GÖR. ELMAS RUŞEN BARUT

rağbet yayınları

بسم الله الرحمن الرحيم

ragbet

RAĞBET YAYINLARI

Câhiliye
Üzerine Tetkikler
Cilt 1

1. Baskı: İstanbul 2023

ISBN: 978-625-6889-20-0

Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 52141

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Adem Şenel

Baskı - Cilt
Enes Basım Yayın ve Matbaacılık Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih Sanayi Sitesi
No: 210 Topkapı / İSTANBUL
Tel. 0212 50 147 63 Sertifika No: 45822

RAĞBET YAYINLARI
Sümer Mh. 30. Sk. No: 24/A Zeytinburnu / İstanbul
Tel.: 0212 528 85 19 • Faks: 0212 528 85 20
bilgi@ragbetkitap.com
www.ragbetkitap.com
facebook.com\ragbetyayinlari / instagram.com\ragbetyayinlari / twitter.com\ragbetyayinlari

Câhiliye

Üzerine Tetkikler

Cilt 1

Editörler
Prof. Dr. Veli ATMACA
Dr. Öğr. Üyesi Hakan TAHTACI
Arş. Gör. Dr. Ali Rıza KARA
Arş. Gör. Elmas Ruşen BARUT

rağbet yayınları

İÇİNDEKİLER

TAKDİM 7

TOPLUM TİPLERİ VE ARAP KABİLE ÖRGÜTLENMESİ 11
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih Duman

KUR'ÂN-I KERÎM PERSPEKTİFİNDEN
CÂHİLİYE'DE İMANİ VE AHLAKİ DEĞERLER 33
Doç. Dr. Yaşar Ünal

CÂHİLİYE ARAPLARINDA İBADET 69
Dr. Öğr. Üyesi Korkut Dindi

CÂHİLİYE'DE SOSYAL VE İKTİSADİ HAYAT 87
Prof. Dr. Adem Apak

İSLÂM'IN ORTAYA ÇIKTIĞI DÖNEMDE
HİCAZ BÖLGESİ HALK İNANÇLARI 105
Prof. Dr. Ali Çelik

CÂHİLİYE DÖNEMİNDE ARABİSTAN VE
ÇEVRESİNDE YÖNETİM 141
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Turhan

ARAP YARIMADASI'NDAKİ EKONOMİK
ŞARTLARIN HADİSLERE YANSIMASI 175
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Canan Koçak

SÎRETİN RİSALET ÖNCESİ 207
Dr. Öğr. Üyesi Emine Demil

CÂHİLİYE'DE MABUTLAR VE İBADET BİÇİMLERİ 261
Prof. Dr. Mehmet Azimli

KUR'ÂN VE SÜNNET AÇISINDAN CÂHİLİYE ÖRF VE ÂDETLERİ 305
Prof. Dr. Ali Osman Ateş

CÂHİLİYE ŞİİRİ VE KUR'ÂN YORUMU 313
Prof. Dr. Harun Öğmüş

BİR TARİH VE KÜLTÜR İLETİM
ARACI OLARAK KAYA RESİMLERİ 343
Doç. Dr. Hakan Temir

THE ROCK ART AS A MEANS OF
TRANSMISSION OF HISTORY AND CULTURE..... 371
Doç. Dr. Hakan Temir

CÂHİLİYE DÖNEMİNDE YESRİB'İN ETNİK YAPISI..... 401
Prof. Dr. Yaşar Çelikkol

KUR'AN'IN KÜLTÜREL ANTROPOLOJİSİ: AHKÂM ÖZELİNDE..... 431
Doç. Dr. Emrah Dindi

TAKDİM

İslâm dininin, inançtan başlayarak dini düşünce, ahlâk ve medeniyetin kurucu metinlerinin (Nass'ın) doğru anlaşılma yolunun, sadece lâfza münhasır olmadığı; lâfzın doğup anlam yüklendiği bağlamın da bilinmesinin gerekli olduğu ehlince malumdur. Vahyin ve onu örnek mahiyetinde bizzat kendi hayatında tesis ve teşahhus ettiren Hz. Peygamber'in sünneti ile onun en önemli nakli demek olan hadis veya rivâyetlerin, anlam evrenini oluşturan bağlamı içerisinde değerlendirilerek anlaşılması elzemdir. Metnin oluştuğu bu evrenin en yakın tanıkları olan ilk neslin, Vahyi ve Sünneti nasıl anlayıp yorumladıkları da yine bu bilgi kaynakları üzerine yapılacak yorum ve hükümlerin vazgeçilmezlerindendir. İlâhi ve Nebevi hitabın ilk muhatapları olan bir kavmin dilinin, kültürünün ve estetiğinin tanınması, bilimsel ciddiyet ve tarafsızlığın esası olduğunda, akl-ı selim ve niyet-i selime sahibi hiç kimsenin şüphesi yoktur.

Bilindiği üzere Cumhuriyetin kuruluşundan 1960'lı yıllara kadar, yüksek öğretim kurumlarının müfredatına esas teşkil edecek yeterlikte İslam ilimlerinde öğrenciye tavsiye edilebilecek derli toplu bir ders materyalinden bile bahsedilemezken hamdolsun ki günümüzde hem kemmiyet hem keyfiyet (nitelik nicelik) bakımından yüz güldürecek düzeyde yüksek lisans, doktora tezleri, doçentlik takdim çalışmaları, telif ve tercüme eserler, akademik makale ve sempozyum tebliğleri mevcuttur. Bununla birlikte, salgın hastalık sebebiyle ara verilmesine kadar her bir anabilim dalı uzmanlarının vicahen icra ettikleri toplantıların da ülkemizdeki ilmi gelişmeye katkısı azımsanamaz. Yine bu meclisler, kıdemli hocaların tecrübesi ile gençlerin enerjisinin mülakatı sayesinde birkaç nesil (tabaka) arasında bilgi, davranış, fikri ve ilmi tavır teatisinde gayet mühim yer tuttuğunu hepiniz takdir edersiniz.

Elbette bu hâlisâne mesainin birçok sebebi veya gayesi vardır. Gerek yazılı gerek sözlü bilgi paylaşımının bilhassa İslâm ilimleri açısından bir başka öneminin de branşlar arası ortak terminoloji ve ortak metodoloji oluşturmasıdır diyebiliriz. Çünkü İslâm ilim ve sanat dallarının doğuş ve gelişme çağlarında yaşadığı terminoloji ve metodoloji (usul) oluşumu benzer devinimle günümüzde hızla artan sayı ve kalitedeki gelişmeleriyle her anabilim dalının sahip olduğu gelenekle kavga etmeden; ondan faydalanarak ama üstüne koyarak kendi terminolojisini ve usulünü güncellemeye muhtaç belki de mecburdur. Elan usul ve füru düzleminde ortak bilgi kaynağına, tarihi serüvene, müşterek değerlere ve gayelere sahip ilim ve sanat dallarının mutabakat sağlayacağı ortak terimler ve metottan söz edemiyoruz. Gayet iyi niyetli ilim ve fikir adamlarımız geçmişte olduğu gibi günümüzde de bazen hummalı tartışmalara girmektedir. Galiba bazı ihtilaflarımızın sebebi İslâm ilimlerinde üzerinde mutabakat sağlanmış ıstılahların olmaması ve lafzen ortak gibi gözüken ıstılahlara farklı anlamlar yüklenmesi yanında yine umumi, kuşatıcı ve kucaklayıcı bir metodolojinin olmamasıdır diyebiliriz. Şayet bu kavramsal ve metodolojik birlikteliği tesis edersek belki büyük oranda uzlaşı sağlayamadığımız müzmin ihtilaflarımızın önemli bir kısmını halletmiş olabiliriz.

Güncel olarak daha ciddi ve acıtıcı boyutlarda gördüğümüz haliyle, ehil veya uzman olmayanlar yüzünden "dini bilginin güvenirliği ve güvenliği" meselesinde akademisyenlere düşen çözüm önerilerinin de bu minvaldeki toplantılarımızda ve yazılı çalışmalarda ortaya konulacağını temenni etmekteyiz.

Bilimsel bilginin teşekkül macerasında yaşanan bir gerçekliğin de bir uçtan diğer uca fikir ayrılıkları veya ortak meselelere yönelik bakış açısı farklarının tarih boyunca yaşandığıdır. Ümmetin ihtilafından tekfir veya tefsik değil rahmet ve merhamet bekleyen bir anlayışla, muhataplarının birbirine karşı sergileyeceği tahammül ve müsamaha neticesinde zamanla fikirlerin olgunlaşacağını temenni ederek tashih-i efkârın husûle gelmesini beklemek başlıca düsturumuzdur.

Bu ve benzeri beklentilerimizin tahakkuku ve problemlerimizin daha kolay çözümüne ulaşmanın bir yolunun da ortak konu ve değerlere sahip ilmi ve estetik disiplinlerin uzmanlarının birbirinin zâviyesini dikkate alacağı, bir bakıma birbirini aşılayacağı müşterek aklı önceleyen, seviyeli, hak ettiği iç disiplini koruyarak tesis ve temin edeceği ilmi ve fikri paylaşım olduğuna inanıyoruz. İşte bu gaye ile işe, dinin temelini teşkil eden; kurucu

metinlerin asıl maksadına uygun olarak anlamlandırılması ve yorumlanabilmesi için onların zuhurundaki (Nüzûlünün ve vürûdunun) tarihi, sosyal ve kültürel vasatın iyi etüd edilmesi aynı zamanda kronolojik önceliğe sahip olmuştur. Binaenaleyh bir seri halinde planladığımız bu gayelere ulaşmanın yahut ilmi ve düşünsel problemlerimizin uzlaşı içerisinde çözümlenmesi için bir dizi programlar, kronolojik ve tematik perojelere "Câhiliyye" etüdleriyle başlamak istiyoruz.

Bu konuda üst düzey ilmi ciddiyetle çalışma yapan araştırmacılarımıza bizzat ulaştık. Böylece haftada bir olmak üzere aylarca sürdürdüğümüz, her biri konusunun uzmanı olan akademisyenlerimizin ortalama bir saatlik sunumunu takip eden ve saatlerce tartışılan bu konular, video kayıt olarak ilgilenen herkesin ulaşabileceği şekilde yayınlandı. İslam İlimleri açısından branşlar arası hüviyetteki bu toplantı serisi ile elde etmeyi umduğumuz bir başka sonuç da, birikim sahibi hocalarla istikbalde çok kıymetli çalışma yapacağına itimat ettiğimiz gençlerin bir araya gelerek hem ilmi hem de, eski tabirle adına mümârese denilen, akademik davranış ve tavrı tahsil imkanını sağlamaktır. Ayrıca bu sayede bilim dallarımıza açılım sağlayacak nitelikte belki birçok tez ve makale konusu ortaya çıkacaktır. Bunlara ek olarak daha birçok güzel maksad ve temenni ile yola çıktığımız bu toplantılar dizisinin fiziki olarak neşriyle de araştırmacılara ve konunun meraklılarına kalıcı bir imkân sunmak üzere metinlerin neşrini planladık. Câhiliye konusunda çalışmaları olduğunu önceden duymadığımız; sonra öğrendiğimiz araştırmacılara ulaşarak yazılı metinlerini temin edip bu eserde konusal bütünlüğü ve çeşitliliği oluşturmaya gayret ettik.

Peki bu hizmet sunumuna ne zaman ve ne sebeple karar verdik? 23 Eylül 2021 tarihinde icra ettiğimiz gayet sade ve sınırlı katılımlı gerçekleştirdiğimiz "Ureyneliler Hadisi" olarak bilinen rivayetin müzakeresinde hocalarımızın "böylesi toplantıların Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi'nce devam ettirilmesi temennisini görev telakki ettik.

Netice itibariyle buradaki metinlerin ilk sayfasında yer alan karekodla araştırmacının serbest müzakereli video konferansına ulaşabilecektir. Böylece sadece metne bağlı kalmayacak olan okuyucu, aynı konunun tartışmalı sesli sunumundan da istifade etmiş olacaktır.

Bu neviden tematik ve sistematik araştırma, konferans ve kongre serilerinin daha da geliştirilerek, ameli ve ilmi problemlerin çözülmesi ve ilmi

açılım sağlamaya yönelik faaliyetlerin devam etmesi temennisiyle, katkıda bulunan her bir akademisyene, akademik neşriyatta öncesinde muttali olmadığımız karekod uygulamasının fikir sahibi Dr. Öğr. Üyesi Hakan Tahtacı, bu seri konferansların sunulmasında teknik altyapı ve internet imkanı sunan Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi'ne, icrasında görev almış olan Fakültemiz akademik personeline ve nihayet bu özel konuya mahsus çalışmaların basılarak ilim dünyasına kazandırılmasında fedakârlık üstlenen Rağbet Yayınları'na teşekkür ederiz.

BURDUR- Ekim 2023
Prof. Dr. Veli ATMACA



TOPLUM TİPLERİ VE ARAP KABİLE ÖRGÜTLENMESİ*

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih Duman**

Kabilenin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili tartışmalara girmeden önce antikçağdan günümüze toplumların nasıl sınıflandırıldığı ve hangi türlere ayrıldığı ile ilgili sosyolojik ve antropolojik incelemelere özet mahiyetinde bakmanın uygun olacağını düşünmekteyiz. Çünkü bu literatürde kabile ile ilgili yapılan araştırmalar, Arap kabile örgütlenmesinin daha iyi anlaşılması için temel teşkil edecek bulgular ortaya koymaktadır.

Modern çağda yaşayan bilim insanları toplumları farklı şekillerde sınıflandırmaya çalışmışlardır. Öncelikle temel bir ayrımda bulunmak gerekmektedir. Antikçağdan günümüze toplumları *merkezileşmiş* ve *merkezileşmemiş* toplumlar şeklinde iki ana kategoriye ayırmamız mümkündür. Arap kabile örgütlenmesi, çalışmamız boyunca görüleceği üzere, merkezileşmemiş toplum tipine uymaktadır. Bu yüzden biz konumuz açısından daha çok merkezileşmemiş toplumların hangi karakteristik özelliklere sahip oldukları hakkında bilgi vererek genel anlamda kabile örgütlenmesi ile Arap kabilelerinin siyasi ve ekonomik örgütlenmelerinin ortak ve ayırıcı yönleri üzerinde durmaya çalışacağız.

1. Merkezileşmemiş Toplumlar ve Özellikleri

Modern öncesi veya *sanayi öncesi* toplumlar olarak da isimlendirilen merkezileşmemiş toplumlar *takımlar (bands)* ve *kabileler (tribes)* şeklinde iki kategoriye ayrılmaktadır. Merkezileşmemiş yapıların örgütlenmelerinin temelini evlilik ve akrabalık ilişkileri oluşturmaktadır. Bu toplumlarda örgütlü

* Bu çalışma, yazarın, 2015 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. M. Hanefi Palabıyık'ın danışmanlığında hazırladığı *Kureyş Kabilesi-İslam Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

hükümet veya benzeri bir yapıya ait çok az özellik görülmekte; güç, parçalı-dağınık ve geçici bir yapı olarak karşımıza çıkmakta; aileler, takımlar ve sülaleler çeşitli birliklere dağılmış halde bulunmaktadır. Parçalı bir yapıya sahip olan bu topluluklar, aynı zamanda dış tehditleri bertaraf edebilmek için geçici olarak birleşebilmekte; ancak tehdit ortadan kalkınca eski parçalı yapılarına geri döndükleri için *akışkan gruplar* olarak da nitelendirilmektedirler.[1]

Merkezileşmemiş toplumlarda liderlerin, halkı yasalara ve geleneklere uymaya zorlayacak iktidarları olmasa da toplum mensuplarının bir arada yaşama zorunluluğunun ortaya çıkardığı geleneksel otoriteye uyma mecburiyetleri bulunmaktadır. Kabile ve lideri ile uyumlu uyumlu olmayan bireyler yaşadıkları toplumda alay konusu haline gelir ve topluluk dışına atılma tehlikesi ile karşı karşıya kalabilmektedirler. Bütün topluluğu ilgilendiren önemli kararlar yetişkinler arasında uzlaşma yoluyla alınmaktadır. Kararlara karşı çıkanlar ya çoğunluğa uymak zorunda kalır ya da topluluğu terk etmeye zorlanırlar. Akrabalık temelinde örgütlenmiş toplumlar eşitlikçi bir yapıya sahiptirler. Bu toplumlarda güç paylaşıldığı için kimse ortak kullanılan kaynaklarda veya topluluğu ilgilendiren konularda tek başına karar alma hakkına sahip olamaz. Bu toplumlarda yaşayan bireyler karmaşık politik yapılanmalarda yaşayanlardan daha fazla özgürlüğe sahiplerdir.[2]

Topluluk üyeleri liderlik pozisyonuna gelebilmek için toplum içinde sürekli destek arayışında olsalar da iktidarı zorbalıkla elde etmeye çalışmamaktadırlar. Bu topluluklar merkeziyetçi bir ekonomik modele sahip olmadıklarından vergi gibi belirli bir periyotlarla ödenmesi gereken yükümlülükler altında bulunmamaktadır. Topluluk üyeleri arasında statü farkları olsa da sınıfsal tabakalaşma çok belirgin değildir. Takım ve kabileler en aşağı tabakada gerçek anlamda eşitlikçi bir yapı arz etseler de iktidarı elde etme ve karar alma süreçlerinde merkezileşmiş toplumlar ile karşılaştırıldığında daha demokratik bir özellik göstermektedirler.[3]

---

1 Ted C. Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, (Çev.: A. Erkan Koca), Birleşik Yayınları, 2011 Ankara, 40-41; William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji* (2. Baskı), (Çev.: İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu), Kaknüs Yay., 2008, İstanbul, 583-584.

2 Haviland ve arkadaşları, *Kültürel Antropoloji*, 584-585.

3 Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 41.

a. Takımlar (bands)

Eşitlikçi siyasal örgütlenmenin en basit görünümüne *takım* denilmektedir.[4] Siyasi, toplumsal ve ekonomik örgütlenme anlamında eşitlikçi olarak nitelendirilen takımlar, 25 ila 400 bireyden oluşan toplulukları tanımlamak için kullanılmaktadır. Yaşa ve cinsiyete bağlı bir iş bölümünden bahsedilse de uzmanlaşma neredeyse yok gibidir. Bu yapılarda uzmanlaşmaya dayalı bir entegrasyondan bahsedilemese de gelenek, görenek, ortak değerler ve sembollere dayalı bir entegrasyondan bahsedilebilir. Takımlar dış evlilik (endogami) yoluyla başka takım ve gruplar ile akrabalık ilişkileri kurarlar. Takımlarda yiyecekler ve ihtiyaç maddelerinin bölüşümü en basit düzeyde uygulanmaktadır. Karar alma süreçlerine bütün bir takımın katılması ve lider seçimine belirli yaş aralıklarında bulunan bütün erkeklerin dahil olması siyasal örgütlenmenin eşitlikçi olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Liderlik, genel anlamda bireylerin kişisel becerilerine bağlı olduğu için sürekli bir dönüşüm/yenilenme halindedir. Bu sebeple liderlerin herhangi bir zor kullanma gücünden bahsedilemez. Liderler grup içerisinde bir hakem veya görüşüne başvurulması gereken bir danışman statüsündedir.[5]

Bilinen en eski politik birim olan *takım*, kurucu unsurları açısından bakıldığında birbiri ile akraba olan erkek ve kadınlar, onların eşleri ve evlenmemiş çocuklarından oluşan bir topluluktur. Merkezi bir politik sisteme sahip olmayan takımlarda herkes birbiri ile akraba olduğundan, en temel değer, karşılıklı iyi geçinmedir. Aileler veya yakın akrabalar arasında meydana gelen çatışmalar, pazarlık veya arabuluculuk yöntemleri ile çözüme kavuşturulur. Araları bulunamayan bireyler grubu terk ederek ya yakınlarının bulunduğu başka bir takıma katılır veya kendi takımlarını oluşturmak için farklı bir yerleşim yeri aramaya koyulurlar. Kararlar genelde, oy çokluğu ile değil oy birliği ile sağlanır. Topluluğun iradesi dışında karar almaya çalışan lider kısa sürede otoritesini kaybeder.[6]

Merkezileşmemiş yapılar içerisinde *takım* şeklinde örgütlenmiş tipe en uygun örnekse, Güney Batı Afrika'daki Kalahari çölünde yaşayan *Kung Bushmenleri*'dir. Takımlarda liderliğin, grupta bulunan tüm yetişkin erkeklerin eşit bir şekilde ulaşabileceği bir statü olması ilkesine aykırı bir şekilde, *Kunglar*'da liderlik babadan oğula geçmektedir. Ancak soyu sebebiyle takımın

4 Daniel G. Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji-İnsanın Doğadaki Yeri-*, Suavi Aydın (Ed.), (Çev.: Suavi Aydın ve arkadaşları), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, 412.

5 Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 42.

6 Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 585-586.

başında bulunması gereken kimse liderlik özelliklerinden yoksun ve liderlik yapamayacak kadar genç ise görev takımda bulunan ve bu işi en iyi şekilde yerine getirebilecek kimseye devredilebilir. Ancak liderin gücü veya otoritesi, takımın bir yerden başka bir yere göç etmesine önderlik etmek, su ve yiyecek kaynaklarının kontrolünü gerçekleştirmek ile sınırlandırılmıştır. Liderin bütün eylemleri adetler ile belirlenmiş olması ve önemli kararların takımın üyeleri tarafından alınması liderin pozisyonunun bir dereceye kadar sembolik olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu bağlamda, makul talepler yoluyla takımın sahip olduğu su ve yiyecek kaynaklarına ortak olmak için izin talep ederek dışarıdan takıma katılmak isteyenlere olumlu yanıt verilebilmektedir. Takımda herkes eşit kabul edildiğinden liderlik karşılıksız bir sorumluluk getirmektedir. Bu sebeple liderlik çok fazla istenen ve talep edilen bir statü olmaktan çıkmaktadır. Liderlik belirli durumlara göre de farklılık arz edebilir. Örneğin avcılıkta çok yetenekli olan bir lider, bu becerisine karşın takımın nereye ve ne zaman göç edeceği ile ilgili alacağı kararda net bir tavır takınamayabilir.[7] Liderin yerine tecrübeli bir kimsenin vereceği karar topluluk üyeleri üzerinde daha etkili olabilir.

b. Kabile (tribe)

Latince *tribus* kelimesinden türemiş olan *tribe* kelimesi, bir zamanlar Romalıların sadece üç ana topluluğuna isim olarak kullanılırken, zamanla aynı topluluklardan neşet eden ve sayıları 35'e kadar çıkan toplulukları tanımlamak için de kullanılmıştır. Bir milletin büyük alt topluluklarına verilen bir isim olan *kabile/tribe* kelimesi, İncil'in İbranice'den Latince'ye ve daha sonra İngilizce'ye çevrilmesi sonucu İsrail'in on iki alt boyuna alem olarak; sonraki zamanlarda ve günümüzde ise merkezileşememiş, parçalı ve devlet olarak örgütlenememiş her türlü topluluğu tanımlamak için kullanılmıştır.[8]

En genel anlamıyla *kabile* kelimesi, antik dönemden günümüze kadar merkezi veya merkezi olmayan bütün toplum yapılarında ortak bir dil ve ataya mensup her "topluluk" için kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıda göreceğimiz gibi *kabile* ile *takım* arasında tam bir ayrımda bulunmak oldukça zordur. Bu nedenledir ki, *takım* olarak tanımlanan birimler *kabile* olarak da isimlendirilebilmektedir. Aynı şekilde sosyal

7 Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 43-44.

8 Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 587.

bilimlerde *kabile, aşiret, oymak, boy, takım, şeflik* ve *klan* arasında da kesin ayrımlar yapmak oldukça güçtür. Çünkü bu isimler ile tanımlanan toplulukların birçok ortak özelliği bulunmaktadır.

Morton H. Fried "*Antropolojinin kullandığı kavramlar arasında anlamsız bir kelime seçecek olsaydım, kabile kelimesini atar, ırk kelimesini kullanırdım. Çünkü eminim ki kabile kelimesi açıkça çok anlamlılık taşıyan kelimeler arasında gösterilebilir.*"[9] derken bu duruma işaret eder görünmektedir. Çünkü birçok topluluğun *kabile* şeklinde isimlendirilmesi sanki hepsinin aynı özelliklere sahip yapılar oldukları gibi yanlış bir düşünceye sevk edebilir. *Kabile* kelimesinin anlam alanının çok geniş olması ve tam anlamıyla tanımlanamaması gibi sebepler, kelimenin kullanımı hakkında bazı eleştiriler yapılmasına neden olmuştur. "*Ortak nitelikleri paylaşan ayırt edici toplumsal grupları kapsamaması, takımlar ve şeflikler gibi diğer tiplerden yeterince farklı olmaması ve belirli bir sosyal entegrasyon düzeyi veya en azından genellikle var olmayan bir bağlılık ortaya koyması*" sebebiyle, *kabile* kelimesi ile açıklanmaya çalışılan topluluk tiplerine ait tanımlamaların, gerçekle örtüşmediği eleştirileri yapılmaktadır. Ancak kabile kelimesinin sosyal bilimler alanında hala sıklıkla kullanılmaya devam etmesinin mantıksal bazı sebepleri de bulunmaktadır. Özellikle antropolojide *avcı ve toplayıcı takımlar* ile *şeflikler* arasında var olan toplumsal ve siyasal örgütlenmeleri tanımlaması ve *kabile* olarak isimlendirilen yapılanmaların *takım* ve *şefliklerden* ayrılan birçok ortak özelliklerinin bulunması[10] kelimenin kullanımını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle sosyal bilimlerde, bu topluluklar *kabile* kelimesi ile tanımlanmayacaksa daha ayırt edici bir kavram olarak hangi kelimenin kullanılacağına yönelik bir soruya henüz bir cevap bulunabilmiş değildir.

Kabile, çağdaş araştırmacıların yapmış oldukları çalışmalarda kendileri dışındaki toplumları tanımlarken kullandıkları bir kavramdır. Yani batılı olmayan halklar, batı medeniyetinin geldiği aşamaya ulaşamadıkları için *ilkel* ve *kabilevi* bir düzen içerisinde yaşayan topluluklar olarak görülmüşlerdir. Batılı olmayan toplumların siyasal, sosyal ve ekonomik örgütlenmeleri ise ancak merkezileşememiş ve parçalı bir yapıda olduğu için *ilkel* ve *kabilevi* bir görünüm arz etmektedir. Bu nedenle söz konusu araştırmacılar kendi üstün uygarlıkları ile karşılaştırıldığında aşağı gördükleri tüm toplumsal

9 Morton H. Fried, *The Evolutiom of Political Society -An Essay in Political Anthropology-*, Random House, New York 1967, 154.

10 Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 46.

yapıları kabile olarak tanımlamayı tercih etmişlerdir. Kabile kavramı günümüzde de küçültücü ve tüm olumsuz ve düzensiz toplumsal yapılanmaları açıklamak için kullanılmaya devam etmektedir. Bu bağlamda dünyanın birçok yerinde gözlemlenen siyasi gerilimler, bir tür kabilecilik olarak tanımlanmaktadır.[11]

Merkezileşmemiş ya da parçalı yapılar arasında gösterilen *kabileler*, otoritenin küçük gruplar arasında dağıtıldığı eşitlikçi sistemler[12] olarak da tanımlanmaktadır. *Kabile*yi en genel anlamıyla "*birleştirici bir etmenden dolayı politik olarak örgütlenmiş, ortak bir ataya, kimliğe, kültüre, dile veya toprağa sahip geniş çaplı akraba temelli gruplar*"[13] olarak tanımlamak mümkündür. *Kabile* şeklinde örgütlenmiş olan topluluklar *takımlar*dan farklı olarak, kullanılabilir yiyecek kaynaklarına sahip, daha yoğun bir nüfusu olan, avcı-toplayıcı olarak tanımlanan topluluklarla karşılaştırıldığında daha fazla yerleşik bir yaşama adapte olmuş gruplardır. Takımlarda olduğu gibi küçük çaplı bir siyasi ve ekonomik uzmanlaşmanın bulunduğu kabile tipi örgütlenmelerde tam zamanlı din adamı sınıfından (profesyonel anlamda) bahsetmek çok güçtür. Ancak din, soy temelli topluluklarda atalara gösterilen saygı ile kendini görünür kılmaktadır. Kabile tipi örgütlenmelerde *akrabalıktan kaynaklanan* ve *kaynaklanmayan* şeklinde iki tür birliktelikten bahsedilebilir. Akrabalıktan kaynaklanan birliktelikler daha çok mitsel bir ataya kadar ulaşan ortak bir soydan gelen sülale ve klanlardan oluşur. Akrabalıktan kaynaklanmayan birliktelikler ise, gönüllü ve zorunlu birçok birlikteliği içine alır. Akrabalığa dayanan bir siyasal örgütlenme biçimi olan kabile, zamanla ritüel amaçlarla veya dışarıdan gelebilecek tehditleri bertaraf edebilecek şekilde "*katmanlı bir soy birliği*"[14] oluşturacak şekilde geniş toplumsal ittifaklar da kurabilmektedir.

Merkezileşmemiş ve *parçalı* bir görünüm arz eden kabile topluluklarında, karar alma sürecinde yaşlılardan oluşan köy meclisleri, uzlaşma yolu ile kamusal kararlar alırlar. Kabilede liderler yaşlılık, cömertlik ve savaşlarda gösterilen bireysel başarıları nedeniyle önemli bir siyasi otorite elde edebilmektedirler. Ancak bu liderlerin otoriteleri istikrarsız ve geçicidir. Verimsiz geçen bir ürün yılı, girişilen mücadelelerdeki başarısızlıklar, otoriteyi,

11 Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 587; Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 62.
12 Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 46.
13 Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 588.
14 Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 46-47.

süratli bir şekilde topluluk içerisinde gücünü ve asaletini kanıtlamış diğer bir kabile mensubuna geçirebilir.[15] Kabileye mensup bireyler, liderlerine akıl danışırlar ancak liderlerin denetim gücü ya da önerilerini zorla kabul ettirmek gibi bir yetkileri yoktur. Kabile tarafından alınan kararlarda liderin etkisi ve sorumluluğu diğer kişilerden daha fazla olsa da kararlar oybirliği ile alınır. Topluluğun kararlarına muhalefet edenlere karşı tüm kabile üyeleri desteğini çeker ve onları kabileden dışlarlar. Bu da kabilede alınan kararlara uyulmasını sağlayan *toplumsal mekanizma* olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca kabilelerde liderliği, kadınlardan ziyade genelde erkeklerin yürüttüğü görülmektedir.[16]

Kabile olarak isimlendirilen topluluk veya gruplar akrabalık temeli üzerine örgütlenmiş siyasal veya ekonomik birliklerdir. Merkezi bir hükümetin, askeri gücün ve sermaye sisteminin olmadığı yerlerde topluluğu bir arada tutmak, emniyetini sağlamak ve ihtiyaçlarını karşılamak için akrabalık ilişkileri çok önemli bir işlev görmektedir. Yiyecek toplayıcılığı, bahçıvanlık ve çobanlık ile geçinen toplumlarda insanları bir arada tutan şey bireylerin birbirleri üzerinde karşılıklı hak ve sorumluluklara sahip olduğu akrabalık düzenidir.[17] Öte yandan akrabalık ilişkileri kuşaklar arası bilgi ve becerilerin aktarılması için önemli bir işleve sahiptir. Zira gelenek, akrabalık sistemi üzerinden diğer kuşaklara aktarılır. Kişilerin rolleri, statüleri, ilişkileri ve zorunlulukları da akrabalık sistemi üzerinden gelecek kuşaklara bir nevi miras olarak bırakılır.[18]

Akraba temelli toplulukların en önemlisi *soy gruplarıdır*. *Soy grubu* gerçek veya mitik bir atanın neslinde birleşen *kandaş grup*tur. Mülkiyet hakları ve siyasal yükümlülükler *soy grubu*ndaki statüye göre belirlenmektedir. Bir ataya aidiyetin önemli olduğu toplumlarda *soy temelli kolektif kimlik duygusu,* sadece kandaş atadan gelindiğinin kabul edilmesi üzerine değil dinsel ve toplumsal olan inançlar, mitler ve simgeler üzerinden temellenmektedir.[19] Yani bu tür toplulukları bir arada tutan şey sadece kan yakınlığı (soy birliği) değil; kan veya sıhrî yakınlık başta olmak üzere ortak tarih, kültür, dil, din ve geleneklerdir.

15 Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 47-48.
16 Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 588-590.
17 Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 500-501.
18 Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 273.
19 Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 501-502; Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 279.

*Babasoylu (ataerkil) soydanlık*ta topluluğa veya kabileye mensup olan bireyler babalarının mensup olduğu soy grubunun üyeleridirler. Mensup olduğu soyun dışında bir kabile veya takım üyesi ile evlenen kadın, kendi soyu için yeni üyeler sağlayamaz; çocukları, kendi soyunun değil kocasının soyunun üyeleri olurlar. Ancak bu tür yapılanmalarda erkeğin veya babanın soyu, çok önemli bir parametre olarak karşımıza çıksa da kadının soyu ve akrabalık ilişkilerinin etkisiz olduğunu düşünmek doğru değildir. Kadının ailesinin de kadının, çocuklarının ve evlendiği aile ile yakın ilişkileri göz ardı edilemez. Bu sebeple *soydanlık* sistemi sadece bir soy grubu meydana getirmekle kalmaz aynı zamanda bu soya kimlerin üye olacaklarını belirleyip sınırlandıran bir yapıyı da gerekli kılar.[20]

*Anasoylu (anaerkil) soydanlık*ta ise bütün çocuklar annenin ait olduğu soyun üyesi olarak kabul edilirler. Anasoylu soydanlık yapısına sahip olan toplumlarda çocukların annenin nesline bağlı olmaları, babaya daha az bağımlı oldukları anlamına gelmemektedir. Sadece baba, çocukları ile aynı soy grubundan sayılmamaktadır. Anasoylu gruplarda kadının siyasal anlamda erkekten daha güçlü olduğunu söylemek de güçtür. Soy grupları teoride kadının soy çizgisi ile açıklanırken, asıl soy grupları kadının erkek kardeşleri veya erkek çocuklarının liderliğinde yönetilmektedir.[21]

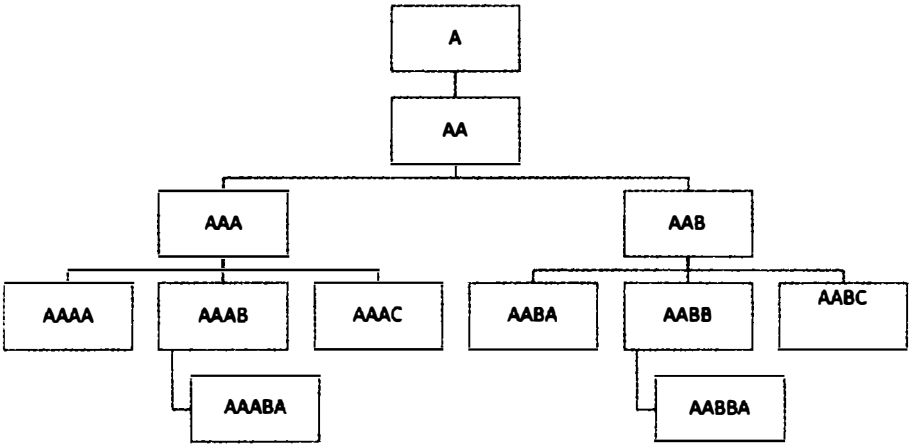
Bazı topluluklar *dallanan soylar* şeklinde örgütlenirler. En alt kısımda en küçük soy yukarı doğru çıkıldıkça daha büyük bir soyla birleşip ortak ataya kadar ilerleyebilir. Bu soylar bazen o kadar büyüyebilirler ki Nijerya'da yaşayan Tivler 800 bini aşan nüfusları ile tek bir atadan geldiklerine inanmaktadırlar.[22] *Dallanan soy* sistemi dışarıdan gelebilecek herhangi bir tehlikeye karşı akraba olan parçaların giderek genişleyen bir şekilde birleşmelerine ve birbirleri ile ittifak kurmalarına yardımcı olmaktadır. En küçük alt kollar arasında bir çatışma çıktığında diğer küçük kollar daha yakın kan bağına bağlı oldukları tarafın yanında yer alırlar. Daha yüksekteki üst kollar arasında bir çatışma çıktığında her kol kendinden daha büyük bir grup içerisinde bir araya gelirler.[23] Bu özelliğinden dolayı soy gruplarına *parçalı gruplar* veya *birlik olmuş gruplar (corporate groups)* denir. Bu örgütlenmeyi aşağıdaki şekilde bir şemada gösterebiliriz.

20 Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 280.

21 Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 282.

22 Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 283.

23 Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 283; Georges Balandier, *Siyasal Antropoloji*, (Çev. Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010 İstanbul, 53.



Bu piramidal yapıda aynı soy zincirinden gelen ve benzeşen gruplar kendi aralarında çatışma içerisinde iken aslen benzeşen gruplar ile çatışma ilişkisi içerisinde olan daha üst atada birleşerek bir araya gelmektedirler. Genel anlamda bu zıtlıklar ve birlikler kabile içi tehdit ile kabile dışı tehditlere göre şekillenmektedirler. Topluluğun içyapısında kardeşler arasında çatışma meydana geldiğinde birbirine düşman olan aileler piramidin bir üst basamağında babalar arası bir zıtlaşma durumunda ortak hareket edebilmektedirler. Piramidin üstüne doğru çıkıldıkça alttaki çatışmalar sona erer. Tüm kabileye karşı dışarıdan gelen büyük tehdide karşı kabileye mensup bütün boylar aralarında çatışma olsa dahi bir araya gelmektedirler. Bu durum şu şekilde formüle edilebilir. Ben erkek kardeşime karşıyım; erkek kardeşim ve ben kuzenlerimize karşıyız, ben, erkek kardeşim ve kuzenlerim diğerlerine karşıyız.[24]

2. Merkezileşmiş Toplumlar ve Özellikleri

Merkezileşmiş toplumların en belirgin özelliği güç ve iktidarın (otorite), bir kişi (şef) veya topluluğun (devlet) elinde bulunmasıdır. Takım ve kabilelerde iktidar, merkezî olmadığı halde şeflik ve devlet yapılanmalarında iktidar veya siyasi güç, merkezîleşmiştir. Merkezileşmiş toplumları *takım* ve *kabile* gibi örgütlenmiş topluluklardan ayran en önemli ayrımlardan birisi nüfus yoğunluklarıdır. *Şeflik* ve *devlet*lerdeki nüfus yoğunlukları *takım* ve *kabile*lerden oldukça fazladır. Nüfus çokluğu akrabalık ilişkilerinin zayıflamasına, sosyal ve mesleki rollerde uzmanlaşmanın ön plana

24 Balandier, *Siyasal Antropoloji*, 53-54.

çıkmasına yol açmakta ve merkezi anlamda bir ekonomik sistemi gerektirmektedir. Daha istikrarlı bir görünüm arz eden merkezileşmiş sistemler merkezileşmemiş sistemler ile karşılaştırıldığında, siyasal pozisyonlarda liyakat, eşitlik temelinden çıkarak bir sülale veya grup üyeliğine dayanmaktadır. Merkezileşmiş toplumlarda siyaset temelde akrabalık sistemi üzerinden temellendirilememekle beraber siyaset ve bürokrasi profesyonel bir yapılanmayı zorunlu kılmaktadır.[25]

a. Şeflik

Bölgesel bir yönetim biçimi olan *şeflik*ler iki veya daha fazla grubun tek bir yönetici (şef) altında örgütlendiği bir yönetim biçimidir. *Şeflik*lerin *kabile*lerden en temel farkları, daha fazla nüfusa ve merkezileşmiş bir otoriteye sahip olmalarıdır. *Şeflik*ler, *takım* ve *kabile*lerden daha karmaşık toplumsal örgütlenmeler olarak kabul edilmektedir. Şefler, *takım* veya *kabile*lerin liderlerinden farklı bir otoriteye sahiptirler. Liderler zor kullanma gücünün yanı sıra bölüşümde nihai otorite ve kabilesi adına önemli kararlar alabilme güçlerine de sahiptirler. *Şeflik* statüsü babadan oğula geçtiği gibi belli aile ve sülalelerden gelenlere de açıktır. *Şeflik*lerde her birey, bir soy grubu üyeliğine göre statü kazanır. Toplumsal hiyerarşi şefin ailesine yakınlığa göre belirlenmektedir. Ayrıca *takım* ve *kabile*lerle karşılaştırıldığında, *şeflik*lerin en önemli farklılıklarından birisi de kişi ve gruplar arasındaki eşitsizliklerdir. Topluluğun şefe karşı saygı duyması, onun ekonomik bölüşüm sistemi üzerindeki hâkimiyeti sebebiyledir. Ancak bütün farklılıklarına rağmen *şeflik*ler ile *kabile*ler arasında ayrımın tam anlamıyla net olmadığı da anlaşılmaktadır. Bunun sebebi toplumsal yapıların çok farklı şekillerde görüntü vermeleridir. *Kabile* olarak tanımlanan iki toplumsal grubun karşılaştırılması sonucu -devlet olarak tanımlanan iki yapının benzemeyen birçok yönünün olması gibi- birçok ortak yanların yanı sıra birçok farklılıkları da görülebilmektedir. *Şeflik*lerde, merkezileşmiş liderlikten eşitliğe doğru gidip gelen bir iktidar örgütlenmesi görülebilir.[26]

b. Devlet

Merkezileşmiş siyasi örgütlenmelerden biri olan *devlet*, en genel anlamda, *toplumsal düzeni korumak için meşru bir hak olarak "zor kullanma gücüne" ve*

25 Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 52; Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 594.

26 Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 414-415; Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 54-55; Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 594-596.

*"yasa yapma yetkisine" sahip resmi bir hükümet tarafından örgütlenen ve yönetilen bir sistem*dir.[27] *Devlet*in, onu diğer politik örgütlenmelerden ayrılan en önemli özelliği süreklilik arz etmesidir. Yani daha küçük gruplara ayrılmalar *devlet*lerde bulunmamaktadır. Devletler büyük ve karmaşık örgütlenmelerdir. Tam zamanlı bir siyasi bürokrasinin yanında, mesleki uzmanlaşmalar söz konusudur. Devlet, düzeni sağlamak için yetkilerini başka kurumlar aracılığı ile kullanır. Devletler, özünde akrabalık üstü bir şekilde örgütlenen kurumlardan oluşmaktadır. Ancak devletin bu yapısı, sınırlı otoriteye sahip akrabalık ilişkilerinin devletle bir arada olmadığı anlamına gelmemektedir.[28]

M.Ö 800'lü yıllarda *kabile* ve *şeflik* örgütlenmelerinden ayrı ortaya çıkan devletlerin ilk şekli "polis" yani "şehir devletleri"ydi. Bu yapılarda *kabile* veya *klan* bağlarının terkedilmediğini ancak zayıfladığını görmekteyiz. *Devlet*lerdeki yoğun nüfus sebebiyle geniş çaplı toplumsal, ekonomik ve siyasi faaliyetler, daha merkezi ve profesyonel bir yönetim sistemini zorunlu kılmaktadır. Tek bir kişinin mutlak otoriteye sahip olduğu durumlarda bile yerelde düzenin sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir bürokrasiye ihtiyaç vardır.[29]

3. Arap Kabile Yapısı ve Özellikleri

Türkçede de kullandığımız *kabile* kelimesi arapça "*önüne almak, karşısına almak*" anlamlarına gelen k-b-l (قبل) kökünden türemiştir. Kur'an-ı Kerim'de bir yerde *kabâil*[30] şeklinde çoğul olarak kullanılan bu kelime, "*bütünü oluşturan parçalardan her biri, kafatasını oluşturan kemiklerden her biri, aynı türden oluşan bir küme, topluluk*[31] *ve bir babanın çocuklarının tamamı*[32]

27 Devlet üzerine araştırma yapan kişilerin büyük çoğunluğunun üzerinde birleştikleri bir devlet tanımı bulunmamaktadır. Devletin kökenlerini ve gelişmesini açıklamak amacıyla birçok kuram geliştirilmiştir. Ancak devlet hakkında filozoflar, tarihçiler, siyaset bilimciler, arkeologlar, sosyologlar ve antropologların kendi perspektiflerinden yaptıkları birçok tanım olsa da hepsinin kendi disiplinlerinin özel bakış açılarını yansıttıkları söylenebilir. Devletin ortaya çıkışı ile ilgili bilim dünyasında yapılmış kuramsal tartışmalar için bkz. Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, *Erken Devlet*, (Çev.: Alâeddin Şenel), İmge Kitabevi, Ankara 1993. Ayrıca devlet ile ilgili tartışmalar hakkında bkz. Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, (Çev.: Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara 2003, 63-121; Leslie Lipson, *Siyasetin Temel Sorunları*, (Çev.: Fügen Yavuz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2005, 64-92.

28 Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 415; Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 58; Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 596-600.

29 Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 416-417.

30 el-Hucurât, 49/13

31 İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XI/22.

32 İbn Kuteybe, *Edebü'l-Kâtib*, 175.

anlamlarının yanı sıra, birbirine bağlı farklı birliklerden oluşan insan toplukları anlamında *kabâilü'n-nâs* ve ağacın dalları anlamında *kabâilü'ş-şecere*[33] gibi terkipler içerisinde de kullanılmaktadır.

İslam öncesi dönemde Arapların sosyal örgütlenmelerinden bahsederken genelde kabile kelimesi kullanılmaktadır. Ancak söz konusu kabilelerin büyüklük ve küçüklük veya birbirinin alt kollarını ifade edecek şekillerde *cizm/cezm, cumhûr, şa'b, kabîle, imâre/amâre, batn, fahiz/fahz, aşîre, fasîle, raht* gibi çeşitli kavramlar da kullanılmaktadır. Arapların sosyal örgütlenmesinden bahsederken en fazla *şa'b, kabîle, imâre, batn* ve *fahz* şeklinde beşli veya *şa'b, kabîle* ve *fasîle* şeklinde üçlü bir ayrım yapılmaktadır.[34] Hemdânî, kabile ve alt boyları için *şa'b, kabîle, imâre, batn, fahz, habl* ve *fasîle* şeklinde yedili bir ayrım yapmaktadır.[35] "Toplayıp bir araya getirmek, dağıtmak ve bozmak" gibi karşıt anlamlar içeren *şa'b* kelimesi aynı atadan gelen Arap boylarının en büyüğü olarak kabul edilmektedir. Yani küçük topluluk öbeklerinin bir araya gelmesi ile küçükten büyüğe bir sıralama yapılırsa *fasîle*lerin bir araya gelmesi ile *fahzlar, fahz*ların bir araya gelmesi ile *batnlar, batn*ların bir araya gelmesi ile *imâreler, imâre*lerin bir araya gelmesi ile *kabîleler* ve *kabîle*lerin bir araya gelmesi ile de *şa'b*ların oluştuğu söylenebilir. Bu taksim Arap kabile örgütlenmesi içerisinde örneklendirilecek olursa Ebû Tâlib ve Abbasoğulları'nı *fasîleler,* Hâşim ve Abduşemsoğulları'nı *fahzlar,* Abdumenâf ve Abduddâroğulları'nı *batnlar,* Kureyş ve Kinâne'yi *'imareler,* Adnânîler'in alt kolu olan Mudar ve Rebîa'yı *kabileler* ve Adnânî ve Kahtânî Arapları da *şa'b* olarak nitelendirilebilir.[36] Kaynaklarımızda bu örneklendirmelerin farklı şekillerde yapıldığı da görülmektedir. Örneğin Hemdânî,Mudar'ın *şa'b*, Kinâne'nin *kabîle*, Kureyş'in *imâre*, Fihr'in *batn*, Kusay'ın *fahz*, Hâşim'in *habl*, Abbas ailesinin de *fasîle* olduğunu söylemektedir.[37] Araplar ve alt topluluklarını tanımlamak için kullanılan bu ayrımda *şa'b*ın nereden başlatıldığının önemi büyüktür. Bu sebeple bir taksimde Mudar *kabile* olmakta başka bir taksimde ise Mudar *şa'b* olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kabileler arasındaki bu sınıflandırma insan bedenine benzetilmek suretiyle de tanımlanmaktadır. *Şa'b* kafatasına, *kabîle* kafatasını oluşturan

33 İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XI/22.

34 İbn Kuteybe, *Edebü'l-Kâtib*, 175; Cevad Ali, *el-Mufassal*, I/511.

35 Hemdânî, *el-İklîl*, I/69.

36 İbn Abdilberr, *el-İnbâh*, 13-15; el-Makrizî, "et-Tenâzu' ve't-Tehâsum fîmâ benî Ümeyye ve benî Hâşim", *Resâ'ilü'l-Makrizi*, (Tahkîk: Ramazan el-Bedrî ve Ahmed Mustafa el-Kâsım), Dâru'l-Hadîs, Mısır 1998, 78; Alûsî, *Büluğu'l-Ereb*, III/188-189; Mu'nis, *Tarihu Kureyş*, 215.

37 Hemdânî, *el-İklîl*, I/70.

kemiklere, *imâre* göğüs kısmına, *batn* karın kısmına, *fahz* dizlere, *fasîle* ise dizden ayaklara kadar olan kısma benzetilmektedir.[38] Büyük topluluklardan küçük olanlara doğru yapılan farklı isimlendirmeler, topluluğun veya alt kolun hangi büyük koldan neşet ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Ancak genel anlamda kaynaklarımızda Arap kabilelerini tanımlamak için, *şa'b, imâre* ve *fahz* gibi kavramlar kullanılmaz. Bu bağlamda topluluğun büyüklüğünü ve küçüklüğünü kabilenin isminden veya isimlendirilmesinden anlamak mümkün değildir. Mesela Mudar, Kinâne, Kureyş, Rebîa dendiğinde hangisinin *şa'b, fahz* veya *imâre* olduğu herhangi bir şekilde anlaşılamaz ve kaynaklarımızda da bu tanımlamalar yapılmaz. Büyük olsun küçük olsun farklı farklı akrabalık yapılarına mensup olanlar ile bütün gruplar için en fazla kullanılan kelime *kabile* olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat kabilelerin alt kollarını ifade etmek için ise genelde "benû Hâşim (Hâşimoğulları), benû Ümeyye (Ümeyyeoğulları), benû Bekr b. Vâil (Bekr b. Vâiloğulları)" gibi "oğullar" anlamına gelen "benû-بنو" kelimesi kullanılmaktadır.

a. Arap Kabile Örgütlenmesinde Birliktelik Tipleri

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi kabile tipi örgütlenmelerde *akrabalıktan kaynaklanan* ve *kaynaklanmayan* şeklinde iki tür birliktelikten bahsedilebilir. Akrabalıktan kaynaklanan birliktelikler daha çok mitsel bir ataya kadar ulaşan ortak bir soydan gelen sülale ve klanlardan oluşur. Akrabalıktan kaynaklanmayan birliktelikler ise gönüllü ve zorunlu birçok birlikteliği içine alır.[39]

Arap kabile örgütlenmesi içerisinde *akrabalıktan kaynaklanan* ve *kaynaklanmayan* birliktelik türleri *hilf, civâr, himâ, velâ, eman, neseb, asabe* ve *ahd* gibi kavramlar ile tanımlanmaktadırlar. Yukarıdaki kavramların tamamını *eman* sözcüğü atında birleştirmemiz mümkündür. Mesela sözlükte "antlaşma, akid ve yemin" anlamlarına gelen *hilf* kelimesi İslam öncesi Arap toplumunda, kabilelerin veya kişilerin yardımlaşma ve himaye amacıyla yaptıkları antlaşma ve ittifakları ifade etmektedir. *Hilf* yapan kimselere *halîf* denmektedir.[40] Bu anlamda *hilf* aynı zamanda emân ve himaye anlamlarını da içermektedir. *Güvence* anlamına gelen *emân* kelimesi kabilenin bütün fertlerini bir arada tutan bir yapı arz etmektedir. İslam öncesi dönemde Arap kabile örgütlenmesinde *emân* uygulaması, her birey ve

38 Kayravânî, Ebu Ali el-Hasan b. Reşîk (h. 390-456), *el-Umde fi mehâsini'ş-Şi'r*, (Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Dâru'l-Cil, Lübnan 1981, II/191.

39 Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 46-47.

40 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, III/231-232; Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *DİA*, XIII/30.

topluluğun zorunlu bir şekilde kendini içinde bulduğu bir birliktelik meydana getirir. Kan bağı ile bir kabileye bağlı olan her birey aynı zamanda söz konusu kabilenin emânı veya himayesi altında sayılmaktadır. En temel anlamda kabileyi oluşturan bireyler kan bağı ile birbirlerine bağlı olmakla beraber bu bağın belirli sınırları da bulunmaktadır. Yani kişi herhangi bir sebeple kabilesinden kendi isteği ile ayrılabilir veya kabilesi tarafından dışlanabilir. Böyle bir durumda dışlanan (hul') veya kabilesini terk eden kimse başka bir grubun himayesi (civâr) altına girmek zorundadır. Çünkü kişinin tek başına çevresinde bulunan kabilelerden bağımsız bir şekilde yaşaması İslam öncesi Arap kabile örgütlenmesinde mümkün değildir. Bireylerin her zaman *güvence* altında yaşayabilmeleri için belirli kabilelerin veya kişilerin himayesine girmeleri gerekmektedir. *Eman* talebinde bulunan kimselerin bir *emîn* bulmaları çok zor değildir. Hatta kişi kendisine saldıran düşmanından bile emân isteme hakkına sahiptir. Çünkü birine veya bir kabileye emân vermek üstünlük vesilelerinden olduğu gibi vermemek de yüz kızartıcı bir durum olarak kabul edilmektedir. Ancak kişi *emân* verdiği kişi veya kabilenin bütün sorumluluğunu da üstlenmektedir. Canı pahasına onu korumak zorundadır. Ayrıca Arap kabile örgütlenmesinde yolculuk sebebi ile bile olsun kabilesinden ayrılan bir kişi yolculuk yapacağı yerde nüfuzu olan bir kimsenin geçici olarak himayesine girmeden yolculuğunu gerçekleştiremez. Birisinin civârı olan kimse neseb açısından da aynı kişinin soyuna katılabilir ve himaye eden kimsenin mirasçısı olabilir.[41]

Zayıf kabilelerin güçlü kabilelerin himayesine girmeleri, tâcirlerin yol güzergâhları üzerinde bulunan kabile veya devletler ile güvenli ticaret anlaşmaları yapmaları (îlâf) ve zayıf duruma düşmüş kimseleri himaye etmek amacıyla kurulmuş *hilfu'l-fudûl* gibi birliklerin sağladığı güvenceler, İslam öncesi Arap toplumunda akrabalık dışı kabile örgütlenme tiplerini genel anlamda karşılamaktadır.

Kabile örgütlenmesinde akrabalık dışı birliktelikleri sağlayan *civâr, hilf, tebennî* (evlat edinme) ve ıtk (esir veya köle azad etme) gibi yapılar yoluyla da nesebler oluşturulabilir. Yani bir kimsenin bir kabileye mensup olabilmesi için kabilenin mensup olduğu ataya kandaşlık yolu ile bağlı olmasına gerek yoktur. Kişi, aile veya kabile; başka kişi, aile ve kabilenin himayesine girmekle aynı zamanda onun nesebine de girmiş olmaktadır. Yani aynı soydan gelmeseler bile aynı kandan sayılmaktadırlar. Bu tarz ilişkiler herhangi

41 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/360-361; Ahmet Önkal, "Civâr", *DİA*, VIII/34-35.

basit bir sebeple meydana gelebileceği gibi siyasi ve ekonomik sebeplerle de gerçekleşmektedir. Huzâa kabilesinin Kahtânîler'den,[42] Lüey b. Gâlib oğulları'nın tamamının Hz. Osman döneminde Kureyş'ten sayılması[43] ve Hz. Muhammed'in İslam öncesi dönemde eşi Hz. Hatice tarafından hediye edilen Zeyd b. Hârise'yi evlat edinmesi[44] akrabalık dışı birlikteliklere örnek olarak verilebilir. Ancak bu tip *akrabalık dışı birlikteliklerin* Arap kabilelerinin neseblerini tesbit etme noktasında önemli problemler doğurduğunu da söylemek gerekmektedir.[45]

Akrabalığa dayanan bir siyasal örgütlenme biçimi olan kabile, zamanla ritüel amaçlarla veya dışarıdan gelebilecek tehditleri bertaraf edebilecek şekilde "*katmanlı bir soy birliği*"[46] oluşturarak geniş toplumsal ittifaklar kurabilir. Örneğin Kinâne ve Kureyş gibi kabilelere mensup olan tüm alt boyların ortak atası Hz. İsmail'dir. Bu sebeple *İsmailoğulları* olarak da isimlendirilirler. Genel anlamda bu kabileler *İsmailoğullarının* dışından gelebilecek tehditlere karşı hep birlikte bir savunma ittifakı kurabilirler. Adnânî ve Kahtânî kabileler arasındaki çekişmeler veya Kelbî Kaysî kabileleri arasındaki çatışmalar bunun en iyi örneğidir. Veya Kâbe'yi kutsal kabul eden kabilelerin Kureyş'in liderliğinde oluşturmuş oldukları *hums* müessesesi dini ritüelleri gerçekleştirmek ve ekonomik ve siyasi anlamda bir birlik oluşturmaya çalışan kabilelerin bir araya gelerek oluşturdukları birlikteliklere örnek olarak gösterilebilir. Hâşim'in *îlâf* antlaşmaları ile gerçekleştirdiği ittifakları, akrabalıkları aşan birlikler olarak değerlendirmek mümkündür. Genelde kabileler akrabalığa dayanan bir siyasi örgütlenme özelliği gösterseler de zamanla yerleşik bir hayata geçtikten sonra hâkim oldukları topraklarda emniyet içerisinde yaşamlarını devam ettirebilmek için akrabalık dışı birliktelikler kurmak zorunda kalmışlardır.

b. Arap Kabilelerinde Akrabalık Örgütlenmesi

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi kabile olarak isimlendirdiğimiz topluluklar veya gruplar akrabalık temeli üzerine örgütlenmiş siyasal veya ekonomik

42 Adnânilerden olduğuna dair bkz. İbn Hazm, *Cemhere*, 235.

43 İbn Habib, *el-Muhabber*, 169; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/29.

44 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 226-227; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III/38-40.

45 Fred McGrav Donner, "The Bekr b. Wa'il Tribes and Politics in Northeastern Arabia on the Eve of Islam", *Studia Islamica*, LI (1980), 9-10.

46 Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 47.

birlikler olarak tanımlanmaktadır.[47] Akraba temelli topluluklardan en önemlisi soy gruplarıdır. Soy grubu, gerçek veya mitik bir atanın neslinde birleşen kandaş grup olarak tanımlanmaktadır. Soy gruplarında mülkiyet hakları ve siyasal yükümlülükler soy grubundaki statüye göre belirlenmektedir. Bir ataya aidiyetin önemli olduğu toplumlarda soy temelli kolektif kimlik duygusu, sadece kandaş atadan gelindiğinin farz edilmesi üzerine değil, dinsel ve toplumsal inançlar, mitler ve simgeler üzerinden de temellendirilmektedir.[48] Yani bu tür toplulukları bir arada tutan şey sadece kan yakınlığı (soy birliği) değil; kan veya sıhrî yakınlık başta olmak üzere ortak tarih, kültür, dil, din ve geleneklerdir.

Soy grupları, bir ebeveynin hattını izleyen *tek yanlı soydanlık* (neseb) ve ebeveynlerden birinin hattını tercih veya her ikisinin de soy hattının izlenmesi şeklinde *tek yanlı olmayan soydanlık* (neseb) veya çift soyluluk şeklinde ayrılır. Bizi burada ilgilendiren Arap kabilelerinde de sıklıkla görülen *tek yanlı soydanlık* yapısıdır. Tek yanlı soydanlık sistemi *anasoylu* ve *babasoylu* olmak üzere ikiye ayrılır. Arap kabilelerinin ensab bilgilerinin *babasoylu* bir cetvel takip ettiğini görmekteyiz. Bu sebeple kaynaklarımızdaki soy kütükleri (şecereler) kız çocukları yerine erkek çocuklar üzerinden düzenlenmiştir.[49] Bu durumun en iyi örnekleri ensab kitaplarında bolca görülebilir.

Arapların önceleri anasoylu olduklarına dair bazı bulgular olduğuna dair iddialar vardır. R. Smith, kabile isimlerinin genelde dişil (müennes) olarak kullanılması ve Mudar b. Nizâr'ın çocuklarının annelerine nispet edilerek çağrılmalarının Arap kabile sistemindeki ana soyluluğun bir kantı olduğunu söylemektedir.[50] Ancak kabile isimlerinin dişil olarak kullanılmasının Arapça grameri ile alakalı bir durum olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Arapça'da cemaat yani topluluk zaten dişil kabul edilmektedir. Kabile de netice itibariyle bir topluluk olduğundan müennes olarak kabul edilmiştir.[51] Kaynaklarımız Mudar b. Nizâr'ın çocuklarının annelerine nisbetle tanındıklarına dair bilgi vermektedir. Mudar b. Nizâr'ın nesli Hindif ve Kays olarak tanınan iki büyük kabileye ayrılmaktadır. Mudar b. Nizâr'ın İlyas ve en-Nâs

47 Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 273.

48 Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 501-502; Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 279.

49 Soy kütüklerini (şecereler) ifade etmek üzere kullanılan kelime günümüzde şecere (jenealoji-soy-soy kütüğü-ilm-i ensab) olarak adlandırılmaktadır. Fakat ilk dönem kaynaklarımız neseb/ensab ve cemhere tabirlerini kullanmaktadırlar.

50 Smith, *Kinship*, 28-34. Arapların Antik dönemlerde diğer milletler gibi anasoylu olabilecekleri ile ilgili bkz. Mu'nis, *Tarihu Kureyş*, 218-219.

51 Müberred, *Muktedab*, III/360-361.

(Kays-Aylân) isminde iki çocuğu olmuş ve bunlardan İlyas'ın Hindif ile evliliğinden Müdrike, Tâbiha ve Kam'a isminde çocukları olmuştur. Anneleri olan Hindif'in asıl adı Leylâ bt. Hulvân b. İmrân b. İlhâf b. Kudâa'dır. İlyas'ın kardeşi ve Mudar'ın oğlu olan en-Nâs ise Mudar'ın kölesi Aylân tarafından yetiştildiği için bakıcısına nispetle Kays-Aylân ismi ile tanınmıştır.[52] Kanaatimizce Mudar b. Nizâr'ın çocukları ile İlyas b. Mudar'ın çocuklarını birbirine karıştırmamak için yapılan bu ayrımın Araplarda ana soyluluğun bir kalıntısı olarak gösterilmesi en azından Arap kabileleri hakkında neseb kitaplarında aktarılan rivayetlere uygun düşmemektedir.

Smith gibi Günaltay da eski çağlarda diğer toplulukların olduğu gibi Arapların da anasoylu bir akrabalık ve soy sistemini benimsediğini, daha sonraki zamanlarda ise kan davaları sonucu bu soy sisteminin babaya geçtiğini söylemektedir.[53] Ancak Arapların antik dönemden bu zamana kadar tarihleri araştırıldığında babaerkil soy yapılanması dışında başka bir yapılanmaya rastlanmamaktadır. Bilebildiğimiz kadarıyla Araplar tarihin hiçbir döneminde anaerkil bir soy düzenini kabullenmemişlerdir. Muhtemelen bu sebeple cahiliye toplumunda kız çocuklarının öldürülmesi geleneği (dişi infantisidi) ortaya çıkmıştır.[54] Kabile topluluklarında sürekli savaş ve çatışma ortamı kadından ziyade erkek bireylerin konumunu ve değerini yükseltmiştir. Bu sebeple bazı toplumlarda ilk doğan çocuğun kız olması durumunda öldürülmesi geleneksel olarak kabul edilir olmuştur.[55]

Anasoylu veya *babasoylu* şecereyi takip eden kabileler totem olarak kabul ettikleri bir hayvan veya bitki ismi ile adlandırılmaktadırlar. Soy üyelerine göre totemin genelde grubun mitsel atası ile ilişkili özel bir anlamı vardır. En azından bu tarz simgeler kabilede *kolektif şuurun* artmasına sebep olur. Arap kabilelerinde ise genelde kabilelere hayvan isimleri verildiğinden bu isimlerin totemizm kaynaklı olduğuna dair iddialar da bulunmaktadır.[56]

Örneğin Günaltay'a göre, "*...anaerkillik temeli üzerine kurulmuş eski Arap toplumlarından belli bir yerde yerleşmiş olan bir veya birden fazla yerel gruplar aynı toteme bağlı olduklarından onun ismini almış ve bu isim daha sonra*

52 Müberred, *Nesebu Adnân*, 1-2; İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, 20.

53 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, 64-65, 106-107.

54 İslam öncesi dönemde çocukların öldürülmeleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Adnan Demircan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İSTEM*, Yıl:2, Sayı: 4, Konya 2004, ss. 9-29; Yavuz Yıldırım, "İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, İstanbul 2003, ss. 79-111.

55 Lewellen, *Siyasal Antropoloji*, 79.

56 Shmit, *Kinship*, 217-235; Cevad Ali, *el-Mufassal*, I/512.

o kümelerin kan bakımından ilk ataları kabul edilmiştir. Kabileye ismini veren totem ya bir hayvan ya bir bitki ya da başka tabii bir şeydir. Ama çoğunlukla bu totem bir hayvandır. Kabile isimlerini araştırdığımızda bunların aslan, kaplan, köpek, köpek balığı, keler, çakal, sırtlan yavrusu, tilki, yılan, ada tavşanı, müshil otu, ebu cehil karpuzu, çakıl taşı, keskin sirke.... anlamlarını taşıdıkları görülmektedir. Demek ki bunlardan Beni Esed kabilesinin totemi aslan, Beni Nemr kabilesinin totemi kaplan, beni Kelb kabilesinin totemi köpek, Kureyş kabilesinin totemi köpek balığı, Beni Zıbbe kabilesinin totemi dişi keler, Beni Dail kabilesinin çakal, Beni Beldel kabilesinin sırtlan yavrusu, Beni Sa'lebe kabilesinin dişi tilki, Beni Vebre kabilesinin ada tavşanı, Beni Sa'sa'a kabilesinin müshil otu, Beni Hanzala kabilesinin ebu cehil karpuzu, Beni Fihr kabilesinin küçük bir taş, Sakîf kabilesinin ise keskin sirkedir. Fakat Araplarda sosyal hayat geliştikçe totemist yapı da zamanla bozulmuş, totemist ayinler yok olmuş, yerlerini ölüm sonrasının izlerini taşıyan yeni ayinlere bırakmıştır. ..."[57]

Günaltay'ın bu açıklamaları kabilelerin kendilerini isimlendirmeleri ile ilgili nedenlerden biri olarak düşünülebilirse de Kureyş kabilesinin adlandırılması ile ilgili köpek balığı izahının çok fazla itibar gören bir açıklama olmadığı kanaatindeyiz. Eğer köpek balığı, Kureyş kabilesinin totemi olarak kabul edilecekse bunun izlerinin kabilede bir şekilde görünmesi gerekmektedir. Ancak İslam öncesi dönemden bahseden kaynaklarda köpek balığını çağrıştıracak herhangi bir figür ile ilgili veya herhangi bir tapınma şekli ile ilgili bir açıklamaya işaret eden bir rivayete ulaşamadık. Ancak Şâmî'de geçen *"Çocuklarınızı Kilâb (köpekler), Zi'b (kurt) gibi çirkin isimler ile isimlendiriyorsunuz da niçin kölelerinizi Merzûk (bol rızıklı) Rabâh (bol kazançlı) gibi güzel isimler ile isimlendiriyorsunuz? sorusuna karşılık "Biz çocuklarımızı düşmanlarımız, kölelerimizi de kendimiz için isimlendiririz."*[58] rivayeti Arapların niçin yırtıcı hayvan isimlerini çokça çocuklarına verdiklerine dair dikkat çekici bir açıklamadır.

Bazı topluluklar dallanan soylar şeklinde örgütlenirler. En alt kısımda en küçük soy yukarı doğru çıkıldıkça daha büyük bir soyla birleşerek ortak ataya kadar ilerlemektedir.[59] Kureyş kabilesine bakacak olursak bu kabilenin

57 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, 64-65.

58 Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî eş-Şâmî (ö. 942/1535), *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sireti Hayri'l-İbâd*, (Tahkîk: Mustafa Abdulvâhid), Kahire 1997, I/326. Eserin türkçe baskısı için bkz. Muhammed b. Sâlih ed-Dimaşkî, *Peygamber Külliyâtı*, (2. Baskı), (Çev.: Halil İbrahim Kaçar), Ocak Yayıncılık, İstanbul 2006, I/218. Benzer bir açıklama için bkz. el-Alusî, *Bulûğu'l-Ereb*, III/192-193.

59 Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 283.

soyu, ensab âlimleri tarafından genel anlamda Hz. Âdem'e kadar götürülmektedir. Ancak en belirgin ata Hz. İsmail'dir. Kaynaklarımızda Hz. İsmail ile Hz. Peygamber'in dedelerinden olan Adnan'a kadarki atalarla ilgili bazı isimler verilse de, bunlara çok fazla itibar edilmemelidir. Adnan'dan Kusay'a Kusay'dan da Hz. Muhammed'e kadar verilen bilgilerde kaynaklarımız ittifak etmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in Adnan'a kadarki dedelerinin birçoğu hakkındaki bilgimiz sadece isimlerden ibarettir. Hayat hikâyeleri ile ilgili çok az bilgiye sahibiz. Bu açıdan baktığımızda Kureyş kabilesi de parçalı bir soy zincirine sahip görünmektedir. Hz. İsmail'e kadar giden bir soya sahip olan Kureyş kabilesi Kinâne kabilesinden, Kinâne de Mudar kabilesinden ayrılmış bir alt soydur.

Kureyş kabilesinin dallanan soylar şeklinde örgütlenmiş, parçalı bir soy zincirine sahip olduğu görülmektedir. Burada dallanan soylar arasındaki çatışmalarda Kureyş kabilesinin nasıl bir tavır sergilediğini de söylememiz gerekmektedir. Piramidal bir soy yapılanmasına sahip olan Kureyş kabilesi diğer kabilelerde olduğu gibi alt soylardaki çatışma, karşıtlık ve rekabetler, yukarı doğru çıkıldıkça ortak ata etrafında oluşturulmuş olan asabiye nedeniyle ortadan kalkmakta ve bütün kabilenin selameti için çatışmaların terkedildiği görülmektedir. Câbirî bu durumu *kabile çatışması yasası* olarak tanımlamakta ve "*ben ve kardeşim amcaoğluna karşıyız, ben ve amcaoğlu yabancıya karşıyız*" şeklinde formüle etmektedir.[60] Örneğin *Ficâr* savaşlarında bütün Kureyş kabileleri kendileri ile müttefik olan Kinane kabilesi ile birlikte Adnânî kabileler içerisinde Kays-Aylan'a mensup Hevâzinliler'e karşı bir araya gelmişlerdir. Bu harplere Kureyş kabilesinin önemli alt kollarından biri olan Hâşimoğulları'nın önce katılmak istememesi fakat Kureyş kabilesinin bekası için Kureyş ve Kinâne kabileleri ile birlikte Hevâzinliler ile savaşması dışarıdan gelen tehditlere karşı kabilenin iç çekişmelerini bir tarafa bırakıp birlikte hareket etmelerine dair verilebilecek en güzel örneklerden biridir. Kureyş kabilesi içerisinde *ahlâf* ve *mutayyebûn* çekişmesi ve *hilfu'l-fudûl* antlaşması da kardeşler veya amca çocukları arasında meydana gelen iç çatışmalar için gösterilebilecek örneklerdendir.

Arap kabile örgütlenmesinde sürekli bahsedilen *şa'b, kabile, imâre, batn, fahz* ve *fasîle* ayrımına baktığımızda da iç içe büyükten küçüğe doğru aşamalı bir şekilde büyüyen bir organizasyon görülmektedir. *Fasîleler* arasında

60 Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, (Çev.: Vecdi Akyüz), Kitabevi, İstanbul 1997, 152.

çatışmalar olabilir ancak çatışma üst tabakada bulunan *fahzlar* arasında ise *fasîleler* birleşirler. Veya *imâreler* arasında çatışmalar varken -bir üst tabakada *kabîleler* içerisinde problemler meydana gelirse- tüm alt boylar kabilenin selameti için birleşir ve *imâreler* arasındaki çatışmalar sona erdirilir. Eğer *şa'b* örgütlenmesine karşı dışarıdan bir tehdit geldiğinde bütün *kabîle, imâre, batn, fahz* ve *fasîleler,* en büyük toplumsal yapı olan *şa'b*ın çatısı altında bir araya gelirler.

Kaynakça

Alûsî, Mahmûd Şükrî. Bülûğu'l-Ereb. thk. M. Behçet el-Eserî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Balandier, Georges, Siyasal Antropoloji, (Çev. Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2010.

Barry, Norman P., Modern Siyaset Teorisi, (Çev.: Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara 2003.

Bates, Daniel G., 21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji-İnsanın Doğadaki Yeri-, Suavi Aydın (Ed.), (Çev. Suavi Aydın ve ark.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.

Câbirî, Muhammed Âbid, İslam'da Siyasal Akıl, (Çev.: Vecdi Akyüz), Kitabevi, İstanbul 1997.

Cevâd Ali. el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam. 10 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.

Claessen, Henri J. M.-Skalnik, Peter, Erken Devlet, (Çev.: Alâeddin Şenel), İmge Kitabevi, Ankara 1993.

Demircan, Adnan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", İSTEM, Yıl:2, Sayı: 4, Konya 2004, ss. 9-29.

Fred McGrav Donner, "The Bekr b. Wa'il Tribes and Politics in Northeastern Arabia on the Eve of Islam", Studia Islamica, LI (1980).

Fried, Morton H., The Evolutiom of Political Society –An Essay in Political Anthropology-, Random House, New York 1967.

Günaltay, M. Şemseddin, İslam Öncesi Arap Tarihi, (sad.: Mehmet Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.

Halil b. Ahmed, İbn Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (ö. 175/791), Kitâbu'l-'Ayn I-VIII, (Tahkîk: Mehdi Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerreî), tarihsiz.

Haviland vd, William A., Kültürel Antropoloji (2. Baskı), (Çev.: İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu), Kaknüs Yay., İstanbul 2008.

Hemdânî, Lisânü'l-Yemen el-Hasen b. Ahmed b. Ya'kūb (ö. 360/971'den sonra), el-İklîl II, (Tahkîk: Muhammed b. Ali el-Ekva'), San'â 1966.

İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillah (ö. 463/1071), el-İnbâh 'alâ Kabâili'r-Ruvât, (Tahkîk: İbrahim el-Ebyârî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985.

İbn Habib, Ebû Cafer Muhammed b. Habib el-Bağdâdî (ö. 245/859), Kitâbu'l-Muhabber, (Tahkîk: Eliza Lichtenstater), Dâru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut, tarihsiz.

İbn Hişâm, Ebû Muḥammed 'Abdulmelik b. Hişâm el-Ḥimyerî. et-Tîcân fî Mulûki Ḥimyer. San'â: Merkezu'd-Dirâsâti ve'l-Ebḥâsi'l-Yemeniyye, 1347H.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî (ö. 711/1311), Lisânü'l-Arab I-XVII (3. Baskı), (Tahkîk: Emin Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî), Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 230/845), Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr I-XI, (Tahkîk: Ali Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 2001.

İbnü'l-Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişam b. Muhammed es-Sâib (ö. 204/819), Cemheretü'n Neseb, (Tahkîk: Nâci Hasan), Âlemü'l-Kütüb, Lübnan 2003.

Kayravânî, Ebu Ali el-Hasan b. Reşîk (h. 390-456), el-Umde fi mehâsini'ş-Şi'r, (Tahkîk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Dâru'l-Cîl, Lübnan 1981.

Lewellen, Ted C., Siyasal Antropoloji, (Çev.: A. Erkan Koca), Birleşik Yayınları, 2011 Ankara.

Lipson, Leslie, Siyasetin Temel Sorunları, (Çev.: Fügen Yavuz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2005.

Makrizî, "et-Tenâzu' ve't-Tehâsum fîmâ benî Ümeyye ve benî Hâşim", Resâ'ilü'l-Makrizî, (Tahkîk: Ramazan el-Bedrî ve Ahmed Mustafa el-Kâsım), Dâru'l-Hadîs, Mısır 1998.

Mu'nis, Hüseyin, Tarihu Kureyş, Daru's-Suudiyye, Cidde 1988.

Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid (ö. 285/898), Nesebu Adnân ve Kahtân, (Tahkîk: Abdulaziz el-Meymeni), Kahire 1936.

Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid (ö. 285/898), Kitâbu'l-Muktadab I-IV (3. Baskı), (Tahkîk: M. Abdülhâlik Udayme), Kâhire 1994.

Önkal, Ahmet "Civâr", DİA, VIII/34-35.

Özkuyumcu, Nadir "Hilf", DİA, XIII/30.

Shmit, W. Robertson, Kinship and Marriage in Early Arabia, Stanley E. Cook (Ed.), New Edition, Adam and Charles Black, London 1907.

Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî, Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Sîreti Hayri'l-İbâd, (Tahkîk: Mustafa Abdulvâhid), Kahire 1997.

Yıldırım, Yavuz, "İslam Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 7, İstanbul 2003, ss. 79-111.



KUR'ÂN-I KERÎM PERSPEKTİFİNDEN CÂHİLİYE'DE İMANİ VE AHLAKİ DEĞERLER*

Doç. Dr. Yaşar Ünal**

Tabiri caizse Cahiliye, "dipsiz bir kuyu" şeklinde ifade edilebilecek bir dönemin ismidir. Dolayısıyla bu konuda söylenecek pek çok şey vardır. "Kur'an-ı Kerim Perspekifinden Cahiliyede İmani ve Ahlaki Değerler" başlığı altında hazırladığımız bu çalışmada amacımız, dönemin öne çıkan bazı zihinsel özellikleri ve Kur'an'ın söz konusu özellikleri hangi formata dönüştürdüğünü ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Ayrıca bildirimiz daha çok "Yakın Cahiliye" şeklinde isimlendirebileceğimiz bir dönem üzerinden organize edilmiştir. Söz konusu dönemden kasıt İslam'ın gelişinden önceki yaklaşık 100 yıllık zaman dilimidir.

Bilindiği üzere hiçbir sosyal dönüşüm kendisinden önceki dönemden bağımsız olarak ele alınması düşünülemez. Zira sosyal dönüşümler birdenbire ortaya çıkmazlar. Bu dönüşümün gerçekleşmesine zemin oluşturan tarihsel, kültürel, teolojik, sosyo-politik ve ahlaki arka plan ve koşullar aynı zamanda söz konusu değişim sürecinin karakterine de büyük oranda etki ederler. Buradan hareketle Kur'an'ın indiği dönemde Arap Yarımadası'nda nasıl bir yaşam tarzının ve anlayışın hakim olduğunun ve bu hayatın hangi ekonomik, siyasi, dini, sosyal vb. faktörlerin etkisi altında şekillendiğinin belirlenmesi, İslam'ın Kur'an yoluyla bize sunduğu hayat felsefesini ve yaşam tarzını doğru anlama noktasında önem arz etmektedir.[1]

* Bu bildiri yeniden gözden geçirilip düzeltilmek suretiyle *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü* isimli kitaptan üretilmiştir.

** Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

1 Yaşar Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, İlahiyat Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2021, s. 11.

Taşıdıkları özellikler itibarıyla sosyal dönüşümler ya bir durumdan diğerine geçilmesi ya da mevcut durumun düzeltilmesi şeklinde iki türlü gerçekleşir. Bu bağlamda Kur'an'ın ilk muhatabı olan cahiliye toplumunun inanç, ahlak, örf, adet ve yaşayış tarzı hakkında bilgi sahibi olmak, söz konusu toplumda nasıl bir dönüşüm yaşandığı noktasında doğru tespitler yapabilmemizin temel şartıdır. Çünkü bir toplumun kültür alt yapısını oluşturan değerler sisteminin özelliklerini bilmek, o toplumda var olan ve toplumu şekillendiren düşünce ya da inançların konumunu belirlemede önemlidir. Biz ancak bu verilerden hareketle İslam'ın ıslah ettiği, değiştirdiği ya da neredeyse hiç değiştirmediği şeylerin neler olduğu konusunda bilgi sahibi olabiliriz. İşte bu çerçevede ortaya çıkan sorulara cevap bulabilmek için İslam öncesi Arap toplumunun anılan yönlerini inceleyen araştırmalara ihtiyaç duyulmuş, pek çok doğulu ve batılı araştırmacı tarafından döneme ait çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar neticesinde İslam'ın, ya kendisinden önceki vahye dayalı dinlerin bir devamı ve tamamlayıcısı ya da Kur'an'ın indirildiği dönemdeki toplumda var olan çeşitli anlayışların yeni bir sentezi gibi algılandığı görülmektedir. Hemen söylemeliyiz ki, bizim kanaatimiz birinci ihtimalin doğru olduğu yönündedir. Ancak bu kanaatin akla, vahye ayrıca tarihsel ve sosyolojik gerçeklere uygun bir şekilde temellendirmesi esastır. Aksi takdirde ikna edici bir etki yaratmayacak, İslam dünyasında bile müsteşriklerin Hz. Peygamber ve İslam Dini ile ilgili iddialarını destekleyecek yaklaşımların gündeme gelmesine olanak sağlayacaktır.[2]

Cahiliye Dönemi şeklinde isimlendirilen zaman dilimi, bir yandan insan fıtratının ve aklının kabullenmekte zorlanacağı pek çok inanç, öğreti ve uygulamanın hakim olduğu bir tarihsel süreci ifade ederken, diğer yandan da bilgisizliğin sebep olduğu, "hilm" duygusundan yoksun barbarca bir çok davranış ve inanışın yaygın olarak görüldüğü bir tarihsel kesite işaret etmektedir. Ancak cahiliye kavramı, bütün bu içeriğin yanında, Kur'an terminolojisinde, bir ahlak ve zihniyet tarzının ifadesi olarak ele alınmaktadır. Ayrıca Kur'an'da, bu olgunun insan hayatı üzerindeki yansımalarına da yer verildiği görülmektedir. Öyleyse "cahiliye" kavramını tarihsel sürecin bizzat kendisini yani sadece İslam'dan önceki bir zaman dilimine mahsus yerel bir ifade olarak değil, tüm zaman ve mekanlarda İslami olmayan bireysel tutum, davranış, yaşantı ve bunun üzerine kurulan sistemleri ve toplumsal yapıları tanımlamak için kullanılan genel bir kavram şeklinde anlamak daha

2 Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, ss. 11-12.

doğru görünmektedir. Buradan hareketle "cahiliye" olgusu etrafında yapılacak çalışmaların aynı zamanda aktüel, yani güncel bir değeri olduğu açıktır.[3]

İnsanların yaşam felsefelerinin oluşmasında değerlerin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan değer yargılarının önemi büyüktür. Her toplumsal yapı ya da medeniyet onu diğerlerinden ayırmaya yarayan kendisine has bir değerler bütününe ve kültürel mirasa sahiptir.[4] Kazanılmasında başta din olmak üzere pek çok faktörün yer aldığı bu değerler, toplumu oluşturan bireyleri etkilemekte, tercih ve eylemlerine yön vermektedir. Zira değer, kendisiyle nesnelerin önem derecesinin belirlendiği ulaşılmak istenen, arzulanan tümel nitelik olmaktadır. Dahası, değer, "önceleme işlevi görmekte, değerlendirme nesnesinin diğerlerinden önde olmasını sağlamaktadır."[5] Bir şeye önem kazandıran veya bir şeyin önemini, kıymetini belirleyen, insanların eylemlerini seçmek ve meşrulaştırmak için kullandıkları ölçüt[6] olarak tanımlanabilen değer, hemen hemen bütün dillerde iktisadi anlamda kıymet, paha, ya da bir şeyin ederini ifade eden bir terim olarak yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Ahlaki zeminde ise değer, insan hayatının anlamlandırılması ve günlük yaşamın şekillendirilmesi için başvurulan standartlar, inançlar ve moral ilkeler olarak kabul edilmektedir.[7]

Şu halde değer kavramı ile ilgili bilgi sahibi olunması, bireyin ve içinde yaşadığı toplumun sosyo-kültürel, ekonomik, dini-ahlâkî vb. açılardan analizi noktasında doğru ve tutarlı sonuçlara ulaşmanın kaçınılmaz şartıdır. Bu bağlamda Cahiliye Dönemi Arap toplumu hakkında konuşabilmek ve tutarlı sonuçlara ulaşabilmek için söz konusu yapının referans çerçevesine ait değerlerin gerek ortaya çıkış süreci gerekse eyleme dönüşmesi konusunda ana koordinatları, kültürel dinamikleri ve belirleyicileri tespit etmek önemlidir. Aynı şekilde İslam Dini açısından din-değer ve din kurumu ile medeniyet arasındaki ilişkinin nasıllığını ve İslam'ın bu ilişkinin şekillenmesinde özellikle teolojik ve ahlaki boyutta hangi ilkeleri getirdiğini bilmek, sebep olduğu dönüşümü anlayabilmek için gereklidir.[8] Nitekim medeniyetin

3 Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 12

4 Muhammed Âbid el-Câbiri, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2001, s. 16.

5 Süleyman Tuğral, *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2008, s. 29.

6 Shalom H. Schwartz, "Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?", *Journal of Social Issues*, 1994, vol. 50, no. 4, s. 1.

7 Harper Collins, *Collins English Dictionary*, Third edition, Glasgow, 1991, s. 1694.

8 Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 37

oluşmasında 'din'i hesaba katmayan bir yaklaşımın neredeyse olmaması, söz konusu iki olgu arasında önemli bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır.[9]

Değerlerin oluşmasında çok önemli bir konuma sahip olan din, bireyi muhatap almakta, toplumsal değişimin gerçekleşmesinde de yine bireyi merkeze koymaktadır. İmanın bireyin kendi özgür iradesiyle 'ikna' olması neticesinde öznel ve insanı harekete geçiren bir özellik taşıması, değişim olgusunun bireyden topluma doğru bir seyir izlemesinin gerekçesini oluşturmaktadır. Özgür iradenin tetiklediği böylesi bir değişimin, sağlam kişilikli bireylerin ortaya çıkmasında etkili olduğu açıktır. Toplumda geçerli olan kuralların ya da normların, sonraki süreçlerde bireylerin eylemlerine kaynaklık eden değerlere dönüşmesi durumunda ise çeşitli olumsuzlukların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Zira toplumsal normlara uyma zorunluluğu, bireye kendi dışından dikte edildiği için çoğu kez ikna olma durumunu ortadan kaldırmakta ve böylece nifak duygusuna boğulmuş, zayıf kişilikler üretmektedir.[10] Nitekim Cahiliye Dönemi Arap toplumu, değerlerin başta asabiyet kaynaklı 'atalar kültü' ve kabilecilik üzerinden dikte edildiği, taklitçi bir yapının baskın oluşu sebebiyle bu tür kişiliklerin yoğunlukta olduğu bir görünüm arz etmektedir.

Atalardan miras olarak alınan sosyal normların ve bunlara tavizsiz bir şekilde bağlılığın doğruya ve ideal olana ulaşmak noktasında gerekli olan bireysel değişimi engelleyici dahası aşağılayıcı bir karaktere dönüşebildiği bilinmektedir. Bütün peygamberler gönderilme gerekçelerine uygun olarak, içinde yaşadıkları toplumda cari olan sağlıksız ve problemli yapıyı ortadan kaldırma mücadelesine girişmiş, böylece mevcut yapıdan daha farklı bir duruma geçişi gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bunun sonucunda da iki farklı tepki ile karşılaşmışlardır. Peygamberlere inanan ve onları destekleyenler değişime açık bir toplum tutumunu benimserken, karşı çıkanlar ve inanmayanlar ise değişime karşı bir tutum sergilemişlerdir. Dahası bu kişiler, mevcut yapıyı korumak için peygamber ve ona inananlarla mücadeleye girişmişlerdir.[11] Bu durum, toplumlarını Allah'ın yoluna davet eden ve böylece onlarda bir değişim süreci başlatmak isteyen bütün peygamberlerin karşı karşıya kaldığı bir direnç şekli olarak Kur'an-ı Kerim'de, pek çok örnekle anlatılmaktadır.[12]

9 Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 16.

10 Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Kimliksiz Hakikatler*, Otto Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2020, s. 45.

11 Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 46.

12 Bkz. Bakara, 2/170; Yâsîn, 36/46; En'am, 6/7; Fussilet, 41/5.

Toplumu oluşturan bireyler, geleneksel değerleri benimserken mutlaka kendilerini yönlendiren birtakım güçlü saiklerle hareket etmişlerdir. Bu saiklerin dini, ekonomik, sosyal ve kültürel bazı unsurlar içermesi, kişisel veya toplumsal hafızada güçlü bir beklentinin olduğuna da işaret etmektedir. Doğrusu, bu beklenti duygusu kontrol edilebildiği takdirde kötü bir şey olarak görülmemelidir. Zira insanoğlunun hatırlamak istediği bir geçmişinin olması ve bu geçmişinden bazı şeyleri bu güne taşıma isteği, doğaldır ve yabana atılacak basit bir duyarlılık değildir. Aslında yanlış olan şey, Mekke müşrikleri örneğinde olduğu gibi insanın yaşamını sadece atalardan gelen değerler ve çıkar beklentisi çerçevesinde inşa etmiş olması ve kendini tüm gelişmelere kapatmasıdır.[13] Geleneğin üzerinden ikame edilmiş olan direnç şeklindeki bu tavır, özellikle yeni bir dinin gönderildiği zamanlarda daha sıklıkla görülmektedir. Zira geleneksel algıya göre yeni olan her değer, eskinin önemini yok edecek, hükmünü ortadan kaldıracak bir işleve sahiptir. Bu yüzden söz konusu algıya sahip insanlar eskinin muhafazasını, yeni olanın kabul edilip benimsenmesine tercih etmektedirler.[14]

Nitekim adetlerine güçlü bir şekilde bağlı toplumlarda, eskiye sıkı sıkıya sarılma, değişime ve dolayısıyla yeniliğe kapalı olmak beklenen bir durumdur ve doğrusu hemen her toplum bu özelliğe az ya da çok sahiptir. Yıllarca geçmişlerini üstün görme ve beğenme duygusu ile birlikte yaşayan insanlar, sosyal değişmelerle karşı karşıya kalınca bunları kabullenmek daha da zorlaşır. Çünkü kendisinde veya geçmişinde kusur olduğunu kabul edebilmek, birçok insana zor gelen psikolojik bir durumdur.[15] Bunun yanında yeni olan her şeyin, çeşitli belirsizlikleri ve riskleri de barındırıyor oluşu da değişimin önündeki en güçlü engellerden birini teşkil etmektedir.

Kur'an'ın bu konudaki yaklaşımının, insan gerçeklerine uygun olduğu görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Allah, Müslümanlardan diğer inanç

13 Namık Kemal Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk*, Araştırma Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2015, s. 361. Goldziher'e göre Arap, kendi faziletleri mevzuunda, asil ecdadına, onlar gibi hareket etmek suretiyle erişmeye çalıştığını ve bu hareketinde tamamen muhafazakâr/an'anevî bir fikri temsil ettiğini iddia ettiği gibi diğer taraftan an'anevî ahlakta kendi menşeini bulamadığı hiçbir şeyi kabul etmek istememiş ve bu ahlakın ortadan kaldırılmasına matuf her şeye metanetle karşı durmuştur. Kureyşliler, Peygamber'in sadece onların ilahlarına hücum etmekle kalmayıp, "kafir" olarak göçmüş cedlerini de lanetlemeye başladığını görünce, yeni akideye hasmane bir muhalefet göstermişler; müteakiben de Muhammed'den nefret etmeye ve onu düşman olarak görmeye başlamışlardır. Bkz. Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, (çev. Cihad Tunç), Otto Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2019, c. 1, ss. 49-50.

14 Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk*, s. 361.

15 Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 416.

mensuplarının kutsallarına kötü sözler sarf etmemelerini istemektedir. Nitekim Kur'an kendisi de Cahiliye Dönemi inançlarını direk hedef almadan muhataplarını uyarmaya çalışmıştır. Bu bağlamda geçmişi bütünüyle reddetmeyen ve gerektiğinde ondan faydalanmayı salık veren Kur'an, eleştirel bir bakışla insandaki akletme yeteneğini harekete geçirmeyi, böylece bireyin kendisini bilgi temelinde 'ikna' ederek imanındaki yanlışını düzeltmesini hedeflemiştir.[16] Çünkü imandaki problem ancak ondaki bilgi eksikliğini tamamlamak, yanlışlığı da doğru bilgiyle düzeltmekle sağlanabilir. Dahası ancak bu şekilde geçmişteki birtakım yanlışlıkların rutinleşmesi önlenebilir.[17] Söz konusu metodoloji, aynı zamanda günümüz insanının geleneğe ve başka insanların inançlarına karşı yaklaşımlarında radikal, ayrıştırıcı ve ötekileştirici bir tutum içerisinde olmaması gerektiğini de net bir şekilde ortaya koyan örnek bir yaklaşımı barındırmaktadır.

Vahyin inmeye başlamasıyla birlikte ilahi mesaja olumlu tepki verip Müslüman olanlar, İslam'ı kabul etmeden önceki zihniyet tarzlarını, ilkelerini ve bunların etkisiyle ortaya çıkan yaşantılarını cahiliye olarak isimlendirmişlerdir. Asabiyet duygusunun sebep olduğu koyu bir kabilecilik, heyecan ve duyguların gücüne boyun eğmek, acımasızlık, haksızlık, sınıf ayrımcılığı, akıl ve mantık dışı davranışlarda bulunmak, geçerli bir sebebi veya herhangi bir gerekçesi olmayan saldırganlık ve barbarlık, insan ilişkilerinde güç ve yenilgi esaslarına dayanmak, kural tanımamak gibi hususlar dönemin genel özellikleri olarak ortaya çıkmaktadır.[18] Bu bakımdan İslam'dan sonra kullanılmaya başlandığı görülen bir terim olan 'cahiliye' isimlendirmesinin, hem Kur'an-ı Kerim'de hem de hadis-i şeriflerde Arapların İslam'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını Müslüman oldukları dönemden sonraki hayatlarından ayırt etmek için kullanıldığı görülmektedir.

Ancak cahiliye, belirli bir zaman ya da mekandan ziyade bilgisizliğin sebep olduğu bilinçsiz ve olumsuz davranış biçimlerinin ve tutumların hakim olduğu tüm zamanlar ve mekanlar için kullanılabilir. Nitekim Kur'an'da bu zihniyet biçiminin ürettiği türlü olumsuzluklara karşı insanlar uyarılmakta, önce bilgi sonra da tevhid inancı ve güzel ahlak sahibi olmak noktasında

16 Bkz. Bakara, 2/170; Mâide, 5/104.

17 Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 242.

18 Bkz. Nafiz Danışman, "Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1956, c. 5, sy. 1, s. 194; Mustafa Fayda, "Cahiliye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, c. 7, s. 18. Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 417.

teşvik edilmektedir. Kur'ani öğretilerin nihâi amacı, Arap-bedevi kültürünün ürettiği değerleri, 'cehl' bağlamından çıkararak İslam'ın öne çıkardığı 'hilm' ve 'akletme'ye dönüştürmek olmuştur.[19] Bu anlamda bilgi vasıtalarını etkin bir şekilde kullanarak elde edilmesi önerilen doğru bilgiyi merkeze almak, son derece önem kazanmıştır.

Bilgiyi insan için ontolojik bir imkan olarak ortaya koyan Kur'an terminolojisinde, bilişsel süreci ifade etmek için kullanılan şemsiye kavram ilimdir. Zira ilim kavramı, akletme, gözlem, hatırlama, çağrışım ve son olarak da eylemi içermektedir. Kur'an'da bilgi konusunda dini olan ya da olmayan şeklinde bir ayrım yoktur. Kur'an, bilginin bütün çeşitlerine değer yükler ve bütün olguları, dünyanın nihai kaynağını gösteren işaretler olarak takdim eder. Dağ, taş, canlıların yaratılışı ve aralarındaki ahenk ve güzelliklere dikkat çeken Kur'an, görünenler dünyasının arkasında saklı olan realiteyi keşfetmeye çağırır.[20] Bu nedenle bilme edimi, yalnızca olgusal veya fenomenal alanı değil, onun ötesini de yani metafizik alanı da kuşatır. Kur'an'ın bilgiye dönük bu bütüncül yaklaşımı, yaşamın ve tecrübenin gerçekliklerini bir bütün olarak anlamlandırmayı önerir.[21] İşte vahiy tam da burada devreye girmekte ve insanın mutluluğu elde etmesi noktasında eksik kalanı tamamlamaktadır.

Kendisini sözlerin en güzeli olarak anlatan[22] Kur'an'a göre gerçeklik, vahyin merkezine aldığı ve tüm bilişsel aktivitelerin nihai hedefini ona dayalı olarak belirlediği ana kriterdir.[23] Bilginin gerçeklik ve dolayısıyla güvenilirliğini etkileyen faktörlerin başında da bilginin kaynakları yer almaktadır. Gerçek olanın ne olduğu ortaya konduğu zaman, doğal olarak gerçek olmayan, söylentiden ibaret, sahte ya da uydurma olan ya da doğru bilgiye

19 Nitekim cehalet, hilmin zıddıdır. Hilm ise yumuşak huylu, akıllı ve ağır başlı olmak anlamlarını taşımaktadır. Bkz. İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcu'l-Luğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1990, c. 5, s. 1903; Ebu'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, Esâsü'l-Belağa, Dâru Sadr, Beyrut, 1992, s. 140; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y., c. 12, s. 146; Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, Dâru'l-Fikr, y.y., 1979, c. 2, s. 93; İbrahim Sarıçam, "Cahiliyenin Asr-ı Saadet'e Dönüşümünde Kur'an'ın Rolü", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu Bildirileri*, 13-19 Ocak 1997, Ankara, 1998, s. 19.

20 Bkz. Bakara, 2/28, 164, 259; Âl-i İmran, 3/190; Zuhruf, 43/12; Câsiye, 45/12-13; Nuh, 71/15; Gâşiye, 88/17-20.

21 Bkz. Temel Yeşilyurt, "Kur'an'da Bilgi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c.9, sy. 1, ss. 2-3.

22 Zümer, 39/23.

23 Bkz. Ebu'l-Berekat en-Nesefi, *el-Umde*, (tah. Temel Yeşilyurt), Malatya, 2000, s. 2; Sadüddîn Mesud b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, (tah. A. Hicaz es-Seka), Kahire, 1988, ss. 12-13.

dayanmayan her şey de netleşmiş olur. İşte bu önemli işlevinden ötürüdür ki Kur'an, inananlar için kendisinde herhangi bir şüphe barındırmayan apaçık bir kitaptır.[24] Kur'an'a göre anılan olumsuzlukları taşıyan hiçbir açıklamanın, yorum ya da söylentinin[25] değeri ve gerçekliğinden söz edilemez. Dolayısıyla Kur'an, gerçekliği doğru bilgi temelinde açıklayan ve bizler için doğruluk ya da hidayet rehberi konumunda olan bir bilgi kaynağıdır.[26] O halde bilgi, insan aklının yaratıcı bir unsurudur.[27] Bu yönüyle de vahiy, bilgi edinmenin en önemli yollarından bir tanesidir.

Kullarını başıboş bırakmayan[28] Allah'ın onlara yol göstererek tüm zamanları içerecek şekilde fizik/nesnel ve metafizik/gaybî alemle ilgili farklı konularda bilgi vermesi, vahiy yoluyla gerçekleşmektedir.[29] Hatta metafizik içerikli bilgilerin tek kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir.[30] Geçerliliği ve sağlamlığı olmayan ya da kuşku içeren bilginin kişisel arzu, ihtiras[31] ve kuruntulardan[32] kaynaklandığını bildiren Kur'an, kesinlik ifade eden ilim kavramını, vahiy ile eşdeğer tutarak,[33] ilmin vahiyden de beslendiğini ortaya koymakta ve bu yüzden insanları kendisini okuyup anlamaya çağırmaktadır.[34] Böylelikle Kur'an bir taraftan kendisinin Allah'tan gelen bir ilim olduğunu ortaya koyarken, diğer taraftan da ilmin karşıtı olan "cahiliye"yi[35]

24 Bakara, 2/2.

25 En'am, 6/25; Enfal, 8/31; Nahl, 16/24; Mü'minûn, 23/83; Furkan, 25/5; Neml, 27/68; Ahkaf, 46/17; Kalem, 68/5; Mutaffifîn, 83/13.

26 *"Gerçekten onlara, inanan bir toplum için yol gösterici ve rahmet olarak, ilim üzere açıkladığımız bir kitap getirdik."* (A'râf, 7/52.) Ayrıca bkz. Zümer, 39/23.

27 Yeşilyurt, "Kur'an'da Bilgi", s. 2.

28 Kıyame, 75/36; Bakara, 2/213.

29 Nahl, 16/89. Akseki'ye göre de, duyularla bilinebilecek şeylerde duyu, akıl ile bilinebilecek olgularda akıl, nakil ile bilinecek şeylerde de nakil esastır. Duyularla algılanan şeyleri akıl ile, akıl ile algılanabilecek şeyleri duyularla ispata kalkışmak doğru olmaz. Aklen veya hissen ispat veya inkârı mümkün olmayan hususlarda da naklî delil gereklidir. Zira cennet, cehennem, ahiret meseleleri gibi konular ancak vahiyle bilinebilir. Bkz. A. Hamdi Akseki, İslâm Dini, DİB Yayınları, 25. Baskı, Ankara, 1973, s. 29.

30 "Gaybı sadece Allah bilir." formatında gelen ayetler, bu gerçeği ortaya koymaktadır. Bkz. En'am, 6/59; Neml, 27/65; Sebe, 34/48; Yunus, 10/20; Hûd, 11/123; Nahl, 16/77; Hucurât 49/18; Âl-i İmran, 3/44. Ayrıca bizzat Hz. Peygamber'in ve cinlerin de gayb hakkında bilgisi olmadığını ortaya koyan ayetler, bu durumu daha da netleştirmektedir. Bkz. En'am, 6/50; Hûd, /3; A'râf, /188; Sebe, 34/14.

31 Bkz. En'am, 6/150; Mü'minûn, 23/71; Rûm, 30/29; Câsiye, 45/23; Muhammed, 47/16; Kamer, 54/3.

32 Bkz. Necm, 53/28.

33 Bkz. Bakara, 2/120,145; Âl-i İmran, 3/19; Ra'd, 13/37; İsrâ, 17/107.

34 Zuhruf, 43/2-3;Yusuf, 12/2; İbrahim, 14/52; Furkan, 25/50; Nahl, 16/89; Muhammed, 47/24; Kamer, 54/17,22,32,40.

35 Âl-i İmran, 3/154; Mâide, 5/50; Ahzab, 33/33; Feth, 48/26. Cahiliye, bilgisizliğin yanında bilinçsizce davranış biçimlerinin ve tutumların hükümran olduğu bir dönemi nitelemek için de

ortadan kaldırmayı ve böylece hem zihinsel hem de ahlaki bir dönüşümü gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Bu yüzden insanın hayatını her taraftan kuşatırken [36] onu en doğruya, en güzele ve fıtrata en uygun olana davet etmektedir.[37] İnsana düşen şey ise bu davete icabet etmek, yani olumlu bir şekilde cevap vermektir.

Kur'an açısından duyular, bilgi edinme sürecinde başvurulması gereken önemli araçlardır. Duyu organlarımız bize ağırlıklı olarak dışsal gerçeklikler hakkında veri sunmaktadır. Oysa insanoğlunun hayatında tezahürlerini duyu organları ile ortaya koysa da ancak kalp ile hissedebildiği sevinç, mutluluk, neşe, üzüntü, kin, öfke ve nefret gibi durumlar da yer almaktadır.[38] Ayrıca duyu organları aracılığıyla elde edilen veriler, her zaman doğru olmayabilmektedir. Bu yüzden Kur'an'a dayalı olarak geliştirilmesi olası bir epistemolojide, duyular ve akıl/kalp birbirini tamamlayıcı bir fonksiyon icra etmektedir. Bilginin ortaya çıkmasını sağlayan süje-obje arasındaki ilişkide, önce duyular sonra da akıl devreye girmekte ve bunların birlikte çalışmasının sonucunda bilgi oluşmaktadır.[39] Şu ayette bu durum gözlenmektedir: *"Yine şöyle derler: Eğer kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık."*[40] Akıl ile duyular arasındaki fark ise duyuların kavrama alanı fizik âlem ile sınırlıyken, aklın fizik ötesi âlemi de kavramayı sağlayacak istidlâlde bulunmaya güç yetirebilir olmasıdır. Nitekim örnek verilen ayetin[41] duyu organları üzerinden anlatılan birinci kısmı fizik alemde hakikate tepkisiz kalmak anlamına gelirken, aklın devreye girdiği ikinci kısmı ahirete, yani metafizik aleme işaret etmektedir.

Akıl, Kur'an epistemolojisinde, bilgi için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Zira akıl duyular ile elde edilen verileri ayıklar ve çelişkiden arındırır, işler ve böylece bilgiye dönüştürür.[42] Ayrıca akıl, insanın sahip olduğu bil-

kullanılır. Bkz. Yeşilyurt, "Kur'an'da Bilgi", s. 5. "İlmin iç ve dış dünyamızı zenginleştirici etkisinin aksine cehaletin yıkıcı ve tahrip edici özelliği söz konusudur. Cehalet, gönül dünyamızı fakirleştirmekle kalmayıp, fiziki çevreye, insanın hemcinslerine, diğer varlıklara ve en önemlisi Allah ile olan irtibatımıza da olumsuz tesir etmektedir." Bkz. Musa Bilgiz, "Kur'an'da Bilgi ve Düşünce Üretimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2012, c. 1, sy. 3, s. 56.

36 Nureddin es-Sâbunî, *Mâtürîdî*diyye Akaidi, (çev. Bekir Topaloğlu), DİB Yayınları, Ankara, 1980, s. 55.

37 Rûm, 30/30-31; Mâide, 5/105. Ayrıca Bkz. Muhsin Demirci, Vahiy Gerçeği, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 61.

38 Yeşilyurt, "Kur'an'da Bilgi", s. 8.

39 İsrâ, 17/36.

40 Mülk, 67/10.

41 Mülk, 67/10.

42 Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, (çev. Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, Ankara, 2009, ss. 14-15; Martin Heidegger, *The Mecaphysical*

gilerden hareketle yeni bilgiler edinmesini de sağlar. Bu yönüyle akıl, bilgi edinme vasıtaları olan vahiy ve duyu organlarından daha farklı olarak hem bilgi vasıtası hem de bilgi üretme yeteneğidir. Dolayısıyla hem vahyin hem de duyu organlarının bilgi ifade edebilmek için akla ihtiyacı vardır. Bilgi pasif, akıl aktiftir.[43] Bu yüzden akıl, Kur'an'da isim ya da mastar olarak değil, işlev ifade edecek bir tarzda yani fiil olarak kullanılır. Körelmiş ya da atıl kalmış yani kullanılmayan bir aklın kıymeti yoktur. Kur'an-ı Kerim, akletmenin önemi üzerinde sıkça durur ve insanları akletmeye çağırır.[44] Aklını kullanmayanları ise şiddetle eleştirir.[45] Dahası, Kur'an'a göre önemli olan akıl sahibi olmak değil aklı yerli yerince doğru bir şekilde kullanmaktır.[46] Nitekim Allah, Kur'an'da bu durumu anlatan örnekler verir.[47]

Cahiliye toplumunun pek çok olumsuz özelliği barındırdığı bir gerçek olsa da söz konusu yapının tamamen kötülüğe batmış bir durumda olduğunu iddia etmek, akla ve toplumsal realiteye uygun düşmemektedir. Ayrıca insanlardan meydana gelen her topluluk, yaptıklarıyla iftihar edilebilecek örnekler ortaya koyan kişileri barındırabileceği gibi utanç duyulacak davranışlar sergileyen bazı fertleri de içinde bulundurabilir.[48] Arap toplumunda ahlaki anlamda güzel davranışlarda bulunan, sağlam karakterli insanlar da elbette vardı. Bütün bunların da ötesinde bizzat Hz. Peygamber, üstün bir ahlak abidesi olarak bu toplum içinde yaşamıştır.[49] Hz. Muhammed'in peygamber olmadan önce "el-emin" olarak isimlendirilmesi Arap

Foundations of Logic, (trans. Michael Heim), Indiana University Press, Bloomington, 1984, s. 52. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Hülya Alper, "Mâtürîdî, Epistemoljisinin Temeli Olarak Akıl", *Mâtürîdî-Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Otto Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2020, ss. 29-60.

43 Mü'min, 40/58.

44 Bakara, 2/73, 242; Âl-i İmran, 3/65; En'am, 6/32; Yunus, 10/16.

45 Yunus, 10/99-100.

46 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el- Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (İlmi kontrol: Bekir Topaloğlu), Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005-2010, c. 1, s. 208.

47 Bkz. Bakara, 2/13,142; Nisa, 4/5; En'am, 6/140; A'râf, 7/155; Neml, 27/55; Cin, 72/4.

48 Bkz. Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 156.

49 Kalem, 68/4. Nitekim vahiyle ilk defa muhatap olduğunda şaşıran, korkan ve endişeye kapılan Hz. Muhammed'in sevgili eşi Hz. Hatice onu şöyle nitelemektedir: *"Hayır, Allah'a yemin ederim ki, Allah seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, işini görmekten aciz olanların yüklerini çekersin, yoksula verir, hiçbir şeyi olmayana bağışta bulunursun, misafiri ağırlarsın, bir felakete uğrayana yardım edersin."* Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar* (nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 1422, "Bed'ü'1-Vahy", 38; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl ani'l-Adl ilâ Resulillâh* (nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1956, "İmân", 252.

toplumunun ahlaki anlamda faziletli davranışları bir meziyet olarak gördüğünü ortaya koyan en net örnek olsa gerektir. O, yüksek ahlak sahibi bir birey olarak hemen herkesin takdirlerini kazanmıştır.

Nitekim cömertlik ve misafirperverlik, dayanışma ve himaye, cesaret ve kahramanlık, sözünde durma yoksul ve çaresizi veya bir kabileye iltica etmiş kişiyi himaye, hilm, sabır, affetme, şeref, tevazu, ahde vefa gibi hemen her kültürde yüceltilen ahlaki erdemlerin, cahiliye toplumunda da övülmeyi hak eden değerler içerisinde değerlendirildiği görülmektedir. Ancak anılan özelliklerin ortaya çıkışında gerek yaşanılan coğrafyanın getirdiği bazı zorunlulukların gerekse asabiyet merkezli şan, şöhret ve övgü elde etme isteğinin güçlü etkisini de unutmamak gerekir.[50] İslam nokta-i nazarından ise temel saikler çok başkadır. Söz konusu güzel hasletler, paylaşma, başkalarını düşünme ve gerektiğinde kendisine tercih etme, kısacası tamamen samimiyet esaslıdır. Artık en büyük hedef Allah'ın rızasını kazanmaktır. Böylece iyilikler onaylanırken amaç yenilenmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in de Cahiliye Devri Araplarının kültürel yapısını oluşturan değerleri ve davranış şekillerini tamamen reddetmediği, bunlardan İslam'a aykırı olmayanları kabul ettiği görülmektedir. Bu bağlamda "İnsanların Cahiliye Devri'nde hayırlı olanları İslam Devri'nde de hayırlıdır."[51] şeklindeki sözleri bu duruma işaret etmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, Cahiliye Devri Arap toplumunun genellikle olumsuz bir bakış açısıyla resmedilmesi ve "cahil" olarak nitelenmesinin esas sebebi, kötü örneklerin sayı ve sonuç bakımından iyi örneklere oranla çok daha fazla olmasıdır.[52] Buna bir de İslam'ı yüceltmek adına yapılan abartılı yaklaşımlar eklenince, dönemin neredeyse takdir edilecek hiçbir özelliği kalmamaktadır. Oysa İslam'ın yüceliğini ve mükemmelliğini ortaya koymak için böylesi reaksiyoner yaklaşımlardan ziyade İslam'ın bizzat kendisi üzerinden yapılacak değerlendirmelerin daha doğru olacağını belirtmek gerekir.

Hz. Muhammed'in peygamberlik ile görevlendirilmesi, yaşadığı coğrafyada otoritenin yeniden tanımlanmasına bağlı olarak yeni bir düzen getirmiştir. Hicret sonrası başlayan Medine Dönemi, Müslüman toplumunu inanç birliğinin öne çıktığı bir yapı olmanın ötesine taşıyarak devletleşme

50 Geniş bilgi için bkz. Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 157 vd.

51 Buhârî, "Menâkıb", 1.

52 Fethullah Zengin, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2016, c. 7, sy. 2, s. 54.

sürecine sokmuştur. Böylece İslam, sadece Hicaz bölgesinin değil, neredeyse bütün Arap Yarımadası'nın hem yeni dini hem de ahlakî, siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve hukukî vb. alanlardaki değişiminin temel faktörü olmuştur. Bu bağlamda İslam'ın getirdiği inanç, kazandırdığı ahlaki zihniyet, dünya görüşü ve pratiklerle, toplumsal yapının güç kazanması, maddi ve manevi bakımdan huzura kavuşması, ekonomik olarak kalkınması gibi konularda teşvik edici, destekleyici ve geliştirici bir misyon üstlendiği net olarak görülmektedir. Söz konusu değişimle birlikte 'cahiliye' karanlığından aydınlığa, sözlü kültürden kitabî kültüre, asabiyete dayalı ayrılıkçı kabile yapısından kardeşlik merkezli ümmet yapısına ve şehir medeniyetine yönelik çarpıcı bir geçiş gerçekleşmiştir.

Kur'an'ın ilkelerinden hareketle, bireyi yok sayan, adeta buharlaştıran kabileci anlayışa karşı başlatılan kararlı mücadelenin bu aşamada öne çıktığı görülmektedir. Nitekim Kur'an, tüm yeni oluşum ve değişimlere karşı inatla mücadele eden kabileci anlayışı şiddetle eleştirir. Zira her insana 'biricik' olma payesini veren İslam, buna bağlı olarak bireyi ve bireyselliği, en önemli değerler olarak kabul etmektedir. Bu yüzden Hz. Peygamber, 'biz' vurgusunun hakim olduğu koyu bir cemaatçi anlayışın yerine bireyi önceleyen, bireyin özgürlüğüne ve sorumluluğuna dayalı bir zihniyeti yerleştirmeye çalışmıştır.

Kur'an, putperest görüşün aksine, ferdiyetçiliği esas alan bakış açısı, bireyi toplumun yerleşik kabile sistemi içerisinde basit bir obje olmak yerine, Allah'ın yarattığı en şerefli ve değerli varlık derecesine yükseltmiştir.[53] Zira bireysellik olgusu, Allah'ın birliği ve insanoğlunun ahiret günü O'nun huzurundaki sorumluluğu hakkındaki öğretilerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için şarttır.[54] Allah ile arasına putlar koyarak kendi değerini ve konumunu aşağılara düşüren bir varlığın böyle bir tespit yapması beklenemez.[55] Diğer

53 Tin, 95/4; İsrâ, 17/70. Doğrusu, Kur'an'a göre insan, yeryüzünde bireysel tercihlerini gerçekleştirecek bir yetkiye, yani egemen başka bir ifadeyle "halife" olma özelliğine de sahiptir. Bkz. Bakara, 2/30; En'am, 6/165. Konuyla ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Yaşar Ünal, *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2011.

54 Lapidus, *İslam Toplumları Tarihi*, c. 1, ss. 67-68.

55 Karaca, Esk Ahit'te Tanrı'dan ve dini hayattan kopmak şeklinde ifade bulan puta tapma konusunda şunları söylemektedir: "Buradaki puta tapma, tek Tanrı yerine birden çok Tanrı'ya tapma olgusu değil, putların insan tarafından yaratılmış olması ve insanın kendi yarattığı nesneleri kutsal sayması olgusudur. Yani insanoğlu, kendi hayatı ile ilgili özel nitelikleri nesnelere aktarmakta ve kendisini gerçekleştirmek yerine kendi varlığı ile ancak kendi mamulü olan puta tapma yoluyla ilişki kurabilmekteydi. Buna göre insan kendi gücüne ve kendinde mevcut potansiyelin zenginliğine yabancı kalmakta ve kendi varlığının özelliklerine ancak putlara taparak dolaylı

taraftan inanan bireyin sahip olduğu tevhid düşüncesi, insanların sorumluluk ve mükâfatta Allah önünde eşitliği ilkesini de beraberinde getirmektedir. Bu anlamda dinsel özgürlük, aslında kendi sonucu ve tamamlayıcısı olarak, siyasal ve sivil eşitliği sağlamaya yöneliktir. Bireyin özgürlüğüne zarar verecek ve adaleti ortadan kaldıracak her türlü teşebbüs, putperestlik ve cahiliye çığlığından ya da velvelesinden başka bir şey değildir.[56]

Bunun için Hz. Peygamber, fertleri, katı bir şekilde sindiren, sınırlayıp şekillendiren ve ona sadece "biz" şuurunu dayatan aile, kabile vb. faktörlerden kurtarmaya çalışmış, onları "vatandaş" statüsünde eşit bir seviyeye taşımıştır.[57] Dahası, vatandaş konumuna yükseltilen bireyleri devlet önünde sorumlu hale getirebilmek için çeşitli sosyal haklarla teçhiz ederek, ferdiyetin ortaya çıkmasını ve gelişmesi sağlamıştır. Doğuştan gelen statüleri ortadan kaldırmış, kişisel çaba ile kazanılan sonucu öne çıkarmıştır.[58] Bu bağlamda kölelik, kadın hakları, yetim hakları gibi konularda toplumsal şartları da dikkate alarak adalet esaslı düzenlemeler getirilmiş ve süreç içerisinde bu konularda ideal olana ulaşılması hedeflenmiştir. Gerçekten de bir zamanlar köle statüsünde olanlar, özgürlüğün hakim olduğu bu yeni iklimde bireysel yeteneklerini ortaya koymuşlar, içlerinden çok başarılı komutanlar, valiler vb. insanlar çıkmıştır. Hz. Peygamber'in evlatlığı Zeyd ve oğlu Üsame bunlardan sadece birkaç tanesidir.[59] Bu özgürlük iklimi sürdüğü müddetçe,

yoldan ulaşmaya çalışmaktadır. Aynı durum, herhangi bir düşünce sistemini, kişiyi veya grubu tanrılaştırarak içinde bulunduğu depresyon ve atâlet durumunu aşmaya çalışan bağnaz insanların durumuyla benzerlik arz etmektedir. Zira onlar, adı geçen şeyleri artık hiçbir tartışma kabul etmeksizin mutlaklaştırmışlardır." Bkz. Faruk Karaca, Yabancılaşma ve Din- Dinsel Yabancılaşmanın Sosyal Psikolojik Analizi, Çamlıca Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2014, s. 90.

56 Ünal, *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*, s. 49.

57 Âmiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 99. Ayrıca bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, (çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, t.y., s. 89 vd.; Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenişi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 57-58; Aziz Lahbabî, *İslâm Şahsiyetçiliği*, (çev. İsmail Hakkı Akın), Yağmur Yayınları, İstanbul, 1992, s. 29. Fazlurrahman'a göre de İslam'da topluma ve toplumsal varlığa önem verildiği doğru olmakla birlikte, bundan "İslam Dini'nin kişiden çok toplumu gözettiği veya amaçladığı" sonucu çıkarılmamalıdır. Zira Kur'an'ın ilgi merkezi 'insanın kendisi'dir. Bkz. Fazlurrahmân, *İslâm*, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet S. Aydın), Selçuk Yayınları, Ankara, 2000, ss. 11-12.

58 Bu konuda temel referans ise Kur'an'da yer alan *"İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir. Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tastamam verilecektir."* (Necm, 53/39-41.) şeklindeki açık ifadedir. Hz. Peygamber'de buna uygun olarak, "Hiç kimse kendi el emeğinin karşılığından daha hayırlısını yememiştir." buyurmaktadır. Bkz. Buhâri, "Büyû", 15.

59 Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, (çev. Süreyya Sırma), Düşünce Yayınları, İstanbul, 1981, s. 225. Ayrıca bkz. Mahmut Ay, "Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2003, c. 5, sy. 15, ss. 98-99.

süreç içerisinde benzer örneklerin çıkmaya devam edeceği şüphesizdir. Ancak tüm bunlara rağmen genelde insanların özelde de Müslümanların Hz. Peygamber sonrası dönemde bu ve benzeri konularda tam anlamıyla başarılı olduklarını ve ileriye gittiklerini söylemek ne yazık mümkün değildir.

Buradan hareketle onun gerçekleştirmek üzere yola çıktığı en kapsamlı ve köklü değişimin, Arap zihin kodlarına rengini veren temel karakteristik olan kabile bağlarından oluşan bir kültürel yapının kırılmasını sağlama konusunda yaşandığı söylenebilir. Söz konusu dönüşüm projesinin yürürlüğe girmesi ile birlikte artık gerçek ve öncelikli değer kabile değil, cinsiyeti ne olursa olsun birey olmuştur. Burada toplumu her şeyin önüne alan "biz" şuurundan, bireyi önceleyen bir bilinç düzeyine geçişi gözlemlemek mümkündür. Ancak Müslümanların tarihindeki kimi büyük çekişmelerin ya da ihtilafların kökenlerinin İslâm öncesi kabile çekişmelerine dayandığı bilinmektedir. Dahası, kabilecilik olgusunun Hz. Peygamber'in vefatının hemen arkasından halife seçimi sırasında yeniden gündeme gelmesi, kabileci zihnin etkilerinin İslâm sonrasında da devam ettiğinin kanıtı olsa gerektir. Doğrusu, Müslümanların kendilerini bu duygunun olumsuz etkilerinden kurtaramadıkları anlaşılmaktadır.

Kur'an'da yer alan pek çok ifade, tasavvur ve hükmün özellikle de muamelatın ibka, ıslah ve iptal bakımından o günkü adet ve uygulamaları konu edindiği görülmektedir. Bu özelliğiyle Cahiliye Dönemi Arap geleneklerini, adetlerini ve sosyal yaşantısını bilmek noktasında elimizdeki en önemli ve en güvenilir kaynak olan Kur'an-ı Kerim'in içeriğinden anladığımız kadarıyla Hz. Muhammed'in başlattığı birey merkezli değişim hareketiyle Cahiliye Dönemi'ne ait pek çok adet kaldırılmıştır. Ancak Hz. Peygamber, tevhid ilkesine ters düşmeyen ve sosyal yaşam için 'yeterlilik' özelliğini yitirmeyen bazı kurumları, İslam'ın getirdiği birtakım düzenlemelerle sabit bırakmış, bu özellikleri taşımayanları ise ya tamamen kaldırmış veya zamanla tedrici bir şekilde kalkmasını sağlayacak bazı düzenlemelerde bulunmuştur. Böylece İslam'a aykırılık teşkil etmeyen bazı davranışlar, adet ve gelenekler ortadan kaldırılmamış, onlara İslam'ın getirdiği yeni içerikler yüklenerek devam etmeleri sağlanmıştır.[60] Bu durum, sadece hukuk, aile, ticari hayat ve siyaset gibi konularda değil, aynı zamanda Hac gibi ibadetle ilgili konular için de söz konusudur.

60 Bkz. Recep Vardi, "Hz. Muhammed'in Liderliğinde Arap Toplumunda Gerçekleşen Toplumsal Değişim", *Toplum Bilimleri Dergisi*, Ocak-Haziran 2015, c. 9, sy. 17, s. 338.

Nitekim Hz. Muhammed, toplumsal yapıyı yeniden biçimlendirme çabasında toplumsal realiteden kopmamış, bir taraftan grup içerisinde mevcut toplumsal normları yeniden değerlendirirken, diğer taraftan toplumda olması gereken özellikleri de bu normlara entegre etmiştir. Böylelikle temel esaslar üzerinde birleşen ve bir kısmı tanıdık objeler üzerinde inşa edilmiş olan bazı davranış modelleriyle yeni bir toplumsal düzenlemenin hayata geçirilmesini sağlamıştır.[61]

Bu şekilde tarihi mirasın olumlu yönleri kabul edilip olumsuz yönleri de reddedilerek İslam'ın ilk muhataplarının da kolaylıkla özümseyebileceği gelişmiş bir sistemin kurulması hedeflenmiştir. Başka bir ifadeyle doğru bir davranış, sırf Cahiliye Dönemi'nde yaşanmışlığı gerekçesiyle reddedilmemiştir. Hz. Peygamber döneminde ortaya konulduğu görülen söz konusu yaklaşım tarzı, daha sonraki dönemler için de örneklik teşkil etmiştir.[62] Böylece herhangi bir gelenek ya da alışkanlık, Müslümanlar için en temel mihenk taşı olan Kur'an'a aykırı olmadığı sürece kabul görmüştür.[63] Doğrusu bir şeyin akla, vahye ve olguya uygunluğu söz konusu ise, Müslüman bireyin tepkisi onu kabul etmek ve benimsemek olmuştur.

İslam'ın kendisinden önceki dönemde geçerli olan birtakım unsurları barındırması üzerinden vahyin yeni olarak ne getirdiği gibi bir soru ya da itirazın gündeme geldiği bilinmektedir. Kur'an'da yer bulan birtakım unsurların aynı kaynaktan geldikleri düşünüldüğünde Tevrat ve İncil ile benzerlik taşımasında anlaşılmayacak ya da vakıaya ters bir durum yoktur. Ancak Kur'an'ın kendine özgü dini görüşü ve bu görüşe dayalı yeni bir cemaatin teşekkülü, eski kavramlara yeni anlamlar vermek suretiyle yeni bir dinsel duyarlılığın ortaya çıkmasını ve farklı statüdeki insanların yeni bir topluluk içinde bütünleştirilmelerini mümkün kılmıştır. İslam'ın tevhid ilkesi etrafında konumlandırdığı Allah'ın mutlak aşkınlığı, eşsizliği, her şeye kadir ve engel tanımayan iradesi, Allah'ın emirlerine teslimiyet ve bunları uygulama konusundaki hassasiyet, Kur'ani öğretilere kendine has bir özgünlük vermiştir. Bernard Lewis'in de ifade ettiği gibi menşe'lerinin farklı olmasına rağmen İslam medeniyeti daha önceki medeniyetlerin mekanik olarak

61 Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 76, 420; Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk*, s. 375.

62 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*, (çev. Salih Tuğ), İrfan Yayınevi, 4. Baskı, İstanbul, 1980, c. 2, ss. 797, 901-902; Vardi, "Hz. Muhammed'in Liderliğinde Arap Toplumunda Gerçekleşen Toplumsal Değişim", s. 339.

63 Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 421.

sadece basit bir sentezi değil, fakat daha çok bu elemanların her sahada görülebilir bir şekilde İslami ve Arap potasında eritilerek yeni bir yaratma neticesinde ortaya çıkan orijinal bir medeniyettir.[64]

Öyle anlaşılıyor ki vahiy, Arap toplumunun düşünsel, toplumsal, kültürel, örfi unsurlarından izler taşımakla beraber, bu kültürel örfi hususlara daha üst seviyede ve evrensel ahlaki ilkeler kazandırarak insanlığa yol göstermiştir. Bu bağlamda İslam'ın ibda' ve 'icat'tan daha ziyade ıslah tarzında bir yeniliği barındırdığı görülmektedir. Buna mukabil özünden saptırılmış inanç ve uygulamalarda tadil yoluna gidilmiş, gerek tevhide gerekse maruf kavramında ifadesini bulan meşru örfe ters düşen inanç ve uygulamalar ise tamamen ilga edilmiştir.[65] Tüm bu gelişmelere rağmen gerek Müslüman gerekse müsteşrik kökenli bazı araştırmacıların, İslam'ın eskiden farklı bir şey içermediği şeklindeki iddialarının sübjektif bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Yüce Allah tarihsel süreç içerisinde değişik topluluklara peygamberler göndermiştir. Bu peygamberlerin tamamının ortak mesajı tevhid olmuş, insanları sadece tek bir Allah'a inanmaya ve ibadet etmeye davet etmişlerdir. Yeryüzünde halife kılınan insan,[66] ilahi iradeyi keşfedebilecek aklî donanıma sahip olmakla birlikte,[67] bazen çeşitli faktörlerin devreye girmesiyle tevhid çizgisinden uzaklaşmıştır. İnsanların 'tevhid'den sapması en çok şirk olgusu üzerinden gerçekleşmiştir. Müşrikliğin baskın olduğu toplumların bu ortak özelliği Kur'an'da şöyle anlatılır: *"Onların çoğu Allah'a şirk koşmaksızın iman etmezler."*[68]

Daha önce tevhid geleneğinin varlığı bilinen bir toplumda putperestliğin yerleşip yaygınlaşmasında Amr b. Luhay isminin öne çıkarılması genel kabul gören bir yaklaşımdır.[69] Amr b. Luhay ise gerek sağlığında ge-

64 Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, (çev. Hakkı Dursun Yıldız), Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1979, s. 166.

65 Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 421.

66 Bakara, 2/30.

67 Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 1996, s. 147.

68 Yusuf, 12/106.

69 Bkz. Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî, *Kitabü'l-Esnam-Putlar Kitabı*, (çev. Beyza Düşüngen), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1969, s. 29; Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2014, ss. 152-154; Ayrıca bkz. Hanefi Palabıyık, "Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, s. 107; Şevket Kotan, "Kur'an'da Cahiliye Araplarının Allah Anlayışı", *Cahiliye Araplarının Allah Anlayışı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, ss. 177-178; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye İnancında Putların Yeri", *Ca-*

rekse öldükten sonra Cahiliye Arapları arasında büyük bir saygınlığa sahip olan ve siyasi iktidarı temsil eden yönetici kişidir. Bu durum, siyasi iktidarların bir coğrafyada inanç ve ahlak unsurlarının şekillenmesinde etkili olabildiğini göstermek noktasında somut bir örnektir. Dahası, böylesi bir yapı içerisinde önce ekonomik olarak bağımlı hale gelen insanların daha sonra zihnen de aynı konuma gelmeleri söz konusu olmuştur. Öyle görünüyor ki ekonomik değeri olan putlara bağlılık, önce dini özgürlüğü arkasından da siyasi tercihlerdeki özgürlüğü yok etmiştir.

Cahiliye Araplarının inançlarının temelinde yer alan şirk ve küfür birbirine yakın ilişkili kavramlar olmakla birlikte aynı anlama sahip değillerdir. Çünkü kafir Allah'ı inkâr edene, O'na inanmayana verilen bir isim olarak karşımıza çıkarken, müşrik için Allah'a inanmamak söz konusu değildir. Müşrik Allah'a kendi ürettiği bir nevi aracı vazifesi gören ilahlar üzerinden inanmaktadır. Bu yüzden insanları inanç yönünden gruplandırdığımızda müşrik, inançsızlar arasında değil, inananlar kategorisinde yer almaktadır. Kafir ve müşrik arasındaki en temel benzerlikler ise vahye tabiî olmamak ve tek bir Allah'a inanmamak, yani tevhidi kabul etmemek suretiyle iman noktasında müstakim olmamaktır.[70]

Nitekim Kur'an'da kafir ve müşrik isimlendirmeleri aynı gerçekliği örtbas ederek inkâr edenler için kullanılmaktadır. *"Daha önce kendilerine vahiy*

hiliye Araplarının Allah Anlayışı, Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2015, s. 10. Arapların taş, ağaç vb. fetişlere ilk kez tapınmalarının İsmailoğulları zamanında gerçekleştiğine dair kanıt olarak ileri sürülen bir hadise, şu şekilde aktarılmaktadır: İsmailoğulları düşmanlarının saldırı ve baskısı altında Mekke'de yaşayamayacak bir duruma geldikleri için mecburen civar bölgelere göç etmiş, giderken de yanlarında derin bir saygı besledikleri Kâbe'den birer taş götürmüşlerdi. Gittikleri yerlerde saygı ve sevgilerini göstermek, aynı zamanda da uğur getirmesi umuduyla, Kâbe'yi tavaf eder gibi bu taşları tavaf etmeyi adet haline getirmişlerdi. Bu adet zamanla beğendikleri her taşa tapınmakla sonuçlanmıştır. Örneğin Beni Milkan b. Kinâne kabilesinin atalarının kendi topraklarında bulunan Sa'd-ı Sahra isimli bir kayaya tapındıkları söylenmektedir. Bkz. M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, (sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2013, ss. 68-69,70; Ayrıca bkz. İbn Hişâm Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî, *İslam Tarihi-Sîret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, (çev. Hasan Ege), Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985, c. 1, s. 122; İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 26; Ebu'l-Fadl Şihabuddin Mahmud el-Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Aḥvâli'l-Arab*, (tah. Muhammed Behcet el-Eseri), Dâru'l-Kitabi'l-Mısrî, t.y, c. 2, s. 200 vd.; Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1982, ss. 104-105. Sıkça rastlanılan bu tür rivayetler, fetişe tapıcılığın, zamanla puta tapıcılığa yükseldiğini göstermektedir. Yani bu insanlar, fetişlerini muntazam bir şekilde yontarak insan şeklindeki putlara dönüştürmüş, daha sonra da putlara tapmaya başlamışlardır. Bkz. Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 70.

70 Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, ss. 301-302.

verdiklerimiz, onu kendi çocuklarını tanıdıkları gibi tanırlar: Ancak bilin ki, onların bazısı hakikati bile bile örtbas eder."[71] ayetinde bu tavır, gözler önüne serilmektedir. Bu yüzden bahsi geçen kavramların Kur'an'da birbirlerinin yerine kullanılmadığı ancak iman noktasında benzer bir tepkiye işaret ettikleri söylenebilir. Ayrıca inanmak fitri bir duygu olduğuna göre önemli olan inanmak değil, doğru olana inanmaktır. Kur'an'a göre küfrün de bir iman çeşidi olduğu,[72] dahası, her kafirin aynı zamanda müstakim bir mü'min olabilme potansiyeli taşıdığı akıldan çıkarılmamalıdır. Nitekim bu potansiyeli sonraki süreçlerde açığa çıkaran birçok insan gözümüzün önündedir. Burada Allah'a inanan bir insanın sonradan iman dairesinden çıkabildiği noktasında bazı örneklerin de varlığını unutmamak gerekir.

Ancak insanın kendi ürettiği kutsallıklara taparak kendisini değersizleştirmesi durumunu ortaya çıkaran bir eylem olan şirk, Allah'ı net olarak inkâr etmeye göre daha problemli durmaktadır. Çünkü böylece Allah'a olan inanç bulanık bir hale gelmektedir.[73] İslâm Dini, iman konusunda bireye sağlıklı ve doğru bir tavır kazandırmak amacıyla tevhid inancı üzerinde ısrarla durmuş, insanın iç ve dış dünyasının bütünlüğünün sağlamasının yegâne yolunu tek bir ilaha inanma şartına bağlamıştır. Bu yüzden Kur'an, Allah'a inanmayanlardan daha çok Allah'a inandığı halde onu doğru anlamak ve kavramakta yanlışlığa düşen ve inanan insanları saptırmaya çabalayan kimseler ve zihniyetler üzerinde durmuştur. Bu yapıdaki zihinleri eleştirmekle kalmamış, onların yanlışlarını da düzeltmeye çalışmıştır. Doğrusu akla hitap eden bir din için böylesi bir yaklaşım son derece uygundur.

Dini ve etnik aidiyetleri dikkate almadan ve hatta bu aidiyetleri ortadan kaldıracak şekilde Allah'ı bütün insanların Tanrı'sı olarak sunma, hayatı Allah'ın bütün insanlara ortak bahşedişi olarak görme gibi noktalarda son din olma formuyla İslam, diğer dinlerden farklı bir yerde durmaktadır.[74] Bunun yanı sıra İslam inancının tevhit ve tenzih ilkelerinden kaynaklanan ve onu diğer bütün felsefî ve dini akımlardan ayıran temel özelliği, varlık düzlemlerinin farklılaşmasıdır. Kadim kültürlerin tevhidi özleri, zamanla politeist ve panteist algılamaların tesiri altında dönüşüme uğrayarak biri Tanrı'yı değişik tabiat güçlerine benzer cisimleştirme ile diğeri ise Tanrı'yı

71 Bakara, 2/146. Ayrıca bkz. Lokman, 31/25.

72 Bkz. Bakara, 2/93.

73 Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 304.

74 Bkz. Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2005, c. 3, sy. 1, ss. 3-4.

evren ile tamamen özdeşleştiren bir soyutlama ile ciddi bir sapma göstermiştir. Böylece yaratıcı kudret ile yaratılanlar arasındaki ontolojik hiyerarşi, ya Tanrı'nın yeryüzüne değişik biçimlerde inmesi ya da insan ve tabiat unsurlarının tanrılaştırılması yoluyla ciddi bir bozulmaya uğramıştır.[75] Doğrusu peygamber göndermenin arkasındaki temel sebep, değiştirilmiş ve dönüştürülmüş, başka bir ifadeyle bozulmuş olan tevhidi tekrar asıl formuna kavuşturmaktır.[76] Böylece bu aslî formun tahrif edilmesinin varlık tasavvurunda tahribat olarak ortaya çıkardığı başta şirk olmak üzere nifak, inkar, fisk vb. her türlü olumsuzluğun yeniden düzeltilmesi hedeflenmektedir.

Tevhid, Hz. Âdem ile başlayıp, son peygamber Hz. Muhammed'e kadar devam eden süreçte ilahi vahyin ana omurgasını oluşturmuş, bu durum kıyamete kadar hükmünü sürdürecek "Kur'an İslam"ı için de geçerliliğini korumuştur.[77] Buradan hareketle tevhid, yaratılışın ve hayatın aktüalitesini hiçbir zaman kaybetmemiş ve kaybetmeyecek olan çekirdek kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira tevhid, inanca ve inancın sistematik yapısına rengini veren başka bir ifadeyle anlam kazandıran ana unsurdur. Bu yüzden dinin diğer tüm unsurları bu en temel ilkeyle doğrudan bağlantılı olup tevhidin bozulması veya yok olmasıyla bozulmakta ve yok olmakta; tevhidin varlığıyla da varlık bulmakta ve canlılıklarını sürdürebilmektedir.[78] Nitekim önce evrenin varlığı ve işleyişi sonra da insanın hayatının çelişkilerden kurtulması ve anlamlı bir bütün oluşturması ancak tevhidi benimseyip kabul etmekle mümkün olmaktadır.[79] Ancak evrendeki bütün inançlara ve değerlere sirayet eden, sembol ve pratiklere anlamını veren kuşatıcı bir tevhid düşüncesi, sadece bütün sebepleri tek bir sebebe bağlayabilen zihinsel bir gelişmişlikle gerçekleşebilir. Bu anlamda tevhid, mutlak kudret sahibi bir varlığa teslimiyette kendini gösteren, insanın düşünsel bakımdan

75 Bkz. Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben İdrâki", *Divan İlmî Araştırmalar*, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 1997, yıl: 2, sy. 3, s. 44.

76 Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", s. 4.

77 Zeki Tan, *Müşrik Dindarlığı*, Ark Kitapları, İstanbul, 2016, s. 129.

78 Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", s. 3.

79 Düzgün bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Tevhid, başta Allah'ın birliği olmak üzere, dinlerin köken olarak birliği, insanların ve insanlığın birliği, üzerinde uzlaşılacak kök kavramların birliği, insanlığın aşması gereken ortak problemlerin birliği gibi geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. Dini ve etnik aidiyetleri dikkate almadan ve hatta bu aidiyetleri ortadan kaldıracak şekilde Allah'ı bütün insanların Tanrı'sı olarak sunma, hayatı Allah'ın bütün insanlara ortak bahşedişi olarak görme, gibi noktalarda son din olma formuyla İslam, bütün diğer dinlerden farklı bir yerde durmaktadır. Bu anlamda İslam Dini'nin ve onun temel kaynağı durumundaki Kur'an'ın ruhu, tartışmasız, tevhiddir." Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", ss. 3-4.

ulaşabileceği olgunluğun zirvesi durumundadır. Fiziki alemin ötesine geçip, her şeyin temeline Allah'ı yerleştirebilmeyi başarabilmiş bu muvahhid insan zihninin gelişim seyri, Kur'an'da İbrahim peygamberin şahsında temsil edilmektedir.[80] Ayrıca Allah Kur'an'da insanı tevhidin esaslarını kavrayacak ve yaşayacak bir fitrat üzere yarattığını ifade etmektedir.[81] Bu bağlamda Müslümanların yaşamlarını her bakımdan ilgilendiren tevhid ilkesi, İslam inancının en önemli konusunu oluşturmaktadır.

Nitekim Kur'an'ın özünü oluşturan İhlas suresi, sadece Allah'a ait olan sıfatları içerdiği ve bu sıfatların ortak paydası olan tevhidi yalnızca Allah'a has kıldığı için Allah'ı halis kılmak anlamında 'İhlas' ismini almıştır.[82] Kur'an'da yer alan "Dini yalnızca Allah'a has kılmak" şeklinde anlam verilebilecek ayetler de bunu desteklemektedir.[83] Çünkü bu ayetlerde ihlas sahibi olmak tevhide en üst seviyede bağlanmak anlamına gelirken, aynı zamanda şirkin tam karşısında bir konumda yer almak, dahası şirkin hiçbir çeşidini bünyesinde bulundurmamak şeklinde de anlaşılmaktadır. Öyleyse surenin ismi ile Kur'an'ın ihlas kavramına yüklediği anlam tamamen uyumludur. Buradan hareketle dini Allah'a has kılmak, tevhidi içselleştirmek ve pratize etmek anlamına gelmektedir.

Kur'an'da böylesi bir tavır sergilenmesinin en önemli gerekçesi, kendisinden daha üstün bir varlığa inanma duygusunun insanlarda fitrî bir kabiliyet olmasıdır.[84] Bu yüzden olsa gerek Kur'an ilah tanımayanları fitratlarından sapmış az sayıdaki kimseler olarak kabul ettiğinden ötürü onlara sadece işaret etmekle yetinmiş, geriye kalan büyük çoğunluğun inanma

80 En'am, 6/75-79.

81 Bkz. Rûm, 30/30.

82 Bkz. Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yayınevi, Ankara, 1998, s. 53.

83 Bkz. Nisa, 4/146; Zümer, 39/2-3,11,15; Mü'min, 40/14.

84 Kur'an'da A'râf suresinin 172. ayetinde geçen "misak", bu anlamda merkezî bir öneme sahiptir. Akbulut'a göre, burada Allah'ın mecazi bir yolla anlatmak istediği şey, mahiyeti itibarıyla her bir bireye kendisini "Rab" olarak tanıyıp kabul etme yeteneğinin verilmiş olduğudur. Söz konusu yeteneğin din dilindeki karşılığı ise "fıtrat" tır. Bu yüzden *"Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"* sorusuna verilen "evet" şeklindeki cevap, "varoluşsal" bir ifadedir. Buradan hareketle Allah'ı inkâr eden kimse, kendi yaratılışında bulunan niteliklere aykırı hareket etmiş olmaktadır. Bkz. Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, Otto Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2017, ss. 72-73. Allah'ı inkârın en ağır cezaya karşılık gelmesinin sebebini de bu ayrıntıda aramak gerekir. Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. basım, Beyrut, 1407, c. 2, ss. 176-177; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul, 1996, c. 1, s. 310.

duygusunu ise doğru bir istikamete, yani 'tevhid'e yönlendirmeye çalışmıştır.[85] Şu halde buradaki temel sorun inanmak değil, doğru olana inanıp inanmamaktır. Zira yeryüzünde yaşamış ve halen yaşamakta olan topluluklar incelendiğinde insanlar arasındaki ayrılığın, inanmak noktasında değil, iman edilen şeylerin farklılığı konusunda ortaya çıktığı görülmektedir. Tarihsel süreç içerisinde incelememize konu olan Cahiliye toplumu da dahil neredeyse her topluluğun, kendisine özgü dini bir inanca sahip olması bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Ölüm sonrası diriliş ve bu hayata ilişkin süreçler konusunda, Arap toplumunda, başından beri güçlü bir inkâr eğiliminin varlığı bilinmektedir.[86] Yeniden diriliş, Allah'ın huzurunda toplanma, yargılanma, cennet ve cehennem gibi konular, akıl ve tecrübeyi aşan bir boyut içermesi nedeniyle, bilinç düzeyi soyutlama yeteneğinden yoksun ve somut olana şartlanmış olan Arap toplumu, özellikle yeniden diriliş konusunu anlama ve benimseme noktasında direnç göstermiştir.[87] Zira onlar; *"Hayat ancak dünya hayatıdır. Biz tekrar dirilecek değiliz."*[88] diyorlardı. Yine Kur'an'da başka bir yerde de

85 Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, s. 48.

86 Bkz. Hüseyin Atay, *Kur'an'daki İlkeler*, Atay ve Atay, Ankara, 1999, s. 67; Celalettin Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*, Pınar Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2009, c. 1, s. 232. Ahireti inkâr konusundaki düşüncelerini açıkça söyleyemeyen müşrikler, bu eğilimlerini temellendirmek için de birtakım akıl yürütmelere, tecrübe dünyasının verilerine başvuruyorlar, inanmak noktasındaki itirazlarına cevap niteliğinde somut, elle tutulur deliller talep ediyorlar (Duhan 44/36; Câsiye 45/25) ve bu ruh hali içerisinde çok güçlü şüphe ve inkârcı tutumlar sergiliyorlardı. Bkz. Yunus, 10/7; Nahl, 16/22,38; İsrâ, 17/98; Mü'minun, 23/82-83; Neml, 27/66; Sebe, 34/7; Câsiye, 49/23-24; Kâf, 50/2-3; Kıyame, 75/ 5-6. Ayrıca bkz. Hayati Hökelekli, "Dini Hayatın Bütünlüğü Açısından Âhiret Hayatının Psikolojik Temelleri", *İlahiyat Fakülteleri Koordinasyon Toplantısı*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas, 2007, s. 2.

87 Nitekim putperestlerin azılılarından Ubey b. Halef, eline aldığı çürük bir kemik parçası ile Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek onu eliyle ufaladıktan sonra, "Bu çürük kemikleri kim diriltecek?" demiştir. Hz. Peygamber ise "Onu Allah diriltecek, seni de diriltecek ve cehenneme sokacak" şeklinde cevap vermiştir. İşte Yâsîn suresinin 77-79. ayetlerinin bu hadise üzerine indiği rivayet edilmektedir. Bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (tah. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî), Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Kahire, 2001, c. 29, s. 486. Ubey b. Halef'in bu tarz bir soruyla Resulullah'ın karşısına gelmesi bir anlamda ona meydan okuması demekti. O, muhtemelen Hz. Peygamber'in bu soruya cevap veremeyerek açık düşeceğini ve böylece yeniden dirilme konusunda verilecek yanlış, saçma ya da tutarsız bir cevabın insanların nezdinde Hz. Peygamber'in bildirdiği diğer ilkelere karşı da bir şüphe oluşturacağını düşünmüş olmalıydı. Böylelikle Ubey b. Halef, tüm müşriklerin ortak amacı olan Hz. Muhammed'in yürüttüğü davanın başarısızlığa uğramasını ve Mekke için ciddi bir tehlike olmaktan uzaklaşmasını sağlamaya çalışıyordu. Bkz. Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*, c. 1, s. 230.

88 En'am, 6/29; Mü'minûn, 23/37. Doğrusu, *"Dediler ki, 'Sahi biz ölüp de bir toprak ve kemik yığını haline gelmişken, mutlaka yeniden dirileceğiz öyle mi?' Hakikaten gerek bize, gerekse, daha önce*

Arapların yeniden dirilişi inkâr ettikleri anlatılmaktadır: *"Kafirler birbirlerine şöyle dediler: Siz dağılıp paramparça olduğunuz zaman yeniden yaratışla dirileceğinizi haber veren bir adam gösterelim mi size? Acaba o, Allah 'a karşı yalan mı uydurur, yoksa onda bir delilik mi var? Hayır! Ahirete inanmayanlar azaptadırlar ve derin bir sapıklık içindedirler..."*[89] Dahası müşrikler bundan o kadar emindirler ki, ahiretin olmadığı konusunda en büyük yeminleri bile etmektedirler.[90]

Müşriklerin ahiret inancı konusundaki durumu ile Allah inancı noktasındaki pozisyonları birbirine çok benziyordu. Allah'ı kabul ediyor, ama işlerine O'nu karıştırmak istemiyorlardı. Başka bir ifadeyle teorik olarak Allah'ı kabul ediyor ama fiilen *'Allahsız'* yaşıyorlardı. Aynı mantıkla ahireti bilmelerine rağmen ahiret hayatının işlerinde belirleyici olmasını istemiyorlardı. Zira yaşadıklarının hesabını vermek işlerine gelmiyordu. Burada ahireti inkârlarının belki de en önemli sebebi ortaya çıkmaktadır ki, o da bireysel sorumluluktan kaçış şeklinde özetlenebilir. Nitekim yaşadıkları coğrafyanın gerçeklerinin sağladığı sınırsız özgürlüğün beraberinde getirdiği başıboş hayat ve sorumsuzluk, müşrik Arabın ilkesel olarak kabul ettiği yaşama şekliydi. Çölün ağır şartlarının doğal sonucu olan tabiata ve düşmanlara karşı ölüm-kalım şeklinde sürdürülen sürekli mücadele, kabilesinin dışında kalanlara müsamaha tanımayan, başkasına boyun eğmeyi veya itaati ise aşağılık bir durum şeklinde algılayan müşrik kişiliğin oluşumunda doğrudan etkiliydi. Böylece Cahiliye Arapları için itaatsizlik ya da boyun eğmemek, başka bir ifadeyle sınırsız özgürlük, insanda olması gereken yüksek bir erdem şeklinde karşılık buluyordu.[91] Tüm bunların doğal sonucu ise gerçekleştirdiği katliamlar dahil hiçbir şeyin sorumluluğunu üzerine almamak şeklinde ortaya çıkıyordu.[92] Zira sorumlusu olmadığı şeyden hesap vermesi de beklenemezdi.

---

atalarımıza böyle bir vaadde bulunuldu; Ancak bu geçmiştekilerin masallarından başka bir şey değildir!" (Mü'minûn, 23/82-83. Krş. İsrâ, 17/98.) ifadeleriyle kendini tanımlayan, şüpheci, aynı zamanda pratik yaşama dolayısıyla yaşadığı tecrübelere çok bağlı olan bir şahsın, tamamen dağılmış olan bir insan vücudunun tekrar eski halini alarak yeniden hayata dönebileceğine kolayca inanması ve ahirette hesap vermeyi yine kolayca kabul etmesi pek mümkün görünmemektedir. Bkz. Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, (çev. Salih Akdemir), Mim Yayınları, 1. Baskı, y.y., 1983, s. 86.

89 Sebe, 34 /7-8.

90 *"Onlar, Allah'ın ölen birini diriltmeyeceğine dair en büyük yeminleri ettiler..."* (Bkz. Nahl, 16/38.)

91 Bkz. Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*, c. 1, s. 230 vd.

92 Zira dünyayı sadece bir ganimet yeri sayan insan, helal-haram demeden, mal toplar ve onu ister meşru ister gayr-ı meşru olsun, kaynağını düşünmeden harcar. Böylesi bir toplum, herkesin bir-

Kur'an, ahirete iman konusunda müşriklerin direnci kırmaya ve onu bu dünyayla ve adalet olgusuyla ilişkilendirerek söz konusu sürecin olanaklı olduğunu pratik hayattan örneklerle açıklamaya çalışmıştır.[93] Bu yönüyle ahiret hayatı Kur'an açısından özel bir önem ve değer taşır.[94] Cahiliye Dönemi'nde maddecilik ve kaderciliğin baskın etkisiyle silik bir konuma indirgenen ahiret anlayışını, bir iman konusu olarak ortaya koyan İslam, onu bu dünyada yapılanlar ve adalet olgusuyla ilişkilendirerek ahirete özel bir önem ve değer kazandırmıştır. İslam, diğer inanç konularında olduğu gibi ahireti de yaşamın merkezine koymuş ve onu insanın tüm tercihlerini etkileyecek güçlü bir faktör haline getirmiştir. Böylelikle ahiret inancı, "hesaba çekilme" olgusu üzerine oturtularak bireysel sorumluluğu öne çıkaran bir yapı haline dönüştürülmüştür.[95] "İnsan başıboş bırakıldığını mı zanneder?"[96] ifadesi, Cahiliye Arabı'nın kendi yarattığı ve benimsediği anlayıştan oldukça farklı bir durum ile karşı karşıya olduğunu göstermiştir. Bu dünyada yapılan küçük-büyük her eylemin hesabının verileceğine olan inançla, insanın Allah'ın belirlemiş olduğu sınırlar içerisinde kalarak yaşaması hedeflenmiş, adaletli ve insaflı olmaya götüren bir kontrol mekanizması oluşturulmaya çalışılmıştır.[97] Böylece özgürlük, sorumsuzluğun meşrulaştırılması için bir gerekçe ya da dayanak olmaktan çıkarılmıştır.

---

birini ezdiği ve aldattığı, yolsuzlukların yayıldığı, mal ve can güvenliğinin tehlikeye düştüğü bir yer haline gelir. Bkz. Ahmet Çelik, "Kur'an'a Göre Ahiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 16, s. 186. Tıpkı Cahiliye Dönemi Arap Yarımadası'nda olduğu gibi.

93 Bkz. Hûd, 11/7; Nahl, 16/38-40; Sebe, 34/7-9; Yâsîn, 36/ 78-83.

94 Ay, "Ahiret'e İman", s. 241.

95 Bkz. Nisa, 4/57; İsrâ, 17/13; Mutaffifîn, 83/1-12; Cin, 72/23.

96 Kıyamet, 75/36. Benzer ifadeler için bkz. Mü'minûn, 23/115; Necm, 74/38.

97 Muhammed Kutub, *İslam'da Fert ve Cemiyet*, (çev. Mehmet Süslü) İstanbul, t.y., s. 307. Hökelekli bu psikolojiyi şöyle anlatmaktadır: "İnsanın en zayıf yönü ahlaki alanda kendisini gösterir. Ahlaki bozulmaya karşı korunma, ileride karşılaşacağı tehlikelere karşı teyakkuz halinde bulunarak, yani 'görülmeyen'i devamlı zihinde tutarak, kendini çözülmekten koruyarak mümkün olabilir. İşte ahiret fikri, tamamen bu bilinç hali üzerine inşa edilmiştir. İnsanın dünyadaki bütün yapıp etmelerinin önceleri hiç fark edemediği ve hissedemediği şekilde ani olarak bilincine varacağı, 'es-sâ'a' olarak isimlendirilen bir an gelecektir. Bu durumda insan hayatı boyunca yaptıklarını ve yapmadıklarını çok açık bir şekilde önünde bulacağı, yani kendi davranışları ile yüz yüze geleceği bir durumla karşılaşacaktır. İyilik ve kötülüklerin ölçülüp tartılacağı (Kâria, 101/6-9.) ve zerre misali bir iyilik ya da kötülüğün karşılığının görüleceği, (Zilzâl, 99/7-8.) en küçük detayına kadar tutulmuş olan amel defterlerinin herkesin eline verileceği, (İsrâ, 17/71; Hâkka, 69/19-29; Vâkıa, 56/27-44.) insan benliğinin gizli kalmış bütün yönlerinin saydam bir şekilde ortaya çıkacağı, (Kıyamet, 75/13,14,15.) bedenî uzuvların her birinin kişinin yaptıklarına şahitlik edeceği, (Nûr, 24/24; Yâsîn, 36/65; Fussilet, 41/20-22.) bir hesap günü anlayışı, 'takvâ' kavramıyla dile getirilen çok güçlü bir sorumluluk duygusunun kaynağıdır." Bkz. Hökelekli, "Dini Hayatın Bütünlüğü Açısından Âhiret Hayatının Psikolojik Temelleri", s. 10.

Kur'an'a göre bu dünyanın alternatifi değil, devamı olan ahiret, bu yönüyle farklı bir aşamayı ifade etmektedir.[98] Bütünlüğün parçalanması dediğimiz şey ise, bu boyutlardan birine yoğunlaşarak diğerini ihmal eden bir anlayışın sonucunda ya da bu iki hayat boyutunu birbirinden tamamen bağımsız kendi başlarına kaim iki bağımsız cevher şeklinde kabul eden yaklaşımlarda ortaya çıkmaktadır. Buna göre, hayatın dünya boyutunu önemseyen ve eylemlerini ahiret boyutunu dikkate almaksızın gerçekleştirenler için dünya merkezli bir parçalanma yaşanırken; ahiret boyutunu ön plana çıkararak, dünya boyutunda gerçekleştirilmesi gereken eylemlerden kendisini uzak tutanlar içinse ahiret merkezli bir parçalanma yaşanmaktadır. Geçmişten günümüze tüm toplumlarda her iki problemli yaklaşımın örneğini sergileyen pek çok insan bulmak mümkündür.[99]

Bu konuda Kur'an'ın bizlere sunduğu perspektif, hayatın içinde yer alan eylemlerin dini ya da din dışı, başka bir ifadeyle dünya için ya da ahiret için şeklinde bir ayrıma tabi tutulamayacağı şeklindedir.[100] Çünkü Kur'an'a göre ibadetler dâhil her bir eylem, ahiretin inşası konusunda aynı değere sahiptir. Nitekim böylesi bir yaklaşım, ikircikli bir hayat anlayışına izin vermediği gibi dünya ya da ahiret merkezli bir parçalanma ya da kopuşa engel olmaktadır. Bu yönüyle dünya hayatını aşağılayan ya da değersiz sayan ve böylece ikinci plana atan yaklaşımların kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. Zira İslam'a göre dünyası güzel olmayanın ahiretinin de güzel olmayacağı anlaşılmaktadır.

Kur'an'da önerilen bütüncül hayat anlayışı, Müslüman bireylere, iman ve ahlaki ilkeler çerçevesinde gerçekleştirilen kaliteli mal ve hizmet üretimiyle her iki hayatın da en güzel şekilde inşa edilebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla bu anlayış, Müslümanları sürekli çalışmaya, öğrenmeye, gelişmeye, üretmeye, kalkınmaya ve yeryüzünü imara teşvik etmektedir. İnsanın fıtratına yabancılaşmaksızın, diğer canlılara zarar vermeden ve evrenin dengesini bozmadan yeryüzünde varoluşunu gerçekleştirmesinin teminatı, böylesi bir hayat anlayışıyla mümkün olabilecektir.[101] Bu bağlamda Müslümanların

98 Bakara, 2/200; Âl-i İmran, 2/77,145; Nisa, 4/74; Hûd, 11/22; İsrâ, 17/19; Tâhâ, 20/127; Mü'minûn, 23/33, Ankebût, 29/64; Ahzab, 33/29; Zümer, 39/26; Mü'min, 40/39; Kıyamet, 75/21.

99 Bkz. Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 346

100 Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, c. 6, sy. 3, ss. 192-193.

101 Yavuz, "Kur'an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü", ss. 188-189.

kutsal kitabı Kur'an'ı Kerim'e kulak vermeleri ve ona uymaları yeterli olacaktır. Zira Yüce Allah durumu şöyle anlatmıştır:

"... Öyle insanlar var ki, 'Ey Rabbimiz! Bize bu dünyada ver.' diye dua ederler. Böyleleri, ahiretin nimetlerinden nasib alamayacaklardır. Ama içlerinden öyleleri de var ki: 'Ey Rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, ahirette de bizi ateşin azabından koru!' diye dua ederler. İşte bunlar, kazandıklarına karşılık nasip alacak olanlardır. Ve Allah, hesabı çok çabuk görendir.[102]

"Allah'ın sana verdiklerinde ahiret yurdunu ara; ama dünyadaki nasibini de unutma. Allah sana nasıl iyilikte bulunduysa, sen de başkalarına öyle iyilikte bulun ve sakın yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah, bozguncuları sevmez."[103]

İslam, geçmişteki iyilikleri ve başarıları daha da geliştirerek devam ettirmeksizin sadece onlarla övünmenin bir faydasının olmadığını ortaya koymuştur. Ayrıca kibir ve gururdan beslenerek üstünlük taslama şeklinde ortaya çıkan, insanları ötekileştirip adaletsizlik ve zulüm üreten her türlü asabiyet ya da kavmiyetçilik, İslam Dini tarafından menedilmiştir. Buradan kişinin kendi akraba ve mensubu olduğu milleti sevmesinin bir değeri olmadığı şeklinde bir anlam çıkarılmamalıdır. Zira insanın içinde doğup yetiştiği yapıya, vatanına ve milletine sevgi hissetmesi gayet anlaşılabilir bir durum olup bunun aksi bir tutum normal dışıdır. Ancak fertler ya da toplumlar arasında bir üstünlük kıyaslaması yapılacaksa bunun Kur'an açısından kriteri, takvâ olarak karşımıza çıkmaktadır. Yüce Allah, insanlar ya da milletlerin birbirleriyle yarışına konu olabilecek şeyi de iyilik olarak belirlemiştir. *"Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın."*[104] Dahası kötülük ve düşmanlık üzerinde yardımlaşma yasaklanarak *"İyilik ve takvâ üzerinde yardımlaşınız."*[105] emriyle dayanışmaya ahlâkî bir içerik kazandırılmıştır.

Kendilerini seçilmiş veya imtiyaz sahibi olarak gören fert ya da toplulukların bu iddialarını ortadan kaldıracak hükümler ortaya koyması, Kur'an'ın insanlığa getirdiği en önemli ilkelerden biridir. Bunu yaparken de tüm insanları muhatap alarak hem kimseyi dışarıda bırakmamakta hem de ötekileştirmemektedir. Kur'an'a göre insanların soy-sopları, ırkları, cinsleri, kabileleri onları ayrıcalıklı kılmaz. Zira hepsini yoktan var eden Allah'tır.[106]

102 Bakara, 2/200-202.
103 Kasas, 28/77.
104 Bakara, 2/148.
105 Mâide, 5/2.
106 Nisa, 4/4.

Bu yüzden kendilerini Allah'ın evlatları ve sevgili kulları[107] olarak görerek imtiyazlı ve seçilmiş olarak tanımlayanların bu tavırlarının vahiy açısından karşılığı yoktur. İnsanların değeri, kimlikleri üzerinden değil, Allah'a karşı hissettikleri sorumluluk duygusunun gücüne ve emek vererek ürettikleri kaliteli mal ve hizmete[108] göre belirlenmektedir. Buradan hareketle Kur'an, belli bir topluluğun veya kavmin fazilet sahibi oluşu ya da seçilmişliği tezini reddederek kabilecilik zihniyetinin yanlışlığına da gönderme yapar.

Hz. Muhammed'in ümmeti, bireyleri, klanları, şehirleri ve hatta etnik grupları geniş bir topluluk içinde bütünleştirerek kardeşlik temelinde yükselen yeni bir topluluk oluşturdu. Bu kardeşlik içinde asıl belirleyici olarak öne çıkan dinsel bağlılıklar, diğer bütün bağlılıkları ortadan kaldırmadan kapsadı. Böylece güç ve menfaat çatışmalarını dışarıda bırakarak dayanışma ruhu ve bütünlük içerisinde toplumsal yaşamı düzenlemek üzere adalet merkezli yeni bir hukuk sistemi ve siyasal bir otorite kurulmuş oldu. Bunun sonucunda da Müslümanlar, bir kabilenin mensubu olma sınırlarını aşarak din kardeşliği çatısı altında yeni bir toplumun aynı hak ve sorumluluklarına sahip üyeleri konumuna gelmişlerdir.

Medine örnekliğindeki kardeşlik hareketiyle insanlar arasındaki birliktelik zemini, kan bağı gibi somut bir gerekçeden daha ziyade manevi bir temele dayandırılmış, soya dayalı kabilevi ittifak, yerini inanç yönünden ortaklığa bırakmaya başlamıştır. Böylece soydan gelen birliktelikten inanç birliğine, kabileden gelen verili statüden adaletin hakim olduğu bir toplumsal yapıya geçişin güçlü adımları atılmıştır. O günün sosyal şartlarında devrim niteliğindeki bu tür bir değişimin ilk defa yaşandığı görülmektedir.[109] Dahası, farklı statüdeki bireyler din kardeşliği paydasında birleştirilerek yeni bir tanımlama yapılmıştır. Herkesin doğuştan aynı haklara sahip oluşu ilkesi, bu projenin temelini teşkil etmiş, makamı, serveti, sosyal statüsü, soyu ve kabilesi ne olursa olsun, tüm insanların Allah'ın indinde biricik ve değerli birer birey olduğu ortaya konulmuştur. Nitekim kardeşlik projesi, o günün şartlarında önemli bir gerçeklik olan zengin-fakir, efendi-köle vb. arasındaki sosyal statü faklarının kaldırılması yönünde önemli bir adım olmuş-

107 Mâide, 5/18.

108 Âl-i İmran, 3/195.

109 Adem Apak, "Hz. Peygamber'in (sav) Hicret Sonrası Medine'de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesaj Sempozyumu*, (haz. Mehmet Mahfuz Söylemez), İslâmi İlimler Dergisi Yayınları, Çorum, 2007, s. 318; Ayrıca bkz. Fatih Açık, "İlk İslam Toplumunun İnşa Sürecinde Kardeşlik Projesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2015, c. 4, sy. 3, ss. 691-692.

tur.[110] Buna göre artık kabileyi ayakta tutmayı amaçlayan bir "biz" duygusunun yerini, bireyi yaşatmayı hedefleyen bir "biz" anlayışı almıştır. Nitekim bu hedef infak, zekat ve sadaka gibi emir ve tavsiyelerle de desteklenmiştir.

Kur'an'ın toplum anlayışının özünde, adaleti temin edecek ve bütün insanların haklarını koruyacak, hukukun üstünlüğüne dayalı bir yönetimin kurulması hedefi bulunmaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği İslam Dini'nin en önemli hedeflerinden biri, gönderildiği toplumda kabile sistemi üzerine kurulu asabiyet/soy esaslı sosyal yapılanmadan, hukukun üstünlüğüne dayalı devlet nizamına geçişi temin etmek olmuştur. Nitekim Mekke'den Medine'ye geçişle birlikte vahyin içeriğinde de bu doğrultuda bir farklılaşma gerçekleşmiştir. Allah'ın istediği adaletin merkezinde ve temelinde yer alan Kur'an, sadece adaletin sınırlarını çizmemiştir. Aynı zamanda insanların değer yargılarını yeniden yapılandırmış ve adeta orijinal bir değerler hiyerarşisi oluşturmuştur. Bu yeni sistemde kişinin hemcinslerini de kendisine denk kabul etmesi istenmiştir. İnsanların kendilerini yasaların ve diğer insanların üstünde görmeleri yasaklanmıştır.[111] Şu halde şartlar ne olursa olsun hangi inanca sahip olurlarsa olsunlar, insanlar arasında adaletle hüküm vermek ve böylece hukukun üstünlüğünü sağlamak, İslam'ın açık emridir.

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de *"Ey iman edenler! Allah için adaleti ayakta tutan gözcüler olun. Bir topluluğa olan kızgınlığınız size adaletsizlik suçunu işletmesin. Adaletli olun! Bu saygın olmaya daha çok yaraşır. Allah'a saygılı olun. Doğrusu, Allah yaptığınız her şeyden haberdardır."*[112] buyurmakta, bir topluluğa karşı hissedilen kin ve düşmanlığın dahi adaletsizliğe sebep olmasına izin vermemektedir. Şu halde hiçbir şey adaletsizlik yapmaya gerekçe olamamaktadır. Adaletin tesisi görevi ise mü'minlere yüklenmiştir. Doğrusu

110 Seyfullah Kara, "Hz. Muhammed'in Oluşturmayı Hedeflediği Toplumun Bazı Sosyal Temel İlkeleri", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum, 20-22 Nisan 2007, s. 452. Bu olgunluk sayesindedir ki, "birlikte yaşama temayülü" şeklinde ifade edilen ve Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın insanlığa bir lütfu olarak gösterilecek kadar önem verilen "ülfet"in, (Âl-i İmran, 3/103; Enfal, /63.) yani toplumsal uyuşma ve kaynaşmanın gerçekleşmesi mümkün olmuştur. Bkz. Mustafa Çağrıcı, "İslam'da Birlikte Yaşamanın Ahlaki Temelleri", *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşma Ahlakı*, DİB Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2015, s. 31. Ayrıca bkz. Ebu'l-Hasen b. Ali b. Muhammed. b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Din ve Dünya Edebi*, (çev. Selahaddin Kip), İlkadım Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2006, ss. 114-115.

111 Bkz. Harun Savut, "Hikmet ve Fıtrat Ekseninde Adaletin Temelleri", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2014, c. 9, sy. 11, s. 462.

112 Mâide, 5/8.

mü'minlerin bu sorumluluğu hakkıyla yerine getirebilmek için önce kendilerinin dürüst ve adaletli olmaları gerekmektedir.[113] Ancak bundan sonra başka toplumlara adaletin ne olduğu ve tatbikatının nasıl gerçekleştirileceği konusunda örneklik teşkil etmeleri mümkün olacaktır. *"Allah'ın sizinle, düşmanlık gösterdiğiniz kimseler arasında bir sevgi yaratması mümkündür. Allah güçlüdür, bağışlayandır, acıyandır. Allah, din uğrunda sizinle savaşmayan, sizi yurdunuzdan çıkarmayan kimselere iyilik yapmanızı ve onlara karşı adil davranmanızı yasaklamaz; doğrusu, Allah adaletli olanları sever."*[114] şeklindeki ifadeler ise çıtayı daha da yükseltmiş, aynı inanca mensup olmayan kimseler için dahi, adaletten sapmamak gerektiğini ortaya koymuştur. Bu ayrıca sosyal barışın ve birlikte yaşama kültürünün de en güçlü teminatıdır.[115] Böylece Allah'ın istediği adaletin objektif olduğu ve evrensel nitelikler taşıdığı söylenebilir. Zira Allah'ın insanlara gönderdiği vahyi de aynen içerdiği adalet anlayışı gibi evrenseldir.

Sosyal adaleti gerçekleştirmeyi ilk hedef olarak en öne koyan İslam, toplumun diğer yarısını oluşturan kadınları dışarıda bırakmamış, kadınlara mülkiyetin yanında siyasî ve iktisadî haklar tanıyarak kadını erkeğin vesayetinden kurtarmak noktasında harekete geçen ilk sistem olmuştur.[116]

113 Hûd, 11/112.

114 Mümtehine, 60/7-8.

115 Bardakoğlu bu konuda günümüzü de ilgilendiren şu önemli tespitleri yapmaktadır: "İslam Dini'nin en temel ahlaki ve hukuki ilkelerinden biri olan 'karşılıklılık', bir başka deyişle 'mütekabiliyet' ilkesi, sosyal barışın ve birlikte yaşamanın ipuçlarını içinde barındırır. İnanç alanında iyiliklerin karşılığını bulması, ekonomik alanda sözleşmelere titizlikle uyma, beşeri ilişkilerde temel bir ahlaki prensip olarak kişinin başkalarına, kendine davranılmasını istediği şekilde davranmasının gereği gibi hususların hepsi, bu temel ilkenin farklı birer tezahürüdür. Hatta bazı noktalarda ilk bakışta tek taraflı gibi görülebilecek pratikler bile, özünde bu ilkeye dayanmaktadır. Mesela 'komşuya iyilik' tüm komşular için gerekli olması sebebiyle mütekabiliyeti zorunlu olarak gerektirir. Hz. Peygamber, maruz kaldığı zorluklar ve gördüğü eziyetler karşısında Mekkelilere, *'Sizin dininiz size, benim dinim bana.'* (Kafirûn, 109/6.) şeklindeki ayetle cevap vererek inanç düzeyindeki farklılıkların varlığına işaret etmekteydi. Bu durumun ilahi maksat kapsamında olduğunun göstergesi ise *'...Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı...'* (Mâide, 5/48) şeklindeki ayettir. Karşılıklılık ilkesine dayalı olarak din özgürlüğünü teminat altına alan ve toplumda barışı besleyen diğer bir örnek, başka dinlerin tanrılarına hakaret etmenin yasaklanması ile ilgilidir. Kur'an-ı Kerim'de Allah, Müslümanlardan diğer inanç mensuplarının kutsallarına kötü sözler sarf etmemelerini ister. Kur'an'da yer alan *,'Onların Allah dışında çağırdıklarına sövmeyin ki, sonra onlar da size olan düşmanlıklarından dolayı bilmeden Allah'a sövmesinler; çünkü biz her topluma yaptıkları işleri güzel göstermişizdir. Ancak, daha sonra onların dönüşleri Rablerine olacaktır, O zaman Rableri, onlara yaptıklarını bildirecektir.'* (En'am, 6/108.) anlamındaki ifadeler bu tespitlerle son derece uyumludur." Bkz. Ali Bardakoğlu, "Birlikte Yaşama İrade ve Ahlakının Dini Temelleri", *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*, DİB Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2015, s. 19.

116 Bkz. Ömer Faruk Harman- M. Akif Aydın, "Kadın", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, c. 24, s. 88.

Kadına bakışın değişmesiyle birlikte buna paralel olarak aile kurumunun yeniden organize edildiği ve kadınların bu yeni organizasyon içerisindeki özgürlüklerinin ve şerefinin arttığı, yetki ve statüsünün genişlediği görülmektedir. Zira onlar artık birer mal olarak görülmeyecek, aksine kendi hakları, hassasiyetleri ve ihtiyaçları olan kimlik ve kişilik sahibi bireyler sayılacaklardı. Kadınların lehine olmak üzere, evliliğin önemli manevi ve dinsel temelleri ve değerleri olduğu kabul edildi. Ayrıca evlilik Allah'ın iradesiyle tasdik edilmiş bir ilişkiye dönüştü.[117]

Kendisinden önce toplumdaki en zayıf insan gruplarından olan yetimlerin durumu da İslam Dini'nin getirdiği ilkelerle yeniden düzenlenmiştir. İslam Dini'nin getirdiği ilkelerle yetimlerin sadece çeşitli gelirlere kavuşması değil, kişilik sahibi bireyler olarak insanlık onuruna yakışır bir hayat standardına ulaşmaları, ayrıca akıl ve yaşça sahibi oldukları mal ve servetlerini korumayacak durumda olanların da maddi ve manevi yaptırımlarla zulüm ve haksızlığa karşı koruma altına alınması sağlanmıştır: *"Yetimlerin mallarını haksızlıkla yiyenler, ancak karınlarına ateş doldurmaktadırlar; ayrıca onlar çılgın bir ateşe gireceklerdir de!"*[118] Yetim malını titizlik ve hassasiyetle korumayı tavsiye eden dinimiz, şartlar oluştuğunda bu malı uygun bir şekilde hak sahibine teslim etmeyi de kesin bir dille emretmiştir. Nitekim Kur'an'da: *"Allah'tan korkun da yetimlere mallarını verin ve temizi murdara değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin. Çünkü bu, büyük bir günahtır."*[119] buyrulmaktadır. Burada haram yerine özellikle kullanılan "murdar" ifadesi bunun ne kadar "pis" yani "iğrenç" derecede tiksindirici bir iş olduğunu ortaya koymak için olsa gerektir.[120] Ayetin içeriğinden hareketle yetimin kaliteli ve değerli malını kendi ucuz malı ile değiştirme, yetime iyilik kisvesi altında alım satımını yapma ya da servetini yetimin lehine işletme görüntüsü adı altında onun malından istifade etmek amaçlı tüm art niyetli yaklaşımların da yasaklandığı anlaşılmaktadır.[121] Yetimin ma-

117 Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 382.

118 Nisa, 4/10. Ayrıca bkz. En'am, 6/152; İsrâ, 17/34.

119 Nisa, 4/2. Peygamberimiz de ayetteki hassasiyeti ortaya koyar tarzda şöyle buyurmaktadır: "Allah'ım! (Sen şahid ol) Ben bu iki zayıfın hakkının zayi edilmesinden (insanları) şiddetle cidden sakındırırım, men ederim: Yetim ve kadın." Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *es-Sunen*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, t.y., "Edeb", 6.

120 Bkz. Cemal Ağırman, "Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, c. 7, sy. 2, s. 20.

121 Mahmut Şeltut, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire, 2004, ss. 145-146. Esas olan mümkün olduğunca yetimin malına dokunmamak olsa da bazı durumlarda mü'minlerin yetimlerin malından yiyebilmesine ruhsat verilmiştir: *"Zengin olan yetimin malına tenezzül etmesin fakir olan ise uy-*

lına sahip çıkmanın ve zamanı gelince kendisine teslim etmenin yanı sıra bunun nasıl icra edileceği de Allah tarafından kararlaştırılmıştır: *"Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun; hesap sorucu olarak da Allah yeter."*[122] Görüldüğü gibi yetimin malı konusundaki hassasiyet şahitlerle iyice güçlendirilmiş, ilahi boyuttan başlayarak beşeri boyuta kadar en ince detaylarıyla belirlenmiş, mü'minler içinse ciddi bir hesap konusu olarak kayıt altına alınmıştır.

İslam'a karşı sıkça gündeme getirilen kölelik konusunda Kur'an'da köleliği emreden ya da teşvik eden bir ayetin olmadığını baştan söylemek gerekir. Köle yüklemesi yapılanlar da insan olduğuna göre onların da ontolojik olarak diğer insanlardan bir farkı olmamalıdır. Şu halde farklılık statülerinden kaynaklanmaktadır. Onların toplumsal statülerinin belirleyicisi ise Allah değil, birlikte yaşadıkları diğer insanlardır. Öyleyse kölelik kader değildir. Kuvvetlinin zayıfa hükmetmesinden doğan tamamen arizî bir durumdur. Bu haliyle kölelik tamamen insan üretimi bir patolojidir. İslamiyet tarihsel süreç içerisinde sosyal ve ekonomik şartlar çerçevesinde oluşmuş kölelik müessesesini sadece bir vakıa olarak görmekle yetinmemiştir. Mevcut yapı üzerinden köleliği önce hukuki bir statüye kavuşturmuş daha sonra da öncesinde eşi görülmemiş bir tarzda ıslah etmeye yönelmiştir. İslam, her insanın hakkı olan özgürlük olgusundan mahrum bırakılanları bu durumdan kurtarmak ve başkalarının da aynı duruma düşürülmesini engellemek için gerekli tedbirleri almış, projesini hazırlamış ve yürürlüğe koymuştur.[123]

---

gun ölçüde ondan yesin." (Nisa, 4/6.) Öyleyse ihtiyaç duyan veli, örfe ve kanuna uygun olarak, yani aklın ve vicdanın makul gördüğü, şer-i şerîfin de benimseyip onayladığı bir ölçüde yetimin malından tasarruf edebilir.

122 Nisa, 4/10.

123 Bkz. Ünal, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, s. 393. Yüzyıllarca çözümlenememiş hatta güçlenerek devam etmiş olan köleliğin sebep olduğu İslam'ın bir anda çözmesini beklemek, gerçekten sıra dışı hatta olağanüstü bir istek olsa gerektir. Doğrusu İslam'ın mucizesi belli olup Allah bunun dışında mucize bekleyenlerin bu beklentilerini de boş çıkarmıştır. (Ankebût, 29/51; İsrâ, 17/59; En'am, 6/35; Ra'd, 13/7.) Köleliğin toplumsal üretimle ayrılmaz bir birliktelikle programlandığı ve hizmet sektörüyle direkt ilgisi olduğu, taraflı tarafsız herkesçe kabul edilen bir durumdur. Böylesi bir olguyu bir anda kaldırmak, adı geçen sektörlerin inkârı durumunda mümkün olabilir ki, vakıa, bu mümkünü imkansız kılmaktadır. Buradan İslam'ın veya bizim köleliğin yanında olduğumuz veya onu savunduğumuz gibi bir düşüncenin asla çıkarılmaması gerektiğini de ifade etmemiz gerekir. Ancak bu türlü sorunların çözümü her zaman önce doğru tespitlere sonra da tedbirlerin içselleştirilebilmeleri için uygun dozda ve aşama aşama uygulanmasına bağlıdır. Nitekim aynı şekilde Kur'an'da da "tedricilik", problemlerin çözümünde uygulandığı görülen metodolojik bir yaklaşım olarak karşımızda durmaktadır. (Bkz. Furkan, 25/32.) Zira bazı konularda sonuca ulaşabilmenin öncelikli yolu böyle bir tarzı benimsemekle doğrudan ilgilidir. Örneğin Kur'an, bir rejim biçimi belirlemek ve insanlara dikte etmek

Kölesiz bir topluma geçiş projesi, başlıca iki aşamada gerçekleştirilmiştir. Bunlardan ilki mevcut kölelerin tasfiyesi, ikincisi ise topluma yeni kölelerin katılımın engellenmesidir. Tamamlanması yaklaşık 23 yıllık bir süreyi alan Kur'an'ın nüzul sırası dikkate alındığında, kölelik müessesinin yerleşikliği ve son derece doğal bir durum olarak kabul edildiği realitesini ortaya koyar şekilde bu dengeleri bozmak anlamına gelen köle azat etmeyi sarp bir yokuş olarak nitelediği görülmektedir.[124] Ayetin içeriğine bakıldığında konuyla ilgili inen ilk pasajın kapsamı içerisinde "köle azadı"nın yer aldığı görülmektedir. Şu halde kölelik olgusunun geri plana atıldığı iddia edilemez. Ancak şartların zorluğuna da etkileyici bir benzetme ile vurgu yapıldığı görülür. Zira köle azadı dönemin en önemli güç sembolü olan mal varlığından önemli bir azalmaya sebep olacağından herkesin göze alamayacağı bir fedakarlık olarak ortaya çıkmaktadır.

İslam'ın gelişiyle birlikte köklü ve çarpıcı değişim yaşanan alanlardan birisi de eşyaya bakış konusunda olmuştur. İslam'da maddeye hak ettiği kadar değer vermek esastır. Başka bir ifadeyle insana yakışan, mala ait olmak değil, ona sahip olmaktır. Bu noktada kendisinden önceki mevcut yapının maddi değerler noktasındaki anlayışını ciddi bir değişime uğratan İslam vahyi, servetleriyle övünen ve eşyayı yaşamın amacı haline getirmiş olanlara sert eleştiriler getirmiş, Allah rızasının merkeze alındığı, helal-haram ekseninde üretim ve paylaşım merkezli yeni bir ekonomik yapının kurulmasını önermiştir. Allah ve insan arasındaki dikey ilişkiyi tevhid ekseninde inşa eden İslam Dini, insanın diğer insanlarla ilişkisini ifade eden yatay ilişkinin ise ekonomiyi de içine alacak şekilde adalet ve denge üzerine kurulmasını istemiştir. Nitekim İslam'da, servetin tek elde toplanması yerine adalet esaslı bir şekilde, olandan olmayanlara transferi için teşvik ve tavsiyenin yanı sıra bir kısım düzenlemeler yapılmıştır.

Kur'an, bu konuda insana gerekli olan ahlaki erdemleri, cömertlik merkezli bir ajanda şeklinde sunmuştur. Bu yüzden sağlıklı bir insan-eşya ilişkisini kurulabilmesi adına, Kur'an'da çizilen eşya algısının, aslında her beşerin

yerine bunu insanların tarihi seyir içerisinde şartlara uygun olarak kendilerinin belirlemesine bırakmıştır. Ancak bunu yaparken ilkesel olarak adalet, liyakat, meşveret gibi sosyo-etik belirli ilkeleri ön plana çıkarmış, bunlara bağlı kalmayı tavsiye etmiştir. Kanaatimizce kölelik konusunda da durum farklı değildir. Zira standartlara, başka bir ifadeyle sünnetullaha uygun olan yaklaşım budur.

124 *"Biz, o inkârcı insana hayır ve şer yollarını göstermedik mi? Fakat o, sarp yokuşu aşmaya çalışmadı. Sarp yokuş bilir misin nedir? Sarp yokuş bir köleyi hürriyetine kavuşturmaktır."* (Beled, 90/10-15.)

maddi ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurgulandığı söylenebilir.[125] Nitekim daha inen ilk ayetlerde servetin cömertçe paylaşılması ilkesinin yoğun olarak gündeme geldiğini ve bu durumun özellikle Medine Dönemi'nde ensar ve muhacirler arasında zirve yaptığını görüyoruz. İslam'a göre dünyadaki malın ahirette Müslüman için bir fayda getirmesinin temel şartı, onu ihtiyaç duyan insanlarla dünyada paylaşmasıdır.[126] Bu öylesi bir paylaşımdır ki, başarabilende bencilliğin ve cimriliğin bittiğini tescil eder. Zira iyilik olarak verilen için belirlenen ölçü, insanın servetine karşı sevgi ve tutkuyla bağlıdır.[127] Hatta kendi ihtiyaç içerisinde olsa dahi verebilme hassasiyetine ve fedakarlığına sahip olabilmektir.[128] Kur'an'da *birr* kelimesiyle ifade edilen bu yüksek erdemin, süreç içerisinde birçok Müslüman tarafından benimsendiği görülmektedir.

Servete bakıştaki değişimin belirgin bir göstergesi olarak kabul edebileceğimiz infak faaliyeti sayesinde israfın önüne geçildiği gibi kişisel ahlakın şirk eksenli temelleri, tevhid üzerine inşa edilmiş olan vahiyle değiştirilmiştir. Sosyal adaletin tesisi için paylaşmak noktasında her türlü teşviki içeren İslam Dini, aynı şekilde servetin sömürülerek yok edilmemesi bağlamında da her türlü zarar verici eylemi de yasaklamıştır. Tefecilik de bu eylemlerin içerisinde yer almaktadır. Öncelikle Kur'an'a göre insanların birbirlerinin mallarını haksızlıkla yemeleri yasaklanmıştır.[129] Ticari faaliyetlerde sadece kar etmek değil, aynı zamanda karşılıklı rıza şartının da dikkate alınması esastır. İnsanların borçlanma ihtiyacı karşısında tefeciliğe başvurması, bir gereksinim olmaktan çıktığı takdirde sorun olmaktan da çıkacaktır. Ayağa kaldırmayı, kalkındırmayı ve insan onuruna yakışır bir şekilde yaşatmayı amaçlayan infak yerine sömürüp-süründürmeyi ve bitirip-yok etmeyi sağlayan tefeciliğin ve tekelciliğin kesinlikle yasaklanmasını bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Son olarak Hz. Peygamber, Arap Yarımadası'nda o güne kadar emsali görülmemiş, adeta devrim niteliği taşıyan çarpıcı bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Kurucu ilkelerini Kur'an'dan alan bu çarpıcı dönüşümün temel parametrelerinin bireyi önceleyen bir yaklaşımla, adalet, liyakat ve danışarak iş

125 Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk*, ss. 473, 528.

126 Zâriyat, 51/19; Meâric, 70/24.

127 Âl-i İmran, 3/92. Ayrıca bkz. Bakara, 2/177, 267; İnsan, 76/8.

128 Haşr, 59/9. Kültürümüzde de yer alan ve sahibini ayrıcalıklı kılan bu yüksek ve şahsiyet özelliğine "îsâr" denir.

129 Bakara, 2/188.

yapmak olduğu görülmektedir. Bu yönüyle İslam, bizatihi kendisi kabileciliğe, her türlü organize adaletsizliğe ve yöneticilerin mutlak hükümranlığı fikrine karşı büyük bir siyasi, sosyal ve ekonomik ayaklanmadır.[130] Allah'ın istediği, insanların da her zaman özlemini duyduğu adalet merkezli bir hayat tarzını teklif eden Kur'an, adaletin sadece sınırlarını çizmekle kalmamış aynı zamanda insanların değer yargılarını yeniden yapılandırmış ve bir değerler hiyerarşisi oluşturmuştur. Belki de bu, söz konusu dönüşüm hareketini orijinal kılan en önemli özelliktir.

Kaynakça

Açık, Fatih, "İlk İslam Toplumunun İnşa Sürecinde Kardeşlik Projesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2015, c. 4, sy. 3.

Ağırman, Cemal, "Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, c. 7, sy. 2.

Akseki, A. Hamdi, *İslâm Dini*, DİB Yayınları, 25. Baskı, Ankara, 1973.

Alper, Hülya, "Mâtürîdî, Epistemoljisinin Temeli Olarak Akıl", *Mâtüridi-Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Otto Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2020.

el-Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kurani ve's-Sebi'l-Mesani*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.

Apak, Adem, "Hz. Peygamber'in (sav) Hicret Sonrası Medine'de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, (haz. Mehmet Mahfuz Söylemez), İslâmi İlimler Dergisi Yayınları, Çorum, 2007.

Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yayınevi, Ankara, 1998.

----------, *Kur'an'daki İlkeler*, Atay ve Atay, Ankara, 1999.

Ay, Mahmut, "Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2003, c. 5, sy. 15.

Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenişi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991.

Bardakoğlu, Ali, "Birlikte Yaşama İrade ve Ahlakının Dini Temelleri", *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı*, DİB Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2015.

Bilgiseven, Âmiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985.

Bilgiz, Musa, "Kur'an'da Bilgi ve Düşünce Üretimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2012, c. 1, sy. 3.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahihu'l-Muhtasar*, (nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 1422.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2001.

130 Bkz. Manzaruddin Ahmed, "Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar", *İslâm'da Siyâset Düşüncesi*, (çev. Kâzım Güleçyüz), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 98-99.

el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh: Tâcu'l-Luğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1990.

Collins, Harper, *Collins English Dictionary* (Third edition), Glasgow, 1991.

Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1982.

Çağrıcı, Mustafa, "İslam'da Birlikte Yaşamanın Ahlaki Temelleri", *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşma Ahlakı*, DİB Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2015.

Çelik, Ahmet, "Kur'an'a Göre Ahiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001.

Çelikkol, Yaşar, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2014

Danışman, Nafiz, "Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1956, c. 5, sy. 1.

Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben İdrâki", *Divan İlmi Araştırmalar*, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 1997, yıl: 2, sy. 3.

Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.

Draz, Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, (çev. Salih Akdemir), Mim Yayınları, 1. Baskı, y.y., 1983.

Düzgün, Şaban Ali, *Kimliksiz Hakikatler*, Otto Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2020.

----------, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2005, c. 3, sy. 1.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul, 1996.

Fayda, Mustafa, "Cahiliye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, c. 7.

Fazlurrahmân, *İslâm*, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet S. Aydın), Selçuk Yayınları, Ankara, 2000.

Goldziher, Ignaz, *İslam Kültürü Araştırmaları*, (çev. Cihad Tunç), Otto Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2019.

Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 1996.

Günaltay, M. Şemsettin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, (sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2013.

Harman, Ömer Faruk-Aydın, M. Akif, "Kadın", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, c. 24.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, (çev. Süreyya Sırma), Düşünce Yayınları, İstanbul, 1981.

----------, *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*, (çev. Salih Tuğ), İrfan Yayınevi, 4. Baskı, İstanbul, 1980.

Heidegger, Martin, *The Mecaplıysical Foundations of Logic*, (trans. Michael Heim), Indiana University Press, Bloomington, 1984.

Hökelekli, Hayati, "Dini Hayatın Bütünlüğü Açısından Âhiret Hayatının Psikolojik Temelleri", *İlahiyat Fakülteleri Koordinasyon Toplantısı*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas, 2007.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Dâru'l-Fikr, y.y., 1979.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el-Himyerî, *İslam Tarihi-Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, (çev. Hasan Ege), Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed, *es-Sunen*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, t.y.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y.,

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, (çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, t.y.

Kara, Seyfullah, "Hz. Muhammed'in Oluşturmayı Hedeflediği Toplumun Bazı Sosyal Temel İlkeleri", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum, 20-22 Nisan 2007.

el-Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr, *Kitabü'l-Esnam-Putlar Kitabı*, (çev. Beyza Düşüngen), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1969.

Kotan, Şevket, "Kur'an'da Cahiliye Araplarının Allah Anlayışı", *Cahiliye Araplarının Allah Anlayışı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.

Lahbabî, Aziz, *İslâm Şahsiyetçiliği*, (çev. İsmail Hakkı Akın), Yağmur Yayınları, İstanbul, 1992.

Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, (çev. Hakkı Dursun Yıldız), Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1979.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, (çev. Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, Ankara, 2009.

----------, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (İlmi kontrol: Bekir Topaloğlu), Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005-2010, c. 1.

el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen b. Ali b. Muhammed. b. Habîb el-Basrî, *Din ve Dünya Edebi*, (çev. Selahaddin Kip), İlkadım Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2006.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc, *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl ani'l-Adl ilâ Resulillâh* (nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1956.

en-Nesefi, Ebu'l-Berekat, *el-Umde*, (tah. Temel Yeşilyurt), Malatya, 2000.

Okumuş, Namık Kemal, *Bütün Yönleriyle Şirk*, Araştırma Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2015.

Palabıyık, Hanefi, "Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.

Karaca, Faruk, Yabancılaşma ve Din- Dinsel Yabancılaşmanın Sosyal Psikolojik Analizi, Çamlıca Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2014.

Kotan, Şevket, "Kur'an'da Cahiliye Araplarının Allah Anlayışı", *Cahiliye Araplarının Allah Anlayışı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.

Kutub, Muhammed, *İslam'da Fert ve Cemiyet*, (çev. Mehmet Süslü) İstanbul, t.y.

es-Sâbunî, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi, (çev.* Bekir Topaloğlu*)*, DİB Yayınları, Ankara, 1980.

Sarıçam, İbrahim, "Cahiliyenin Asr-ı Saadet'e Dönüşümünde Kur'an'ın Rolü", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu Bildirileri*, 13-19 Ocak 1997, Ankara, 1998.

Savut, Harun, "Hikmet ve Fıtrat Ekseninde Adaletin Temelleri", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2014, c. 9, sy. 11

Schwartz, Shalom H., "Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?", *Journal of Social Issues*, 1994, vol. 50, no. 4.

Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Cahiliye İnancında Putların Yeri", *Cahiliye Araplarının Allah Anlayışı*, Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2015.

Şeltut, Mahmut, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire, 2004.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, (tah. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî), Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Kahire, 2001.

et-Taftazânî, Sadüddîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, (tah. A. Hicaz es-Seka), Kahire, 1988.

Tan, Zeki, *Müşrik Dindarlığı*, Ark Kitapları, İstanbul, 2016.

Tuğral, Süleyman, *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2008.

Ünal, Yaşar, *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*, İlahiyat Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2021.

----------, *İnsan Egemenliğinin Teolojik Temelleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi. Ankara, 2011.

Vardi, Recep, "Hz. Muhammed'in Liderliğinde Arap Toplumunda Gerçekleşen Toplumsal Değişim", *Toplum Bilimleri Dergisi*, Ocak-Haziran 2015, c. 9, sy. 17.

Vatandaş, Celalettin, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*, Pınar Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2009.

Yavuz, Ömer Faruk, "Kur'an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, c. 6, sy. 3.

Yeşilyurt, Temel, "Kur'an'da Bilgi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. 9, sy. 1.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Esâsü'l-Belağa*, Dâru Sadr, Beyrut, 1992.

----------, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. basım, Beyrut, 1407.

Zengin, Fethullah, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2016, c. 7, sy. 2.



CÂHİLİYE ARAPLARINDA İBADET

Dr. Öğr. Üyesi Korkut Dindi*

Cahiliye Araplarında ibadet konusu, günümüzde pek çok kitap, makale türü çalışmalarda, sempozyum ve çalıştaylarda farklı yönleri ve farklı metotlar ile ele alınmaktadır. Cahiliye'ye dair literatürde de genel olarak "Arapların dinleri, İslam öncesi dini hayat ve ibadetler" başlığı altında bu konuya geniş yer verilmektedir. Modern tartışmalara bağlı olarak gerek Arap dünyasında gerekse de ülkemizde bu çalışmaların sayısı da her geçen gün artmaktadır. Bu meyanda M. Mahfuz Söylemez ve arkadaşları "Kur'an'ın İndiği Tarih Projesi" kapsamında Kur'an'ın indiği tarihi, zaman ve zemini ortaya koyarak Kur'an'ın doğru ve sağlıklı anlaşılmasını sağlamaya yönelik birtakım çalıştaylar yapmışlardır: Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı, Cahiliye Araplarının İlahları, Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı gibi... Daha sonra bunlar kitaplaştırılmıştır.[1] Bunların devamı niteliğinde 18 Kasım 2016 tarihinde gerçekleştirilen "Cahiliye Araplarının İbadet Hayatı" adlı çalıştayda ise namaz, oruç, hac, zekat, kurban vs. hemen hemen bütün ibadetler, benzerlikleri ve farklılıklarıyla masaya yatırılmıştır. Her ne kadar çalıştayda sunulan tebliğler, tek kitapta vücut bulmamışsa da daha sonra her biri, ya makale yahut da müstakil kitap olarak yayımlanmıştır.[2] Dolayısıyla cahiliye

* Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

1 M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015; M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016; M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Cahiliye Araplarının İlahları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016.

2 Birkaç örnek için bkz. Mehmet Yaşar, "Enfâl 35. Âyeti Çerçevesinde Câhiliye'de Mukâ, Tasdiye ve Salât", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2017, cilt: 3, sayı: 1, ss. 173-206; Emrah Dindi, "Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2017, cilt: 3, sayı: 2, ss. 27-55; M. Mahfuz Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?*, Hikav Yay., İstanbul 2018; Korkut Dindi, "Kur'an-Siyer Münasebeti Bağlamında Müşriklere Nispet Edilen Islık Çalma ve El Çırpma Ritüeli", *İslâmî Araştırmalar*, 2019, 30 (2), ss. 241-254; M. Hanefi Palabıyık, "Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı", *Akademik Siyer Dergisi* 2, (2020), ss. 2-35.

Araplarında ibadet konusunu, daha çok orada yapılan tartışmalar ve sonrasında yayımlanan kitaplar ve makaleler çerçevesinde kritik edip değerlendirmeye çalışacağız. Elbette burada bütün ibadetleri, detaylı bir şekilde ele alıp incelememiz mümkün değildir. Bu yüzden diğerlerine de örnek olması açısından yalnızca hac, kurban ve oruç gibi maruf bazı temel ibadetlere olgu-nas ilişkisi çerçevesinde kısaca temas ettikten sonra cahiliyede var olup olmadığı çok tartışılan günlük ibadetlerden namaz meselesi problematik olarak irdelenecektir. Bilhassa namazın, İslam öncesi Hicaz bölgesi Arap toplumu tarafından bilinip bilinmediği veya bu ibadetin Arapların ritüelleri arasında yer alıp almadığı yahut da İslam'da emredilen salâtın onların bir devamı niteliğinde olup olmadığı tartışılacaktır. Böylece Kur'an'ın bu alanlarda kendine özgü vazettiği prensipler ve getirdiği yenilikler, tespit ve tayin edilmeye çalışılacaktır. Aksi takdirde cahiliye Araplarının ibadetleri hakkında yeterli ve sağlıklı bilgi edinmeden Kur'an'ın ibadet anlayışını ve neleri değiştirip düzelttiğini doğru anlamamız mümkün olmayacaktır.

1. Hac

İslam'ın beş şartından biri olan hac, cahiliyede belirli aylarda icra edilen maruf ve meşhur bir ibadet idi. Ancak putperest gelenekleriyle birlikte sürdürülmekteydi.[3] Kâbe'yi tazim etme, tavaf, sa'y, telbiye,[4] Arafat ve Müzdelife'de vakfe, şeytan taşlama, kurban takdimi gibi hac ve umre ile ilgili bütün menâsikin, Hz. İbrahim ve İsmail'in mirası olarak İslam öncesi Arap kabile geleneğinde var olduğu görülmektedir.[5] Dolayısıyla Kur'an'ın vazettiği haccın, genel olarak tevhit eksenli değişim ve dönüşümün dışında ibdâ' ve icat mahiyetinde yeni bir teşri' olmadığını, ibadet ahkâmının indiği ortamdaki İbrahimî geleneğin bir devamı niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür.[6]

Elbette ki tüm Arap kabilelerinin Kâbe'yi haccettiklerini veya umre yaptıklarını söylemek güçtür. Ancak kahir ekseriyetinin hac ve diğer ibadetlerle ilişkili Kâbe'yi takdis ve tazim ettikleri, sembolik değeri büyük olan

3 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, XI, 76-77.

4 Arapların kabilelere ve tanrılarına göre değişiklik gösteren telbiyelerinde Allah'a ortak koşmaları hakkında bkz. İbn Habîb, *Muhabber*, 311-315.

5 İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, 6; İbn Habîb, *Muhabber*, 311-315, 318-319; Demircan, *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler*, 195-224.

6 Geniş bilgi için bkz. Emrah Dindi, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21 (1), 2017, ss. 577-638.

Kâbe'ye hürmet gösterdikleri bilinen bir hususdur. Cahiliye Arapları, mescid-i haramın kutsiyetinden dolayı beden ve elbise temizliğini, haccın en önemli rükünlerinden sayar, mabede girmede guslü şart koşarlardı. Araplar nezdinde cünüplük, necis sayıldığından[7] cünüp ve hayızlı olan kimsenin ilah evlerine, bilhassa da mescitlere[8] ve Kâbe'ye girmesi caiz görülmezdi. Yine bir kimse haccetmek istediğinde ya ihram ya da yeni veya yıkanmış temiz bir elbise giyerdi.[9] Mabedlere (Kâbe'ye) karşı bu saygı ve duyarlılık, İslamî dönemde de sürdürülmüştür. Cahiliye Araplarının dini, siyasi, iktisadi ve sosyo-kültürel açıdan en fonksiyonel ibadetlerinden biri olan ve kökeni Hz. İbrahim'e kadar dayanan hac ibadeti, uygulamada bir değişiklik yapılmadan şirk unsurlarından temizlenerek bütün rükün ve şartlarıyla İslam'da da aynen devam ettirilmiş[10] ve önemine binaen İslam'ın beş şartından sayılmıştır.

2. Kurban

Kurban ritüeli, Kur'an'ın ifadesiyle önceki tüm ümmet, din ve kültürlerde olduğu gibi[11] İslam öncesi Arap toplumunun dinî hayatında da önemli bir yere sahipti. Putlar için veya kabile putlarının yanında kurban kesmek, müşriklerin yaygın âdeti idi.[12]

Üst/yüce tanrının yanı sıra kabile tanrılarına da aşırı tazimde bulunan cahiliye Arapları, putlara olan bağlılıklarını göstermek, onlara yakınlaşmak gayesiyle belli zaman ve durumlarda putlarının yanında deve, sığır, koyun, ceylan vb. hayvanları kurban eder, kanlarını ve etlerini tanrılarına/putlarına ve mabede takdim ederlerdi.[13]

Cahiliye Araplarında daha çok hac ile ilgili bir ritüel olmakla birlikte[14] kurbanın; atîre, akîka, fera' şeklinde farklı ve yaygın türleri bulunmaktadır.

7 Cahiliye Araplarının cünüplükten dolayı gusül abdesti aldıkları hususunda bkz. İbn Habîb, *Muhabber*, 319.

8 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 510.

9 Cevâd Alî, *el-Mufassal*, XI, 395.

10 Kur'an'ın hacla alakalı bazı ilke ve düzenlemeleri hakkında bkz. Bakara, 2/196-203; Mâide, 5/1-2, 95-97.

11 Hac, 22/34. Hz. Âdem'in iki oğlunun kurban takdimeleri hakkında bkz. Mâide, 5/27.

12 Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 210.

13 İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, 33-34; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, XI, 196-203, 419-424. Kur'an'da "Onların ne etleri Allah'a ulaşır ne de kanları; O'na ulaşacak olan sadece sizin takvânızdır..." ayetiyle, bu cahiliye âdetine gönderme yapılmaktadır. Hac, 22/37.

14 Kurban, çoğunlukla Kur'an'da da hac ibadeti ile ilişkili zikredilir. Bakara, 2/196; Mâide, 5/2, 95, 97; Hac, 22/27-37.

Haram aylardan biri kabul edilen Receb ayının ilk on gününde kesilen kurbana "atîre" veya "recebiyye" adı verilirdi. Cahiliye Arapları, teamül olarak tanrılarına yakınlaşmak ve onların rızasını kazanmak için Receb ayında putlarına bir koyun kurban sunarlardı. Özellikle mal ve sürülerinin çoğalmasıyla ilgili dilekleri yerine geldiğinde bu ayda bir kurban kesmeyi adarlardı.[15] İslam öncesi dönemde Araplar arasında akîka kurbanı kesmek de âdetten idi. Çocuğun doğumunun ilk günlerinde bir şükran ifadesi olarak akîka kurbanı kesilerek ziyafet verilir, çocuğun saçı tıraş edilirdi. Cahiliye devrindeki bu uygulama, İslamiyet'te de sürdürülmüştür.[16]

Arapların cahiliye devrinde putlara kestikleri kurban çeşitlerinden biri de fera'idi. Deve veya koyunun doğurduğu ilk yavruya fera' denirdi. Annenin neslinin çoğalması ve sürünün bereketlenmesi dileğiyle yahut hayvanları belli bir sayıya ulaşınca deve veya koyunun ilk doğan yavrusunu (ilk mahsulatı) kurban ederlerdi. Cahiliye devrindeki bu kurbanlar, Hz. Peygamber'in "İslam'da ne fera' ne de atîre vardır."[17] hadisiyle yasaklanmıştır.[18]

Cahiliye Araplarının kurban âdeti, genel olarak İslamî dönemde putlar adına ve putun isminin anılması gibi[19] tevhid inancına aykırı öğelerden, şirk kalıntı ve unsurlarından temizlenerek gerek fert gerek toplum açısından çeşitli yararlar taşıyan malî/maddi bir ibadete dönüşmüştür.[20]

3. Oruç

Cahiliye Araplarının temel ibadetlerinden biri de hiç şüphesiz oruçtur. Kur'an'ın indirildiği ay olması hasebiyle kutsallık atfedilen Ramazan ayıyla ilişkili bu oruç ibadetinin, Kur'an'da da açık bir şekilde önceki toplumlara farz kılındığına dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla rivayetlerdeki bilgilerin yanı sıra Kur'an'ın "Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı"[21] şeklindeki bu beyanından da kökleri çok eskilere dayanan orucun, İslam öncesinde cahiliye Arapları tarafından bilinip ifa edildiği

15 Halit Ünal, "Atîre", *DİA*, IV, 79-80.

16 Fahrettin Atar, "Akîka", *DİA*, II, 263-264; E. Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, 72-73.

17 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 234.

18 Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, III, 40-41; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, XI, 196-203.

19 Taberî, *Tefsir*, III, 319. Kur'an ise kurban keserken Allah'ın adının anılmasını zorunlu kılmıştır. Hac, 22/28, 34.

20 Geniş bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "Kurban-İslam'da Kurban", *DİA*, XXVI, 436-440; Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Düşünce Kitapevi, İstanbul 2003, 301-375.

21 Bakara, 2/183.

anlaşılmaktadır.[22] Hatta İslam öncesi Arapların aşırı sıcak ayda oruç tutmalarından yahut da tutulan orucun vücutta meydana getirdiği hararetten dolayı bu aya "Ramazan" ismi verildiği belirtilmektedir.[23]

Genel olarak cahiliye Arapları Ramazan ayına özel bir saygı ve hürmet gösteriyordu. Araplar tarafından takdis ve tazim edilen bu ay, tehannüs/tehannüf/taabbüd, ibadet, züht, itikâf ve fakir fukarayı doyurma ayı olarak telakki ediliyordu. Kaynaklarda hanif veya ahmesi denilen bazı kişilerin, Abdulmuttalib, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Varaka b. Nevfel gibi pek çok önemli ismin, Ramazan ayında Hira mağarasında inzivaya çekildiğinden bahsedilir. Nitekim Hz. Peygamber de bu geleneğin bir devamı olarak İslam öncesinde bu mağarada inziva ve itikâfa çekilerek Ramazan ayını ibadetle geçirmiştir.[24]

Hicaz'da oruç ibadeti bilinip ifa edilse de cahiliye Araplarının ne zaman oruca başladıkları, ne kadar yeme-içmeden uzak durup oruç tuttukları ve kaç gün oruç tuttuklarına dair kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Hangi ayda tuttuklarına dair kesin bir bilgi yoksa da bazı rivayetler, bir ay olduğunu ihsas etmektedir. Yemenli Becîle kabilesinin reisi olan Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin bir münâferede "nesûmu'ş-şehr" tabirini kullanarak kendilerinin birçok özelliklerinin arasında bir ay oruç tutmuş olmalarıyla övünmesi de cahiliyede orucun, bir ay tutulduğunu teyit etmektedir.[25]

Ayrıca bazı Arap kabilelerinin Recep ayını oruçlu geçirdikleri,[26] Kureyş'in de yaygın olarak Muharrem ayının onuncu gününde oruç tuttukları ifade edilmektedir. İslam öncesinde Kureyş, özel olarak günahlarının bağışlanması ve Allah'a şükretmek amacıyla Aşure gününde oruç tutardı. Hz. Peygamber de Ramazan orucu farz kılınıncaya kadar bu günde oruç tuttuğu gibi müslümanlara da tutmalarını emretmiştir.[27]

Savm (oruç) kavramı, hem lugavi hem de pratik boyutunu ifade eder şekilde[28] cahiliye şiirlerinde de kullanılmıştır. Ümeyye b. Ebi's-Salt, bir şii-

22 Geniş bilgi için bkz. Emrah Dindi, "Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2017, cilt: 3, sayı: 2, ss. 27-55; Demircan, *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler*, 227-228.

23 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 227.

24 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 112; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 8-9. Mekke'de itikâf/tehannüs âdeti ve Hira'da itikâfa çekilenler hakkında bkz. E. Dindi, "Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç", 32-36.

25 Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, VIII, 20-21.

26 Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, III, 77.

27 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 278; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, XI, 339-340.

28 E. Dindi, "Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç", 38.

rinde oruç tutanların cennetteki mükâfatından bahseder.[29] Cahiliye devrinde içkiyi, kumarı ve putlara tapınmayı reddeden şair Nâbiğa el-Ca'dî'nin de oruç tuttuğundan söz edilir. Rivayetlere göre tevhide inanan Nâbiğa, şirk koşan kimsenin kendisine zulmetmiş olacağını belirtir, Hz. İbrahim'in dininden söz eder, oruç tutar, suçlarının bağışlanmasını diler, kötülüklerden sakınırdı.[30]

Kısaca cahiliyede yaygın bilinip uygulanan fakat zamanı ve günleri bazı kabile ve bölgelere göre değişiklik gösteren oruç ibadeti, İslam'da Kur'an'ın indirildiği Ramazan ayına tahsis edilerek emredilmiştir.[31]

4. Namaz

Cahiliye Araplarının, Kur'an'da emredilen salâtı (namaz ibadetini) bilip bilmedikleri konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.[32] Ne var ki literatürde cahiliyedeki ile benzer olup olmadığı hususunda ileri sürülen deliller, hemen hemen aynıdır. Aynı rivayetler, hem lehte hem de aleyhte delil olarak kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle bu görüş farklılıkları, esasen rivayetlere yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır. Ne yazık ki İslamî döneme ait rivayetlerde aynı kalıpla geçen kelimeler, kavramlar, rükûlü secdeli namaz olarak anlaşılırken cahiliye dönemini anlatan metinlerde geçen salât ve türevleri ise hep dua veya rükûsüz secdesiz bir ibadet olarak yorumlanmaktadır.

İslam öncesinde çok yaygın olmasa da bazı Arapların namaz kıldığına dair birtakım rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerden biri, risâletten önce Mekke'de hanîfliğin en önemli temsilcilerinden sayılan Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in namaz kıldığına dairdir. Zeyd'in Mekke'den Hira'ya gittiği, orada ibadet ettiği, namaz kıldığı[33] ifade edilmektedir. Bizzat kendisi de kıbleye yönelerek salât edip namaz kılan (وكانوا يصلون إلى هذه القبلة) İbrahim ve oğlu İsmail'in dinine tabi olduğunu belirtmiştir.[34]

29 Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih*, I, 203.

30 İsfahânî, *el-Eğânî*, V, 13.

31 Bakara, 2/185.

32 İslam'da namazın menşei konusunda ileri sürülen görüşler hakkında bkz. Tuzcu, *Namazın Teşrî Süreci*, 80-154.

33 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 100; Makrîzî, *İmtâu'l-Esmâ*, III, 372. Rivayette bu ibare, "وَهُوَ خَارِجٌ مِنْ مَكَّةَ يُرِيدُ حِرَاءَ يُصَلِّي فِيهِ" şeklinde geçmektedir.

34 İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 379.

Kaynaklarda Zeyd b. Amr'ın, belli vakitlerde bazen Kâbe'de bazen de başka mekânlarda namazı eda ediş şekliyle alakalı bazı bilgiler de aktarılmaktadır. Söz konusu rivayetlere göre cahiliye toplumunda yaygın olan birçok âdet ve uygulamadan uzak duran Zeyd b. Amr, zeval vaktinden sonra Kâbe'ye dönerek içerisinde rükû ve iki secdeli bir rekâtlık namaz kılar (فصلى ركعة وسجدتين), namazdan sonra da "Bu Kâbe, İbrahim ve İsmail'in kıblesidir. Asla putlara tapmam, onlar için ibadet edip namaz kılmam ve kurban kesmem. Putlar için kesilmiş olan hayvanların etlerini de yemem. Ölünceye kadar da Kâbe'ye yönelerek ibadet edip namaz kılacağım (ولا أصلي إلا إلى هذا البيت حتى أموت...)." derdi.[35] Namazında (kıyamda) İbrahim'in dinine bağlılığını ve boyun eğişini,[36] zorluklara tahammül edişini ifade eden bazı secili beyitler okur, sonra tekbir getirir ve secdeye kapanırdı.[37]

Kanaatimize göre sürekli İbrahim'in (as) dini üzere bulunduğunu vurgulayan[38] Zeyd'in Kâbe'ye dönüp, "Allah'ım! Sana ibadet etmenin en iyi yolunu, kulluk etmenin en güzel şeklini bilsem öyle ibadet ederdim, ne yazık ki bilmiyorum!"[39] şeklindeki serzenişi de namaz ibadetini bilmediğine[40] değil o dönemde belirli bir zamana ve mekâna (mescide) bağlı müesses ve düzenli bir namazın olmadığına işaret etmektedir. Nitekim rivayetlere göre bu sözü söyledikten sonra bile secdeye kapanarak namazın en önemli rükünlerinden birini (secdeyi) gerçekleştirmiştir.[41]

Cahiliye döneminde salât ettiği (namaz kıldığı) söylenenlerden biri de risalet öncesinde adı hanîfler arasında zikredilen, Arapları putlardan uzak durmaya, Allah'a ibadet etmeye çağıran hatip ve şair Kus b. Sâide el-İyâdî'dir. Kus b. Sâide, sabahın erken saatlerinde iki kabir arasında kıldığı namazın ne olduğunu yahut ne namazı kıldığını soran birine "göklerin ilahı yüce Allah için ibadet ettiğini, namaz kıldığını (مَا هَذِهِ الصَّلَاةُ الَّتِي لَا تَعْرِفُهَا (الْعَرَبُ؟ قَالَ: صَلَّيْتُهَا لِإِلَهِ السَّمَاءِ" belirtmiştir.[42]

35 İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 380.

36 Bazı rivayetlere göre Zeyd, Kâbe'ye doğru namaz kılarken, "İlahım/Allahım, İbrahim'in ilahı, dinim de İbrahim'in dinidir." derdi. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 296.

37 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, X, 467. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 298-301.

38 İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 380-381.

39 İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 614. Zehebî, aynı ifadeyi Varaka b. Nevfel'in dilinden aktarır. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I, 129.

40 Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?*, 30.

41 İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 614. Zeyd'in, Kâbe'ye yönelerek secde ettiği hakkında bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, X, 467.

42 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, 106.

Ebûzer el-Gıfârî'nin de İslam öncesinde Allah'ın rızasını kazanmak maksadıyla namaz kıldığı ifade edilmektedir. Bizzat kendisi, risaletten (Allah resulü ile karşılaşmadan) birkaç yıl önce -yönünü tam olarak belirtmese de muhtemelen Kâbe'ye dönerek- namaz kılmaya başladığını beyan etmektedir (صَلَّيْتُ يَا ابْنَ أَخِي قَبْلَ أَنْ أَلْقَى رَسُولَ اللَّهِ ثَلَاثَ سِنِينَ، قُلْتُ: لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ قُلْتُ: فَأَيْنَ كُنْتَ تُوَجِّهُ، قَالَ: حَيْثُ وَجَّهَنِي اللَّهُ، أُصَلِّي عِشَاءً).[43] Her ne kadar bu rivayetlerde rükû ve secdeden bahsedilmediği için Ebûzer'in ibadetinin namaz olarak tanımlanamayacağı ifade edilse de[44] İslamî literatürde görüleceği üzere "salleytu... usallî..."[45] şeklinde geçen bu lafızların, normal, herkes tarafından bilinen rükû ve secdeyi de içeren bir namaza işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Bunların dışında cahiliye Arapları tarafından namazın bilinip uygulandığını gösteren genel muhtevaya sahip birtakım rivayetler de bulunmaktadır. Rivayetlere göre her kabilenin bir putu vardı. Araplar, kendilerini Allah'a yaklaştırsın diye bu putlara ibadet ederlerdi. Hac yapmak istediklerinde yolculuğa çıkmadan önce putların/tanrıların önünde durur, namaz kılar ve Mekke'ye dek telbiye getirirlerdi (فجعلت كل قبيلة لها صنماً يصلون له تقرباً إلى الله، ... فكانت العرب، إذا أرادت حج البيت الحرام، وقفت كل قبيلة عند صنمها، وصلوا عنده، ثم تلبوا حتى تقدموا مكة).[46] Dolayısıyla bu tür genel rivayetlerden de yola çıkarak her kabilenin, bazen kendi putunun önünde namaz kıldığını,[47] şekil olarak kıyam, rükû[48] ve secde gibi namazı oluşturan eylemleri gerçekleştirdiklerini söylemek mümkündür. Nitekim peygamberliğin erken döneminde Kur'an'ın ilk nazil olan ayetlerinde namaz ve kurban gibi ibadetlerin, amacına uygun olarak sadece Allah'a hasredilmesi gerektiğine vurgu yapılması da[49] bu yüzden olsa gerektir.

43 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 338; Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd*, II, 314.

44 Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?*, 31.

45 İlgili kavramların namaza delaleti hususunda bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 439.

46 Ya'kûbî, *Tarihu'l-Ya'kûbî*, I, 307-308; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, XI, 337, 376.

47 Sakîf gibi bazı Arap kabileleri, namazı (secde etmeyi) zül/aşağılanma olarak telakki ettiklerinden İslam'a girmek istediklerinde bile namazdan muaf tutulmayı Hz. Peygamber'e teklif etmişlerdir. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 36-37; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, VII, 154-155.

48 İslam öncesinde Arapların, putlara tapmayan ve Allah'a boyun eğip rükû eden hanîfleri râki' diye isimlendirmeleri hakkında bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 133; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, XII, 250.

49 Kevser, 100/2; Mâûn, 107/4-7.

Bu bağlamda Mekkeli müşriklerin özellikle kuşluk namazına özel bir ilgi gösterdikleri de bilinmektedir. Kuşluk namazı, Kureyş'in alışkın olduğu ve icra ettiği bir ibadetti. Hatta Hz. Peygamber ve ashabı da beş vakit namaz farz olmadan veya beş vakit namazla ilgili henüz bir düzenleme yapılmadan önce muhtemelen günde sabah ve akşam olmak üzere kılınan iki vakte ilaveten serbest bir şekilde bu namazı da ifa etmekteydiler. Bu yüzden Mekke müşrikleri, onun kuşluk namazını yadırgamamıştır (كان رَسُول اللّٰهِ يخرج إلى الكعبة أول النهار ويصلي صلاة الضحى. وكانت تلك صلاة لا تنكرها قريش).[50]

İslam'ın erken Mekke döneminde olduğu gibi cahiliye literatüründe kuşluk ve akşam yahut sabah ve akşam namazlarının varlığına delalet eden bazı şiirler de bulunmaktadır. Şair A'şa'nın şiirlerinde kuşluk ve akşam tesbihine/namazına vurgu yapılması gibi...[51]

Her ne kadar Kur'an'da "Vemâ kâne salâtühüm inde'l-beyti illâ mükâen ve tasdiye..."[52] şeklindeki ayetten hareketle Mekkeli müşriklerin, ibadetlerini/namazlarını ıslık çalıp el çırparak icra ettikleri, mükâ ve tasdiyenin cahiliyeye ait bir ibadet formu olduğu yönünde bazı yaklaşım ve görüşler varsa da[53] biz, bu kavramların genel bir ibadetle değil hususi/tarihsel bir olayla ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Söz konusu ayet, Araplara özgü belli esasları olan bir ibadet biçiminden değil Kureyş'in, Bedir savaşı öncesinde Müslümanlara karşı galip gelmek için Kâbe'de toplanarak Allah'a yakarış, dua ve tazarrularından bahsetmektedir. Nitekim Kur'an'da salât/salavât kelimesi, kendine göre esasları olan namazın yanı sıra genel olarak "ibadet, tapınma, dua,[54] rahmet, istiğfar, bağışlanma dileme, ibadethane/tapınak"[55] gibi farklı anlamlarda da kullanılmaktadır. Dolayısıyla Kureyş'e nispet edilen mükâ ve tasdiyenin (ıslık çalma ve el çırpmanın) başlı başına bir ibadet

50 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 113, 117; Makrîzî, *İmtâu'l-Esmâ*, III, 54; Palabıyık, "Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı", 16.

51 (وسَبِّحْ على حينِ العَشِيّاتِ والضُّحَى ... ولا تَعْبُدِ الشَّيْطانَ والله فاعبُدا) Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, III, 152; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, XI, 337.

52 Enfâl, 8/35.

53 Yaşar, "Enfâl 35. Âyeti Çerçevesinde Câhiliye'de Mukâ, Tasdiye ve Salât", 201-202; Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?*, 53-69.

54 Tevbe, 9/103.

55 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mesut Okumuş, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da "Salât" Kavramı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. III, sayı: 6, ss. 1-30.

formu olarak değerlendirilmesi, nüzul-tarih ilişkisi yani ayetin tarihi bağlamı açısından yanlış olacaktır.[56]

İslam öncesinde belli rükünleri olan namazın mevcudiyetine dair rivayetlerin[57] yanı sıra kaynaklarda Hz. Peygamber'e ilk vahiy tevdi edildiğinde veya namaz ilk defa farz kılındığında Cebrail tarafından abdest ile birlikte öğretildiği bilgisi de yer almaktadır. Rivayetlere göre Cebrail, Mekke'nin yukarı bölgesinde Hz. Peygamber'e gelerek vadi yönünde topuğuyla yerden çıkardığı suyla uygulamalı olarak abdest almayı ve namaz kılmayı göstermiştir. Hz. Peygamber, orada Cebrail'den gördüğü şekliyle abdest alıp namaz kıldığı gibi daha sonra da evine dönerek aynı biçimde Hz. Hatice'ye öğretmiştir.[58] Bu rivayete istinaden namazın Cebrail'e irca edilip dayandırılması, muhtemelen o dönemlerde İslam'ın vaz ettiği ibadetlerin özgünlüğü, sünnetin bağlayıcılığı meselesi ile namazın rükün ve sünnetleri gibi fikhî tartışmalarla ilgili olsa gerektir.[59] Zira İslam dininin temizliğe verdiği önemle ilişkilendirilen ve Hz. Peygamber'in Kur'an dışında vahiy aldığının kanıtı olarak takdim edilen[60] söz konusu rivayetin, vakıaya mutabık ve muvafık olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bu rivayet, kanaatimizce, Kur'an dışı vahiy iddialarının desteklenmesi ve ideolojik olarak boşluk doldurmak için uydurulmuştur.[61] Nitekim Kur'an'da farklı zaman ve coğrafyalarda gönderilen bütün peygamberlere daha özel bir ibadet türünü ifade eden namazın emredilmesi, peygamberlerin ailelerine ve ümmetlerine namazı tavsiye etmeleri,[62] namaz ibadetinin (salâtın) ilk nazil olan sûre ve ayetlerde "ekımi's-salât, ekîmu's-salât"[63] şeklinde hep emir formuyla vazedilmiş olması, en azından geleneksel olarak namazın gerek Hz. İbrahim ve İsmail'in takipçisi Hz. Peygamber ve gerekse de muhafazakâr,

56 K. Dindi, "Kur'an-Siyer Münasebeti Bağlamında Müşriklere Nispet Edilen Islık Çalma ve El Çırpma Ritüeli", 244-252.

57 Günümüzde bilindiği ve uygulandığı şekliyle değilse de İslam öncesinde bir ibadet olarak "salât"ın mevcudiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. M. Hanefi Palabıyık, "Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı", *Akademik Siyer Dergisi* 2, (2020), ss. 2-35.

58 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 244; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 111.

59 Hz. Peygamber'in, namazı Cebrail'den öğrendiğini bildiren rivayetlerin senet ve metin açısından değerlendirilmesi hususunda bkz. Tuzcu, *Namazın Teşrî Süreci*, 99-139.

60 Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?*, 75-86; Tuzcu, "Sünnet-Vahiy Bağlamında Namazın Kılınışı Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi", 53-63.

61 Palabıyık, "Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı", 16-19.

62 Meryem, 19/55. Ayrıca bkz. İbrahim, 14/40; Lokman, 31/17.

63 Müzzemmil, 73/20; Hûd, 11/114.

koyu, müteşeddit dindar bir topluluk (Hums ehli) olan[64] cahiliye Arapları tarafından bilindiğini gösterir.[65] Kaldı ki türedi bir peygamber olmadığına vurgu yapılan,[66] Hz. İbrahim, Musa ve İsa gibi aynı emirlere muhatap olan[67] Hz. Peygamber de aldığı abdestin, önceki peygamberlerin abdesti olduğunu belirtmiştir.[68] Tüm bunlar, Hz. Peygamber'in, mahiyeti farklı bile olsa, aynı zamanda bu hususta elimizde kesin delil olmasa da her hâlükârda Mekke'de bilinegelen bir abdest ve namaz formunu nübüvvet geleneğinden devraldığını göstermektedir.

Ne var ki namazın mevcudiyet ve mahiyetinin bilinmesi durumu, günümüzde pek çok konuda olduğu gibi ibadetler hususunda da İslam'ın veya Kur'an'ın özgünlüğü veya farklılığı meselesini gündeme getirmektedir. Aslında mesele, cahiliye Araplarının namazı bilip bilmedikleri değildir. Kanaatimize göre Kur'an, zaten her durumda yeni bir şey getirme ve özgünlük iddiasında olmamıştır. O dönemde putperestlikle ilişikli biçimde icra edilen hac, kurban,[69] namaz gibi ibadetleri şirk unsurlarından temizlemeyi amaç edinmiştir. Bu yüzden de ilk nazil olan sûre ve ayetlerde namazın kılınış şekline dair herhangi bir bilgi verilmeden sadece "rabbin için namaz kıl, kurban kes/namazını da kurbanını da Allah için yap, başka bir şey için değil!",[70] "Artık Allah'a secde edin ve yalnızca ona kulluk edin"[71] denilmiş, tüm dinî unsurlar ve ibadetler sadece ve sadece Allah'a özgü kılınmıştır.[72] Dolayısıyla Kur'an; hac, kurban vs. diğer ibadetlerde olduğu gibi şekil bakımından cahiliyedeki ile belki kısmen veya tamamen aynı olan namazı da yeni bir biçim ve muhtevaya kavuşturarak yani şirk formundan çıkarıp tevhide dönüştürerek teşrî kılmış, anlam bakımından dua ve ibadetin

64 Ebû Ubeyde, *Kitâbu'd-Dîbâc*, 114. İnançla iç içe geçmiş örf ve âdetlerine şiddetle bağlı bulunan Arapların, dinî ve şer'î uygulamaları, dinî hassasiyetleri hakkında bkz. M. Hanefi Palabıyık, "İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, ss. 97-147.

65 Geniş bilgi için bkz. Palabıyık, "Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı", 6-11, 19-21.

66 Ahkâf, 46/9.

67 Şûrâ, 42/13.

68 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, X, 27.

69 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, XI, 71.

70 Kevser, 100/2; Taberî, *Tefsir*, XXIV, 654.

71 Necm, 53/62. "Güneşe ve aya secde etmeyin, ama onları yaratmış olan Allah'a secde edin..." (Fussilet, 41/37) ayeti aynı zamanda Arapların, ubudiyyetin veya namaz ibadetinin bir rüknü olan secdeden haberdar oldukları anlamına gelmektedir.

72 Mü'min, 40/14, 65.

kime yönelik olacağı konusunda bir değişim ve dönüşüm gerçekleştirmiştir.[73] Mesela namaz esnasında ayakta okunan veya irticalen söylenen, putların yüceliğini ifade eden cümleleri ayete, rükû ve secdelerde Allah'ı tesbih ve tenzihe, ka'dede ise Allah'a duaya dönüştürmek gibi.

Şu da bir gerçek ki Kur'an, şimdiyi/kendini gelenek üzerinden temellendirme yoluna gitmiştir. Kıssaların bilhassa Mekke döneminde Kur'an'da geniş yer tutması da bu yüzdendir. İşte kıssalarda peygamberlerin ibadetlerine, namazlarına vurgu yapılması da zamanla şirk bulaşan, Kur'an'ın ifadesiyle gayesinden saptırılan,[74] zayi edilen, özü bozulan salâtı/namazı[75] yeniden ikame etme, ihya ve inşa etme amacına matuftur. Kaldı ki Araplar, Kur'an'da Arap kökenli ya da Arap gelenekleriyle ilişkili anlatılan bu kıssaları, özellikle de namazlarına vurgu yapılan İbrahim,[76] İsmail, Şuayb ve Lokman gibi peygamberlerin kıssalarını ana hatlarıyla zaten biliyorlardı.[77]

Bu bağlamda ibadetlerin bilinip bilinmediği veya icra edilip edilmediği hususunda bilhassa Kur'an-tarih, Arap-İbrahim/İsmail ilişkisinin de dikkate alınması gerekmektedir. Kanaatimizce bu ilişki doğru kurulmadığında ibadetlerin durumu da anlaşılıp aydınlatılamayacaktır. Hz. İbrahim (ve oğlu İsmail), Arapların hatta Sâmîlerin kurucu ataları idi. Araplar özellikle de Kureyş, kendilerini ona nispet ediyorlardı. Kur'an'a da açıkça yansıdığı üzere[78] Kâbe ve hacca ilişkin yaptıkları bütün ritüelleri, Hz. İbrahim'e ve atalarına dayandırıyorlardı. Tamamen tanrı merkezli bir düşünce yapısına sahip olan Kureyş, o gün hala İbrahim peygamberin "Rabbim! Mekke'yi güvenli bir şehir yap, halkından Allah'a ve ahiret gününe inananları da rızıklandır"[79] duasının ekmeğini yiyorlardı. Hatta uluslararası ticarette Hz. İbrahim ve İsmail'in soyundan, Kâbe ehlinden olma imtiyazını kullanıyorlardı. Dolayısıyla İslam öncesi Arapların, bu peygamberden kalma, köklü İbrahimî geleneğin -ki bu adlandırma doğrudan onlara aittir- izlerini taşıyan ibadetlerden, namazdan/salâttan habersiz olmaları düşünülemez. Arapların; "Rabbim, soyumdan gelenleri namaz kılanlardan eyle"[80] di-

73 Salât kavramının İslam öncesi ve sonrasında asıl anlamında bir değişimin yaşanmadığı hakkında bkz. Okumuş, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da "Salât" Kavramı", 10.

74 Mâûn, 107/4-6.

75 Meryem, 19/51-59.

76 Kur'an'da da Hz. Peygamber'in, Hz. İbrahim'in dinine uyması istenmiştir. Nahl, 16/123.

77 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 268-273.

78 Bakara, 2/124-133; Hac, 22/26-29.

79 Bakara, 2/126.

80 İbrahim, 14/40.

ven Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'i sosyo-etnik büyük ata ve dinî önder kabul etmeleri, kendilerini onlara nispet ederek "Benû İbrahim/İbrahimoğulları"[81] şeklinde tanımlamaları, Kâbe ile ilişikli ibadetleri, hac, kurban gibi ritüelleri peygamberlerinin mirası olarak devam ettirmeleri, çok yaygın icra etmeseler de peygamberlik geleneğinin devamı niteliğinde namaz hakkında da bilgilerinin olabileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim Mekkeliler'in, Arabistan'da paganizmin kurucusu veya tevhit inancından şirke geçiş döneminin mimarı Huzâa'nın reisi Amr b. Lühay'ın Mekke riyasetine ve bölgede putperestliği yaymaya çalışmasına kadar[82] Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in tevhit inancı ve şeriatına bağlı kalarak namaz, oruç, hac, zekat gibi ibadetleri tam olarak yerine getirdikleri de ifade edilmektedir.[83]

Her ne kadar risaletin ilk günlerinde bazılarının Hz. Peygamber'i namaz kılarken gördüklerinde "mâ hâze yâ Muhammed/bu da nedir ey Muhammed", mâ hâze'd-dîn/ bu din de neyin nesi?"[84] şeklinde itirazla soru sormaları, kanaatimizce Kur'an dışı vahiy iddialarını doğrulamak kastıyla cahiliye Araplarının namazı bilmediklerine yorumlansa da[85] bu durum, namazı bilmedikleri anlamına gelmemektedir. Mezkûr rivayetler bir bütün olarak incelendiğinde Hz. Peygamber'i namaz kılarken gören Ebû Talip ve eşinin veya Hz. Ali'nin şaşkınlıklarının, yeni bir dinî harekete, müşriklerin tepkilerinin ise hem yeni bir dinî hareket hem de vahyin başlangıcında tebliğ yönü ağır basan bir namaza yönelik olduğu görülecektir. Aynı şekilde Ebû Cehil, Ukbe b. Ebî Muayt gibi müşrik liderlerin, bizzat kendilerinin icra etmedikleri bu ibadeti/namazı engelleme çabaları da[86] namazı bilmediklerinden/ kılmadıklarından değil, aşikâr, sesli ve kamuya ait bir yerde (ba-

81 İbn Habîb, *el-Münemmak fi Ahbâri Kureyş*, 127; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, XI, 383.

82 Huzâalılar'ın Mekke'ye "üçüncü yüzyılın başlarında, sonlarında, beşinci yüzyılda veya Ma'rib seddi yıkıldığında" geldikleri rivayet edilir. Bu görüşleri kritik eden Sarıcık, Huzâalılar'ın Mekke'ye gelişini üçüncü yüzyılın başlarına tarihlendirmektedir. Murat Sarıcık, "Hübel Mekke'ye Ne Zaman Getirildi?" *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 32 (Yaz 2007), ss. 125-138.

83 Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 194-195; E. Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, 57.

84 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 246-247; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 112-113. Rivayetlerde "mâ hâze yâ Muhammed veya mâ hâze'd-dîn" şeklindeki suale "hâzâ dînullah" denilerek cevap verilmesi, vurgunun "dine" yapılması şaşılacak durumun namaz olmadığını göstermektedir. Kaldı ki "mâ hâzihi's-salât" sorusu da İslamî literatürde bazı diyaloglarda geçmekte, bilinen zaman ve mekân dışında ifa edilen, o esnada adı ve mahiyeti, gayesi bilinemeyen bir namazı öğrenmek için sorulmaktadır.

85 Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?*, 86-97.

86 Alak, 96/9-19; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 311; Makrîzî, *İmtâu'l-Esmâ*, VI, 230-231. Söylemez, Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'in namaz kılmasına mani olma çabalarını daha önce Araplar tarafından bilinmeyen bir ibadeti icra etmesine bağlamaktadır. Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?*, 97-109.

zen de cemaat halinde) ve tebliğ şeklinde yapılmasından dolayıdır. Tıpkı Hz. Ebûbekir'in namazında yüksek sesle Kur'an okumasına karşı çıktıkları gibi.[87] Bu mevzuda bilmek ile yapmak arasındaki ayrımın, sorunu önemli ölçüde çözeceği kanaatindeyiz.

Bu cümleden olarak Kur'an ve Hz. Peygamber; bilinen, geçmişten tevarüs eden, ana unsurları belli namaz ibadetini belli bir süreç içerisinde tevhid ve Allah/İslam merkezli, daha düzenli ve daha düzgün bir forma dönüştürerek devam ettirmiştir.[88] Hatta Mekke döneminde inkâr edenlerin Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e karşı tutumları bile namazın kural ve kaidelerine, tekâmülüne mesnet oluşturmuştur. Namaz vakitlerinin ve rekât sayısının artmasının yanında namazın bizzat formu da risalet süresince tekâmül etmiştir. Namaz esnasında aşırı sesli ve kısık okuma,[89] selam alıp verme, sağa sola bakma, konuşma, yeme içme, dünyevi menfaatler için namazdan ayrılıp geri döndükten sonra kaldığı yerden devam etme gibi hususlar zamanla yasaklanmıştır.[90] Gerek vakit namazları gerekse de Cuma namazı[91] ile ilgili bu özel düzenlemeler, Medine döneminin sonlarına kadar sürmüştür. Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında bile Hz. Ebûbekir, Allah resûlünün geldiğini görünce imamlıktan safın gerisine doğru çekilmeye teşebbüs etmiş, daha sonra Hz. Peygamber'in işaret ve isteğiyle namazına devam etmiştir.[92] Bunlara tarihleri çok açık olmamakla beraber erken dönemden itibaren gece namazı ile namaz vakitleri ve rekat sayılarının düzenlenmesini, Medine döneminden itibaren de bayram namazları, cenaze namazı ve diğer namazları da ilave edebiliriz. Aynı şekilde abdesti emreden Mâide sûresi 6.

87 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 373-374. Aynı rivayette Hz. Ebûbekir'in namazda duygusal Kur'an okumasından dolayı insanların çok etkilendiğinden, bu sebeple de Hz. Ebûbekir'i himaye eden İbn Düğunne'nin, müşriklerin baskısıyla himayesini kaldırdığından bahsedilir.

88 Namaz vakit ve rekât sayısının artması hususunda bkz. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 117, 257, 271; Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd*, III, 177-180.

89 İsrâ, 17/110.

90 Namazın belli bir forma bürünmesinin tarihi seyri ve örnekleri hakkında bkz. Recep Tuzcu, *Namazın Teşrî Süreci*, Hüner Yay., Konya 2019; İsrafil Balcı, *Hz. Peygamber ve Namaz*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, 31-43.

91 Cum'a, 62/9-11; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IX, 317. İslam öncesinde "yevmü'l-arûbe" diye de isimlendirilen Cuma günü, Kureyş'in toplantı günüydü. Toplantı esnasında bir hutbe irad edilirdi. Cuma hutbelerinde itaatin yanı sıra özellikle akrabalık hukukunu/bağlarını koruma, selamı yayma, fakir ve yetimlere tasadduk etme gibi faziletli davranışlar tavsiye edilirdi. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 58-59; Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I, 273-274, II, 282. İslam döneminde de Medine'de -ister Es'ad b. Zürâre'nin içtihadı isterse Hz. Peygamber'in talimatıyla olsun- iki rekatlık bir namaz ilave edilmek suretiyle bu gelenek devam ettirilmiştir. Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd*, III, 333-334, XII, 44-46.

92 İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 215-217.

âyetin, risaletin sonlarına doğru (en erken 20. yılında) nazil olması da abdest-namaz konusunda düzenlemelerin devam ettiğini göstermektedir. Bu durumdan, o zamana kadar toplumda bilindiği şekliyle alınan abdestle namazların kılındığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla nübüvvet bakiyesi olarak cahiliyedeki gelişi güzel, gayrı muntazam namaz ibadeti, İslamî dönemde zamanla daha müesses ve daha sistemli hale getirilmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak geçmişte de günümüzde de insan/kul ile Allah arasında doğru bir ilişki için ibadetlerin gerekliliği tartışılmaz. İster ilkel dinlerde isterse semavi dinlerde olsun ibadetler, yüce varlık ve tanrılarla, özelde Allah ile kurulan özel bir ilişki/tapınma biçimidir. Amacına uygun olarak ifa edildiğinde insanı Allah'a bağlayan, yaklaştıran ve uhrevi hedefine götüren ibadetler, aynı zamanda dini geleneğin korunmasını sağlar ve geleneksel ruhu da canlı tutar. Bu yönüyle âdet ve ibadetler, toplumun ortak aklı ve hafızasıdır. Nesilden nesile halk hafızasında canlı tutulan bu ibadet ve ritüeller, birtakım değişikliklere uğrasalar da kolay kolay unutulmazlar. Dolayısıyla cahiliye döneminde ibadetlerin bilinip bilinmediği veya İslam'ın da temel ibadetleri olan namaz, oruç, hac, kurban gibi ibadetlerin cahiliyede icra edilip edilmediği yönündeki tartışmalarda en azından ibadetlerin bu dinî, psiko-sosyal yanı ve tarihi-antropolojik boyutunun da göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla cahiliye devrinde hac dışında sistematik bir ibadet anlayışı ve uygulaması bulunmamaktadır. Hac, kurban, oruç gibi ibadetlerin yaygın bir şekilde icra edildiği, ancak "salât"ın daha dar anlamda namazın ise bazı fertler tarafından yerine getirildiği görülmektedir. Yüce/üst ilah/Allah ve diğer tanrılarla ilişkili olarak Hicaz'da icra edilen bu ibadetler, İslam tebliğinin başlamasından itibaren de şirk unsurlarından arındırılarak sürdürülmüştür. İslamî dönemde diğer ibadetler gibi namazın da cahiliyeden farklı olarak tamamen Allah'a tahsis edildiği, cemaatle ve belli vakitlerde kılınarak biçim ve içeriğiyle daha sistematik ve düzenli bir yapı kazandığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Ahmet b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned I-VI*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü Kurtuba, Kahire ts.

Alûsî, Mahmûd Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab I-III*, thk. Muhammed Behçet el-Eserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Atar, Fahrettin, "Akîka", *DİA*, II, 263-264.

Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb*, thk. M. Nebîl Tarîfî-Emîl Bedî Ya'kûb, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Balcı, İsrafil, *Hz. Peygamber ve Namaz*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.

Bardakoğlu, Ali, "Kurban-İslam'da Kurban", *DİA*, XXVI, 436-440.

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşrâf I-XIII*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

Cevâd Alî, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam I-XX*, Dâru's-Sâkî, b.y., 2001.

Demircan, Adnan, *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler*, KURAMER Yay., İstanbul 2020.

Derveze, M. İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Ekin Yay., İstanbul 1998.

Dindi, Emrah, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21 (1), 2017, ss. 577-638.

Dindi, Emrah, "Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2017, cilt: 3, sayı: 2, ss. 27-55.

Dindi, Emrah, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.

Dindi, Korkut, "Kur'an-Siyer Münasebeti Bağlamında Müşriklere Nispet Edilen Islık Çalma ve El Çırpma Ritüeli", *İslâmi Araştırmalar*, 2019, 30 (2), ss. 241-254.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk. M. Revvâs Kal'acî-Abdülber Abbas, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ, *Kitâbü'd-Dibâc*, thk. Abdullah b. Süleyman Cerbû'-Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1991.

Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn I-VIII*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, b.y., ts.

Güç, Ahmet, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Düşünce Kitabevi, İstanbul 2003.

İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'ş-Rüşd, Riyâd 1989.

İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed, *el-Münemmak fi Ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Fâruk, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985.

İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed, *Kitâbü'l-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ts.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. A. Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1412/1992.

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye I-II*, thk. Mustafa es-Sakâ vd., Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1955.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn, *el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XIV*, thk. Ali Şîrî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1408/1988.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim el-Efrîkî, *Lisânü'l-Arab I-XV*, Dâru Sâdır, Beyrut 1414/1994.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtu'l-Kübrâ I-VIII*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1968.

İbnü'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed, *Kitâbü'l-Esnâm*, thk. Ahmed Zekî Paşa, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 2000.

İsfahânî, Ebu'l-Ferec, *el-Ağânî I-XXIV*, thk. Semîr Câbir, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.

Makdisî, Mutahhar b. Tahir, *el-Bed' ve't-Tarih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.

Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali, *İmtâü'l-Esmâ I-XV*, thk. M. Abdülhamîd en-Nümeysî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

Okumuş, Mesut, "Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da "Salât" Kavramı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. III, sayı: 6, ss. 1-30.

Palabıyık, M. Hanefi, "Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı", *Akademik Siyer Dergisi* 2, (2020), ss. 2-35.

Palabıyık, M. Hanefi, "İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.

Sarıcık, Murat, "Hübel Mekke'ye Ne Zaman Getirildi?" *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 32 (Yaz 2007), ss. 125-138.

Söylemez, M. Mahfuz, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar mıydı?"*, Hikav Yay., İstanbul 2018.

Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Salihî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tefsiru't-Taberî-Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an I-XXIV*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000.

Tuzcu, Recep, "Sünnet-Vahiy Bağlamında Namazın Kılınışı Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Tevilat*, 3/1 (2022), ss. 33-71.

Tuzcu, Recep, *Namazın Teşri Süreci*, Hüner Yay., Konya 2019.

Ünal, Halit, "Atîre", *DİA*, IV, 79-80.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ya'kûb, *Tarihu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ, Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbuât, Beyrut 2010.

Yaşar, Mehmet, "Enfâl 35. Âyeti Çerçevesinde Câhiliye'de Mukâ, Tasdiye ve Salât", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2017, cilt: 3, sayı: 1, ss. 173-206.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ I-XXIII*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl I-IV*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.



CÂHİLİYE'DE SOSYAL VE İKTİSADİ HAYAT

Prof. Dr. Adem Apak*

Giriş

Araplar yaşayış kültürleri açısından genel olarak bedevî (ehlü'l-veber) ve hadarî (ehlü'l-meder) olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. Kısaca tanımlamak gerekirse Bedevîlik, hayatın ihtiyaçlarında zorunlu olanla yetinmektir. Kur'ân'da bedevîlik "bedv" şeklinde ifade edilmiştir. Nitekim Yûsuf (as) Mısır'da huzuruna getirilen ailesine şöyle demiştir: *"Rabbim beni zindandan çıkararak ve sizi çölden getirerek bana çok iyilikte bulundu. Şüphesiz Rabbim, dilediği şeyde nice incelikler sergileyendir. Şüphesiz O, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."*.[1]

Kur'ân'da "el-A'râb" kelimesi de bedevîler için kullanılır.

"Çevrenizdeki bedevîlerden birtakım münafıklar vardır. Medine halkından da münafıklıkta direnenler var ki sen onları bilmezsin. Biz onları biliriz. Onlara iki defa azap edeceğiz. Sonra da büyük bir azaba itileceklerdir".[2] *"Düşman birliklerinin gitmediğini sanıyorlar. Düşman birlikleri (bir daha) gelecek olsa, isterler ki, (çölde) bedevîlerin arasında bulunsunlar da size dair haberleri (gidip gelenlerden) sorsunlar. İçinizde bulunsalardı da pek az savaşırlardı"*.[3]

Hadarîlik ise yerleşik hayatı benimseyerek yiyecek, giyecek gibi tabiî ihtiyaçlarda zarurî olanın üzeri şartlarda yaşamak, üstelik hayatın imkânlarını çoğaltmak, çeşitlendirmek ve güzelleştirmek demektir. İklim ve tabiatın bir gereği olarak Arap Yarımadası'nın kuzey sakinlerinin büyük bir kısmı bedevî, güneydekiler ise daha ziyade hadarî kabul edilir. Bundan dolayı Kuzeyliler ile Güneylilerin dünya görüşleri, kültürleri ve hayat tarzları

* Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Yûsuf, 12/100.

2 Tevbe, 9/101.

3 Ahzâb, 33/20.

arasında belirgin farklılıklar oluşmuştur. Her şeyden önce Kuzeyliler, himaye ve asabiyetle idare edilen topluluklar iken, buna karşılık Güneyliler kurumsal yönetimler altında yaşamışlardır. Arap Yarımadası'nda kabilelerin büyük bir kısmı bedevî iken, Yemen ve çevresinde, Sâsânî ve Bizans sınırlarında krallıklar kurmuş olan kabileler ile Mekke, Medine ve Taif'te oturanlar ise hadarîdirler. Arap toplumunda hadarîler köy ve şehirlerde yerleşik bir hayat sürerek geçimlerini ziraat, ticaret ve el sanatlarıyla temin etmişlerdir. Buna karşılık bedevîler ise çölde yaşayıp su, otlak ve azık peşinde dolaşmışlardır.[4]

Kur'ân'da bedevîlik ile hadarîlik mukayese edilmekte, ilki açıkça tenkit edilmektedir:

"Bedevîler inkâr ve nifak bakımından (şehirdekilere göre) daha ileri ve Allah'ın peygamberine indirdiği hükümlerin sınırlarını tanımamaya daha yatkındırlar. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. Bedevîlerden öyleleri vardır ki, (Allah yolunda) harcayacakları şeyi bir zarar sayar ve (bundan kurtulmak için) size belâlar gelmesini beklerler. Kötü belâlar kendi başlarına olsun. Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir".[5] *Bedevîler "İman ettik" dediler. De ki: "İman etmediniz. (Öyle ise, "iman ettik" demeyin.) "Fakat boyun eğdik" deyin.*[2] *Henüz iman kalplerinize girmedi. Eğer Allah'a ve Peygamberine itaat ederseniz, yaptıklarınızdan hiçbir şeyi eksiltmez. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."*[6]

A. Sosyal Hayat

İslâm öncesi Arap toplumu çöl şartlarının ortaya çıkardığı sosyal bir model olan kabile sistemi üzerine kurulmuştur. Kabile, aynı atadan geldikleri kabul edilen ve aralarında neseb irtibatı bulunan insan topluluklarına verilen ortak isimdir.[7] Arabistan'ın bozkır şartlarında bir erkek, bir kadın ve birkaç çocuktan müteşekkil basit bir aile hayatı sürdürmek mümkün olmadığı için, insanlar ancak kan bağına dayalı kabile veya aşiret denilebilecek birlikler halinde yaşayabilmişlerdir.[8]

4 Cevad Ali, *el-Mufassal*, I, 288-291; Hitti, Philip, *İslâm Tarihi*, I, 55-56.

5 Tevbe, 9/97-98.

6 Hucurât, 49/14.

7 Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, I-IV, Libya ts., III, 555. Ayrıca bk. Avcı, Casim-Recep Şentürk "Kabile", *DİA*, XXIV, 30.

8 Watt, W. Montgomery, *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed*, (çev. Ünal Çağlar), İstanbul 2001, s. 54, 58.

Kabile birliği yakınlık derecesine göre ayrı ayrı isimlendirilen gruplardan oluşur. Grupların çekirdeği sosyal yapının temeli olan ailedir. Küçükten büyüğe doğru ailelerden sonra ikinci dereceden birleşmeler fâsile ismiyle anılmıştır. Fâsılelerin birleşmesinden ammâreler, ammârelerden fahzler, fahzlerin birleşmesinden ise batınlar meydana gelmiştir. Batınların bütünleşmesi ise kabileleri oluşturmuştur. En uzak akrabalık bağıyla birbiriyle irtibatlı kabileler ise şa'bları meydana getirmiştir ki, bunu millet veya halk olarak isimlendirmek mümkün olur.

Arap toplumunda kabile, zenginlik ve şeref gibi şahsî meziyetleri ile tanınan ve kendilerine şeyh, reis veya seyyid adı verilen kişiler tarafından idare edilmiştir. Şeyh Arapça'da yaşlı adam anlamına da geldiği için, aynı özelliklere sahip adaylar arasından yaşça büyük olan üyenin riyasete getirilmesi tercih edilmiştir. [9] Araplar ferdiyetlerine ve özgürlüklerine aşırı düşkünlükleri sebebiyle hiç bir zaman kral yetki ve otoritesine sahip kişiler tarafından yönetilmeye razı olmamışlar, reislerini de kendilerinden daha üstün veya kutsal özellikleri bulunan şahıslar görmeyip, eşitler arasındaki birinciler olarak kabul etmişlerdir.[10]

Kabilede reisin aslî görevi, sülâle ileri gelenlerinin tabiî üyesi oldukları istişare heyetini organize etmektir. Onun sorumluluğuna emretmek değil, kabilesini diğer soylara karşı temsil etmek verilmiştir. Reis, soyu adına savaş ilân eder, barış anlaşması yapar, kabilenin yükümlülüğünde olan diyetleri öder, misafirleri ağırlar, kabile adına elçilik vazifesini yerine getirirdi. Demokratik ruhun hâkim olduğu kabilede üyeler, kendileriyle eşit haklara sahip olarak gördükleri ve rahatça tenkit edip hesap sorabildikleri şeyhlerinden barış zamanında servetlerini, savaşta ise hayatlarını ortaya koymalarını beklerler. Bu sebepledir ki, Araplar arasında kabile reisleri harîs otorite düşkünleri değil, soyunun sıkıntı ve yükünü üstlenen fedakâr adamlar olarak şöhret bulmuşlardır. Kabile ileri gelenlerinin bunca az yetkiye sahip olmalarına rağmen pek çok ağır maddî ve manevî sorumluluk altına girmelerini, hatta riyaset görevini üstlenebilmek adına bazen savaşa dahi girişmelerini ancak onlarda en yüksek haliyle bulunan şeref duygusuyla izah etmek mümkündür.[11]

9 Cevad Ali, *el-Mufassal*, I-X, Beyrut 1983, IV, 350-353; Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (çev. Zeki Meğamiz), I-IV, İstanbul 1970, IV, 46.

10 Cevad Ali, *el-Mufassal*, I, 277, IV, 344-353; Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV, 46.

11 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV, 572-573.

Araplar arasında asırlar boyunca hükmünü icra eden bir hayat sistemi olan kabile, rastgele meydana gelmiş düzensiz bir toplanma faaliyeti değildir. Bu birliğin de kendine göre kuralları ve bütünlük içerisinde tutarlılığı olan bir düzeni vardır. Kabile gelenekleri sayesinde insanlar, soylarının emniyet ve istikrarını muhafaza edebilmişlerdir. Kabile mensubu saf bir ferdiyetçi olmakla birlikte, bu sistem gereği cemaatinin bekası için kendi menfaatini, hatta hayatını terk etmeye her zaman hazır olmuştur. Çünkü o bilmektedir ki, yaşama hakkı başta olmak üzere sahip olduğu bütün hakları kabilesi sayesinde elde etmiştir ve kabile bireylerinden her birinin hayatı diğer bireylerin hayatlarıyla doğrudan ilintilidir.[12]

Kabileye mensubiyet kişinin var olma garantisi anlamına geldiği için, kabile üyesinin kabilesine gönülden bağlanması ve ailenin geleneklerine tereddütsüz tâbi olması gerekir. Zira kabilenin genel politikası hilâfına hareket eden üye dışlanmakta, onun üzerinden çöl güvenlik sistemi olarak ifade edilebilecek olan himaye kaldırılmakta, özetle onun soyuyla tüm bağı kesilmektedir ki, bu bir Arap'ın toplumda karşılaşabileceği en büyük felâkettir. Çünkü kabile kuralları dışına çıkan üyeler hal' denilen ve kabilenin himaye garantisinin iptal edilmesi anlamına gelen uygulamayla sistem dışına atılmakta ve uzaklaştırılmış, kovulmuş ve lanetlenmiş anlamlarında halî', tarîd, la'în olarak isimlendirilmektedir. Hal'den kasıt, ondan ilişkisini tamamen kesmek, onun işleyeceği kötülüklerin sorumluluğundan kurtulmak, ona karşı girişilecek her türlü adıma da müdahil olmamak demekti.[13]

Çetin hayat şartları ve geçim zorluğu sebebiyle Araplar arasındaki öncelikli irtibat hali düşmanlıktır. Buna göre aralarında herhangi bir anlaşma bulunmayan iki kabile tabiî bir şekilde düşman kabul edilmiştir. Arap toplumunda kabile savaşları o kadar rutin hale gelmiştir ki, câhiliye Arapları baskın ve yağmaları bir geçim vasıtası olarak görmüşlerdir. Öyle ki onlar, yakınlarında yaşayan ve aralarında herhangi bir anlaşma bulunmayan kabilelere baskın düzenlemişler, saldırıya maruz kalanlar da bunun intikamını almak için fırsat kollamışlardır. Dolayısıyla câhiliye hayatında en önemli sosyal hadiseler Eyyâmü'l-Arab adı verilen kabile savaşlarıdır.[14] Bu terkip, "savaş" anlamına gelen "gün" manasındaki yevm kelimesinin çoğulu olan eyyâm ile Arab isminden meydana gelir. Eyyâmü'l-Arab'ın her birine meydana geldiği yere, savaşa yol açan sebeplere veya savaşın sonucuna

12 Özaydın, Abdülkerim, "Arap", *DİA*, III, 321.

13 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV, 410-413, V, 590-591; Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV, 33.

14 Bu hadiseler hakkında geniş bilgi için bk. Cevad Ali, *el-Mufassal*, V, 341-378.

göre Yevmü Buâs, Yevmü Zîkâr, Yevmü Dâhis ve Garbâ, Yevmü Ficâr gibi adlar verilmiştir. Bu vakalardan her birinin ortaya çıkışı aşağı yukarı benzer sebep ve temele dayanmaktadır. Önce birkaç kimse bir sınır ihtilâfı yahut bir hakaret sonucunda birbiriyle vuruşur. Bilahare bu mesele karşılıklı olarak büyük kabilelerin davası haline dönüşür. Belli bir süre karşılıklı çatışmalar devam eder. Daha sonra tarafsız bir kişi veya kabilenin araya girmesi sonucunda barış temin edilir. Savaştan daha az kayıpla çıkmış olan taraf, hasmının fazla insan zaiyatı nisbetinde kan diyeti ödemek suretiyle barış temin edilir. Ancak bu süre de uzun sürmeyip yeniden basit bir gerekçe ile çatışmalar başlar.

Arap kabileleri arasında gerçekleşen savaşların sayısı kaynaklara göre 75 ile 1700 arasında değişmektedir. Bir savaşın değişik isimlerle anılması, kabilenin tamamının katılmadığı küçük çatışmaların veya büyük bir harbin içindeki muharebelerin ayrı birer savaş kabul edilmesi Eyyâmü'l-Arab sayısının bu kadar farklı olmasına neden teşkil etmiştir. Ayrıca Arapların İran ve Bizans gibi komşu devletlerle yaptıkları millî savaşlar da bazen bu adlarla anılmıştır.

Kabile savaşları genelde çok basit sebeplerden meydana gelmiştir. Meselâ bunlar arasında Abs kabilesiyle Zübyân kabilesi arasında yıllarca devam eden Yevmü Dâhis ve Yevmü Gabrâ bir at yarışı yüzünden[15], Ficâr muharebesi Ukâz panayırında oturan birinin ayağını uzatarak, *"Arapların en şereflisi benim. Kim benden daha şerefli olduğunu iddia ediyorsa gelsin kılıcını şu ayağıma vursun"* demesi üzerine orada bulunanlardan birinin kılıçla onun ayağına vurup kesmesi sebebiyle çıkmıştır.[16] Abs ve Zübyân kabileleri arasında meydana gelen ve daha sonra Esed, Fezâre ve Gatafân kabilelerinin iştirakiyle büyüyen Dâhis ve Gabrâ Savaşı, Abs kabilesinin Dâhis adlı bir atıyla Zübyân kabilesinin Gabrâ adlı kısrağı arasındaki yarışta Zübyânîlerin haksızlık yapmalarından çıkmıştır.[17] Bekir ile Tağlib kabileleri arasında cereyan eden Besûs Savaşı, Besûs adındaki yaşlı bir kadına ait bir dişi devenin Tağlibli bir reis tarafından yaralanması sebebiyle çıkmış, aralıklarla kırk yıl devam ettikten sonra ancak Hîre Kralı III. Münzir'in müdahalesiyle sona

15 *Eyyâmü'l-Arab fi'l-Câhiliye*, s. 246-278.
16 *Eyyâmü'l-Arab fi'l-Câhiliye*, s. 322-343.
17 *Eyyâmü'l-Arab fi'l-Câhiliye*, s. 246-278.

ermiştir.[18] Böyle basit olayların yanında siyasî, iktisadî, sosyal ve psikolojik sebeplerden dolayı çıkan kabile savaşları da bulunmaktadır.[19]

Eyyâmü'l-Arab, genellikle şahıslar veya kabileler arasında çıkan bir tartışma ile başlamış, daha sonra da yaygın savaşa dönüşmüştür. Kabile savaşlarında sebep ne olursa olsun, asıl amaç intikam almaktı. Öyle ki Araplar hasımlarından intikam alıncaya kadar içki içmez, koku sürünmez ve eşlerine yaklaşmazlardı. Câhiliye toplumunda "hak" diye bir kavram bulunmadığından, kabilesinden biri öldürüldüğü zaman kılıcını çeken Arap hiç düşünmeden öcünü alıncaya kadar kabilesiyle beraber çarpışırdı. Zira ölenin intikamının alınmaması bir kabile ve aile için büyük bir ayıptı; öldürülene karşı diyete razı olmaksa zillet kabul edilirdi. Bu sebeple Araplar intikam almak yerine diyeti yani deveyi kabul etmeyi, kanı bırakıp sütü tercih etmekle teşbih ederler, ikincisine razı olanları kınarlardı. İntikam savaşlarının en büyük mümessilleri ise kabile şairleriydi. Onlar sürekli olarak kabilelerini intikama çağırarak savaş kışkırtıcılığı yaparlardı. Kabile şairlerinin diğer bir görevi ise savaşlar bittikten sonra şiirleriyle yaşananları dile getirip hatıraları canlı tutmaktı. Şairler sayesinde Araplar bu olayları asla unutmazlar, daha sonra da nesilden nesile aktarırlardı. Böylece hem savaştıkları kabileye karşı intikam duyguları tekrar kamçılanır, hem de düşmanlıklar gelecek çocuklara intikal ederdi.[20]

İslâm öncesi dönemde kabile savaşlarının en önemlileri Zûkâr, Buâs, Dâhis ve Besûs savaşlarıdır. Zûkar savaşı Hz. Peygamber (sav) kırk yaşında iken Araplarla İranlılar arasında meydana gelmiştir. Bedir savaşının gerçekleştiği yılda meydana geldiği rivayet edilen bu savaş Kisrâ II. Hüsrev'in Şeybânîlere saldırısıyla başlamış ve İran ordusunun kesin mağlubiyetiyle sonuçlanmıştır. Bu gelişme Arabistan'da büyük yankılar uyandırmış, gerek Müslüman gerekse müşrik Araplar tarafında sevinç ve heyecana vesile olmuştur.[21]

Buâs Harbi ise Medine'deki Evs ve Hazrec kabileleri arasında Hz. Peygamber'in (sav) Medine'ye hicretinden beş veya altı yıl önce meydana gelmiş ve Evslilerin üstünlüğü ile neticelenmiştir. İki kardeş kabile arasında

18 *Eyyâmü'l-Arab fi'l-Câhiliye*, s. 142-168.

19 Kapar, Mehmet Ali, "Eyyâmü'l-Arab", *DİA*, XII, 14-16.

20 Bu konuda örnekler için bk. Âlûsî, *"Ukûbâtü'l-Arab fî Câhiliyyetihâ ve Hudûdi'l-Meâsılı'l-letî Yertekıbü Ba'duhum"* Mecelletü Mecmai'l-İlmiyyi'l-Irakî,(nşr. Muhammed Behcet el-Eserî), I-II, ? 1984, II, s. 39-58.

21 İbn Habîb, *Kitabu'l-Muhabber*, (thk. Eliza Lichtenstatder), Beyrut ts, s. 358-361.

yıllardır devam eden ve Buâs savaşıyla içinden çıkılmaz hale gelen bu düşmanlık, Rasûl-i Ekrem'in (sav) hicretiyle sona erdirilmiştir. Netice olarak ifade etmek gerekirse kabile savaşları anlamına gelen Eyyamü'l-Arab, kabileler arasında kin ve düşmanlığın yayılmasına, çok sayıda insanın ölümüne ve sonuçta Kuzey ve Güney Arabistan'da yabancı güçlerin Arapları hâkimiyetleri altına almalarına yol açmıştır.[22]

Kabile savaşlarının devamlı câri olduğu sosyal şartlarda Araplar hac ve ticaret gibi zorunlu faaliyetlerini îfâ edebilmek için güvenli zaman dilimlerine ve coğrafi mekânlara ihtiyaç duymuşlardır ki, onlara bu imkânı İbrahim (as) zamanında tespit edilmiş olan haram aylar (Zilkâde, Zilhicce, Muharrem Receb) temin etmiştir.[23] Savaşların sürekli olarak devam ettiği, saldırganlıkların yürürlükte olduğu, insanların kendi keyfi istekleri, kinleri ve asabiyetleri peşinde koştukları bir ortamda, haram ayların gelişiyle her yer onlara duyulan saygı ve hürmet sayesinde sükûnete kavuşuyor, insanlar kapsamlı bir barış ortamına giriyorlardı. Haram aylar Hz. Peygamber'in (sav) risâletine kadar bazı istisnalar dışında bu hürmetini korudu. Arap kabileleri bu kutsal barışı fırsat bilerek her taraftan Mekke'ye geliyorlar, bu münasebetle Hac günlerinden önce ve sonra dinlenme yerlerinde kurulan panayırlarda rahatça alışveriş yapıyorlardı. Hacılar buralarda birkaç gün konaklıyor, ihtiyaçlarını gideriyor, mallarını takas ediyor, gece sohbeti ve eğlenceler düzenliyorlar daha sonra da güvenlik içinde yurtlarına dönüyorlardı.[24]

Arap sosyal hayatında kolektif sorumluluk anlayışı gereği bütün kabile üyeleri kendi mensuplarından birinin malını çalan veya onu katleden kişiye karşı mağdur kardeşlerinin hakkını aramakla yükümlüdür. Bir cinayet işlendiği zaman, öldürülenin yerine bedel olarak teklif edilen diyetin kabul edilmesiyle anlaşmaya ulaşmak mümkündür. Karşılıklı savaşlarda bilhassa kan âdetini tercih eden kabileler, diyete ancak uzun savaşlar sebebiyle bitkin hale düştükten sonra razı olmuşlardır.[25]

Arap toplumunda ilişkilerin sadece düşmanlık ekseninde gerçekleştiğini söylemek doğru olmaz. Kabileler arasında hayat şartlarının zorlamasıyla kurulan dostluk münasebetlerine de şahit olunmuştur. Bunların başında

22 Cevad Ali, *el-Mufassal*, V, 341-378.

23 Buhârî, *Bedü'l-Halk* 2; Cârim, Muhammed Nu'mân, *Edyânu'l-Arab fi'l-Câhiliye*, ? 1933, s. 124-125.

24 Bakara, 2/197-198.

25 Watt, W. M., *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, (çev. U. Murat Kılavuz), İstanbul 2001, s. 22-23.

ittifak antlaşmaları (hilf) gelir. Kabileler muhtelif sebeplerle özellikle yakın komşu kabilelerle antlaşma yapma ihtiyacı duymuşlardır. Çünkü sulh gerçekleşmeksizin güvenlik ortamının sağlanması, kabileler arasında sağlıklı komşuluk ilişkilerinin tesisi ve ticarî faaliyetlerin sürdürülebilmesi mümkün değildir.[26] Diğer taraftan özellikle zayıf kabileler, diğer güçlü toplulukların saldırılarından emin olmak adına onlardan biriyle antlaşma yapmak ihtiyacı duymuşlardır.[27] Bazen güçlü ve himayeye ihtiyaç duymayan kabileler dahi, diğer kabilelere saldırmak veya onların muhtemel akınlarına karşı koyabilmek amacıyla siyasî ittifaklar gerçekleştirmişlerdir.

Araplar arasında diğer bir barış ilişkisi icâredir. Bu da herhangi bir sebeple kabilesinden ayrılmak zorunda kalan, dolayısıyla himayeyi kaybeden kişinin veya ailenin başka bir kabileye sığınması halidir. Arap toplumunda kabilesinden uzaklaştırılanların kendilerini himaye edecek başka kabileler bulmaları zor olmaz. Çünkü herhangi bir sebeple kendisine müracaat edeni korumayı üstlenmek bir Arap için onur meselesi, bunun tersi bir tavır ise kabile adına utanç verici bir durum kabul edilmiştir.[28]

Kabile, müşterek ataya dayanan bir cemaat olarak tanımlanmakla birlikte, yukarıda saydığımız katılımlar veya savaşlar sebebiyle soy ideal anlamda safiyetini koruyamaz. Bunun sonucunda zahiren her biri kabilenin eşit üyeleri gibi görünmekle beraber, kabile içinde farklı bir sosyal tabakalaşma ortaya çıkar. Bunlar, aynı atadan gelen öz kabile çocukları, diğer kabilelerden katılanlar (sığınmacılar) ve kölelerdir. Birinci sırada bulunanlar, kabilenin diğer mensuplarından her bakımdan üstün kabul edilir. Asıl soydan gelmeyip de sonradan herhangi bir sebeple kabileye katılanlara ise mâlik, abd, sâhib, ibnü'l-emân, garîb, câr, halîf, nezîl, şerîk ve rab gibi isimler verilmiştir. Bunlar, görünürde hür insanlar sayılmakla birlikte, birinci grupta yer alanlarla aynı hak ve sorumluluklara sahip değildirler. Öyle ki, bu temel eşitsizlik kabile hayatının hukuk sistemine de yansımış, buna göre halîfin diyeti asıl üyenin yarı diyeti miktarı olarak kabul edilmiştir. Aynı şekilde himaye etme hakkı da sadece kabilenin asıl çocuklarına tanınan bir imtiyaz olmuş, anlaşmalı veya sığınmacı kabile üyeleri bundan mahrum bırakılmıştır.[29]

26 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut ts. (Dârus-Sâdır), IX, 92; Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, I-X, Beyrut ts. (Dâru Sâdır), VI, 95; Arendok, C.V., "Hilf", *İA*, V (I), 486.

27 Cevad Ali, *el-Mufassal*, I, 514, IV, 370-388; Özkuyumcu, Nadir, "Hilf", *DİA*, XVIII, 29.

28 Watt, Montgomery, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 24.

29 Bardakoğlu, Ali, "Diyet", *DİA*, IX, 474.

Kabilede esas üyelerin altında yer alan ve halîflerle birlikte kabilenin orta tabakasını teşkil eden ve mevâlî adı verilen bir grup daha vardır ki, bunlar kabile içinde azat edilmiş köle ve cariyeler ile onların çocuklarından teşekkül eder. Hem en üstteki hürler, hem de en alttaki kölelerden farklı statülere sahip oldukları için, tabiî olarak onlar bu iki sınıftan farklı hukukî statüde kabul edilmişlerdir. Buna göre mevâlî, köleler gibi alınıp satılamaz, ancak buna karşılık gerek evlilik, gerekse mirasta kabilenin asıl üyeleri gibi de muamele göremezdi. Meselâ onlardan birinin hür bir kadın ile evlenmesine kesinlikle müsaade edilmezdi. Ayrıca halîfte olduğu mevâlînin diyeti hürün diyetinin yarısı kabul edilirdi.

Câhiliye dönemi Arap toplumunda mevâlî ıtk, akd ve rahm mevlâsı olmak üzere üç gruba ayrılırdı. Itk mevlâsı, köle ve cariye iken azad edilen kabile mensuplarına verilen isimdir. Bunlar savaş esiri iseler azad edilmeden önce perçemlerinde saçları kesilerek alınırdı. Bu perçem kimde olursa, azad edilen köle onun mevlâsı olurdu. Akd mevlâsı, yabancı bir kişinin kabileden herhangi birisiyle anlaşma yapması veya sığınmasıyla olunurdu. Bu mevâlîye hilf veya istina mevlâsı da denilmiştir. İslâm öncesi dönemde Yesrib'de Yahûdîler herhangi bir saldırıya maruz kalmamak için Evs ve Hazrec soyları ile onların mevlâları olduklarına dair bir anlaşma yapmış, bu suretle onlarda akd (anlaşma) mevlâsı olmuşlardır. Rahm mevlâlığı ise, bir batın mevlâsının başka bir batın mevlâsından birisiyle evlenmesiyle gerçekleşen mevlâlık türüdür. Meselâ Kureyş içinde Benî Mahzûm kabilesinden birinin mevlâsı Benî Hâşim mevlâlarından bir kadınla evlenirse, bu adam kendisini aynı zamanda Benî Hâşim mevlâsı olarak da saymıştır.[30]

Arap geleneği velâ türüne göre değişebilen bazı uygulamalar ihdas etmiştir. Buna göre ıtk mevlâsı varis olamazdı. Ama mevlânın malına onu azad eden kişi varis olabilirdi. Diğer taraftan akd mevlâsı ne varis olur, ne de miras bırakabilirdi. Buna karşılık rahm mevlâsı ise hem varis olur, hem de miras bırakabilirdi.[31]

Arap toplumunda kabile dairesinin üçüncü tabakasında köleler yer alıyordu. Kölelik İslâm'ın doğduğu çağda, dünyanın her yerinde yaygın bir sosyal uygulamaydı. Eski Yunan'da, Roma'da, Mısır ve Bâbil'de kölelerin sayısı hayli fazlaydı. İslâm'ın zuhuru sırasında Arap Yarımadası'nda ve Hicaz yöresinde kölelik uygulaması hayli yaygındı. Bunların büyük çoğunluğunu

30 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, I, 41-43.

31 Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV, 38-40.

Afrikalı zenciler teşkil etmekte idi. Nitekim Hz. Peygamber'in (sav) müezzini Bilâl-i Habeşî de bunlardan biridir. Yabancı kölelerin kaynağı tam olarak bilinmemekle birlikte, eski Yunan ve Roma'daki köle kaynağına benzemektedir. Bunlar, ya ele geçirilenler tarafından satılmış ve el değiştire değiştire Mekke'ye kadar getirilmiş esirler veya kıtlıklar yüzünden aileleri tarafından satılmış çocuklardı. Arap Yarımadası'na başka beldelerden getirilen köleler de vardı. Meselâ Süheyb, Rum menşeli kölelerdendi. Ancak Süheyb, kendisinin aslen Arap olduğunu ve bir savaş sonucu Rumlara esir düştüğünü ifade etmiştir. Selmân-ı Fârisî, İranlı idi. Kaçırılarak Yahûdilere satılmış, müslüman olmak için Medine'ye kadar gelmişti. Hz. Peygamber (sav) hürriyetine kavuşması için Selmân-ı Fârisî'ye para yardımında bulunmuştur. Hz. Peygamber'in (sav) sonradan âzâd edip evlâtlık edindiği Zeyd b. Hârise ise Arap asıllı kölelerden idi.

Kadim zamanlardan beri bilinen ve uygulanan kölelik sisteminin asıl kaynağı savaşlardır. Savaş sonunda sağ olarak ele geçirilen erkekler köle, kadınlar da cariye kabul edilirdi. Karı-kocadan ikisi de köle olursa onların yeni doğan çocukları da köle sayılırdı. Toplumda kölelerin ve cariyelerin hukûkî açıdan herhangi bir hayvandan farkı yoktu; onlar sahiplerinin malı gibi görülür, bu sebeple hiçbir şahsî ve sosyal hakka sahip olamazlardı.[32] Patronu onu mal gibi satar ve elindeyken emeğinden yararlanırdı. Köle, sahibinin mal ve sermayesi olarak kabul edildiği için kolay kolay azat edilmek istenmezdi. Köle ancak, sahibi, kendisinin ölümünden sonra kölesinin azat edileceğini vasiyet etmişse hürriyetine kavuşabiliyordu. Bunun dışında efendisinin köleliğinden kurtulmak isteyen kişi, sahibinden kendisini satmasını talep ederdi ki, bu da onun köleliğinin ortadan kalkması değil, sahip değiştirmesi anlamına gelirdi.[33] Toprağa bağlı olarak gayrı menkulle birlikte köleler de el değiştirebiliyordu. Ayrıca borcunu ödemeyen kimse, borcu sebebiyle borç verenin kölesi olurdu. Benzer şekilde kumarda kaybeden de köle durumuna düşerdi. Sahiplerinin kölelerini satmanın yanında, hibe etme, hatta isterse öldürme yetkisi vardı. Bu yüzden her ne sebeple olursa olsun kölesini öldürene hiçbir sorumluluk yüklenmezdi. Köleler

32 Nass, İhsan, *el-Asabiyyetü'l-Kabeliyye ve Eseruhâ fi'ş-Şi'ri'l-Emeviyye*, Beyrut 1964, s. 68; Özaydın, Abdülkerim, *"Arap"*, DİA, III, 322.

33 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV, 37-38.

içinde azat edilenler ise kabile toplumunda bir üst tabakada yer alan mevâlî statüsüne yükselirdi.[34]

Araplarda kabile mensuplarını birbirine bağlayan asıl unsur, kabile ruhu denilen asabiyettir. Asabiyet, hakikatte nesebleri bir olsun veya olmasın, soy cetvellerindeki kabile ilişkilendirmeleri ister doğru ister yanlış veya eksik olsun, kabile üyelerinin kendilerinin bir asılda birleştiklerine inanmaları sonucunda, onların her şartta birbirlerine destek olmalarını sağlayan manevî güç ve dayanışma duygusudur. Toplumu meydana getiren çeşitli grup güçleri arasında bir dengenin kurulmasında, insanların haklarının gözetilmesinde, onurlarının korunmasında ve hayatlarının muhafaza edilmesinde asabiyet, güçlü rol oynayan önemli bir sosyal faktördür. Bu duygu kabile toplumunda o kadar güçlü bir şekilde yerleşmiştir ki, Hicrî III. Asrın sonuna, yani Arap egemenliğinin ortadan kalkmasına kadar toplumsal hadiselerin akış seyrinde etkinliğini hemen hiç kaybetmemiştir. [35]

Kabile toplumunda asabiyet, çöl sosyal hayatının zorunlu ve tabiî neticelerindendir. Zira kabile, ancak asabiyet sayesinde ayakta durabilmekte, varlığını ve güvenliğini sağlayabilmekte ve yine asabiyet sebebiyle hayatta kalmak için mücadele kuralının geçerli olduğu kabileler toplumunda geçim vasıtalarını elde edebilmektedir. Siyasî ve hukukî alanlardaki otorite boşluğunu doldurarak kabile fertlerinin mal, can ve ırz güvenliğinin sağlanması da asabiyet sayesinde mümkün olmaktadır. Asabiyete göre kabile üyelerinden biri öldürüldüğü zaman, öldürülenin yakınları başta olmak üzere bütün kabile maktulün intikamını almakla mükellef olur. Aynı şekilde kabile mensuplarından biri başka kabile mensubunu öldürürse, katilin kabilesi öldürülen şahsın diyetini ödemek başta olmak üzere öldürme hadisesinin bütün sonuçlarını üstlenmek zorundadır. Çünkü asabiyet anlayışına göre suç ve cezanın ferdîliği olmaz, bütün kabile kolektif sorumluluk altındadır. Asabiyet ayrıca her kabile üyesine kabile nizamı ve örfüne boyun eğmeyi, başka kabilelerle yapılmış olan anlaşma kurallarına tereddütsüz itaat etmeyi zorunlu kılmıştır.[36]

34 Belâzürî, *Ensâb*, I, 158; Cevad Ali, *el-Mufassal*, V, 570-576; Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV, 37-38; Sarıcık, Murat, *İslâm Öncesi Dönem Câhiliye Kültürü*, s. 133-178. Câhiliye dönemi köle ve cariye uygulamaları hakkında bk. Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, İstanbul 1996, s. 404-412.

35 Derveze, İzzet, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 151.

36 Apak, Âdem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, İstanbul 2004, s. 17-34.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse İslâm öncesi Arap toplumu, çöl hayatının bir sonucu olarak kabile sistemi üzerine kurulmuştur. Kabile, zenginlik, şeref gibi özel meziyetleriyle temayüz etmiş, yetkilerinden ziyade sorumlulukları öne çıkan ve şeyh adı verilen şahıslar tarafından yönetilmiştir. Kabileyi ayakta tutan değerler bütünü olan kabile inanç ve gelenekleri, her üyenin bilmesi ve uyması gereken mutlak kurallardır ve bunlara riayet edilmemesi kabile mensubu için felâkettir. Kabile üyeleri umumî olarak kendilerinin bir soydan geldiklerine inanmışlardır. Ancak sosyal çevrenin zorlaması neticesinde hilf, himaye, icâre, evlilik gibi kabileye farklı katılımların gerçekleşmesi, soy safiyetinin korunmasına engel olmuştur. Kabile mensupları genelde eşit sayılmakla birlikte, kabilenin asıl çocukları ve sonradan katılanlar olarak ikili bir tabakalaşma meydana gelmiş ve bu durum, onların hak ve sorumluluklarını da farklılaştırmıştır. Savaşların tabiî neticesi olarak ortaya çıkan köleler ise kabile toplumunun en alt tabakasını oluşturmaktadırlar. Bununla birlikte gerek saldırı, gerekse savunma hallerinde kabilenin tüm üyeleri kabile menfaatlerini korumak için bütün olarak hareket etmişlerdir. İslâm öncesi sosyal hayatın temelini oluşturan kabile sistemi, daha sonra da varlığını sürdürmüş; siyasî, içtimaî ve dinî hadiselerde tesirini devam ettirmiştir.[37]

B. İktisadi Hayat

Arap Yarımadası, büyük kısmı çöllerle kaplı geniş bir ülkedir. Bu durum, tabiatıyla ziraat ve sanayinin gelişmesine imkân vermemiştir. Ancak yine de Arabistan tamamen susuz, bitkisiz ve çöllerle kaplı bir saha da değildi. Burada da binlerce yıldır dar çerçeveli de olsa ziraat yapılan ve ürün elde edilen arazi parçaları bulunuyordu.

Arabistan'da tarıma elverişli topraklar genellikle sahil boyunca uzanmaktadır. Ayrıca vadilerde de sınırlı tarımsal faaliyetler gerçekleştirilebilmiştir. Hicaz daha ziyade hurma, Yemen buğday, Taif de üzüm üretimiyle meşhurdu. Nitekim Taif'te sakin Sakîf kabilesinin bağcılığı, bilhassa şarapları şöhret bulmuştur. Kaynakların bildirdiğine göre Hz. Peygamberin (sav) amcası Abbas, Taif'teki bağlarında özel bir cins üzüm yetiştirip bunu Zemzem suyu ile şerbet yaparak satıyordu. Ayrıca pek çok Mekkelinin de burada bağları bulunuyordu.[38] Ayrıca zeytincilik de şehrin önemli ürünleri

37 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV, 541-606.

38 İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, (thk. Muhammed Hamidullah), Konya, 1981, s. 245.

arasında yer alıyordu. Taif'in bilhassa kuru üzüm ve zeytinyağları Mekkeli tüccarlar vasıtasıyla Hicaz'dan Suriye'ye, Mezopotamya'ya, hatta Horasan'a kadar kervanlarla götürülüyordu. Arıcılık ve bal ticareti de şehirde hatırı sayılır bir gelir kaynağıydı.

Arap Yarımadası'nda yağmurlar daha düzenli yağdığı için Yemen toprakları diğer alanlara nazaran daha bereketliydi. Bu sebeple tarım ürünleri açısından en mühim alan Yarımada'nın güney kısmı kabul edilir. Araplar da bundan dolayı Yemen'e el-Arzu'l-Hadrâ (yeşil toprak) adını vermişlerdir. Yemen'de en fazla yetişen ürün ise hurmadır. Burada halk tarımda yağmur sularından daha çok istifade etmek için su bentleri ve barajlar inşa etmiştir. Yapılan arkeolojik kazılardan elde edilen kitabelerde de su bentleri ve kanallardan bahsedilmesi bunu göstermektedir. Arabistan'da Basra Körfezi kıyısındaki topraklar Ahsâ'nın küçük bir bölümü hariç ziraata elverişliydi. Necid'de daha ziyade arpa ve buğday üretilirdi. Yemâme ise bir bakıma Arabistan'ın tahıl ambarı sayılırdı. Bundan başka Medine ve Hayber'de ziraata uygun tarım alanları bulunuyordu.[39]

Tarımın yanı sıra hayvancılık da Arapların önemli bir gelir kaynağıydı. Özellikle bedevîler, ihtiyaçlarının önemli bir bölümünü deve ve keçi sürülerinden karşılardı. Bedevîlerin servetleri sahip oldukları deve ve davar sürüleriyle ölçülürdü. Gerçekten de Arap hayatında bilhassa devenin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Her şeyden önce göçebenin başlıca taşıtı devedir. Deve yük ve binek hayvanı olarak kullanıldığı gibi, eti, sütü ve yününden de istifade edilir. Bu sebeple deve çok büyük bir ekonomik değer taşımaktadır. Bu sebepledir ki, devesiz çöl hayatını tasavvur etmek neredeyse mümkün değildir. Zira deve, çölde yaşayan bedevîlerin hem en değerli yardımcısı, hem de en mühim geçim kaynağıdır. Araplar nakil ve mübadele vasıtası olarak kullandıkları devenin etinden gıda, derisinden elbise, kılından çadır, gübresinden de yakacak ihtiyacını temin eder, hatta idrarından saç losyonu ve ilaç imal ederdi. Kısacası deve bedevînin devamlı arkadaşı, en yakın dostu, sanki onu büyüten besleyen anası ve babası mesabesindedir. Ayrıca mehir, kan diyeti de deveyle takdir edilirdi. Hz. Ömer, Arab'ın ancak devenin huzur ve sükûn bulduğu yerde saadete ereceğini söylemiştir. Benzer şekilde ünlü müsteşrik Sprenger, Arab'ın deve ile ilişkisini veya Arab'ın deveye olan bağımlılığını "Bedevî adeta devenin bir asalağıdır" tabiriyle çarpıcı bir şekilde dile getirir. Devenin Arabistan sosyal hayatında ve ekonomisindeki yeri ve

39 Cevad Ali, *el-Mufassal*, I, 211, VII, 24-97.

ehemmiyetini gösteren en önemli delil, bu hayvanın çok sayıdaki cinslerini ve büyüme devrelerini ifade etmek için Arapça'nın bin kadar ayrı kelimeyi barındırmasıdır. Bu sayıyla ancak kılıç için kullanılan kelimelerin adedi rekabet edebilmiştir. Bu sebeple Arap Yarımadası deve yetiştirmede dünyanın en önemli merkezlerinden kabul edilmiştir. Bilhassa Necid yöresinin develeri büyük şöhret kazanmıştır. Araplar arasında deve ve küçükbaş hayvanların yanı sıra iyi cins at yetiştiriciliği de yaygın bir geçim aracıydı. Zira günümüzde de Arap atının şöhreti bilinmektedir.[40]

Arapların temel besinleri hayvansal ürünler olan et, süt ve süt mamulleridir. Av hayvanları bilhassa bedevîler için önemli bir geçim kaynağıdır. Bedevîler tazı ve atmaca yardımıyla avcılık yapmaya da oldukça düşkündürler. Onlar ceylan, dağ keçisi, yaban sığırı ve özellikle yaban eşeği avını da çok severlerdi. Diğer av hayvanları arasında keklik, tavşan, keler ve dağ faresi ön sırada yer alır. Et ve süt ürünleri dışında Arapların gıda kaynakları kavrulmuş un (sevik) ve hurmadır. Bu meyve Arabistan Yarımadası üzerinde bulunan vahaların en önemli ağacı, aynı zamanda geçim ve ticaret aracıdır. Yiyecek olarak tüketilmesinin yanında, ısınma ve barınak inşasında da hurmadan istifade edilmiştir. Araplarda kavrulmuş arpa unu da temel gıda maddesi olarak kullanılmıştır. Arpa ununda yapılan ekmek yufka şeklinde pişirilirdi. Zenginler ise daha çok Suriye'den ithal edilen buğday ekmeği yerlerdi.[41]

Büyük çoğunluğu çöl ile kaplı olması ve akarsularının bulunmaması sebebiyle Araplarda balık kültürü yok gibidir. Zira Kızıldeniz suyunun elverişsizliği Yarımada'nın batı sahillerinde yaşayan Araplara balıkçılık yapma imkânı vermemiştir. Buna karşılık Arabistan'ın doğusunda Umân denizine kıyısı olan bölgelerde yaşayan bir kısım kabileler geçimlerini balık avcılığı ile temin edebilmişlerdir. Basra Körfezinde balıkçılığın yanında diğer bir denizcilik faaliyeti olarak inci avcılığı öne çıkar. Bu konuda en verimli alanlar ise Bahreyn ve Kuveyt kıyılarıdır.[42]

Yemen ve Hadramut'un bazı kısımları istisna edilmek kaydıyla Arabistan'ın ziraî bir muhit olmadığı ortaya çıkar. Bölge arazisinin hayvancılık için de çok müsait olduğu söylenemez. Zira Hicaz, Necid ve Bâdiye'de sadece tarım ve hayvancılıkla geçim temin etmek mümkün değildir. Bu

40 Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII, 111-130.

41 Arapların yaygın gıda maddeleri hakkında bk. Âlûsî, Seyyid Mahmud Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb*, I-III, Beyrut ts., I, 380-394.

42 Cevad Ali, *el-Mufassal*, I, 196-203, 206, IV, 286-287, 679-681, V, 337-341.

durum yarımada sakinlerini toprağa bağlı olmayan bir hayata zorlamıştır ki, bu da ticarettir. Bundan dolayı bölgede yaşayan halk çok eski tarihlerden beri ticaretle uğraşmıştır. Nitekim "her Arap iyi bir tacirdir" sözü darb-ı mesel olmuştur. Bilhassa Yemen halkının tarımda olduğu gibi ticarette de Hicazlılar'dan ileride olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Yemenliler ülkeleriyle Hindistan arasında çok eski tarihlerden beri Mısırlıların, Fenikelilerin ve Asurluların ihtiyaç duydukları pek çok ürünü Hindistan'dan getirip deniz yoluyla onlara ulaştırmışlardır. Uzakdoğu'dan gelen bu ticaret eşyası daha sonra kafilelerle Mısır, Suriye ve Irak yöresine sevk edilirdi. Hadramut veya Umân'dan kalkan kafileler kuzeye doğru yönelerek önce Dehnâ çölünü geçer ve Devân'a varıp, buradan batıya döner ve Necid'i aşarak Hicaza doğru yol alırlar, sırasıyla Mekke, Yenbû veya Yesrib'e uğradıktan sonra Hicr üzerinden Petra'ya ulaşırlardı. Burada ikiye ayrılan kollardan biri Fenike, Filistin ve Tedmür'e, diğeri ise batı istikametinde Mısır'a giderdi. Irak ticareti ise ya Arabistan'ın doğusundan giden güzergâh ile ya da deniz yolu takip edilerek Basra Körfezinden yapılırdı. Hindistan'dan gelen mallar Aden'de depolanır, daha sonra kafileler halinde kara yoluyla Petra'ya veya deniz yoluyla Akabe körfezine sevk edilir, buradan da Suriye, Filistin veya Mısır'a ulaştırılırdı. Ancak Romalıların zamanla bölgedeki ticareti ellerine geçirmeleri Yemenlilerin ticarî faaliyetlerini sekteye uğrattı. Nitekim I. yüzyılda Hicaz Arapları ticarette Yemenlileri geride bırakıp onların yerini almaya başladılar. Bu tarihten itibaren Hicazlılar Yemen ve Habeşistan'dan satın aldıkları malları Suriye, Mısır ve bazen da Fars'ta satarak büyük servet sahibi oldular.[43]

Başta Hicazlılar olmak üzere Arap Yarımada'sının sakinleri ister bedevî, ister hadarî olsun kendi çaplarında ticaretle meşgul olmuşlardır. Bilhassa Mekkeliler yaz-kış karada ve denizde ticaret yolculukları için seferber olmuşlar, ticaret mallarının nakli ve mübadelesi konusunda aracılık yapmak suretiyle önemli gelirler elde etmişlerdir. Geri kalan Araplar ise ticarî seferlere iştirak etmenin yanı sıra bazen de kervanlara ortak olmak suretiyle ticaretten dolaylı pay almışlardır.

Araplarda sermaye ortaklığı sistemi sadece büyük zenginlere has bir ticarî faaliyet değildi. Buna zaman zaman orta halk kesimleri de ekonomik güçleri elverdiğince iştirak ediyorlardı. Bu konuda özellikle Mekke'de Kureyş kabilesi ileri bir noktaya ulaşmıştı. Yemen'den Akdeniz'e Basra Körfezi'ne ve Doğu Arabistan'a ve Cidde'ye ulaşan ticaret yollarının kavşak

43 Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII, 227-285.

noktasında bulunması Hicaz'ın merkez şehri Mekke'ye bu anlamda büyük avantaj sağlamıştır. Mekke şehir devletinin kurucusu kabul edilen Kusay b. Kilâb'ın torunları Hâşim, Abdüşşems, Nevfel ve Muttalib; Bizans, Habeşistan, İran ve Yemen hükümdarlarıyla siyasî ilişkiler kurarak ticarî antlaşmalar yapmak suretiyle Mekke'nin ticaret hayatındaki etkinliğini uluslararası boyuta taşımışlardır. Arabistan'da seyahat eden kervanlar sürekli olarak yağmalanma tehlikesiyle karşı karşıya kalırken, akdedilen antlaşmalardan istifadeyle Kureyş kervanları güvenlik içinde ticaret yapmışlardır.[44] Yabancı devletlerle böyle bir anlaşmaya varılmasında hiç şüphesiz Kureyşlilerin Kâbe'ye hizmetleri ve onun muhafızı olmaları önemli rolü olmuştur. Buna karşılık Kureyşliler de onların mallarını hiçbir nakliye ücreti almadan pazarlara nakletmişlerdir. Ayrıca antlaşma uyarınca kervanlar yolda mola verdikleri zaman kabileler onları misafir ediyor, su, ot ve yakacak gibi ihtiyaçlarını karşılıyorlardı. Bu organizasyon sayesinde Kureyş soylarının tamamı ticaretten büyük pay almışlardır. Bununla birlikte Mekke'de bazı şahıslar ticarette diğerlerine nazaran göre daha fazla temayüz etmişlerdir. Bunların başında Ümeyyeli Ebû Süfyân'ı zikretmek gerekir. O kadar ki, onun liderliğinde Benî Ümeyye kabilesi mensupları ticaret amacıyla Anadolu içlerine kadar ulaşmışlardır. Diğer bir Kureyşli Sehm kabilesinden Amr b. el-Âs, Arabistan'ın itriyat ürünleri ile Taif'in derilerini satmak amacıyla Mısır'a kadar gitmiştir. Rivayetlere göre İslâm'dan önce Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer, İran, Suriye ve Yemen panayırlarına katılmışlardır. Kureyş'in diğer meşhur tüccarları ise Ebû Uhayha Saîd b. el-Âs, Velid b. Muğire, Ümeyye b. Halef, Safvan b. Ümeyye ve esir ticaretiyle zenginleşen Teym kabilesi reisi Abdullah b. Cüd'ân'dır.

Arap Yarımadası'nda Mekkelilerin canlı tuttukları ticaret yolu Yemen'deki San'a şehrinden başlardı. Daha sonra kuzeye doğru yönelerek Taif üzerinden Mekke'ye varır, buradan Yesrib'e, oradan da Hicr, Tebük, Maan, Mûte, Umân ve Busrâ yoluyla Dımaşk'a ulaşırdı. Mekke'den çıkan başka bir yol ise Bedir'den geçer ve Akabe körfezindeki Eyle'ye buradan Maan-Mûte yoluyla Dımaşk'a veya Sînâ üzerinden Mısır'a ulaşırdı. Doğu istikametinde ise Mekke'den başlayan bir başka yol Hîre'ye, yine kuzeye çıkan ikinci bir yol da Rumma vadisi Basra Körfezi üzerinden İran'a, nihayet başka bir yol ise Taif'in güneyindeki Tebâle'den doğuya yönelip Devâsir vadisi üzerinden Bahreyn'e giderdi. Kureyş kervanları bu ticaret güzergâhları

44 Cevad Ali, *el-Mufassal*, I, 220-221.

vasıtasıyla Yemen'den parfüm, zamk, işlenmiş kereste, fildişi, abanoz, kaplan postu, işlenmiş deri, altın, mücevher, akik, un, ipekli dokuma, çeşitli madenler, silâh ve baharat alırlardı. Mısır, Dımaşk ve Basra'dan dönerken de buğday, zeytin, zeytinyağı, bakliyat, ipek kumaş ve kullanım eşyası getirirlerdi. Hicaz'ın denize açılan en önemli kapısı olan Cidde Limanı ise bilhassa Mekke-Habeşistan ticaretinde önemli bir rol oynardı. Habeşistan ve Bahreyn'den dönen tüccarlar Arabistan'a fildişi, mercan, inci, dokuma, altın ve gümüş getirirlerdi.[45]

Arabistan ticaretini muntazam tertip edilen periyodik ticarî panayırlar canlı tutmuştur. Bunların en meşhurları şöyle sıralanabilir: Dûmetülcendel, 1-15 Rebîülevvel arasında kurulan bu panayıra Hicaz ve Yemen'den tüccarlar iştirak ederlerdi. Buradan Hasâ'daki Muşakkar'a gidilirdi. 1-30 Cemâziyelâhir arasında açık olan bu panayıra ayrıca deniz yoluyla gelen İranlılar da katılırlardı. Receb'in ilk günü Muşakkar'dan Suhâr'a hareket edilirdi. 20 - 25 Receb günleri burada alışveriş yapılır ve daha sonra Hint ve Çin tüccarlarının da katıldığı Debâ panayırına hareket edilirdi. Receb'in son günü açılan bu panayırdan Güney Arabistan'ın Mehre şehrindeki Şıhr panayırına ulaşılırdı. Burası ise 15 Şâban'da faaliyete geçerdi. Aden 1-10 Ramazan, San'a 15-20 Ramazan, Râbiye 15-30 Zilkâde, Ukâz 15-30 Zilkâde, Zülmecâz 1-8 Zilhicce, Netât ve Hacer (Yemâme'de) 10-30 Muharrem tarihlerinde faaliyet gösterirdi. Hz. Peygamber (sav) gençliğinde Yemen'deki Hubâşe ile Suhâr ve Debâ panayırlarına katılmıştır. Yukarıda da işaret edildiği gibi ticaret panayırlarının önemli bir bölümü haram aylarda (zilkade, zilhicce, muharrem ve receb) kurulmuştur. Bununla birlikte 3, 6, 8 ve 9. aylarda faaliyet gösteren panayırlar da vardı.[46]

Hicaz'da kurulan panayırların en önemlisi aynı zamanda milletlerarası nitelikte olan Ukâz'dır. Bu fuar rutin ticarî faaliyetlerin yanı sıra aynı zamanda edebî bir kongre faaliyeti olarak da görülmüştür. Şairler en güzel şiirlerini burada okur ve beğenilen eserler Kâbe duvarına asılırdı. Böylece Ukâz, sözlü edebiyatın şaheserlerinin dile getirildiği önemli bir sanat merkezi vasfını da kazanmıştır. Ayrıca buralar kabileler arası toplantıların tertip edildiği, problemlerin çözüldüğü, kabilelerin aldıkları kararların duyurulduğu mekânlar olmuştur.[47]

45 Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII, 285-365.

46 Âlûsî, Seyyid Mahmud Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb*, I, 264-270.

47 İbn Habîb, *Kitabu'l-Muhabber*, s. 263-268; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII, 365-387. Ayrıca bk. Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticari Hayat*, İstanbul 1999, s. 13-46; Akgül, Ahmet,

Bedevî Araplar ticarî faaliyetlerini daha ziyade mal takası ile gerçekleştiriyorlardı. Ancak onların çevre kültürlerden etkilenerek zamanla bazı alış-verişlerinde para kullanmaya başladıkları anlaşılmaktadır. Meselâ Kuzey Arabistan'da ilk siyasî birliği kurmuş olan Nabâtîler, Yunanlıları taklit ederek para basmaya başlamışlardır. Kuzey Arabistan'daki diğer bir medeniyet merkezi olan Tedmür Devleti'nde de kadim İskenderiye sikkelerine benzer paralar kullanılmış, bu sikkeler üzerinde Tedmür hükümdarlarının resimleri kazınmıştır. Nitekim adı geçen krallığın efsanevi kraliçesi Zenubiya'ya ait keşfolunan paraların bir tarafında onun omuza kadar baş resmi ve etrafında Yunan harfleriyle Septimiya Zenubiya yazısı bulunmaktadır. Ayrıca yapılan kazılarda Zenubiya'nın oğlu Vehbu'l-Lât adına basılmış başka sikkelere de tesadüf edilmiştir.

Güney Arabistan'da ise Yemenliler kendilerine özgü sikkeler bastırmışlardır. Bunlardan birçoğu, keşifler ve araştırmalar sonucunda bulunmuştur. Sikkeler üzerinde hükümdarların tasvir ve isimleri, darb oldukları şehrin adı müsned hattı ile kazındığı gibi, paralar baykuş, doğan, öküz başı veya hilal şekilleri ile de süslenmiştir.[48]

Câhiliyeden Hz. Peygamber Devrinin Sonuna Kadar Ticari Hayat, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), HÜSBE, Şanlıurfa 2001.

48 Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII, 387-453; Özaydın, Abdülkerim, "Arap", *DİA*, III, 321-324.



İSLÂM'IN ORTAYA ÇIKTIĞI DÖNEMDE HİCAZ BÖLGESİ HALK İNANÇLARI

Prof. Dr. Ali Çelik*

Giriş

Yüce Rabbimiz, kendi ulûhiyetini, vahdâniyetini ve Rubûbiyyetini insanlar arasından seçtiği elçileri (peygamberleri) vasıtasıyla varlık âlemi içinde en üstün mertebede yaratıp muhatap olarak kabul ettiği insan (lar)a bildirmişti. Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem (a.s.) ile başlayan peygamberler silslesinin son halkasını temsil ediyordu, kendisine Kur'an-ı Kerim inzâl buyurulmuştu. O da insanlığa tebliğ etmiş, hayata nasıl intikal edileceğinin yolunu göstermiş; toplumu "Ben" merkezli bir dünya görüşünden "Allah ve Rasulü'nün rızası" merkezli bi dünya görüşüne dönüşteren bir değişim ve dönüşüm meydana getirmiş böylece, *Tevhide dayalı, ahlâkiliği esas alan sosyal adâletn hâkim olduğu bir toplum*'un temel ilkeleri tebliğ edilmişti. Vahyin muhâtabı olan Hicaz Bölgesi sakinleri tam bir teslimiyet içinde Kur'an'ı anlamış, özümsemiş ve "Müslüman" olmanın saadetine ererek Hz. Peygamber'in dilinde övgüye nail olmuşlardır. Tarihe "asr-ı saadet" mührünün vurulduğu bu bireysel ve toplumsal değim, Müslümanların tarihinde huzurlu bir hayat için her zaman bir başvuru kaynağı olmuştur. Her devrin Müslümanı kendi hayat standartlarını belirlerken, Kur'an ve Sünnet'in çizdiği sınırları daima gözönüne alarak yeniden yorumlama gayreti içinde olmuş ve kıyamet sabahına kadar da bu anlama ve yorumlama biçimi böyle devam edecektir.

Bunun içinde yapılavcak ilk şey, Kur'an'ın nüzul ortamının yani tarihî arka planın iyi bilinmesidir. İşte biz bu çalışmamızda "İslâm'ın ortaya çıktığı sırda Hicaz Bölgesi Halk İnançları"nı genel hatları içinde görmeye çalışacağız. Bunu yaparken önce bölgeyi Coğrafî sonra da Sosyo-kültürel

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

olarak tanıtıp daha sonra da *Dini hayatla-Sosyal hayatla ve Tıp ve Sağlıkla* ilgili halk inançlarını tespit etmeye çalışacağız.

Hicaz Bölgesinin Genel Özellikleri:

A-Coğrafi Özellik:

Tüm Arabistan'ı kapsayan çok sayıdaki ittifaka ve İran, Habeşistan, Bizans vb. ülkelerin hükümdarlarıyla yapılan barış anlaşmalarına bağlı olarak ortaya çıkan bu durum, Mekkelilere, o zamanlar Arabistan'ın **öteki bölgelerinde hiç görülmeyecek bir güvenlik** sağlamıştı. Bu durum daha sonra Kur'an'da kendilerine şöyle hatırlatılacaktır:

"Kureyş kabilesinin yaz ve kış yolculuklarında uzlaşması ve anlaşması sağlanmıştır. Öyleyse kendilerini açken doyuran ve korku içindeyken güven veren bu Ev'in (Kabe'nin) Rabbine kulluk etsinler.!"[1]

O dönemde nereye bakılırsa bakılsın, dünyanın her yöresinde sadece savaşlar; ırk, renk, dil, din ve bölge farklılıkları nedeniyle sağduyudan yoksun önyargılar; halkın geriye kalanı hiçbir şeye sahip olmazken servetin birkaç zengin arasında dengesiz dağılımından kaynaklanan koyu sefalet göze çarpıyordu.

B-Önemli Şehirleri

Hicaz bölgesinin üç önemli şehri Mekke-Medine ve Tâif.

Mekke:

Mekke ve Tâif → Çoğunlukla ticâretle uğraşıyordu.

Kur'an-ı Kerim, bu şehirden **„Bekke"**[2] ve **„Mekke"**[3] olarak göstermiş, saygın bir belde olduğunu ifade içinde de „Emin belde"[4] **„Haram belde"**[5]

1 (106) Kureyş, 1-4

2 (3) Ali İmran,96

3 (48) Fetih,24 ("Mekke ve Bekke" isimlerinin delalet ettiği mana konusunda ihtilaf edilmiştir. Bazıları: O iki isim, ayrı lügattir. Ancak kastettikleri mana birdir. Araplar, harflerin çıkış yerleri birbirine yakın olan kelimelerde (B) ile (M)'yi değiştirererek söylerler. Bu bakımdan "Mekke" ile "Bekke" ayrı kelimeler olmakla birlikte aynı manayı ifade ediyor derler. Bu görüş Mücahid'e aittir. Diğer bazıları ise, bu iki isim, ayrı ayrı lügat olup, ayrı müsemmalara delalet ederler. Zira müsemmanın (isimlendirilen şeyin) farklı olması sebebiyle, farklı isimler vaz' olunmuştur, derler. Müsemmanın ne olduğu konusunda ise, İbrâhim en-Nehai ve Yahya bin Ebi Eyyüb: "Mekke" bütün beldenin ismidir. "Bekke" ise, Beytullahın ismidir, derler. Zühri ve Zeyd bin Eslem'de: "Mekke" bütün beldenin değil, sadece "Harem"in ismidir. "Bekke" ise Haremdeki ismidir, derler. (Alûsî, Buluğu'l-Erab, I,227-228; İbn Hişâm, Sire., I,114

4 (2) Bakara,162; (14) İbrâhim,35;(95) Tin,3

5 (27), Neml,91

tabirlerini kullanmıştır. Bölgede bulunan diğer şehirlere göre daha üstün bir konumda olduğunu „**Ümmü'l-kura**"[6] lafzıyla belirtmiştir. Bundan başka **„Berre, Rahm, Emine Ümmü Safa, Beldetü'l-Merzûka, Taybe, Tihâme, Hicaz"** gibi 45 kadar ismi olduğu nakledilmektedir.[7]

Şehrin tarihi çok eski devirlere dayanır. Bir kısım hadislerde ifade edildiği gibi[8] burada cennetten atılışını müteakip, bizzat Adem **(a.s)** tarafından inşaa edilmiş ve sonra **İbrâhim (a.s)** tarafından yeni baştan bina olunmuş bir mâbed bulunuyordu.

Bunun kutsallığı ise, İslâm öncesi devirler boyunca daima artmış, eksilmemiştir.[9] Bugün **Mekke** şehrinin bulunduğu bölgede çok eski zamanlarda Amalika, Âd, **Semûd** kavimlerinin kalıntısı olan **Cürhümlüler** oturuyordu. **Cürhümlülerden** arta kalan halk, burada oturmakta iken, **Hz. İbrâhim,** hanımı **Hacer'i** ve ondan doğma **İsmâil'i** buraya getirdi.[10] Rivayete göre **Hz. İsmâil,** burada evvelce Cürhüm kabilesinden **Muad'ın kızı Seyyide** ile,[11] daha sonra **Amr kızı Ra'le** ile evlenmiş, bunlardan on iki oğlu olmuştur. Bu suretle, Arap kavmine yabancı olan İbrâhim oğullarının kanı karışmış, **„İsmâilîler"** adıyla anılan bir topluluk vücuda gelmiştir. İşte yüzyıllar sonrası islâm dinini tebliğe memur edilen **Hz. Muhammed (s.a)** in ceddi olan **Kureyş** kabilesi, İsmâil Peygamber'in Cürhümlülerden evlendiği kadınlardan çoğalan topluluktan çıkmıştır.[12]

Şehrin nufusu, yabancı menşe'lere sahip köle ve mevlalar (azadlı köleler) dahil, on bine ulaşmaktaydı.[13]

Ziraate elverişli olmayan bu şehirde, insanlar hayatlarını devam ettirebilmek için ticaretle uğraşıyorlardı. Kureyşliler, İslâm öncesi Arabistan'ın beynelminel tîcarî her organizasyonunun başına yerleşmişlerdi. Yazın **Suriye'ye** kışın **Yemen'e** her yıl kervanlarla tîcarî seyahatler tertip ettikleri Kur'an-ı Kerim'de açıkca zikredilmiştir.[14]

6 (6) Enam,92; (İslâm'dan önce de Mekke'ye Ümmü'l-Kura deniliyordu. Bu ismi Kur'an da kullanmıştır. Hamidullah, M., İslâm Müesseselerine Giriş, s.30-31)

7 Eyüp Sabri Paşa, Mir'at-ı Harameyn, I,33.Matbaa-i Bahriyye, İst. 1301.

8 Zerkeşi, İ'lamu's-Sacid bi Ahkami'l-Mesacid, s.43 vd.; Ezraki, a.g.e., I, 32; İbn İshak, Sire, s.72.

9 Hamidullah, M., İslâm Peygamberi, I,263.

10 Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, bab,12, Ayet,9; Bab,21, ayet,13 vd.

11 Hz. İsmail'in hanımının isminin Ammare bt. Said b. Üsame olduğu rivayeti de vardır. (Ezraki, a.g.e., I,47).

12 İbn Hişâm, Sire, I, 113,114; Çağatay, N., İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı, s. 82-86.

13 Hamidullah, M., a.g.e., I,29.

14 (106) Kureyş,1-4.

M.Hamidullah 'ın tespiti şöyledir:

"Mekkeliler hiç de göçebe insanlar değildi. En azından iki bin yıldan beri yerleşik bir hayat sürüyorlardı ve **en büyük uğraşları sadece kervan ticareti** idi. O dönemde **Avrupa'nın Hindistan ve Çin ile olan ticareti Arabistan'dan geçiyordu. Mekkeli Kureyşliler, İslâm öncesi Arabistan'ındaki hemen her türlü uluslararası ticari örgütlenmenin başına yerleşmişlerdi. Özellikle Bizans imparatoruyla, İran imparatoruyla, Habeşistanlı Necâşi'yle, Yemen'deki Kinde kralıyla ticarî anlaşmalar imzalamışlar ve her yıl Mekkeliler, Suriye, Mısır, Irak, Yemen ve Habeşistan'a gitmeyi adet haline getirmişlerdi.** Onlar, gerek dinî gerekse ticarî fetihlerine girişmeden önce, **bu ülkelerin örf ve âdetlerini, kişilik özelliklerini, kanunlarını, hatta yolların geçtiği yerleri** tam anlamıyla biliyorlardı."[15]

Kureyşliler, İslâm öncesi Arabistan'ın beynelminel tîcarî her organizasyonunun başına yerleşmişlerdi. Yazın **Suriye'ye** kışın **Yemen'e** her yıl kervanlarla tîcarî seyahatler tertip ettikleri Kur'an-ı Kerim'de açıkca zikredilmiştir.[16] Kureyşliler, hem hudud oldukları komşu devletlerden ticaret kervanlarının serbestçe geçiş ve ikâmet imkanları için, çeşitli imtiyazlar elde etmişlerdi. **Bizans** ve **Sâsânî** İmparatorluklarından alınmış olan **„Kayser ve Hüsrev teminatı"** yanında, **Habeşiştan, Yemen, Necid, Gassânî, Hîre** melik ve emirleriyle de ticaret antlaşmaları vardı. **Filistin'de, Eyle** ve **Gazze** limanlarıyla **Busra** ve **Ezriatü'ş-Şam** ile **Yemendeki San'a** onların her yıl ticaret için gittikleri belli başlı mühim merkezlerdir.[17]

Mekkeliler, tarafsızlıklarını korumaya çalışmışlardı. Rivayete göre, **Abdülmenaf**'ın dört oğlundan:

Abdüşşems → Habeşiştan ile;

Haşim → Suriye ile;

Muttalip → Yemen ile;

Nevfel de → Irak ile İlişkiler kurmaya çalışmıştı.[18]

15 M.Hamidullah, İslam Peygamberi,42

16 (106) Kureyş,1-4

17 İbn Sa'd, Tabakat, I,75-79; Taberi, Tarih, II,252; İbn Habib, Muhabber, s.263 vd.; Çağatay, N., İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı, s.152-157; Hamidullah, M., a.g.e., II, 995-1013.

18 İbn Habib, Muhabber, s.163; Münammak, s.44; Taberi, Tarih, II,252.

Bundan dolayı da kendilerine kimse taarruz etmiyordu. Bu anlaşmalar, birer, **kapitülasyon** demek olur ki, bu suretle Kureyş kabilesi delalet ve himayesi nâmı altında emniyet ile gidip geliyorlardı.[19]

İslâm öncesi devir, büyük güçler arasında menfaeat çatışmalarının son derece yoğunlaştığı bir devirdir. Hz. Peygamber, uluslararası siyasetin böylesine karıştığı bu dünyada olgunluk çağına ulaşmıştı.

Tâif :

Tâif, Sakif kabilesinin yerleşim merkezi idi. Sakif kabilesinden biri, **İran** imparatorunu ziyaret etmiş ve bu da onun bu ziyaretinden son derece memnun olduğundan, bu bedevinin arzularını yerine getireceğini vadetmişti. İşte o, bu vaadine sadık kalarak şehir surlarını ve bu arada kale inşaa etmek üzere **Tâif** şehrine İranlı bir mühendis göndermişti. **Tâif** kelimesi buradan gelmektedir.[20]

Gölgeli ormanlar arasında yuvalanmış ve **«Suriye ülkesinin bir parçası»** olarak tavsif edilen bu şehir, **Mekke Aristokrasisinin** yazlık şehri durumundaydı.[21] Mekkeliler, Yahudiler ve çok sayıda kabileden çıkmış **«Mevlâ»** statüsündeki insanlar da burada yaşamaktaydı.[22]

Mekke ile Tâif birbirinden ayrılmaz bir çift şehir durumunda olmuşlardır. Tâifliler zirâî mahsüllerini Mekke'ye satarlar, buna mukabil Mekkeliler de, yaz aylarında Tâif'in sahip olduğu tatlı iklim dolayısıyla buralara gelirlerdi. Bu şartlar altında çok sayıda Mekkelinin Tâif'te arazisi ve mülkü bulunurdu. Tâiflilerden bir kısmı da ticaret maksadıyla Mekke'de otururlardı. Mekkeli sermaye sahibi tüccarlar, Tâiflilere ödünç para veriyorlardı.[23] Hatta Peygamberimizin amcası Hz. Abbas'ın da faizle para alışverişi ile meşgul olduğunu bilmekteyiz. Bu sebepten Hz. Peygamber (S.A) Veda haccındaki hutbesinde:»İlk kaldırdığım faiz amcam Abbas'ın faizidir» diyerek onun faizcilikteki durumunu belirtmektedir. Hz. Peygamber'in dayıları **Abd Yelil**'lerin de Tâifli olduğunu hatırlarsak, Mekke ile Tâif halkının her türlü ilişkilerde içiçe oldukları görülür. İdârî statü açısından da yine Mekke gibi Tâif de şehir devleti özeliğindeydi.[24]

19 İbn Habib, Münammak, s.44; Yazır M., Hak Dini Kur'an Dili, IX,6156-6157.
20 Hamidullah, M., İslâm Peygamberi, I,516-517; İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, IX,225.
21 Hitti, P., Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi, I,154-155.
22 Hamidullah, M., a.g.e., I,517-518.
23 İbn Hişâm, Sire, I,273.
24 Hamidullah, M., İslâm Peygamberi, I, 365.

Tâifliler fikir ve düşünce alanında komşularına göre üstün durumdaydılar. Mekke ile sıkı münasebet içinde olmaları, oradaki refah ve bol vakit, Tâifdeki Kültür hayatının ön plana geçmesine sebeb olmuş ve şehir ahalisinin tefekkür ve düşünce seviyesinin yükselmesini sağlamıştır. İslâm'ın henüz ortaya çıktığı senelerde, bu bölgenin tanıdığı yegâne tabib olan **Haris bin Kelede** Tâifliydi.[25]

Kur'an-ı Kerim'de **«Tâif»** ismi, sadece bir yerde geçer. Zuhruf suresi (31-43) ayette geçen **«el-karyeteyn»** tabiri ile Mekke ve Tâif bir arada zikredilmiştir. Bu ayetin bildirdiğine göre, **Tâif** halkı ile Mekke halkı birbirine denktir. Zira ayette Mekke halkının: **«Şu Kur'an iki karyenin (beldenin) birindeki büyük bir adama indirilmeli değil miydi?»** şeklinde kunuya yaklaşarak akıl erdiremedikleri anlaşılmaktadır.[26] Ayette kasdedilen iki memleketi büyükler, Mekke'de **Velid bin Muğire** ile Tâifteki **Urve bin mes'ud es-Sakafi** gibi adamlardı.[27]

Medine:

Medine → Çoğunlukla Ziraatle uğraşıyordu.

Medine eski zamanlarda **„Amalika"** kavminin yurdu idi. Onların dağılıp ortadan koybolamalarından sonra m.ö. VII.yy başlarında **Babil Kralı II. Nabu Kudur-u Sur'un** (saltanatı: m.ö.605-562) **Kudüs'ü** işgal edip oradaki yahudileri **Babil'e** götürdüğü (Babil esareti) sırada kaçıp kurtularak güneye Hicaz'a gelen Yahudiler tarafından **Hayber, Vâdilkura, Fedek** gibi yerlerle birlikte Medine ve yurt edinilmişti." Artık Medine de mal mal ve servet biriktirmeye çok önem veren yabancı bir unsurun oraya göç etmesiyle sınıflı bir toplum karakter kazanmıştır.[28]

„Yahudiler Yesrib'e yerliştikten sonra o zaman daha gelişkin olan küzey Arabistan ticaretini ellerine alarak çok zengin olmuşlardı. Yesrib ve civarı **Kureyza, Nadir, Kaynuka** yahudi kabilelerinin merkezi oldu. Yahudiler, ziraatle, kuyumculukla, demircilikle ve silah yapımcılığı ile meşgul idiler".[29] Bunlara ilaveten çoğu tefecilik yapıyor, faizle Araplara borç para veriyordu. **Tefecilik** sadece paraya münhasır değildi. Ödünç olarak verdikleri buğday, arpa gibi aynî şeyleride kat kat fazlasıyla geri alıyorlardı. Ayrıca yahudiler,

25 İbn Habib, Muhabber, s.460; Hamidullah, M., a.g.e., I,516; Alûsî, Buluğu'l-Erab, III,328.

26 İzzet Derveze, Asru'n-Nebi, s.35-36.

27 Nesefî, Medarik, III,311 (Zuhruf 31.ayetin tefsiri).

28 Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, I,158; Çağatay, N., İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı, s.95.

29 Çağatay, N., a.g.e., s.95 (Abbas Şüşteri, Hatemü'n-Nebiyyin s.75'den naklen).

şarap ticaretini de ellerinde bulunduruyorlardı. **Şam'dan** getirdikleri şarabı Araplara satıyorlar, böylece büyük gelir elde ediyorlardı.[30]

İslâm'ın ortaya çıktığı sırada Medine'de üstün durumda bulunan **Evs** ve **Hazreç** isimli Arap kabileleri, burada çok sonra belki de mîlâdî II.yy. veya III.yy.'da gelmişlerdir. Önceleri Yesrib'te yahudilerin baskısı altında yaşayan bu iki kabile, daha sonraları akrabaları **Gassaniler'in** yardımıyla yahudilere üstünlük sağlamışlar ve böylece Yesrib'te hakimiyet ve kuvvet dengesi değişmişti.[31] Ne varki bu iki kardeş kabile, bir sebeple birbirlerine düşman oldular. Aralarında bitmez tükenmez kan davası başladı. Rasulullah'ın Medine'ye teşriflerine kadar devam eden bu dâvâlar, Rasulüllan'ın Medine'ye teşriflerine sonra **Evs** ve **Hazreç'i** kardeş ilan etmesi ve kan davasını kaldırmasıyla son bulmuştur.[32]

Medine'ye önem kazandıran ve onu bir merkez haline getiren nedenlerden biri de, onun Şam ile Cezire (yarımada) arasında sürekli olarak gidip gelen ticaret kervanlarının yolu üzerine düşmesidir.[33] Bu sebeble Medine tüccarlarının Mekke halkının ticârî faaliyetlerinden habersiz olmaları düşünülemez. Burada sözedilmesi uygun düşecek şeylerden biriside herhalde faizin hatırlatılmasıdır. Zira faiz, (kapitalist sistem içinde) ekonomik ve ticari hayatın ögelirinden biridir. Bu sebebten faizin bölgeye yaygın olması nedeniyle, konuyla ilgili çok sayıda ayet bulunmaktadır. Onlardan hareketle Hicaz şehirlerinde yaşayan Arablar ve yahudiler birbirlerinden farksız olarak bu işle uğraşıyorlardı. Bu onlar arasında köklü bir uygulamaydı.[34]

C-İdare şekli:

Oligarşik bir idare olup şehir meclisleri tarafında idare ediliyorlardı. **Dârunnedeve** denilen şehir mecliisinde toplanır, idâri kararlar alırlardı.

D-Sosyal Yapı:

Gerek sosyal gerekse dini açıdan âdeta bir **kast sistemi** hâkimdi.

1.Sosyal Statü

Hürler/-Hülea-Mevâli ve Köleler; Bedevîler ve Hadarîler

30 Cevat Ali, al-Mufassal Tarihu'l-Arab Kable'l-İslâm, VI,22,23,125.

31 Çağatay, N., İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı, s.95; Eyüp Sabri Paşa, Mir'at-ı Harameyn, s.142-143.

32 Eyüp Sabri Paşa, a.g.e., s.142-143

33 İzzet Derveze, Asru'-Nebi, s.32

34 İzzet Derveze, a.g.e., s.58

2.Kâbe hizmetleri Açısından:

Mutayyabun ve Ahlâf diye kabileler arasında bir gruplaşma vardı.

Kusay'ın çocuklarından **Abdülmenaf** ile **Abdüddar oğulları** arasında **„Hicâbe, Livâ, Sikâye ve Rifâde"** vazifeleri gibi, özellikle Kâbe hizmetleri ve hacılara ikram etme konusunda ihtilaf çıkmıştır. **„Mutayyubûn"**: Koku sürünmüşler lakabı verildi. Bunlar, **Esed Fihr, Zühre, Mürre** kabileleri idi.[35] Hz. Peygamber'in kabilesi **Beni Haşim** de bu ittifaka dahildi.

Ahlâf: Abdüddar oğullarını tutanlar ise, birbirlirenden ayrılmamak ve yalnız bırakmamak üzere Kâbe'nin önünde yemin ettiklerinden dolayı **„Ahlaf"**: Müttefikler, lakabıyla anıldı.

Mutayyabun:	**Ahlaf:**
Esed oğulları.....	Abdüddar oğulları
Abdülmenaf oğulları.....	Sehm oğulları
Zühre oğulları.....	Cumah oğulları
Haris oğulları.....	Adiy oğulları
Teym oğulları.....	Mahzum oğulları ile...

3.Hac İbâdetini îfa açısından:

Ahmesîler (Hums'lar) ve **Hill**'ller şeklinde ayrılmışlardı.

Ahmesîler (Hums'lar): Kureyş kabilesinin ortaya attığı bir düşünme sonucu zuhur eden bu bölünmeye göre, **Ahmesîler**, kendilerini **Hz. İbrâhim'in** oğulları sayıyorlar, hiç bir Arabın kendileri gibi mevkii ve şerefi olmadığını, diğer Arapların, Kâbe hakkında kendilerinin bildiklerini, bilmediklerini iddia ediyorlar ve hac ibadetinin tatbiki ve ihram giyme konusunda farklı davranıyorlardı. Onlar, **Harem** dışında kaldığı için **Arafa'ta** vakfe yapmazlar, **Müzdelife'ye** gitmezlerdi. Hac ibadetini kendilerine göre kısaltmışlardı ve **„Biz Ahmesîyiz"** derlerdi. Ahmesî olmak için de Kureyşli veya Kureyşli bir kadınla evlenmiş olmak gerekiyordu.

Hill'ler: Ahmesî olmayanlara **Hill'ler** denir. Bunlar **Beytullahı** ilk defa tavaf ettikleri zaman Kâbe kapısına gelirler, Ahmesîler'den âriyet olarak (ödünç olarak) elbise isterler, veren olursa onunla tavaf ederler, eğer vermezlerse mescidin kapısında kendi elbiselerini çıkarırlar Kâbe'yi çıplak

35 İbn Habib, Münammak, s.50

tavaf ederlerdi. Çıkardıkları elbiseyi bir daha giymek onlara haram olurdu. Bu elbiseye artık **„lakk"** denirdi ki Mescidin kapısında güneş, yağmur ve rüzgara terketmek demekti. O elbiseler öylece yıpranır giderdi.[36] Halktan hiç kimse ona dokunmazdı. Onlar, Ahmesîler'in zıddına **Arafat'a** çıkarlar. **Müzdelife'ye** de inerlerdi.

E-Hicaz Bölgesi Sâkinlerinin Kültürel Özellikleri:

Kültürel Ortam olarak: Ms.7. yüzyılda iki önemli kültür havzası vardı.

1.İskenderiye felsefe okulu (Kültür havzası): Tüm felsefe ve dinlerinin bir araya geldikleri antik çağın en canlı aydın merkezi idi. Gnostik felsenin hâkim olduğu kültür havzası. Gnostik felsefe, Antik Mısır hermetizmini, Antik Yunan ezoterizmini, İbrâni geleneklerini, Hristiyanlığı eklektik bir tutumla sentezleyen, birçok tarikâtın benimsediği mistik felsefeye verilen genel addır.

2. Cundişapur Felsefe okulu (Kültür havzası): Sâsâni İmparatorluğunun düşünce üretim merkeziydi. Tıp, felsefe, teoloji ve fen konularında eğitim veriliyordu. Fakülte sadece Zerdüştlük ve Pers gelenekleri hakkında değil, aynı zamanda Yunan ve Hint kültürleri de öğretiliyordu.

Hicaz bölgesi bu iki kültür havzasının tam ortasında bulunuyordu. Dolaysıyla İslâm öncesi Hicaz kültüründe her iki kültür havzasında bulunan farklı kültür ve inanç ögeleri görmek mümkündür. Çünkü **Mekke**'nin bölgede çok faal bir ticâret merkezi oluşu, yapılan ticârî seyâhatler ve karşılaşılan kültürel farklılıklar bir türlü Mekke'ye –Hicaz bölgesine- taşınıyordu.

Hicaz bölgesi Araplarında **kültür hayatı ve bilgi sınırı, oldukça dar idi.** Yazılı metinlere sahip olmadıkları için bildiklerini işitme ve görme sureti ile öğrenmekte, öğrendiklerini ise, **Şifâhî nakil** yoluyla nesilden nesile aktarmaktaydılar.

Kültürlerinin kaynağı **şiir, ensâb** (soy ilmi), **emsâl** (atasözleri), **eyyâmü'l-Arab** (harb ve mühim olayları anlatan bilgiler), kendi adet ve ananeleri, **Himyer** ve **Yemen** halkının menkibeleri, **Hicaz** ve **Yemen** bölgesinde yerleşmiş bulunan **Yahudilere** ait haberler, nihayet **Suriye** ve **Irak**taki Hırıstıyan kiliselerinin yaydığı **Hırıstiyanlığa** ait malumat teşkil eder.[37]

36 Bunun ekonomik düşüncelerle çıkarılmış bir uygulama olduğu düşünülebilir.

37 Uğur, M., a.g.e., s.27.

Arap kültürünün temel öğeleri: Bedevilik, hurma ağacı ve çöldür.[38]

Hz. Ömer'in şu sözü söylediği rivayet edilir: „**Arap, devenin huzur ve sükun bulduğu yerde saadete erer.**"[39]

Bununla beraber, **şehirlerde oturan halk, bedevilere göre biraz daha değişik ve farklı kültüre sahiptir**. Bu farklılık, **Mekke** şehri gibi, halkı ticaretle uğraşan ve bölge dışına ticâri seferler yapan insanların gezip gördükleri yeni bilgileri memleketlerine döndüklerinde anlatmaları, değişik insanlarla ve kültürlerle kurmuş oldukları münasebetler sonucu meydana gelen karşılıklı etkileşimden ileri geliyordu.

Arap halkının **biricik isteği, hareketlerinde serbest** olmaktır. Her Arap, kim kendine hakim olmak isterse, ona karşı kin ve düşmanlık besler.

İşte Araplardaki bu özgürlük ve eğemenlik aşkı, onların muntazam ve sürekli bir hükümet kurmalarına, atalarının dinini bırakarak başka bir dine girmelerine mani olmuştur.[40]

„Benliklerine düşkün, yiğitlik demek olan **„Mürüvvet"** ülküsünü gaye edinmişlerdi. Bunun için benliklerini tatmin etmek amacıyla, bitmez tükenmez kan davaları, yıllar boyu sürüp gitmiştir.

Câhiliye toplumu içinde **revaç bulan ilim dalları** dikkate alınırsa, onların, bulanık bir özellik gösterse de, **engin bir ruh dünyasına ve düşünce derinliğine sahip oldukları** görülür. Mesela **„hılfu'l-füdul"** düşünceseni, bu engin ruh dünyasının bir ürünü sayabiliriz.[41]Edebiyatta, şiirde zengin hayal gücü, Kehânet, Arâfet ve Kıyâfet ilimleriyle ince seziş, bu düşünceyi teyid etmektedir.

Hz.peygamber(S.a.v)'In Risâleti Ve İslâm'ın Gerçekleştirdiği Bireysel Ve Toplumsal Değişim

DİN; *İnsanı dünyada salâha âhirette felâha götürecek ilâhî kanunlar bütünüdür.*

Kur'an âyetlerini ve sahih sünnetin nihâî amacı:

"*Tevhide dayalı, ahlâkiliği esas alan sosyal adâletin hâkim olduğu bir toplum oluşturmak.* Bu da şu demektir:

38 Hitti.P., Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, I,41-42.

39 Hitti, P., a.g.e., I,41-42.

40 Çağatay, N., İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı, s.101-102.

41 İbn Habib, Münemmak, s.52-53.

Dünyada dünyada salâha âhirette felâha erme yolunda çaba sarfeden insanlardan oluşan toplum demektir.

Kur'an'da anlatılan (... كنتم خير أمة أخرجت للناس) âyetiyle işâret edilen toplum olsa gerektir.

Medeniyet tarihçileri diyorlar ki: Bir medeniyetin oluşması için şu üç esasın olması gerekir:

1. **Düşünce** planında değişim
2. **Eylem** planında değişim
3. **Kurumsallaşma**

Buradan hareketle; Peygamberimizin risâletini, Kur'an'ı tebliğâtını düşünürsek şunu görürüz:

Peygamberimiz risâletiyle Hicaz Bölgesi halkı özelinde/evrensel planda tüm insanlık için bir değişim ve dönüşüm meydana getirdi.

Risâlet yılları: m.610-632. Toplam: 23 yıl

Mekke dönemi: 13 yıl Medine dönemi: 10 yıl.

Kur'an: 114 sure

Mekkî sûreler: 85 (Özelliği:

Genel olarak Allah ve âhiret inancı. Yani **TEVHİD'**i yerleştirmek. Yani Düşünce planında Değişim faaliyeti).

Medenî sureler: 29 (Özelliği:

Genel olarak İbâdet ve muâmelât içerikli. Yani Eylem planında değişim faaliyeti.)

Kurumsallaşma: Mescid-i saâdet bünyesinde. Suffe'den Askeri karargâha, sağlık hizmetinden diplomatik kabullere varıncaya kadar.

Değişimin metodu: **İLGÂ-İBKÂ ve ISLAH**

Peygamberimizin Risâleti:

(M. 610-632) yılları arasında **HİCAZ BÖLGESİ** 'nde başladı. Vefat ettiklerinde İslâmiyet, bütün Arabistan'a (1.5 milyon km. kare) yayılmıştı.

Hicaz Bölgesinin üç önemli şehiri: **Mekke-Medine ve Tâif**.

Medine, Mekke'nin kuzeyinde yaklaşık 350-400 km.

Tâif, Mekke'nin güney doğusunda yaklaşık 130 km.

Hicaz Bölgesi:

Coğrâfî konum olarak: Avrupa'nın **Hindistan** ve **Çin** ile olan ticaret yolu üzerinde bulunuyordu.

Siyâsî konum olarak: İslâm öncesi devir, büyük **güçler arasında menfaat çatışmalarının son derece yoğunlaştığı bir devirdir.**

Mekkeliler, tarafsızlıklarını korumaya çalışmışlardı. Rivayete göre, **Abdülmenaf**'ın dört oğlundan;

Abdüşşems → Habeşistan ile;

Haşim → Suriye ile;

Muttalip → Yemen ile;

Nevfel de → İrak ile İlişkiler kurmaya çalışmıştı.

Bundan dolayı da kendilerine kimse taarruz etmiyordu. Bu anlaşmalar, birer, **kapitülasyon** demek olur ki, bu suretle Kureyş kabilesi delâlet ve himayesi nâmı altında emniyet ile gidip geliyorlardı. Hz. Peygamber, uluslararası siyasetin böylesine karıştığı bu dünyada olgunluk çağına ulaşmıştı.

İdârî Yapı olarak: Oligarşik bir yapıya sahipti. **Dârunnedeve** denilen şehir mecliisinde toplanır, idâri kararlar alırlardı.

Hicaz Bölgesi Sâkinlerinin Kültürel Özellikleri:

Hicaz bölgesi Araplarında **kültür hayatı ve bilgi sınırı, oldukça dar idi.** Yazılı metinlere sahip olmadıkları için bildiklerini işitme ve görme sureti ile öğrenmekte, öğrendiklerini ise, **Şifâhî nakil** yoluyla nesilden nesile aktarmaktaydılar.

Kültürlerinin kaynağı **şiir, ensâb** (soy ilmi), **emsâl** (atasözleri), **eyyâmü'l-Arab** (harb ve mühim olayları anlatan bilgiler), kendi adet ve ananeleri, **Himyer** ve **Yemen** halkının menkibeleri, **Hicaz** ve **Yemen** bölgesinde yerleşmiş bulunan **Yahudilere** ait haberler, nihayet **Suriye ve Iraktaki** Hıristiyan kiliselerinin yaydığı **Hıristiyanlığa** ait malumat teşkil eder.[42]

Arap kültürünün temel öğeleri: Bedevilik, hurma ağacı ve çöldür.[43]

Hz. Ömer'in şu sözü söylediği rivayet edilir: **„Arap, devenin huzur ve sükun bulduğu yerde saadete erer.“**[44]

42 Uğur, M., a.g.e., s.27.

43 Hitti.P., Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, I,41-42.

44 Hitti, P., a.g.e., I,41-42.

Bununla beraber, **şehirlerde oturan halk, bedevilere göre biraz daha değişik ve farklı kültüre sahiptir**. Bu farklılık, **Mekke** şehri gibi, halkı ticaretle uğraşan ve bölge dışına ticâri seferler yapan insanların gezip gördükleri yeni bilgileri memleketlerine döndüklerinde anlatmaları, değişik insanlarla ve kültürlerle kurmuş oldukları münasebetler sonucu meydana gelen karşılıklı etkileşimden ileri geliyordu.

Arap halkının **biricik isteği, hareketlerinde serbest** olmaktır. Her Arap, kim kendine hakim olmak isterse, ona karşı kin ve düşmanlık besler.

İşte Araplardaki bu özgürlük ve eğemenlik aşkı, onların muntazam ve sürekli bir hükümet kurmalarına, atalarının dinini bırakarak başka bir dine girmelerine mani olmuştur.[45]

„Benliklerine düşkün, yiğitlik demek olan „Mürüvvet" ülküsünü gaye edinmişlerdi. Bunun için benliklerini tatmin etmek amacıyla, bitmez tükenmez kan davaları, yıllar boyu sürüp gitmiştir.

Câhiliye toplumu içinde **revaç bulan ilim dalları** dikkate alınırsa, onların, bulanık bir özellik gösterse de, **engin bir ruh dünyasına ve düşünce derinliğine sahip oldukları** görülür. Mesela **„hılfu'l-füdul"** düşünceseni, bu engin ruh dünyasının bir ürünü sayabiliriz.[46]

Edebiyatta, şiirde zengin hayal gücü, Kehânet, Arâfet ve Kıyâfet ilimleriyle ince seziş, bu düşünceyi teyid etmektedir.

Hicaz Bölgesinde Halk İnançları

Konuya girmeden önce kısaca İnancın mâhiyeti hakkında kısa bilgi verelim.

A-İnancın Mâhiyeti:

„İnanç" kelimesi bir kavram olarak değişik açılardan ele alınıp açıklanabilir. Konuya sosyolojik açıdan bakılırsa **„inanç"**, özellikle **„Halk inancı"**nın, toplumsal kabullenme ve benimseme demek olduğu anlaşılır.

„Toplum hayatında **„üst bünye"** yi teşkil eden inançlar, **sosyal normlar** halinde kendini gösterirler. Bu normların musamaha hududu dışında kalan davranışlar, toplumun hoş karşılamadığı davranışlar olarak kabul edilir".[47]

45 Çağatay, N., İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı, s.101-102.

46 İbn Habib, Münemmak, s.52-53.

47 Bilgiseven, Amiran K., Genel Sosyoloji, s.246; Ülken, Hilmi Z., Sosyoloji, s.146.

Kur'ân-ı Kerim **„inanç"** kavramını, **„İman"** kelimesi ile açıklar. **„İman"** kelimesinin kullanıldığı yerleri dikkate alırsak, daha çok beş duyu ile anlaşılmayan konularda kullanıldığını görüyoruz.[48]

Varlık âlemini **„âlemü'l-gayb"** ve **"âlemü'ş-şehâde"** diye ikiye ayıran Kur'an-ı Kerim, **„âlemü'l-gayb"**tan bahsederken daima **"iman"** kelimesini kullanmıştır. [49]

«inanç» kelimesini, onun, toplum hayatına yansıyan uygulamalarından **kesin çizgilerle ayırmak** oldukça zordur. Yani **âdet ve gelenek olarak görülen bir takım tatbikat, folklorik uygulamalar, belli bir inancın yansımaları** olarak değerlendirilebilir. Çünkü bir inancın sosyal hayata şu veya bu şekilde bir takım yansımalarının olması kaçınılmazdır. Aslolan, o sosyal hadisenin meydana gelmesine sebeb olan **muharrik gücün niteliğidir.** Yani geri planda duran, o hadisenin öyle olmasını zorunlu kılan inançtır.

B- Ortaya Çıkışı:

1- Telkin Yolu İle Ortaya Çıkan İnançlar:

Felesfi düşüncelerin, ideolojilerin telkin ettiği, halkın öyle kabullenmesini istediği inançlardır. Bunlarda daha çok telkini yapılan konunun benimsetilmesi söz konusudur. Zaman içinde halka malolarak telkin vasıtası unutulsa da inanç kalır.

Buna örnek olarak, **Konfüçyanizm**'de **"doğru yol" prensibini,** yani ahlâkî usul ve kaideleri ihtiva eden hayat felsefesini[50] gösterebiliriz.

2-Tebliğ Yolu İle Ortaya Çıkan İnançlar

İlâhî dinlerin peygamberleri tarafından halka tebliğ edilen ve onların, buna inanmaları istenilen inançlardır. İlâhî dinlerin iman esasları, bu tür inançlardandır.

Telkin yolu ile doğan inançlarla Tebliğ yolu ile doğan inançların ortaya çıkması arasında zahiren bir benzerlik görülüyor ise de, fark açıktır. Birisi tamamen **beşerî kaynaklı** olup, **insan zihninin ürünü iken,** diğeri

48 (4) Nisa,136

49 (6) Enam,73; (9)Tevbe,94,105; (13)Ra'd,9; (23)Mü'minun,92

50 Karaman, A., Dinler Tarihi.s.62, İstanbul 1971; Tümer, Günay,-Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, s.54.

ilâhî kaynaklıdır. Bu ikincisinde, tebliğ edicinin fonksiyonu, sadece elçilik görevinde bulunmasıdır.

3. Anonim Olarak Doğan İnançlar:

Anonim olarak doğan inançlarda **belli bir telkin ve propaganda vasıtası** yoktur. Çoğu zaman bu tür inançlar, **meçhûliyet** üzerine bina edilmişlerdir. Yani, bilinmeyen bir zaman içinde, keyfiyeti kesin olarak bilinmeyen bir hadisenin ortaya çıkmasından sonra doğan bir inanç ögesi, belli bir zaman geçtikten sonra, toplumun genelinde kabul görerek ortak inanç haline gelir. Artık o, toplumun bünyesinde, sosyal hayatı şekillendiren normlar haline gelmiştir. Halk inançlarının büyük bir kısmı bu tür inançlardır. Mesela, **uğursuzluk inancı** gibi. Halk inançları iyisi ile kötüsü ile, doğrusu ile yanlışı ile, hurâfe olanı ile hurâfe olmayanı ile, halkın öyle olduğuna inandığı, kültürünü o yönde geliştirdiği, inançlardır.

I-Dini Hayatla İlgili Halk İnançları

Mîlâdî VII. asrın başlarında Hicaz bölgesi sakinlerinin dînî hayatları ve bununla ilgili inançları son derece karmaşıktır. Şöyle gruplandırmak mümkündür:

A. Tanrı İnancı:

1. Muvahhıdler(Hanıfler):

Câhiliye Araplarından bir kismi **Hz. İbrâhim** dînîne bağlı kalmışlardı.[51] Allah'a inanan, ölmüş hayvan eti, kan, dikili taşlara kesilmiş kurban eti yemeyen, şarap içmeyen, kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeyen[52] ve **„Hanifler** olarak bilinen bu muvahhid insanlar, Hicaz bölgesinde, içinde yaşadıkları toplumun gidişatını ve inançlarını beğenmiyerek, onlardan uzak duruyorlar, zaman zaman da onları eleştiriyorlardı. Bunlar **Hz. İbrahim** dînînin gelenekleri olması muhtemel bir takım âdetleri yaşatmakla tanınmış kimselerdi.[53]

---

51 Yakubi, Tarih. I, 254-255; Alusi, Bulugu'l-Erab, II, 194-196
Fr. Buhl., "Hanif" mad., İ.A. V, 215

52 Cerrahoğlu, İ. "Kur'an-ı Kerim ve Hanifler". AÜDİFD. XI, S. 81, vd.

53 Uğur, M., Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu. s. 13; İbn Habib, Münammak, s.152 vd. (Hicaz bölgesinde yaşayan Haniflerin durumunu anlatması bakımından şu olay ilginçtir: Ebu Zer, Mekke'de putperestliğe karşı duran yeni dinin keyfiyeti hakkında bilgi edinmek amacıyla kardeşini

2. Dehriler (İnkarcılar):

Dehr: Câhi liye Araplarının hayat görüşü, merkezinde „Dehr" adı ile bilinen karanlık ve esrarengiz bir düşünce taşır. **Tabiat yaratıcı, Dehr öldücüdür.**"Câhiliye Araplarına göre, insan, varlığını Allah'ın yaratmasına borçludur. İnsan yaratılınca, yaradanıyla bütün bağlarını keser. Yeryüzüne geldiği andan îtibaren, hayatını, çok daha kuvvetli bir başka gücün eline koyar. Onun yönetimine girer. Bu diktatör gücün yönetimi de insanın ölümüne kadar sürer. Ölüm de hayatı boyunca zulmü altında inlediği bu gücün son darbesidir. Bu gücün adı **„Dehr"** dir. „Dehr", ibadet edilecek bir ilah değil, dikkate alınması gereken kozmolojik bir kuvvet idi".

3. Müşrikler:

1.Gök Cisimlerini Ortak Koşanlar: Yeryüzüne ait bir takım tabiat hâdiseleri, özel bazı yıldızlar tarafından meydana geldiğine inanıyorlardı. Yağmurun yağması felâketlerin meydana gelmesi.

2. Melek-Cin-Şeytan Gibi Rûhânî Varlıkları Ortak Koşanlar: Müşrikler, Allah'ın âlemin asıllarının her birini bir **meleğe havale ettiğine** âlemin kısımlarından **her birinin özüyle semâvî bir ruha havale edildiğine** inanıyorlardı. Onlara göre, **her hadiseyi düzenleyen bir melek vardı.** İşte bu inançlarından dolayı melekleri temsil eden putlar edindiler.

„Tabiat hayatının, insanların hükmü altına girmemiş ve düşman kalmış tarafını (Cinler ve şeytanlar) temsil ediyorlardı.

Hz. Peygamber'in bi'seti esnasında, cinler müphem ve gayr-ı müşahhas ilahlar arasına girmekte idi."

3.Tabiat Varlıklarını Ortak Koşanlar: Araplar da, kendilerinden çok uzaklarda kabul ettikleri Allah'tan, ilâhî bir gücün yeryüzünde bulunan taş, kaya, ateş, ağaç, tepe gibi bir takım tabiat varlıklarına indiğine, onların içinde oturduğuna, onlara kudsiyet verdiğine, dolayısıyla onlara kutsal tanımak ve tazimde bulunmak suretiyle, uzaklarda kabul ettikleri Allah'a ulaşabileceklerine inanıyorlardı.

Mekke'ye göndermiş, o da dönüşünde şunları anlatmıştı: "O Hz. Muhammed, senin gibi tek Allah'a ibadet ediyor. İyilikle muamele etmeyi emrediyor, kendisini Allah'ın Rasulü olduğunu söylüyor..." Müslim, Fedailü's-Sahabe, 132; II/1919,1920. Yine Mekke'deki Haniflerden Zeyd bin Amr, Kâbe önüne gidip secde ediyor ve Allah'a şöyle dua ediyordu: "Allah'ım, ben sana nasıl ibadet edileceğini bilmiyorum senin hoşuna ne şekilde ki bir ibadetin gideceğini bilsem öyle ibadet ederim, fakat bunu bilmediğim için, başımı önüme koyup secde ediyorum. (M. Hamidullah, İslam Müesseselerine Giriş, s. 39)

4. Zerdüştlük.

5. Yahudilik

Yahudiler esas îtibariyle Muvahhid olmalarına rağmen, Allah inancı konusundaki yanlış düşüncelerinden dolayı sapıtmışlar ve Tevhid'i zedelemişlerdir. Bu husus Kur'an-ı Kerimde çok açık olarak ifade edilmiştir: Allah'a çocuk isnad ediyorlar, **„Uzeyr Allah'ın oğlu"** diyorlardı.[54] Allah'a fakirlik isnad ediyorlar, **„Allah'ın eli bağlıdır"** diyorlardı.[55]

Allah'ı cimrilikle vasfediyorladı. **Haham, Rahip** gibi din adamlarını, Allah'tan başka Rabler edinmişler[56], Kutsal kitapları, Tevrat hükümleriyle amel etmeyi bırakarak, peygamberleri öldürmeye kalkmışlardı.[57] Kur'an'ın ifadesiyle: **„Allah'ın gazabına uğramış"**[58] bir millet olarak varlıklarını sürdürüyorldı. Cebrail (a.s)'ı sevmeyen,[59] kendilerine, ahirette çok az azab dokunacağını iddia eden[60] Yahudiler, bu benzeri inançlarıyla tamamen Tevhid inancından uzaklaşmışlardı.

6. Hıristıyanlık:

Yahudilerden başka Hıristıyanların varlığınada Hicaz bölgesinde görmekteyiz. Bunların yurdu. **Necran** idi. Mekke'de pek nadir bulunuyorlardı. **İbn Hişam** (ö.218/833)'ın rivayetine göre,[61] **Faymiyun (Euphemion)** adında dindar bir Hıristıyan seyyah tarafından Necran'a, oradan da Yemen'e götürülen Hıristiyanlik,[62] bölgede yayılmıştır.

Hıristiyanlar da Tevhid inancından uzaklaşmışlar, bir takım batıl inançlara sapmışlardı.[63] Hıristiyanlar arasında **«Hz. İsa Allah'tır»** diyenler olduğu gibi, **«O, Allah'ın oğludur»** yahut **«O, üçün üçüncüsüdür»** diyerek teslise inananlar bulunuyordu.[64]

---

54 (2) Bakara, 116, (9) Tevbe, 30-31.
55 (3) Ali İmran, 181; (5) Maide, 64.
56 (9) Tevbe, 31; Taberi, Tefsir, I/ 341.
57 (3) Ali İmran, 21; Haşiyetü Şeyhzade alâ Tefsiri Kazi Beydavi, II, 15.
58 (1) Fatiha, 7.
59 (2) Bakara, 97-98.
60 (2) Bakara, 80-82.
61 İbn Hişam, Sire, I,32 vd.
62 Taberi, Tarih, II/ 103; Cevad Ali, el-Mufassal, III,174.
63 (1) Fatiha, 7.
64 Yıldırım, Suat, Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık, s. 119-125.

B. Ahiret İnancı

Haniflerin benimsediği Ahiret inancı konusnda, İslaüm öncesi Arap şiirinde Züheyr bin Ebi Sulma'nın şiirlerinde Muallakasındaki «İçinizdeki olanı, Allah'tan gizlemeye çalışmayın. Ne kadar gizlense, onu Allah bilir. (Yaptığınız şeyin cezası) ertelenir bir kitaba konulur, ya hesap gününe saklanır veya (hesabı) çabuk görülür, hemen intikam alınır.

İslâm öncesi şiir üzerinde otorite olan el-Asmaî (ö.212/814) nin sık sık şöyle dediği nakledilir: „Antere (ö.614 m.)'nin başlıca konusu, **harb,** Ömer bin Rabia'nın **gençlik** ve Ümeyye bin Ebi Câhiliye Araplarından büyük çoğunluğu öldükten sonra tekrar dirilmeye inanmıyorlardı. Bunun aklen mümkün olmayacağını söylüyorlardı. İnsan ölür, sonra çürür ve toprak olur diyorlardı. ‚s-Salt'ın ise, Ahiretti."

C. Ba's İnancı

Câhiliye Araplarından büyük çoğunluğu öldükten sonra tekrar dirilmeye inanmıyorlardı. Bunun aklen mümkün olmayıcağını söylüyorlardı. İnsan ölür, sonra çürür ve toprak olur diyorlardı.

Abdullah bin Ubey, elinde bir kemik parçasıyla Rasülullah'a gelerek şöyle söyledi :

-Ya Muhammed, bu çürümüş kemiği Allah nasıl diriltecek ? Rasülullah (s.a) şöyle cevap verdi: **«Allah bu kemiği diriltecek ve seni diriltip Cehenneme sokacak.»**

D. Gayb Bilgisi

Gayba ait bilgileri elde etmek konusunda **Kâhin ve Arrâflardan** başka, kendileri de ferdî olarak değişik metodlar uygulayarak gayb hakkında bilgi ediniyorlardı. Mesela kuş uçurmak suretiyle, onların uçuş istikametlerinden bilgiler çıkarıyorlardı. Kendisinden haber alınamayan kimsenin ölü mü, diri mi olduğu hakkında bilgi almak için şöyle yaparlardı: Derin ve karanlık bir kuyunun başına varırlar orda: Yâ fülan, diye üç defa seslenirlerdi. Hiç ses duymazlarsa aradıkları kişinin ölmüş olacağına, herhangi bir ses duyarlarsa aradıkları kişinin hayatta olduğuna hükmederlerdi

E. Mekke ve Kâbe

VI.asırda İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde de, Mekke şehrinin bu kudsiyeti Câhiliye Arapları tarafından yakînen bilinmekteydi. Gerek Câhiliye şiirinde ve gerekse devrin ileri gelenleri tarafından îrad edilen hitabelerde Mekke ve Kâbe'nin kudsiyetini anlatan ifadelere çokca rastlanmaktadır.

Mekke'nin ve Kâbe'nin kudsiyeti, sadece yöre halkı arasında yaygın olmayıp, bölgeyi taşmış, uzak beldelere ulaşıştı. Ebrehe'nin Yemenden yola çıkarak Mekke'ye gelip Kâbe'nin kudsiyetini yokedip, bu kudsiyeti San'a şehrinde yaptırdığı görkemli sarayına çekmek istemesi, bunun en çarpıcı Örneğidir. **Fil vakası sırasında,** Hz. Peyamber'in dedesi Abdülmuttalib'in Kâbe kapısının iki yan dilmesine tutunarak şöyle münacatta bulunduğu rivayet edilir.: „Allahım, o kişi (Kâbe'ye) gidilmesini engelliyor. Sen de onun, senin yurduna (Mekke'ye) girmesine engel ol.

F. Haram Aylar

İslâm'dan önce Arap kabileleri arasında, kıtalin, vuruşmanın, muharebenin haram kılındığı Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Recep aylarına **"Eşhuru'l-hurum"**: Haram aylar, denir. Haram ayların gelişiyle her şey, onlara duyulan saygı ve hürmet sayesinde güllük gülistanlık oluyordu. Tüm insanlar, kapsamlı bir barış ortamına giriyordu. Bu dört ay haram ay, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail peygamberler zamanından beri, Onların şeriatlerinin bir hükmü olarak biliniyordu. Haram aylardan gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse Hadislerde bahsedilmektedir. Ancak bu ayların hürmetini korumakla birlikte geliş sırası hakkında değişikliğe giden Câhiliye Araplarının Nesi' uygulaması Kur'an'da yerilmiştir.

G. Hacerü'l-Esved

Hac ibadetinin başlanğıç noktasını belirleyici bir taş olarak Hz. İbrahim peygamber tarafından konulan Hacerü'l-Esved taşı da, tarih içerisinde zaten var olan kudsiyeti daha da artırılarak ifrat noktaya ulaşmış, Câhiliye Araplarının bazıları tarafından put ittihaz edilmiştir.

Hz. Peyagamber'in nübüvvetinden önce, yapılan Kâbe tamiratı sırasında Hacerü'l-Esved'in yerine konması konusunda, kabileler arasında çıkan ihtilafı ve bunun Hz. Peygamber tarafından nasıl giderildiğini hatırlayabiliriz.

H. Ölüm

Muvahhidler, İslâm'da olduğu şekliyle inanıyorlardı.

İnkarcılar tamamen reddiyorlardı. Ölüp çürüdükten sonra insan tekrar dirilmez diyorlardı.

Putperestler ise, Ahiret ve ölüm ötesi hayatı hakkında birtakım hurafelerin ve kendi uydurdukları şeylerin peşinde idiler. Bunlar:

1.Niyâhe: Câhiliye inançlarından birisi de bir kimsenin onun arkasından ağlamak, yas tutmaktır.

2.Kurban: Câhiliye Arapları, kabrin başında koyun veya keçi keserlerdi. Ölen kimse şerefli ve soylu bir kimse ise kabrinin başında deve keserler ve "Biz onun dünyada yaptıklarına karşılık, kendisini mükâfatlandırıyoruz.

3.Beliyye: Bu adet şöyledir: Ölünün kendi devesi, kabrinin başına bağlanır ve deve ölünceye kadar, ac susuz bırakılır. Öldükten sonra orada yakılır.

II. Sosyal Hayatla İlgili Halk İnançları:

A. Teşe'üm= Uğursuzluk

-Baykuş Ötmesi

Câhiliye Arapları, bu kuşta uğursuzluk görüyorlardı. Onların, bu kuş hakkındaki inancları şöyleydi: Katili bulunmayıp, kısas olunmayan bir maktülün ruhu, baykuş süretine girerek geceleri gelir. **„Beni sulayınız, beni sulayınız!....."** diye ötermiş. Katili bulunup, kısas olunca uçar gidermiş.[65]

. Baykuş ötmesinin uğursuzluğu hakkindaki ülkemizde inanç şöyledir: „Bir evin çatısına başkuşun konup ötmesi, o evde bir cenaze çıkacağına, o evde oturanlara bir felaketin geleceğine işaret etmektedir. Bunun için baykuş sesini duyan bir kişi, ona yem ve benzeri yiyecekler atarak şöyle der: **„Al götür nasibini, bizden başka nasip isteme!.."** sonra elini çevresinde bulunan sert bir zemine vurarark: **„Evlerden ırak olsun!...."**der [66]

-Köpek Uluması-Merkep Anırması

Câhiliye Araplarının bu konudaki inançlarının ne olduğu tam olarak bilemiyoruz. Ancak, bir kısım hadıslerden ve bazı Arap atasözlerinden

65 İbn Manzur, Lisan, XII,624-625; Nevevi, Minhac (Şerhu Müslim), XIV,225.

66 Abdulkadiroğlu, Abdulkerim,"Kastamonuda Dini Folklor Veya Dini Manevi Halk İnançları" III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri,1987, s.6; Küçük, Abdurrahman,"Erzincan Yöresi Halk İnançlarına Toplu Bakış"III.Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri s.245.

delâleten bazı bilgiler öğreniyoruz. Konuyla ilgili hadisler, bölgede çok sayıda köpeğin bulunmasına, en zararlı olanların ise, simsiyah renkli ve alacasız olanları olduğuna, Köpek ulumasının çirkinliğine işaret etmektedir. Arap atasözleri ve darb-ı meseller arasında da köpeğin menfî yönlerini ele alan cümlelere rastlıyoruz. Mesela:

Sefih olan bir kimsenin konuşması, uluyan bir köpeğe benzetilerek şöyle denmiştir"Sen uluyan bir köpeksin."[67]

İyilik ettiği kimselerin kötülük yapması durumunda böyleleri içinde şöyle söylenmiştir: „Besle köpeği yesin seni"[68]

Merkebinde Câhiliye Araplarının hayal dünyasında menfî yönleriyle yeraldığını görmekteyiz. Buna, Kur'an-ı Kerim'de **Lokman** suresinde, **Hz. Lokman'ın** oğluna yaptığı nasihatı sırasında, sesini yükseltmemesini isterken en kötü ses olarak merkep sesini göstermiş olmasını [69] örnek olarak verebiliriz.

Bir başka uygulama şekli vardı ki, bu da merkep sesinin çirkinliğinin, Câhiliye Arapları tarafından bilindiğine çok açık bir şekilde işaret etmektedir. Bu uygulama şu idi.

Hayber bölgesi, rutubetli ve sulak olduğundan, burada sıtma hastalığı çok görülüyordu. Eskiden insanlar bu bulaşıcı hastalıktan nasıl korunacaklarını bilemediklerinden, yabancılar bu bölgede seyahat etmekten çok korkarlardı. Burada oturan Yahudilere, kötü iklime rağmen onların sıhhatli ve sağlam kalışlarının sırrını sorduklarında onlar, alaylı bir biçimde „Şehre girmeden evvel durup on kere merkep anırışı gibi anırmak gerektiği" şeklinde cevap verirlerdi. Saf yürekli bedeviler, onların bu sözlerine inanırlar, Hayberlileri büyük bir zevke garkeden bu sihirli sesleri çıkarırlardı. Buna, Ta'şir (Merkebin bir solukta on kere vasî ve terdid ile anırması) deniliyordu.[70]

-Fâsık Hayvanlar-Karga-Fâre-Yılan-Akrap:

Câhiliye Arapları karga ile teşe'üm ediyordu. (Onu uğursuz sayıyorlardı).[71] Karga kurnazlık timsali olarak kabul edilmiş nitekim Cahiliye Arapları,

67 Cahız, Hayavan, ı, 290.
68 Cahız. a.g.e. I, 290; Meydani, Mecmau'l-Emsal, I, 195.
69 (31) Lokman, 19.
70 Alusi, Erab, II, 315; Hamidullah, M. İslâm Peygamberi, I, 638.
71 Alûsî, Buluğu'l-Erab, II,360.

akıllı adam için şu darbımeseli söylerler: Kargadan daha açıkgöz"[72] Yine Araplar uğursuz saydıkları bir kimse için: Kargadan daha uğuzusuz derler.[73]

Aynı zamanda karga, gurbet habercisi olarak bilinir. Karga ötünce, bunun ayrılık ve gurbete işaret olduğuna inanarak onu kovmuşlardır. „Gurbet" kelimesini de karganın isminden çıkarmışlardır.[74]

Câhiliyede Arapları arasında farenin uğursuzluğu ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak fâsık oluşu ile ilgili bilgileri, hadislerden öğrenmekteyiz. Burada şunu belirtelim: **„Fasılık"** ancak insanlara mahsus bir sıfattır, burada bazı hayvanlar hakkında kullanılışı ise, yukarıda da kısaca ifade ettiğimiz gibi, zaralı manasında mecaz olarak kullanılmış olmasındandır.

Akrep, Câhiliye Araplarının kendisinden korttukları vahşı ve zehir hayvanlarından biridir. Issız çölllerde yaşayan insanların korkulu rüyasıdır. Bununla ilgili câhiliye Edebiyatında çok sayıda örnekler görmek mümkündür.[75] Mesela Çorak ve kendisinde kötülükler olan yerler için şöyle derler: "Akrep dolu bir hayat."

Ülkemizde Akrep, daima zararlı ve kötü yönleriyle bilinir. İnsanın kötüsünü, önüne gelene kötülük yapanı, acı söyleyip gönül inciteni hep akrebe benzetirler. **Eski Anadolu** dinlerinde, **Mezopotamya** uluslarında Akreple ilgili inançlar vardır.[76]

Diş Atmak İnancı:

Câhiliye Arapları arasında, diş değiştiren çocukların, çıkan dişlerinin yerine gelecek dişlerin daha sağlam ve sıhhatli olması, ömür boyu diş ağrısı çekmemesi için uğur saydıkları bir adet vardı: Diş değiştiren çocuklar, çıkan dişlerini baş parmaklarıyla şehadet parmakları arasına alıp güneşe doğru atarak: **„Bunu al daha güzeliyle değiştir"** derlerdi.[77]

Bu tür inançlar gerek doğu toplumlarında gerekse batı toplumlarında, değişik farklılıklarla, ama mutlaka şu veya bu şekilde görülmektedir. Mesela **Almanya**'da diş ile ilgili şu yaygın inanç vardır: „Çekilmiş diş, fare deliğine

72 Meydani, Mecmau'l-Emsal, I,160.
73 İbn Manzur, Lisan, I,644.
74 İbn Kuteybe, Te'vilü Muhtelifî'l-Hadis. s. 189-190.
75 İbn Manzur, Lisan. I, 624.
76 Eyüboğlu, İ. Z. Anadolu İnançları, 140-141.
77 Numan el-Carim, Edyanu'l-Arab, s.189; Çağatay, N., İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı, s.139

atılır ve şu şekilde söylenir: **„Fare, bana demir dişini ver ben sana kemik dişimi vereceğim.“** [78] Ülkemizde de hemen her bölgede yaygın bir şekilde ama farklı ifadelerle dişli ilgili inançlar görülmektedir. Değişen çocukluk dişi, atıldığı yere göre, **uğur sayılma** motifi olarak karşımıza çıkar. Mesela, **Manisa** ilinin Yund dağı bölgesinde bulunan **Siyekli** köyünde bu konudaki inanç şöyledir: „Dişi çıkan çocuklar, çıkan dişlerini ellerine alırlar ve evin damına atarak: **„Al köpek dişimi, ver kuzu dişimi.“** derler[79]

B. Sihir

Sihir, Câhiliye Araplarının inanç dünyasında, etkin bir yere sahiptir.

Onlarda, şeytanlarla büyü ve büyücüler arasında öğrenci-öğretmen ilişkisine benzer bir ilişkinin olduğuna dair anlayış vardı.

Sihir denilince ilk akla gelen, **Beni Züreykli bir Yahudi olan Lebid bin A'sam'ın** Hz. Peygamber'e sihir yaptığıdır.

C. Kehânet ve Arâfet

Kehânet, gaibten haber vermek, falcılık, bakıcılık etmek demektir. Kâhinlerin ilham kaynağı, cinler ve Şeytanlar idi.

D. Asabiyet

"Asabiyet" kelimesi ise, akrabalık, yakınlık, yakınlık gayreti gütme, ziyade taraftarlık demektir. Câhiliye dönemi Araplarının hayatının tüm ayrıntılarına kadar, asabiyet düşüncesi işlemiştir.

Eğilimleri ve inançları farklı olsa da işe Asabiyet düşüncesi karışınca her şey durmaktaydı. Bunun bir örneği şöyledir: Nübüvvetin 7. yılında "Haşimoğulları"na karşı müşriklerin uyguladığı boykota, Haşimoğullarından olup da müslüman olmayanların bile bu asabiyet inancından dolayıdır ki, zor durumda olan müslümanlara nasıl yardım ettikleri bilinmektedir.

78 Örnek, Veyis. S. „ Sivas ve Çevrelerinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki.“ s. 120; (Frazer, s. 56'dan naklen) Ayrıca aynı bilgiler için bkz., Tanyu, H. Türklerde Taşla İlgili İnançlar. s. 213.

79 Manisa Merkez Siyekli kuyü halkından dinlediklerim.

E. Ezlâm (Fal Okları)

Câhiliye döneminde Araplar arasında, tartışılmaz bir yeri ve uygulaması olan inançlardan biri de "Ezlâm" denilen fal oklarıyla işlerin hayırşer, iyikötü olduğunu tesbit etmek için şans çekme inancı idi. Bir yolculuğa çıkmak, bir ticaret yapmak, bir kadını nikahlamak gibi, önemli işleri yapmak istediklerinde sonucun hayırlı olup olmadığını anlamak, ya da sebeb ihtilafında kan davalarında, akîle'nin tesbiti ve benzeri diğer önemli işlerde, şanş okları çekerlerdi. Bu oklar, Kureyş'in en büyük putu olan **"Hübel'in** bekçisinin elindeki torbada bulunurdu. Şanş oku çektirmek isteyen, Hübel putunun önüne gelir, bekçiye yüz dirhem verir, bekçide torbadan onun için ok çekerdi. Torbanın içinde yedi ok bulunurdu. Bu okların üzerinde ise şu satırlar ayızılı idi:

"Rabbim bana emretti", "Beni menetti", "Sizdendir", "Sizden değildir", "Size bitişiktir", "Akl" ve "Gufl".[80] Bu okların her biri için yapılacak işlem şöyleydi:

"Rabbim bana emretti" yazılı ise, o iş yapılır.

„Beni menetti" yasılı ise, bir yıl ertelenir.

„Sizdendir" yazılı ise, çocuğun nebsebi belli olmuş.

„Sizden değildir" yazılı ise, çocuğun nesebi ona ait değildir.

„Size bitişiktir" yazılı ise, çocuğun nesebi meçhûl.

F. Nesi' Uygulaması:

Haram aylardan Muharrem ayının haramlığını, ondan sonra gelen **Safer** ayına nakletmeleri veya bazı yıllar için de, **Safer** ayından **Muharrem** ayına nakletmeleri demek olan Nesi' uygulaması, aslında pratik olarak, hicaz bölgesinden çıkmış bir uygulama da değildi. Bu konuda uzun açıklamalar yaparak değerlendirmede bulunan **Muhammed Hamidullah**, Nesi' olayının tarihi geçmişinin pek eski devirlere uzandığını, hatta **Hammurabi** devrinde uygulamalarının görüldüğünü ifade etmektedir.[81] Kaynaklar, Nesi' uygulamasının Cahiliye Arapları arasında ilk defa „Kalemmes" adında biri tarafından yapıldığı anlatılmaktadır.[82] **Kalemmes**. bir hac mevsiminde deve-

80 İbn İshak, Sire, s.10; Taberi, Tarih, II,240-241; Alûsî, Buluğu'l-Ereb, III, 66-67.

81 Hamidullah, M., İslâm Peygamberi, II,852; F.Razi, Bu inancın Yahudi ve Hristiyanlara has olduğunu anlatır. Mefatihu'l-Gayb, II,506.

82 İbn Habib, Muhabber, s.157; Taberi, Tarih, II,286; Diğer bazı kaynaklarda Amr bin Luhay olduğu (Subhu'l-A'şa'dan naklen Edyanu'l-Arab, s.44). Sa'lebe bin malik olduğu (Ezraki, Ahbaru Mekke, I,183) zikredilmektedir.

sine binip halkı: „-Ey Araplar, Tanrınız bu Muharrem ayını size helal edip onu haramlığını Safer ayına bırakı..." şeklinde bir hutbe okumuş, halkın bu fikri sevinçle kabul ettiğini görünce, ertesi yıl da, benzeri ifadelerle, Tanrının Muharrem ayının helal, Safer ayının haram kılındığını bildirdi. Onun bu teklifi orada bütün Araplarca kabul edildi. Artık o her yıl, hac mevsiminde hitabet kürsisine çıkarak, istediği ayın haramlığını istediği aya bırakmayı adet edindi.[83]

G. Nazar Değmesi

Câhiliye Arapları arasında „**Nazar Değmesi**" son derece yaygın bir inanıştı. Nazarının değmesi konusunda bazı kimseler çok mâhir idiler. Bilhassa **Benî Esed** içinde bu özellikteki insanlar çoktu. Hatta onlardan biri, semiz bir deve veya yağlı bir sığır gördüğü zaman, cariyesinde: „Ey cariye, Evden ölçeği ve paraları al, şu hayvanın etinden bize et getir"der. (o sırada) hayvana nazar değer. Cariye, efendisinin dediklerini evden alıp ayrılmadan hayvan, yere düşer, boğazlanır. Cariye de onun etinden satın alır, getirirdi.[84] Cahiliye Arapları, bir kimse hasedlikle ve düşmanlıkla birine bakınca, o, bu bakış sebebiyle hasta olurdu. Onlar bunun için:"Falana nazar değdi" derlerdi.[85]

III. Tıp ve Sağlıkla İlgili Halk İnançları

A. Câhiliyede Hastalıkların Nedenleri:

İslâm'ın ortaya çıktığı sırada da Hicaz bölgesi sakinleri arasında tıp ilmi biliniyor, tabiplere ve Kâhinlere başvurularak hastalıklara çareler aranıyordu. Ne var ki bu dönemdeki tıbbın durumu hakkında bilgilerimiz oldukça azdır.[86] Şu bir gerçektir ki Hicaz bölgesi tıbbının, bölgede izleri görülen mezopotamya tıbbından ayrı düşünmek mümkün değildir. Bunun için Hicaz tıbbı ile Mezopotamya tıbbı arasında çok açık benzerlikler görülmesi nedeniyle, Mezopotamya tıbbına dair bilgiler bize Hicaz tıbbı ve bununla ilgili halk inançları hakkında yardımcı olacaktır.

Hicaz bölgesindeki tıp ve sağlıkla ilgili inançları üç ana başlık altında ele almak istiyoruz. Bunlar: Hastalıkların nedenleri ile ilgili inançlar, Tedâvi ediciler hakkındaki inançlar ve Tedâvi usulleri ile ilgili inançlar.

83 İbn Hişâm, Sire, I,45-46; Çağatay, N., İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı, s.113-114.
84 Bursevi, Ruhu'l-Beyan, X, 127; Emiroğlu, T. Esbab-ı Nüzul, 38-39.
85 İbn Manzur a.g.e. XIII 301.
86 Köprülüzade, M. Fuad,"Tıp" Maddesi, İ.A., XII/I,230 vd.

Konuya Hicaz tıbbı ile mezopotamya tıbbı arasındaki benzerliklerden hareket ederek inceleyelim. Mezopotamya tıbbında hastalıkların nedenleri: koruyucu Tanrının ilgisizliği, astrolojik hadiseler, bölgenin özellikleri itibariyle çevreden gelen tehlikelerdir ki bunlar daha çok Şeytanlar, Cinler ve kötü ruhlardır.[87]

Koruyucu tarnının ilgisizliği ile ilgili inanç şöyledir: Her insan ömrü boyunca kendisiyle özel şekilde ilgilenen, onu himayesi altına alan bir Tanrı bulunduğuna, Tanrının himayesinin de devamının ancak, o ferdin, Tanrıya saygıda ve ona karşı vazifelerinde kusurda bulunmamasıyla mümkün olacağına inanıyorlardı. Tanrı himayesi kalkınca kişinin başına türlü musibetler ve felaketler gelir. Hastalık da bunlardan bir tanesidir.[88] Bu inanç şekli Hicaz bölgesi halkında da bulunmaktadır. Yüce Tanrının hoşnudluğu için ara Tanrı ve Tanrıçalar olarak kabul ettikleri putlarına, bir takım kurbanlar sunmaları, onların karşısında tapınmaları, seyahatlerinde yanlarına onların timsallerini taşımaları, her türlü kötülüklerden korunmaları için onlara yakarmaları, Câhiliye Araplarının da Mezopotamya halkı gibi, bir takım özel koruyucu Tanrılar edindiklerine, onların koruması altında yaşadıklarına işaret etmektedir.[89] İnsanın başına gelebilecek bir takım hastalık ve musibetler de bu Tanrılara karşı yapılan saygıdaki kusurdan kaynaklanmaktadır. Hastalıkların ve musibetlerin nedenleri arasında Şeytanlar, Cinler ve kötü ruhların rolü de büyüktür. Nitekim Câhiliye Araplarının ıssız ve tenha yerlerden geçerken "o yerin rabbine sığınırız" [90] şeklindeki sözleri, "Gûl ve Gûlyabaniler" hakkındaki inançları [91] buna örnektir.

B. Câhiliyede Hastalıkları Tedâvi Ediciler:

Hicaz bölgesinde tıp sahası genel olarak iki sınıfın elinde bulunuyordu. Bunlar, Kâhin ve Arrâflar ile gerçek mânâda tabiplerdi. Kâhinler ve Arrâfların görevi sadece hastalıklara tıbbî çareler aramak değildi. Tıp konusu, oların görev alanlarından sadece biriydi. Bunun yanında gaipten haber vermek, falcılık, bakıcılık etmek, sırlar bilmek, halkın psikolojik sıkıntılarına çözümler getirmek gibi bir çok işleri yaparlardı. Olağanüstü gücü olduğuna

87 Sayılı, Aydın, Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik-Astronomi ve Tıp, s.411-415.
88 Sayılı, Aydın, a.g.e., s.415.
89 Alûsî, a.g.e., III,66; İbn Habib, Muhabber, s.332; İbn Kelbi, a.g.e., s.21; Çağatay, N., a.g.e., s.107.
90 İbn İshak, a.g.e., s.92; İbn Hişam, a.g.e., s.I/201.
91 Kamus, III,307.

sanılır, hemen her konuda insanlar onlara koşarlardı.[92] Onların ilham kaynağı cinler ve şeytanlar idi. [93] Kâhinler ve Arrâflar, yıldızlara bakarak, kuş uçurarak, fal okları çekerek, çizgiler çizerek, efsunlar yaparak, dualar okuyarak, bazı tecrübî bilgilerden yararlanarak bir takım tılsımlar vasıtasıyla kendilerine başvuran hastayla yakından ilgilenirlerdi.[94]

Hicaz bölgesinde bulunan meşhur Kâhinlerden bazıları şunlardır: **Şıkk bin Enmâr, Satıh bin Mazin, Tureyfetü'l-Kâhin, Zebra, Hunafir bin Te'em, Fatma binti mürri Has'amiyye.**

Kâhin ve Arrâfların dışında Hicaz bölgesinde gerçek mânâda tıpla uğraşan kimseler de vardı. Bunların başında ise **Hars bin Kelede** gelmekteydi. Arabın en iyi doktorlarından olarak tanınan hekimlerden biri de **İbn Huzeyn**'dir. Kendisinin dağlama konusunda uzman olduğu söylenir.[95]

Tedâvi usullerinin neler olduğu konusuna girmeden önce, İslâm'ın zuhur ettiği dönemde Hicaz bölgesinde bilinen hastalık çeşitleri hakkında bilgi verelim.

Bu döneme ait bilinen hastalık çeşitleri hakkında hadis külliyatında bazı bilgilere rastlamaktayız. Şöyle ki:

Humma (Ateşli hastalık)[96]

Tâun (veba hastalığı)[97]

Cüzzam (Kara cüzzam, parmakların döküldüğü cüzzam hastalığı)[98]

Zâtü'l-cenb (Akciğer iltihabı)[99]

Zehirlenme[100]

Batın (Mide hastalığı)[101]

Sihir ve nazara uğrama[102]

92 İzzet Derveze, a.g.e., s.294.

93 İbn İshak, s.13; Süheylî, ar-Ravdu'l-Unf, II,295; Mesudi, Murucu'z-Zeheb, II,173; A.Fischer, İ.A., VI71-72.

94 Alûsî, a.g.e., III,269-306.

95 Alûsî, a.g.e., III,337.

96 Buhârî, Tıb,28/VII,20, Müslim, Selam,52-53,78/II,1724,1731

97 Buhârî, Tıb,30/VII,20-22; Müslim, Selam,92/II,1737.

98 Buhârî, Tıb,19/VII,17; Müslim, Selam,126/II,1752.

99 Buhârî, Tıb,21-26/VII,19

100 Buhârî, Tıb,56/VII,32; Müslim, Selam,45, II,1721; Müsned, II, 451; Dârimi, I, 32.

101 Buhârî, Vudu, 66, I, 63; Zekat, 68, II, 137; Tıb, 4/VII, 12; Müslim, Kasame, 9/III,1296.

102 Buhârî, Tıb,33/VII,22-24; Tıb,47/VII,28-29; Müslim, Selam,41-42,55-56/II,1719,1724.

Hasabe (Kızamık hastalığı)[103]

Uzre (bademcik hastalığı)[104]

Göz ağrısı[105]

Bunlardan başka Câhiliye Arapları arasında çok görülen ve halkın son derece korktuğu hastalıklar ise cin-şeytan ve rûhânî varlıkların kötü etkilerine uğramaktır. Özellikle Kâhinlerin ve Arrâfların ilgi alanına giren bu tür hastalıklar, onların toplum içindeki mevkiini yükseltmiş, halkı kendilerine birinci derecede müracaat eder hale getirmiştir.

Câhiliye Arapları arasında iki türlü tedâvi usulünün var olduğunu görüyoruz. Bunlar:

1.Kâhin ve Arrâfların usulü: Daha çok hastalara okuyup üflemek (Duaya benzer, kendilerince bilinen bir takım cümlelerin okunup üflenmesi), sihir yapmak, muska yazmak, hastaları koruyacağına inanılan ve **„temdim"** adı verilen bir takım fetiş ve nazarlıklar takmak gibi şeylerle olurdu. Genelde Câhiliye Arapları arasında yaygın olan tedâvi usulü bu türdendir.

2.İlaçla tedâvi usulü: Haslatıkları tedâvi ettiğine inandıkları veya hastaya iyi geldiğini kabul ettikleri bir takım ilaç, müshil, şurup gibi içeceklerle, bir çeşit cerrâhî operasyonlar diyebileceğimiz hacamat olmak, dağlamak gibi o döneme ait tıbbî ameliyelerdir.

Tedâvi edici hekimlikle ilgili tedâvi şekilleri:

a.Hacamat

b.Dağlama

c.Tütsüleme (Gerek ûdu Hindî ile olsun gerekse başka şeylerle)

d.Çörekotu ile tedâvi

e.Bir takım müshiller ve içecekler (Deve sütü ve idrarı kullanmak, telbinene içmek, ulu kişilerin kanını içmek, su içmek vb)

f.Soğuk su dökerek.

g.Kül ile tedâvi

h.Değirmen taşına baktırarak göz tedâvisi

ı.Mahalleden toplanan ekmek ve yiyecek kırıntılarını köpeğe yedirerek sivilce ve uçuklama tedâvisi yapmak

103 Taberi, Tarih, II,139.

104 Buhârî, Tıb,21-23, VII,17-18.

105 Buhârî, Tıb,20, VII, 17.

i.Damla kullanarak tedâvi

Özetlemeye çalıştığımız bu tedâvi şekilleri, bölgede yaygın olarak bilinen tedâvi şekilleri veya halkın kendi kendilerince yapageldikleri sağlıkla ilgili geleneklerdir. Çoğu zaman konunun uzmanı diyebiliceğimiz kimseler tarafından uygulanır. Bunlar bazan Kâhin ve Arrâflar, bazan halk doktorlarıdır. Bazan da bizzat halk, atalarından öğrenegeldikleri şekliyle hastalık tedâvisinde bulunurlar.

C. Koruyucu Hekimlikle İlgili Tedâvi Şekilleri:

a.Rukye: (Tedâvi edici hekillikte de uygulanmasına rağmen mesela, nazar değmesine, akrep ve haşarat ısırmalarına, vücudun herhangi bir yerinde hissedilen ağrılara ve Sihire karşı Rukye yapılıyordu. Daha çok hastalık öncesi koruyucu hekillikte kendisinden faydalanıldığı için burada zikredilmesini uygun gördük).

b.Temaim ve nazarlıklar

c.Sihir ve büyü yolları.

d.Huly ve Celâcil adı verilen bir çeşit süs eşyası kullanarak (Özellikle akrep sokmalarından korunmak için yapılıyordu.)

e.Karantina

f.Bazı hayvanların seslerini taklid ederek (Veba hastalığına yakalanmamak için merkep gibi anırmak).

g.Kuhûl ve İsmid kullanarak.

Tesbit edebildiğimiz bu tedâvi usullerinin, Câhiliye Arapları arasında ki uygulanış şekilleri.

IV. Hz. Peygamber'in İlga Ettiği (Kaldırdığı) Halk İnançları:

1.Uğursuz Sayma İnancı (Teşe'üm): Bu inanca konu olan, Baykuş ötmesinin uğursuzluğu, Gûl inancı, kadın-ev ve atın uğursuzluğu, fasık hayvanlar, karga, yılan, fare, akrep gibi hayvanların uğursuzluğu gibi inançlar tamamen reddedilmiştir. Çünkü Tevhid anlayışına zıddır. Her şeyin yaratına Allah'tır. Hayır şer, iyi kötü ancak Allah'ın takdiriyle olur. Bu sebepten Hz. Peygamber (s.a): "Eşyada uğursuzluk yoktur.." buyurarak bu gerçeği anlatmıştır. Hangi konuda olursa olsun mutlak olarak "Uğursuzluk sayma" inancı tamamen kaldırılmıştır.

2.Kâhin ve Arrâflara başvurarak gayb hakkında bilgi edinmek: Bu da reddedilmiştir. Kâhin ve Arrâf'ı tasdik eden kimseler küfürle nitelenmiş, "Gaybın anahtarının ancak ve sadece Allah'ın elinde olduğu" bildirilmiştir. Allah'tan başka hiç kimse gayba dair bilgi veremez. Peygamberler dahi ancak kendisine bildirileni söylemişler, o konuda bilgi vermişlerdir.

3.Tevhid düşüncesini zedeleyen veya ihlal eden her türlü düşünce ve inanç, reddedilmiştir. Tevhid anlayışı hayatın her safhasına yerleştirilmiştir. O da, Allah'ın mutlak güç ve kudret sahibi olduğu, mutlak hâkimiyetin O'nun elinde olduğu bir ve tek yüce varlığın Allah olduğu ve O'nun iradesinin geçerli olduğu düşüncesine sahip olmak demektir.

4.Fal okları (Ezlam) çekerek gelecek veya gayb hakkında bilgi edinmek ve işlerini ona göre düzenlemek.

5.Nesi' uygulaması adı altında ayların yerlerini değiştirmek.

6.Büyü, sihir gibi insanları gerek mânen gerekse biyolojik olarak etkileyen ve zarar veren bu işle meşgul olmak da reddedilmiştir.

7.Her türlü şirk düşüncesi reddedilmiştir. İster gök cisimlerinden olsun, ister, tabiat varlıklarından olsun, isterse melek-cin ve rûhânî varlıklardan olsun hiç birinin Allah'a ortak koşulması reddedilmiştir.

8.Melekler, Cin ve Şeytan hakkındaki yanlış inançlar reddedilmiştir. Meleklerin Allah'ın kızları olduğu şeklindeki inanç ilga edilmiş, onların da Allah'ın yaratıkları olduğu anlatılmıştır.

9.Dehr inancı kaldırılmıştır. Dehr'in, Câhiliyenin sahip olduğu kuru Arap kaderciliği ve nihâî kontrolün elinde olduğu bir gayri şahsi varlık olarak anlaşılması ve öyle inanılması reddedilmiş, her şeyin Allah'a dayandığı şekliyle değiştirilmiştir.

10.Allah'ın yer yüzündeki bazı varlıklara inerek onları kutsadığı düşüncesiyle Allah'a inanmakla birlikte aracı putlar edinme inancı reddedilmiştir.

11. Gök cisimlerinin güneş, ay, yıldız gibi, yeryüzündeki hadiselerin meydana gelmesinde etkili olduğu inanç reddedilmiştir.

12.Cinlerin, şeytanların ve kötü ruhların hastalık nedeni olabileceği inancı reddedilmiştir. Onların hastalık nedenleri arasında gösterilmesi mecâzî mânâda kullanılmıştır.

13.Hastalıklara yakalanmamak veya yakalanılmış bir hastalıktan kurtulmak için temâim adı altında bilinen ve çeşitli yerlere asılan muskalar

reddedilmiştir. Temâimler, muska şeklinde olabileceği gibi, boncuk, iğde dalı, tavşan ayağı, at nalı vs şekillerde de olabilmektedir.

14.Putların, ara Tanrı ve Tanrıça olarak kabul edilen şeylerin, kendilerine gerekli saygı duyulmadığı, kurbanlar kesilmediği takdirde hastalıklara neden olacağı şeklindeki inanç reddedilmiştir.

15.Ta'şir uygulaması kaldırılmıştır.

16.Sosyal hayatta halkın köleler, hürler ve mevali şeklindeki sınıflara ayrılmalarını kaldırıcı düzenleme ve uygulamalar yapılmıştır. Hac ibadetiyle ilgili sınıf ayrımı olan Ahmesîlik ve Hıll'lilik kaldırılmıştır.

V. Hz. Peygamber'in Islah Ettiği Halk İnançları:

1.Tanrı inancındaki yanlış anlayışlar giderilip, Tevhid anlayışı ikame edilmiştir. Her türlü ara Tanrı ve Tanrıçalar düşüncesi reddedilmiştir. Tanrı anlayışı Allah inancı kavramıyla gerçek yerine oturtulmuştur.

2.Ahiret, ba's ve neşr inançları doğru şekliyle tekrar ortaya konmuş, bu konudaki beliyye inancı gibi batıl inançlar reddedilmiştir.

3.Melek inancı, doğru şekliyle yeniden anlatılmış, ehli kitabın yanlışları ortaya konmuştur.

4.Mekke ve Kabe kutsallığı konusundaki aşırılık diğerilmiş, uygun şekli anlatılarak inanç ıslah edilmiştir.

5.Fal, fal bakmak olarak anlaşılan Tefe'ül'ün, hakiki mânâsı dikkate alınarak olaylara müsbet bakma, iyimser olma mânâsında uygulamalar yapılmış, yanlış anmala giderilmiştir.

6. Asabiyet düşüncesindeki aşırılık yumşatılmış, başkalarına karşı zulüm ve tahakküm etme aracı olmaktan kurtarılmış, kişinin kendi soyunu ve yakınlarını sevmesi mânâsında, insanların yaratılıştan getirdiği tabii halet korunmuştur.

7.Rukye (dualar okuyarak tedâvi etme), Allah'a şirk koşmayı ihsas eden ifadeler olmamak, rukyeye şirk unsuru karıştırılmamak şartıyla kabul edilmiş, gelenek olarak devam eden rukye inancı ıslah edilmiştir.

8.Yapılınca hastaların şifa bulacaklarına inandıkları Hacamat uygulamasının vücudun belli yerlerinden ve her ayın belli gönlerinde yapılması şeklindek ıslah edilmiş olduğunu görüyoruz.

9.Câhiliye Araplarının şifa umuduyla yapageldikleri Dağlama uygulamasının (ki bugün elektroşok tedâvisi diyebileceğimiz bir uygulamadır), en son çare olarak başvurulması gerektiği şekliyle ıslah edildiği.

VI. Hz. Peygamber'in İbkâ Ettiği (Aynen Bıraktığı) İnançlar:

Bu konuda tek tek saymanın genel ifadeler kullanılmak daha yerinde olacaktır. Çünkü Hz. Peygamber'in tebliğatında aslında ana kaideler ve genel kurallar vaz'edilmiştir. Ayrıntıya sadece yeri geldiği zaman vela sorulan bir soruya cevap sadedinde girilmiştir. Bu her konuda böyledir. Yukarıda örneklerini sunduğumuz konular da bu şekildeki açıklamalardan ibarettir. Yoksa maddeler halinde bir bildiri okur gibi sıralanmış değildir. Ortaya konan ana kaideler ise, Tevhid düşüncesini ilan eden, onu zedeleyerek Şirk unsuruna yer vermiyen, batıl ve boş inanç şeklinde olmayan, insanın maslahatını gaye edinen, onun saadete ermesini temin etmeyi amaçlayan kaidelerdir. Bu genel çerçeve içinde her türlü gelenek, Hz. peygamber tarafından ibka edilmiştir. Yanlışlıklar varsa ıslah edilmiş, Tevhid inancı ile ters düşüyor ve şirk unsurunu içinde bulunduruyorsa reddedilmiştir. Ölçü Tevhide zarar vermeme ve Şirki ihsas ettirmemedir. Yolculukla ilgili, tıp vesağlıkla ilgili, kutsal bilinen bazı hususlarla ilgili ve daha hayatın diğer yönleriyle ilgili alanlarında hep aynı ölçüyü görmek mümkündür. Hatta, bir kısmı hakkında bir şey söylenmemişse, daha sonra, İslâm bilginleri bu ölçüyü esas alarak ilga ve ıslahı konusunda söz söylemişler yahut "beis yoktur", "zararı yoktur", belki folklorik bir tatbikattır, "mahzurlu değildir" diyerek görüşlerini beyan etmişlerdir. Mesela, ateşli bir hastalığa tutulan kimsenin ateşini düşürmek, hastalığını hafifletmek için su ile serinletmek gerektiği inancını, Hz. Peygamber (s.a) aynen ibkâ etmiştir. Çörek otu ile tedâvi şeklini kabul etmiştir. Daha önce uygulandığını zannettiğimiz, telbine, tiryak, bal şerbeti kullanınca hastaların rahatlayacağı inancını aynen ibka etmiş, uygulanmasını tavsiye dahi yapmıştır. Zemzem hakkındaki, Hacerü'l-esved hakkındaki (aşırı abartıları ıslah ederek) inançlar da ibka edilen inançlar arasındadır.

Tesbit edebildiğimiz halk inançlarını menşei ve kaynak açısından değerlendirirsek bu konuda pek fazla bir şey söyliyecek durumda olmadığımız ifade etmeliyiz. Zira bir inanç ögesi, bir dinin inanç sisteminden değilse yahut felsefî bir ekolün ilkelerinden değilse yani az-çok kaynağı bilinen bir unsur değilse, onun, detay bir çalışma sonucu yeterli malzeme bulunabildiği takdirde, o inanç ögesinin, görülmeye başladığı tarihler ve toplumlar yaklaşık

olarak ifade edebilir ama kesin olarak "şurada şöyledir" demek mümkün değildir. Üstelik Hicaz bölgesi ile ilgili, böygeyi tanıtacak ciddi çalışmalar daha yenidir. Bu konuda M. Hamidullah şu tesbitte bulunur: "..Mekke'de ve Medine'de, muhtemeldir ki Taif, Hayber ve diğer yerlerde o devirle igili yüzlerce hatta binlerce kitâbe vardır ki, bunların bir araya getirilmesi ve tahkik edilip araştırılması henüz yeni başlamış bulunmaktadır."[106]

Hicaz bölgesi kültür izlerini, gerek Câhiliye şiirlerinde [107] Eyyamu'l-Arab'ı konu alan eserlerde [108] Câhiliye dönemini konu alan ilk devir tarih kitaplarında [109] gerekse Kur'an-ı Kerim ve Hadisi Şeriflerde bir münasebetle konu edildiğini görmek mümkündür. Ancak bugün Hicaz bölgesine ait kültür hakkında, bize genel hatları itibariyle de olsa bilgi veren tek yazılı kaynak Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadisleridir. Tarih olarak Hz. Peygamber dönemini hakleden ilk eser, İbn İshak'ın (ö.H.151) Sire'sidir ki, o da Hz. Peygamber'den tam birbuçuk asır sonra kaleme alınmıştır. O dönem, daha çok şifahi bilgileri ihtiva eden şiir, kıssa ve emsal (atasözü) türü edebiyatla, nesilden nesile intikal eden bir kültür mirasını muhafaza etmektedir. Biz de bunlardan zamanımıza intikal eden eserlerden ulaşabildiklerimiz çerçevesinde konuyu işlemeye çalıştık.

Sonuç

Mîlâdî VI. asırda İslâm'ın ortaya çıktığı dönemde Hicaz bölgesinde yaygın olan Halk İnançları, bölge insanının hayatına damgasını vurmuştu. Halkı, toplumsal kabullenme diyebileceğimiz inançları ve gelenekleri idare etmekleydi. Bölgedeki oligarşik idare de bu çerçeve içinde fonksiyonunu icra ediyordu.

Hz.Peygamberin tebliğ ettiği Kur'ân esasları ve onların yardımı demek olan sünneti, Hicaz bölgesi halkının inanç dünyasını değiştirmiş, hurafelerden arındırmış, o istikamette yeni hükümler getirmişti. Daha doğrusu, Hz.İbrahim (a.s)'ın getirdiği Haniflikten sapmalar sonucu ortaya çıkan inançlar tekrar aslına döndürülmüş, Kur'ân ve Sünnet'in ana espirisi olan Tevhid inancı ikame edilmişti. Ne yazık ki, Hz. Peygamber'in vefatından çok kısa bir müddet sonra gerek Hicaz bölgesinde gerekse Fetihle genişleyen İslâm

106 Hamidullah, M., İslam Peygamberi, I, 9-10.

107 Muallakat-ı Seb'a bunlardan biridir.

108 Ebû Ubeyde, Kitabu Eyyamu'l-Arab Kable'l-İslam; Ali Muhammed el-Becavi, Muhammed Ebû'l-Fadl İbra-him, Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla, Eyyamu'l-Arab fi'l-Cahiliyye.

109 İbn İshak, Sire, Vakidi, Megazi, İbn Hişam, Sire, İbn Sad, Tabakat.

dünyasında eski inançlar, yahut bölgede kültürel miras olarak devam eden düşünceler, İslam kisvesine bürünerek tekrar devam ettirilmeye başlanmış, Kur'ân'ın „Câhiliye hamiyeti"" diye tavsif ettiği inanç ve düşünceler hatırlatılma gayretine girilmiştir. Bu acı gerçek, İslâm bilginlerinin üstün gayretlerine rağmen devam etti. Bu gün İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan ihya hareketleri hep, İslam'ın gerçek hüviyetiyle bidat ve hurafelerden arınmış şekliyle yeniden sunma gayretinden kaynaklanmaktadır.

Bu çalışmamız bize, halk inançlarının nasıl İslâmi kisveye bürünerek tekrar ortaya çıktığını göstermesi açısından, kanunun önemini bir kez daha hatırlatmaktadır. Ancak burada şunu da belirtmek zorundayız.

Eğer halkın sahip olduğu inançları, tevhidi zedelemiyorsa, Kur'ân ve Sünnet espirisine zıd düşünmüyorsa, içinde şirk unsuru bulundurmuyorsa, onların o bölge insanına ait folklorik bir özelliği olarak kabul edildiğini, dini açıdan bunlara „beis yoktur" hükmünün verildiğini bilmeliyiz. Bir şeyi toptan kullanma veya toptan reddetme yerine, her bir inanç ögesini tek tek ele alarak değerlendirmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Konuyu kaynaklar açısından değerlendirince, ilk devir kaynak eserlerde dahi Kur'ân ve Sünnetin getirmiş olduğu değerler gölgede bırakılmış, câhiliye gelenekleri ve inançları ciddi şekilde kitaplarda yer almış, bir takım te'vil ve yorumlarla Kur'ân ve Sünnet ruhu ile uzlaştırılmaya çalışılmış olduğunu görüyoruz. Bu sebepten kaynaklarımızın daha dikkatli bir tenkid süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir.

Câhiliye değer yargılarıyla Kur'ân ve Sünnetin koyduğu esaslar birbirinden ayrılması gerekmektedir. Bunlar da ancak, Kur'ân'ın nâzil olduğu bölge olan Hicaz bölgesi üzerinde gerek arkolojik, gerek se bölge insanı arasına girerek bizzat sosyolojik çalışmalar yapmak suretiyle bölgeyi çok iyi tanımakla mümkün olacaktır. Bizim yaptığımız çalışma ise, mevcut imkanlar çerçevesinde yapılmış tamamen bir tesbit çalışmasıdır. Ancak bu konuda yapılacak çalışmalarda saha çalışmasının gerekli olduğuna inanmaktayız.

Kaynakça

Abdulkadiroğlu, Abdulkerim, *„Kastamonuda Dini Folklor Veya Dini Manevi Halk İnançları" Iii. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*,1987.

Ali Muhammed el-Becavi, Muhammed Ebû'l-Fadl İbra-Him, Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla, *Eyyamu'l-Arab Fi'l-Cahiliyye.*

Alûsî, Mehmet Şükrü el-Bağdadi (Ö.1270/1854), *Ruhu'l-Meani Fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim Ve's-Seb'i'l-Mesani*, Beyrut, trs.

Bilgiseven, Âmiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, İstanbul, 1982.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed B.İsmail, *El-Câmiu's-Sahih* (I-Viii) Çağrı Yay., İstanbul, 1982.

Buhl, Fr., İslam Ansiklopedisi,"Hanif" Mad. V, 215.

_____, *İslam Ansiklopedisi* "Medine" Mad.VII, 459.

Cahiz, Ebû Osman Amr Bin Bahr El-Cahız, *Kitabu'l-Hayavan*, (I-Vıı), Mısır.

Cerrahoğlu, İsmail, *„Kur'ân-I Kerim ve Hanifler"* Aüifd. XI.

Cevat Ali, E*l-Mufassal, Târihu'l-Arab Kable'l-İslâm*, I-IX, Beyrut,1968-1972.

Çağatay, Neşet, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ank.1982.

Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah Bin Abdirrahman, *Sünen* (I-Iı), (I-Iı) Çağrı Yay. İstanbul 1982.

Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Komisyon) I-XV, Çağ Yay. İstanbul 1992.

Ebû Ubeyde, *Kitabu Eyyamu'l-Arab Kable'l-İslam.*

Eyüp Sabri Paşa, *Mir'at-I Harameyn*, Matbaa-İ Bahriyye, İst. 1301.

Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Anadolu İnançları*, Geçit Kitabevi, İstanbul 1987.

Ezraki, Ebu'l-Velid Muhammed, *Ahbaru Mekke*" (I-Iı). Dâru'l-Endülüs. Beyrut. Tahkik: Salih Melhas, 1385 H. (Trc. Yunus Vehbi Yavuz, Kâbe ve Mekke Tarihi, Çağrı Yay. İstanbul 1980

Hamidullah, Muhammed, *İslama Giriş*, İ.İ.F.S.O. Yay. Türkçe Tercemesi Yayın No:9 Salmiyah-Kuwayt.

Haşiyetü Şeyhzade Alâ Tefsiri Kazi Beydavi, II.

Hitti, P.K, *Siyasal Ve Kültürel İslam Tarihi*, (I-Iv), İstanbul 1982.

İbn Habib, Muhammed, *Kitabu'l-Muhabber*, Beyrut Tarihsiz.

_____, *Kitabu'l-Münemmak*, Beyrut 1405/1985.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmalik, *Es-Siretü'n-Nebeviyye*, (I-IV), Tahkik: Mustafe Es-Sakat, İbrahim El-Ebyar, Abdülhâfız Şelebi, Mısır 1955.

İbn İshak, Ebû Abdillah Muhammed Bin İshak, *Siretü'bnü İshak*, Tahkik: Muhammed Hamidullah, Konya 1981.

İbn Kelbi, Ebu'l-Mûnzir Hişam Bin Muhammed Es-Saib El-Kelbî, *Kitabu'l-Esnâm*, Terc. Beyza Düşüngen, Putlar Kitabı, Ank. 1969

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillah Bin Müslim, *Te'vilü'l-Muhtelifi'l-Hadis*, Mısır 1326.

İbn Manzur, Ebû'l-Fadl, Cemâlüddin Muhammed Bin Mükerrem, *Lisânu'l-Arab*, (I-XV), Beyrut.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *Et-Tabakatü'l-Kübrâ*, (I-IX), Beyrut 1963.

İzzet, Derveze, *Asru'n-Nebi*, Dâru'l-Yakaza, Dımeşk, 1365/1946.

Karaman, A., *Dinler Tarihi*, İstanbul 1971.

Kitab-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahid*, İstanbul 1976.

Küçük, Abdurrahman,"*Erzincan Yöresi Halk İnançlarına Toplu Bakış*"*Iii.Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*".

Mesûdî, Ebu'l-Hasen Ali Bin Huseyn, *Mürûcü'z-Zeheb ve Medâinu'l-Cevher Fi't-Tarih.*

Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed Bin Muhammed Bin Ahmed Bin İbrahim, *Mecmau'l-Emsâl*, (I-II), Ofset Basım.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah Bin Ahmed Bin Mahmud, *Medâriku't-Te'vil ve Hakâiku't-Te'vil*, (I-III), Beyrut, Trs.

Nevevi, *Minhac (Şerhu Müslim)*, XIV.

Numan el-Carim, *Edyanu'l-Arab.*

Örnek, Veyis. S. „ *Sivas Ve Çevrelerinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların Ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki.*" (Frazer, S. 56'dan Naklen).

Sayılı, Aydın, *Mısırlılarda Ve Mezopotamyalılarda Matamatik Astronomi Tıb*, T. Tarih Kurumu, Ankara 1982.

Taberi, Ebu Cafer Muhammed Bin Cerir, *Tarihu'l-Ümem Ve'l-Müluk.* I-Xı Beyrut. 1967.

Tanyu, Hikmet, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1987.

Tümer, Günay-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1988.

Uğur, Mücteba, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, 1980.

Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü.*

Yakubi, Ahmed Bin Ebi Yakub Bin Cafer, *Tarihu'l-Yakubi.* (I-Iı), Necef 1358.

Süheyl, E. U'l-Kasım Abdurrahman Bin Abdü's-Süheyli El-Endelusi, *Ravdu'l-Unuf Fi Şerhi Sireti'n-Nebeviyyeti Li'ibn Hişam.* I-Vii, Kahire 1967.

Yazır, M.Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 6156-6157.



CÂHİLİYE DÖNEMİNDE ARABİSTAN VE ÇEVRESİNDE YÖNETİM

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Turhan*

Giriş

Son ilahi vahiy olan Kur'ân, Arabistan'ın Hicaz bölgesinde yer alan Mekke şehrinde nâzil oldu. Cihanşümûl ilke ve değerler içeren bu vahyi çerçeveleyen bir vasat da bulunmaktadır. Vahyin ilk muhatapları olan Arapların, vahyin nüzulünden önce de bir kısım inanç, değer ve anlayışlarının bulunduğu su götürmez bir gerçektir. Çünkü onlar vahiy öncesi bir dil, kültür ve anlayışa sahiplerdi. Kur'ân'da onların bu sahip oldukları durumları ve çevreleyen şartları dikkate alarak onlarla muhatap oldu. Kur'ân âyetlerine bakıldığında bu durumu rahatlıkla görmek mümkündür. Câhiliye ismi verilen bu vasatın inaç, değer ve uygulamaları Kur'ân tarafından sık sık dile getirilmekte, yanlış olan hususlar beyan edilmekte, mevcut doğrular ise pekiştirilmektedir.

Kur'ân'ın Cahiliye ile karşılaşması sonucu oluşan manzara; itikadi, hukuki ve sosyal açıdan çok yönlü olarak incelenmiş ve bu hususlarda ciddi bir müktesebat oluşmuştur. Lakin toplu halde yaşamanın kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan yönetim boyutu çok az çalışmaya medar olmuştur. Temel ilkeler boyutuyla yönetim konusuna değinen Kur'ân âyetleri, genelde güncel ve ideolojik tartışmalara mevzu bahis olmuş lakin bu âyetlerde öngörülen ilkelerin Câhiliye'de nasıl bir yapıya tekabül ettiği umumen göz ardı edilmiştir. Bu makalede öncelikle Câhiliye döneminde nasıl bir yönetim ortamı bulunduğu sorusuna cevap aranmaktadır. Bu arayış sırasında Arabistan Yarımadası ve çevresindeki yönetim yapıları dikkate alınmıştır.

* Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Arabistan ve çevresinde yer alan yönetim yapıları incelenirken konuyla ilgili bir kısım kavram ve isimlerin tavzihinde fayda umulmaktadır. Evvelen bu isim ve kavramların üzerinde durulacaktır.

Câhiliye

Câhiliye "جاهلية" kelimesi "جاهلي" kelimesinden türemiş bir mastardır. Bu kelimelerin türediği sözcük ise (C-H-L) ج-ه-ل köküdür. C-H-L kökü öncelikle *ilimden uzak olma, ilmin karşıtı olma*, (nakîzu'l-ilm ya da hilâfü'l-ilm) şeklinde tanımlanır. Bu kökten türemiş olan cehâlet-mechele; *bilgisizce bir eylemde bulunmak*, michel kelimesi ise; *taşın hareket etmesini sağlayan odun parçası* (manivela) anlamına gelir.[1]

Kelimenin öne çıkan diğer bir anlamı ise *zıddu'l-hilm*'dir (hilmin karşıtı). Cehl'in zıddı olan hilm kelimesi ise; *itidal hali, sükûnet ve sağduyu* gibi anlamlara gelir.[2] Câhiliye şiirinde hilmin zıddı olan cehl kelimesinin, *düşmana hiçbir sınır tanımadan saldırma* anlamında kullanıldığı görülür.[3] Bu anlamıyla da *sefeh* (düşüklük), *enefe* (gurur, ret, tenezzül etmemek), *hıffet* (hafiflik, önemsizlik), *gazap* kelimeleriyle aynı anlam dünyasında yer alır.[4]

Çağrıcı câhiliye kelimesinin farklı anlamlarını şu şekilde kategorize eder: Zihinsel anlamı *bilgisizlik*; dînî anlamı *şirk ve putperestlik*; ahlâkî anlamı ise *kibir, kendini beğenme, övünme; öfke, şiddet ve saldırganlık ruhu.*[5]

Cevâd Ali (1907-1987) Câhiliye'nin ilimden uzak olma, okuma ve yazma bilmeme; Allah'ı, Rasûlünü ve dinin temel değer ve göstergelerini

1 Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî el-Basrî, *Kitabu'l-Ayn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c.I, s.270; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheratü'l-Lüğa*, Dâru'l-İlm-i Li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, c.I, s.494; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-Lüğa*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, VI, s.37-38; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *Es-Sıhâhu Tâcü'l-Lüğati ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm-i Li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, 4. Baskı, c.IV, s.1663-1664; Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris b. Zekeriyyâ el-Kazvînî er-Râzî, *Mu'cemu Meqayîsü'l-Lüğa*, Dârü'l-Fikr 1979, I/ 489-490; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mekrûm b. Ali Cemâluddîn İbn Manzûr el-Ensârî er-Ruveyfi'î'l-İfrîqî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut h.1414, 3. baskı, XI/ 129; Ebu'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzaq el-Huseynî ez-Zebîdî (el müllekkab) bi Murtazâ, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Kuveyt: 2001), 28/255.

2 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, XII/ 146; İbn Düreyd el-Ezdî, *Cemheratü'l-Lüğa* I/ 56.

3 "لا يجهلن ا حد علينا فنجهل فوق جهل الجا هلينا" Bu şiir, Amr b. Külsüm et-Tağlebî'nin muallakasında yer almaktadır. Ebû Zeyd el- Kureşî, *Cemheratü "z" Eş'ari'l-Arab*, I/ 414; Ahmet Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l- Arabî (el- Asru'l-Câhilî)*, Dâru'l-Meârift.y. s.39; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *İştikâk*, I/ 494.

4 Cevâd Ali, *el-Mufassal Fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1987, I/ 15.

5 Mustafa Çağrıcı, *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*, Kuramer, İstanbul 2017, s.31-71.

tanımama, putlara ibadet etme; neseplerle ve haseplerle övünme, kibir ve gurur gibi kötü ahlakın hakim olduğu dönem şeklinde üçlü bir anlam grubundan bahisle hem sözlük hem de terim anlamını kapsayan kuşatıcı bir tarifte bulunur: "*Sefeh, ahmaklık, gurur, düşüklük, gazap ve İslam'ın hükmüne ve ilâhî irade'ye itâat etmeme gibi İslam'ın hoş görmediği davranışların tamamının (hâkim olduğu döneme) Câhiliye denir.*"[6]

Hz. Muhammed'in risaletinden ve Kur'ân'ın nüzûlünden önceki zamandan hareketle, bir Câhiliye döneminden bahsedildiğinde ise tarih verme zarureti ortaya çıkar. Mahmud Şükrî el-Âlûsî'nin (1857-1924) "*iki peygamber arasındaki dönem*" tanımı yaklaşık altı asırlık geniş bir zaman dilimine tekabül etmektedir.[7] Ancak Câhiliye bilgisinin en önemli kaynağı olan Câhiliye şiiri dikkate alındığında ise yaklaşık iki yüzyıllık bir zaman dilimini dikkate almamız gerekir, çünkü mevcut Câhiliye şiirine dair malzemeler en geç mîlâdî IV. yüzyıla kadar götürülebilmektedir.[8] Bu münasebetle de dönemsel anlamda Câhiliye'yi Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önceki iki yüzyıldan başlayarak O'nun peygamberliğine kadar süren dönem olarak tanımlamak mümkündür.

Arap

Arap kelimesi sözlüklerde الابانة و لافصاح el ibânetü ve'l-ifsâh "*açıklama, izah, açık ifade*" şeklinde tarif edilmektedir.[9] Ayrıca kelimeyi, başka dillerle ilişkilendiren yaklaşımlar da mevcuttur. İbranice "*kara ülkesi, step*" anlamına gelen *arabha* ya da "*göçebelerin hayatını*" ifade eden *erebbe* kelimesinden kaynaklandığı iddiası bunlardan biridir.[10] El-Arab kelimesi "şehir halkı" anlamına da gelir, sözlüklerde de bu kelime "*onlar şehirde yaşayan kimselerdir*" ifadeleriyle açıklanır.[11] Râgıb el-İsfahânî (ö.421/1030) *Arap* kelimesini, İsmail Peygamberin soyundan gelmeleri münasebetiyle "İsmail'in çocukları" şeklinde izah eder.[12]

---

6 Cevâd Ali, *el- Mufasal*, I/ 38-40.

7 El- Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bülûğu'l- Ereb*, s. 15-18.

8 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, I/ 60.

9 İbn Fâris, Ebu'l- Huseyn Ahmed Zekeriyyâ er- Râzî, *Mekâyîsü'l-Lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr 1399, IV/ 299.

10 Hakkı Dursun Yıldız, "Arap", *DİA*, III/ 272.

11 Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l- Kâmûs*, III/ 332.

12 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*,

Arabistan

Arabistan Sâmilerin anavatanıdır. Arapların m.ö. IV. binyıldan itibaren komşu ülkelere göç ederek buralarda çeşitli devletler kurdukları ve ana yurtlarının Yemen olduğu kabul edilmiştir. Üç tarafı deniz, bir tarafı da geçilmesi çok zor olan çölle çevrili olduğu için buraya Cezîretü'l-Arap denmiştir.[13] Bu bölgeye sadece el-Cezîre de denilmekte, Türkçe'de ise Arap yarımadası yerine Arabistan ismi kullanılmaktadır. Yüzölçümü 3 milyon kilometrekareyi biraz geçen (3.184.515 km^2) bu coğrafyada, günümüzde Suûdi Arabistan, Yemen, Uman, Birleşik Arap Emirlikleri, Katar, Bahreyn ve Kuveyt devletleri yer almaktadır.[14]

Arap Yarımadası şu beş bölgeden oluşur ve bu muhit şöyle tanımlanır: "Tihâme, Necd, Hicâz, Arûd, Yemen".[15]

İslam'ın zuhur ettiği Hicaz, Arap yarımadasının Kızıldeniz tarafında, orta kısmında yer almaktadır. Hicaz kelimesi "*iki şeyi birbirinden ayıran sınır, engel*" anlamında olup birbirinden ayrılan bölgelerin Tihâme ile Necd, Yemâme ile Arûz, Yemen ile Necid, Necid ile Serât ya da Şam ile Yemen olduğu şeklinde farklı açıklamalar yapılmıştır. Hicâz, Kızıldeniz'in doğusunda, kuzeyde Ürdün'ün liman şehri Eyle'den (Akabe) güneyde Yemen sınırındaki Asîr'e ve doğuda Necid çöllerinden Irak'a kadar uzanır.[16]

İslam öncesi Arap toplumunda yönetim olgusunu anlayabilmek için öncelikle bazı kavramları bilmek gerekmektedir. Bu kavramlara aşinalık bize nasıl bir toplumsal yapı ve yönetimle karşı karşıya olduğumuz konusunda ışık tutacaktır.

Kabîle

Kabîle kelimesi Arapça'da, *kafatası kemiğinin birbirine mukabil her bir parçası, ağacın dalları ve derinin parçaları* anlamlarına gelir.[17] Verilen anlamların her birinin bir bütünün parçaları olma vasfını taşıdığı görülmektedir. Kabîlenin ailelerin bütünleşmesiyle oluşması, kabîlelerin ise daha üst bir yapı olan şa'b'ı oluşturması da kelimenin bu sözlük anlamındaki bir bütünün parçalarını oluşturma vasfıyla mutabıktır.

13 Adnan Demircan, *Câhiliye Arapları*, Beyan yay., İst. 2014, s.31.
14 Hakkı Dursun Yıldız, "Arabistan", *DİA*, III/ 248.
15 Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Hicaz", *İA*, I/ 473.
16 Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Hicaz", *DİA*, XVII/ 433.
17 İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, XI/ 541.

Kabîle: "*İster hakiki ister hükmî olsun, mensuplarını müşterek nesep altında toplayan cemaat*"[18] veya "*aynı atadan geldikleri kabul edilen ve aralarında nesep irtibatı bulunan insan toplulukları*"[19] ifadeleriyle tanımlanmıştır.

Kabîle nesep bağının esas olduğu bir sosyal yapıdır. Merkezi hükümetlerin, güçlü devletlerin ve ideolojik yapılanmaların bulunmadığı toplumlarda akrabalık bağıyla insanlar kendilerini korumakta ve himaye altında hissetmektedir. Kabîle Câhiliye toplumunda insanın hukukunu belirleyen, hayatının bağlı olduğu önemli bir unsurdur. Kabîlelerde yer alan kişiler; aynı ataya sahip olan öz kabîle çocukları, mevâli veya diğer kabîlelerden katılan kimseler, savaşlar sonucunda elde edilen köleler olmak üzere üç gruptan oluşurdu.[20]

Arabistan çöl ve bozkırlarında küçük bir aile yapısıyla yaşamak mümkün olmadığı için, kan bağıyla birbirine bağlı aileler bir araya gelmek zorunda kalmışlardır. Bu birliktelikler de bir sosyal yapı olarak kabîle olgusunu ortaya çıkarmıştır. Bu olgunun Arap yarımadasının tamamına hâkim olan bir vâkıa olduğu görülür.[21]

Kabîle bir sosyal birliktelik olmanın ötesinde sosyo-politik bir içeriğe sahip olan, mensuplarına sosyal roller dağıtan bir dünya görüşü olma hüviyeti taşıyordu.[22] Bireyler kabîleleri için yaşarlar, savaşırlar ve ölürlerdi. Kabîlenin onur ve izzetini kendi onur ve izzetleri kabul ederlerdi.

Kabîleden dışlanmak, kabîle dışına atılmak; en sert cezalardan biriydi. Bu duruma düşen kimseler, kendilerini himaye edecek sığınabilecekleri bir başka kabîle ararlar ancak buldukları bu kabîlelerde de bir sığıntı muamelesi görmekten kurtulamazlardı. Himaye talep eden kimseye olumsuz cevap vermek ise Arap mürüvvet ve keremine sığmayan yakışıksız bir davranış kabul edilirdi. Kabîlesinden dışlandığı halde bir başka kabîleye sığınmayı da kendine âr kabul eden ve çölde çapulculukla geçimini sağlayan ve "*saâlîk*" ismi verilen bir grupda bulunmaktadır.[23] Câhiliye şâiri Lebîd b. Rebîa (ö. 40 veya 41/660 veya 661) bir şiirinde her kabîlenin bir lider tarafından yönetildiği gerçeğine işaret ederek, şöyle der:"*Atalarının kendile-*

18 Ahmet Âsım Efendi, *Kâmus*, İstanbul 1272, III/ 322.

19 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmus'ul-Muhît*, Libya ts., III/ 555.

20 Adem Apak, *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2016, s.33.

21 Montgomary Watt, *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed*, trc. Ünal Çağlar, İst. 2001, s.54-58.

22 Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara 2012, II. Baskı, s. 56.

23 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, IX/ 601.

rine sünnetler bıraktığı nice topluluklar vardır/ Ve her bir kavmin bir sünnet ve bir de imamı vardır"[24]

Kabîle, *şeyh* ismi verilen yaşı genelde 40 yaşın üstünde olan bir kişi tarafından yönetilirdi. Corci Zeydan lidere, "*yaşlı adam*" anlamına gelen bu ismin verilmesinin sebebinin; eşit özelliklere sahip kabîle ileri gelenleri arasından daha yaşlı olanını lider yapma geleneğine dayandığını iddia eder.[25]

Bu lider mutlak bir otorite olarak görülmez, kararları *nâdî* ismi verilen şûrâyla istişâre ederek alırdı. Kabîlede reis her şeyden sorumluydu. İhtiyaç sahibi olanlar ona başvururlardı. Kabîle reisi savaştan sorumlu olup, kavminin önünde gider, harp planını o yapardı. Ölümü hiçe sayan bir cesaret taşımak zorunda olduğunu bilirdi. Savaşta düşman atlıları, savaşçıları, hepsi kabîle reisine yönelir, onu öldürmeye çalışırlardı. Çünkü reisin ölümü, kabîlenin hezimetinin sebebi olacaktır. Tüm bu sorumluluklarına rağmen, reis mutlak otorite sahibi değildi. Sorumlulukları ağır basan ancak yetkileri sınırlı olan bir otoriteydi.[26]

Asabiyet

Sâmi kavimleri genelde neseplerine çok önem vermişlerdir.[27] Sâmiler içinde de Araplar kadar neseplerine düşkün bir millet yok gibidir.[28] Arapların neseplerine hususi önem vermelerinin temel sebebi onların soylarına aşırı düşkünlükleri, yani asabiyetleridir.[29]

Asabiyet kelimesi sözlükte "*eklemleri birbirine bağlayan sinirler*" anlamındaki *asab* kökünden gelir.[30] Aynı kökten gelen asabe ism-i fâil sîgasından *âsıb*'ın çoğulu olup "*saran, kuşatan*" anlamlarına gelir. Terim olarak asabe, *baba tarafından kan bağı bulunan akrabanın meydana getirdiği topluluk* demektir.[31]

24 Şenkıtî, *Şerhu Muallakâti'l-Aşara*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, t.s., s.135.

25 Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, trc. Zeki Meğamiz, IV/ 46.

26 Ahmed Ebû Dayf, *Dirâsât fî Tarihi'l-Arab münzü Mâ kable'l-İslam ilâ Zuhuri'l-Emeviyyîn*, İskenderiye 1982, s.208.

27 İhsan Nuss, *el-Asabiyyetü'l-Kabiliyye ve Eseruhâ fi'ş-Şi'ri'l-Emeviyye*, Beyrut 1964, s.108. Sâmi kavimler ve yaşadıkları yerler: Araplar (Arap Yarımadası, Sînâ, Bâdiyetü'ş-Şam ve Irak'ın güney bölgeleri), Ârâmîler (Irak, Dicle ve Fırat bölgeleriyle İran ve Horasan), İbrânîler (Irak'ın yukarı kısımları ile Filistin ve Suriye); Nüveyrî Şihabüddin Ahmed b. Abdülvahhab, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, Kâhire ts., c. II, s.288.

28 Regis Blachere, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut-Dımeşk 1988, s.24.

29 Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992, s.29.

30 İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, I/ 602-605.

31 İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, I/ 605-606; Zebîdî, *Tâc'ül-Arûs*, I/ 384.

Asabiyet, "*Kişinin (özellikle baba tarafından) akrabasını yani asabesini yardıma çağırması neticesinde, onların ister haklı ister haksız olsun, rekabet ettiği kişi ve gruplara karşı çağrı sahibiyle hareket etmesi olarak*" tarif edilmiştir.[32] Bir başka tarife göre ise asabiyet aralarında kan bağı bulunan bir topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlike durumunda onlara karşı koymaya sevk eden veya başka bir topluluk üzerine saldırı halinde bütün aile üyelerinin tereddütsüz harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhudur.[33]

Kabîleler neseplerini belirlemek amacıyla nesep cetvelleri tanzim etmişlerdir. Bu nesep cetvellerinin doğruluğu ya da yanlışlığı veya eksikliği bir problem olarak görülmemiştir. Çünkü önemli olan kabîle üyelerinin birbirlerine destek olmalarını sağlayan manevi güç ve bir olma duygusudur. Bu yüzdendir ki asabiyette aslolan ölçüt, biyolojik kan bağından daha çok psikolojik unsur, yani akraba olduğuna inanma duygusudur.[34]

Kabîle asabiyet duygusu gereğince birlik içinde hareket ederek saldırıya maruz kalan fertlerine yardım ederdi. Bu yönüyle asabiyetin, siyâsî düzen ve hukûkî yapıdan yoksun olan Câhiliye insanın can, mal ve namus güvenliğini garanti eden caydırıcı bir güç olduğu, dolayısıyla nispeten ictimâî hayata nizam ve intizam verdiği söylenebilir.[35]

İzzet Derveze (1888-1984), asabiyeti toplumu çeşitli güçler arasında bir dengenin sağlanmasında, hakların gözetilmesi ve hayatlarının korunmasında çok güçlü bir etken olarak kabul eder ve sosyal hayatta asabiyetin olumlu etkisini belirtir.[36] Apak ise şu ifadeleriyle asabiyetin müsbet ve menfi yönlerini belirtir, asabiyetin kim tarafından ve nasıl yönetildiği mevzuunun önemli olduğunu vurgular:

"*Kanâatimizce, asabiyet bir taraftan aile/ kabîle/ toplum enerjisini birleştirip devletin kurulmasında ve dinin yayılmasında müsbet rol oynayan, diğer taraftan da bünyesinde taşıdığı çatışmacı ve ötekileştirici rekabet ve üstün gelme hissiyle toplumu birbirine düşürüp dağıtma ve parçalama gibi menfi özellikleri birlikte potansiyel olarak içinde barındıran çift yönlü faaliyete yatkın, nesep temelli birlik ruhudur. Bu ruhtan olumlu manada faydalanmak veya onun*

32 Adem Apak, *Asabiyet*, s.39

33 Ahmet Ateş, "Asabiyet", *İA*, I/ 663; Çağrıcı Mustafa, "Asabiyet", *DİA*, III/ 453.

34 Adem Apak, *Asabiyet*, s.127.

35 Mustafa Çağrıcı," Asabiyet", *DİA*, III/ 453.

36 İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, (Çev. Mehmet Yolcu), İstanbul 1989, I/ 146.

sebebiyle yıkıma uğramak, asabiyeti yönlendiren insanların niyetleri ile onların akli- siyâsî kabiliyet ve becerilerine bağlıdır."[37]

Asabiyetin olumsuz yanlarını ortadan kaldıracak olan Hz. Peygamber dahî, Mekke devrinde davetini amcası Ebû Tâlib liderliğindeki Hâşim oğullarının asabiyetine dayanarak sürdürmüştür.[38] Aynı şekilde kabîle asabiyetinin Hz. Peygamber'in Medîne'deki daveti sırasında ona yardımcı olduğu da söylenebilir. Medînelilerin baba tarafından dayıları olması aralarındaki bir yakınlık vesilesiydi. Yine kabîle asabiyeti sebebiyle Medine'de bulunan Evs, Hazreç ve Yahûdîler arasındaki çekişmeler ve bitmez tükenmez kan davaları, Müslümanların özellikle Bedir'den sonra en güçlü kitle olmalarına vesile oldu.[39]

Cündeb b. Anber b. Temîm adındaki şâire nispet edilen ve neredeyse Câhiliye'de sloganlaşmış olan: *"Zâlim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et"* وَانْصُرْ اَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظلوما mısrası asabiyetin en çarpıcı ifadesidir.[40]

Benzer bir ifade Asleb b. Abdullah tarafından da dile getirilmiştir: *"Kardeşim bir topluluğa karşı haksızlık yapınca, ben ona yardım etmeyeceksem, haksızlığa uğrayınca da yardım etmem."*[41] Bu ve benzeri ifadeler Arap kültüründe atasözü haline gelmiştir: *"Senin gerçek kardeşin, seninle birlikte hareket eder, zâlim olsan da seninle birlikte olur."* [42]

Asabiyetin Câhiliye şiirinde ciddi anlamda yer tuttuğu görülür. Kabîlesiyle övünme sık rastlanan konulardandır.[43] İbn İshâk'ın (ö. 151/768) rivayetine göre özellikle Hac mevsiminde insanlar el-Muharref isimli mekana geldiklerinde: *"Ben filan oğlu filanım, şöyle yaptım, babam şöyle yaptı, dedem*

37 Adem Apak, *Asabiyet*, s.42.

38 Adnan Demircan, "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed* (Sempozyum tebliğ ve müzakereleri), 13-15 Nisan 2007, Konya 2007, s.39-98.

39 Abdülaziz Dûrî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, trc. Hayrettin Yücesoy, İst. 1991, s.75-76.

40 Meydânî, *"Mecmau'l-Emsâl*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, İsa el-Bâbî el-Halebî ve şûrekâuh, t.s., III/ 373-5. Hz. Peygamber'in sahabesine bu Câhiliye sloganını söylediğinde ona soru sormaları ilginç bir durumdur. Acaba sahabe hangi tarihte bu kıvama gelmiştir de Hz. Peygamber'e bu suâli tevcih etmektedirler? Bu sorunun hadislerin tarihlendirilmesiyle cevaplanabileceğine inanmaktayız.

41 Eş- Şeybî Ebu'l-Mehâsin, *Timsâlü'l-Emsâl*, nşr. Esad Zibyat, (Beyrut 1982), 1:325.

42 Ebû Hilal el-Askerî, *Cemheratü'l-Emsâl*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl - Abdülmecid Katâmiş, (Kâhire:1964), 1:58-59.

43 Mufaddal, *Mufaddaliyyât*, s.35, 287, 307, 317; Asmâî, *Asmaiyyât*, s.51; Ebû Temmâm, *el- Hamâse*, I/ 193, 302; II/ 250-251. Nakleden: Harun Öğmüş, *Cahiliyye Döneminde Araplar*, İstanbul 2013, s.65.

şöyle yaptı" şeklinde övünme yarışına girmişlerdir.[44] Câhiliye şâirlerinden Âmir el- Muhâribî kavminin sayesinde yeryüzünün dengede durduğunu iddia etmekte ve kabîlesinin her bir ferdini parlak yıldızlara benzetmektedir:

Yeryüzünü kavmim tutmaktadır. Eğer onlar olmasa yeryüzü,

Üstündeki insan ve dilsiz hayvanlarla birlikte savrulurdu.

Bizim her birimiz bir yıldızız. Her ne zaman bir yıldız düşse

Bizim yıldızlarımızdan sönük olmayan parlak bir yıldız ortaya çıkar.[45]

Câhiliye toplumunda asabiyetin ulaştığı konumu anlama açısından şu mısra mânidardır: *Kabîleni koru, ona bağlı ve sâdık ol/ Çünkü o karı ile kocayı birbirinden ayırmaya hak sahibidir.* (Kabîlenin kişi üzerindeki hakkı, karı ile kocanın birbiri üzerindeki hakkından fazladır).[46]

Aynı şekilde Câhiliye de kabîle asabiyeti o denli etkilidir ki, kişi kabîlesiyle cehennemde olmayı, başkalarıyla cennette olmaya tercih etmektedir.[47]

Apak, asabiyet düşüncesinin kabîle dışında ferdiyetçiliği tanımaması sebebiyle diğer kabîlelerle ilişkilerdeki hukuki ihtilaflarda ferdî ceza ve mükafat muamelesini kabul etmeyip, kollektif sorumluluğu esas aldığını, dolayısıyla da bir ferdin suçunun, onu işleyene değil de bütün kabîleye teşmil edildiğini belirtir.[48] Dolayısıyla asabiyet suç ve cezanın ferdîliğini esas kabul etmeyip, kabîle üzerine kollektif sorumluluk yükler.[49]

Bu anlayışın bir sonucu olarak kabîleden birisi öldürüldüğünde herkes bu kanın sahibi ve davacısı sayılırdı. Aynı şekilde birisi katil olduğunda herkesin onu savunma ve diyetini kabul etme gibi konularda onun arkasında durması gerekirdi.

Nâdî

Kelimenin kök ifadesi olan ن-د-ى N-D-Y Arap dilinde toplanma,çağırma anlamına gelir.[50] Nâdiye kelimesi ise bu kökten türemiş mekan ismi

44 İbn İshak, Muhammed, *Sîretü İbn İshâk*, (thk. Muhammed Hamîdullah), Konya 1981, s.77.

45 Mufaddal, *Mufaddaliyyât*, s. 320.

46 Müberred, *el-Kâmil*, Beyrut 1386, I/ 237.

47 Belâzürî Ebu'l- Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Bâkır, Beyrut 1974, s.100.

48 Adem Apak, *Asabiyet*, s.75. Benzer bir anlayışın izleri Hammurabi kanunlarında da görülür: *"Şayet evin yıkılması sebebiyle ev sahibinin çocuğu ölürse, o evi yapan ustanın çocuğunun ölüm cezasına çarptırılması gerekir."* Rousselet Marcel, *Adâlet Tarihi*, trc. Adnan Cemgil, İstanbul 1993, s. 6.

49 Muhammed Âbid Câbirî, *Fikru İbn Haldûn el- Asabiyye ve'd-Devle*, Dâru'l-Beyda 1984, s.265-266.

50 İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, *XV*/ 313-315.

anlamı taşıyan bir kelimedir ve zaman içinde terimsel bir anlama dönüşmüştür. Ahfeş (ö. 215/830) ve Ferrâ (ö. 207/ 822) gibi erken dönem Arap dilcileri nâdi'nin kabîlenin istişare ettikleri bir şûrâ meclisi olduğunu belirtirler.[51] Her kabîlenin bir nâdisi olduğu ve gündüz yapılan toplantıların burada gerçekleştirildiği, geceleri kurulan meclise ise *müsâmir* ismini verdikleri ve burada toplandıkları bilinmektedir.[52] Câhiliye toplumunun kabîle anlayışı içerisinde seçkin kimselerden oluşan meclise bu isim verildiği anlaşılmaktadır.

Dârunnedve

Dâr kelimesi Arapça'da, "*ev, yer, yurt, mekân*"[53] anlamına gelir. *Nedve* kelimesi, ن-د-ى N-D-Y kökünden türemiştir. Bu kök ise "*görüşme, konuşma, işleri halletme, insanların bir yerde toplanması, oturması*" gibi anlamlara gelir.

Câhiliye'de istişarenin kurumsallaşmış hâline en iyi örnek Mekke'de Kusay[54] tarafından tesis edilmiş olan Dârunnedve'dir. İşlerin hiçbir zorlama olmadan iknâ yoluyla çözüldüğü bir yapıdır. Her kabîle bu yapıya, muhtariyetinden vazgeçmeden dâhil olurdu. Kararlar hukûkî bağlayıcılığı cihetiyle değil, toplumsal tazyik içermesi yönüyle önemliydi.[55]

Dârunnedve, Mekke'de mele ismi verilen aristokratlardan oluşan meclisdir. Bu meclis en zengin ve nüfuzlu ailelerin reislerinden meydana gelmekte idi. Genelde bunlar da Benî Ümeyye ve Benî Mahzûm ailelerine mensuptu. Dolayısıyla da Dârunnedve'ye üyelik seçimle değil, daha çok îfâ edilen hizmetlere dönük zekâ ve kabiliyet esasına göre olurdu. Örneğin mütevâzı bir kabîle olan Teym'e mensup Abdullah b. Cüd'ân kabiliyet, marifet ve variyetiyle bu meclise üye kabul edilmişti.[56]

Dârunnedve'ye üye olabilmenin şartları arasında 40 yaşın üstünde olmak gerektiği rivayet edilir. Bu şartın kabiliyet ve zekasıyla öne çıkan kimseler için bazen esnetildiği görülmektedir. Hz. Hatîce'nin kardeşinin oğlu

51 Ahfeş, Ebu'l-Hasen Said b. Mesâdeti'l-Afeşi'l-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, IV/ 51.; Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, t.s., III/ 279.

52 Taberî İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), XXIV/ 525; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn, Tunus t.s., XXIX/ 451.

53 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l- Ayn*, II/58-59.

54 Kusay b. Kilâb (ö. 480), Mekke şehir devletinin kurucusu ve Hz. Peygamber'in baba tarafından dördüncü göbekten dedesi.

55 Wensinck A.J., "Mekke", *İA*, s. 631-632.

56 Wensinck A.J., "Mekke", *İA*, s.631-632.

Hâkim b. Hizâm 15 yaşında olduğu halde evsâfıyla temâyüz ettiği için Dârunnedve'ye üye olarak kabul edilmiştir.[57]

Muhammed Hamîdullah (1908-2002), Dârunnedve'nin hükümet fonksiyonları icra eden mükemmel bir teşkilat olduğu, bu teşkilatın ise on kadar ailenin elinde olduğu ve bu hakkın tevârüs yoluyla intikal ettiği kanaatindedir.[58]

Dârunnedve istişare fonksiyonun yanında birçok sosyal işlevi de icra ediyordu. Kervanlar buradan yola çıkar, hukûkî problemler burada görüşülür, evlilik törenleri burada icrâ edilirdi.[59]

M. Watt (1909-2006), İslam öncesi Mekke demokrasisi ile Atina demokrasisini karşılaştırırken, Mekke'deki Dârunnedve'nin kararlarının "*en kötüyü daha iyi gayeymiş gibi gösterebilen aldatıcı güzel konuşmalar üzerine değil de çoğu zaman kişilerin gerçek liyakatları ve siyasetleri üzerine kurulu*" olduğundan, Dârunnedve'yi " *Atina ekklesia'sından daha bilgece ve daha sorumlu bir meclis*" olarak görür.[60]

Hilf

Câhiliye toplumunda sözleşme, antlaşma boyutuyla biata (yöneticiye verilen bağlılık sözü) benzeyen bir olguya rastlanmaktadır. Bu olguya "*anlaşma, akid, yemin*" anlamlarına gelen *hilf* ismi verilmektedir. Câhiliye Arapları hilfi yardımlaşma, dayanışma ve himâye amacıyla yaparlardı. Bu anlaşma kabîleler arasında yapıldığı gibi, bir kabîle ile o kabîleye mensup olmayan fertler arasında da yapılabilirdi.[61]

Câhız'ın (ö. 255/869) rivâyetine göre hilfin yapılışı şu şekilde gerçekleşirdi: Hilf sırasında bazen ellerini kokulu ya da kan dolu bir kaba daldırarak ya da ateş yakarak veya Allah'a dua ederek şöyle derlerdi:

Kana kan, yıkıma yıkım, güneş doğduğu, geceler karardığı, denizler ıslaklığını devam ettirdiği müddetçe (biz ahdimize sâdığız).[62]

57 Cevâd Ali, *Mufassal*, 42., IV/ 47.

58 Hamidullah Muhammed, *İslam Peygamberi*, İrfan Yay., İstanbul 1993, I/ 25.

59 İbn Sa'd Ebû Abdullah Muhammed. *Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I/70; Cevât Ali, *Mufassal*, XIII/2907.

60 Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas ve Azmi Yüksel, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., 1986, s. 12.

61 Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *DİA*, XVIII/30.

62 Câhız, *el- Hayevân*, IV/471.

Hilf emniyeti sağlamak, düşmanlığı ortadan kaldırmak, huzuru temin etmek gibi amaçlarla yapılırdı. Fakat hilfin gereği yapılmadığında birçok savaşın meydana geldiği görülmüştür.[63] Câhiliye'nin savaşçı kabîle liderlerinden el-Husayn b. el- Hummâm yapmış oldukları *hilfe* atıfta bulunmaktadır:

Bilmez misin Urayna'nın hilfini, yemin mevkiinde, Şatûn'un sahrasındaki hilfi....[64]

Câhiliye toplumunda Mekke'de yapılmış bazı hilfler öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki *Mutayyibûn* ile *Ahlâf'ın* birbirine muârız olarak yaptıkları hilflerdir. Mekke'de'ki hakimiyet mücadelesinin bir tezâhürü sayılabilecek bu anlaşmalar birbirine muhalif kabîlelerin aralarındaki birlik anlaşmaları şeklindedir.

Abdumenâfoğulları merkezli yapılan ve *Mutayyibûn* (güzel kokulular) ismi verilen bu hilf, şu şekilde gerçekleşmişti: Beyzâ b. Abdilmuttalip içi koku dolu bir kap getirdi ve bizden olan elini batırsın dedi. Bu koku dolu kabın içerisine ellerini batırıp teyit olsun diye de Kabe'nin duvarına sürdüler ve bu ahidden hiç ayrılmayacaklarına dair söz verdiler. Bundan dolayı da bu hilfe *Mutayyibûn* ismi verildi.[65]

Abduddâroğulları merkezli gerçekleştirilen *ahlâf* isimli hilf ise, deve ya da koyun kesilip, ellerini bu kana batırıp Kabe'nin duvarına ellerini sürmek sûretiyle yemin ettiler. Ayrıca orada bulunan Esved b. Hârise bu kandan içti diğerleri de onu takip ettiler. Bu münasebetle de bu hilfe *la'kedüd-dem* (kan yalayıcılar) ismi verildi.[66]

Hilfü'l-Fudûl sözleşmesi ise bahsedilen hilf sözleşmelerinden mahiyeti itibariyle farklılık arzeder. Kabîleler arası yapılmış olması bir şeklî benzerlik unsuru olsa da, sözleşmenin mahiyetindeki farklılıklar tebârüz etmektedir.

Câhiliye toplumunda ilk defa bir kısım kabîleler -ki bu hilfin başlangıcı Cürhümlülere kadar uzanmaktadır-, asabiyet anlayışını bir tarafa bırakarak; Mekke'de kimseye zulmedilmemesine ve mazlum durumuna düşen kimsenin hakkı alınıncaya kadar zalimle mücadele etme konusunda ittifaka ulaşmışlardı. Mekke'de ahdedilen bu antlaşmaya Hilfü'l- Mutayyibîn ismi verilen müttefikler katılmışlardı. Bu kabîleler ise şunlardır: Benî Hâşim, Benî

63 Afîf Abdurrahman, *Eş'-Şi'ru ve Eyyâmü'l-Arab fi'l-Asri'l-Câhili*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1984, s. 51-52.

64 Mufaddal, *Mufaddaliyyât*, I/339.

65 İbn Habîb, *Muhabber*, s. 166; Afîf Abdurrahman, *eş'Şi'ru ve Eyyâmü'l-Arab*, s.52; İbnü'l- Kelbî, *Cemhera*, I/73; İbnü'l- Esîr, *el- Kâmil*, II/12.

66 Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s. 213.

Abdülmuttalib, Esed b. Abdüluzza, Zühre b. Kilâb, Teym b. Mürre. Hz. Peygamber'in yirmili yaşlardayken iştirak ettiği hilful'l- fudûl takriben m. 590 yılında Mekke'nin eşrafından Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde akdedildi.[67] Muhammed Hamîdullah'ın Suheylî'den naklettiği rivâyete göre Hilfü'l- Fudûl ahdinin metni şu şekildeydi:

Allah'a yemin ederiz ki, zulme uğrayanın yanında ve zâlim ona gaspettiği hakkını iâde edene kadar hepimiz bir tek el gibi olacağız; bu birlik, denizin bir kıl (yün) parçasını öğütüp yok edebileceği zamana kadar ve Hîrâ ve Sebîr dağları yeryüzünde dikili durduğu müddetçe ve zulme uğrayanın mâlî durumunun tam bir eşitliğiyle birlikte devam edip gidecektir.[68]

Bu adâlet sözleşmesinin Câhiliye toplumunda bir kısım vesilelerle hatırlandığı ve icraya konulduğu görülmektedir. Hasam kabîlesine mensup bir Yemenli'nin Hac maksadıyla Mekke'ye geldiğinde yanındaki kız çocuğunu zorla elinden alan Nubeyh b. el- Haccâc'ın zulmünün Hilfü'l- Fudûl'a mensup kimselerce engellenmesi bu örneklerden biridir.[69] Aynı şekilde Sumâle kabîlesine mensup bir zâtın malını satın alan ancak bedelini ödemeyen Ubey b. Halef'e karşı da bu ahdin mensupları devreye girmiştir.[70]

Câhiliye toplumunda adâleti ikâme etmek üzere kurulmuş olan bu müesseseyi Hz. Peygamber Risâletten sonra da yâd etmekte ve "*Bugün dahi çağrılsam icâbet ederim*" diyerek bundan sitâyişle bahsetmektedir.[71]

Hilfü'l-Fudûl ahdinin yanı sıra Câhiliye toplumunda görülen diğer bir hilf ise Mekke'nin Zuhre kabilesi ile Ğayâtil kabilesi, Kureyşliler ile Ehâbiş kabileleri arasında yapılmıştır. *Hılfu's-Silâh* (Uzlaştırma Ahdi veya Teşkilatı) adı verilen bu ahde göre; birbirlerine zarar vermemeyi, husumete yol açmamayı, oluşan problemlerinden uzlaşma yoluyla çözülmesini öngörmekteydi.[72]

1. Şehir Yönetimleri

İslam öncesi Arap toplumuna bakıldığında kabîle tarzı yönetimin yaygın olduğu görülür. Bununla birlikte Hîre, Ğassan, Himyer ve Kinde gibi

67 İbn Hişâm, *es- Sîretü'n- Nebevî*, I/ 134.

68 Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, I/ 52.

69 İbn Habîb Muhammed el-Bağdâdî, *el- Munammak fî Ahbâri Kureyş*, Âlimü'l- Kütüb Yay., Beyrut 1985, s. 55.

70 İbn Habîb, *el- Munammak*, s. 54.

71 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Hımyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyyetü li İbni Hişâm*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Dâru'l- Ceyl, Beyrut 1411, I/ 134.

72 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/55.

Arap krallıklarının varlıkları da dikkat çeker. Kendi içinde farklı kabîleleri barındırıyor olsa da Hîre ve Ğassan krallıkları komşuluk yaptıkları imparatorlukların gölgesinde bir devlet yapısı arz etmektedirler.

Araplar kabîleler halinde yaşıyorlardı. Bununla birlikte bazı kabîlelerin bir kısım şehirlerde kümelenerek daha müstakil bir yapı oluşturdukları da görülmektedir. Cevâd Ali (1907-1987), Akad ve Asur kitabelerinin; milattan 1300 yıl önce Arabistan'daki şehir yönetimlerinin varlığından bahsettiğini belirtir.[73] Bu şehir yönetimlerinin sayılarının az olduğu ve bugünkü ortalama bir Anadolu kasabası kadar nüfusa sahip oldukları ifade edilmektedir.[74] İslam'ın zuhuru sırasında Hicaz bölgesinde yer alan Mekke, Medine ve Tâif şehirleri bu yönetim yapılanmasının meşhur örnekleridir.

1.1. Mekke

Meşhur İskenderiyeli matematikçi ve coğrafyacı Batlamyus'un (m.s. 85-165) *Macoraba* olarak bahsettiği şehrin Mekke olduğu zannedilmektedir. A.J. Wensinck (1882-1939) şehri *"tâcirler cumhuriyeti"* olarak isimlendirmektedir.[75] Henry Lammens (1862-1937) ise Mekke'yi *"kâmil bir cumhuriyet"* olarak nitelendirir.[76] Montgomary Watt ise Kur'ân'ın çöl atmosferinde değil yüksek bir finans ortamında zuhur ettiğini belirtmektedir.[77]

Büyük devletlerle (Bizans ve Sasani) ve meliklerle (Hîre, Gassân) ticari ilişkiler kuran ve antlaşmalar yapan bir şehir devleti için bu niteleme doğru bir tespit olarak gözükmektedir.[78]

Mekke tarihte meşhur olan Yunan site devletlerine benzer bir nitelik taşımaktadır.[79] Arap yarımadasında örneğin Hicaz ve Necid gibi bölgelerde yer alan diğer şehir devletlerine göre son derece ileri bir yönetime sahipti. Mekke Kureyş kabîlesinin kolları olan on batından (Hâşim, Ümeyye,

73 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, I/ 217.

74 Adnan Demircan, *Kabîle Toplumundan Akide Toplumuna*, s.30.

75 Wensinck A. J., "Mekke", *İA*, VI/ 613 ve 630.

76 Ahmed Emîn Selîm, *Meâlimü Târihi'l- Arab Kable'l- İslâm*, Mektebi Küreydiyye, Beyrut t.s., s. 126.

77 Watt W. Montgomary, *Hz. Muhammed Mekke'de*, trc. Süleymen Kalkan, KURAMER, İst. 2016, s.27.

78 Kureyş sûresinde bu duruma atıfta bulunulmaktadır (Kureyş, 106/1-4). Câhiliye dönemi Mekke toplumunun lider isimlerinin birer meslek ve ticaret erbâbı oldukları görülmektedir: Ukbe b. Ebî Muayt içki ticareti, Ebû Süfyan b. Harb yağ ticareti, Ümeyye b. Halef ip ticareti, Abdullah b. Cüd'ân hayvan ticaretiyle meşguldü. Cevâd Ali, *el- Mufassal*, V/ 285- 307.

79 el-Milîcî Yakup Muhammed, *Mebdeü'ş-Şûra fi'l-İslam Mea'l Mukâreneti bi Mebâidi'd-Dimukratiyyâti'l-Ğarbiyyeti ve Nizâmi'l-Marks*, Müessesetü's-Sekâfeti'l-Câmiiyye, İskenderiye ts.,s.78.

Nevfel, Zühre, Esed, Teym, Mahzûm, Adiy, Cumah, Sehm) oluşan ve her birinin özel sorumluluk alanlarının olduğu bir yapıyla yönetiliyordu. Aralarından birini hususen başkan seçmezler, her bir boy'un başkanının yer aldığı şehir devleti idare heyetiyle şehir yönetilirdi (Dâru'n-Nedve).[80] Mekke'nin yönetiminde oluşan siyâsi organlar ise şunlardı: Dâru'n- Nedve, Nâdîler, Sifâre (Elçilik).

Mekke şehir devletinin kurucu ismi olarak Hz. Peygamber'in baba tarafından dördüncü göbekten dedesi olan Kusay b. Kilâb (ö. 480) ismi öne çıkmaktadır. Ka'b b. Lueyy kabîlesinden Mekke'de itâat edilen ilk lider olan Kusay, Hîre meliki Münzir b. Numan, Sâsânî meliki Behramcûr zamanında yaşadı.[81]

Kusay Kâbe'yi tamir ederek hacla ilgili ibadetleri tanzim eden, Cürhümlüler tarafından yerinden sökülüp gömülen Hacerülesved'i yeniden Kâbe'deki yerine koyan kişidir. Mekke şehir devletinin yönetim organı olan Dârünnnedve'yi 440 yılında Kâbe'nin kuzeyine inşa eden de Kusay'dır. Ayrıca Kusay Mekke'nin yönetimi ve Kâbeyle ilgili kıyâde, livâ, hicâbe, nedve, sikâye, rifâde v.b. görevleri belirleyen ve bunları kabîlelere göre dağıtandır. Bu görevlerin îfâsı amacıyla Kureyşlilerin vermesi gereken yıllık vergi nizamı da onun tarafından ortaya konulmuştu. Ayrıca Mekkelilerin ve hacıların hizmetinde kullanılmak üzere su kuyuları açma, su havuzları oluşturma gibi imar faaliyetlerini de icra eden Kusay'dır.[82]

Kâbe ile ilgili görevlerden bazılarının siyâsî boyutu öne çıkmaktadır. Örneğin Nedve (Toplantılara başkanlık yapma), Livâ (Mızrak ucuna bağlanmış bir bayrakla, düşmana karşı asker toplama), Kıyâde (Savaşta askere komuta etmek).[83]

Mekke'nin hâkimi olan Kureyş kabîlesinin boyları İslam öncesi şu şekilde müttefik hale gelmişti:

I. Grup (Mutayyebûn): Hâşim, Muttalib, Zühre, Teym, Hâris b. Fihr, Adî.

II. Grup (Ahlâf): Ümeyye, Mahzûm, Cumah, Abdüddâr, Sehm.

III. Grup: Abdüşşems, Nevfel, Esed, Âmir.

80 Muhammed Hamîdullah, *İlk İslam Devleti*, Beyan Yay., İst. 1992, s.70-71.

81 İbn Hişâm, *es- Sîratü'n-Nebeviyye*, I/ 142; Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I/ 107; İbn Sa'd, *Tabakât*, I/ 70.

82 Ali Osman Ateş, "Kusay b. Kilâb", *DİA*, İstanbul 2002, XXVI/ 460-461.

83 Vasfi Haftacı, *Yöneticilik Özellikleri Açısından Cennetle Müjdelenmiş On Sahâbe*, Arel Kitap, Kocaeli 2016, s.47.

Özellikle I. Grubun lideri olan Hâşim oğullarıyla, II. Grubun lideri olan Ümeyye oğulları arasındaki mücadele, Mekke toplumunun en önemli mücadelesiydi. Bu mücadelenin etkileri İslam'dan sonra da devam etmiştir.[84]

1.2. Medîne

Arapça asıl ismi Yesrib olup, bu kelimenin ise "*Zarar vermek, karıştırmak, kötülemek, başa kakmak, bozmak*" anlamlarına gelen *serb* kökünden türediği ifade edilmektedir.[85] Batlamyus ve Bizanslı Stephanos'un (m.s.VI) eserlerinde "*Jathrippa*", Mina kitabelerinde "*Ysrb*" olarak geçer. Hz. Muhammed *Tâbe* ya da *Tayyibe* ismiyle değiştirmiştir.

Frantz Buhl (1850-1932) şehir manasına gelen "*el- medine*" ifadesinin Ârâmî dilinden alındığını, bu dilde medinta'nın "*Bir mahkemenin salahiyeti dahilinde bulunan kaza ve büyük bir şehir*" anlamına geldiğini iddia eder.[86]

Medine'ye önceleri Amalika ve Cürhüm kabîlelerinin hakim olduğu sonradan gelen Yahudilerin bu kabîlelerin hakimiyetine son vererek şehre hakim oldukları görülür. Muhtemelen Medine'ye mîlâdî V. yüzyılda Arîm selinden sonra (bu olay sonucu Gassanlılar Şam'a, Ezd'in bir bölümü Umman'a, Huzâa ise Tihame'ye yerleşti) Yemen'den göç eden Ezd kabîlesinin Evs ve Hazreç kolları Medine'ye ilk gelişlerinde "*Fitvân-Fitün*" isimli Yahûdî kralının hükümranlığı altında yaşadıkları ifade edilmektedir.[87]

Rivayetlerden anlaşılan şudur ki Medine'de Mekke'deki gibi bir huzur ve sükûnet ortamı ve ayrıca organize bir yönetim yapısı yoktur. Medinelilerin Bedevîlerde yaygın olan husumet ve savaşa daha meyilli oldukları ve hicrete kadar Medine'de bu ortamın hakim olduğu görülmektedir. Medine'de Tâif gibi şehri çevreleyen yüksek surlu bir kale de bulunmamakta, bununla beraber; Medineli zenginler hem düşman saldırılarına karşı kendilerini korumak hem de iç güvenliği sağlamak amacıyla evlerini yüksek duvarlı kaleler gibi inşa etmekteydiler. Bu yönüyle Medine ile Hîre şehrinin birbirine benzediği rivayet edilir.[88]

Medine'de Mekke'deki Dârunnedve'ye benzer bir yönetim organından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Kabileler arası bitmez tükenmez

84 Adem Apak, *Asabiyet*, s.86; bak. İbrahim Sarıçam, *Emevî- Hâşimî İlişkileri*, Ankara 1997.
85
86 Buhl Frantz, "Medîne", *İA*, VI/ 459.
87 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, IV/133.
88 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, II/ 132.

Hicabet Medine'de böyle bir oluşuma manidir. Kendi aralarındaki husumet şehrin bir bütün olarak yönetilmesine engel olmakta, klasik kabile tarzında yönetim hakim vaziyettedir. Her kabilenin istişare ve yönetim organı olan meclislerin burada da yaygın ve cari olduğunu söylemek mümkündür. Medine'de bulunan Evs ve Hazreç kabileleri ve bunların anlaşmalı olduğu (hilf) Yahudi kabileleri arasındaki biteviye rekabet Medine'yi yönetim açısından da bir kaosa sürüklemiştir.

İşte bu kaotik ortama Hz. Peygamber'in hicreti farklı bir vasat ve çözüm üretmiştir. Öncelikle Arap kabileleri olan Evs ve Hazrec kabilelerinin Müslüman olması kabile bağının üstünde yeni bir kimlik inşa etmiş; bu kimliğin diğer halkası olan Mekke'den göç etmek zorunda kalanlar (Muhacirler) ile ev sahibi Medineliler (Ensar) arasında yapılan kardeşlik sözleşmesi (muahat) bu kimliğin diğer önemli bir halkası olmuştur. Hz. Peygamber'in Medineli diğer Yahudi ve Müşrik topluluklarla yapmış olduğu Medine Sözleşmesi'de yeni bir yönetim anlayış ve uygulamasının zeminini oluşturmuştur.

1.3. Tâif

Mekke'nin güneydoğusunda yer alan ve Mekke'ye yaklaşık 75 mil uzaklıkta bulunan; havası güzel, ziraatin yaygın ve verimli olduğu yüksek bir mevkidir. Mekkeliler, Mekke'nin sıcak ve bunaltıcı havasından sıkıldıklarından Tâif'i bir sayfiye yeri olarak kullanırlardı. Tâif, Gazvân tepesi eteklerine kurulmuş bir şehirdir. Bu bölge Hicaz'ın en soğuk bölgesidir. Gazvan'ın zirvesinde kış aylarında sular donmaktadır. Mekke ile Tâif arasında Numanu'l-Erak isimli bir vadi yer almaktadır ki, bu vadi tamamen meyve ağaçlarıyla doludur.[89]

Şehrin etrafını çevreleyen surlar bulunuyordu. Mekke ile Tâif arasında siyâsî, ticârî ve dînî açılardan ciddî bir rekabet vardı. Kur'an'da Müşriklerin nübüvvetin Hz. Muhammed'e verilmesine dönük itirazları sadedinde zikredilen "*iki şehirdeki büyük adamdan birine verilmeliydi*"[90] itirazında kastedilen kimselerden birinin de Taif'in liderlerinden Urve b. Mesud es- Sekafî, Kinâne b. Abd b. Amr b. Umeyr ya da Habib b. Amr b. Umeyr es- Sekafî olduğu belirtilir.[91]

89 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, II/ 142.

90 Zuhruf 43/ 31;

91 Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, XVI/ 580-582.

Araplar nezdinde küçük görülen ziraat ve zenâat erbabı olmak gibi işler Tâifliler tarafından maharetle yerine getirilirdi. Aynı şekilde askerî alanlarda ve imar faaliyetlerinde de Tâif ileri bir durumdaydı. Bu vasıflar Tâiflilerin daha müreffeh bir hayat sürmelerine vesile olmuş, fakir insanların sayısının azalmasını da sağlamıştı.[92]

Tâif'in zenginleri Mekke'nin zenginleri gibi tefecilikle iştigal ediyorlardı. Bu münasebetle Hz. Peygamber onlarla yaptığı anlaşmaya tefeciliği bırakmalarını bir şart olarak ileri sürmüştür.[93] Tâifliler Mekkeliler gibi Şam ve Irakla ticaret yaparlardı. Ayrıca Mekkeli tacirlerle ortaklıkları vardı. Tâif'te dericilik ve balcılık gelişmişti. Tâif kültürel olarak Hicaz ehlinden farklıydı. Yemen kültürüne daha çok benzerdi. Bu boylar geleneksel kabîle tarzında ve kabîle liderleri tarafından yönetilmekteydi.[94]

2. İslam Öncesi Arabistan ve Çevresinde İmparatorluklar ve Krallıklar

Hz. Peygamberin doğumuna yakın ve doğduğu tarihlerde, Arabistan'a komşu imparatorlukların krallıklarını, dünya tarihinde kendi çaplarında meşhur olmuş kimseler yürütüyordu. Örneğin İran'da Hüsrev Nûşirevan (531-579) ve Bizans'ta Justinyen (527-565) gibi. Bu büyük krallıklar, Enes b. Malik'in rivayetinde (ö.93/711-12): "*Resulullah (s.a.v.) Kisrâ'ya, Kayser'e, Necâşî'ye ve her cebbâra mektup yazarak İslam'a davet etti,*"[95] ifadelerinde cebbâr (zorba) olarak niteleniyordu.

1.4. Sâsânîler

Milattan sonra 226-651 tarihleri arasında veliahtlık sistemiyle İran ve çevresinde hâkim olan, zaman zaman hükümranlığı Anadolu içlerine, Mısır'a, Yemen'e kadar uzanan bir imparatorluktur. Mîlattan sonra 226 yılında Part İmparatorluğunun yıkılması üzerine kurulmuştur.

Babadan oğula geçen bir hanedanlıkla yönetilen Sâsânîler, klasik ortaçağ saltanat tarzı yönetim anlayışının tipik bir örneğidir. Hz. Peygamber hayattayken I. Hüsrev Anûşirvân (531-579), IV. Hürmüz (579-590), II. Hüsrev (591-628) Sâsânîlerin krallarıydı. Özelikle Kisra Anûşirvân'ın Sâsânîlerin

92 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, II/ 148 v.d.

93 Belâzurî Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud, *Fütûhu'l-Büldân*, trc. Mustafa Fayda, Kültür Bakanlığı Yayınları (İkinci Baskı), Ankara 2002, s.80.

94 İbn Düreyd, *el- İştikâk*, s.186; Cevâd Ali, *Mufassal*, II/ 156.

95 Müslim, Bâbü Kitâbi'n- Nebî ilâ Kisrâ ve Kayser 1.

tarihinde önemli bir yeri vardır. Ülkenin ıslahı için gayret gösteren, toprakların adâletli bir şekilde tevzîine önem veren, yeni kanunlar ihdas eden bir kraldı. Bu vasfından dolayı da Hıristiyan birçok unsur topraklarında rahatça dînî hayatlarını sürdürebilmiştir.[96]

Sâsâniler'de kast sistemine benzeyen sınıfsal bir toplumun var olduğu görülür. *Aristokratlar, bozorgan (büyükler), ruhaniler (din adamları), debiran (katipler), dihganan (orta boydaki toprak sahipleri), köylüler ve köleler.* Bu sınıflar aşılması pek zor olan sınırlarla birbirlerinden ayrılmışlardı ve bir alt sınıftan yukarı bir sınıfa geçmek imkansız hale gelmişti.[97]

Sâsâni döneminin en yüksek sınıfı, Aristokratlar sınıfı kabul edilirdi. Aristokratlar sınıfı, küçük şahlar, yerel valiler, hudut koruyucuları ve eski Arya kabîlelerinden kalan yedi aileden müteşekkildi. Bu yedi aile şunlardır: 1- Sasaniler 2- Soren Pehlu 3- Geren Pehlu 5- Arthur Christensen 4- Espehbod Pehlu 5- Espend yar 6- Mehran 7- Rik. Bu ailelerden ilki olan Sâsâniler, hükümeti ellerinde tutuyorlardı ve devlet bu hanedanlık tarafından verâset usulüyle yönetiliyordu.[98]

Mekke tacirlerinin Irak pazarlarında ticaret yaptıkları bu münasebetle bazen Kisra ile bazen de onun yöneticileriyle münasebette bulunduklarına dair birçok bilgi vardır. Bu bilgilerde Mekke tacirlerinin ileri gelenlerinin Medâin şehrinde Kisrâ'nın divanına katıldıkları ve bu şehirde ticârî faaliyette bulundukları rivayet edilir.[99]

Sâsânîlerle Arap kabîleleri arasındaki ilişkiler bazen düşmanlıklara ve savaşlara da dönüşmüştür. Zûkar ismi verilen savaşta Sâsânîler'in, Benî Bekr kabîlesi liderliğindeki Araplara yenilmesi Arapların hafızasında yer eden önemli bir olaydır. Sasânî kralı Hürmüz'ün yaptığı zulümlerde Arap hafızasında yer almış bir kısım darbı mesellere konu olmuştur.[100]

Ayrıca kendileri Mecûsî olmalarına rağmen Bizans'la muhalif Hıristiyan Arap kabîleleri arasındaki mezhebi ihtilafı derinleştirmek amacıyla Nastûrî mezhebinin yaygınlaşması için gayret gösterdiler. İslam'ın zuhuru sırasında Yemen, Bahreyn ve Umman'da Sâsânîler'in hakimiyeti devam ediyordu.[101]

96 Naskali Esko, "Sâsânî", *DİA*, XXVIII/ 174-176.

97 Niray Nasır, "Sâsâni İmparatorluğu'nun Devlet Yapısı Üzerine Bir İnceleme", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Güz 2001 Sayı 5, s. 21.

98 Niray Nasır, "Sâsâni İmparatorluğu'nun Devlet Yapısı Üzerine Bir İnceleme", s. 4-5.

99 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, II/ 628-648.

100 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, II/ 628-648.

101 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, II/ 628-648.

1.5. Bizans

Roma İmparatorluğunun hakimiyet merkezini doğuya (Nikomedia, İzmit) nakleden ilk imparator Diokletianos'tur (284-305). Ancak Bizans devletinin kurucusu Büyük Konstantinos (306-337) kabul edilmiştir. İstanbul 324 yılında Roma'nın başşehri olarak inşa edilmeye başlandı. 11 Mayıs 330 tarihinde törenlerle resmi açılış yapıldı. Yeni Roma, İkinci Roma veya kurucusuna izafeten Konstantinopolis ismi verildi. Bizans'ta (330-1453) hanedanlık sistemi hakimdi.[102]

Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem düşünüldüğünde Bizans'ta şu imparatorların hakim olduğu görülür: II. Iustinos (565-578), Maurikios (582-602), Phokas (602-610), Herakleios (610-641).[103]

Özellikle Bilâdü'ş-Şam'daki şehir ve pazarlarla Arap kabîleleri yoğun ticârî ilişki içerisinde idiler. Bu bölgelere geldiklerinde Bizanslılara çeşitli vergiler ödüyorlardı. Bu ticârî ilişkiler Arap kabîle liderleriyle Bizanslı yöneticiler arasında bir kısım siyâsî ilişkilerin kurulmasına da vesîle oluyordu.[104]

Arabistan'ın kuzeyinde yer alan bölgeler zamanın iki büyük devleti olan Sâsânîler ve Bizans'ın kısmî egemenliği ve baskısı altındaydı. Aynı mücadelenin Yemen için de geçerli olduğu söylenebilir. Bizanslılar bu bölgeye daha çok Habeşliler marifetiyle müdahil olmuşlardır. Bizanslılar Bilâdü'ş-Şâm ve Kızıldeniz'deki menfaatlerini muhafaza amacıyla Tedmürlüler ve Ğassânilerle anlaşmışlardı.

Ma'd, Esed, Nizar, Mezhic kabîlelerinin reisi olan İmruu'l-Kays'ın Bizansla ciddi ilişkileri vardı. Kays isimli bir zâtın Filistin yöresine (daha sonra kardeşi ve oğlunun yönetime geçmesi şekliyle) Bizans kralı Jüstinyen ile anlaştığı, yine Hicaz'ın kuzey taraflarında Ebû Kerb isimli bir kabîle reisinin Bizansla ciddi ilişkiler kurduğu belirtilir.[105]

Bu ilişkiye dair rivayet edilen şu haber ilginçtir: "Bizans imparatoru Julian, Sâsânîlere karşı savaşında (m.s. 363) Arap kabîlelerinden yardım almış, savaş sonucunda ganimetlerden pay isteyen Arap kabîle reislerine şu cevabı vermiştir: '*Cesur bir lider olan İmparator'un size layık gördüğü ganimet altın değil, gücü ve demirden sopasıdır.*' " Kendilerine bu cevabı lâyık gören imparatoru kabîle liderleri çok iyi karşılamış, altından bir taç hediye ederek

102 Işın Demirkent, "Bizans", *DİA*, VI/ 230- 232.
103 Işın Demirkent I, "Bizans", *DİA*, VI/ 232-234.
104 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, II/ 632.
105 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, II, 658.

ملك كل عرب (Tüm Arapların Kralı) lakabını vermişlerdi. Arapların bu yakınlaşmasının sebebi ise İranlı hükümdar Sabur'un Araplara yaptığı zulümdü.[106]

Bizanslılar hususen Habeşliler marifetiyle Arabistan'ın güneyine yani Yemen bölgesine nüfuz ediyorlardı. Bu nüfuzun temel maksadı Afrika kıyıları ve Hind kıtasıyla olan siyâsî ve ticârî münasebetleri menfaatleri doğrultusunda muhafaza etmekti.[107] Kur'ân'da Fîl sûresinde anlatılan olayın kahramanı olan Ebrehe'nin, Kabe'ye saldırmasının sebeplerinden biri olarak da Bizans'ın Mekke'ye dolayısıyla da kuzey-güney ticaret yoluna sahip olma amacı ifade edilebilir.

Bizanslılar Hıristiyanlığı Araplar arasında yayma siyaseti güttüler. Bununla nüfuzlarını arttırma ve Sâsânîlere karşı Arapları din yoluyla kullanmayı amaçladılar. Bu amaca matufen Arap diyarlarında ve Afrika'da her türlü harcamada bulunarak büyük kiliseler inşa etme yoluna gittiler. Bu kiliseler Bizans için büyük bir kazançtı. Bu gayretler sonucu Arap kabîleleri arasında Hıristiyanlık yayıldı. Her ne kadar Bizanslılarla Arap kabîleleri arasında mezhepsel farklılıklar olsa da ortak din bağı Bizanslılara siyaseten yardımcı oluyordu.[108]

Cevâd Ali, Bizanslılar'ın Müslümanları Kâhin Aryus'a nisbet edilen (ö.336) *Aryanizm* dinine ya da Doğu Hıristiyan mezheplerinden birine mensup zannettiklerini ve Bizanslıların Doğu Kiliselerinden gelen bu tür farklılıklara alışık olmalarının İslam'ın Bizans topraklarında hızlı yayılmasına müspet etkide bulunduğunu iddia eder.[109]

Bizans İmparatorluğu üç temel öğretiye dayanıyordu: *Hıristiyanlık, Roma Hukuku* ve erkin *Tanrısal kökenliliği* inancı. Özellikle hükümranlık yetkisinin ilâhî boyutuna vurgu yapmak amacıyla tüm işaret ve imkanlar kullanılıyordu. Jüstinyen, kendisinin Tanrı tarafından seçildiğini ve tüm davranışlarını meleklerin gözetiminde yaptığını iddia ediyordu. Yüksek din bürokrasisi ellerini uzatarak secde ederler ve imparatorun ayağını öperlerdi.[110]

İmparator Jüstinyen zamanında yazılmış olan bürokrasi kitabında vurgulanan dört siyasal ilke şunlardır: 1. *İmparatorun Tanrısallığı*, 2. *Devletin*

106 Sykes, *History of Persia*, I/ 418; Nakl. Cevâd Ali, *el- Mufassal*, II/ 642.

107 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, II, 631.

108 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, II, 660.

109 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, II, 660.

110 G. L. Seıdler, *Bizans Siyasal Düşüncesi*, trc. Mete Tuncay, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları, Ankara 1980, s.13-14.

temel direği sayılan aristokratik bir senatonun kurulması, 3. *En yüksek erkin aristokratik yapının elinde olması*, 4. *Halkın devlet işlerinden uzak tutulması.*[111]

Bizans yönetim sisteminde kadınlar da erkekler gibi saltanata hakim olmuşlardır. 395-1453 yılları arasında Bizans'a hakim olan 107 hükümdardan 34 tanesi normal bir şekilde ölürken, diğerleri çatışmalar ve saray darbeleri sırasında katledilmiştir. Bu tarihler arasında yaşanmış olan 65 saray darbesi de nasıl bir iktidar kavgası yaşandığına işaret etmektedir.[112]

1.6. Aksum (Habeşistan)

Habeşistan bugünkü Etiyopya, Eritre ve Cibuti topraklarını içine alan bir bölgedir. Yunanca kaynaklarda Aithiopia (Abysinnia) şeklinde geçmekte olup, Yunanca opsis (yüz) kelimesi ile aitho (yanık) kelimelerinin birleşmesinden meydana gelir. Bu isimlendirme bölgenin kırmızı ve yanık yüzlülerin oluşturduğu ülke olarak bilinmesinden kaynaklanmaktadır. Homeros (m.ö. VIII. y.y.), Heredot (m.ö. 484-425) ve Strabon (m.ö. 64-m.s.24) bu ifadeyi Nil vadisinin kuzey ve güneyinde oturanlar için kullanıyordu.[113]

Habeş kaynaklarında Süleyman ve Belkıs'ın oğlu olan Menelik'in Habeşistan'ın ilk kralı olduğu iddia edilir. Milattan önce ilk bin yıllık dönem boyunca anavatanları Arabistan olan Sâmi halk Sebeliler, Kızıldeniz üzerinden geçerek şimdiki Kuzey Habeşistan'da bulunan yerli Hâmî kabîleler üzerinde hakimiyet kurdu. Kızıldeniz'in ilk coğrafi zamanlarda göl olduğu ve bu bölgede yaşayan halkların karadan karşılıklı göçleri başlattıkları ileri sürülmüştür. Habeşistan Krallığının Yemenli göçmenler tarafından kurulduğu ve bir müddet sonra güçlenen bu kişilerin, çevreye hakim olarak sınırlarını genişlettikleri, hatta eski vatanlarına bile zaman zaman sefer düzenledikleri ifade edilmektedir. Bu da Arap Yarımadası ile Habeşistan arasındaki münasebetlerin tarihi köklere sahip olduklarını göstermektedir. Adulis Yazıtlarına göre (m.s. 277-290) Habeşlilerin Güney Arabistan'a ilk olarak Aksum kralı tarafından sefer düzenlendiği bilgisi mevcuttur.[114]

Habeşlilerin Yemen'i 300'lü yıllarda hakimiyetlerine aldıkları, bu hakimiyetin belli aralıklarla devam ettiği ve m.s. 525 yılında tekrar hakim oldukları

111 G. L. Seıdler, *Bizans Siyasal Düşüncesi*, s.29.
112 G. L. Seıdler, *Bizans Siyasal Düşüncesi*, s.15-17.
113 Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, Siyer yay., İstanbul Nisan 2015, s.19.
114 Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, s.19.

görülmektedir.[115] Baharat ticaretini ellerinde bulunduran Habeşliler ayrıca Hicaz sahillerindeki Şuaybe (Kızıldeniz sahilinde bugünkü Mekke'ye yakın bir liman) ve Câr gibi (Kızıldeniz sahilinde Medine'ye bir günlük mesafede bir liman kenti idi. Habeşistan, Yemen, Hint ve Çin gemilerinin uğradığı bir limandı)[116] limanlara da sık sık uğrarlardı. Daha sonra bu Habeşli tacirler ticaretlerini Arap Yarımadasının içlerine kadar uzattılar.

Bu yolculuk sırasında geçiş yolu üzerinde bulunan en önemli konak merkezi ise Mekke idi. Kur'ân'da bahsedilen "îlâf" ın önemli bir müttefiki de Habeşistan idi. Mekke doğu-batı, güney-kuzey ticaret yolları üzerinde bulunan bir şehirdi. Kızıldeniz'den, Basra Körfezi'ne uzanan ve Mekke'den geçen; doğudan batıya kesen bu ikinci ticaret yolu sayesinde Habeşliler baharat ve incilerini ulaştırıyorlardı. Bu sebeple Mekke ile Habeşliler arasında ticârî bir münasebet kurulmuştu.[117]

Hâşim Mîlattan sonra 467 yılına doğru Bizans imparatoru I. Leon'dan (457-474) Filistin'e Mekke ticaret kervanlarının sevki hususunda imtiyaz tanıyan bir ferman elde etti. İbn Sa'd'a göre bu imparator ayrıca ona, Habeşistan'a gidecek Mekkeli kervanlara da aynı şekilde davranması için Habeş Necâşîsine hitaben bir tavsiye mektubu yazmıştır.[118] Diğer kaynaklarda ise bu anlaşmanın diğer kardeş Abdüşşems tarafından bizzat Habeşistan'da yapıldığı belirtilir.[119] Ayrıca bu anlaşmanın Abdümenâf'ın en büyük oğlu Muttalib b. Abdümenâf tarafından yapıldığı da iddia edilmektedir.[120]

Bu ticârî anlaşmalar sonucu birçok Mekkeli'nin Habeşistan'a gittiği ve bazı şairlerin de (Hüzeyl kabîlesi şairlerinden Ma'kil b. Huveylid, Esved b. Evs b. Hunvâ, A'şâ gibi) Necâşî'nin huzuruna çıkarak onu metheden şiirler okudukları belirtilir.[121] Ayrıca Sakîf kabîlesinden Urve'nin Hudeybiye anlaşması sonrası Kureyşlilere yaptığı konuşmadan onun da Habeşistan'a gittiği anlaşılmaktadır.[122]

115 Tirmingham, J. Spencer, *Christianity Among the Arabs in Pre Islamic Times*, London and New York 1979, s.36-37.

116 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, II/ 92-93.

117 Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, I/ 22-353; Cevâd Ali, *el- Mufassal*, VII/ 290-301.

118 İbn Sa'd, *Tabakât*, I/ 78; İbn Hişâm, *es- Sîretün- Nebeviyye*, I/ 136.

119 Muhammed İbn Habib el- Bağdâdî, *el- Munammak fî Ahbâri Kureyş*, Âlimü'l Kütüb, Beyrut 1985, s.44.

120 İbn Sa'd, *Tabakât*, I/ 75,78,81.

121 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, VI/ 669 ve VII/410 ve IX/495.

122 Buhârî, Şürût 15; Vâkıdî, *a.g.e.*, II/ 593-600.

Muhammed Hamîdullah (1908-2002), Hz. Peygamber'in Habeş Necâşisi Ashame'ye yazdığı samimi ifadeler içeren mektubu, kullandığı Habeşce kelimeler ve Kur'ân'da yer alan denizle ilgili atıflara istinaden en az bir defa Habeşistan'a gitmiş olabileceğini ileri sürer.[123]

Habeşistan'ın milattan sonra IV. yüzyılda Hıristiyanlığa geçişi Bizans'la olan ilişkileri geliştirdi. Kızıldeniz'in kuzeyinin hakimi olan Bizanslılar ile güneyinin hakimi olan Habeşliler arasında siyâsî ve ticârî münasebetler arttı. Habeşistan'da Hıristiyanlık öncesi Paganizm ve Yahudilik inançları yaygındı. Yahudiliğin etkisi daha çok Kızıldeniz sahilinde bulunan kabîleler üzerinde idi. Sebelilerin çok tanrılı inançları Habeş Paganizmini de etkiledi. Aksum, taşa tapma ile beraber güneşe kurban adama adetinin yaygın olduğu bir merkezdi. Aksum'un resmen Hıristiyanlaşması *Necaşi Ezana* devrinde oldu.[124]

Arabistan'ın çevresinde kurulan bu büyük devletlerin yanı sıra, Araplar tarafından Arabistan içerisinde kurulan bir kısım krallıklardan da bahsetmek mümkündür. Bunlardan özellikle Yemen'de kurulan ve binlerce yıl hüküm süren Maîn, Sebe ve Himyer krallıkları oluşturmuş oldukları binlerce yıllık devlet gelenekleriyle dikkat çekmektedirler.

1.7. Himyerîler (Yemen)

Yemen'in asıl manasının "*Sağdaki memleket, cenûp memleketi, mesut memleket*" anlamlarına geldiği belirtilir. Şimâlde Necrân, şarkta Ma'rib, ortada San'â ve cenupta Taiz yaylaları vardır.[125]

Araplar Yemen'de Maîn (m.ö.1400-700), Sebe (m.ö. 700-115), Himyer (m.ö. 115-m.s. 525) devletlerini kurdular. Kur'ân-ı Kerîm'in 34. Sûresinin ismi Sebe olup ilgili sûrede Hz. Süleyman zamanında Yemen'e hâkim olan Sebeliler, onların yöneticileri ve yönetim anlayışlarından bahseder.

Onlara Sebe isminin verilmesinin sebebi olarak; Kahtân oğullarını sürgün (sebbâ) etmeleri gösterilir. Bu ismi ilk alan kimsenin ise Sebe b. Yeşrub b. Ya'reb b. Kahtân olduğu söylenir.[126]

123 Hamîdullah Muhammed, "Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri" trc. Abdullah Aydınlı, *A.Ü.İ.F.D.*, sayı: 4, s. 327; Hamîdullah Muhammed, *İslam Peygamberi*, II/ 887.

124 Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, s. 17-23; Aykıt Dursun Ali, *Etiyopya Kilisesi*, İstanbul 2013, s.7-13.

125 M.J. de Goeje, "Yemen", *İA*, XIII/ 371-381.

126 " و انما سمي سبا لأنه أول من سبى السبى من ولد قحطان ", el- Âlûsî Mahmûd Şükrî , *Bulûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti'l-Arab*, Beyrut t.y., s.207.

Sebeliler devletinin yıkılmasını müteakip m.ö. 115 yılında kurulan Himyeriler'in, ikinci hâkimiyet dönemi IV. yüzyılın başından 525 yılına kadar devam eder. Hükümdarlarına tübba denilmesinden dolayı *"tebabia devri"* adıyla anılır. Bu lakap Hadramevt'e de sahip olanlara verilirdi ki, bu unvanı alabilen tübba'ların sayısı dokuzdur.[127]

Ülkedeki sosyal sınıfları askerler, çiftçiler-bedevîler, sanatkârlar ve tüccarlar oluşturuyordu. Ülke mihlâf ve mahfed denilen idarî birimlere ayrılmıştı. Mihlâf sahiplerine kayl (çoğulu akyâl), mahfed sahiplerine ise zû (çoğulu ezvâ) deniliyordu.[128]

Kralların hânedan mensupları arasından seçilen ve mesâmine denilen sekiz kişilik bir yardımcılar komitesi vardı; bunun altında da seksen kayldan oluşan akyâl meclisi bulunuyordu. Eğer kral, ölümünden sonra yerine geçecek bir veliaht bırakmamışsa mesâmine kendi içinden yeni kralı seçer, daha sonra da yerine akyâl arasından bir kişi mesâmine komitesine alınırdı; ardından hânedanın yeni bir üyesi kayl olurdu.[129]

Yemen'deki devletlerde saltanat, babadan oğula ya da kardeşten kardeşe intikal ediyordu. Bu durum normal hallerde böyleydi, ancak bazen istisnai durumlar da olur hanedan ailesinin içinden ya da dışından başka kimseler de saltanata geçebilirlerdi. Yine bazen baba ile oğlun beraber saltanat sürdükleri de olurdu. Kadınların da Mısır Firavun sülalelerinde olduğu gibi salatanat hususunda veraset hakları vardı. Hadramevt bölgesinde ise farklı bir uygulama dikkat çekmektedir. Tahta hükümdarların çocuğu veya akrabalarından biri değil, hükümdarın saltanat sürdüğü vakitte doğan ileri gelenlerin çocukları arasından en büyüğü geçerdi. Bu işin nasıl gerçekleşeceğine dair bir usul konulmuş ve bunu takip etmek üzere bir de memuriyet ihdas edilmişti.[130]

Himyerîler devletinin son kralı olan Yahûdî Zûnüvâs, Hıristiyan halkı zulüm ve işkenceyle Yahûdîleştirmeye başlayınca; 525 yılında Hıristiyan Habeşistan kralı Kaleb Ela-Esbaha'nın 70.000 kişilik bir orduyla Yemen'e girerek Himyerîler devletine son verdiği belirtilir. Hz. Peygamber döneminde Yemen'i Sâsânîlerin valisi olarak Bâzan isimli bir şahıs yönetmekteydi.[131]

127 Fîrûzâbâdî, *el- Kâmûsü'l-muhît*, thk. Abdülhay el-Kettânî t.s., II/ 185.

128 Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, A.Ü.İ.F. yayınları, Ankara 1982 (IV. Baskı), s. 27-28.

129 Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, s. 27-28.

130 Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, s. 27-28.

131 Hüseyin Algül, "Himyerîler", *DİA*, XVIII/ 62-63.

Yemen'in haricinde Arabistan'ın orta ve kuzeyinde kurulan bir kısım krallıklar da bulunmaktadır. Bunlar: Nabatî Krallığı (m.ö. IV. yüzyıl-m.s. 106), Palmira (Tedmür) Krallığı (m.ö. 3000-m.s. 273), Ğassânî Krallığı (m.ö. III. yüzyıl-m.s. 634), Hîre (Lahmî) Krallığı (m.s. III. yüzyıl-634), Kinde Krallığı (m.s. V-VI. yüzyıl).[132] Cahiliye dönemi içerisinde mütalaa edilebilecek olan Hîre, Ğassân, Kinde krallıkları ve Yemâme üzerinde durulacaktır.

1.8. Hîre

Hîre, Kûfe'nin bulunduğu yerden Necef çölüne doğru üç mil ötede kurulmuş bir şehirdir. Lahmî krallarının payitahtıdır. Kelime Ârâmîce olup *çadırlı ordugâh* demektir (Süryânîce "hertâ", İbrânîce "hâser" in karşılığıdır). Fırat nehrinin kollarının geçtiği verimli bir arazide kurulmuştur. Tarihi mîlâdî III. yüzyıla kadar uzanır.[133]

Ticaret kafileleri Arap yarımadasının tamamını dolaşırlar, belli başlı pazarlara katılırlar; özellikle misk, mensucat ticaretiyle uğraşırlardı. Arap yarımadasında ana iki ticârî yol vardı. Birincisi doğu yoludur ki; Irak-Umman-Yemen yoludur ki Yemen, Hind, Fars mallarının tedâvülünü sağlardı, bu yol Irak'ın batısından Şam'a kadar uzanırdı. İkincisi ise Yemen-Hicaz-Şam arasındaki ticareti sağlayan Yemen, Habeş, Hind mamullerinin ağırlıklı yer aldığı ticarettir.[134]

Hîre'de Sâsânî devletine bağlı olarak Âl-i Menâzir hânedanı yönetime hâkimdi. Meşhur Kisra Enûşirvân ve Ğassân meliki el-Hâris b. Ebî Şemmer el-Ğassânîyle çağdaş olan Hîre meliki el-Münzir b. Mâi's-Semâ'dır (ö.520). 554-570 yılları arasında Amr b. Hind Hîre'de kral olmuş, zulmünden dolayı yakıcı diye isimlendirilmiş ve şair Amr b. Kulsum tarafından öldürülmüştür. Hîre hanedanlığının son meliki Nâbiğa ez-Zübyânî tarafında *ebeyte'l-leane* (kötülük senden uzak olsun) diye övülen Numan b. Münzir'dir ve yaklaşık 580-602 yılları arasında hükmetmiş ve Sâsânî kralı II. Hüsrev tarafından hapsedilmiş ardından da öldürülmüştür.[135]

Nûman b. Münzir'in ölümünden sonra çocukları arasındaki iktidar kavgası Hîre krallığını iyice zayıflatmıştı. Kabîleler Hîre krallığının sınırlarına

132 Hakkı Dursun Yıldız, "Arap", *DİA*, III/ 275.

133 Buhl F.R., "Hîre", *İA*, V/ 537.

134 Afîf Abdurrahman, *eş'Şi'ru ve Eyyâmü'l- Arab*, s.62.; Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l- İslâm*, Mektebetü'n- Nehdâ IV. baskı 1957, I/ 52.

135 İbnü'l- Kelbî, *Kitâbül- Esnam*, s.80-83; Hasan İbrahim Hasan, I/ 52.

sık sık saldırmakta, dolayısıyla da ticârî güvenlik ciddî anlamda zarar görmekteydi. Bağlı bulundukları Sâsânîler de yaşadıkları iç karışıklıktan dolayı onlara yardım edemiyorlardı.

Halid b. Velid Hîre'yi fethettiğinde İran adına yönetimi İyas b. Kabîsa isimli bir kişi yürütüyordu. Hîre'de Kasru Benî Bakîle isimli Hîre kralların bir sarayı vardı. Hâkezâ bu krallığın bir kısım kaleleri de vardı.[136]

1.9. Ğassân

Suriye civarındaki Hicaz sınırı üzerinde bulunan Ğassân suyu kenarında yaşadıkları için bu ismi almışlardır. Ürdün'ün doğusundan Şam civarlarına kadar hakimiyetleri uzanan, Bizans'ın hakimiyeti altında bulunan krallık. Bu devlet Yermûk (15/636) savaşına kadar hayatiyetini sürdürdü.

Bizanslılar, Ğassânîleri Arap kabîlelerine karşı ve Sâsânîlerin nüfuzu altındaki Hîre krallığına karşı bir kale olarak görüyorlardı. Hîre Arap yarımadasının Necd ve Irak yöresine, Ğassânîler ise Arabu'ş-Şâm ve yarımadanın kuzeyini kontrol ediyorlardı. Lakin Ğassânîler, Hîreliler gibi yarımadanın içleriyle ilgilenmiyorlardı. Hîrelilerin ticârî hayatları yarımadayla yakından ilgilenmelerine vesile oluyordu. Ğassânîler komşuları olan Dâbbe kabîlesi ile Yevmu Edam ve Bûzaha, Zübyan'la Ekar, Esed'le Zürahrih, Şatb ve Murâd savaşlarında, Yerbu' ile ise Ğavlu's-Sânî savaşlarında karşı karşıya geldiler.[137]

Ğassânîler Yermûk harbinde Bizans'ın yanında yer aldı. Ğassân hanedanının son meliki Cebele b. Eyhem'dir. Bu zâtın tac ve taht sahibi olduğu, önce Müslüman olup sonra irtidat edip Bizanslılara sığındığı rivayet edilir. Dımeşk'te Ğassân meliklerinin sarayları vardı. Câhiliye şairlerinden Abîd el- Abras ve Nâbiğa'nın şiirlerinde kabîlelerinin Ğassân'la alakalarına dair ifadeler yer alır. Ğassânîler ancak Şam'ın fethinden sonra Müslüman oldular. Fakat daha önce Medine'ye giderek Müslüman olan Ğassân'lı gruplar da vardı.[138]

1.10. Kinde

Câhiliye döneminde Arap yarımadasının ortalarında kurulan tek devlet olan Kinde devleti (480-529) arasında hüküm sürmüştür.[139] İslam öncesi

136 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, III/ 293 ve 301.

137 Afîf Abdurrahman, *eş'Şi'ru ve Eyyâmü'l- Arab*, s.65-66.

138 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, IV/ 240-242.

139 *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Komisyon, I/ 113.

dönemde Necd topraklarında kurulmuş devlet özellikleri taşıyan tek oluşum Kinde krallığıdır. Bu krallık, Orta Arabistan'da meskûn birçok kabîleyi birleştirerek bir merkezi otoriteye bağlayan ilk girişim olması bakımından tarihî bir öneme sahiptir.[140]

Temelleri Yemen'in dağlık bölgeleri Hadramevt civarındır. Kahtânî bir kabîledir. Ya'kûbî, Kinde ile Hadramevt arasında meydana gelen uzun savaşlar sonucunda, Kinde'nin yenildiğini ve bulunduğu bölgeyi terkederek Ma'd kabîlesinin topraklarına göç ettiklerini ve onlara hakim olduklarını belirtir.[141]

Âkilü'l-Mirâr ismiyle meşhur Hucr b. Amr zamanında Kinde ile Rebîa ve Zeâib kabîleleri arasında anlaşma yapıldı. Hucr tarihçilerin hayatından ayrıntılı olarak bahsettiği bir kişidir. Hucr zaman içinde Ma'd b. Adnan'ın tamamına hâkim oldu. Philip Hitti (1886-1978) bu olayın yaklaşık mîlâdî 480 civarında gerçekleştiğini belirtir.[142]

Hucr'un Yemen Tübba'sı tarafından atandığı iddia edilmektedir, ki böyle bir iddia Tübba'nın hakimiyetinin Hicâz ve Necd'e kadar uzandığını ve buradaki kabîlelere yönetici atayabildiğini göstermektedir.[143] Hucr daha sonra Necd'e yöneldi. Bekr b. Vâil'in yurdu olan bu bölgeleri Lahmîlerin elinden aldı, evlilik yoluyla da hakimiyetini genişletti.[144]

Hucr'dan sonra oğlu Amru'l-Maksur daha sonra da el-Hâris b. Amr hâkim oldu. El-Hâris Kinde'nin en kuvvetli melikidir, kırk yıl hüküm sürmüştür. Bekr ve Tağlib kabîleleri arasında meydana gelen Besûs harbini sulhla bitirmiş, sonra da Bekr kabîlesine de hâkim olmuştur. El-Hâris b. Amr atası Hucr'un yaptığı gibi sıhriyet bağıyla hakimiyetini ve ilişkilerini genişletti. El-Hâris hâkimiyetini Necd, Hicâz'ın etrafı, Bahreyn, Yemâme'ye kadar genişletti ve Bizans sınırlarına dayandı. Onun ölümünden sonra ise çocukları arasındaki savaşlardan dolayı Kinde'nin gücü azaldı. Çocukları arasındaki ihtilafta Hîre kralı Münzir b. Mâi's-Semâ'nın etkisi olduğu iddia edilir.[145]

Kindeliler geleneksel kabîle yönetim düzenini değiştirmediler. Ancak kabîleler Kindeliler'in bir üst yapı olarak, hakimiyetini kabul ettiler. Özellikle kabîleler arası problemlerin çözümünde, barışın sağlanmasında Kindelilerin otoritesi etkili oluyordu. Kindelilerin inkırazından sonra Menâzire

140 Hitti Philip, *History of the Arabs*, 1967, I/ 84-86.
141 Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I/ 176.
142 Hitti, *History of the Arabs*, I/ 115.
143 Afîf Abdurrahman, *eş'Şi'ru ve Eyyâmü'l- Arab* s.58.
144 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't- Târîh*, I/ 115.
145 Afîf Abdurrahman, *eş'Şi'ru ve Eyyâmü'l- Arab*, s.59.

devleti (Hîre) kısa bir müddet bu fonksiyonu icra etti. Onların otoritesinin kaybolmasından sonra Bedevî kabîleler arasında savaş ve huzursuzluk yaygınlaştı.[146]

1.11. Yemâme

Arap yarımadasının ortasında yer alanYemâme'de Şeybân, Bâhile, Kilâb b. Rebîa, Ka'b b. Rebîa, İcl, Temîm, Bekir b. Vâil'in bazı kolları, Aneze kabîleleri yaşamaktaydı. Ancak bölgenin hâkimi Benî Hanîfe kabîlesiydi. Buğday, arpa ve hurmanın bolca yetiştiği verimli vadiler bulunmaktaydı. Su kaynakları açısından da zengindi. Yemâme; Irak, Hicaz ve Yemen'i birbirine bağlayan ticaret yolları üzerinde yer alan önemli bir bölgeydi.[147]

Hz. Peygamberin risâleti zamanında Benî Hanîfe kabîlesini Hıdrime'de oturan Hevze b. Ali el-Hanefî (ö.8/630) isimli Hıristiyan bir melik yönetiyordu. Kaynaklarda Kisra'nın taçlarından birini ona hediye ettiği ve bu yüzden ona sâhibü't-tâc ismi verildiği de rivayet edilir. Hevze b. Ali Yemame'nin saygın bir şâiriydi ve Arap Yarımadası'nın iç kesimleriyle Yemen'i birbirine bağlayan ticaret yolundaki kervanların koruyuculuğunu üstlenmiş bir şahsiyetti. Câhiliye şairi A'şâ (ö. 7/629 [?]) Hevze b. Ali el-Hanefî hakkında bir şiir yazmıştır. Hz. Muhammed (s.a.v.) Hicrî 6. veya 7. yılda Selit b. Amr el- Âmirî'yle bir mektup göndermiş, ancak Hevze, mektubu getiren elçiye Müslüman olması için, nübüvvet ve iktidarın Hz. Peygamber'in vefatından sonra kendisine geçmesi şartını ileri sürmüş, Hz. Peygamber de bu şartı kabul etmeyince davete olumsuz cevap vermiştir.[148] Hz. Peygamber'in davet mektubuna olumsuz cevap veren Hevze'nin ölümünden sonra Benî Hanîfe kabîlesine Müseylimetü'l- Kezzâb (ö. 12/633) reis oldu.

Yemâme'nin diğer bölümünü Hacr (Riyad) şehrinde oturan Sümame b. Üsâl (ö. 12/ 633) yönetiyordu. Sümâme'ye de Selit b. Amr Hz. Peygamber'in davet mektubunu ulaştırmış fakat o bu davete olumsuz cevap vermişti. Sümâme bir zaman sonra Necid'den Mekke'ye yolculuk yaparken Muhammed b. Mesleme komutasındaki seriyye tarafından esir alınıp Medîne'ye getirildi. Üç gün boyunca Hz. Peygamber'in husûsî ikramlarına muhatap oldu fakat Müslüman olmadı. Üçüncü günün sonunda hiçbir bedel

146 Afîf Abdurrahman, *Eş'Şi'ru ve Eyyâmü'l- Arab*, s.60.

147 Mustafa L. Bilge, "Yemâme", *DİA*, c. XXXXIII, s. 399-400.

148 İbn Sa'd, *Tabakât*, II / 26-27; el-Belâzûrî, *Fütûh*, s. 98; Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre Islamic Times*, s.285.

istenmeden serbest bırakılınca gördüğü hüsnü muâmele'nin etkisiyle Müslüman olduğunu ifade etti.

Yemâme'de ki bu zevâtın liderliği Hîre ve Ğassân melikleri gibi bölgesel bir hakimiyete sahip değildi, hakimiyeti sadece kendi kabîleleriyle sınırlıydı. Bu sebeple de bir şeyhin önderliğinde geleneksel kabîle tarzında yönetilmekteydiler. O tarihlerde Irak'taki, Bâdiye'deki ve Bilâdü'ş-Şam'da ki kabîlelerin reislerinin çoğunluğu Hıristiyandı.[149]

Sonuç

Câhiliye Araplarının sosyal hayatının merkezinde yer alan yapı, kabîledir. Kabîle sadece beraber yaşayan insan toplulukları olmanın ötesinde; ona mensup bireyin kendisini tanımladığı, mevcudiyetini kendisi için zaruri gördüğü, şeyh ismi verilen bir lider tarafından da yönetilen birorganizasyon yapısıdır. Bu yapıyı bir arada tutan değerin adı ise asabiyyettir. Asabiyeti bir anlamda kabile ideolojisi olarak görmek mümkündür. bu ideoloji kabile üyelerini bir arada tutmakta, iyi ve kötü günlerinde birbirlerine olan ihtiyaç ve bağlılıklarını sağlamakta, çoğu zaman bunu yaparken de diğer değerler manzumesini ikinci plana iterek en öne çıkmaktadır. Asabiyet bağı ile yaşayan kabile bir yönetim yapısına da sahip olmaktadır zaruri olarak. Şeyh, nâdî, hilf gibi kavramlar bu yönetim yapısına işaret etmektedir.

Çöllerde serazad bir şekilde yaşayan göçebe kabilelerinin yanısıra, yerleşik kabilelerin bir araya gelmesiyle oluşan şehir devletlerine de rastlanmaktadır. Şehir devletlerinin en gelişmiş yapısına Mekke'nin sahip olduğu görülmektedir. Dârünnedve ve Kabe ile ilgili görevler Mekke şehir devletinin öne çıkan yönetim unsurlarıdır. Ayrıca Arap Yarımadasının kuzey doğu ve kuzey batısında Hîre ve Ğassân, ortasında Kinde bibi küçük krallıklarda bulunmaktaydı. Ayrıca güneyinde yer alan Yemen bölgesi binlerce yıllık tarihe dayanan bir yönetim geleneğine sahipti.

Câhiliye döneminde Arap yarımadasını çevreleyen bir kısım imparatorluklar olduğu görülmektedir. Bunlar yüzyıllara dayanan yönetim geleneğine sahip devletlerdir. Monarşi ile yönetilen bu imparatorluklar İslam'ın neşet ettiği dönemlerde Araplara göre daha ileri bir devlet ve yönetim sistemine sahip oldukları iddia edilebilir. Araplar ise kabîle tarzı sosyal organizasyonla

149 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, IV- 213-219.

istihar etmiş gözükmektedirler. Ancak kabile federasyonu diyebileceğimiz yönetim yapıları da oluşmuştur.

Câhiliye Araplarının melikler ve melik olmayanlar tarzında ikiye ayrıldığı görülür. İlgili tarihlerde "melik" lakabı daha çok şehir devletlerinin başkanları tarafından kullanılmıştır. Fakat bazı kabîle reislerinin de bu sıfatı kullandıkları belirtilir. Örneğin Dûmetü'l- Cendel'de Ükeydir b. Abdülmelik el-Kindî ve Cedîle kabîlesi reisi Esba' b. Amr'da melik ünvanını kullandıkları görülmektedir.[150] Câhiliye döneminde ticârî açıdan tam bir birlik içerisinde bulunan Arap Yarımadası, siyâsî açıdan ise birlikten uzak farklı yönetim biçimlerine sahip parçalı bir yapı arzetmekteydi.

Kaynakça

Afif Abdurrahman. *Eş'-Şi'ru ve Eyyâmü'l-Arab fi'l-Asri'l-Câhili*. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1984.

Ahfeş, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mesâdeti'l-Ahfeşi'l-Evsat. *Meâni'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Hanci, 1990.

Ahmed Mustafa, Ebû Dayf. *Dirâsât fi Tarihi'l-Arab münzü Mâ kable'l-İslam ilâ Zuhuri'l-Emeviyyin*. İskenderiye: 1983.

Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *Bülûğu'l- Ereb*. Beyrût: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, ts.

Apak Adem. *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Âsım Efendi, Ahmed. *Kâmus*. İstanbul: 1272.

Askerî, Ebû Hilal. *Cemheratü'l-Emsâl*. Nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl - Abdülmecid Katâmiş. Kâhire:1964.

Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Garîb b. Ali. *el-Asmaiyyât*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir- Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l- Maârif, 1993.

Belâzürî, Ebu'l- Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşrâf*. Thk. Muhammed Bâkır. Beyrut:1974.

Blachere, Regis. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, Beyrut-Dımeşk:1988.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Fikru İbn Haldûn el- Asabiyye ve'd-Devle*. Dâru'l-Beyda 1984.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *el- Hayevân*. Thk. Abdüsselam Harun (2.baskı). Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1364.

Cevâd Ali. *el-Mufassal Fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*. Bağdat: 1987.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî. *Es-Sıhâhu Tâcü'l-Lüğati ve Sıhâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm-i Li'l-Melâyîn, 1987.

Corci Zeydan. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Trc. Zeki Meğamiz. Dersâadet: 1914 (1330).

Çağrıcı, Mustafa. *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Kuramer, 2017.

Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

150 Cevâd Ali, *el- Mufassal*, IV- 213-219.

Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselam. *Târîhu'l-Edebi'l- Arabî (el- Asru'l-Câhilî)*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Demircan Adnan, "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed*. Konya: 2007, 13-15.

Câhiliye Arapları. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Derveze İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: 1989.

Dûrî Abdülaziz. *İlk Dönem İslam Tarihi*. Çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: 1991.

Ebû Temmâm, Habib b. Evs et- Tâî. *Divânü'l- Hamâse*. Kahire: el- Mektebetü'l- Ezheriyye, 1927.

Ebû Zeyd el- Kureşî, *Cemheratü Eş'ari'l-Arab*. Kahire: ts.

Eş- Şeybî Ebu'l-Mehâsin. *Timsâlü'l-Emsâl*. Nşr. Esad Zibyat. Beyrut: 1982.

Evkuran Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: 2012, 2. Baskı.

Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd. *Cemheratü'l-Lüğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm-i Li'l-Melâyîn, 1987.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el- el-Herevî. *Tehzîbü'l-Lüğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmus'ul-Muhît*. Libya: ts.

Halil b. Ahmedel-Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Samerrâî. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.s.

Hamîdullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn, ts.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyyâ el-Kazvînî er-Râzî. *Mu'cemu Meqayisü'l-Lüğa*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Habîb, Muhammed el- Bağdâdî. *el- Munammak fî Ahbâri Kureyş*. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb Yayıncılık, 1985.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Hımyerî. *es-Siretü'n-Nebeviyyetü li İbni Hişâm*. Thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Beyrut: Dâru'l- Ceyl, 1411.

İbn İshak, Muhammed. *Siretü İbn İshâk*. Thk. Muhammed Hamîdullah. Konya: 1981.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mekrûm b. Ali Cemâluddîn el-Ensârî er-Ruveyfi'î'l-İfrîqî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1414, 3. Baskı.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *Tabakâtu'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

İbnü'l- Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l- Kerem. *el-Kâmil fi't- Târih*. Thk. Ebi'l-Fidâ Abdullah el- Kâdî. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1987.

İhsan Nuss. *el-Asabiyyetü'l-Kabiliyye ve Eseruhâ fi'ş-Şi'ri'l-Emeviyye*. Beyrut 1964.

Kılıçlı, Mustafa. *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*. İstanbul: 1992.

Küçükaşçı Mustafa Sabri. "Hicaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/432-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Marcel Rousselet, *Adâlet Tarihi*, Trc. Adnan Cemgil. İstanbul: 1993.

Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nîsâbûrî, *Mecmau'l-Emsâl*. Nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, ts.

Mufaddal ed- Dabbî, İbn Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim. *Mufaddaliyyât*. Thk. ve şerh: Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdusselâm Muhammed Harun. Kâhire: Dâru'l- Meârif, ts.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Kâmil*. Beyrut:1386.

Nüveyrî, Şihabüddin Ahmed b. Abdülvahhab. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kâhire: ts.

Öğmüş Harun. *Cahiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Özkuyumcu Nadir. "Hilf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/ 29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010 (6. baskı).

Şinkîtî, Ahmed b. Emin. *Şerhu Muallakâti'l-Aşara*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.

Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Watt, Montgomary. *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed*. Trc. Ünal Çağlar. İstanbul: 2001.

Hz. Muhammed Mekke'de, çev. M. Rami Ayas ve Azmi Yüksel, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayıncılık, Ankara: 1986.

Wensinck, A.J.. "Mekke", *Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi*. 7/ 631-632. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1978.

Yıldız Hakkı Dursun. "Arabistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/252-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Zebîdî, Ebu'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzaq el-Huseynî (el müllekkab) bi Murtazâ. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. Dâhî Abdülbâki. Kuveyt: 2001.



ARAP YARIMADASI'NDAKİ EKONOMİK ŞARTLARIN HADİSLERE YANSIMASI*

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Canan Koçak**

Özet

Arap Yarımadası'nın coğrafî konumu, şartları ve iklim yapısı bölgenin ekonomik yapısı üzerinde önemli rol sahibidir. Yarımada'nın sıcak iklim kuşağında bulunmasının bir sonucu olarak tarım ve hayvancılık faaliyetlerinin sınırlı kalması, bölge halkını mecburen daha başka geçim kaynakları sağlamaya itmiştir. Yağma ve savaşlardan elde edilen ganimetler ile ticarî etkinlikler bu kazanç yollarından ikisidir. Bölgenin söz konusu ekonomik kaynakları ve buna dayalı etkinliklerin, halk kültürünü ve yaşamını yönlendiren önemli amillerden biri olduğu açıktır. Dolayısıyla söz konusu kültür ve yaşamın, bir bölge insanı olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaşamına, tutum, davranış ve ifadelerine de aksettiği görülmektedir. Bu çalışma ile Arap toplumunun ekonomiye dayalı bazı uygulamaları ve düşünme biçimlerinin Hz. Peygamber ve hadisler üzerindeki yansımalarına işaret etmek amaçlanmıştır. Dolayısıyla ilk olarak, kısaca bölgedeki ekonomiye dayalı kültür hakkında bilgilere yer verilmiş daha sonra Hz. Peygamber'in bu kültürle ilişkili bazı uygulamaları ve hadislerinden örnekler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Yarımadası, Câhiliye, Hz. Peygamber, Hadis, Ekonomi, Kültür.

---

* Bu metin Bartın Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi, Cilt: 4, Sayı:8 (Güz 2017), s. 73-94'te yayınlanmış olan "Arap Yarımadası'ndaki Ekonomik Şartların Hz. Peygamber'in Hayatına ve Hadislere Yansıması" adlı makalenin bazı eklemelerle yeniden düzenlenmiş halidir.

** Aksaray Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi z.canankocak@gmail.com

THE REFLECTIONS OF ECONOMIC CONDITIONS IN ARABIAN PENINSULA TO HADITHS

Abstract

Geographical position, conditions and climatic factors of Arabian Peninsula take an important role in economical activities of the area. Limitedness in agriculture and stockbreeding because of taking the peninsula in the scope of hot climate zone, prompts people to another sources of living. Trade and pillage are two of them. The economical structure of the Peninsula –particularly Hijaz- has a role in culture and lifestyle of the people. Consequently, it seems that the economical culture reflects to life, attitude and hadiths of the Prophet (p.b.u.h.) as a person from the area. In this study, it's aimed to imply the reflections of economical activities and thoughts in the area to the Prophet and hadiths. In this direction, at first, knowledges about the culture of the area reasoned economy are given and then some of the revelant behaviours and hadiths of the Prophet are adduced.

Key Words: Arabian Peninsula, Jahiliyya, Prophet, Hadith, Economy, Culture.

Giriş

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) peygamber olmakla beraber, tarihî kimliği sabit bir beşer olması, O'nun, içinde bulunduğu zaman ve zeminle ilişkisini zorunlu kılar. Aynı zorunluluk doğal olarak hadisler için de söz konusudur. Kanaatimizce bu ilişkiyi anlamak, hadisleri anlamak için olmazsa olmaz bir şarttır. Aksini iddia etmek ise, Hz. Peygamber'in bir boşluğa konuştuğunu ya da konuştuklarının muhatabı olan Arapların zihninde bir karşılığının olmadığını iddia etmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in yaşamının ve bize tevdi' ettiği hadislerin, bağlı oldukları zaman ve zeminden bağımsız telâkkî edilerek etraflarında örülü olan tarihî, kültürel ağ içerisindeki yerleri ve manaları dikkate alınmadan okunmaları, onları anlamsızlaştırmaya yol açacağı gibi, onlara kastetmedikleri manaları yüklemekle sonuçlanacaktır.

Arap Yarımadası'nın Coğrafi Konumu ve İklim Yapısı

Dünyanın en büyük yarımadası olan Arap Yarımadası Asya Kıtası'nın güneybatısında, Afrika Kıtası ile Asya Kıtası'nı birbirinden ayıran Kızıldeniz'in

doğusundadır. Yarımada'nın kuzeyinde Mezopotamya ve Şam bölgesi, doğusunda Basra Körfezi, güneyinde ise Hint Okyanusu bulunur.[1]

Arabistan, büyük kesimiyle sıcak ve kurak kuşakta yer aldığından, yağışı kıt ve yazları çok sıcak olan bir iklime sahiptir.[2] Bölgenin, hatta hususen Hz. Peygamber'in yaşadığı bölgenin bu özelliği, yaz mevsiminde o kadar bunaltıcı bir hal almaktadır ki bu sıcak havanın olumsuz etkilerinden korunmak için bazı tedbirler göze çarpar.[3]

Arap Yarımadası'ndaki yağıştan bahsetmek gerekirse, Basra Körfezi kıyılarında oldukça bol olan yağışların Yarımada'nın orta kesimlerinde 100 mm. yi dahi bulmadığı görülür.[4] Güneyde bulunan Hint Okyanusu yağmur getirse de ülke üzerinde mevsimden mevsime esen ve *Samum* adı verilen sam yeli, dâhili kısımlara pek az nem bırakır.[5] Akarsu vadilerinde devamlı su bulunmaması yağışların azlığının tabii bir sonucudur. İçinde devamlı su bulunmayan, sadece kısa süreli akışlar görülen kuru vadilerin sayısı çoktur. Yarımada'nın yazları yağışlı geçen güney kesimi, doğal bitki örtüsü bakımından öteki kesimlerden daha zengindir; güneydoğuda Umman Körfezine komşu olan bölgelerdeki dağların yeşil dağlar olarak ifade edilmesi de bu durumu te'yid eder. Yarımada'nın büyük kesiminde bitki örtüsü genellikle susuzluğa alışık kurakçıl bitkilerle tuzlu toprağa uyumlu tuzcul bitkilerden oluşur.[6]

Kısaca değindiğimiz bu coğrafya ve iklim şartları bölgenin ekonomik yapısının en temel sebeplerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.[7] Geçim kaynağı olarak gördüğümüz faaliyetler çeşitlilik arz ederken, tarım, ziraat ve hayvancılık gibi bazı alanlarda sınırlılıklar göze çarpar. Bu sınırlılıklar bölge halkını başka geçim yolları aramaya itmiştir. Aşağıda, bölgedeki

1 Halil Aldemir, "İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'ân Daveti Açısından Değerlendirilmesi", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı (1-3 Temmuz 2011, İstanbul)* (edt. Mevlüt Güngör), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2011, s. 281.

2 Kudret Büyükcoşkun, "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. III, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, s. 250-251.

3 Buhârî, Mevâkıtu's-Salât, 9; Müslim, Mesâcid, 182.

4 Büyükcoşkun, c. III, s. 250-251.

5 Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi* (çev. Salih Tuğ), c. I, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980, s. 35.

6 Büyükcoşkun, c. III, s. 251.

7 Bölgenin iklim yapısı ile ilgili olarak daha fazla detay için bkz. Fatih Oğuzay, "Hz. Peygamber Döneminde Tarım Kültürü", *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya, 2008, s. 8-12.

bazı ekonomik kaynaklara ve bu kaynaklara bağlı olarak ortaya çıkan ekonomi kültürüne yer verilerek bu kültürel yapının hadislerdeki izdüşümüne dair örnekler sunulacaktır.

Ziraat

Güney Arabistan'da iktisadî hayatın temelini ziraat teşkil eder. Kitabelerde su bentleri, kanallar, tarla sınırı meseleleri ve toprak mülkiyetinden sık sık bahsedilmesi, burada yüksek bir ziraî hayatın varlığını ortaya koymaktadır.[8] Cevad Ali, Câhiliye'den kalma belgelere, ziraî alışveriş yapılan hususî pazarlara ve ticarî alım satım anlaşmalarına istinaden Yemen ve Güney Arabistan'ın bazı bölgelerinde ziraatçılığın olduğunu belirtirken, Arap Yarımadası'nın orta ve doğu kısımlarına ya da Hicaz bölgesine dair bu tür belgelere rastlanmadığını söylemektedir. Bununla beraber o, İslam sonrası belgelere dayanarak ziraatın bu bölgede de yapıldığına işaret eder. Örneğin Hz. Peygamber, sahâbeye, bir adamın cennette toprağı ekip biçmek isteyeceğini, Allah'ın izin vermesi üzerine bu işe girişeceğini ve ektiklerinden hemen bolca ürün elde edeceğini anlatınca, orada bulunan bir kimse, "O adam ya Kureyş'ten ya da Ensar'dandır" der ve Allah Rasûlü'nü güldürür. En azından bu hadis -sınırlı da olsa- ziraî işlerin bu bölgede yapıldığını gösteren bir belgedir.[9] Bunun yanı sıra hurma ağaçları ile çevrili bulunan üzüm bahçeleri ve onların arasında yer alan başka ekinler, gölgelikli bahçeler, güzel bostanlar, meyve veren ağaçların çeşitliliği, tanelilerden baklagillere varıncaya kadar her türlü mevsimlik ekinlerden söz eden âyetler[10] bölge ahalisinin çeşitli ziraî eylemlerle uğraştığına ve bu alanda küçümsenemeyecek payları bulunduğuna delildir.[11]

Hitti'nin (ö. 1978) ifadelerine göre, Hicaz'ın kuzey taraflarında takriben yirmi kilometre karelik tecrit edilmiş vahalar, yerleşik hayatın yegâne kaynağı olarak dururlar. İslam Tarihi'nin ilk senelerinde önem kazanan ve bugün "el-Hait" adıyla anılan Fedek gibi vahaların çoğu, Hz. Peygamber

8 Hakkı Dursun Yıldız, "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. III, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, s. 253.

9 Cevad Ali, c. VII, s. 27. Hadis için bkz. Buhârî, Muzâra'ât, 20. Ziraatçiliğin Yarımada'daki durumuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Cevad Ali, c. VII, s. 24-96.

10 En'âm, 6/99,141; Nahl, 16/10-11; Mü'minûn, 23/18-19; Rûm, 30/48-51; Yâsîn, 36/33-34; Kâf, 50/7-11; Vâkıa, 56/63-67; Abese, 80/24-32.

11 İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Peygamber'in Hayatı* (çev. Mehmet Yolcu), c. I, İstanbul: Ekin Yayıncılık, 1998, s. 71.

zamanında Yahudiler tarafından işlenen arazilerdir.[12] Derveze'ye (ö. 1984) göre, Hicaz'da özellikle Yesrib ve çevresindeki Yahudi azınlıkların ve Hicazlıların Şam'a yaptıkları yolculukların, bölgedeki ziraî gelişme ve teknikler üzerinde küçümsenemeyecek etkisi vardır. Çünkü Şam ülkeleri verimli bir toprağa, bol suya ve muhtelif iklimlere sahip olup, çeşitli ziraî faaliyetlere müsaittir. Hicaz'a göre daha ileri bir medeniyet ve bayındırlığa sahiptir ki orada tekniklerin de yüksek bir seviyeye ulaşmış olduğu düşünülebilir. Yahudilerin oradan Hicaz'a gelirken beraberlerinde teknik ve tecrübelerini getirmiş olmaları tercihe şayandır. Bunun neticesinde bazı araziler edinip onları bayındır hale getirdikleri, önceki bilgi ve tecrübelerini burada yaptıkları ziraî işlerde uygulayıp daha teknik halde çalışmalar yaptıkları söylenebilir.[13]

Tüm bunlara rağmen atmosferin kuruluğu ve toprağın tuzluluğu, bolluk içinde gelişme imkânına karşı ağır basmaktadır.[14] Suriye, Mısır, Habeşistan ve Mezopotamya'dan ve hatta Sind'den (Pakistan bölgesi) gelen hubûbat kervanları, Arap Yarımadası'nın kendi şehirlerine yetecek kadar istihsalde bulunamadığına işaret eder.[15]

Ziraatın, kısıtlı imkânlara rağmen bölge insanının geçim kaynaklarından biri olması, birtakım ziraî meselelerle ilgili hadisler görmemize de sebep olur. Mesela, Hz. Peygamber tarafından, meyvenin olgunlaşmadan satılamayacağı[16], kuru hurmayı yaş hurma ile tartarak satmanın haram olduğu[17] şeklinde hükümler Hadis Literatürü'nde yer alır. Yine sanayileşmiş şehirlerde görülmeyecek, tarım toplumuna özgü birtakım sorunlara ve bunların çözümlerine hadislerde şahit oluruz. Örneğin, su kaynaklarının yetersizliği sebebiyle tarım arazilerinin sulanmasında bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Arazi sahiplerinin nöbetleşe sulama yaptıkları ve bu esnada bazı anlaşmazlıkların meydana geldiği rivayetlerden anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) ise bu tür sorunlara binaen sulama konusunda bazı hükümler koyar. Mesela, Zübeyr b. Avvâm ve Ensâr'dan bir kimse arasında yaşanan tartışmada, Hz. Peygamber Zübeyr b. Avvâm'ın daha yukarıda olan hurmalığını sulayarak, su miktarı topuk seviyesine çıkıncaya kadar suyu tutmasını daha sonra ise suyu aşağıdaki arazi sahibi için salmasını buyurur.[18]

12 Hitti, c. I, s. 36.

13 Derveze, c. I, s. 72; Hitti, c. I, s. 47-48.

14 Hitti, c. I, s. 37.

15 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 941.

16 Müslim, Buyu', 49-54.

17 Müslim, Buyu', 59.

18 Buhârî, Musâka'at, 7-9. Ticaretin baskın geçim kaynağı olduğunu bildiğimiz Mekke'den Medine'ye hicret eden Hz. Peygamber'in, bu bölgedeki bazı tarımsal işlemlerden de zaman içerisinde

Bütün elverişsizliğine rağmen bölgede biraz su olan her yerde sebzeler ve hurma ağaçları bitmektedir. Örneğin Yemâme komşu bölgelere buğday, Tâ'if üzüm ihraç etmektedir.[19] Arabistan vahalarının diğer mahsulleri arasında nar, elma, kayısı, badem, portakal, limon, şeker kamışı, karpuz ve muz da bulunur.[20] Hurma ise süt ile birlikte bedevi sofrasında başta gelen yiyecek maddesidir ve deve eti müstesna onun en esaslı gıdasıdır.[21] Arap Yarımadası ilaç yapımında yararlanılan tıbbî ve aromatik bitkilerin de birçok türüne ev sahipliği yapar. Bölge halkı bu bitkileri iyi tanıdığı gibi günlük yaşamında onlardan yararlanır.[22]

Bölge insanının yetiştirdikleri ve tanıdıkları bu ürünler hem Kur'ân hem de hadislerde zikredilir. Şâtıbî'nin (ö. 790/1388)'de belirttiği üzere, Allah Kur'ân'da, cennet nimetlerine dair haberleri sunarken onlara kendi bildikleri bu nimetler üzerinden örnekler verir. Onların bildikleri meyve ve yiyecek isimlerini kullanırken, bilmedikleri acem meyve ve yiyeceklerinin ismini vermez.[23] Hadisler söz konusu olduğunda da durum farklı değildir. Mesela, hurma 'güzel bir sahur yemeği' olarak hadislerde zikredilirken[24], iftarı hurmayla açmanın ise bereket sebebi olduğu ifade edilir.[25] "Hurma cennettendir."[26] hadisiyle hurma yalnızca bölgeye ait önemli bir ürün değil, aynı zamanda bir Cennet nimeti olarak zikredilirken, başka iklim ve coğrafyanın ürünü avokadoyu, hadislerde de cennet nimetleri arasında da göremeyiz.

Arap Yarımadası'nın ziraî çeşitliliği, bölge insanının bu ürünleri Tıp alanında kullanmasına sebep teşkil eder. Dolayısıyla bu hususta bir ilaç kültürünün oluştuğunu söylemek mümkündür.[27] Hz. Ayşe ile Urve arasında ge-

haberdâr olduğunu görmekteyiz. Örneğin hurma bahçelerinde aşılama ile uğraşanlara bunun sebebini soran Hz. Peygamber, onlara, aşılama yapmadıkları taktirde daha iyi olacağını söyleyince sahabe Hz. Peygamber'i dinleyerek aşılama yapmaz. Ağaçların veriminin düşmesi üzerine Hz. Peygamber'in, bu konuda onların kendisinden daha yetkin oldukları itirafında bulunduğunu da rivayetler arasında görmekteyiz. Bkz. Müslim, Fedâil, 140.

19 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), c. II, Ankara: Yeni Şafak Yayıncılık, 2003, s. 941.

20 Hitti, c. I, s. 38. Bölgede yetişen ürünler için ayrıca bkz. Oğuzay, s. 15.

21 Hitti, c. I, s. 38-39.

22 Faruk Bal, *Arap Yarımadasında Ticaret -Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi-*, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015, s. 46.

23 Ebû İshâk Şâtıbî, *el-Muvâfakât -İslamî İlimler Metodolojisi-* (çev. Mehmet Erdoğan), c. II, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 77.

24 Ebû Dâvûd, Siyâm, 16.

25 Ebû Dâvûd, Siyâm, 21.

26 İbn Mâce, Tıbb, 8.

27 Bölgenin meşhur hekimleri hakkında, bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 801-804

çen bir konuşma da bu kültürün varlığına işaret etmektedir. Zira Urve, Hz. Ayşe'nin Dinî İlimleri bilmesini tabii bulurken, onun ilaçlar konusundaki hâkimiyetine şaşırır. Bunun üzerine Hz. Ayşe, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rahatsızlığı sırasında Arap Yarımadası'nın dört bir yanından hekimlerin ilaç tavsiyesinde bulunduğunu ve kendisinin bu ilaçlarla Allah Rasûlü'nü tedavi etmeye çalıştığını söyler.[28] Yine Esma bt. Umeys'in Hz. Peygamber'in rahatsızlığı sırasında ona acı bir ilaç tattırdığına dair kayıtlar[29] da Hz. Peygamber'in yakın çevresinin o günün Tıp anlayışına göre birtakım bitkisel tedavi yöntemleri hakkında bilgi sahibi olduklarını gösterir. Hz. Peygamber'in de söz konusu ilaç kültüründen haberdar olduğu hadislerden anlaşılmaktadır. Zira bölgedeki bazı bitkiler, Hz. Peygamber tarafından şifa kaynağı olarak nitelendirilir. Örneğin hadislere göre, yer mantarının suyu gözler için şifâdır.[30] Kara tanecikler şeklindeki çörek otu ölüm hariç her derde devadır.[31] Her sabah *acve* hurması yiyen kişiye gün boyunca zehir ve sihir dokunmaz.[32] Bir tür kök bitkisi olan *udu'l-hindi*de türlü şifalar mevcuttur.[33]

Hayvancılık

Tarımın ancak sınırlı bölgelerde yapıldığı Arap Yarımadası'nın en önemli gelir kaynağı hayvancılıktır.[34] Hayvanlar, sanayi konusunda gelişmemiş Araplar için önemli bir servet sayılır.[35] Şehirli Araplar arasında et, süt ve yününden yararlanmak için küçükbaş hayvancılık-yapılmaktadır. Hayvanların sürekli su ve ot ihtiyaçları sebebiyle meralara çıkmak, hayvancılık yapan bu insanların uğraşlarından biridir. Bunun yanı sıra sürüleri satmak için Irak ve Şam pazarlarına gidilir.[36] Kur'ân'da deve, sığır, koyun ve diğer

28 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1969, s. 67; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 804.

29 Buhârî, Tıbb, 21; İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî), c. VIII, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379, s. 148.

30 Buhârî, Tıbb, 20.

31 Buhârî, Tıbb, 7; Müslim, Selâm, 88-89.

32 Buhârî, Tıbb, 52; Et'ıme, 43. Hz. Peygamber, Sa'd b. Ebi Vakkas'ın rahatsızlığının tedavisi için yine acve hurmasını tavsiye eder. Bkz. Ebû Dâvûd, Tıbb, 12.

33 Buhârî, Tıbb, 10, 26. Tıbb-ı Nebevî ile Arapların tıbbî tecrübeleri arasındaki ilişkiye dair değerlendirmeler ve detaylı örnekler için bkz. Veli Atmaca, *Hadislerde Rukye -Hz. Peygamber ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri-*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010, s. 39-185.

34 Adnan Demircan, "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (edt. Ahmet Yaman), Ankara: Fecr Yayınları, 2007, s. 41.

35 Cevad Ali, c. VII, s. 111.

36 Cevad Ali, c. VII, s. 116.

ehil hayvanlardan söz eden, onlardan elde edilen ürünlere, yararlara değinen, onların yünlerinden, etlerinden, derilerinden ve sırtlarından yararlanmaya dikkat çeken pek çok Mekkî ve Medenî âyet görmemizin sebebi bu hayvancılık kültürüdür.[37] Aynı şekilde bu kültüre dair motifler Hz. Peygamber'in hayatı ve hadisler içerisinde de yer almaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) çocukluk döneminde bir süre çobanlık yaptığını biliyoruz.[38] Anlaşılan o ki, hem bu çobanlık döneminden kalma tecrübeleri hem de içinde yaşadığı toplumun bu konudaki kültürü Hz. Peygamber'in hayvancılık konusunda bilgi edinmesine sebep olur. Zira Hz. Peygamber'in koyun yüzmeye çalışan birinin bunu beceremediğini görüp de ona bu işi nasıl yapacağını bizzat göstererek öğrettiğine dair bile rivayetlere rastlamak mümkündür.[39]

Allah Rasûlü'nün, içinde bulunduğu topluma vermek istediği bazı mesajları hem kendisinin hem de bu toplumun tanıdığı bu kültüre dair misallerden yola çıkarak anlattığı görülür. Mesela O, insanların birbirleri üzerindeki hak ve sorumluluklarına dikkat çekmek amacıyla onların iyi bildiği 'çobanlık' motifini kullanır. Hz. Peygamber'in ifadelerine göre her bir kimse idaresinde bulunan kimselerden ve eşyadan bir çobanın sürüsünden sorumlu olduğu gibi mesuldür. Sultan tebasının çobanıdır, baba ailesinin çobanı, kadın ise kocasının evinin...[40] Bir başka rivayette haramlar ile helallerden bahseden Hz. Peygamber, bu ikisinin dışında kalan durumları yine hayvancılık dilinden bir temsile başvurarak anlatır. Hadise göre, böyle bir halde bulunan kimsenin durumu, sürüsünü bir koruluk alanın yanı başında otlatan çobanın durumu gibidir ki sürü her an o koruluğa girebilir.[41]

Hayvanlar bölge insanı için bir dünya nimeti olmakla beraber, onların Cennet hayallerinde de yer alır. Onların, bu hayal dünyalarıyla yönelttikleri sorulara, Hz. Peygamber yine aynı doğrultuda hoşnut edici cevaplar sunar. Örneğin, cennette atların olup olmadığını soran bir kimseye Hz. Peygamber, Cennet'te onu istediği yere hemen uçuracak bir kanatlı at müjdesi verir. Bu cevap üzerine cennette develerin olup olmayacağı da sorulunca,

37 Derveze, c. I, s. 81. Söz konusu âyetler için bkz. Âl-i İmrân, 3/14; Nisâ, 4/119; Mâide, 5/2, 97, 103; En'âm, 6/136-144; Nahl, 16/5-7, 10, 66, 80; Hac, 22/28, 36-37; Furkân, 25/48-49; Yâsîn, 36/71-72; Mü'min, 40/79-80; Zuhruf, 43/12-13; Nâziât, 79/31-33.

38 Buhârî, İcâre, 2.

39 Ebû Dâvûd, Tahâret, 73.

40 Buhârî, Cum'a, 11; İstikrâz, 21.

41 Buhârî, İmân, 39; Müslim, Müsâka'ât, 107.

Hz. Peygamber, cennete giren kimseye her istediğinin verileceğini söyler.[42] Ayrıca Hz. Peygamber'e bir deve getirerek onu Allah yoluna bağışladığını söyleyen bir adama, Cennet'te kendisine bu devenin karşılığında 700 devenin verileceği müjdelenir.[43]

Hayvancılıkla uğraşan bir toplumun sorunları da bu doğrultuda olduğu içindir ki hadisler içerisinde bu geçim vasıtasıyla ilgili muameleleri düzenlemeye yönelik birçok ayrıntı göze çarpar. Mesela, parasını, yavrusu gebe kalıncaya kadar ödemek koşuluyla, gebe devenin satılmasının yasaklandığı[44], memesinde süt birikmiş bir hayvan satın alan kimsenin hayvanı geri vermesi durumunda ne yapacağının belirtildiği[45], sahibinden izin almaksızın hayvanın sütünün sağılmamasının ifade edildiği[46] hadisler görürüz. Yine kayıp koyunla ilgili nasıl bir yol izlenmesi gerektiği[47], kaç koyunun kaç deveye denk sayıldığı[48], rehin edilmiş hayvandan yararlanılıp yararlanılamayacağı[49] gibi hayvancılığa dair birçok detay hadislerde mevzu edilir.

Yukarıdaki rivayetlerden de anlaşılacağı üzere, bölge hayvancılığı açısından devenin önemi büyüktür. Istılahta deve için kullanılan birçok kelimenin mevcudiyeti[50] de bunu destekler. Deve göçebeliği, önemli bir toplumsal gücün potansiyellerini taşır. Diğer otlak hayvanlarından ziyade, develer, çobanlarının daha yoğun bir hareketlilik içinde olmasını sağlarlar. Çünkü develer yiyeceksizliğe, hatta susuzluğa diğer hayvanlardan daha uzun süre dayanabilir ve böylece su bulunan yerler arasında daha uzun süre yolculuk yapabilir.[51] Göçebe hayatı süren bu insanlar bakımından deve, şüphesiz en faydalı ve kullanışlı hayvandır. Onsuz çöl, oturulup yaşanacak bir yer olarak tasavvur olunamaz.[52] O, göçebenin azık kaynağı, onun nakil vasıtası ve aynı zamanda mübâdele aracıdır. Su yerine onun sütünü içer, etiyle ziyafet çeker, derisi ile örtünür, yününden çadırını örer, gübresini yakacak olarak

42 Tirmizî, Sıfâtu'l-Cennet, 11.
43 Müslim, İmâre, 132.
44 Müslim, Büyu', 5-6.
45 Müslim, Büyu', 23-28.
46 Buhârî, Lukata, 8; İbn Mâce, Ticâret, 68.
47 Buhârî, Lukata, 3.
48 Buhârî, Şerike, 16.
49 Buhârî, Rehn, 4.
50 Cevad Ali, c. VII, s. 115.
51 Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni (Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih)* (çev. İzzet Akyol), c. I, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993, s. 85; Hitti, c. I, s. 42.
52 Hitti, c. I, s. 41.

kullanır, sidiğinden bir nevi saç losyonu ve ilaç imal eder.[53] Araplarda, hayatın ayrılmaz bir parçası olan bu hayvanın adı doğal olarak hadislerde de çokça geçer. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, hayvancılık alanına ait dilin kullanıldığı hitaplarda deve üzerinden temsillere rastlanır. Örneğin Hz. Peygamber, siyahî bir çocuk doğurduğu için karısından şüphelenen bir kimseye, onun bizzat hayatında yer alan develeri örnek göstererek durumunu açıklar. Adamın kızıl renk develerinin olduğunu öğrenen Hz. Peygamber (s.a.s.), onların aralarında boz bir devenin olup olmadığını sorar. Adam boz bir devenin olduğunu söyleyince de bu sefer kızıl develer arasında onun nasıl boz renkte olabildiğini sorar. Adam onun soyuna çekmiş olabileceği cevabını verince de Hz. Peygamber, adamın çocuğunun da aynen bu şekilde soyuna çekmiş olduğunu ifade eder.[54] Yalnızca dünyevî problemleri çözerken değil, âhirete dair mesajlar verirken de bu hayvanın adı zikredilir:

Kıyamet günü insanlar üç şekilde haşrolunacaklar. Bunlardan birinci grup, (Cennet'i) isteyerek (Cehennem'den) kaçanlardır; ikinci grup, iki, üç, dört, hatta on kişi bir deveye binip (meşakkatle de olsa cennete) giden kimseler gibidir. Diğerlerini ise Cehennem toplayacak, geceledikleri yerde onlarla geceleyecek, dinlendikleri yerde onlarla dinlenecek, sabahladıkları yerde onlarla birlikte sabahlayacak, akşamladıkları yerde onlarla beraber akşamlayacaktır.[55]

Bu hadisle, insanların Kıyamet'teki halleri o dönemde bir araç olarak kullanılan deve üzerindeki durumlarına teşbih edilerek açıklanmaya çalışılır. Yine daha önce yukarıda da görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in onlara vaat ettiği Cennet de devesiz bir yaşam tasavvur edemeyen Arapların talepleri doğrultusunda içinde develerin de dolaştığı bir Cennet halini alır.[56]

Devenin Arap'ın hayatındaki yeri onların Hukuk diline de yansır ki Hz. Peygamber tarafından bu dilin devam ettirilir. Örneğin, kan bedelinin câhiliye döneminde deve üzerinden hesaplanması geleneği Hz. Peygamberce de sürdürülür. Kasten adam öldüren bir kişiye kısas veya maktulün ailesine diyet verme cezası gerektiğini söyleyen Hz. Peygamber diyet miktarını 100 deve olarak belirler.[57]

53 Hitti, c. I, s. 41.

54 Buhârî, Talâk, 26.

55 Buhârî, Rikak, 45; Müslim, Cennet, 59.

56 Müslim, İmâre, 132; Tirmizî, Sıfâtü'l-Cennet, 11.

57 Tirmizî, Diyât, 1; Ebû Dâvûd, Diyât, 16; Zekât, 26. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Nevzat Tartı, *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*, Ankara: Otto Yayınları, 2016. s. 133-135.

Devenin etinden, sütünden ve hatta sidiğinden bile yararlanıldığını gördüğümüz bu toplum geleneğinin Hz. Peygamber'in hayatındaki izdüşümüne dair bir başka örnek de -ilk bakışta kabul edilemez görünse de- Hadis Literatürü aracılığıyla bize nakledilmektedir. Zira deve idrarı bir ilaç olarak Hz. Peygamber tarafından da tavsiye edilir. Rivayete göre, mide ağrısından şikâyetçi bir grup insan Medine'de kalmak istemezler. Hz. Peygamber onları bir deve çobanına gönderip develerin sütünden ve idrarından içmelerini söyler. Adamlar ise bunu tatbik ederek iyileşirler.[58]

Bölgede gördüğümüz bir diğer hayvan ise Arabistan'a en son giren metalardan biri olan attır.[59] Beslenmesi ve bakımı çöl adamı için bir mesele teşkil eden at, lüks ifade eden bir hayvandır. Ona sahip olmak, bir servetin mevcudiyetini farz ettirir.[60] Bu yüzden, İslam öncesi dönemde nadir bulunan bir hayvandır. Bedir Savaşı esnasında ancak belli bazı kişilerin atları vardır ve Kureyşliler'de bulunan at sayısı yüze ulaşmaz.[61] Onun önem ve değeri, bedevi akınlarının başarısı için gerekli sür'at ve atikliği temin etmesindedir.[62] Günümüz savaş teknolojisinin o günkü karşılığı, iyi atların da içinde bulunduğu bir techizat anlamına geldiği için Kuran'da da atın, bu meyanda zikredildiği görülür. Düşmanları korkutmanın bir yolu, elden gelen tüm güç ve kuvvetin yanında savaş atlarını da hazırlamaktan geçmektedir.[63] Atın, savaşçı Araplar nezdindeki değeri, Kur'ân'da üzerlerine yemin edilmesinden de anlaşılabilir: *"Andolsun soluk soluğa koşan, tırnaklarıyla yerden kıvılcımlar çıkaran, sabahın erken vaktinde baskın yapan, tozu dumana katan ve düşmanın tam ortasına dalan atlara ki..."*[64]

58 Buhârî, Tıbb, 6. Deve sidiğinin söz konusu durum dışında da tedavi amaçlı kullandığına dair, bkz. Buhârî, Tıbb, 57. Buhârî'nin ilk şârihlerinden İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) bu hususta İmam Mâlik'e (ö. 179/795) atıfla aktardığı ifadeler için bkz. Ebû'l-Hasan Ali İbn Halef İbn Abdilmelik İbn Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu'l-Câmii's-Sahih*, thk. Ebû Temîm Yâsir İbn İbrahim, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003, c. 9, s. 396. Ayrıca konuyla ilgili değerlendirme için bkz. Ünal, İsmail Hakkı. "Tıbb-ı Nebevî'nin Kaynağı", *2015 Adana Uluslararası İslam & Tıb Tıbb-ı Nebevî Kongresi Bildirileri*, (edt: Hasan Akkanat, Ertuğrul Döner) Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016, s. 33-34.

59 Hitti, c. I, s. 40.

60 Hitti, c. I, s. 41.

61 Cevad Ali, c. VII, s. 115-116. İbn Habîb'in, at sahibi olan az sayıdaki kimseleri zikrettiği listesi için bkz. Muhammed el-Bağdâdî İbn Habîb, *Kitâbu'l-Munemmak fî Ahbâri Kureyş* (thk. Hurşid Ahmed Faruk), Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1985, s. 419-420.

62 Hitti, c. I, s. 41.

63 Enfâl, 8/60.

64 Âdiyât, 100/1-5.

Bölgede az bulunan bir hayvan olması, atın zekâtı konusunda farklı bir muâmelenin doğmasına sebep olur. Zira sahip olunan deve, sığır, koyun vb. hayvanlar için nisab miktarı belirlenip de zekât alınırken[65], atlar için zekât gerekli görülmez.[66] Muhtemelen, bu uygulama bölgede az bulunan fakat cihad için gerekli görülen bu hayvanların yetiştirilmesini teşvik etmeye yöneliktir. Buna yönelik bir diğer uygulama da savaş sonrasında elde edilen ganimeti Hz. Peygamber'in (s.a.s.), atlılara yayalardan fazla pay vermek suretiyle bölüştürmesidir.[67]

At, bölgede aynı zamanda spor için de kullanılır: Cirit oyunu, koşu ve av.[68] Elbette bu spor dalları, Arapların savaş kabiliyetlerini de geliştirmektedir. Hz. Peygamber de bu amaçla düzenlenen spor müsabakalarında yer alarak bizzat yarışlara katılmıştır.[69]

Arapların balıkçılık ile uğraştıkları da görülmektedir.[70] Uygun şartlara sahip bulunmayan Kızıldeniz'de balık yok denecek kadar az olup Umman Denizi ise daha yoğun bir balıkçılık alanıdır. Balıkçılığın fazla bir önem taşımadığı Basra Körfezi'nin de daha çok Umman Denizi'ne komşu olan kesimlerinde balık avlanır. Basra Körfezi'nde balıkçılığın yanında diğer bir deniz faaliyeti olarak inci avcılığı yer alır.[71] Bu geçim kaynağı dolayısıyla, Hz. Peygamber'e bu yönde sorular geldiği de görülür. Örneğin, balıkçılıkla uğraşan bir sahabi, Hz. Peygamber'e gelerek, denize çıktıkları vakit yanlarına az miktarda su aldıklarını, gerektiğinde deniz suyu ile abdest almanın uygun olup olmadığını sorar. Hz. Peygamber ise denizin suyunun temiz, ölüsünün de helal olduğunu, bunda bir mahzûr olmadığını ifade eder.[72]

Arıcılık da Arapların ekonomik kaynaklarındandır. Dolayısıyla bal, en değerli gıda ürünlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Birçok hastalığın tedavisinde bal kullanılır.[73] Balın bu tedavi edici yönü hadislere de konu olur. Bal şerbeti içmenin şifa kaynağı olduğu[74], her ay üç kere bal yiyen kimseye

65 Buhârî, Zekât, 38; Ebû Dâvûd, Zekât, 5.
66 Buhârî, Zekât, 45; Ebû Dâvûd, Zekât, 5.
67 Müslim, Cihâd ve Siyer, 17; Ebu Dâvûd, Harâc ve İmâra, 24; Cihâd, 154.
68 Hitti, c. I, s. 41.
69 Ebû Dâvûd, Cihâd, 60.
70 Bkz. Cevad Ali, c. VII, s. 117-125.
71 Büyükcoşkun, c. III, s. 251.
72 Ebû Dâvûd, Tahâret, 41.
73 Cevad Ali, c. VII, s. 118.
74 Buhârî, Tıbb, 3, 4, 15.

bela (hastalık) uğramayacağı[75] ifade edilerek bölgenin bu değerli ürünü Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilir.

Ticaret

Arap Yarımadası'nın iklimi ve coğrafî şartları sebebiyle, halkın yeteri kadar ürün yetiştirememesi ve ihtiyaçlarını dışarıdan temin etmeye çalışması ticaretin önem kazanmasına yol açmıştır. Bununla beraber Arap Yarımadası'nda yalnızca bundan dolayı ticarete meyledildiğini söyleyemeyiz. Bunun bir diğer sebebi Yarımada'nın stratejik konumudur. Çünkü Yarımada şehirlerinin hemen hepsi yerel büyük pazarların kurulduğu yerlerde, uluslararası ticaret yolları ve limanları üzerinde bulunmaktadır.[76] Yarımada'dan geçen iki büyük ticaret yolu vardır. Bu yollar Şam ile Hint Denizi'ni birleştiren yollar olup, biri Kuzey yoludur; Fars Körfezi'ni takip edip Hadremut'dan Bahreyn'e, oradan da Sur'a gider. İkinci yol yine Hadremut'dan başlar, Kızıldeniz'in hizasında Necd sahrasının susuz kısmını ve sahilin sivri ve yalçın tepelerini bir tarafa bırakır. Mekke, bu yolun takriben yarısında ve Yemen ile Batra (Petra) ortasındadır.[77] Medine de aynı yol üzerinde yer almaktadır. Basra, Suhar, Maskat, Şıhr, Aden ve Cidde gibi şehirler liman kentleridir ki Hint ve Çin mallarının transit ticareti bu şehirler üzerinden gerçekleşmekteydi.[78] Mekke kervanları öncelikle deri ve post taşır daha sonra Taif'ten kuru üzüm, Benî Süleyman maden ocaklarından altın gümüş külçeleri, Afrika'dan altın tozu naklederlerdi. Güzel kokular taşımaları sebebiyle kervanlara güzel koku kervanları denirdi ki bu kokuların en kıymetlileri Hicazdan değil Cenubi Arabistan'dan, Hindistan'dan hatta Afrika'dan gelirdi. Bunlara bazı reçineler ve ilaçlar da ilave edilirdi. Yine Mekke kervanları Yemen'den Hint mahsullerini, Çin'den ipeklileri ve kıymetli kumaşları taşırlardı. Afrika altın tozu dışında fildişi ve köle de göndermekteydi ki Mekke bazı işçilerini bu yolla temin etmekteydi. Kureyş pazarı Mısır ve Suriye'den süs eşyaları, Akdeniz'den ipekli dokumalar ve parlak kumaşlar alıyorlardı. Ayrıca Suriye'den Arapların çok kıymet verdikleri silahlar, nebati yağlar ve hububat gelmekteydi.[79] Mezopotamya'dan ve Sind'den de

75 İbn Mâce, Tıbb, 7.

76 Bal, s. 123.

77 Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm (İslam'ın Doğuşu)* (çev. Ahmet Serdaroğlu), Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976, s. 41.

78 Bal, s. 123.

79 Henri Lammens, "Mekke", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, c. VII, s. 634

kervanlarla bölgeye hububat taşınmaktaydı.[80] Bunun yanı sıra, Yarımada, sadece ticarete aracılık etmez, baharat ticaretinin önemli kalemlerini de uluslararası piyasalara arz etmekteydi. İşlenmiş deri, bazı kıymetli taşlar, hurma ve birtakım kumaşlar Yarımada'nın uluslararası piyasalarda alıcı bulan malları arasındaydı.[81]

Deniz yolunun emniyetli görülmemesi taşımacılığın Arabistan yolu ile nakledilmesine sebep olur. Her ne kadar kara yolu uzun ve tehlikeli olsa da tüccarlar bu tehlikeyi yok etmeye önem verirler. Örneğin, ticaret eşyaları kafilelerle toplu halde yola çıkarılır ve kafileler belirli yollardan belli vakitlerde hareket ettirilir.[82] Ticaret yolları Araplara büyük faydalar sağlamış ve geniş kazanç kapıları açmıştır. Onlardan bazıları yollar üzerindeki şehirlerde kendi hesaplarına alışveriş yapmışlar, bir kısmı da sürücü, koruyucu ve rehber olarak istihdam edilmişlerdir.[83]

Genel olarak Yarımada'da ticarî faaliyetlerin durumu böyle olmakla beraber, Mekke ve ahalisinin ticaretteki yerine ayrıca değinmek gerekmektedir. Mekke, Hicaz'daki diğer merkezi yerleşim bölgelerine oranla elverişsiz şartlara sahiptir. Yeraltı suları, sulu tarıma yetecek seviyede olmadığından hiç büyük vahası yoktur.[84] Zira yağmur görülse de bu muntazam bir yağış şeklinde değil, büyük sellere sebep olan sağanak şeklindedir[85] ki bunun da ziraat açısından bir faydası yoktur. Mekke'nin bu özelliklerinin Kur'ân'da da zikredildiğini görürüz.[86] Toprakların verimsiz ve suların az olmasının bir sonucu olarak, Mekke halkı ziraat ile uğraşamazlar; bunun yerine yaz-kış, karada ve denizde ticaret için seferber olurlar.[87] Onların bu seferleri vasıtasıyla geçimlerini temin ettiklerine Kur'ân'ın da işaret etmesi bundandır.[88]

Mekkelilerin ticarî kabiliyet ve üstünlük sahibi olmalarında Hz. Peygamber'in kabilesi Kureyş'in payı büyüktür. Çünkü yaz-kış seferlerini ilk

80 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 941.

81 Bal, s. 120.

82 Emin, s. 40-41.

83 Emin, s. 41. Arap Yarımadası'nın bölgede yaşamış önceki halklar döneminde de ticaret açısından önemli rol üstlendiğine dair bkz. Neşet Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957, s. 25-28.

84 Hodgson, c. I, s. 93.

85 Cevad Ali, c. VII, s. 7.

86 İbrâhîm, 14/37.

87 Derveze, c. I, s. 59; İbn Habîb, s. 219-220.

88 Bkz. Kureyş, 106/1-4.

başlatan kişi Kureyş kabilesinden Abdimenaf oğlu Haşim'dir.[89] Ticarî faaliyetlerinin yetersiz olduğu o dönemde Haşim'in ve onun ölümünden sonra kardeşleri Muttalib, Abduşşems ve Nevfel'in civar ülke hükümdarlarıyla, *İlâf* adı verilen birtakım ticarî antlaşmalar yapması[90] Kureyş'i tanınır kılmakla kalmamış genel olarak Mekke'yi de ticarî bir merkez haline getirmiştir. Kureyşliler, kuzeyde Akdeniz Ülkeleri, Suriye, Filistin, Anadolu sahilleri ve Kuzey Mısır ile baharat ve diğer önemli bazı mahsulatın yetiştiği bölgeler arasında irtibatı sağlamakta[91], İslâm öncesi Arabistan'ın uluslararası ticarî organizasyonlarının başında yer almaktadırlar. Mekkeliler, Bizans, İran, Habeşistan, Yemen ve diğer bölge hükümdarları ile ticarî antlaşmalar imzaladıkları için her yıl âdetleri olduğu veçhile Suriye, Mısır, Irak, Yemen ve Habeşistan'a kervanlarla gitmektedirler.[92] İslâm öncesi dönem, tüm bu faaliyetlerin merkezinde olan Mekkelilerin ticarette en parlak ve aktif oldukları dönemdir.[93]

Bu yoğun ticarî Mekke ortamında dünyaya gelen Hz. Peygamber (s.a.s.) aynı zamanda tüccar-kervancı bir aileye mensuptur[94] ve dolayısıyla bu ticarî kültürden uzak kalması mümkün değildir. Bunun sonucunda, nasıl ziraat ve hayvancılığa dair izleri Hz. Peygamber'in hayatında görmek mümkünse aynı şey ticarî hayat için de geçerlidir. Hz. Peygamber'in daha küçük yaşlardan itibaren çobanlık yaptığı gibi ticarî faaliyetlere giriştiğine de şahit olmaktayız. Doğmadan evvel babasını, bir süre sonra annesini ve yine çocuk yaştayken dedesini kaybeden Hz. Peygamber, amcasıyla beraber Suriye'ye doğru ilk ticarî seferine çıktığında henüz 10 yaşındadır.[95] Sonrasında da bu ticarî seyahatlerinin devam ettiği görülür.[96] O'nun ticaretteki

89 Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdu'l-Hafiz Şiblî), Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1936, I, 143; Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, c. I, Beyrut: Dâru Sadır-Dâru Beyrut, 1957, s. 75.

90 İbn Habîb, s. 41-45; Hamidullah, Muhammed, "El-İlâf veya İslam'dan Önce Mekke'nin İktisadî-Diplomatik Münasebetleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (çev. İsmail Cerrahoğlu), Cilt:9, Sayı:1, Yıl:1961, s. 216-218.

91 Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi* (çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş), c. I, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985, s. 85.

92 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 21.

93 Cevad Ali, c. VII, s. 285.

94 Hamidullah, Muhammed. "Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri" (çev. Abdullah Aydınlı), *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: IV, Yıl:1980, s. 327.

95 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 332; Hamidullah, "Hz. Peygamber'in Seyahatleri", s. 30.

96 Bkz. Hamidullah, "Hz. Peygamber'in Seyahatleri", s. 329-338.

başarısı gençlik zamanlarında Hz. Hatice'nin yanında çalışması ve nihayetinde onunla evlenmesiyle sonuçlanır.[97]

Arap tüccarlar uluslararası seyahatler sırasında bazı sıkıntılar yaşamaktadırlar. Örneğin Bizanslı resmi yetkililer Araplara şüpheyle yaklaşmaktadırlar. Onlar için muayyen bölgeler hazırlayıp, bu bölgeleri aşmayı yasaklamaktadırlar.[98] Kimi ziyaretçiler sınır kapılarında gümrük prosedürleri sebebiyle sert tutumlarla karşılaşmaktadırlar.[99] Onlar için bir diğer sorun da vergi sorunudur. Çünkü devletler ticaret mallarının getirildiği panayırlarda, 1/10 nispetinde bir vergi almaktadırlar.[100] Bununla beraber vergi almak yalnızca yabancı ülkelerin değil Mekkeliler'in de âdetidir. Zira İbn Sa'd (ö. 230/845) Kusayy b. Kilab'dan bahsederken, onun da Mekke'ye gelenlerden vergi aldığını ifade etmektedir.[101]

Görünen o ki, Allah Rasûlü, gerek kendisine gerekse de kavmine uygulanan bu gümrük muamelelerinden son derece rahatsızlık duymaktadır. Dolayısıyla biz, Hadis Literatürü'nde, 'vergi memurunun Cennet'e giremeyeceği'[102] ya da 'vergi görevlisinin yerinin cehennem olduğu'[103] şeklindeki ifadelere rastlayabiliyoruz. Bu hususla ilgili olarak İbn Hacer el- Askalânî'nin (ö. 852/1448) naklettiği bir diğer rivayetten ise, yine bu memurların Allah katındaki vaziyetlerinin hiç de hoş olmadıkları anlaşılır. Rivayete göre Dâvûd peygamber (a.s.), ehline, gecenin bir vakti kalkıp namaz kılmalarını buyurur. Çünkü gecenin o saati tüm duaların cevap bulacağı bir saattir.

97 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 56-64. Hz. Hatice'nin zaman zaman kervanlarının başına birini tutmak suretiyle uluslararası ticaret yaptığını biliyoruz. Bkz. İbn Sa'd, c. VIII, s. 16. Onun, kervanlarını emanet ettiği kimselerden biri de Hz. Peygamber olmuştur ki İbn Sa'd Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber ile anlaşarak Şam'a giden kervanlarının başında onu gönderdiği bilgisini verir. İbn Sa'd, c. I, s. 130. Yine Hz. Peygamber'in Hz. Hatice tarafından Tihâme bölgesindeki Hubâşe pazarına gönderildiğini ve orada bir çeşit kıyafet sattığını da kaynaklarda görüyoruz. Bkz. Makrizî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir b. Muhammed (ö. 845/1442), *İmtâ'u'l-Esmâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî, Beyrut 1420/1999, c. I, s. 15-16. Bu bilgiler Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile olan ticari ilişkilerinin ilk aşamalarıyla ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır.

98 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 955.

99 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 331.

100 Salih Tuğ, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984, s. 13.

101 İbn Sa'd, c. I, s. 70; Tuğ, s. 16.

102 Ebû Dâvûd, İmâre, 7; Kâsım b. Sellâm Ebu Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl* (thk. Muhammed Halil Herras), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406, s. 524.

103 Ahmed İbn Hanbel, c. IV, s. 109; Ebu Ubeyd, s. 524; Hamidullah, bu hadislerden yola çıkarak, Bizans sınır kapılarında Hz. Peygamber'in başından sıkıntılı bazı olaylar geçmiş olabileceği sonucunu çıkarır. Bkz. *İslam Peygamberi*, c. I, s. 331.

Fakat iki kişinin duasına icabet edilmez ki onlardan biri sihir yapan kimse iken diğeri vergi memurudur.[104] Elbette, bu rivayetlerden vergi memurluğunun, insanın Allah katındaki değerini düşürecek bir meslek olduğu sonucunu çıkaramayız. Anlaşılan o ki, bölge insanı ve Hz. Peygamber (s.a.s.) gittikleri yerlerde rastladıkları olumsuz tutumlar karşısında o kadar bunalmışlardır ki bu durum Hz. Peygamber'in sözlerine bu şekilde yansımıştır. Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber gerek vergi gerekse pazar konusunda içinde bulundukları sıkıntıları aşmak amacıyla kalıcı çözümler üretmeye çalışır. Medine'de bir pazar kurulması için bizzat uygun mekân arayışı içine girer ve nihayetinde istediği gibi bir yer bulunca kurulan bu pazarın sürekli açık kalmasını ve kimseden de vergi alınmamasını buyurur.[105] Bu pazarın bölgede kabul gördüğü ve aynen diğer pazarlar gibi, yabancı tüccarlar tarafından ziyaret edildiği anlaşılmaktadır. Zira Allah Rasûlü'nün, şehir dışından gelen tüccarların mallarını onlar piyasayı öğrenmeden almayı yasaklaması[106], pazarın yabancı tüccarlara da mesken olduğunu gösterir. Bununla beraber vergi muafiyetinin pazara gelen herkes için mi yoksa yalnızca Müslümanlar için mi geçerli olduğu tartışmalıdır.[107]

Mekkeliler, ticaret maksadıyla gittikleri yabancı ülkelerin yüksek rütbeli memurlarıyla bir araya gelmektedirler. Hatta şair olanları kralların saraylarına gidip onları metheden sözler söylerler ki Mekke asilzadelerini Habeşistan Necaşîsi'nin, İran kisrasının, Mısır valisinin, Yemen, Gassan ve Hire krallarının yanında görmek mümkündür.[108] Bunun sonucunda onlar, büyük ölçüde edebî ve manevî faydalar da elde etmişlerdir. Ticaretle meşguliyetleri sebebiyle Suriye, Habeşistan, Mısır ve diğer ülkelere sık sık gidip gelmeleri, Rum ve Farslar gibi eski medeniyet sahibi topluluklarla ilişki kurmaları, onların, bu milletlerin siyasî, içtimaî ve edebî durumlarını öğrenmelerine imkân vermiştir. Onlar, bu milletlerin bazı üstünlüklerini öğrenerek vahalarda yaşayanların ulaşamadığı fikir seviyesine yükselmiş, sonradan İslamî fetihler esnasında önemi görüleceği gibi kendilerine komşu milletlerin siyasî ve diğer durumlarını öğrenmişlerdir[109]

104 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe* (thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), c. V, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415, s. 460.

105 İbn Mâce, Ticâret, 40.

106 İbn Mâce, Ticâret, 16.

107 İlgili görüş ve rivayetler için bkz. Tuğ, s. 84-86.

108 Hamidullah, "El-İlâf", s. 216.

109 Hasan, c. I, s. 85. Hamidullah da ticarî seyahatlerinin bir neticesi olarak, Mekkelilerin dinî olduğu kadar siyasî bakımlardan da fetihlere teşebbüs etmelerinden evvel, bizzat bu ülkelerin örf ve

Ticaret ve bu doğrultudaki seyahatlerin, Mekkeliler'in dünyaya açılıp, farklı kültürleri tanıyarak çeşitli tecrübeler edinmelerine katkı sağladığını söylerken, Hz. Peygamber'i bundan uzak tutmak mümkün olmasa gerektir. Zira Hz. Peygamber, iş hayatında Hicaz bölgesinin pek çok yerini gezmiştir. Dolayısıyla bu seyahatler, O'nun da yaşadığı coğrafyanın insanlara sunduğu imkânlar ve sıkıntılar hakkında bilgi sahibi olmasını sağlamıştır.[110] Hz. Peygamber'in, tüm peygamberler gibi akıl, zekâ, ferâset gibi vasıflara sahip olduğu da göz önünde bulundurulursa, O'nun, karşılaştığı farklı kültürlere gözünü kapatması, onlar üzerine tefekkür etmemesi ve edindiği birikimi kullanmaması elbette söz konusu olamaz. Seferler sırasında kabile ve yerleşim birimlerini, pazarlarda karşılaşılan muhtelif kabilelerden insanları, pazardaki mal çeşitlerini ve pazarlık esnasında anlaşmayı sağlayan hitap tarzlarını göz önüne aldığımızda, Hz. Peygamber'in buralardan bazı kelimeler öğrendiği açıktır.[111] Zira Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zaman zaman bazı yabancı kelimeler kullandığı da nakledilmektedir. Mesela, bir kız çocuğuna giydirdiği elbisenin yakıştığını ifade etmek için Habeş dilinde 'güzel' anlamına gelen bir kelime kullandığı kaydedilir.[112] Yine Hz. Peygamber'in, Medine'ye gelen Abdulkays kabilesinden ziyaretçilere, memleketlerine has bazı ifadelerle sorular sorduğunu biliyoruz. Hatta bölgeleri hakkında bu detaylı bilgi ve ifadelerin ziyaretçileri şaşırtması üzerine Hz. Peygamber, bilgilerinin daha önce onların memleketlerinde bulunmasından kaynaklandığını ifade eder.[113]

Araplar arasında emziren eşlerle beraber olmanın çocuğa zarar vereceği şeklinde bir inanç mevcuttur.[114] Bu meyanda, Hz. Peygamber de emziren annelerle kocalarının birlikte olmalarını yasaklamayı düşünür, fakat Bizans ve İranlılarda böyle bir yasağın olmadığını ve çocukların da bu durumdan

---

âdetlerini, hususiyetlerini, kanunlarını, buralara ulaşmak için izlenen yolları mükemmel bildiklerini belirtir, bkz. *İslam Peygamberi*, c. I, s. 21.

110 Salih Karacabey, *Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi*, İstanbul: Sır Yayıncılık, 2002, s. 228-229.

111 Abdülkadir Palabıyık, *"Garibu'l-Hadîs Nev'inin Doğuşu ve Abdülğâfir b. İsmâ'îl el-Fârisî'nin 'el-Müfhim li Şerhi Garîbi Sahîhi Müslim' Adlı Eseri"*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 1997, s. 29.

112 Buhârî, Libâs, 22; Ebû Dâvûd, Libâs, 2.

113 Ahmed İbn Hanbel, c. IV, s. 206; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 59; Casim Avcı, *Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı*, İstanbul: Hayykitap, 2008, s. 108. Hz. Peygamber'in kullandığı yabancı kelimelere dair daha fazla örnek için, bkz. Palabıyık, s. 30.

114 Müslim, Nikâh, 143.

zarar görmediğini hatırlayınca bu düşüncesinden vazgeçer.[115] Hz. Peygamber'in böyle bir yasak koymaktan farklı kültürlerden edindiği tecrübe sonucunda vazgeçtiği kendi ifadesinden anlaşılmaktadır.

Anlaşıldığı gibi, Mekke ekonomisinin belkemiğini oluşturan ticarî faaliyetler, Mekkelilerle beraber Hz. Peygamber için de bir tecrübe kaynağı olmuştur. Bunun yanı sıra tüm bu tecrübeler, Hz. Peygamber'in peygamberlik süreci içerisindeki söz ve davranışlarında da etkili olmuştur. Zira kendi ifadelerinden anlaşılacağı üzere, Allah Rasûlü seyahatleri neticesinde İranlı ve Rumlarla karşılaşmış, onların hayatları ve birtakım özel hallerine dair bilgi edinmiş olmasa, biz emziren kadınlarla eşlerinin birlikteliğini yasaklayan bir rivayetle karşı karşıya kalacaktık.

Mekkelilerin ticarî gelirleri, seyahatlerin yanı sıra belirli zamanlarda Mekke'ye gelen hacılara da bağlıdır.[116] Çünkü hac ve ticaret maksadıyla gelenler talep gören hemen her malı, Mekke'ye taşımaktadırlar. Bunun yanında Umre maksadıyla senenin geri kalan aylarında da ziyaretlerin devam etmesi, hemen her mevsimde Mekke ticaretini canlı tutar. Hac mevsimi, özel olarak Mekke, genel olarak Arap Yarımadası için en ehemmiyetli ticaret mevsimidir. Hac aylarıyla birlikte kervanların geçtiği tüm merkezlerde alışılmışın dışında bir ticarî hayat başlar. Mekke ise tüm yolcuların bir araya geldiği mühim ticarî merkez olur.[117] Çok seyahat etmeleri ve bu yolla dünyayı görmeleri sonucunda ilim, irfan, deneyim ve dirâyet bakımından Arapların en ileri gelenleri olan Kureyşliler, Kâbe'nin kendi geçimleri açısından önemini iyi bildiklerinden, o kutsal yeri en güzel şekilde yönetmeye ve Arabistan'ın her köşesinden halkın oraya toplanması için ellerinden geleni yapmaya çalışırlar. Bu nedenle uygun yerlerde hacılara su vermek, yemek yedirmek için özel yerler kurdukları gibi, Kâbe'nin çevresini, savaş, düşmanlık ve mücadelenin yasak olduğu bir yer (Harem) kabul ederler.[118]

Arapların insanları memleketlerine çekmek için itina gösterdikleri bir başka şey "haram aylar"dır. O aylara hürmeten adam öldürmezler, hukuksuz

115 Müslim, Nikâh, 140-141.

116 Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi* (çev. Nejdet Gök), c. I, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 48.

117 Bal, s. 131-132.

118 Zeydan, c. I, s. 48; Hasan, c. I, s. 85; Hacıları ağırlama vazifeleriyle ilgili olarak bkz. İbn Hişâm, c. I, s. 143-144; İbn Sa'd, c. I, s. 72-73. Harem bölgesinin câhiliye döneminde de kutsal kabul edildiğini gösteren bir işaret olarak İbn İshâk'ın cümlelerini zikredebiliriz. O, Abdulmuttalib'in Fîl Vakası zamanında Kâbe'nin yanında durarak ettiği duayı aktarır ki, Abdulmuttalib, bu duasında, Allah'a 'kutsal belde'yi düşmanlarına çiğnetmemesi için yalvarmaktadır. Bkz. *Sîre*, s. 61.

sayılan işlerden uzak dururlar.[119] Bir adam bu aylarda babasının katiline bile rastlasa ona dokunmaz.[120]

Haram aylar dört tanedir: Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Receb.[121] Zilhicce, adından da anlaşılacağı üzere, Hac ayıdır. Zilkade ve Muharrem ayları Hac hazırlıklarının yapılabilmesi ve ziyaretçilerin dönüş güvenliklerinin sağlanabilmesi amacıyla haram aylardan sayılır. Receb ayının, Arap Yarımadası'nın uzak bölgelerinden umre amacıyla gelen kimselerin geliş-gidişlerini te'min etmek amacıyla haram aylar içerisinde sayıldığı ifade edilmekle beraber, bazı kabilelerin bu ayda Allah'a yakınlaşmak amacıyla putlarına kurban kestikleri için kutsal kabul edildiği de kaydedilir.[122] Bu haram aylarda Ukaz, Zulmecaz, Mecenne panayırları kurulur. Panayırlara gelen misafirleri, alışveriş ve Hac ziyaretine teşvik için türlü faaliyetler düzenlenir.[123] Cevad Ali Câhiliye Araplarının, Şaban ve Ramazan aylarına da aynen haram aylara gösterdikleri gibi saygı gösterdiklerinden bahseder. Onun kanaatine göre, bunun sebebi nesî uygulamasıdır. Onlar nesî yaparak aylarla oynadıkları ve zaman zaman Şaban ve Ramazan'ı da haram ay saydıkları için bu iki ay da onların gözünde önemlidir. Kureyş bu iki aya da hürmet gösterir. Bu iki ay İslam döneminde de kıymetli görülmeye devam etmiştir.[124]

Araplar haram aylar boyunca kavgasız, savaşsız durmaya dayanamazlar.[125] Ayrıca kamerî takvime göre hac zamanının yılın bütün mevsimlerini dolaşması, panayırlardaki ticarî hayatı olumsuz etkilemekte ve ticaretten beklenen kâr elde edilememektedir. Yaz aylarında seyahat ise daha zordur. Arapların, bu sakıncaları ortadan kaldırıp ticarî faaliyetlerini rahatça yapmak, Yarımada'nın iklimine uygun tarım ürünlerini panayırlarda pazarlamak ve kendilerince uygun mevsimde seyahat etmek amacıyla hac mevsimini sabitlemek için kamerî takvimi şemsî takvime uyarlayıp nesî uygulamasına başvurdukları görülmektedir.[126] Onlar bu uygulamayla, asıl haram ay Mu-

119 Cevad Ali, c. VIII, s. 471; Seyyid Muhammed Şükri Âlûsî. *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, c. III, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, ty., s. 71.

120 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel), c. IV, İstanbul: Azim Dağıtım, ty., s. 332.

121 Cevad Ali, c. VIII, s. 471; Âlûsî, c. III, s. 71.

122 Cevad Ali, c. VIII, s. 477-478.

123 Çağatay, s. 100-101; Arap panayırları hakkında detaylı bilgi için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 944-956.

124 Cevad Ali, c. VIII, s. 485.

125 Çağatay, s. 101-102.

126 Mustafa Fayda, "Nesî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, s. 578.

harrem iken, Safer'i haram ay sayarak takvimle oynamış ya da bazı ulemânın dediği gibi, bir ayın hürmetini başka bir aya ertelemiş olurlar.[127]

Câhiliye Araplarının ticarî amaçlarla icra ettikleri 'haram ay' uygulaması, İslamî dönemde vahiy ve Hz. Peygamber tarafından onaylanarak devam ettirilir. Hz. Peygamber'in haram ayları kabul ederek, bu ayların hürmetine hassasiyet gösterdiği şu vâkıadan anlaşılabilir: Bedir savaşından iki ay önce, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Kureyş'i gözetlemekle görevlendirdiği müfreze, Kureyş'in kervanlarını görünce henüz Receb'e bir gün olduğunu düşünerek onlarla çarpışır, onları yenip kervanı ve esirleri alarak Hz. Peygamber'e gelirler. Ellerinde ganimet ve esirlerle gelen savaşçılara ise Hz. Peygamber, "Ben size haram ayda savaşmayı emretmedim!" diyerek çıkışır ve kendisine ayrılmış beşte birlik ganimet payını almayı da reddeder.[128]

Ayların sayısının Allah katında 12 olduğunu, bunlardan 4'ünün ise haram aylar olduğunu açıklayan âyet, aynen Arapların âdeti olduğu üzere, bu aylarda savaşı yasaklar.[129] Bunun yanı sıra devamındaki âyette nesî uygulaması şiddetle yasaklanır. Haram ayları helal, helal ayları haram sayarak yapılan nesî uygulamasının, ayları değil ancak küfrü arttırdığı vurgulanır.[130] Âyetlere muvafık bir açıklama Hz. Peygamber tarafından da yapılır. Veda haccında "Zaman artık, Allah'ın yerleri ve gökleri yarattığı andaki haline geri dönmüştür. Sene 12 aydır, bunlardan 4'ü haram aydır. Haram ayların 3'ü, peş peşe gelen Zilkade, Zilhicce ve Muharrem ayları, diğeri de Mudar'ın Şaban ve Cumada ayları arasındaki Receb ayıdır."[131] buyuran Hz. Peygamber, içinde bulunduğu kültürel ve ekonomik şartların gereği olarak çıkmış bir uygulamayı onaylar. Bununla beraber, takvimin artık sabitlendiğini ve nesî uygulamasının o günden sonra söz konusu olamayacağını da vurgular.[132] Arapların, kendi toplumsal ihtiyaçları sebebiyle uygulaya gel-

127 Cevad Ali, c. VIII, s. 488; Âlûsî, c. III, s. 71.

128 Bu olay sonrasında, müşriklerin, haram ayda adam öldürüp kervan bastıkları için Müslümanlar'a karşı olumsuz propagandaya başlamaları ve "Muhammed haram ayda adam öldürmeyi helal mi kıldı?!" demeleri üzerine, Bakara sûresi 217. âyet nâzil olur. Bkz. Elmalılı, II. 83-85; İmam Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâb-u Nuzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Beşyûnî Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991, s. 69-72; Ebu'l-Kasım Mahmud bin Ömer bin Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâimidi't-Tenzîl*, c. I, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, h. 1407, s. 258.

129 Tevbe, 9/36.

130 Tevbe, 9/37.

131 Buhârî, Bed'ul-Halk, 2; Âlûsî, c. III, s. 72; İbn Hişâm, c. IV, s. 251; Ezraki, c. I, s. 179; Taberî, c. XIV, s. 234-237.

132 Bu konuda bkz. Taberî, c. XIV, s. 23.

dikleri nesî, kanaatimizce yine toplumda yarattığı kargaşalar nedeniyle yararlardan çok zarar verdiği için ortadan kaldırılır. Zira özellikle yukarıda zikredilen Kervan basma olayında yaşanan karışıklığın bile sabit bir takvimin olmamasından kaynaklandığı açıktır.

Savaş ve Ganimet

Arapların ekonomik kaynaklarından biri de yağma ve savaşların sonucunda elde ettikleri ganimetlerdir.[133] Ganimetin yanı sıra, yarımadadaki verimli bölgelere, su kaynaklarına sahip olma veya liderlik tutkusu da onların savaşmaları için birer sebeptir.[134] Bununla beraber onlar savaş silahlarını hep kendilerine doğrultmuşlardır. Fîcar savaşları ve Eyyâmu'l-Arab bunu açıkça ortaya koymaktadır.[135] Onların bu savaş tutkuları şiirlerine de yansıdığı için kabileler arası savaşlar, câhiliye şiirinin en önemli konusu kabul edilir.[136]

Watt (ö. 2006), sürüleri yağmalamanın Araplar için millî bir spor olduğunu ifade eder.[137] Onlar bununla da kalmaz, baskın verdikleri kabilelerin kadın ve çocuklarını bile esir ederler. Diğer kabile de fırsat bekler, ötekisinin yaptıklarını o da yapar. Hatta başka kabileler arasında üzerlerine saldıracak kabileler bulamazlarsa, birbirleriyle savaşırlar. Bu baskın ve yağmalardan dolayı kabileler çok vakit kendilerini koruyacak kuvvetli bir kabilenin himayesine sığınmak mecburiyetinde kalır.[138] Hitti'ye (ö. 1978) göre, Arapların bu savaşçılıkları, çöl hayatının sosyal ve iktisadî şartlarından doğmuş ve millî bir müessese seviyesine çıkmıştır. Bu müessese, çoban hayatı yaşayan bedevi cemiyetin iktisadî yapısı üzerine oturur. Dövüşkenlik hâlet-i rûhiyesinin yerleşmiş kalmış bir mantık şartı olduğu ülkede, baskın vermek,

133 Ali Osman Ateş, "Asr-ı Saadet'te Dinler ve Gelenekler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam* (edt. Vecdi Akyüz), c. II, İstanbul: Beyân Yayınları, 2006, s. 67.

134 Hasan, c. I, s. 84. Araplar için kan davaları da birbirlerine savaş açmaları için yeterli bir nedendir. Çünkü bir cinayet söz konusuysa bunda yalnızca katili değil onun akrabalarını da sorumlu tutuyorlardı. Ayrıca soy üstünlüğü anlayışında oldukları için kısasta diyeti kabul etmiyor ya da bunu ar kabul ediyorlardı; ayrıntılı bilgi için bkz. Harun Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 86-113.

135 Çağatay, s. 90. Âlûsî, 'Eyyâmu'l Arabi'l-Meşhûra' başlığı altında bu kavgalardan bazıları ve kimler arasında olduğu hakkında bilgiler sunar. Bkz. Âlûsî, c. II, s. 68-75.

136 Öğmüş, s. 80. Savaşları konu edinen örnek mısralar için bkz. Öğmüş, s. 82-177.

137 W. Montgomery Watt, *Muhammed Mekke'de* (çev. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986, s. 24.

138 Emin, s. 37.

yiğitlere has birkaç meşgaleden biridir. Öyle ki Benî Tağlib gibi Hıristiyan kabileler dahi aynı tatbikatta bulunmuşlardır.[139]

İslam, yalnızca uhrevî kurtuluşu değil aynı zamanda dünyevî kurtuluşu da amaçladığı için, Kur'ân ve Hz. Peygamber (s.a.s.) muhataplarına savaşı ve öldürmeyi 'ne şartla olursa olsun' yasaklayan emirlerde bulunmaz. Aksine Kur'ân'da birçok âyetle cihad teşvik edilir.[140] Müslümanların kendilerine savaş açanlara karşı durmaları ve onları cezasız bırakmamalarının gerektiği beyan edilir.[141] Tarihî zaruretler insan için savaşmayı ve öldürmeyi gerekli kılıyorsa bundan kaçınmanın Allah katında hoş karşılanmayacağı belirtilir.[142] Kur'ân'da yer alan cihadla ilgili ayetlerin yanı sıra Hadis Külliyâtı içerisinde sadece bu konuda hadislerin toplandığı cihad bölümleri bulunur. Söz konusu bölümlerde de cihadın teşvik edildiği görülür.

Araplar gerekli-gereksiz sebeplerden ötürü savaşı bir âdet haline getirmiş oldukları için, ayetlerle bu konuda sınırlamalar getirilir. Asıl olan halin barış hali olduğu, savaşın ancak gerektiğinde başvurulacak bir yöntem olduğu ifade edilir.[143] Hz. Peygamber'in ifadelerinde de barış halinin esas olduğu vurgulanır. Ancak zaruret durumunda savaştan kaçınmaya da gerek yoktur. Buna binaen, Allah'tan düşmanla karşılaşmayı değil afiyeti dilemek gerektiğini buyuran Hz. Peygamber, düşmanla karşılaşınca da sabır ve cihadı emrederek cennetin, kılıçların gölgesi altında olduğuna işaret eder.[144] O'nun, kendisini 'Rahmet Peygamberi' şeklinde vasıflandırmasının yanı sıra 'Harb Peygamberi' olarak tanımlamış olmasını da bu doğrultuda anlamak mümkündür.[145]

Arapların câhiliye savaşlarında, öldürmekle yetinmeyip, insanlık onurunu zedeleyici bazı davranışlar sergiledikleri kaynaklarda yer almaktadır. Mesela, onların, işkencede bulunmak, savaş sonrasında öldürdükleri düşmanlarının

139 Hitti, c. I, s. 47-48.

140 Bkz. Âl-i İmrân, 3/157, 195, 200; Nisa, 4/74, 95; Tevbe, 9/14, 20, 41, 81-83, 86-88; Hacc, 22/40, 78; Muhammed, 47/4; Fetih, 48/16-17; Saff, 61/4, 10-12. "Cihad" Kur'ân-ı Kerîm'de isim olarak dört, bundan türeyen fiil şeklinde yirmi dört yerde geçmektedir; "cihad eden" anlamındaki mücahid ise iki âyette zikredilmiştir. (Ahmet Önal, "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VII, Ankara: TDV Yayınları, 1993, s. 527). Kavramla ilgili olarak ayrıca bkz., Muhammed Fuad Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1996, s. 224-225.

141 Mâide, 5/33; Tevbe, 9/73.

142 Âl-i İmrân, 3/142-143; Enfâl, 8/15-16. Ayrıca bkz. Enfâl, 8/45.

143 Bkz. Nisâ, 4/86, 90. Ayrıca bkz. Mümtehine, 60/8.

144 Buhârî, Cihâd, 156; Müslim, Cihâd ve Siyer, 20.

145 Buhârî, İmân, 17; İ'tisâm, 28; Müslim, İmân, 32; Fedâ'il, 126.

bedenlerini parçalamak ve bu parçaları bir iftihar vesilesi olarak kendilerine takı yapmak gibi birtakım âdetleri vardır. Uhud savaşında şehid edilen Hz. Hamza'ya böyle bir muamelede bulunulduğunu biliyoruz.[146] İbn Hişâm, Hz. Peygamber'in, amcasının cansız bedenini bazı parçaları kesilmiş bir halde görünce, Kureyş'e karşı zafer kazandıklarında onlardan otuz kişiye Hamza'ya karşılık müsle yapmaya ant içtiğini haber verir. Hz. Peygamber'in üzüntüsüne ve sözlerine şahit olan ashab da, zafer nasip olursa, karşı tarafın savaşçılarına Arapların görmedikleri işkenceler yapacaklarına dair yemin ederler.[147] Bunun üzerine,

"Birine ceza vereceğiniz zaman, size yapılanın aynısıyla karşılık vermekle yetinin (aşırı gitmeyin). Eğer sabrederseniz bilin ki, sabrınız sizin için çok daha hayırlıdır. Dolayısıyla ey Peygamber! Sen de sabret. Bil ki sana sabretme gücünü veren Allah'tır. İnkârcıların sana yaptıklarına üzülme; kurdukları tuzakları dert edinme. Unutma ki, Allah inkârcıların eziyetlerine sabredip onlara karşılık vermekten kaçınan ve iyilik yapıp hoşgörülü davrananlarla beraberdir."[148]

âyeti nâzil olur ve Hz. Peygamber ettiği yeminden vazgeçmekle beraber, ashabına da müsle yapmayı yasaklar.[149] Hz. Peygamber'in işkenceyi yasakladığına dair daha pek çok rivayete rastlamak mümkündür.[150] Bununla beraber savaş sırasında hanımlara ve çocuklara[151] dokunulmaması gerektiği de hadislerde vurgulanır.

Tüm bu örneklerden anlaşılacağı üzere, savaş ve yağmayı âdet edinmiş Araplara hem âyetler hem de Hz. Peygamber tarafından, bazı sınırlamalar getirilir, bu hususta barışı esas alan bir anlayış yerleştirilmeye çalışılır. Bunun yanı sıra onların savaşçı tabiatları yok edilerek değil, daha ulvî bir gayeye yönlendirilerek kazanıma dönüştürülür. Zira, fetihlerin, günümüzdeki gibi teknolojik savaş sistemlerine değil, savaşçıların mahâretine dayandığı bir dünyada, onların savaşçı yapılarının, İslam'ın hızla yayılmasında pay sahibi olduğunu söyleyebiliriz.

Savaşçı bir toplumda yetişmiş Hz. Peygamber'in yaşamında, bu tarihsel alanın başka izlerine de rastlamaktayız. Kaynaklara göre, Câhiliye Arapları tüm malları, eşyaları ve hatta kadınlarıyla beraber savaşa çıkarlar. Savaşta

146 Bkz. İbn Hişâm, c. III, s. 96-97.
147 İbn Hişâm, c. III, s. 101.
148 Nahl, 16/126-128.
149 İbn Hişâm, c. III, s. 101-102.
150 Müslim, Cihâd ve Siyer, 3; Sayd, 57; Ebû Dâvûd, Cihâd, 82.
151 Müslim, Cihâd ve Siyer, 3, 138.

yenilen taraf, bütün bunları bırakarak savaş meydanını terk eder. Bunun üzerine kazanan taraf onların bıraktıkları her şeye el koyar.[152] Onlar elde ettikleri bu ganimetleri güç ve soy esasına göre dağıtırlar.[153] Savaş sonrasında ganimetler bir yerde toplanır ve sonra savaşanlara paylaştırılır.[154] Bu ganimet sevdasının İslam'la beraber bir çırpıda ortadan kalkması sosyolojik olarak imkânsızdır ki bunu şu örneklerden anlamak mümkündür: Enfâl Sûresi Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ganimet paylaşımı ile ilgili sorular geldiğini göstermektedir.[155] Fetih Sûresi'nde, ganimet söz konusu olduğu için Hz. Peygamber'le sefere katılmak isteyenlerin davranışlarına dikkat çekilir.[156] Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'nin kadınların savaşa çıkamadıkları için ganimet elde edemediklerinden yakındığına[157], bazı kimselerin ganimetleri kaçırmama telaşıyla Uhud'ta mevzilerini terk ettiklerine[158], hatta ganimet diye ayakkabı bağcıklarını gizlice almaya varan davranışlar sergilediklerine[159] dair bilgiler mevcuttur. Âl-i İmrân Sûresi 16. âyet *"Bir peygamberin ganimet malına ihânet etmesi asla düşünülemez."* diye başlar. Âyetin sebeb-i nüzûlü hakkındaki bilgiler, Arapların İslâm sonrasında bile devam eden ganimet tutkularının, onları yanlış tutumlara sevk edecek kadar aşırı olduğunu gösterir. Bu konudaki ilk görüşe göre, Bedir günü, ganimetler arasındaki kadife bir kumaş kaybolmuş, bunun üzerine, o kumaşı Hz. Peygamber'in almış olabileceği söylentileri ortaya çıkmıştır.[160] Bir diğer görüşe göre ise Uhud Savaşı sonrasında okçular, mevzilerini terk edip de ganimete koşmalarının sebebi olarak "Rasûlullah herkesin aldığı kendisinin olsun der de ganimetleri taksim etmez diye korktuk, nitekim Bedir'de taksim etmemişti." demişler, Hz. Peygamber de onların bu sözlerine "Ganimetleri size taksim etmeyip hâinlik yapacağımızı mı zannettiniz?!" diyerek karşılık vermiştir.[161] Kaynaklarda yer alan bütün bu bilgiler

152 Cemâl Mahfûz, *Fennü'l-Harbi 'Inde'l-Arabi fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut: Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987, s. 15.

153 Hayrettin Karaman, "Asr-ı Saadet'te İslam Hukuku'nun Oluşumu", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, c. II, İstanbul: Beyân Yayınları, 2006, s. 267.

154 Mahfuz, s. 15; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 1001.

155 Enfâl, 8/1.

156 Fetih, 48/15.

157 Tirmizî, Tefsîr (Nisâ), 5; Taberî, c. VIII, s. 261.

158 Elmalılı, c. II, s. 455.

159 Buhârî, Eymân ve Nuzûr, 33.

160 Taberî, c. VII, s. 348-350.

161 Elmalılı, c. II, s. 455-456; Daha fazla rivayet için bkz. Taberî, c. VII, s. 350-354.

ganimetlerin, İslâm öncesinde olduğu gibi İslam sonrasında da Araplar için ehemmiyetini göstermek için yeterlidir.

Gerek toplumdaki, savaşlardan ganimet elde etme alışkanlığının bir uzantısı gerekse insan tabiatının bir neticesi olarak, Arapların savaşlardan bir kazanç elde etme talebi doğaldır. Dolayısıyla bu yöndeki taleplerin karşılanması yönündeki uygulamaların varlığı da normaldir. Zira iyi bir savaşçı olmak için küçüklüğünden beri gayret sarf eden bir Arabın, gayretinin ve mahâretinin karşılığını almasından daha tabiî bir şey olmadığı gibi, cihada koşan Müslümanlar'ın sadece uhrevî bir ödülle müjdelenmelerinin tatmin edici olduğunu söylemek de zordur. Böyle bir ortamın gereği olarak, İslam sonrası, ganimet elde etmek yasaklanmadığı gibi bu hususta bazı uygulamalar da devam eder. Kendi paylarına düşen ganimetleri gönül rahatlığıyla yiyebilecekleri, Müslüman mücahitlere müjdelenir.[162] Ganimet bir teşvik unsuru olarak özellikle kullanılır. Hz. Peygamber (s.a.s.) savaş sırasında düşmanlarından birini öldürdüğünü ispat eden kimseye, öldürdüğü kişinin mallarını ganimet olarak vermeyi vadeder.[163] Yine Hz. Peygamber'in savaş öncesi, Allah'a, ashabının kıyafet ve binek yokluğunu arz ederek, savaşı kazanmak ve elde edilecek ganimetle bu ihtiyaçlarını gidermek için dua ettiği görülür.[164]

Câhiliye örfünde komutanların, ganimetin dörtte birini almaları, taksimi mümkün olmayan eşyalar, düşman bozguna uğratılmadan ve genel yağmadan önce ele geçirilen ganimetler üzerinde tasarrufta bulunmaları ve kılıç, cariye, at gibi değerli eşyalardan kendileri için seçmeleri bir gelenektir.[165] Onların herkesten farklı olarak kendilerine seçtikleri bu ganimete ise "safiyy" denilmektedir.[166] Bununla beraber kabile reisi, aldığı dörtte bir-

162 Enfâl, 8/69.

163 Müslim, Cihâd ve Siyer, 41.

164 Ebû Dâvûd, Cihâd, 157.

165 Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi* (çev. Hamdi Aktaş), İstanbul: Beyân Yayınları, 1998, s. 309.

166 Mahfuz, s. 16. Komutan hakkı olarak tabir edilen "*safiyy*" âdetinin de Hz. Peygamber tarafından sürdürüldüğünü biliyoruz. Zira Hz. Peygamber, eşi Safiye'yi, Hayber Savaşı sonrasında, esirler arasından kendisine seçer. Bkz. Müslim, Nikâh, 84; İbn Hişâm, c. IV, s. 396; Ebu'l-Hasan İzzeddin İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe* (thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdulmevcûd), c. VII, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, s. 168. Safiye bt. Huyeyy olarak bilinen bu hanımın asıl adı Zeynep olmakla beraber ona Safiye ismini Hz. Peygamber verir. Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 686. Hz. Peygamber, Hayber sonrası ganimet olarak bir cariye isteyen Dihye b. Halife el-Kelbî'ye, gidip bir cariye seçmesini söyler. Dihye esirler arasından Safiye bt. Huyeyy'i seçince ashab, onun Yahudi ileri gelenlerinden birinin kızı olduğunu ve onu ganimet olarak almanın Hz. Peygamber için daha uygun olacağını söylerler. Bunun üzerine Hz.

ilk kısmın çoğunu kabilesinde bulunan fakir ve ihtiyaç sahiplerine karşılıksız olarak dağıtır.[167] Ganimet paylaşımı ile ilgili bu örfün İslâm sonrası neredeyse aynen devam ettirildiği malumdur. Yalnızca komutanlara düşen 4 hisse, 1/5'e düşer. Enfal sûresi 41. âyet önce her şey gibi ganimetlerin de Allah ve Rasûlü'ne ait olduğunu bildirir. Sonra ise yine Allah'ın iradesi ve Rasûlü'nün rızası ile bunun nasıl dağıtılacağını açıklar. Buna göre ganimetin 4/5'ü gazilere dağıtılmakta, 1/5'i de yine 5 kısma ayrılarak âyette sayılan sınıflara verilmektedir. Bu taksim üzerine, Allah ve Rasûlü'ne ait olan kısım Hz. Peygamber tarafından alınır ve pek azı ailesine, çoğu ise muhtaç Müslümanlar'a sarf edilir.[168] Bu uygulamayla İslam öncesi ganimet paylaşımı ve komutanın ganimeti kullanma hususundaki sorumlulukları genel olarak te'yid edilmiş olur.

Bazı savaş ve ganimet gelenekleri Hz. Peygamber tarafından devam ettirilmekle beraber bu konuda birçok düzenleme de göze çarpar. Örneğin, Kur'ân ayetlerinde ve Hz. Peygamber'in hadislerinde ele geçirilen esirlerle ilgili olarak düzenlemelerin varlığı söz konusudur. Mesela, Kur'ân birçok âyette, bu insanları azat etmeyi bir bağışlanma vesilesi olarak sunar.[169] Hadis Külliyatı içerisinde, kölelerin azat edilmesiyle ilgili hadislerin toplandığı "Kitabu'l-Itk" başlıklı kısımlar, bu hususun Hz. Peygamber tarafından ne kadar önemsendiğini gösteren delillerdir. Hz. Peygamber bu insanların daha yaşanabilir bir hayata kavuşmaları için çaba göstermekle beraber, çoğu zaman onları serbest bırakmak için neredeyse bir sebep arar gibidir. Zira Huneyn Gazvesi'nin ardından, ganimet ve esirler Cirane'de toplanır. Esirler için gelen bir heyetin isteği üzerine Hz. Peygamber tüm esirleri karşılıksız serbest bırakır. Buna şahit olan sahabe de paylarına düşen esirleri salıverirler.[170]

Peygamber, bu örfe tâbi olarak Safiye'yi kendisine ayırır. Bkz. İbnu'l-Esîr, c. VII, s. 168. Yalnızca bu rivayetten bile anlaşılmaktadır ki, savaş sonrası, yenilen tarafın mallarının yanı sıra kadınlarına-kızlarına el koyma âdeti, yalnızca Hz. Peygamber için değil tüm savaşanlar için de geçerlidir. Bunun yanı sıra câhiliye örfünde olduğu gibi komutanların birtakım ayrıcalıklarının olduğu kabul edilir. Bu uygulamanın İslam sonrası Hz. Peygamber tarafından da devam ettirildiğiyle ilgili daha ayrıntılı için bkz. Celal Yeniçeri, "Asr-ı Saadet'te Devlet Bütçesi", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, c. II, İstanbul: Beyân Yayınları, 2006, s. 396.

167 Mahfuz, s. 15; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. II, s. 1001.

168 Karaman, c. II, s. 268.

169 Nisâ, 4/92; Mâide, 5/89; Mücâdele, 58/3; Beled, 90/11-13.

170 Mehmet Nadir Özdemir, "İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı", *Bilimnâme*, Sayı: XIX, Yıl:2010/2, s. 75-76.

Hz. Peygamber, kölelik kurumunu tamamıyla yok etmese de bu yönde sosyal hayatın kaldırabileceği her türlü girişimde bulunur. Esirleri azat etmek türlü bahanelerle teşvik edilir.[171] Bu davranışta bulunanlar Allah katında birçok mükâfatla müjdelenir. Fakat kurumun hal-i hazırda devamı sebebiyle, Hz. Peygamber, en azından bu konumda olan insanlara daha iyi şartlar sağlama amaçlı hükümler de koyar. Mesela, esirleri 'kardeş' olarak tanımlayan Hz. Peygamber, mü'minlere, kendi yedikleri, içtikleri ve giydiklerinden onları faydalandırmalarını[172], hizmetle yükümlü bu insanlar kendilerine yemek getirdiklerinde onları sofraya davet etmelerini tavsiye eder.[173] Esirler, sahiplerine itiraz edemediği için, onlardan çocuklu kadınların, çocuklarından ayrılarak her birinin başka kişiye verildiği olmaktadır ki Hz. Peygamber, "Kim anne ile çocuğu ayırırsa Allah da onu kıyamette sevdiklerinden ayırır."[174] buyurarak bu muameleyi yasaklar. Yine aynı aileden esirleri birbirlerinden ayırmayı hoş görmeyen Hz. Peygamber, bu gibi durumlarda esirlerin hepsinin bir kişiye verilmesini emreder.[175] Bunlar ve daha başka birçok örnek, esir düşüp Müslümanlara ganimet olarak verilmiş bu insanların durumlarını düzeltmek için birçok adımın atıldığını gösterir. Fakat sosyal şartların gereği ve Arap toplumunun gerçeği olarak, ganimet bir ekonomik kaynak olarak görülmeye devam edilirken, insanları ganimet sayma âdeti de yasaklanmaz.

Sonuç

Arapların ziraat, hayvancılık, ticaret, savaş ve ganimet gibi temel gelir kaynaklarına kısaca değinmekle beraber, bu kaynakların, onların kültürleri üzerinde nasıl etkiler bıraktığını görmemize yarayacak kesitler sunmaya çalıştık. Söz konusu ekonomik kaynaklar, Arapların yaşamı, bilgi, görgü seviyesi, hayata bakışı vb. birçok şey üzerinde nasıl etkin bir role sahipse, kanaatimizce 'kendi içlerinden bir peygamber' olan Hz. Peygamber üzerinde de rol sahibidir. Bu doğrultuda:

Hurmanın bolca yetiştiği bir memlekette yaşayan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hurmayı övmesinden daha tabi bir şey yoktur. Fakat hadislerde bölge ürünleri içerisinde yer almayan meyvelerden herhangi birine dair bir ifade

171 Buhârî, Itk, 1-3.
172 Buhârî, Itk, 15.
173 Buhârî, Itk, 18.
174 Tirmizî, Siyer, 17.
175 İbn Mâce, Ticâret, 46.

söz konusu değildir. İçinde yaşadığı toplumda, hayvancılık bir geçim kaynağı olduğu için, Hz. Peygamber'in koyun yüzmeyi bilmesi bizi şaşırtmaz. Onun hayvancılıkla ilgili ayrıntılı hükümleri, sanayileşmiş şehirlerde hayat sürenlerin işine yaramasa da o gün ve toplum için elzem bir ihtiyaçtır.

Ticaret, etrafındaki herkes gibi Hz. Peygamber'e de birçok yol açmıştır. Onun bir de bu vesileyle artan tecrübesi, yaşamına da hadislere de aksetmiştir. Ayrıca birçok konuda olduğu gibi Hz. Peygamber'in ticarî konularda yaşadığı sıkıntıların ve çözüm arayışlarının izlerine de hadislerde rastlıyoruz. Fakat uluslararası para piyasalarında tutunabilmenin günümüz şartlarında nasıl mümkün olabileceğini açıklayan bir öneriyi Literatür'de bulamıyoruz.

Hz. Peygamber, savaşabilmenin iftihar sebebi sayıldığı Arap kültürü içerisinde herkes gibi savaşmıştır. Mâhir bir savaşçı, bir komutan olarak o kültürün kendisine pay ettiği haklarını almaktan da kaçınmamıştır. Fakat bugün, gerek bizim kültürümüzde gerekse dünyada, savaş sonrası, yenilen tarafın kadınlarına el koymanın kabul edilebilir tarafı yoktur. Ayrıca 'haram aylar'da savaş yasağının da bugün –maalesef- hiçbir savaşı durdurma gücü yok.

Vermeye çalıştığımız bu örnekler, o günün ekonomiye dayalı kültürü ile hadislerin nasıl iç içe olduğunu açıklar niteliktedir. Kanaatimizce, bu durum, Hz. Peygamber'in ve hadislerin değerine halel getirmediği gibi, aksine, dinin, kültürün içine nüfûz ederek yaşanabilir kılınmasında rol oynamıştır. Ayrıca, bir kültür içerisinde seslenen ve ilk planda yine o kültürün insanlarını muhatap alan hadislerin (genel anlamda dinî metinlerin), o kültürden bağımsız bir dil kurması, o dünyada karşılık bulamayacak türden mesajlar barındırması tabi ki düşünülemezdi.

Kaynakça

Abdulbâkî, Muhammed Fuad (1996), *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire: Dâru'l-Hadîs.

Aldemir, Halil (2011), "İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'ân Daveti Açısından Değerlendirilmesi", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (edt. Mevlüt Güngör), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü.

Ali, Cevad (1993), *el-Mufassal fî Târihi'l-'Arabi Kable'l-İslâm*, c. VII, VIII, Bağdat: Câmiatu Bağdad.

Âlûsî, Seyyid Muhammed Şükri (ty.), *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, c. I-III, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.

Ateş, Ali Osman (2006), "Asr-ı Saadet'te Dinler ve Gelenekler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, (edt. Vecdi Akyüz), c. II, İstanbul: Beyân Yayınları.

Atmaca, Veli (2010), *Hadislerde Rukye –Hz. Peygamber ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri–*, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Avcı, Casim (2008), *Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı*, İstanbul: Hayykitap.

Bal, Faruk (2015), *Arap Yarımadasında Ticaret –Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi–*, İstanbul: Beka Yayıncılık.

Bozkurt, Nebi (2002), "Kaylûle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXV, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Buhârî, Muhammed b. İsmail (1987), *el-Câmi'us-Sahîh (Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi)*, (çev. Mehmed Sofuoğlu), c. I-XVI, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Büyükcoşkun, Kudret (1991), "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. III, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Çağatay, Neşet (1957), *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Çelikkol, Yaşar (2003), *İslam Öncesi Mekke*, Ankara: Ankara Okulu.

Demircan, Adnan (2007), "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (edt. Ahmet Yaman), Ankara: Fecr Yayınları.

Derveze, İzzet (1998), *Kur'ân'a Göre Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, c. I-II, İstanbul: Ekin Yayıncılık.

Ebû Dâvûd, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî (ty.), *Sunen-u Ebî Dâvûd*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), c. I-IV, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.

Ebu Ubeyd, Kâsım b. Selâm (1406), *Kitâbu'l-Emvâl*, (thk. Muhammed Halil Herras), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır (ty.), *Hak Dini Kur'ân Dili*, (sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel), c. II, IV, İstanbul: Azim Dağıtım.

Emin, Ahmet (1976), *Fecru'l-İslâm (İslam'ın Doğuşu)*, (çev. Ahmet Serdaroğlu), Ankara: Kılıç Kitabevi.

Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed (1979), *Ahbâru Mekke ve Mâ Câe Fîhâ Mine'l-Âsâr*, (thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas), Beyrut: Dâru's-Sakafe.

Fayda, Mustafa (2006), "Nesî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Hamidullah, Muhammed (1980), "Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri", (çev. Abdullah Aydınlı), *Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: IV, Yıl: 1980, Erzurum, ss. 327-342.

Hamidullah, Muhammed (2003), *İslam Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), c. I-II, Ankara: Yeni Şafak.

Hamidullah, Muhammed (1961), "El-İlâf veya İslam'dan Önce Mekke'nin İktisadî-Diplomatik Münasebetleri", (çev. İsmail Cerrahoğlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:9, Sayı:1, Yıl:1961, Ankara, ss. 213-222.

Hasan, Hasan İbrahim (1985), *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, (çev. İsmail Yiğit, Sadrettin Gümüş), c. I, İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Hitti, Philip K. (1980), *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), c. I, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Hodgson, Marshall G.S. (1993), *İslam'ın Serüveni (Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih)*, (çev. İzzet Akyol), c. I, İstanbul: İz Yayıncılık.

İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali İbn Halef İbn Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî (2003), *Şerhu'l-Câmii's-Sahih*, thk. Ebû Temîm Yâsir İbn İbrahim, c. IX, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.

İbn Habîb, Muhammed el-Bağdâdî (1985), *Kitâbu'l-Munemmak fî Ahbâri Kureyş*, (thk. Hurşid Ahmed Faruk), Beyrut: Alemü'l-Kütüb.

İbn Hacer, el-Askalânî (1379), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî), c. VIII, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

İbn Hacer, el-Askalânî (1415), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, (thk. Ali Muhammed Muaviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), c. V, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn Hanbel, Ahmed (1969), *Müsned*, c. IV, VI, Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (1936), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhâfiz Şiblî), c. I-IV, Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî.

İbn İshâk, Muhammed el-Muttalibî (1978), *es-Sîre*, (thk. Süheyl Zekar), Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ty.), *Sünen-i İbn Mâce*, (thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî), c. I-II, Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye.

İbn Sa'd, Muhammed (1957), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, c. I, Beyrut: Dâru Sadır-Dâru Beyrut.

İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin (1994), *Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, (thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdulmevcûd), c. VII, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Karacabey, Salih (2002), *Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi*, İstanbul: Sır Yayıncılık.

Karaman, Hayrettin (2006), "Asr-ı Saadet'te İslam Hukûku'nun Oluşumu", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, c. II, İstanbul: Beyân Yayınları.

Mahfûz, Cemâl (1987), *Fennu'l-Harbi 'Inde'l-Arabi fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr.

Makrizî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir b. Muhammed (1420/1999), *İmtâ'u'l-Esmâ'*, (thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî), c. I, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccac (1955), *el-Câmiu's-Sahih*, c. I-V, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi.

Öğmüş, Harun (2013), *Câhiliye Döneminde Araplar*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Önal, Ahmet (1993), "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. VII, Ankara: TDV Yayınları.

Özdemir, Mehmet Nadir (2010), "İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı", *Bilimnâme*, Sayı: XIX, Yıl: 2010/2, ss. 75-98.

Palabıyık, Abdülkadir (1997), "*Garîbu'l-Hadîs Nev'inin Doğuşu ve Abdülğâfir b. İsmâ'îl el-Fârisî'nin 'el-Müfhim li Şerhi Garibi Sahihi Müslim' Adlı Eseri*", Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir.

Şâtıbî, Ebû İshâk (2010), *el-Muvâfakât -İslamî İlimler Metodolojisi-*, (çev. Mehmet Erdoğan), c. II, İstanbul: İz Yayıncılık.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn-i Cerîr (1420/2000), *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), c. I-XXIV, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.

Tartı, Nevzat (2016), *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*, Ankara: Otto Yayınları.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ (1398), *Sunen*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), c. I-V, Mısır: Matbaatü Mustafa.

Tuğ, Salih, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı (*1984), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Ünal, İsmail Hakkı, "Tıbb-ı Nebevî'nin Kaynağı", *2015 Adana Uluslararası İslam & Tıb Tıbb-ı Nebevî Kongresi Bildirileri*, (edt: Hasan Akkanat, Ertuğrul Döner) Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016, s. 31-36.

Vâhidî, İmam Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed (1991), *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'ân*, (thk. Kemal Besyûnî Zağlûl), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Watt, W. Montgomery (1986), *Muhammed Mekke'de*, (çev. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Yeniçeri, Celal (2006), "Asr-ı Saadet'te Devlet Bütçesi", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, c. II, İstanbul: Beyân Yayınları.

Yıldız, Hakkı Dursun (1991), "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. III, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud bin Ömer bin Ahmed (h. 1407), *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâimidi't-Tenzîl*, c. I, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabi.

Zeydan, Corci (2013), *İslam Uygarlıkları Tarihi*, (çev. Nejdet Gök), c. I, İstanbul: İletişim Yayınları.



SİRETİN RİSALET ÖNCESİ*

Dr. Öğr. Üyesi Emine Demil**

Giriş

Hz. Muhammed'in hayatını ve örnek kişiliğini, bugün bütün insanlığa, fert, aile ve topluma aktarmaya büyük ihtiyaç vardır. Zira onun hayat tarzı insan yaşamının her yönünü kuşatan bir özelliğe sahiptir. Onun hayatını bilmeksizin, sahip olduğu değer ve vasıfları öğrenmeksizin dinimizi yaşamak ve anlamak mümkün değildir. Hz. Peygamber söz, davranış ve uygulamalarıyla insanlık tarihinde benzeri bulunmayan bir tarz ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in örnek alınması onun bu yönlerini iyi bilmeye bağlıdır. Hz. Peygamber'i tanımak, onu anlamak bakımından olduğu kadar, davranışlarından günümüz için model ve örnekler seçebilmek açısından da ilk şart ve ilk adımdır.

Hiç şüphe yoktur ki onu bize en güzel, yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm tanıtmıştır. Şeyh Gâlib'in ifadesiyle Kur'ân, 'Dest-i kudretle yazılmış hilye'dir, yani bize onu her yönüyle tanıtır. Kur'ân-ı Kerim'de bütün Müslümanlara örnek gösterilen Hz. Peygamber'in hayatını Kur'âni bir bakışla ve sünnetteki temel doğrularla ele almak ve bunu sahih haberlere yer veren eserlerle desteklemek gerekir.

Hz. Muhammed'in hayatı hakkında doğrudan bilgi kaynağı olan hadisler, bu konuda özelde siyer ve megâzînin genelde İslâm tarihinin en önemli kaynaklarından birisini teşkil eder. Hadisler hem pek çok tarihî olay hakkında bilgi içerir hem de İslâm tarihi ile ilgili haberlerin kaynaklarından birini meydana getirir. Bu bağlamda günümüz siyer araştırmalarında, hadis

* Çalışmamız Siretin Risalet Öncesi adlı eserimizden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

merviyyâtının göz ardı edilmesi mümkün olamayacağı gibi, aksi bir keyfiyet de araştırmacıları hatalı çıkarımlara götürecek, ulaşılan delillerin genel geçerliliğini sorgulamaya açacaktır.[1]

Siyer ilmi açısından hadis eserleri son derece önemli kaynaklardır. Bu eserlerde yer alan; Hz. Peygamber'in doğumu, nübüvveti, vahyin nüzulü ve keyfiyeti, menâkıb, megâzî ve cihad gibi kitaplar, siyere dair son derece önemli bilgiler içermektedir. Hadisin tarihi bakımından ehemmiyeti; Hz. Peygamber'in hayatına dair bilgimizin, Kur'ân'la birlikte iki mühim kaynağından birini teşkil etmesinin yanında, İslâm'ın ilk asırlarına ait dini ve gayri dini haberlerin rivâyet şekline hâkim olmasından da ileri gelmektedir. Dolayısıyla, bu hususta her bir rivâyetin ciddi bir şekilde gözden geçirilmesi, tahkik edilmesi ve sahih olup olmadığının tespit edilmesi şarttır. Bu ise rivâyetin hem isnadı hem de metin ve muhtevası incelenerek yapılmalıdır. Hz. Peygamber'in hayatını Kur'âni bir bakışla ve sünnetteki temel doğrularla ele almak gerekir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatına dair nakledilen bilgilerin özellikle Kur'ân'a arz edilerek tahlil edilmesi mühimdir. Bu meyanda metin ve muhteva analizinde Kur'ân; en büyük kriter, en mühim mihenk taşı olmalıdır. Aksi takdirde sahâbe devrinden uzaklaştıkça sâdır olan nice uydurma veya zayıf olan rivâyet, Hz. Peygamber hakkında yanlış bilgi kaynağı olabilecektir.[2]

Hz. Muhammed'in risâlet öncesi hayatına dair hadis ve tarih kaynaklarında nakledilen rivâyetleri ve bilgileri karşılaştırılmalı olarak ele almak elzemdir. Burada şunu belirtelim ki, hadis ilmi hadislerin sahih olup olmadıklarıyla, tarih ilmi ise bu rivâyetlerin kronolojik bir hayat hikâyesi inşa edip etmedikleriyle ilgilenmektedir. Bu bağlamda her iki ilim dalından istifade ederek, yöntem birliği içerisinde yeni bir sîret yazılması gerekmektedir.

I. Hz. Muhammed'in Doğumu Öncesine Dair Rivâyetler

Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatıyla ilgili olarak kuşkusuz en çok tartışılan konulardan birisi Nûr-i Muhammedî'dir.

1 Öz, Şaban, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, İsar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008, 28-29.
2 Demil, Emine, Sîretin Risâlet Öncesi, TDV Yayınları, Ankara, 2020, 12.

A. Nûr-i Muhammedî

A. Hz. Âdem'den beri sürüp gelen ve son olarak Hz. Muhammed'in basında beliren 'nübüvvet nûru'nun müşahhas olarak tezâhürü ve intikali konusunda Abdurrazzâk'ta şu bilgiye rastlıyoruz: Abdurrazzâk-Ma'mer-Zührî[3]: "Abdullah evlenmeden önce yüzünde taşımakta olduğu bir aydınlık dolayısıyla, Mekkeli genç kızların fazlaca ilgisini çekmekteydi. Abdullâh Kureyş'teki erkeklerin en yakışıklısıydı. Birgün Abdullâh toplu halde bulunan Mekkeli kadınların yanından geçti. O kadınlardan birisi: 'Ey Kureyş kadınları! İki gözünün arasında nûr bulunan bu delikanlıyla hanginiz evlenir?' dedi. Abdullâh'ın iki gözünün arasında nûr vardı. Âmine bnt. Vehb b. Abdimenaf b. Zühre onunla evlendi. Abdullâh ile cinsel ilişkide bulundu ve nûr onunla buluştu. Neticede Rasûlullâh'a (s.a.s) hamile kaldı."[4]

Dokuz sayfa tutarındaki bu rivâyet, fil vak'asından başlayarak nübüvvete kadar Hz. Peygamber'in hayatının kısa bir özetini ihtiva etmektedir. "Muhtemelen bu hadis, Zührî'ye (ö. 124) ait olduğu bildirilen *es-Sîre* adlı eserin hadis musannefâtı içinde günümüze ulaşan bir kısmı olabilir. Gerçekten de Zührî, sîret tarzı eser veren ilk müelliflerdendir."[5] Abdurrazzâk'ın (ö. 211) naklettiği bu rivâyet, Ma'mer (ö. 153) vasıtasıyla Zührî'den naklettiği mürsel bir hadistir. Hadislerin tedvin edilmesi konusunda gösterdiği üstün gayret, onu akranları arasında zirveye taşımakla birlikte, muhaddisler, genelde Zührî'nin mürsel rivâyetlerine hoş bakmamışlardır. Ona göre, Zührî'nin bu tür rivâyetlerinde senedden sadece sahâbî râvisini düşürdüğü zannedilmemelidir. Zira o, sahâbî râvisini bilirse mutlaka açıkça zikreder.[6]

B. Âmine'nin gördüğü rüyayla ve doğumu esnasında yaşanan olaylarla ilgili kaynaklarda şu rivâyetler mevcuttur:

---

3 Abdurrazzâk-Ma'mer-Zührî isnadıyla vereceğimiz rivâyetler bu rivâyetin devamıdır.

4 Abdurrazzâk, Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, el-Musannef, 5/317, Beyrut, 1972; Meclisî, Muhammed Bâkır, Bihâru'l-Envâr: el-Câmia li Dürerî Ahbâri'l-Eimmeti'l-Athâr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1992, 15/71.

5 Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, er-Risâletü'l-Müstatrafe li Beyâni Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrafe, İstanbul, 1986, 107

6 Ahatlı, Erdinç, Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği, Değişim Yayınları, İstanbul, 2002, 91.

I. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Ebû'l-'Alâ Hasen b. Sevvâr[7]-Leys[8]-Muâviye[9]-Saîd b. Süveyd[10]-Abdu'l'Alâ b. Hilâl es-Sülemî[11]-Irbâd b. Sâriye[12]: Rasûlullâh'ın (s.a.s) şöyle dediğini işittim: "Ben Allah'ın kuluyum ve Peygamberlerin sonuncusuyum. (Hz. Peygamber) bunun benzerini zikretti. Ona şunu ekledi: 'Şüphesiz ki Allah Rasûlü'nün annesi, onu doğurduğunda kendisinden Şam saraylarını aydınlatan bir nûr çıktığını görmüştür.'"[13]

Irbâd b. Sâriye rivâyetinin isnadındaki râviler hakkında cerh ve ta'dîl imamlarının müsbet kanaatleri olmakla birlikte, isnadında cerh-ta'dîl otoriteleri tarafından cerhedilen Saîd b. Süveyd el-Kelbî bulunduğundan bu rivâyet hadis usûlü bakımından "zayıf"tır.

II. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Ebu'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi'[14] Ebû Bekr[15]- Saîd b. Süveyd-İrbâd b. Sâriye es-Sülemî: Rasûlullâh'ın (s.a.s): "...

---

7 **Hasan b. Sevvâr: Ebû'l-'Alâ el-Hasan b. Sevvâr (ö. 217):** Ebû Hâtim sadûk olduğunu, Ahmed b. Hanbel ise bir beis olmadığını ifade etmiştir. Zehebî, sika olduğunu belirtmiştir. (İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân, Kitabü'l-Cerh ve't-Ta'dîl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, 3/19; Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, Mîzânu'l-I'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl, Dâru İhyâ-i Kütübi'l Arabiyye, 1963, 1/493-494; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, Tehzîbü't-Tehzîb, Dâru Sâdr, Beyrut, 1326, 2/281-282).

8 **Leys b. Sa'd b. Abdurrahmân el-Fehmî (ö. 175):** Tâbiîndendir. İbn Sa'd, Ahmed b. Sa'd ez-Zührî, Iclî, Nesâî ve Ya'kûb b. Şeybe gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. Ancak Yahyâ b. Maîn semâda mütesâhil davrandığını söylemiştir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7/244-245; Zehebî, Mîzân, 3/423; İbn Hacer, Tehzîb, 8/459-465).

9 **Muâviye b. Salih: Ebû Amr, Ebû Abdurrahmân Muâviye b. Sâlih (ö. 172):** Hımslı olup İbn Maîn, Iclî, Nesâî, Ebû Zür'a, İbn Sa'd ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 8/438-439; İbn Hacer, Tehzîb, 10/209-212).

10 **Saîd b. Süveyd el-Kelbî:** İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde güvenilir râviler arasında onu da zikretmiştir. (İbn Hibbân, Ebû Muhammed b. Ahmed el-Bustî, *es-Sikât*, Dâiratü'l-Ma'rifeti'l-Osmâniye, Haydarabâd, 1973, 1983, 6/361; İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 4/29); Buhârî, "lâ yütâbau fî hadisihî" sözleriyle onun hakkındaki kanaatini bildirmiştir. (Zehebî, Mîzân, 2/145); Buhârî, Muâviye'den merfu olarak rivâyet ettiği "Âdem toprağında çamur halindeyken ben Ümmü'l-Kitap'ta Allah'ın kulu ve Peygamberlerin sonuncusuydum." hadisi sahih değildir sözleriyle hadis hakkındaki kanaatini bildirmiştir. (İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, Ta'cîlü'l-Menfaa bi Zevâidi Ricâlil-Eimmeti'l-Erbaa, Beyrut, t.y., 152).

11 **Abdu'l 'Alâ b. Hilâl es- Sülemî:** Irbâd b. Sâriye'den ve Ebû Ümâme el-Bâhilî'den rivâyet etmiştir. Ondan Saîd b. Süveyd aktarmıştır. Şam ehlindendir. (İbn Hibbân, es-Sikât, 5/128).

12 **İrbâd b. Sâriye: Ebû Nüceyh Irbâd b. Sâriye es-Sülemî:** Suffe ashabındandır. Şam'a yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. (İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, el-İstîâb fî Marifeti'l-Ashâb, Dâru Nahdati Mısr, Kâhire, t.y., 3/1238-1239).

13 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/127, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982. (Hadis rivâyetlerinin değerlendirilmesi için bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, Lübnan, 1999 (thk. Arnaût, 28/379-382, 395-396)).

14 **Hakem b. Nâfi' el-Behrânî Ebû'l-Yemân el-Hımsî (ö. 211/222):** Sika, sadûk, sebttir. İmam ve huccettir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3/143; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, Takrîbü't-Tehzîb, Dâru'l-Âsıme, Riyad, 1416/1423, 264).

15 **Ebû Bekr b. Abdillâh b. Ebî Meryem el-Gassânî (ö. 256):** Harb b. İsmâîl, Ahmed, Ebû Hâtim, Ebû Zür'a, Nesâî ve Darekutnî gibi birçok âlim tarafından zayıf görülmüştür. (Zehebî, Mîzân, 4/497-498; İbn Hacer, Tehzîb, 12/28-30).

Ben) atam İbrâhîm'in duası, Îsâ'nın kavmine müjdesi, annemin kendisinden Şam saraylarını aydınlatan bir nûrun çıktığını gördüğü rüyasıyım. İşte Peygamberlerin anneleri böyle rüya görürler."[16]

Ebû Bekr'in durumu sebebiyle bu rivâyet "zayıf"tır.

III. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Ebû'n-Nadr- Ferec[17]-Lokmân b. Âmir[18]-Ebû Ümâme[19]: "Yâ Rasûlallâh! Senin peygamberliğinin ilk başlangıcı nasıldı? Dedim. (Hz. Peygamber): 'Atam İbrâhîm'in duası, Îsâ'nın müjdesi, annem beni doğurduğunda Şam saraylarını aydınlatan bir nûrun ondan çıkmasıdır' dedi."[20]

Ebû Ümâme el-Bâhilî rivâyetinin isnadındaki râviler hakkında cerh ve ta'dîl imamlarının müsbet kanaatleri olmakla birlikte, Ferec b. Fedâle'nin cerh-ta'dîl otoriteleri tarafından cerhedilmesi sebebiyle bu rivâyet "zayıf"tır.

C. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Ya'kûb-Ahmed b. Abdilcebbâr-Yûnus b. Bükeyr-İbn İshâk-Sevr b. Yezîd[21]-Hâlid b. Ma'dân[22]-Rasûlullâh'ın ashabından: "Ya Rasûlallâh! Bize kendinden haber ver" dediler. Hz. Peygamber: 'Ben atam İbrâhîm'in duasıyım. Îsâ'nın müjdesiyim. Annem bana hamileyken Busrâ'yı aydınlatan bir nûrun çıktığını gördü.' Busrâ Şam topraklarındandı" buyurmuştur.[23]

Hâkim (ö. 405) bu hadisin isnadı sahih olmasına rağmen, Buhârî ve Müslim tahric etmemiştir" demiş, Zehebî (ö. 748) de onu doğrulamıştır.[24] Bu hadis tâbiînden Hâlid b. Ma'dân'ın mürsel olarak naklettiği haberdir.

16 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/128.

17 **Ferec b. Fedâle b. Nu'man b. Naîm et-Tenûhî (ö. 176/177):** Lokmân b. Âmir'den rivâyet etmiştir. Fellâs, salih olduğunu söylemiştir, ancak İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Medînî, Dârekutnî, Sâcî, Buhârî ve Müslim gibi birçok âlim tarafından zayıf görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7/114-115; Zehebî, Mîzân, 3/343-345; İbn Hacer, Tehzîb, 8/260-262).

18 **Lokmân b. Âmir el-Evsâbî:** Ebû Ümâme'den rivâyet etmiştir. Ondan Ferec b. Fedâle nakletmiştir. İbn Hibbân onun sika olduğunu söylemiştir. Ebû Hâtim hadisinin yazıldığını belirtmiştir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7/248; Zehebî, Mîzân, 3/419; İbn Hacer, Tehzîb, 8/455-456).

19 **Ebû Ümâme: Sudey b. Aclân b. Vehb Ebû Ümâme (ö. 81/86):** Sahâbîdir. Nebi'den (s.a.s) rivâyet etmiştir. İbn Sa'd Şam'da yaşadığını, İbn Uyeyne Şam'da ölen sahabilerin sonuncusu olduğunu, İbn Hibbân Sıffîn'de Ali ile beraber savaştığını belirtmektedir. (İbn Hacer, Tehzîb, 4/420-421).

20 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/262.

21 **Sevr b. Yezîd b. Ziyâd el-Kelâî (50/53/55):** Hâlid b. Ma'dân'dan rivâyet etmiştir. İbn Sa'd, Osmân ed-Dârimî, Ya'kub b. Süfyân, Ali, Vekî' ve Iclî gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/396-397; İbn Hacer, Tehzîb, 2/33-35).

22 **Hâlid b. Ma'dân b. Ebî Kerb el-Kelâî (ö. 103):** Ondan Sevr b. Yezîd rivâyet etmiştir. Iclî, Ya'kûb b. Şeybe, Muhammed b. Sa'd ve İbn Hırâş gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3/347; İbn Hacer, Tehzîb, 3/118-120).

23 Hâkim, en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmî, Halep, t.y, 2/600.

24 Hâkim, Müstedrek, 2/600.

Burada sahâbiler Rasûlullah'tan (s.a.s) kendi peygamberliği hakkında bilgi vermesini isteyince Hz. Peygamber, 'İbrahim'in duasından' itibaren olan kısmı söylemiştir.[25]

Burada şunu belirtelim ki, Nûr-i Muhammedî ile ilgili rivâyetlerin ilki, mürsel olduğu için diğerleri ise isnadlarında bulunan zayıf râviler tarafından nakledildiği için hadis usûlüne göre her birisi "zayıf"tır. Dolayısıyla bu rivâyetlerin ihtiyatla karşılanması yerinde olacaktır.

Rivâyetlerde geçen Hz. İbrâhîm'in duası kısmı âyetlerle de desteklenmektedir.Kur'ân-ı Kerim, Hz. İbrâhîm'in Hz. Peygamber'in geleceğini müjdelediğini açıkça bildirmektedir: "*Rabbimiz! Onlara içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek ve onları arındıracak bir elçi gönder. Şüphesiz üstün, güçlü ve hikmet sahibi ancak sensin*"[26] diye niyazda bulunmuştur.

Sonra, Hz. İbrâhîm'in duasının kabul olunduğu şöyle belirtilir: " *O, ümmî bir kavim içerisinden, onlara âyetlerini okuyan, arındıran, kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir...*"[27]

Bu husus bir kez de Mekkeli müşrikler muhatab alınarak vurgulanmaktadır: "*Nitekim, size âyetlerimizi okuyan, sizi arındıran ve size kitabı, hikmeti ve bilmediklerinizi öğreten bir peygamber gönderdik.*"[28] buyrulmaktadır.

Hz. İsa'nın kendisinden sonra gelecek Ahmed adındaki elçiyi müjdelediği Kur'ân'da da belirtilmektedir.[29] Saff sûresinin 6. âyetinde açık bir dille belirtildiği üzere, Hz. İsa Tevrat'ı açıkça onaylamış ve kendisinden sonra Ahmed ismiyle bir peygamberin geleceğini müjdelemiştir.[30]

Annesinin rüyasıyla ilgili olarak şunları ifade etmek mümkündür:

Metin açısından rivâyetlerde lafız farkı olduğu görülmektedir. İbn Hacer, İrbad b. Sâriye'den gelen rivâyette Rasûlullah'ı (s.a.s) doğurduğunda

25 Hâkim, Müstedrek, 2/600; Uyar, Gülgün, Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivâyet Farklarının Tesbiti, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1993, 13-14.

26 Bakara, 2/129.

27 Cum'a, 62/2.

28 Bakara, 2/151.

29 Kaya, Osman, "İlâhî Kitaplarda Hz. Muhammed'in Geleceğini Müjdeleyen Haberler ve Kur'ân'da Bu Haberlere Yapılan Atıflar", HÜİF Dergisi, Yıl:10, Sayı: 13, Ocak-Haziran 2004, 171-198.

30 Müslümanlara göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in müjdelemesiyle ilgili olarak yer alan pasajlardan diğerleri şunlardır: Tekvîn, 49/10; Tesniye, 18/17; 32/21; Mezmur, 45, 109; İşaya, 21/6-9; 42/9-17; 54; 60/1-7; 65/1-6; Daniel, 2/31-45; Matta, 3/2; 4/17; 6/10; 10/7; 13/31-32; 20/1-16; 21/33-44; Luka, 9/2; 10/9; Yuhanna, 15/26; 16/7-8 (Aydın, Mehmet, "Beşâirü'n-Nübüvve" DİA, İstanbul, 1992, 5/550); Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'de müjdelenmesi konusu için bkz. Mustafa, Tasîr, "Muhammed vellezîne meahû... fi't-Tevrâti ve'l-İncîl", *Mecelletü'l-Ezher*, Sayı: 3, 1973, Kahire, 45/196-201.

ondan Şam saraylarını aydınlatan bir nûrun çıktığını, bunu Ahmed'in, İbn Hibbân ve Hâkim'in tahric ettiğini nakletmektedir.[31]

Ahmed b. Hanbel'in naklettiği rivâyetlerde metinler arasında farklılıklar mevcuttur: İlk rivâyette, Hz. Peygamber'in annesinin söz konusu rüyayı Hz. Peygamber'i dünyaya getirdiği zaman gördüğü haber verilmiştir. Hâlbuki diğer rivâyetlerde, Hz. Peygamber kendisinin "hâtemü'n-nebiyyîn" (nebîlerin sonuncusu) olduğunu ifade ederken; diğer bütün peygamberlerin anneleri gibi kendi annesinin de oğlu için bir rüya görmesinden bahsetmektedir. Ancak rivâyette Hz. Âmine'nin gördüğü rüyanın zamanı hakkında bir şey belirtilmemektedir.

Bu hususta varid olan rivâyetlere baktığımızda, Âmine'nin hamileyken bu rüyayı gördüğü şeklinde farklı farklı anlatımların mevcut olduğunu görmekteyiz: *Müstedrek*'teki rivâyette, *Müsned*'deki rivâyetlerden farklı iki unsur göze çarpmaktadır: Bunların ilki, Hâkim'in (ö. 405) zikrettiği iki hadiste geçen ve hadis metninin sebeb-i vürûdu olarak kabul edebileceğimiz fazlalıklardır. Diğeri ise, Hz. Peygamber'in annesinin gördüğü rüyanın zamanı konusundaki farklılıktır. Söz konusu rivâyetlere göre Hz. Peygamber'e: "Ey Allah'ın Rasûlü! Bize kendinden bahset..." denilmiş ve bunun üzerine Hz. Peygamber: "... (Ben) atam İbrâhîm'in duası, Îsâ'nın müjdesi ve annem bana hamile kaldığı zaman, kendisinden çıkarak Busrâ'yı aydınlatan bir nûr gördüğü rüyasıyım" buyurmuştur. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen rivâyette, Hz. Âmine'nin, Hz. Peygamber'i dünyaya getirdiği zaman bir rüya gördüğü belirtilirken; bu rivâyette Hz. Âmine'nin söz konusu rüyayı Hz. Peygamber'e hamile kaldığı zaman gördüğü ifade edilmektedir.

İbn Hibbân'ın (ö. 354) "*es-Sîre*"sinde yer alan bir metin, nûrun rüyada çıktığından bahsetmektedir.[32] Bu daha tutarlı olmasına rağmen Halebî (ö.1044) nûrun hem rüyada hem de uyanıkken çıktığını savunmuştur.[33]

D. Kur'ân'da açıkça ifade edildiği üzere Hz. Âdem, yaratılan beşerin ilki, Rasûl-i Ekrem ise "Hâtemu'n-Nebiyyin", yani peygamberlerin sonuncusudur. Bu Kur'âni gerçeklere rağmen Hz. Peygamber, hem ilk önce yaratılan insan hem de âlemlerin yaratılış sebebi olarak takdim edilmiştir.[34]

---

31 İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1380, 6/583.

32 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Busti, es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ, Müessesetü'l-Kütübi's-Sakâfiye, Beyrut, 1987, 53.

33 Halebî, Ali b. Burhâneddin, İnsânu'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emini'l-Me'mûn, Mısır, 1964, 1/77.

34 Erul, Bünyamin, "Uydurma Rivâyetlerde Peygamber Tasavvuru", İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu, 2001, TDV Yayınları, Ankara, 2003, 420.

Ali b. Hamşâz el-Adl-Hârûn b. Abbâs el-Hâşimî-Cendel b. Vâlik-Amr b. Evs el-Ensârî-Saîd b. Ebî Arûbe-Katâde-Saîd b. el-Müseyyeb-İbn Abbâs: "Allah, Îsâ'ya şöyle vahyetti: 'Yâ Îsâ! Muhammed'e inan ve ümmetinden ona ulaşanlara da iman etmelerini emret. Eğer Muhammed olmasaydı Âdem'i yaratmazdım. Muhammed olmasaydı ne cenneti yaratırdım ne de cehennemi. Arş'ı su üstünde halk etmiştim de sallanmaya başladı. Nihâyet üzerine "Lâ ilâhe illallâh, Muhammedun Rasûlullâh" yazdım da böyle bir sükûnete kavuştu' buyurmuştur."[35] Bu rivâyet sadece Hâkim'in *Müstedrek*'inde rivâyet edilmiştir.

Hâkim (ö. 405) rivâyetin isnadının sahih olduğunu belirtir. Fakat Zehebî (ö. 748) *Telhîs*'inde: "Bunun Saîd b. Ebî Arûbe üzerine uydurulmuş bir söz olduğunu zannediyorum" demektedir.[36] Zehebî, *Mîzân*'da[37] senedde bulunan başka bir râvi için de aynı kanaatleri dile getirir. Saîd, sika olarak değerlendirilmekle birlikte İbn Ebî Hayseme, "Yahya'dan naklen mürseldir" demektedir. Ezdî, Saîd b. Ebî Arûbe'nin kötü bir şekilde ihtilât ettiğini belirtmektedir. Nesâî (ö. 303), "ihtilâtından sonra Saîd b. Ebî Arûbe'den işitilen şeyin bir kıymeti yoktur" demektedir.[38]

E. Ebû Saîd Amr b. Muhammed b. Mansûr el-Adl-Ebû'l-Hasen Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hanzâlî-Hâris b. Abdullâh b. Müslim el-Feherî-İsmâîl b. Mesleme-Abdurrahmân b. Yezîd b. Eslem-Yezîd b. Eslem-Eslem-Ömer b. el-Hattâb: "Âdem o bilinen hatayı işlediği zaman: "Yâ Rabbi! Muhammed hakkı için beni bağışlamanı istiyorum" dedi. Allah Teâlâ: "Ey Âdem! Ben Muhammed'i cismen yaratmadığım halde sen onu nereden biliyorsun?" dedi. Âdem: "Yâ Rabbi! Sen beni elinle yaratıp bana ruhundan üflediğin vakit başımı kaldırdım ve arşın direkleri üzerinde "Lâ ilâhe illallâh Muhammedun Rasûlullâh" yazılı olduğunu gördüm. Biliyorum ki sen kendi ismine ancak yaratıkların en sevgilisini izâfe edersin" dedi. Yüce Allah: "Doğru söyledin ey Âdem! Onun hakkı için istiyorsan bağışladım seni. Eğer Muhammed olmasaydı seni yaratmazdım" buyurdu.[39]

Hâkim'in isnadını sahih kabul ettiği hadisin, Zehebî (ö. 748), *Telhîs*'inde mevzu olduğunu ve seneddeki Abdurrahmân'ın vâhî olduğunu söylemiştir.[40]

Zehebî'nin değerlendirmeleri çerçevesinde rivâyetin mevzu olduğu anlaşılmaktadır.

35 Hâkim, Müstedrek, 2/614-615.
36 Hâkim, Müstedrek, 2/615.
37 Zehebî, Mîzân, 2/151.
38 İbn Hacer, Tehzîb, 4/63-66.
39 Hâkim, Müstedrek, 2/615.
40 Hâkim, Müstedrek, 2//615.

F. Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'den daha önce yaratıldığı ve mahlûkatın yaratılış sebebi olduğu fikri ile de yetinilmemiş, henüz Âdem tam olarak yaratılmamışken, Rasûl-i Ekrem'in Peygamber olduğu kanaati de rivâyetlere yansıtılmıştır.[41]

Ebû Hemmâm el-Velîd b. Şücâ' b. Velîd el-Bağdâdî[42]-Velîd b. Müslim[43]-el-Evzâî[44]-Yahyâ b. Kesîr-Ebû Seleme[45]-Ebû Hureyre: "Yâ Rasûlallâh! Sizin için Peygamberlik ne zaman sabit oldu? diye sordular. O da: 'Âdem ruh ile ceset arasında iken' diye cevap verdi."[46]

Rivâyetin isnadında ihtilâfla birlikte mecrûh görülen Velîd b. Müslim ve Ebû Hemmâm Velîd b. Şücâ' bulunduğundan bu rivâyet klasik hadis usûlü bakımından "zayıf"tır.

İbn Teymiyye (ö.728), bu rivâyetin aslının olmadığını, bu lafızla rivâyetin bâtıl olduğunu söylemiştir.[47]

Rivâyetin uydurma olduğu açıktır.[48]

G. Ebû Hureyre'den: "Nebî senin için peygamberlik ne zaman sabit oldu? denildi. O da 'Âdem'in yaratılışı ile ona ruh üflenmesi arasında' dedi."[49]

Kaynaklara göre bu suâli soran sahabî Meyseretü'l- Fecr'dir. İlk râvi olarak kendisinin yer aldığı hadisler de vardır: Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Abdurrahmân b. el-Mehdî-Mansûr b. Sa'd-Büdeyl-Abdullâh b. Şakîk-Meysere

41 Erul, Bünyamin, "Uydurma Rivâyetlerde Peygamber Tasavvuru", 421.

42 **Ebû Hemmâm Velîd b. Şücâ' b. Velîd el-Bağdâdî (ö. 243):** Velid b. Müslim'den rivâyet etmiştir. Ebû Zür'a ve İbn Hibbân gibi âlimler tarafından sika olarak görülmüştür. Ebû Hâtim ise hadisinin yazılabileceğini, fakat onunla ihticâc edilemeyeceğini ifade etmektedir. (Zehebî, Mîzân, 4/339-340; İbn Hacer, Tehzîb, 11/135-136).

43 **Velîd b. Müslim el-Kuraşî (ö. 195):** Benî Ümeyye'nin mevlâsıdır. Evzâî'den rivâyet etmiştir. İbn Sa'd, Iclî ve Ya'kûb b. Şeybe sika olduğunu belirtmektedir. Müemmel b. Ehab ve Ebû Mesher, Velîd b. Müslim'in, Evzâî'nin hadisini yalancılardan rivâyet ettiğini ve onlardan tedlis yaptığını söylemektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 9/21-22; Zehebî, Mîzân, 4/347-348; İbn Hacer, Tehzîb, 11/151-155).

44 **Evzâî: Abdurrahmân b. Amr b. Ebî Amr (ö. 51/55/56):** Osman ed-Dârimî ve İbn Sa'd sika olduğunu belirtmektedir, fakat İbrâhîm b. el-Harbî ve Beyhakî zayıf olduğunu söylemektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/324-325; Zehebî, Mîzân, 2/580; İbn Hacer, Tehzîb, 6/238-242).

45 **Ebû Seleme b. Abdirrahmân b. Avf b. Abdiavf ez-Zührî:** Ebû Hureyre'den rivâyet etmiştir. Ondan Yahyâ b. Ebî Kesîr nakletmiştir. İbn Sa'd ve Ebû Zür'a sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Hacer, Tehzîb, 12/115-118).

46 Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Menâkıb, 1, 5/585.

47 Yıldırım, Ahmet, Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, (Doktora Tezi), Ankara, 1996, 120.

48 Yıldırım, Ahmet, Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, 121.

49 Hâkim, Müstedrek, 2/609.

el-Fecr: "Yâ Rasûlallâh! Ne zaman Peygamber oldunuz? dedim. 'Âdem ruh ile cesed arasında iken' diye cevap verdi."[50]

Buraya kadar verdiğimiz misaller ışığında genel bir değerlendirme yapacak olursak şunları söyleyebiliriz: Çeşitli kaynaklarda Hz. Peygamber'in yaratılıştaki önceliğini ispat etmek için bir kısım âyet ve hadisler delil olarak kullanılmaktadır. Verdiğimiz bu birkaç rivâyet göstermektedir ki, rivâyetlerden bir kısmı onun nûrunun önceliğinden, bir kısmı nübüvvetinin önceliğinden, bir kısmı kâinatın yaratılışına sebep oluşundan bahseder. Bu sebeple hadis koleksiyonlarında yaratılış konusu bağlamında ilk yaratılan varlıkla alâkalı rivâyetlerle ilgili olarak da şunları belirtmek gerekir: Nûr-i Muhammedî konusunda ileri sürülen rivâyetler, isnad, metin ve nakleden kaynaklar açısından eleştirilmiş, bu konuda delil olabilecek nitelikte sahih hadislerin bulunmadığı, onlardan bazılarının zayıf, bazılarının ise mevzu olduğu sonucuna varılmıştır.

B. Hz. Muhammed'in (s.a.s) Soyu

Mevcut bilgiler ve rivâyetler ışığında Hz. Peygamber'in soy ağacını iki bölümde ele alabiliriz:

1. Neseb zincirinin sahih olduğunda ittifak edilen bölüm. Burada Hz. Peygamber'den itibaren 21. dedesi Adnân'a kadar olan isimler sayılmaktadır.

2. Adnân'dan Hz. İbrâhîm'e, oradan da Hz. Âdem'e kadar olan bölüm. Burada verilen isimler hakkında pek çok ihtilâflar bulunmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in, Hz. İbrâhîm'in oğlu İsmâîl'in neslinden olduğu kesindir.

Esasen Hz. Peygamber'in nesebini, Hz. İbrâhîm'e kadar ulaştırdıktan sonra oradan da Hz. Âdem'e kadar götürenler mevcuttur. Hz. İbrâhîm ile Hz. Âdem arasındaki bölümde sayılan isimler ise, soy kütüğünün rivâyet bakımından en zayıf kısmını oluşturmaktadır.[51]

Hz. Muhammed, Hz. İbrâhîm'in oğlu İsmâîl'e nispetle İsmâilîler diye de anılan ve iki büyük Arap topluluğundan birini teşkil eden Adnânîler'e (Arab-ı müsta'ribe)[52] mensuptur. Hicaz halkı, Hicaz bölgesinin yerli halkı

50 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/59.

51 Yılmaz, Hayati, Hadis Rivâyetine Katkıları Bağlamında Hz. Muhammed'in Aile ve Akraba Atlası, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 2009, 24-25.

52 Hz. İsmâîl'in neslinden gelen ve Adnânî Araplar denilen kabilelerdir. Arap Yarımadası'nın daha çok orta (Hicaz) ve kuzey bölgelerine yerleşmişlerdir. Diğeri Arab-ı Âribe, Kahtânîler'dir. Ya'rub b. Yeşcub b. Kahtân'ın soyundan gelen ve kendilerine Kahtânî Araplar denilenlerdir. Yemen böl-

olan Cürhümlüler ile Hz. İbrâhîm'in oğlu Hz. İsmâîl'in zürriyetinin karışmasından meydana gelmiştir. Bu itibarla bunlara, Hz. İsmâîl'in torunlarından Adnân'a nisbetle Adnânîler denir.[53]

Soy kütüğünün yirmi birinci göbekten atası olan Adnân'a kadar uzanan kısmı sahih bulunarak zikredilmiş, Adnân'dan sonrası Hz. Peygamber'in de işaretiyle yaygınlık kazanmamıştır.[54]

1. Hadis Rivâyetlerinde Soy Kütüğü

Hz. Muhammed (s.a.s) ile Adnân arasındaki soy kütüğünün Buhârî'nin *Sahîh*'inde Menâkıbu'l-Ensâr'da bab başlığı olarak nakledildiği görülmektedir:

Bizzat Hz. Peygamber tarafından kabul edilip hadis ve tarih kaynaklarında zikredilen soy kütüğü şöyledir: Muhammed b. Abdillâh b. Abdulmuttalib (Şeybe)[55] b. Hâşim[56] b. Abdimenâf[57] b. Kusay[58] b. Kilâb[59] b. Mürre[60] b. Kâ'b[61] b. Lüey[62] b. Gâlib[63] b. Fihr (Kureyş)[64] b. Mâlik[65] b. Nadr[66]

---

gesine yerleşmişler, bazıları daha sonra kuzeye göç etmişlerdir. (Yıldız, H. Dursun, "Arap", DİA, İstanbul, 1991, 3/272-276).

53 Çağatay, Neşet, "Hz. Muhammed'in Soyu, Çocukluğu ve Gençliği", AÜİFD, Ankara, 1961, 19; İbn Hişâm, "Allah'ın Hz. İsmâîl'in çocuklarını Mekke'ye yaydığını, ayrıca Araplar'ın hepsinin İsmâîl'in çocukları olduğunu nakletmektedir. (İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, es-Sîretü'n-Nebevî, 1955,1/7).

54 İbn Sa'd, Muhammed, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Dâru Sâdır, Beyrut, 1985, 1/36; Fayda, Mustafa, "Muhammed", DİA, İstanbul, 2005, 30/422.

55 İbn Hişâm, es-Sîret, 1/108-110.

56 İbn Hişâm, es-Sîret, 1/107-108; İbn Sa'd, Tabakât, 1/75; Sarıçam, İbrahim, "Hâşim b. Abdümenâf", DİA, İstanbul,1997, 16/405-406; Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Fil Hâdisesi'nin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme Makalesi", İslâmî İlimler Dergisi, Yıl 1, Sayı: 2, 2006, 116.

57 İbn Hişâm, es-Sîret, 1/106-107; Fayda, Mustafa, "Abdümenâf b. Kusay", DİA, İstanbul, 1991, 1/287-288.

58 İbn Hişâm, es-Sîret, 1/105-106; Ateş, Ali Osman, "Kusay b. Kilâb", DİA, Ankara, 2002, 26/460-461.

59 İbn Hişâm, es-Sîret, 1/104-105; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Târîhu't-Taberî, Dâru'l-Maârif, Kahire, t.y., 2/260.

60 Taberî, Târîh, 2/261.

61 Taberî, Târîh, 2/261.

62 Taberî, Târîh, 2/262.

63 Taberî, Târîh, 2/262.

64 Hz. Peygamber'in ailesi, eski zamanlardan beri asaleti ve mümtazlığı ile maruf olmakla bereber bu aileye Kureyş namını veren zat, Nadr b. Kinâne'dir. Bazı âlimlere göre Kureyş namını ilk alan zat Fihr'dir. Ondan sonra çocukları, Kureyş adı ile tanınmışlardır. Hafız Irâkî, manzum *Sîret*'inde der ki: "En doğru rivâyetlere göre Kureyş, Fihr'dir. Ekseriyet ise Nadr'ın Kureyş olduğunu söylemektedir." (İbn Hişâm, es-Sîret, 1/93; Taberî, Târîh, 2/265-266).

65 İbn Hişâm, es-Sîret, 1/95.

66 İbn Hişâm, es-Sîret, 1/93-94.

b. Kinâne[67] b. Huzeyme[68] b. Müdrike [69] b. İlyâs[70] b. Mudar[71] b. Nizâr[72] b. Maad[73] b. Adnân.[74]

Bu hususta vârid olan rivâyetlere baktığımızda, hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in soyunun Adnân'a kadar yer aldığını görmekteyiz. Rivâyetlerden anlaşıldığı kadarıyla âlimler Hz. Peygamber'in Adnân'a kadar olan atalarının gerek isimlerinde, gerek sıralarında ittifak halinde bulundukları gibi[75] Adnân'ın da İsmâîl'in soyundan geldiğinde müttefiktir.

4. Hadis Rivâyetlerinde Hz. Muhammed'in (s.a.s) Asâleti

Kaynaklarımızda Hz. Peygamber'in soyuna dair birbiriyle aynı istikâmette birçok rivâyetin nakledildiğini görmekteyiz:

A. Heddâb b. Hâlid[76] ve Şeybân b. Ferrûh[77]-Süleyman b. Muğîra[78]-Sâbit el-Bünânî[79]-Enes b. Mâlik-Rasûlullâh (s.a.s): "Peygamber oğlu İbrâhîm doğunca: "Bu gece bir oğlum oldu. Ona atam İbrâhîm'in adını verdim"

67 İbn Hişâm, es-Sîret, 1/93.

68 İbn Hişâm, es-Sîret, 1//92-93.

69 Taberî, Târîh, 2/266-267.

70 Taberî, Târîh, 2/268.

71 Taberî, Târîh, 2/268-270; Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Mudar (Beni Mudar)", DİA, İstanbul, 2005, 30/358.

72 Taberî, Târîh, 2/270.

73 İbn Sa'd, Tabakât, 1/57.

74 İbn Hişâm, es-Sîret, I/1-2; İbn Sa'd, Tabakât, 1/55-56; Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, el-Câmi'u's-Sahîh, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1985, Menâkıbü'l-Ensâr (Bab başlığı olarak), 28, 4/238; Ataları hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 7/163-164; Aynî, Bedreddîn, Umdetü'l-Kârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul, 1308, 6/176-177; Nesebi ile ilgili diğer rivâyetler için bkz. Meclisî, Biharu'l-Envâr, 15/69-70, 181; Atalarının adları için bkz. Meclisî, Biharu'l-Envâr, 15/79-81.

75 Aynî, Umdetü'l-Kârî, 16/303.

76 **Heddâb b. Hâlid Ebû Hâlid el-Ezdî:** Süleymân b. Muğîra'dan rivâyet etmiştir. Ebû Hâtim onun saduk olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 9/140-141).

77 **Şeybân b. Ferrûh (ö. 235/236):** O, Şeybân b. Ebî Şeybe el-Habeti'dir. Hammâd b. Seleme'den rivâyet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a ve Mesleme gibi âlimler tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 4/325; Zehebî, Mîzân, 2/285; İbn Hacer, Tehzîb, 4/374-375).

78 **Süleymân b. Muğîra el-Kaysî (ö. 165):** Sâbit el-Bünânî'den rivâyet etmiştir. Ondan Behz b. Esed nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Mansûr, Yahyâ b. Maîn, İbn Sa'd, Nesâî ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 4/137-138; İbn Hacer, Tehzîb, 4/220-221).

79 **Sâbit b. Eslem el-Bünânî (ö. 127):** Enes'ten rivâyet etmiştir. Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Iclî, Nesâî, Ebû Hâtim ve İbn Sa'd gibi âlimler sika ve sebt olduğunu belirtmiştir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/375-376; Zehebî, Mîzân, 1/362-363; İbn Hacer, Tehzîb, 2/2-4).

duyurmuştur.[80] Râvilerinin sika olması sebebiyle hadis usûlü bakımından bu rivâyet "sahih"tir.

B. Kuteybe b. Saîd[81]-Ya'kûb b. Abdirrahmân[82]-Amr[83]-Saîd el-Makburî[84]-Ebû Hureyre-Rasûlullah (s.a.s): "Nesilden nesile intikal ederek Âdemoğulları'nın nesillerinin en hayırlısından, nihâyet içinde bulunduğum nesilden gönderildim."[85]

C. Hadis kaynaklarının rivâyeti Vâsile b. Eskâ'dan farklı isnadlarla naklettikleri görülmektedir.

Muhammed b. Mihrân er-Râzî ve Muhammed b. Abdirrahman b. Sehm[86]-Velîd b. Müslim[87]-el-Evzâî[88]-Ebû Ammâr Şeddâd[89]-Vâsile b. el-Es-

---

80 Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyn, Câmiu's-Sahîh, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Fedâil, 15, Hadis No: 2315, 2/1807.

81 **Kuteybe b. Saîd b. Cemîl b. Ta'rîf b. Abdullâh es-Sekafî (ö. 40):** Ya'kûb. b. Abdirrahmân el-İskenderânî'den rivâyet etmiştir. İbn Maîn, Ebû Hâtim, Nesâî, Hâkim, Kuteybe ve Mesleme b. Kâsım el-Horasânî gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7/188-189; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, Tehzîbü't-Tehzîb, Dâru Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, 8/358-361).

82 **Ya'kûb b. Abdirrahmân b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilkârî el-Medenî (ö. 181):** Amr b. Ebî Amr'dan rivâyet etmiştir. Ondan Kuteybe b. Saîd aktarmıştır. İbn Maîn, Dûrî, İbn Hibbân ve Ahmed b. Hanbel sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 9/258; İbn Hacer, Tehzîb, 11/391-392).

83 **Amr b. Ebî Amr (ö. 44):** Muttalib b. Abdillâh b. Hantab el-Mahzûmî Ebû Osmân el-Medenî'nin mevlâsıdır. Ebû Saîd el-Makburî'den rivâyet etmiştir. Yahyâ b. Maîn, Dûrî ve Nesâî gibi âlimler tarafından zayıf görülmüştür. Abdullâh b. Ahmed ve İbn Adî onun hakkında "la be'se bih" dendiğini, İbn Adî ise Mâlik'in ondan rivâyet ettiğini ve Mâlik'in sika ve sadûk olandan başkasından rivâyet etmediğini belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Tadîl, 6//329-330; Zehebî, Mîzân, 3/281-282; İbn Hacer, Tehzîb, 8/82-84).

84 **Saîd b. Ebî Saîd el-Makburî (ö. 123/125):** Ondan Amr b. Ebî Amr (Muttalib'in mevlâsı) rivâyet etmiştir. İbn Medînî, İbn Sa'd, Iclî, Ebû Zür'a, Nesâî, İbn Hiraş ve Ebû Hâtim gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür. Abdullâh b. Ahmed onda bir beis olmadığını belirtmektedir. Ya'kûb b. Şeybe, ölümünden önce yaşlanıp aklı karışınca değiştiğini, Vâkidî, ölümden dört yıl önce ihtilât ettiğini ifade etmektedir. (Zehebî, Mîzân, 2/139-140; İbn Hacer, Tehzîb, 2/647-649).

85 Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh, Menâkıb, 23, 4/166.

86 **Muhammed b. Abdirrahmân b. Hâkim b. Sehm el-Antâkî (ö. 243):** Velîd b. Müslim'den rivâyet etmiştir. İbn Hibbân ve Hatîb sika olduğunu belirtmektedir, fakat İbn Hibbân onun bazen hata yaptığını ifade etmektedir. (İbn Hacer, Tehzîb, 10/296-297).

87 **Velîd b. Müslim el-Kuraşî (ö. 195):** el-Evzâî'den rivâyet etmiştir. Ondan Dühaym işitmiştir. İbn Sa'd, Iclî ve Ya'kûb b. Şeybe'ye göre sika olsa da Ahmed b. Hanbel onun hatasının çok olduğunu ifade etmektedir. Ebû Mesher de Velîd b. Müslim'in, Evzâî'nin hadisini yalancılardan rivâyet ettiğini ve onlardan tedlis yaptığını belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 9/21-22; İbn Hacer, Tehzîb, 11/151-155).

88 **el-Evzâî (ö. 251/255/256): Abdurrahmân b. Amr b. Ebî Amr:** Şeddâd b. Ammâr'dan rivâyet etmiştir. Ondan Mâlik, Muhammed b. Mus'ab el-Kurkusanî aktarmıştır. Osman ed-Darimî ve İbn Sa'd'a göre sikadır. Ahmed b. Hanbel ise zayıf olduğunu belirtmektedir. (İbn Hacer, Tehzîb, 6/238-242).

89 **Şeddâd b. Abdillâh Ebû Ammâr ed-Dımeşkî:** Vâsile b. Eskâ'dan rivâyet etmiştir. Ondan el-Evzâî nakletmiştir. Yahyâ b. Maîn onda bir beis olmadığını, Ebû Hâtim ise sika olduğunu kaydet-

kâ'[90]: Rasûlullah'ın (s.a.s) şöyle dediğini işittim: "Allah Teâlâ yarattıkları arasında İbrâhîmoğulları'ndan İsmâîl'i, İsmâîloğulları'ndan Kinâne'yi, Kinâne'den Kureyş'i, Kureyş'ten Hâşimoğulları'nı, onlardan da beni seçti."[91] Ebû İsa: "Bu hadis hasen, sahihtir" demektedir.[92]

Rivâyetin isnadındaki Velîd b. Müslim'in mecrûh olması sebebiyle bu rivâyet "zayıf" tır. Bizim tesbitimize göre, kaynaklarımızda sekiz farklı tarikten gelen bu haber yalnızca Vâsile b. Eska'dan gelmesi hasebiyle "ferd-i mutlak" bir hadistir.

D. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Hüseyn b. Muhammed-Yezîd b. Atâ'-Yezîd-Abdullâh b. Hâris b. Nevfel-Abdulmuttalib b. Rebîa b. Hâris b. Abdulmuttalib: "Ensâr'dan bazı insanlar geldi ve senin kavminden şöyle diyen kimseleri işitiyoruz dediler: 'Muhammed'in örneği, çöplükte biten hurma ağacı gibidir.' Hüseyn: 'Kebâ'dan maksat çöptür' dedi. Rasûlullah (s.a.s): 'Ey insanlar! Ben kimim?' dedi. Onlar: 'Sen Rasûlullah'sın' dediler. 'Ben Muhammed b. Abdillâh b. Abdulmuttalib'im' buyurdular. Daha önce bundan önce hiç soyundan (bahsettiğini) işitmemiştik. Allah mahlukâtı yarattı da beni onların en hayırlılarından kıldı. İki gruba ayırdı da, beni onların en hayırlılarından kıldı. Sonra kabileleri seçti ve beni en hayırlı kabileden kıldı. Sonra evleri (aileleri) seçti ve beni en hayırlı evde kıldı. Dolayısıyla ben mahlukâtın şahıs ve aile olarak en hayırlısıyım."[93]

Tirmizî, hadisi hasen olarak değerlendirmektedir.[94]

Rivâyetlerin değerlendirilmesi noktasında hadisin hangi ortamda, niçin söylendiğini yani hadisin sebebi vürûdunu öncelemek uygun olacaktır. Zira hadis bağlamından koparılmadan, vürûd sebebi ile birlikte zikredilirse problem kalmayacağı inancındayız.

Bazı rivâyetlerde geçen ayrıntılı bilgiler, Hz. Peygamber'in kendi soyunu övdüğü hadislerin vürûd sebebi hakkında bir takım ipuçları vermektedir. Kureyş'in kendi aralarındaki bu konuşmaları muhtemelen Ensâr'dan bazılarının kulağına gitmiş olmalı ki, onlar da Hz. Peygamber'e gelip "çöplükte

mektedir. (İbn Ebî Hâtim, er- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman, Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl, Matbaatu Meclisi Dâiratu'l-Mâa, Haydarâbâd, 1952, 4/329; İbn Hacer, Tehzîb, 4/317).

90 **Vâsile b. Eskâ' b. Ka'b b. Âmir b. Leys b. Abdimenât (ö. 83/85):** Ondan Şeddâd b. Ebî Ammâr rivâyet etmiştir. Buhârî, onun vehmettiğini nakletmektedir. (İbn Hacer, Tehzîb, 11/101-102).

91 Müslim, el-Câmiu's-Sahih, Fedail, 1, Hadis No: 2276, 2/1782.

92 Tirmizî, es-Sünen, Menâkıb, 1, hadis no: 3605, 5/583.

93 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/165-166.

94 Tirmizî, es-Sünen, Menâkıb, 1, 5/584.

biten hurma" benzetmesi hakkında ne buyurduğunu sormuşlardır. Rasûlullah (s.a.s) da yukarıda geçen sözlerini hemen hemen aynen tekrarlamıştır. Bu olayı nakleden sahâbînin ifadelerinden, Hz. Peygamber'in daha önce nesebini öven konuşmalarda bulunmadığı anlaşılmaktadır.[95]

Tirmizî şârihî Mubârekfûrî (ö. 1935), sanki bir şeyler işitmiş ifadesini, nesebi ya da hasebi hakkında yapılan bir ta'n olarak yorumlar ve Hz. Peygamber'in maksadının nesebini açıklamak olduğunu ifade eder.[96]

E. Hâtim b. İsmâîl[97]-Ca'fer[98]-Muhammed b. Ali[99]-Rasûlullâh (s.a.s): "Ben cahiliye çağının kötülüklerinden hiçbir şey bulaşmaksızın, ana babamdan meydana geldim. Ben, Âdem'den babama ve anneme gelinceye kadar hep nikâh mahsûlü olarak gelmişimdir. Ben, ana ve baba soyu itibariyle en hayırlınızım!"[100]

Ca'fer b. Muhammed'in durumu sebebiyle bu rivâyet "hasen"dir.

Hz. Peygamber bu sözü, büyük bir ihtimalle, cahiliye döneminde nikâh dışı kadın erkek ilişkilerinin çokluğu karşısında kendi ailesinin bu tür ilişkilerden uzak olduğunu ifade etmek için söylemiş olmalıdır. Ne var ki, başka rivâyetlerde "Âdem'den itibaren" ifadesi eklenmek sûretiyle Âdem'e kadar atalarının zinaya bulaşmadığı ifade edilmektedir.[101] Burada şunu belirtelim ki, İbn Sa'd'da (ö. 230) yer alan rivâyette zina olmaksızın nikâhlı birliktelikerden meydana geldiği, diğer rivâyette cahiliye kötülüklerinden bir kötülük bulaşmadığı ifade edilir, fakat "ben ana ve baba itibariyle soy bakımından en hayırlınızım" ifadesi yer almaz.

---

95 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/166; Ahatlı, Erdinç, Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği, 87-88.

96 Mubarekfûrî, Abdurrahmân b. Abdurrahîm, Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerh-i Sahîhi't-Tirmizî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, Lübnan, 1995, 10/62-63.

97 **Hâtim b. İsmâîl:** Ca'fer b. Muhammed'den rivâyet etmiştir. Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn'e göre sikadır. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3/272; Zehebî, Mîzân, 1/428).

98 **Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib el-Hâşimî (ö. 148):** Babasından rivâyet etmiştir. Yahyâ b. Maîn, İbn Ebî Huseyme ve İbn Ebî Hâtim gibi âlimler tarafından sika görülmüştür. Buhârî onunla ihticâc etmemiştir. (Zehebî, Mîzân, 1/414-415).

99 **Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib el-Hâşimî:** Ondan Ca'fer b. Muhammed rivâyet etmiştir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 8/33-34).

100 İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, Musannef İbn Ebî Şeybe Fi'l-Ehâdis Ve'l-Âsâr, Dâru'l-Fikr, 1989, 7/409; Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekr, Keşfü'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr ale'l-Kütübi's-Sitte, Beyrut, 1984, 8/214.

101 Özdemir, Mehmet, "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillâh", Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed: (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri) 13-15 Nisan 2007, Konya, Ankara, 2007, 108.

II. Hz. Muhammed'in Doğumuyla İlgili Rivâyetler

A. Hadis Rivâyetlerinde Doğumu

Sahih rivâyetlerin tamamı, Hz. Peygamber'in fil olayının meydana geldiği yıl doğduğu konusunda ittifak halindedir.[102]

A. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Ya'kûb-Süfyân b. Ebî Gassân Muhammed b. Yahyâ el-Kinânî-İbn İshâk-Muttalib b. Abdillah b. Kays b. Mahrame b. Muttalib b. Abdimenâf [103]-Abdullah b. Kays b. Mahrame b. Muttalib b. Abdimenaf-[104] Kays b. Mahrame[105]: "Ben ve Rasûlullah fil yılında doğduk. Biz yaşıtız ve aynı yılda doğduk."[106]

B. Muhammed b. Beşşâr el-Abdî[107]-Vehb b. Cerîr[108]-Cerîr b. Hâzım[109]-Muhammed b. İshâk-Muttalib b. Abdillâh b. Kays b. Mahreme-Abdullâh b. Kays b. Mahreme-Kays b. Mahreme: "Ben ve Rasûlullah fil yılında doğduk. Hz. Osman, Ya'mûr b. Leys'in kardeşi Kubas b. Eşyem'e: "Sen mi büyüksün, yoksa Rasûlullah mı?" diye sormuş. O da şöyle cevap vermiştir: "Rasûlullah benden büyüktür. Ancak doğumda ben ondan önceyim. (Öyleki

---

102 İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr, Sîretü İbn İshâk el-Müsemmâ bi-Kitâbi'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Megâzî, nşr. Muhammed Hamidullah, Hayra Hizmet Vakfı, Konya, 1981, 25; İbn Hişâm, es-Sîret, 1/158.

103 **Muttalib b. Abdullâh b. Kays b. Mahreme b. Muttalib b Abdimenâf el-Muttalibî:** Babasından rivâyet etmiştir. İbn Hibbân tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 8/411; İbn Hacer, Tehzîb, 10/179).

104 **Abdullâh b. Kays b. Mahreme b. Muttalib b. Abdimenâf el-Muttalibî:** Babasından rivâyet etmiştir. Oğlu Muttalib ondan aktarmıştır. Nesâî ve İbn Hibbân sika olduğunu belirtmektedir, fakat Ebû'l-Kâsım el-Beğavî, sahâbeden semâında şüphe edildiğini ifade etmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dil, 5/171; İbn Hacer, Tehzîb, 5/ 363-3649).

105 **Kays b. Mahreme b. Muttalib b. Abdimenâf b. Kusay:** Sahabîdir. Müellefetü'l-kulûb'tandır. Ondan oğlu Abdullâh aktarmıştır. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7/138; İbn Hacer, Tehzîb, 8/402).

106 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/215.

107 **Muhammed b. Beşşâr b. Osman b. Dâvûd b. Keysân el-Abdî (ö. 252):** İbn Seyyâr, Iclî, Ebû Hâtim ve Nesâî tarafından sika olarak görmüştür. Yahyâ b. Main ise onu zayıf addetmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7//287-288; İbn Hacer, Tehzîb, 9/70-73).

108 **Vehb b. Cerîr b. Hâzım b. Zeyd b. Abdillâh b. Şucâ' el-Ezdî (ö. 206):** Babasından rivâyet etmiştir. Nesâî, onda bir beis olmadığını, Iclî ise sika olduğunu belirtmektedir, fakat Affan onun hakkında ihtilaf edildiğini, İbn Hibbân ise onun galat olduğunu ifade etmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 9/36; Zehebî, Mîzân, 4/350-351; İbn Hacer, Tehzîb, 11/161-162).

109 **Cerîr b. Hâzım b. Abdillâh b. Şucâ' el-Ezdî (ö. 175):** İbn İshâk'tan rivâyet etmiştir. Ondan oğlu Vehb nakletmiştir. Ebû Hâtim, İbn Hibbân, Sâcî, Cerîr, Ahmed b. Sâlih, Bezzâr ve İbn Sa'd gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. İbn Sa'd ömrünün sonunda ihtilat ettiğini belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/436-438; Zehebî, Mîzân, 1/392-393; İbn Hacer, Tehzîb, 2/69-72).

doğumumuzdan altı ay önce Mekke'ye gelen filin bıraktığı) pisliği, yeşil renkli ve değişmiş olarak gördüm."

Tirmizî hadisi zikrettikten sonra "Bu hadis hasen ve garibdir. Onun Muhammed b. İshâk tarikinden başka rivâyetlerini bilmiyoruz" değerlendirmesini yapmaktadır.[110]

Kays b. Mahreme rivâyetlerinin isnadındaki bütün râviler hakkında cerh ve ta'dîl imamlarının müsbet kanaatleri olmakla birlikte, ihtilâfla birlikte mecrûh görülen Muhammed b. Beşşâr ve Vehb b. Cerîr b. Hâzım bulunduğundan bu rivâyet klâsik hadis usûlü bakımından "hasen"dir.

C. Taberânî (ö. 360), Kays b. Mahreme'nin şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "Nebî (s.a.s) fil yılında dünyaya geldi. Ficar harbi ile fil senesi arasında 20 yıl, Kâbe'nin yapılışı ile de Nebî'nin (s.a.s) Peygamber olarak gönderilmesi arasında 5 yıl bulunmaktadır. O halde Nebî (s.a.s) 40 yaşında iken, Peygamber olarak gönderilmiştir."[111]

D. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in Pazartesi günü doğmasıyla ilgili olarak şu rivâyetler kaydedilmektedir: Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Abdurrahmân b. Mehdî[112]-Gaylân b. Cerîr[113]-Abdullâh b. Ma'bed[114]-Ebî Katâde[115]: "Ya Rasûlallah! Pazartesi günü tutulan oruç hakkında ne buyurursunuz?"- diye sordu. Hz. Peygamber de: "O gün, benim doğduğum ve vahyin bana indirildiği gündür" diye cevap verdi.[116]

Rivâyetin isnadındaki bütün râviler hakkında cerh ve ta'dîl imamlarının müsbet kanaatleri bulunduğundan bu rivâyet hadis usûlü bakımından "sahih"tir.

---

110 Tirmizî, es-Sünen, Menakıb, 2, 5/589.

111 Taberânî, Ebû Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, Mu'cemu'l-Kebîr, y.y., t.y., 18/342.

112 **Abdurrahmân b. Mehdî: Ebû Saîd Abdurrahmân b. Mehdî b. Hassân el-Lü'lüî (ö. 198):** Hadis tenkitçisi ve hafızdır. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/350-352; İbn Hacer, Tehzîb, 6/279-281).

113 **Gaylân b. Cerîr el-Meûlî el-Basrî (ö. 129):** Abdullâh b. Ma'bed ez-Zemmânî'den rivâyet etmiştir. Ahmed, İbn Maîn, Ebû Hâtim, Nesâî, İbn Sa'd ve Iclî sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7/69-70; İbn Hacer, Tehzîb, 8/253-254).

114 **Abdullâh b. Ma'bed ez-Zemmânî:** Ondan Gaylân b. Cerîr aktarmıştır. Nesâî, Iclî, İbn Halfûn, İbn Hibbân ve İbn Adî gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/212-213; Zehebî, Mîzân, 2/507; İbn Hacer, Tehzîb, 6/40).

115 **Ebû Katâde el-Ensârî es-Sülemî (ö. 54):** Ondan Abdullâh b. Ma'bed ez-Zemmânî rivâyet etmiştir. (İbn Hacer, Tehzîb, 12/204- 205).

116 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/299.

E. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Mûsâ b. Dâvûd[117]-İbn Lehîa[118]-Hâlid b. Ebî İmrân[119]-Haneş es-San'ânî[120]-İbn Abbâs: "Rasûlullah (s.a.s), pazartesi günü doğmuş, pazartesi günü peygamber olmuş, pazartesi günü Mekke'den hicrete başlamış, pazartesi günü Medine'ye vararak hicretini tamamlamış, pazartesi günü vefat etmiş ve el-Haceru'l-Esved'i de pazartesi günü kaldırıp yerine koymuştur."[121]

Abdullâh b. Lehîa'nın durumu sebebiyle bu rivâyet "zayıf"tır.

Burada şunu belirtelim ki, Hz. Peygamber'in pazartesi günü doğmuş olduğu hususunda rivâyetlerde ihtilâf yoktur, fakat pazartesi günü hangi vakitte doğduğu hakkında farklı rivâyetler mevcuttur. Pazartesi orucu ile ilgili hadise dayananlar orucun gündüzle alakalı olduğunu, burada geçen "yevm" kelimesinin gündüze delalet ettiğini, dolayısıyla doğumun gün ışığında gerçekleştiğini düşünmektedir.[122]

F. Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Şübeveyh er-Reîs-Ca'fer b. Muhammed Nîsâbûrî-Ali b. Mihrân-Seleme b. Fadl-Muhammed b. İshâk: "Rasûlullah (s.a.s) Rebîülevvel ayının on ikisinde doğdu."[123]

G. Doğum esnasında meydana gelen olaylarla ilgili olarak Abdurrazzâk şu rivâyeti nakletmektedir: Zührî-Ma'mer-Abdurrazzâk: ...(Âmine): Ben ona hamileyken benden Şam saraylarını aydınlatan bir nûr çıktı. Onu doğurduğumda ellerini yere dayayarak, başını göğe kaldırarak doğdu.[124]

Burada şunu da belirtelim ki, "Bazı rivâyetlerin tenkidini kolaylaştıran bir sebep de, doğum zamanı dünyada meydana gelen olağanüstü hadiselerde birçok kişinin şahit olması gereken olayın, çoğu zaman tek kişi

117 **Mûsâ b. Dâvûd ed-Dabbî (ö. 217):** Ondan Ahmed b. Hanbel rivâyet etmiştir. İbn Sa'd, İbn Ammâr el-Mevsılî ve Iclî sika derken, Ebû Hâtim, hadisinde ızdırâb olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 8/162; Zehebî, Mîzân, 4/204; İbn Hacer, Tehzîb, 10/342-343).

118 **Abdullâh b. Lehîa b. Ukbe b. Firân b. Rebîa b. Sevbân (ö. 74):** İbn Maîn, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Sa'd ve Abdülkerîm b. Abdurrahmân en-Nesâî gibi âlimler tarafından zayıf olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/179-181; Zehebî, Mîzân, 2/475-483; İbn Hacer, Tehzîb, 5/373-379).

119 **Hâlid b. Ebî İmrân (ö. 129):** Haneş es-San'ânî'den rivâyet etmiştir. İbn Sa'd, Ebû Hâtim, Iclî ve İbn Hibbân gibi âlimler tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3/341; İbn Hacer, Tehzîb, 3/110-111).

120 **Haneş es-San'ânî (ö. 100):** İbn Abbâs'tan rivâyet etmiştir. Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3/294-295; Zehebî, Mîzân, 1/620).

121 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/277.

122 Halebî, İnsânu'l-Uyûn, 1/62.

123 Hâkim, Müstedrek, 2/603.

124 Abdurrazzak, Musannef, 5/318.

tarafından nakledilmesi ve haberin yaygınlaşmamasıdır."[125] Bu rivâyet bunun en güzel örneğidir.

III. Hz. Muhammed'in Doğumu Sonrasıyla İlgili Rivâyetler

A. Sünnetli Doğması

Bu konuda en erken rivâyetin Hâkim'in eserinde yer aldığı görülmektedir. Rasûlullah (s.a.s) sünnetli, mutlu bir şekilde doğdu...[126]

Bu hadisin sahih olup olmadığıyla ilgili farklı görüşlerin serdedildiğini görmekteyiz: Hâkim *Müstedrek* adlı eserinde Hz. Peygamber'in sünnetli olarak doğduğuna dair haberlerin tevatür derecesinde olduğunu ifade etmektedir. [127] Zehebî (ö. 748) ise bu iddiayı makul karşılamaz ve şunları kaydeder: "Bildiğim kadarıyla bu hadisler sahih bile değildir, nasıl mütevatir olabilir? Muhtemelen bu haberin mütevatir olmasıyla siyer kaynaklarında meşhur ve çok olması kasdedilmiş olmalıdır." Ali el-Kârî (ö. 1014) de bu tartışmaya katılarak bazı kimseler nazarında mütevatir olan bu haber, diğer kimseler katında olmayabilir diyerek[128] mütevatir haberin izafiliğinden bahsetmekte ve bunun doğru olmadığını imaya çalışmaktadır.

IV. Hz. Muhammed'in Çocukluk Dönemi

Kaynaklarımızda Halîme ve ailesinin, kabilenin diğer hanımlarıyla beraber, çocuk almak için Mekke'ye gelişi ve Hz. Muhammed'i seçişi, Halîme'nin ağzından uzun uzun anlatılmaktadır. Bu rivâyet İbn İshâk (ö. 151) kaynaklıdır ve ondan sonra da hemen hemen bütün siyer müelliflerince tekrarlanmıştır.

A. Sütanneye Verilmesi

Konuyu, tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis kaynaklarından ilk önce Ebû Ya'lâ (ö. 307) almış, o da İbn İshâk'tan (ö. 151) nakletmiştir.

125 Uyar, Gülgün, Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivâyet Farklarının Tesbiti, 66.

126 Hâkim, Müstedrek, 2/602; Meclisî de Hz. Muhammed'in diğer Peygamberler gibi sünnetli olarak doğduğunu nakleder. (Meclisî, Bihâru'l-Envâr, 15/177, 191).

127 Hâkim, Müstedrek 2/602.

128 Aliyyu'l-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan el-Herevî, Şerhu'ş-Şifa bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa li-Kâdi İyad, İstanbul, 1308, 1/165; Bağcı, H. Musa, Beşer Olarak Hz. Peygamber, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, 254.

Mesrûk b. Merzubân el-Kûfî ve Hasen b. Hammâd-Yahyâ b. Zekeriyyâ b. Ebî Zâide-Muhammed b. İshâk -Cehm b. Ebî Cehm[129]-Abdullâh b. Ca'fer-Halîme bnt. Hâris Hz. Peygamber'in sütannesi: "Emzirecek bir çocuk bulmak üzere Benî Sa'd b. Bekr'den bir grup insanla birlikte, kıtlık yılında Mekke'ye geldim. Kafiledeki diğer develerden geride kalan yorgun bir dişi deveyle yola çıkmıştım. Yanımda bir çocuk, bir de yaşlı hayvan vardı. O gece çocuğum da kendim de hiç uyuyamadık. Göğüsümde çocuğa yetecek süt, yanımda da yaşlı hayvanın yiyebileceği hiçbir şey yoktu. Bu halde Mekke'ye geldik. Muhammed'in yetim olduğunu öğrenen her kadın onu almaktan vazgeçiyor ve 'Annesi ne verebilir ki?' diyordu. Çocuğun babasından bir karşılık beklediklerini, annesinin kendilerine istediklerini veremeyeceğini söylüyorlardı. O topluluktan benden başka herkes emzirecek bir çocuk buldu. Ben de ondan başkasını bulamayınca kocam Hâris b. Abdiluzzâ'ya, arkadaşlarım arasında süt çocuğu almadan geri dönmek istemediğimi, o çocuğu gidip alacağımı söyledim. Kocam da: 'Sen bilirsin' deyince gittim, onu aldım. Devemin yanına getirdim. O anda göğüslerim sütle doldu. Muhammed ve sütkardeşi doyuncaya kadar sütü içtiler. Kocam da o yaşlı hayvanı sağmaya başladığında hayvanın memeleri süt doldu. Hayvandan içebileceğimiz kadar süt sağdı. Geceyi hayırla dolu olarak geçirdik. Kocam: 'Ey Halîme! Vallahi mübarek bir insan aldığın kanaatindeyim. Onu aldığımız günün gecesi karşılaştığımız hayırları gördün' dedi. (Halime devamla): 'Allah memleketimize dönüp gelinceye kadar hayır ve lütfunu daima artırdı. Vallahi devem kafileyi, hatta onun başında bulunan eşeği bile geçti, geride bıraktı.' Arkadaşlarım: 'Bu bizimle binip geldiğin deve mi?' diye sordular. Ben de: 'Evet, vallahi o deve' diye cevapladım. Onlar da bana: 'Vallahi onda

129 İbn İshâk: "Ben bunu Hâris b. Hâtıb el-Cümâhî'nin azatlısı Cehm b. Ebî Cehm'den, o da Abdullâh b. Ca'fer b. Ebî Tâlib'den veya bu sözü Halîme'den duyan birisinden duydum" demektedir. İbn İshâk'ın bu sözünden ona bu rivâyeti nakleden Cehm'in onu kimden duyduğunu kestiremediği anlaşılmaktadır. Zira Cehm bunu Abdullâh b. Ca'fer'den veya Halîme'den duyan birisinden duyduğunu anlatmaktadır. Müteahhirinden Ebû Nuaym ile diğerleri, Cehm'in, bu sözü doğrudan doğruya Abdullâh b. Ca'fer'den naklettiğini söylerler. Abdullâh b. Ca'fer Peygamberimizin devrinde dokuz yaşında idi. Bu çocuk, Habeşistan'dan döndüğü zaman yedi yaşında idi. Abdullâh'ın Halîme'yi görüp görmediği bilinmemektedir. Ulemâ, Halîme'nin Hz. Peygamber'in peygamberliğini müteakib onunla karşılaşıp karşılaşmadığı ve Müslümanlığı kabul edip etmediği üzerinde ihtilâf ederler. Bazı âlimlere göre Halîme, Hevâzin gazasını müteakib Hz. Peygamber'i ziyaret etmişti. O zaman Abdullâh küçüktü. Onun o zaman veya daha sonra Halime ile karşılaştığına dair hiçbir kaynak yoktur. Zehebî, (ö. 748) *Mîzânül-İ'tidâl*'de, Cehm hakkında: "Bu adam, bilinen bir kişi değildir" der. (Şiblî, Mevlânâ Numânî, Asr-ı Saadet, çev. Ömer Rıza Doğrul, Eser Neşriyat, İstanbul, 1978, 3/177-178). Yapılan değerlendirmeler ışığında hadisin Cehm'in meçhul olmasından dolayı sahih olmadığı anlaşılmaktadır.

bir iş var' dediler. Nihayet Benî Sa'd topraklarına geldik. Yeryüzünde oradan daha kurak bir arazi yoktu. İşte böyle bir arazide, koyunlarımız otlamaya çıkıyor, çok tok ve memeleri sütle dolu dönüyorlardı. Koyunlarımızı istediğimiz kadar sağıyorduk. Çevremizde koyunu olup da, bir damla süt veren hiç kimse yoktu. Onların sürüleri aç dönüyordu. Hatta onlar çobanlarına: 'Vah vah size, Ebû Züeyb'in koyunları nerede otluyor, bakın siz de onlarla otlatın' diyorlardı. Bunun üzerine çobanlar da koyunları aynı yerde otlatıyorlar, fakat yine de bir damla sütsüz ve aç bir halde geri getiriyorlardı. Bizim koyunlarımız ise, yine tok ve süt dolu geri dönüyor, istediğimiz kadar süt sağıyorduk. Allah bize lütuf ve bereketini devamlı gösterdi. Nihayet Hz. Muhammed bizim yanımızda iki senesini doldurdu. Diğer çocuklara benzemeyen bir çocukluk hayatı vardı. İki yaşındayken derli toplu bir çocuk oldu. Onu annesi Âmine'ye getirdik. Onda gördüğümüz bereketten dolayı ona kıyamıyor, gözümüz gibi bakıyorduk. Âmine'yi görünce: 'Onu bize bırak, bu sene de yanımızda kalsın. Zira biz Mekke'deki vebadan ona zarar gelir diye korkuyoruz' dedim. Âmine de kabul etti ve onu tekrar bizim yanımızda bıraktı."[130]

Hâkim, sütanneye verilmesi rivâyetinde İbn İshâk'ın (ö. 151) tarikinden Halîme es-Sa'diyye rivâyetini nakleder. [131]

B. Sütannesinin Yanındayken Kalbinin Yarılması

Hz. Peygamber, diğer hemcinsleri gibi, genelde normal bir çocukluk devresi geçirmiş olmakla birlikte "şakku's-sadr" ismi verilen, onun göğsünün yarılıp kalbinin çıkarılması ve temizlendikten sonra tekrar yerine konması ile ilgili nakledilen rivâyetler, ileride risâlet görevi yüklenecek şahsın, bu vazifeye getirileceğinin işaretlerinden sayılmıştır.

A. Abdurrazzâk-Ma'mer-Zührî: O (gelen), (Hz. Muhammed'i) kucağına aldığında sütkardeşi hızla koştu. (Hemen) gidip anne babasına seslendi: "Biraz önce kardeşimi bir grubun aldığını gördüm, onun karnını yardılar" dedi. Sütannesi korkarak ayağa kalktı. Hemen onun yanına geldi. (Hz. Muhammed) rengi solmuş olarak oturuyordu. Yanında birisi yoktu. (Halîme) onu yanına alıp (annesine geldi.) (Halîme): "Benden oğlunu al, ben onun adına korkuyorum" dedi. (Âmine): "Hayır, vallahi benim oğlum

130 Ebû Ya'lâ, el-Mevsılî, Ahmed b. Ali el-Müsennâ, Müsnedü Ebî Ya'lâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1998, 6/171-172.

131 Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 6/584. (Biz bu rivâyeti Hâkim'de tespit edemedik.)

kendisinden korkulacak birisi değildir. Ona hamileyken Şam saraylarını aydınlatan bir nûrun benden çıktığını gördüm. Onu doğurdum. Onu doğururken o, secdeye kapanmış, iki eli üzere dayanmış kafası yukarıda bakar vaziyetteydi" dedi.[132]

B. Şeybân b. Ferrûh[133] -Hammâd b. Seleme[134]-Sâbit el-Bünânî[135]-Enes b. Mâlik: "Rasûlullah (s.a.s) çocuklarla oynarken Cebrâîl geldi. Onu tuttu ve yere yatırarak kalbini (göğsünü) yardı. Kalbini çıkardıktan sonra ondan bir kan pıhtısı aldı ve Hz. Peygamber'e hitaben: "İşte bu şeytanın sendeki nasibidir" dedi. Sonra kalbi altın bir tasın içinde zemzem suyu ile yıkadı ve yarığı kapadı. Sonra onu tekrar yerine koydu. Oradaki çocuklar koşarak annesine yani sütannesine gitti ve Muhammed öldürüldü dediler. Yanına vardıklarında onu, benzi solmuş bir vaziyette buldular. Enes şöyle dedi: "Ben Hz. Peygamber'in göğsündeki o ameliyat izini görürdüm."[136]

Mevlânâ Şiblî, şakk-ı sadrın bu dönemde olduğunu belirten bazı rivâyetleri, isnad ve râvileri açısından eleştirdikten sonra, râvilerden Hammâd b. Seleme'nin ömrünün sonlarına doğru hafızasının karıştığını, Buhârî'nin (ö. 256) onun rivâyetlerini kabul etmediğini, Müslim'in (ö. 261) ise, hafızası bozulmadan evvel rivâyet ettiği hadisleri nakletmekle iktifa ettiğini[137] hatırlattıktan sonra, şöyle demiştir: "Bana kalırsa Hammâd'ın şakk-ı sadr hâdisesine ait bu rivâyeti, hafızasının zaafa uğradığı zamanda nakledilmiştir. Hammâd bu yüzden mirac ile şakk-ı sadrı iki ayrı hâdise zannetmiştir.

---

132 Abdurrazzâk, Musannef, 5/318.

133 **Şeybân b. Ferrûh (ö. 235/236):** O, Şeybân b. Ebî Şeybe el-Habeti'dir. Hammâd b. Seleme'den rivâyet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a ve Mesleme'ye göre sikadır. (İbn Hacer, Tehzîb, 4/374-375); Hadisin senedinde geçen Şeybân b. Ferruh yanılır bir sadûk (sadûkun yehimu) şeklinde nitelendirilmiş ve kaderi olmakla itham edilmiştir. (İbn Hacer, Takrîb, 2/356); Binaenaleyh, Zehebî, hakkında sahih bir cerh ifadesi bulunmamasından olsa gerek, onu meşhur sikalardan sayar. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dil, 4/325; Zehebî, Mîzân, 2/285).

134 **Hammâd b. Seleme b. Dînâr el-Basrî (ö. 167):** Sâbit el-Bünânî'den rivâyet etmiştir. İshâk b. Mansûr, Sacî, İbn Sa'd, Nesâî ve Yahyâ b. Maîn sika olduğunu belirtmektedir. İbn Sa'd ise bazen münker hadisi naklettiğini ifade etmektedir. Ahmed b. Hanbel (Sâbit'in rivâyetlerinde) insanların en bilgilisi olduğunu söylemektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dil, 3/154-155; Zehebî, Mîzân, 1/590-595; İbn Hacer, Tehzîb, 3/11-16).

135 **Sâbit b. Eslem el-Bünânî (ö. 123/127):** Enes'ten rivâyet etmiştir. Ondan Hammâd nakletmiştir. Ahmed, Iclî, Nesâî ve İbn Sa'd gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dil, 2/375-376; Zehebî, Mîzân, 1/362-363; İbn Hacer, Tehzîb, 2/2-4).

136 Müslim, el-Câmiu's-Sahîh, Îmân, 74, Hadis No: 261, 1/147; Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdillâh, Delâilü'n-Nübüvve, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, Lübnan, 1999, 1/221-222; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifeti Ahvali Sahibi'ş-Şerîat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, 1/146-147.

137 Zehebî, Mîzân, 2/116-118; İbn Hacer, Tehzîb, 4/175-176.

Hâlbuki bütün mutemed râviler bunun hilâfını söylüyorlar."[138] Hammâd'ın durumu sebebiyle bu rivâyetlerin hepsi "zayıf"tır.

"Göğsün yarılması olayını tartışmaya açanlardan birisi olan Mısırlı büyük âlimlerden M. Ebû Zehra, yukarıdaki Enes hadisini zikrettikten sonra şu mülâhazaları serdetmektedir: 'Haberde, Cibrîl'in onun kalbini, zemzem suyuyla yıkadığı ifade edilmektedir. Eğer o sahih ise; vak'a, çölde zemzemden uzak bir yerde olmaktadır. Orada Cibril'in yanında su olsa bile, çocuk onun zemzem olduğunu nereden bilmiştir? Sonra Enes, onun göğsündeki dikiş izlerini gördüğünü zikretmektedir. Şayet vak'a sahih ise, makul olan, bunun meleğin yaptığı bir iş olması sebebiyle gözle görülebilir bir izinin bulunmamasıdır. Dolayısıyla biz, göğsün yarılmasıyla ilgili haberlerin ızdırabdan halî olmadığı kanaatindeyiz. Karnının yarılması kıssasında gerçek durum ne olursa olsun, bu temiz çocuk, normalde başından geçen bu hârikulâde olayları haber verebilecek yaşta da değildi' demektedir."[139]

Burada şunu da hemen belirtelim ki, aynı olayı anlatan metinler içinde ciddi farklılıkların olduğu müşahade edilmektedir:

C. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Hayvet ve Yezîd b. Abdirabbih-Bakiyye[140]-Bahîr b. Sa'd[141]-Hâlid b. Ma'dân[142]-İbn Amr es-Sülemî[143]-Utbe b. Abd es-Sülemî[144]: "Bir adam Rasûlullah'a: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Kalbinin açılması hâdisesi ilk defa nasıl oldu?' diye sormuştu. Rasûlullah (s.a.s)

138 Şiblî, Mevlânâ Numânî, Asr-ı Saadet, 2/468-469.

139 Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Özel Sayısı, Ankara, 2003, 39, (M. Ebû Zehra, Hâtemu'n-Nebiyyîn, 1/126-127'den naklen).

140 **Bakıyye b. Velîd b. Sâid b. Ka'b b. Hurayz el-Kelâî (ö. 197):** İbn Mübârek saduk olduğunu ifade etmektedir. Ahmed b. Hanbel, Bakıyye'nin eğer bilinmeyen bir topluluktan rivâyet ederse onu kabul etmediklerini belirtmektedir. Ya'kûb eğer bilinen kimselerden rivâyet ederse sika olduğunu ifade etmekte, Ebû Hâtim hadisi yazılsa da onunla ihticac edilemeyeceğini söylemektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/359-360; Zehebî, Mîzân, 1/331-339; İbn Hacer, Tehzîb, 1/473-478).

141 **Bahîr b. Sa'd es-Suhûlî:** Ondan Bakıyye b. Velîd rivâyet etmiştir. Duhaym, İbn Sa'd, Nesâi, Iclî, Ebû Hâtim ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür. (İbn Hacer, Tehzîb, 1/421).

142 **Hâlid b. Ma'dân b. Ebî Kerb el-Kelâî (ö. 105/106/108):** Iclî, Muhammed b. Sa'd, Abdurrahmân b. Yûsuf b. Hırâş ve Nesâi gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür. (Mizzî, Cemaleddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf, Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985, 8/167-174).

143 **Abdurrahmân b. Amr b. Abese es-Sülemî (ö. 110):** Utbe b. Abd es-Sülemî'den rivâyet etmiştir. Ondan Hâlid b. Ma'dan nakletmiştir. İbn Hibbân sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Hacer, Tehzîb, 6/237-238).

144 **Utbe b. Abd es-Sülemî (ö. 87):** Hz. Peygamber'den rivâyet etmiştir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 6/488; İbn Hacer, Tehzîb, 7/98-99).

şu mukabelede bulunmuştu: 'Sütannem Sa'd b. Bekiroğulları'ndan bir kadındı. Ben ve onun kızı kuzularımızı otlatmaya gitmiştik. Fakat yanımıza yiyecek hiçbir şey almamıştık.' Bu sebeple ben kız kardeşime: 'Ey kardeşim! Git de annemizin yanından bize yiyecek bir şey getir' dedim. Kardeşim de hemen gitti. Ben ise kuzuların yanında kaldım. O sırada sanki akbabaya benzeyen iki tane kuş geldi. Onlardan biri diğerine: 'Bu, o mu?' diye sordu. O da: 'Evet' dedi. Hemen süratle yanıma gelerek beni alıp sırtımın üzerine yere yatırdılar ve göğsümü yardılar. Sonra kalbimi çıkararak onu da ikiye ayırıp içerisinden pıhtılaşmış iki parça siyah kan çıkardılar. Bundan sonra biri diğerine: 'Onu dik ve üzerini nübüvvet mührü ile mühürle' dedi. Bunun üzerine birisi diğerine: 'Onu bir terazinin gözüne, ümmetimden bin kişiyi de diğer bir gözüne koy' dedi. Ben ise o esnada üzerime kapanmalarından korkarak üstümde duran diğer bir kuşa bakıyordum. Nihayet şöyle dediler: 'Şayet ümmetinin tamamı onunla tartılacak olsaydı, o hepsinden ağır gelirdi.' Sonra beni bırakıp gittiler. Ben de çok korkmuştum. Sonra hemen anneme giderek gördüğüm şeyleri haber verdim. Bunun üzerine o da bana bir zarar gelmesinden korktu ve bundan dolayı Allah'a sığındığını söyledi. Devesinin palanını vurup beni bindirdi ve kendisi de bindi. Nihayet annemin yanına ulaşınca: 'Emanetimi ve sorumluluğumu yerine getirdim' dedi. (Halîme): 'Ben karşılaştığım manzarayı Âmine'ye de anlattım. Fakat o bundan korkmadı' dedi. (Âmine) ise: 'Şam saraylarını aydınlatan bir nûrun benden çıktığını gördüm' dedi.[145]

Bakıyye b. Velîd'in durumu sebebiyle bu rivâyet klasik hadis usûlü bakımından "zayıf"tır.

Bu hususta varid olan rivâyetlere genel olarak baktığımızda, rivâyetlerin metinlerinde ciddi farklılıkların olduğunu görmekteyiz: Aynı olayı anlatan sâir rivâyetlerde Cebrâil[146]'in yerine, beyaz iki kuş,[147] kuş şekline girmiş iki melek,[148] iki beyaz elbiseli adam,[149] iki melek,[150] uçan iki şahıs, bir

145 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/184-185.

146 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/121,149, 288; Müslim, el-Câmiu's-Sahîh, Îmân, 74, Hadis No: 261, 1/147; Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve, 1/147.

147 Hâlid b. Ma'dân'ın Beyhakî'de geçen rivâyetinde, yukarıdaki ifadeden farklı olarak beyaz iki kuşun geldiği zikredilmektedir. (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/184; Hâkim, Müstedrek, 2/616-617; Ebû Nuaym, Delâilü'n-Nübüvve, 117-118).

148 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/139; Heysemî, Keşfü'l-Estâr, 8/222-223.

149 İbn İshâk, Sîret, 27-28; Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve, 1/146; Heysemî, Keşfü'l-Estâr, 8/221.

150 Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Mukaddime, 3, 1/9.Vâkıdî'nin rivâyetinde sadece gelenlerin iki melek olduğu tasrih olunmuştur. (Uyar, Gülgün, Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivâyet Farklarının Tesbiti, 39).

grup vb. gelmiştir. İbn Sa'd'ın (ö. 230) rivâyetinde sadece, "birisi geldi" denmektedir.[151] İbn İshâk'ta (ö. 151) gelenler "beyaz elbiseli iki adam"[152] diye anlatılırken, İbn İshâk aynı rivâyetin farklı bir versiyonunu vermektedir. Rivâyette gelen varlıkların değiştiği ve iki meleğin turna kuşu şekline dönüştüğü müşahade edilmektedir.[153] Şeddâd b. Evs'in rivâyetinde, Hz. Peygamber hâdiseyi anlatırken üç kişilik bir gruptan bahseder. Ebû Nuaym'ın eserinde ise, gelenler "beyaz iki kuş" olarak tarif edilmişlerdir.[154] İlgili rivâyette, "onun kalbinin yarıldığı" belirtilirken, sâir rivâyette "onun karnının yarıldığı" ifade edilmektedir.[155] Bir diğer rivâyette ise: "İçi kar dolu altın bir tasla üç adam geldi. Beni tutup karnımı yardılar" şeklindedir. Başka bir rivâyette de: "Boğazımdan karnıma kadar yardılar. Sonra buradan kalbimi çıkarıp ikiye ayırdılar ve ondan simsiyah bir kan pıhtısı çıkarıp attılar. Sonrasında ise, hem kalbimi hem de karnımı o tastaki kar ile tertemiz edinceye kadar yıkadılar" şeklinde nakledilmektedir.

İbn Hişâm'daki (ö. 213-218) ve Ahmed b. Hanbel'deki (ö. 241) Enes b. Mâlik'ten gelen rivâyette zemzem suyu ile yıkandığı ifade edilmektedir. Bir diğer rivâyette ise içini kar suyu[156] ve gül suyu, kalbini de dolu suyuyla yıkadıkları ifade edilmektedir.

Enes rivâyetinde, Hz. Peygamber'in kalbinden bir kan pıhtısının alındığı ve "işte bu, şeytanın sendeki nasibidir" denildiği nakledilirken, diğer hadis rivâyetlerinde bu ifade yer almamaktadır. Diğer bir rivâyette kalbi yıkandıktan sonra kalbine sekîne yerleştirildiği ifade edilmektedir.[157] Ahmed b. Hanbel'den naklettiğimiz rivâyette "nübüvvet mührü" vurulduğu belirtilmekte, fakat böyle önemli bir bilginin Hz. Peygamber'in göğsündeki dikiş izlerini gören Enes b. Mâlik tarafından aktarılmadığı görülmektedir. Taberî (ö. 310) ve Beyhakî (ö. 458)'de yer alan ve bu konudaki en tafsilatlı haberler olan Şeddâd ve Halid'in rivâyetlerine göre de, göğüs açılıp temizlendiğinde kalbine de peygamberlik mührü vurulmuştur. Bu mühür, Hz. Peygamber'in peygamberliğe hazırlanması yolunda bir aşamayı teşkil eder. Süheylî (ö. 581): "Maamâfih, sadece şu kadarını belirtelim ki, ifade edilen önemli ayrıntıyı

151 Uyar, Gülgün, Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivâyet Farklarının Tesbiti, 39.

152 İbn İshâk, Sîret, 28.

153 İbn İshâk, Sîret, 28.

154 Uyar, Gülgün, Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivâyet Farklarının Tesbiti, 40.

155 Heysemî, Keşfü'l-Estâr, 8/222-223; Azimli, Mehmet, Siyeri Farklı Okumak-Mekke Yılları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2008, 55.

156 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4/184.

157 Dârimî, Sünen, Mukaddime, 3, 1/16.

destekler mahiyette başka bir delile sahip değiliz. Sırtındaki peygamberlik mührünün de bu esnada vurulduğu söylenenler arasındadır" demektedir.[158]

Konuyla ilgili bir başka rivâyette ise olayın bir bölümü şöyle nakledilmektedir: "Sonra bu iki kişiden biri eline bir mühür aldı. Ne göreyim! Bu bakanları hayrette bırakan nûrdan bir mühür! İşte bu mühürle de benim kalbimi mühürledi. O anda kalbim iman va hikmetle doldu. Akabinde de kalbimi yerine koydu. Diğeri ise, elini göğsümün yarık yerinde gezdirdi ki bunun üzerine orası birleşti."

Başka bir rivâyette ise Cebrail şöyle demişti: "Bu, sapasağlam bir kalptir. Onda gören (idrak eden) iki keskin göz ve çok iyi duyan iki kulak vardır." Sonra onlardan (iki kişiden) biri diğerine: "Onu ümmetinden on kişi ile tart!" dedi. O da beni tarttı da hepsinden ağır geldim. Sonrasında yine: "Ümmetinden yüz kişi ile tart!" dedi. O da beni tarttı ve yine ben ağır geldim. Ardından tekrar: "Ümmetinden bin kişi ile tart!" dedi. Tarttı da yine ben ağır geldim. Bunun üzerine tartılmamı isteyen: "Bırak yeter artık! Zira onu bütün ümmetiyle tartsan, yine de o ağır gelecek!" dedi. Bir başka rivâyette de: Daha sonra beni bağırlarına basıp hem başımdan hem de gözlerimin arasından öptüler ve şöyle dediler: "Ey sevgili, korkma! Şayet senin hakkında iyilik olarak nelerin murâd edildiğini bilsen, gözlerinin içi gülerdi!"[159]

C. On Yaşındayken Kalbinin Yarılması

Hz. Peygamber dört beş yaşlarındayken meydana geldiği nakledilen yukarıdaki rivâyetlerin yanında, Übey b. Ka'b'ın rivâyetinde Ebû Hureyre'nin sorusu üzerine Rasûlullâh (s.a.s), aynı olayın on küsür yaşında iken gerçekleştiğini bildirmiştir.

A. Abdullâh-Muhammed b. Abdirrahim Ebî Yahyâ el-Bezzâz-Yûnus b. Muhammed-Muâz b. Muhammed b. Ebî Ka'b-Ebî Muhammed b. Muâz-Muâz-Muhammed-Übey b. Ka'b: "Ebû Hureyre, Rasûlullah'a (s.a.s) başkasının sormadığı şeyleri sormaya düşkün idi: Bu sebeple o (bir gün): 'Ey Allah'ın Rasûlü! Nübüvvet emaresi olarak gördüğün ilk şey nedir?' diye sordu. Bunun üzerine Nebî (s.a.s) oturur bir halde doğruldu ve şu cevabı verdi: 'Ey Ebâ Hureyre! Hakikaten mühim bir soru sordun. Ben on yaşında iken bir sahrada bulunuyordum. Aniden başımın üstünde bir ses işittim.' O sırada bir kişi diğerine 'Bu, o mu?' diye soruyordu. O da: 'Evet'

158 Süheylî, Abdullâh b. Ahmed b. Ebî'l-Hasen, Ravdu'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li İbn Hişâm, Matbaatü'l-Cemaliyye, Mısır, 1914, 1/110.

159 Müslim, el-Câmiu's-Sahîh, Îmân, 261; İbn Sa'd, Tabakât, 1/112; Ebû Nuaym, Delâilü'n-Nübüvve, 1/ 161-162.

...ve cevap verdi. Sonra bir takım yüz (ifadeleriyle beni) karşıladılar. Öylesi yüzleri hiçbir insanda görmedim. Öyle kuvvetliydiler ki, benzerine hiçbir mahlûkta rastlamadım ve bir takım elbiseleri vardı ki onları hiçbir kimsenin üzerinde görmedim. Nihayet yürüyerek bana geldiler. Her birisi bir yanımdan tuttu. Beni tuttuklarında, ben onların dokunduklarını bile hissetmiyordum. Onlardan biri diğerine: 'Onu yanı üzerine yatır' dedi. Bunun üzerine o da beni incitmeden yere yatırdı. Sonra birisi diğerine: 'Göğsünü yar' dedi. Derken birisi göğsümün üzerine eğilerek kansız ve acısız olarak benim göreceğim şekilde göğsümü açtı. Bu sefer ötekine: 'Kin ve hasedi çıkar' dedi. O da pıhtılaşmış kan şeklinde bir şey çıkardı, sonra onu attı. Bu defa o, diğerine: 'Rahmet ve şefkati koy' dedi. O sırada parçaya benzeyen şeyi çıkaranın yaptığı gibi yaptı. Sonra sağ ayağımın baş parmağını hareket ettirdi. Bunun üzerine 'Git ve kurtul' dedi. Ben bu sayede küçüklere acıyan, büyüklere merhamet edici bir hale geldim."[160]

Bu hadis Abdullâh b. Muhammed b. Hanbel'in (ö. 290) *Müsned*'e yaptığı ziyadelerdendir. Heysemî'nin beyanına göre, İbn Hibbân bu hadisin râvilerini güvenilir (sika) kabul etmiştir.[161] Ne var ki, İbn Medînî (ö. 234) senedde geçen Muâz b. Muhammed ve babasının mechûl olduğunu söylemiştir.[162] İbn Hacer (ö. 852) ise Muâz b. Muhammed'i ta'dîl sigalarının en zayıflarından olan makbûl lafzıyla nitelendirirken,[163] babası, Muhammed b. Muâz'ı mechûl olarak zikretmiştir.[164]

On yaşında göğsünün yarıldığına dair rivâyetlerle ilgili olarak şunları ifade etmek mümkündür: Ebû Nuaym (ö. 430) , Hz. Peygamber'in göğsünün on küsür yaşında yarıldığına dair rivâyetin sadece Muâz b. Muhammed vasıtasıyla gelen ferd bir hadis olduğunu söylediğine; Muâz da mechûl olduğuna göre, bu rivâyetin "zayıf" olduğu anlaşılmaktadır.

D. Hz. Muhammed'in Annesiyle Beraber Yaşamaya Başlaması ve Medine'ye Yolculuğu

Hz. Muhammed'in annesiyle beraber Medine'ye yolculuğuna dair Abdurrazzâk şu rivâyeti aktarır: Abdurrazzâk-Ma'mer-Zührî: "Sütannesi onu sütten ayırınca, annesi ve dedesiyle yaşamaya başladı. Sonra annesi öldü."[165]

160 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/139; Ebû Nuaym el-İsbahânî, Delâilü'n-Nübüvve, 1/219-220.

161 Heysemî, Keşfü'l-Estâr, 8/223.

162 Zehebî, Mîzân, 4/44.

163 İbn Hacer, Takrîb, 2/257.

164 İbn Hacer, Tezhîb, 2/208.

165 Abdurrazzâk, Musannef, 5/318; Hz. Muhammed'in annesiyle birlikte Medine yolculuğu için ayrıca bkz. Meclisî, Bihâru'l-Envâr, 15/76-77.

E. Suriye Seferi ve Rahib Bahira Hadisesi

Rahib Bahira hadisesi İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235) *Musannef*'inde nakledilmekle birlikte bu konudaki bilgiler iki kaynaktan yaygınlaşmıştır. Bunlardan İbn İshâk (ö.151) rivâyeti, elimizde mevcut en eski bilgi olma özelliğine sahiptir. Konuyla ilgili ikinci kaynak ise, Tirmizî (ö. 279)'dir.[166] Muhteva açısından rivâyetlerin birbirinden oldukça farklılık arzettiği görülmektedir.

A. Abdurrazzâk-Ma'mer-Zührî: (Hz. Muhammed) ergenliğe yaklaştığında Ebû Tâlib tâcir olarak Şam tarafında yolculuğa çıktı. Teymâ'ya indiklerinde Temîm Yahudiler'inden bir âlim onu gördü. Ebû Tâlib'e: "Bu çocuk senin neyin?" deyince, o: "Kardeşimin oğludur" cevabını verdi. (Ebû Tâlib): "Onun için edişeleniyor musun?" diye sorunca (Bahira): "Evet! Vallahi onunla beraber Şam'a gidersen, onunla asla geri evine ulaşamazsın. Onu mutlaka öldürürler. Bu (çocuk), onların düşmanıdır" dedi. Ebû Tâlib Teyma'dan Mekke'ye döndü.[167]

Burada şunu hemen belirtelim ki, Abdurrazzâk'ın Zührî'den naklettiği bu rivâyette, ne Ebû Bekr'in, ne de Bilâl'in isminin geçmediği görülmektedir.

B. Fadl b. Sehl Ebû'l-Abbâs el-A'rac el-Bağdâdî[168]-Abdurrahmân b. Gazvân Ebû Nûh[169]-Yûnus b. Ebî İshâk[170]-Ebû Bekr b. Ebî Mûsâ[171]-Ebû Mûsâ el-Eş'arî: "Kervan rahibin bulunduğu yere ulaşınca orada konakladı ve develerinin palanlarını çözdü. Daha önce oraya uğradıklarında yanlarına

166 İbn İshâk, Sîret, 53-57; Tirmizî, es-Sünen, Menâkıb, 3, hadis no: 3620, 5/590-591.

167 Abdurrazzâk, Musannef, 5/318.

168 **Fadl b. Sehl el-A'rac: İbn Sehl b. İbrâhîm Ebû'l-Abbâs (ö. 255):** Meşhur sikalardan sayılmakla birlikte bazı münker rivâyetlerinin olduğu nakledilir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7/83; Zehebî, Mîzân, 3/352).

169 **Abdurrahmân b. Gazvân Ebû Nûh Kurâd (ö. 207):** Bazı hadis âlimlerince sika sayılmasına rağmen (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/334-335); münker rivâyetleri bulunan bir kişidir. Zehebî, Hz. Peygamber'in Şam seferine dair yukarıda verilen hadisi onun en münker rivâyetine örnek olarak verir. (Zehebî, Mizân. 2/581-582). İbn Maîn'in bu ifadesi, Abdurrahmân'ı sikadan daha aşağı bir derecede gördüğünün kanıtıdır. Ayrıca İbn Maîn'in talebelerinden Abbâs ed-Dûrî'nin beyanına göre, bu hadisi dünyada Abdurrahmân b. Gazvân'dan başka rivâyet eden birisi yoktur. Beyhakî bundan kastın muttasıl bir senedle rivâyet olduğunu, yoksa siyer ve meğazi eserlerinde bu hadisin bolca geçtiğini söyler. (Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve, 2/26).

170 **Yûnus b. Ebî İshâk:** Hadislerindeki ızdırab nedeniyle ve zaman zaman düştüğü yanılgılar (gaflet) sebebiyle sadûk olarak nitelendirilir. Hatta Ebû Hâtim daha da müteşeddid bir tavır sergileyerek Yûnus'u kendisiyle ihticac edilemeyecek saduk bir râvi olarak vasıflandırır. (Zehebî, Mîzân, 4/482-483; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, Takrîbü't-Tehzîb Dâru'r-Reşîd, Haleb, 1986, 613).

171 **Ebû Bekr b. Ebî Mûsâ:** İbn Sa'd onun zayıf sayıldığını belirtir. Yine de Zehebî, Ebû Bekr'i sikaya yakın bir saduk olarak vasıflandırır. Ebû Bekr'in babasından hadis işitip işitmediği ihtilâflıdır. Ahmed b. Hanbel'den bu konuda iki farklı rivâyet aktarılmıştır. (İbn Sa'd, Tabakât, 6/269; Zehebî, Mîzân, 4/499).

gelmeyen ve onlarla ilgilenmeyen rahib, hemen çıkageldi ve aralarında birini araştırarak gezinmeye başladı. Hz. Peygamber'i görünce onun elini tuttu ve şöyle dedi: 'İşte bu âlemlerin efendisidir. Bu âlemlerin Rabbi'nin elçisidir. Allah onu âlemlere rahmet olarak gönderecektir.' Kureyş'in önde gelenleri bunu nasıl bildiğini sorunca, rahib şöyle cevap verdi: 'Sizler tepedeki yoldan buraya doğru yaklaşırken, secdeye kapanmayan ne bir ağaç, ne de bir taş kaldı. Ağaçlar ve taşlar ancak bir peygambere secde ederler. Bir de ben onu, omuz kemiğinin altında bulunan nübüvvet/peygamberlik mühründen tanırım.' Sonra rahib manastıra döndü ve onlara yemek hazırladı. Yemeği getirdiğinde, Hz. Muhammed develeri güdüyordu, rahib onu da çağırmalarını istedi. Hz. Muhammed üzerinde kendisini gölgelendiren bir bulut olduğu halde geldi. Topluluğa yaklaştığında onları kendisinden önce ağacın gölgesini kapmış buldu. (Güneşe) oturunca ağacın gölgesi Hz. Muhammed'in üzerine doğru yöneldi. Bunun üzerine rahib: 'Ağacın gölgesine bakın, onun üzerine yöneldi' dedi. Sonra rahib kervandakilerin başına dikilip, Allah aşkına onu Rum diyarına götürmeyin. Zira Rumlar onu görürlerse niteliklerinden tanıyıp öldürürler diye yalvarmaya başladı. Tam bu sırada rahib, Rum tarafından yedi kişinin geldiğini gördü, onları karşıladı ve niçin geldiklerini sordu. Onlar: 'Şu peygamber bu ayda çıkacak diye geldik. Adam gönderilmedik hiçbir yol kalmadı. Bize de onun haberi verildi ve bu senin yoluna gönderildik" dediler. Rahib: "Arkanızda sizden daha hayırlı kimse var mı? diye sordu. Onlar: "Bize onun haberi ancak senin bu yolunda verildi' dediler. Rahib: 'Allah bir iş yapmayı dilerse herhangi bir insanın buna engel olabileceğini düşünebilir misiniz?' diye sorunca hayır cevabını verdiler. Sonra rahibe biat edip yanında kaldılar. Rahib kervandakilere: 'Allah aşkına söyleyin, bunun velisi hanginiz?' diye sordu. Hep bir ağızdan Ebû Tâlib dediler. Bunun üzerine rahib, Hz. Peygamber'i geri göndermesi konusunda ona durmadan yalvarınca Ebû Tâlib bu ricayı kabul etti. Ebû Bekir de Bilâl'i Hz. Muhammed ile birlikte gönderdi. Rahib onlara kurabiye/gevrek ve zeytin yağından oluşan yol azığı verdi."[172]

Rahib Bahira hadisiyle ilgili olarak şunları ifade etmek mümkündür: Ebû Mûsâ bu hadisi Hz. Peygamber'den işittiğini tasrih etmediği için söz konusu rivâyet bir sahabi mürselidir.[173] Zira bu sahabi Hayber'in fetih yılı olan hicrî yedi senesinde Müslüman olmuştur.[174] Dolayısıyla bu yolculuğu ya Allah Rasûlü'nden bizzat kendisi işitmiş ya da başka bir sahabiden

172 Tirmizî, es-Sünen, Menâkıb, 3, 5/590-591.

173 İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, es-Sîretü'n-Nebeviyye, Beyrut, t.y, 1/123; Tartışmalar için ayrıca bkz. Fayda, Mustafa, "Bahîrâ", DİA, İstanbul, 1991, 4/486-487.

174 İbn Hacer, el-İsâbe, 2/359-360.

aktarmıştır.[175] Onu rivâyet eden kaynakların hepsi mürseldir. Râviler içinde hadiseyi gören, hadisenin cereyanına vâkıf olan kimse yoktur. Ebû Bekr b. Mûsâ'dan sonraki üç râvinin de münker addedilen ferd rivâyetlerinin bulunması dikkatten kaçmamaktadır. Tirmizî de muhtemelen seneddeki râvilerin bu zaaflarını ve rivâyetin ferd olmasını göz önünde bulundurarak "hasen, garib" hükmünü vermiştir. Ayrıca Tirmizî'nin (ö. 279) bu hadis için "Bu vecihten başkasını bilmiyoruz" ifadesini kullanması da rivâyete temkinli yaklaştığının bir başka göstergesidir.

V. Hz. Muhammed'in Gençlik Çağı

A. Hz. Muhammed'in Çobanlık Yapması

Hz. Peygamber'in kalabalık bir aileye sahip olan amcasına yardım edebilmek amacıyla belli bir ücret karşılığında Mekkelilere bir süre çobanlık yaptığı konusunda sahih kaynaklar müttefiktir.

A. Ahmed b. Muhammed el-Mekkî[176]-Amr b. Yahyâ[177]-Saîd b. Amr[178]-Ebû Hureyre-Nebî (s.a.s): "Allah'ın gönderdiği her Peygamber koyun gütmüştür. Kendisini dinleyenler sorarlar: 'Ya Rasûlallâh! Sen de mi?' Hz. Peygamber cevap verir: 'Evet ben de Mekke ahâlisi için karârit üzerine koyun güderdim' buyurmaktadır."[179]

Râviler hakkında cerh-ta'dîl imamlarının müsbet kanaatleri bulunduğundan bu rivâyet "sahih"tir.

B. Mâlik-Ona ulaştı ki Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurdu: "Hiçbir Peygamber yoktur ki çobanlık yapmış olmasın. Ya sen ya Rasûlallâh? denildi. "Ben de" buyurdu."[180,181]

---

175 Ahatlı, Erdinç, Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği, 141.

176 **Ahmed b. Muhammed b. Velîd b. Ukbe b. el-Ezrâk b. Amr b. Hâris b. Ebî Şemr el-Ğassânî (ö. 222):** Amr b. Yahyâ es-Sa'diyye'den rivâyet etmiştir. Ondan Buhârî aktarmıştır. Ebû Hâtim, Ebû Avâne ve İbn Sa'd sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dil, 2/26; İbn Hacer, Tehzîb, 1/79).

177 **Amr b. Yahyâ b. Saîd b. Amr b. Saîd b. Âs b. Saîd b. Âs b. Ümeyye el-Emevî (ö. 140):** Dedesinden işitmiştir. İbn Maîn, İbn Hibbân ve Dârekutnî gibi âlimler tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 6/347; Zehebî, Mîzân, 3/293; İbn Hacer, Tehzîb, 8/118).

178 **Saîd b. Amr b. Saîd b. Âs el-Emevî:** Ebû Hureyre'den rivâyet etmiştir. Ebû Zür'a sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 4/48).

179 Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh, İcâre, 2, 3/48.

180 Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, Muvatta', Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, İsti'zan, 18, 2/971.

181 Bu ulaşma sahih olarak muttasıl bir şekilde Abdurrahmân b. Avf-Câbir-Ebû Hureyre isnadıyla Buhârî'de Kitâbü'l-İcâre, ikinci babda zikredilmiştir.

C. Câbir b. Abdillâh-Ebû Seleme b. Abdirrahmân[182]-İbn Şihâb-Yûnus[183]-Abdullâh b. Vehb[184]-Ebû Tâhir[185]: "Rasûlullâh (s.a.s) ile beraber Zahrân'da bulunuyorduk. Biz kebas[186] topluyorduk. Nebî: 'Onun olgunlaşmasından alın' buyurdu. Biz: 'Sanki sen koyun çobanlığı yapmış gibisin' dedik. (Nebî): 'Evet' dedi. 'Her nebi çobanlık yapmıştır' ya da buna benzer bir söz (söyledi.)" [187]

D. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Rebî' b. İbrâhîm[188]-Abdurrahmân b. İshâk- Zeyd b. Eslem[189]-Atâ' b. Yesâr[190]-Ebû Saîd el-Hudrî: (Verilen rivâyetin sonunda): "Ya Rasûlallâh! Sanki sen çobanlık yapmış gibisin dediler. Rasûlallah: 'Evet, çobanlık yaptım' buyurdu."[191]

---

182 **Ebû Seleme b. Abdirrahmân b. Avf b. Abdi Avf ez-Zührî:** Câbir'den rivâyet etmiştir. İbn Sa'd onu ikinci tabakada Medineliler'den zikretmiştir. İbn Sa'd ve Ebû Zür'a'ya göre sikadır. (İbn Hacer, Tehzîb, 12/115-118).

183 **Yûnus b. Yezîd b. Ebî'n-Necâd (ö. 159):** Zührî'den rivâyet etmiştir. Veki' sû-i hıfz (hafızasının kötü) olduğunu, Abdullâh ve Ukayl hatasının az olduğunu söylerken; Fadl b. Ziyâd, Iclî, Nesâî, İbn Maîn ve Ya'kûb b. Ebî Şeybe sika olduğunu belirtmektedir. İbn Maîn, Zührî'den (rivâyette) insanların en sebti olduğunu söylemektedir. İbn Sa'd, huccet olmadığını ifade etmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 9/304-306; Zehebî, Mîzân, 4/484; İbn Hacer, Tehzîb, 11/450-452).

184 **Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Kınaşî (ö. 197):** Yûnus b. Yezîd'den rivâyet etmiştir. Ondan Ebû Tâhir b. Serc nakletmiştir. Ahmed, İbn Maîn, Ebû Hâtim, İbn Sa'd ve Iclî gibi âlimler sika olduğunu belirtirken; Nesâî ve Sâcî semada mütesahil olduğunu ifade etmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/234-236; Zehebî, Mîzân, 2/521-523; İbn Hacer, Tehzîb, 6/71-74).

185 **Ebû Tâhir: Ahmed b. Amr b. Abdillâh b. Amr b. Serh el-Emevî (ö. 249/255):** İbn Vehb'den rivâyet etmiştir. Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim onda bir beis olmadığını, Nesâî ise sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/22; İbn Hacer, Tehzîb, 1/64).

186 Kebâs için Nesefî, "Arakın olgunlaşmasıdır" derken, İsmâilî, Ebû Nuaym ve İbn Battâl onun "Arakın yaprağı" olduğunu kaydeder. İsmâilî: "Arakın olgunlaşmış halidir ve esmerleşmişse o Kebâs'tır" demiştir. İbn Tî'n ise: "Arakın yaprağıdır" sözü sahih değildir" demiştir. (İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik, Şerh alâ Sahîhi'l-Buhârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, 9/526-527; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 6/438-439, 9/576; Kastallâni, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır, 1307, 8/234).

187 Müslim, el-Câmiu's-Sahîh, Eşribe, 29, Hadis No: 163, 2/1621.

188 **Rebî' b. İbrâhîm b. Muksim el-Esedî (ö. 197):** İbn Uleyye olarak bilinmektedir. Abdurrahmân b. İshâk el-Medenî'den rivâyet etmiştir. Yahyâ, İbn Hibbân, Ahmed b. Hanbel gibi âlimler tarafından sika görülmüştür. (İbn Hacer, Tehzîb, 3/236).

189 **Zeyd b. Eslem el-Adî (ö. 136):** Ondan İbn İshâk rivâyet etmiştir. Ahmed, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, Muhammed b. Sa'd, Nesâî, İbn Hırâş, Ya'kûb b. Şeybe ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3/498-499; Zehebî, Mîzân, 2/98; İbn Hacer, Tehzîb, 3/395-397).

190 **Atâ' b. Yesâr el-Hilâlî:** Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet etmiştir. İbn Maîn, Ebû Zür'a, Nesâî ve İbn Sa'd'a göre sikadır. Buhârî, mürsel olduğunu söylemiştir. (Mürsel, râvinin şeyhi ile arasının munkatı' olması demektir.) (Zehebî, Mîzân, 3/77).

191 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/16-17.

Râvilerinin sika olması sebebiyle klâsik hadis usûlü bakımından bu rivâyet "sahih"tir.

B. Hz. Muhammed'in Hılfu'l-Fudûl'a İştiraki

Kaynaklar Hz. Peygamber'in Hılfu'l-Fudûl'a iştiraki hususunda ittifak halindedir. Onun Hılfu'l-Fudûl'a iştiraki Mekke toplumunun sosyal adalet ve dayanışma yönüyle olumsuz yönde değişmesi karşısında gördüğü gidişatı engellemek istemesinden kaynaklanmaktadır.

A. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Bişr b. Mufaddal[192]-Abdurrahmân b. İshâk[193]-Zührî-Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im[194]-Cübeyr b. Mut'im[195]-Abdurrahmân b. Avf-Nebî (s.a.s): "Henüz delikanlı iken, amcalarımla beraber, iyi insanların yapmış olduğu antlaşmada hazır bulundum. Bana kızıl develer dahi verilse, bu antlaşmayı bozmak istemezdim..."[196]

Râvilerinin sika olması sebebiyle bu rivâyet "sahih"tir.

Bu rivâyet göstermektedir ki, Hz. Peygamber, zulme uğrayanların yanında olmak ve zalimin gasb ettiği hakkını ona iade ettirmek amacıyla kurulan Hılfu'l-Fudûl'a iştirâk etmiş, hatta Nebî olduktan sonra bununla iftihar ettiğini beyan etmiştir.[197] Tarihe Hılfu'l-Fudûl antlaşması diye geçen

192 **Bişr b. Mufaddal b. Lâhik er-Rakkâşî (ö. 186/187):** Basralıdır. Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, Nesâî, İbn Sa'd, Iclî ve Bezzâr sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/288-289; İbn Hacer, Tehzîb, 1/458-459).

193 **Abdurrahmân b. İshâk b. Abdillâh b. Hâris b. Kinâne el-Âmirî:** Ondan Bişr b. Mufaddal rivâyet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn ve İbn Hibbân gibi âlimler tarafından sika olarak görülmüştür. Ya'kûb b. Süfyân, Nesâî ve İbn Huzeyme onda bir beis olmadığını ifade eder, ancak Iclî hadisinin yazıldığını, fakat onun kuvvetli olmadığını belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/264-265; İbn Hacer, Tehzîb, 6/137-139).

194 **Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im b. Adî b. Nevfel b. Abdimenâf b. Kusay en-Nevfelî (Süleymân b. Abdilmelik'in hilafetinde vefat etmiştir):** Babasından rivâyet etmiştir. Ondan Zührî aktarmıştır. İbn Sa'd, onu Medine ehlinden tâbiînin üçüncü tabakasından zikretmiştir. Süleymân b. Abdilmelik, Iclî, İbn Hırâş ve İbn Hibbân sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7/293-294; İbn Hacer, Tehzîb, 9/91-92).

195 **Cübeyr b. Mut'im b. Adî b. Nevfel b. Abdimenâf el-Kuraşî (ö. 58-59):** Nebî'den (s.a.s) rivâyet etmiştir. Ondan oğlu Muhammed nakletmiştir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/445; İbn Hacer, Tehzîb, 2/63-64).

196 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/190, (İsnadı sahihtir. Ricâli sikadır. Abdurrahman b. İshâk haricindekiler Şeyhayn'ın râvileridir. (Ahmed b. Hanbel, Müsned (Arnaût), 3/ 193-194).

197 Hamidullah, Muhammed, İslâm Peygamberi, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 2001, 1/52; Denilmiştir ki: Bu anlaşmanın bu şekilde adlandırılmasının sebebi, Cürhüm kabilesinin önceki zamanda bu yeminleşmenin bir benzerine Kureyş'ten önce teşebbüs etmiş olması idi. Onlar kendilerinden üç kişi ve onlara tabi olanlarla yeminleştiler. Onların ilki Fazl b. Fezâle, ikincisi Fazl b. Vedâe ve üçüncüsü Fuzeyl b. Hâris idi. (Fayda, Mustafa, "Muhammed", 30/410).

bu toplantıda bulunanlar mazlumun hakkını zalimden alıncaya kadar "bir el gibi" olmaya yemin etmiştir. Kuvvetli bir ailenin veya kişinin emânı/himayesi altında bulunmayan kimsenin hayat emniyeti yoktu. Bir ailenin veya kabilenin emânı altında olma halinde ise bir kötülük yapmaya çekinilmiş, kabileler arasında kan davasının başlaması endişesi yer almıştır.[198]

C. Hz. Muhammed'in Düğüne İştirak Edememesi

Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatıyla ilgili olarak nakledilen ve muhaddislerce onun risâletine delil olarak kabul edilen hadiselerden birisi de Hz. Muhammed'in düğüne iştirak edememesidir.

A. Ömer b. Muhammed el-Hemedâdî[199]-Ahmed b. Mikdâm el-Iclî[200]-Vehb b. Cerîr[201]-Cerîr b. Hâzım[202]-İbn İshâk-Muhammed b. Abdillâh b. Kays b. Mahreme[203]-Hasen b. Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib[204]-Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib[205]-Ali b. Ebî Tâlib-Rasûlullah (s.a.s): "Cahiliye

---

İbn Sa'd ise rivâyetin bu şekilde adlandırılmasının sebebini şöyle izah etmektedir: "Onların faziletleri kendi halklarına vermek ve zâlimin mazlumla savaşmaması için anlaşma yapmaları idi. Bu Hılfu'l-Fudûl bi'setten yirmi sene önce olmuştu. Antlaşmaların en kerimi ve en şereflisi idi. Ondan ilk söz eden ve ona ilk çağıran Zübeyr b. Abdilmuttalib'dir." (İbn Sa'd, Tabakât, 1/128).

198 Ecer, Ahmet Vehbi, "Târih Boyunca Mekke'nin Yönetimi", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 3, Yıl: 1989, 303.

199 **Ömer b. Muhammed b. Büceyr b. Hâzım:** Hafızdır. (Ziriklî, *el- A'lâm*, V/60'den naklen (Şamile'den nakledilmiştir.)).

200 **Ahmed b. Mikdâm el-Iclî:** Sâlih Cezera, Mesleme b. Kâsım, İbn Abdilberr ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. Ebû Hâtim hadisinin salih olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/31; Zehebî, Mîzân, 1/158).

201 **Vehb b. Cerîr b. Hâzım b. Zeyd b. Abdillâh b. Şucâ' el-Ezdî (ö. 206):** Babasından rivâyet etmiştir. Nesâî, onda bir beis olmadığını, Iclî ise sika olduğunu belirtmektedir. Ancak Affân onun hakkında ihtilaf olduğunu, İbn Hibbân ise onun hata yaptığını ifade etmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 9/36; Zehebî, Mîzân, 4/350-351; İbn Hacer, Tehzîb, 11/161-162).

202 **Cerîr b. Hâzım b. Abdillâh b. Şucâ' el-Ezdî (ö. 175):** İbn İshâk'tan rivâyet etmiştir. Ondan oğlu Vehb nakletmiştir. Ebû Hâtim, İbn Hibbân, Sâcî, Cerîr, Ahmed b. Sâlih, Bezzâr ve İbn Sa'd gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. İbn Sa'd ömrünün sonunda ihtilat ettiğini belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/436-438; Zehebî, Mîzân, 1/392-393; İbn Hacer, Tehzîb, 2/69-72).

203 **Muhammed b. Abdillâh b. Kays b. Mahrame b. Muttalib b. Abdimenaf el-Muttalibî:** Babasından nakletmiştir. İbn Hibbân tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dil, 7/405; İbn Hacer, Tehzîb, 9/ 272).

204 **Hasen b. Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib el-Hâşimî (ö. 99):** Babasından rivâyet etmiştir. Seleme b. Eslem sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3/39; İbn Hacer, Tehzîb, 2/320-321).

205 **Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib el-Hâşimî (ö. 73/82/93):** İbn Hanefiyye olarak bilinir. Babasından rivâyet etmiştir. Iclî sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 8/33; İbn Hacer, Tehzîb, 9/354).

ehlinin yaptığı şeylerden sadece iki şey yapmaya yeltendim. Ama her defasında Allah Teâlâ, benimle istediğim şey arasına girip bana mani oldu. Artık bu iki şeyden sonra, Allah Teâlâ bana peygamberlik görevi ile ikramda bulunana kadar (ve ondan sonra) hiçbir kötü şey yapmaya yeltenmedim. (O iki şey de şu idi:) "Bir gece Mekke'nin yüksek yerlerinde benimle beraber koyun güden Kureyşli bir çocuğa: "Keşke benim koyunlarıma da göz kulak olsan da, Mekke'ye gidip gençlerin sohbetlerine (eğlencelerine) katılsam" dedim ve bu istekle oradan ayrıldım. Derken yolumun üstündeki ilk eve vardım ve bir def-zurna (eğlence) sesi duydum. Onlar, falan oğlu falan, falan kızla evleniyor diye ilân ediyorlardı. Onları seyredeyim diye oturdum. Allah bana bir uyku verdi ben de uyuyakaldım. Güneşin dokunuşu beni uyandırdı." Hz. Peygamber sözüne şöyle devam etti: "Arkadaşımın yanına döndüm. O bana: "Ne yaptın?" diye sorunca bir şey yapmadım deyip hâdiseyi anlattım. Yine bir başka gece arkadaşıma aynı şeyi söyledim. Derken Allah Teâlâ bana bir uyku verdi. Yine güneşin dokunuşu beni uyandırdı. Artık bu iki şeyden sonra, Allah Teâlâ bana risâlet göreviyle ikram edinceye kadar böylesi lüzumsuz şeylere yeltenmedim."[206]

Bazı rivâyetler, Hz. Peygamber'in, risâlet öncesinde teşebbüs ettiği bu iki cahiliye işinden Allah Teâlâ'nın kendisini koruduğunu ve ondan sonra da böyle bir işe teşebbüs etmediğini söylediğini ifade etmektedir. Ancak rivâyetin isnad açısından sahih olduğu ifade edilse de rivâyet ızdırabdan hâli değildir. Zira rivâyetin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delillerinden biri olarak sunulması tenkide açık bir husustur.

D. Hz. Muhammed'in Putlar Adına Kesilen Etten Yememesi

Hz. Peygamber'in bi'setten önceki hayatı hakkında belki en fazla tartışılan ve münhasıran müşteşrikler tarafından ısrarla üzerinde durulan bir husus, onun putlar adına kurban kestiği ve Allah'tan başkası adına kesilenleri yediği iddiası ve bu iddiayı ispatlamak için zikredilen bazı rivâyetlerdir. Aynı ortak kaynaktan gelmesine rağmen putlar adına kesilen etten yemediğine dair nakledilen rivâyetlerdeki lafız farklılıkları, bize göre,

206 İbn Hibbân, Ebû Muhammed b. Ahmed el-Bustî, Sahîh-i İbn Hibbân, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, 14/169-170; Meclisî, Bihâru'l-Envâr, 15/233.

râvilerin onları mana ile rivâyet ettiklerini ve biraz tasarruf ile naklettiklerini göstermektedir.

A. Mes'ûdî[207]-Nufeyl b. Hâşim (b. Saîd b. Zeyd b. Amr b. Nufeyl el-Adevî)[208]-Hâşim b. Saîd b. Zeyd[209]-Saîd b. Zeyd[210]: Zeyd b. Amr, Zeyd b. Hârise ile Hz. Peygamber'in yanına geldi. O esnada, Hz. Peygamber ve Zeyd b. Hârise kendilerine ait sofradan yemek yiyorlardı. Zeyd b. Amr'ı da yemeklerine davet ettiler. Zeyd b. Amr da Nebî'ye (s.a.s): "Ey kardeşimin oğlu! Biz dikili taşlar üzerine boğazlanan şeyden yemeyiz" dedi.[211]

Rivayet az bir lafız farklılığıyla, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almıştır. Buradaki lafız "Onu yemeklerine davet ettiler. Zeyd b. Amr da Nebî'ye (s.a.s): "Ey kardeşimin oğlu, biz dikili taşlar üzerine boğazlanan şeyden yemeyiz" dedi. Rivâyetin devamında Nebî'nin (s.a.s) dikili taşlar üzerine boğazlanan şeyden yediğinin görülmediği ifade edilmektedir.[212]

"Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 203-204) el-Mes'ûdî'den rivâyetlerini, el-Mes'ûdî ihtilât ettikten ve en azından kulağına girecek karıncaya engel olamayacak kadar düşkünleştikten sonra yazdığı anlaşılmaktadır. Mes'ûdî, Bağdat'ta öldüğüne ve hadis âlimleri de el-Mes'ûdî'nin Bağdat'ta ihtilât

207 **el-Mes'ûdî: Abdurrahmân b. Abdillâh b. Utbe b. Abdillâh b. Mes'ûd el-Hüzelî el-Mes'ûdî (ö. 165):** el-Mes'ûdî, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin şeyhlerindendir. Hadis imamları, el-Mes'ûdî'nin sika olduğunu, ancak ömrünün sonlarında hafızasının zayıfladığını, ihtilât ettiğini söylemektedir. el-Mes'ûdî'nin ihtilâtının Bağdat'ta meydana geldiğini, daha önce Basra ve Kûfe'de kendisinden hadis işitenlerin rivâyetlerinin iyi olduğunu kaydetmişlerdir. İbn Ammâr, İhtilât etmeden önce güvenilir idi, kim ki ondan Bağdat'ta işitmişse, semâı zayıftır, demiştir. İbn Hibbân: "Hadislerinde ihtilât etmiştir, onları birbirinden ayırt edemezdi. Bu sebeple terk edilmeyi hak etmiştir" demektedir. el-Fellâs'ın, Ebû Kuteybe'den naklettiği şu sözler çok mühimdir: "el-Mes'ûdî'yi 153 yılında gördüm ve ondan sahih hadis yazdım ve yine onu, 157 senesinde, kulağına karınca girerken gördüm. Bu sırada Ebû Dâvud et-Tayâlisî ondan hadis yazıyordu. Ebû Dâvûd'a: "Ben sağ olduğum halde, sen hala Mes'ûdî'den rivâyet etmeyi arzu mu ediyorsun?" dedim. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/306-307; Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, Tezkiratü'l-Huffâz, Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maa, Haydarabad, 1956, 1/197; Zehebî, Mîzân, 2/575).

208 **Nufeyl b. Hâşim (b. Saîd b. Zeyd b. Amr b. Nufeyl el-Adevî)- Nufeyl b. Hişâm b. Saîd b. Zeyd b. Amr b. Nufeyl el-Kuraşî:** Babasından rivâyet etmiştir. Ondan el-Mes'ûdî aktarmıştır. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 8/581).

209 **Hâşim b. Saîd b. Zeyd- Hişâm b. Saîd b. Zeyd b. Amr b. Nufeyl:** Ondan oğlu Nufeyl b. Hişâm nakletmiştir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 9/78).

210 **Saîd b. Zeyd b. Amr b. Nufeyl (ö. 51/52):** Nebî'den (s.a.s) rivâyet etmiştir. Ondan oğlu Hâşim nakletmiştir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 4/20; İbn Hacer, Tehzîb, 4/34-35).

211 Ebû Dâvûd, et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd el-Cârûd, el-Müsned, Matbaatü'l-Meclisi Dairetü'l-Mâ', Haydarâbâd, 1321, Hadis No: 234, 32.

212 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/189-190.

ettiklerini bildirdiklerine göre, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin rivâyeti de ihtilâtından sonradır. Muâz b. Muâz, 154 yılında Mes'ûdî'yi ihtilât etmiş olarak gördüğünü bildirmiştir. Ebû Kuteybe de 157 yılında Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin ondan hadis yazdığını haber vermektedir. Bütün bu bilgilerin ışığında, Mes'ûdî'den gelen bu rivâyetleri güvenilir kabul etmeye imkân yoktur."[213]

B. Muallâ b. Esed[214]-Abdulazîz b. Muhtâr[215]-Mûsâ b. Ukbe-Sâlim b. Abdillâh-Abdullâh b. Ömer: "Rasûlullah (s.a.s) Beldah'ın aşağısında, Zeyd b. Amr b. Nufeyl ile karşılaştı. Bu, Rasûlullah'a (s.a.s) vahiy indirilmeden önce idi. Rasûlullah (s.a.s) Zeyd'i içinde et bulunan bir sofraya davet etti. Zeyd b. Amr ondan yemekten kaçındı. "Ben sizin dikili taşlarınız üzerine kestiğiniz şeylerden ve kesilirken üzerine Allah'ın adı anılmayan şeylerden yemem" dedi.[216]

Buraya kadar nakledilenlerden, Abdülazîz'in rivâyetinde hata yaptığı, hıfz ve zabtının kuvvetli olmadığı, bu sebeple bazı hadis imamlarının tenkidine uğradığı, sika olmakla beraber rivâyet şartları cihetinden zayıf olduğu müşahade edilmektedir. Rivâyet bu râvi sebebiyle "zayıf"tır.

Buhârî'nin, Mûsâ b. Ukbe-Sâlim b. Abdillâh-Abdullâh b. Ömer tarikiyle rivâyet ettiği bu hadis; İbn Abdilberr (ö. 463), İbn Sa'd (ö. 230), İbn Kesîr (ö. 774), Ahmed b. Hanbel (ö. 241) ve Halebî (ö.1044) tarafından da nakledilmiştir.[217]

---

213 İbn Hacer, Tehzîb, 6/210-212; Ateş, Ali Osman, "Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamber'in Tutumu", DEÜİFD Yayınları, İzmir, 1987, 64-65.

214 **Mu'allâ b. Esed el-Ammî (ö. 218/219):** Iclî, 'Şeyhtir, Basralı'dır, sikadır, kendisi muallim ve hadiste güvenilir bir kimseydi' demektedir. Ebû Hâtim sika olduğunu, onun bir hadisten başka hatasına muttali olmadığını söylemektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 8/384; İbn Hacer, Tehzîb, 5/496).

215 **Abdülazîz b. el-Muhtar:** İbn Hibbân onu sika râviler arasında zikretmiş, fakat onun rivâyetinde hata yaptığını söylemiştir. Yahyâ b. Maîn, Abdülazîz'in hadis ilminde bir değer taşımadığını belirtmektedir. Nesâî ve Ebû Zür'a onda bir beis olmadığını söylemektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve'Ta'dîl, 5/394; Zehebî, Mîzân, 2/634; İbn Hacer, Tehzîb, 6/355-356).

216 Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh, Zebâih ve's-Sayd, 16, 6/225; Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve, 2/121-122.

217 İbn Sâ'd, Tabakât, 3/380, Beyrut, 1960; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/68-69, 127; İbn Abdilberr, el-İstîâb, 2/617; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Riyâd, 1966, 2/261; Halebî, İnsânu'l-Uyûn, 1/202.

C. Muhammed b. Ebî Bekr[218]-Fudayl b. Süleymân[219]-Mûsâ (b. Ukbe)[220]-Sâlim b. Abdillâh-Abdullâh b. Ömer: "Nebî (s.a.s) kendisine vahiy inmeden önce, Beldah'ın aşağısında Zeyd b. Amr b. Nufeyl ile karşılaştı. Nebî'ye (s.a.s) bir sofra takdim edildi. (Zeyd b. Amr) ondan yemekten kaçınarak: 'Ben sizin dikili taşlarınıza kestiğiniz şeylerden yemem, ancak üzerine Allah'ın adını zikrettiğiniz şeylerden yerim' dedi. Zeyd b. Amr, Kureyş'i kestiklerinden dolayı ayıplar ve 'koyunu Allah yaratmış ve onun için gökten su indirmiş, yerden otlar bitirmiştir. Sonra da kalkıp siz onu başkasının adına kesiyorsunuz' derdi."[221]

Rivâyetin Fudayl b. Süleymân'ın rivâyet şartları cihetinden "zayıf" olduğu anlaşılmaktadır. Rivâyet bu râvi sebebiyle "zayıf"tır.

VI. Hz. Muhammed'in Yetişkinlik/ Olgunluk Dönemi

A. Hz. Muhammed'in Ticarî Hayatı

Hz. Peygamber çobanlık yaptıktan sonra risâlete kadarki hayatında ticaret ile iştiğal etmiş, ticarî ortaklıklar kurmuş, ticarî hayatın bir gereği olarak yolculuklara çıkmış, bu yolculuklarda kârlı satışlar yapmış ve ticaret hayatında oldukça başarı elde etmiştir.

A. Hz. Muhammed'in Hubâşe panayırına katılmasıyla ilgili olarak Abdurrazzâk'ta şu rivâyet aktarılmaktadır:

Abdurrazzâk-Ma'mer-Zührî: Hz. Muhammed'in yetişkinlik çağına geldiğinde çok malı yoktu. Hatice bnt. Huveylid, Tihâme'daki Hubâşe[222] panayırına (göndermek üzere) onunla anlaştı. Onunla beraber Kureyş'ten başka bir adamı daha kiraladı. Rasûlullah (s.a.s): "Ücret konusunda Hati-

218 **Muhammed b. Ebî Bekr b. Ali b. Atâ b. Mikdâm el-Mikdâmî (ö. 324):** Basralıdır. Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zür'a, Muhammed b. Ebî Bekr'in sika râvilerden olduğunu söylemiştir. Ebû Hâtim ve Zehebî güvenilir bir hafız olduğunu kaydetmiştir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7/285; Zehebî, Tezkiratü'l-Huffâz, 2/467-468; İbn Hacer, Tehzîb, 5/53).

219 **Fudayl b. Süleymân en-Nemirî (ö. 185/186):** Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim, Ebû Zür'a ve Ali b. Medînî zayıf olduğunu belirtmektedir. Sâlih b. Muhammed, münkeru'l-hadis olduğunu ve Mûsâ b. Ukbe'den münker haberler naklettiğini söylemiştir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7/95-96; Zehebî, Mîzân, 3/361; İbn Hacer, Tehzîb, 4/501).

220 **Mûsâ b. Ukbe b. Ebî Ayyâş el-Esedî (ö. 141):** Abdullâh b. Ömer'den rivâyet etmiştir. İbn Sa'd, Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Iclî, Nesâî, Ebû Hâtim ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 8/177-178; Zehebî, Mîzân, 4/214; İbn Hacer, Tehzîb, 10/360-362).

221 Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh, Menâkibu'l-Ensâr, 24, 4/232-233; Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve, 2/121-122.

222 Eski Tihâme çarşısıdır. (Abdurrazzâk, Musannef, 5/320).

ce'den daha hayırlısını görmedim. Ben ve arkadaşım döndüğümüzde onun yanında bizim için sakladığı yemekten bir hediye bulurduk" buyurdu.[223]

Hz. Peygamber yetişkinlik çağında gerçekleştirdiği ticarî faaliyetlerinde gayet başarılı olmuş olmalı ki güvenli bulduğu kişilerle ortak ticaret yapan Hatice bnt. Huveylid'in dikkatini çekmiştir.[224]

B. Ticarî ortaklıkları ile ilgili olarak kaynaklarda şu bilgiler kaydedilmektedir: Muhammed b. Yahyâ (b. Fâris) en-Nîsâbûrî[225]-Muhammed b. Sinân[226]-İbrâhîm b. Tahmân[227]-Büdeyl[228]-Abdülkerîm[229]-Abdullâh b. Şakîk[230]-Şakîk el-Ukaylî[231]-Abdullâh b. Ebî Hamsâ'[232]: "Peygamberliğinden önce Hz. Muhammed ile birlikte bir iş yapmıştık. Bu iş tamamlanmadan önce gitmeye mecbur kalmıştım. Belirli bir günde dönüp işi tamamlamaya söz verdim. Fakat sözümü unutarak ancak üç gün sonra sözümü hatırlamış ve derhal buluşma yerine koşmuştum. Hz. Muhammed, beni görünce ne kaşlarını çattı, ne de beni kınadı. 'Yalnız bana çok merak ettim ve son üç günü burada geçirdim' dedi."[233]

---

223 Abdurrazzâk, Musannef, 5/320.

224 Kılıç, Ünal, "Peygamberimizin Risâlet Öncesi Geçim Durumu" İstem: İslâm Sanat Târih Edebiyat ve Musiki Dergisi, Konya, 2004, 196.

225 **Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh b. Hâlid b. Fâris b. Züveyb ez-Zühlî (ö. 252/256/257/258):** Ebû Hâtim Müslümanların imamlarından bir imam olduğunu ve sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 8/145; İbn Hacer, Tehzîb, 9/511-516).

226 **Muhammed b. Sinân el-Bâhilî (ö. 222/223):** İbrâhîm b. Cüneyd, Ebû Hâtim, Dârekutnî, Meslemе ve İbn Hibbân sika olduğunu ifade eder. (İbn Hacer, Tehzîb, 9/205-206).

227 **İbrâhîm b. Tahmân b. Şu'be el-Horasânî (ö. 158/163/168):** İbn Mübârek, Ahmed, Ebû Hâtim, Ebû Dâvûd ve İbn Hacer gibi âlimler tarafından sika olarak görülmüştür. İbn Maîn ve Iclî, onda bir beis olmadığını belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/56; Zehebî, Mîzân, 1/38; İbn Hacer, Tehzîb, 1/129-131).

228 **Büdeyl b. Meysere el-Ukaylî (ö. 130):** Ondan İbrâhîm b. Tahmân işitmiştir. Nesâî, Iclî, Ebû Hâtim ve İbn Hibbân gibi âlimler sika olduğunun (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/351; İbn Hacer, Tehzîb, 1/424-425, 1325).

229 **Abdülkerîm b. Abdillâh b. Şakîk el-Ukaylî:** Babasından, Abdullâh b. Ebî Hamsâ' hadisini rivâyet etmiştir. Ondan Büdeyl b. Meysere nakletmiştir. (İbn Hacer, Tehzîb, 6/373).

230 **Abdullâh b. Şakîk el-Ukaylî (ö. 108):** İbn Sa'd, onu birinci tabakada tâbiînden Basra ehlinden zikretmiştir. İbn Sa'd, İbn Maîn, Ebû Hâtim, İbn Hırâş, İbn Ebî Hâtim, Iclî, Ahmed b. Hanbel ve Zehebî sika olduğunu belirtmektedir. İbn Adî hadisinde bir beis olmadığını ifade etmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/97; Zehebî, Mîzân, 2/439; İbn Hacer, Tehzîb, 5/253-254).

231 **Şakîk el-Ukaylî:** Abdullâh b. Ebî Hamsâ'dan rivâyet etmiştir. Ondan oğlu Abdullâh nakletmiştir. (Zehebî, Mîzân, 2/279; İbn Hacer, Tehzîb, 4/364).

232 **Abdullâh b. Ebî Hamsâ' el-Âmirî:** Ebû Dâvûd ondan bir hadis rivâyet etmiştir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/49; İbn Hacer, Tehzîb, 5/192).

233 Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es- Sicistânî, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Edeb, 90, Hadis No: 4996, 5/268-269.

Râvilerinin sika olması sebebiyle hadis usûlü bakımından bu rivâyet "sahih"tir.

Şu âna kadar verdiğimiz rivâyetler ortaya koymaktadır ki, Hz. Peygamber'in ticarette gösterdiği doğruluk, onun ortaklarıyla yapılan şahitliklerle sabittir. Hz. Peygamber, ticarî muamelelerinde doğruluk ve ahde vefanın numunesiydi.

C. Osmân ve Ebû Bekr b. Ebî Şeybe-Abdurrahmân b. Mehdî[234]-Süfyân[235]-İbrâhîm b. Muhâcir[236]-Mücâhid[237]-Kâid es-Sâib-Sâib[238]: Nebî'ye (s.a.s) 'Cahiliye'de sen benim ortağımdın. Ortağın en hayırlısıydın. Ne güzel ortaktın, muhalefet ve münakaşa etmezdin' dedi.[239]

Rivâyetlerin isnadında cerh-ta'dîl otoriteleri tarafından ihtilâfla birlikte mecrûh görülen İbrâhîm b. Muhâcir bulunduğundan bu rivâyetler hadis usûlü bakımından "hasen"dir.

---

234 **Abdurrahmân b. Mehdî b. Hassân b. Abdirrahmân el-Anberî (ö. 198):** Süfyân'dan nakletmiştir. Ebû Hâtim, Ali b. Nasr, Ali b. Medînî ve İbn Sa'd sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/350-352; İbn Hacer, Tehzîb, 6/279-281).

235 **Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî (ö. 161):** Şu'be, İbn Uyeyne ve Ebû Âsım, Süfyân'ın hadiste Mü'minlerin emiri olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 4/208-211; İbn Hacer, Tehzîb, 4/111-115).

236 **İbrâhîm b. Muhâcir b. Câbir el-Becelî:** Sevrî ve Ahmed b. Hanbel'e göre, onda bir beis yoktur. Iclî, İbn Sa'd ve Ebû Dâvûd'a göre sika olsa da Yahyâ el-Kattân, Nesâî, Ya'kûb b. Süfyân ve Ebû Hâtim kavi olmadığını belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/78; Zehebî, Mîzân, 1/67-68; İbn Hacer, Tehzîb, 1/167-168).

237 **Mücâhid b. Cebr el-Mekkî (ö. 104):** Sâib b. Ebî Sâib'in mevlasıdır. İbn Maîn, Ebû Zür'a, Iclî, İbn Sa'd ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 367-368; Zehebî, Mîzân, 3/439-440; İbn Hacer, Tehzîb, 10/42-44)

238 **Sâib b. Ebî Sâib Sabefî b. Âid b. Abdillâh b. Ömer b. Mahzûm el-Mahzûmî:** Nebî'nin (s.a.s) câhiliyede ortağıdır. İbn Abdilberr onun Müslüman olup olmadığında ihtilâf etmiştir. İbn İshâk onun Bedir günü kâfir olarak öldüğünü belirtir. Ebû Amr, Nebî'nin (s.a.s) ortağı olduğuna dair hadis gerçekten muzdaribdir demekte, onlardan bazıları onun Sâib b. Ebî Sâib olduğunu, bazıları babası olduğunu, bazıları Kays b. Sâib olduğunu, bazıları Abdullâh olduğunu ifade etmektedir. İbn Hacer müslüman olarak öldüğünü nakletmektedir. (İbn Hacer, Tehzîb, 3/448-449).
Hz. Peygamber'in ticârî ortaklarıyla ilgili olarak kaynaklarda farklı isimler zikredilmekle birlikte Ahmed b. Hanbel'in naklettiği rivâyette Sâib b. Ebî Sâib'in Hz. Peygamber'in ortağı olduğu açıkça ifade edilmektedir. (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/425) İbn Hacer de *Tehzîb*'de Hz. Peygamber'in ortağı olarak Sâib b. Ebî Sâib'i zikretmekte ve onun Abdullâh b. Sâib'in oğlu olduğunu belirtmektedir. Ebû Dâvûd da es-*Sünen*'inde Sâib hakkında iki görüş nakleder. Birincisi, o Bedir günü Zübeyr b. Avvâm tarafından öldürülmüştür. İkincisi de o İslâmiyet'i kabul etmiştir. Ebû Dâvûd bu görüşlerden ikincisini tercih etmekte ve kendisine itimat edilecek görüşün bu olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Sâib b. Ebî Sâib'in müellefetü'l-kulûbdan olduğunu nakletmektedir. (Ebû Dâvud, es-Sünen, Edeb, 20, 5/170). Nakletmiş olduğumuz malumattan hareketle câhiliye döneminde Hz. Peygamber'in ortağının isminin Sâib b. Ebî Sâib olduğunu söylemek mümkündür.

239 İbn Mâce, es-Sünen, Ticârât, 63, hadis no: 2287, 2/768.

D. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Affân[240]-Vüheyb[241]-Abdullâh b. Osmân b. Hâşim[242]-Mücâhid-Sâib b. Ebî Sâib: "Sâib b. Ebî Sâib, İslâm'dan önce ticarette Hz. Peygamber'in (s.a.s) ortağı idi. Fetih günü ona geldi. Nebî (s.a.s): 'Merhaba ey kardeşim ve ortağım! Ne güzel ortaktın, muhalefet ve münakaşa etmezdin. Sen cahiliyede bir takım davranışlar yapıyordun ki bunlar (Allah katında) makbul sayılmıyordu. Bugün ise (Müslüman olduğun için) artık kabul edilecektir...' buyurdu."[243]

Râvilerinin sika olması sebebiyle hadis usûlü bakımından bu rivâyet "sahih"tir.

Bu hususta varid olan rivâyetlere baktığımızda, Kays b. Sâib[244] sözlerinden Kays'ın bir ortak olarak Hz. Peygamber'den daha iyi bir ortakla iş yapmadığı anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber; Mekke dışına gittiği ve ortağının kendisine bir iş tevdi ettiği durumlarda, kendisinden istenen işi tam manasıyla yapmıştır. Buna karşılık, ortağına Mekke dışında bir iş havale ettiği durumlarda, ortağı döndüğünde işin akibetini değil, ortağını sağlık ve sıhhatini sormakla yetinmiştir.[245] Hz. Peygamber'in ortaklarıyla ilişkilerinde en dikkat çeken husus, onun ortaklarının fikirlerine ve isteklerine önem vermiş olmasıdır.

Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Sâib b. Ali Sâib ve Talha b. Ubeydillâh'ın kölesi Rebî' b. Bedr ile ortaklık yaptığı da rivâyet edilmektedir. Bu ortaklıklarda Hz. Peygamber'in ticaret hesaplarını her zaman dürüst olarak tuttuğu ve ortağı ile hiç bozuşmadığı ve onu aldatmadığı görülmektedir.[246]

E. Ticaret için yapmış olduğu seyahatler hakkında Hâkim'de şu bilgiler aktarılmıştır: Ebû Abdillâh Muhammed b. Ya'kûb-Ali b. Hasen

240 **Affân b. Müslim b. Abdillâh es-Saffâr (ö. 220):** Vüheyb b. Hâlid'den rivâyet etmiştir. Ondan Ahmed b. Hanbel işitmiştir. İclî, İbn Sa'd, İbn Hırâş, İbn Kani', Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim ve İbn Hibbân sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7/42; Zehebî, Mîzân, 3/81-82; İbn Hacer, Tehzîb, 7/230-235).

241 **Vüheyb b. Hâlid b. Aclân el-Bâhilî (ö. 165/169):** Ondan Affân rivâyet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Yûnus b. Hubeyb ve Iclî sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 9/45-47; İbn Hacer, Tehzîb, 11/169-170).

242 **Abdullâh b. Osmân el-Kârî el-Mekkî (ö. 132):** Mücâhid'den nakletmiştir. İbn Ebî Meryem, İbn Maîn, Iclî, Nesâî, Ebû Hâtim ve İbn Hibbân'a göre sika olsa da İbn Maîn kuvvetli olmadığını belirtmektedir. Ebû Hâtim onda bir beis olmadığını ve salihu'l-hadis olduğunu söylemektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/135; İbn Hacer, Tehzîb, 5/ 314-315).

243 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/425.

244 Erken dönem kaynaklarda Hz. Peygamber'in ortağıyla ilgili olarak Kays b. Sâib'in isminin zikredilmediği müşahade edilmektedir.

245 Hamidullah, İslâm Peygamberi, 1/56-57.

246 Rahman, Afzalur, Sîret Ansiklopedisi, İnkılab Yayınevi, İstanbul, 1992, 2/273.

el-Hilâlî[247]-Mu'allâ b. Esed el-Ammî[248]-Hammâd[249]-Rebî' b. Bedr[250]-Ebû Zübeyr[251]-Câbir: "Hatice'nin kervanında ücretli olarak iki defa Curaş'a[252] gittim. Her defasında bana iki defa ödeme yaptı." Hâkim hadisin isnadının sahih olduğunu ancak Buhârî ve Müslim'in onu tahric etmediğini kaydetmektedir.[253]

Ancak söz konusu hadisin rivâyetlerinde yer alan râviler genellikle muteber kabul edilmekle birlikte, Rebî' b. Bedr'in zayıf olduğu ifade edilmektedir.

---

247 **Ali b. Hasen b. Mûsâ el-Hilâlî (ö. 267):** İbn Hibbân ve Muhammed b. Abdilvehhâb el-Ferra' onun sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Hacer, Tehzîb, 7/299-300).

248 **Mu'allâ b. Esed el-Ammî (ö. 218):** Hammâd b. Mes'ade'den nakletmiştir. Iclî, Ebû Hâtim, Meslema b. Kâsım, İbn Hibbân ve Mes'ûd b. Hakem gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 8/384; İbn Hacer, Tehzîb, 10/236-237).

249 **Hammâd b. Mes'ade et-Temîmî (ö. 202):** Ondan Mu'allâ b. Esed rivâyet etmiştir. Ebû Hâtim, İbn Sa'd, İbn Hibbân ve İbn Şahin'e göre sikadır. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3/161-162; İbn Hacer, Tehzîb, 3/19-20).

250 **Rebî' b. Bedr b. Amr b. Cerrâd et-Temîmî (ö. 178):** Ebî Zübeyr el-Mekki'den işitmiştir. Ebû Hâtim, İbn Maîn, Kuteybe, Ebû Dâvûd, Nesâî, Ya'kûb b. Süfyân ve İbn Hırâş gibi birçok âlim tarafından zayıf görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3/419; Zehebî, Mîzân, 2/38-39; İbn Hacer, Tehzîb, 3/239-240).

251 **Ebû Zübeyr el-Mekkî: Muhammed b. Müslim (ö. 128):** Câbir'den rivâyet etmiştir. İbn Maîn, Nesâî, Ya'kûb b. Şeybe ve İbn Medînî'ye göre sika olsa da Ya'kûb, Ahmed b. Hanbel zayıf olduğunu ifade eder. Ebû Hâtim, hadisinin yazılabileceğini, fakat onunla ihticâc olunmayacağını belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 8/87-89; Zehebî, Mîzân, 4/37-40; İbn Hacer, Tehzîb, 9/440-443).

252 İlgili tartışmalara baktığımızda, İbn Seyyidünnâs'ın (ö. 734) bildirdiğine göre, Hatice işlerini takip için Hz. Peygamber'i iki kez ismi C-R-Ş harflerinden oluşan bir şehre göndermiş ve her defasında Hz. Peygamber'i bir deve ile ödüllendirmiştir. Eğer burada sözü edilen Curaş ise, bu yer Taif'in güneyinde Yemen'de bulunmaktadır. Carş diye okumak gerekirse, Ürdün'de bir şehir olacaktır. Curaş, İbn Hişâm'ın da belirttiği gibi, etrafı sularla çevrili yılda bir kez kurulan fuarı ile Güney Arabistan'da önemli bir kentti. (Hamidullah, İslam Peygamberi, 1/57). İbn Kayyım el-Cevziyye, bu konudaki rivâyeti ele alarak, bu seferin Curaş'a yapıldığı üzerinde durmaktadır. Onun tercihine göre de burası Yemen'de bulunan Curaş değil, Suriye'deki Ceraş'tır. (İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır, 1324, 1/197). Hz. Peygamber'in genç dişi deve karşılığında iki sefere çıktığı nakledilmektedir. (Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve, 2/66) Ancak coğrafya kaynakları bu yerin ismini Yemen topraklarından olan Curaş şeklinde vermektedirler. (Yüksel, Ahmed Turan, "Bir Tacir Olarak Hz. Peygamber", Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) -Özel Sayısı-, Ankara, 2003, 137-140). Hz. Peygamber, diğer Mekkeliler gibi pek çok seyahatler yapmıştır. İbn Seyyidünnâs Hz. Muhammed'in, Arap'ların en meşhur panayırlarından "Hubaşe"yi ergenlik çağında ziyaret ettiğini söyler. (Fayda, Mustafa, "Muhammed", DİA, 30/410). Hâkim'e ve Zehebî'ye göre Hz. Muhammed, Hatice'nin arzusu ile Yemen'deki Curaş'a kadar gitmiştir.

Bize göre, coğrafya kaynaklarının bu yerin ismini Yemen topraklarındaki Curaş şeklinde vermelerinden, erken dönem kaynaklardan İbn Hişâm'ın da burasının Yemen olduğunu ima eden açıklamalarından ve Hâkim ve Zehebî'nin nakillerinden Hz. Peygamber'in Yemen'deki Curaş'a seyahat ettiğini söylemek mümkündür.

253 Hâkim, Müstedrek, 3/183.

Ebû Zübeyr el-Mekkî'nin de sika olduğu belirtilmekle birlikte zayıf olduğu, hadisi yazılıp onunla ihticâc edilmez denildiği belirtilmektedir. Rivâyet bu râviler sebebiyle "zayıf"tır.

2. "Hz. Hatice, her seyahati tamamladıktan sonra Hz. Muhammed'e bir deve verirdi."[254] Bu hadisten Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'i bir deve vermek suretiyle ücretli çalıştırdığı anlaşılmaktadır.

B. Hz. Muhammed'in Evliliği ve Aile Hayatı

A. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Ebû Kâmil[255]-Hammâd b. Seleme[256]-Ammâr b. Ebî Ammâr[257]-İbn Abbâs: "Babasının bu evliliğe razı olmayacağını bilen Hatice onu merasimden önce sarhoş etti. Babas ayılıp kızını evlendirdiğini öğrenince Ebû Tâlib'in yetimine kız veremeyeceğini söyleyerek bu evliliğe itiraz etti. Hatice ise böyle bir şey yapmaya kalkıştığı takdirde Kureyş nezdinde itibar kaybedeceğini hatırlatarak onu bu evliliğe ikna etti."[258]

Yapılan değerlendirmeler ışığında hadisin "sahih" olduğu anlaşılmaktadır.

B. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Ya'kûb[259]-Muhammed b. Hâlid Halâ el-Hımsî[260]-Haccâc b. Ebî Menî'[261]-Ubeydullâh b. Ebî Ziyâd[262]-Zührî: "Rasûlullâh'ın (s.a.s) evlendiği ilk kadın Hatice bnt. Huveylid b. Esed b. Abduluzza'dır. Onunla câhiliyede evlenmiştir. Onu babası Huveylid b. Esed nikahlamıştır."[263]

---

254 Hâkim, Müstedrek, 3/182.

255 **Ebû Kâmil Fudayl b. Hüseyn b. Talha el-Basrî (ö. 237):** İbn Hibbân, Ebû Hâtim ve Ali b. Medînî'ye göre sikadır. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7/94-95; İbn Hacer, Tehzîb, 8/290-291).

256 **Hammâd b. Seleme b. Dînar el-Basrî (ö. 167):** Sâbit'ten nakletmiştir. İbn Maîn, Beyhakî, Sâcî ve Iclî gibi âlimler tarafından sika olarak görülmüştür. İbn Sa'd, sika olmasına rağmen bazen münker hadis naklettiğini belirtmektedir. Ahmed b. Hanbel, Sâbit konusunda onların en sebtinin Hammâd b. Seleme olduğunu ifade eder. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3/154-155; Zehebî, Mîzân, 1/590-595; İbn Hacer, Tehzîb, 11/11-16).

257 **Ammâr b. Ebî Ammâr b. Ebî Hâşim:** Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, İbn Hibbân ve Nesâî gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. İbn Hacer, onun hata yaptığını belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Tadîl, 6/511-512; İbn Hacer, Tehzîb, 7/404).

258 Abdurrazzâk, Musannef, 5/320-321; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/312.

259 **Muhammed b. Ya'kûb b. Yûsuf b. Ma'kal b. Sinân el-Emevî:** Muhaddistir, Nişabur ehlindendir. Orada vefat etmiştir. (Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/145 (Şâmile'den nakledilmiştir.)).

260 **Muhammed b. Hâlid Halâ el-Kelâî:** Nesâi, İbn Ebî Hâtim ve Dârekutnî gibi âlimler tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7/327; İbn Hacer, Tehzîb, 9/140).

261 **Haccâc b. Yûsuf b. Ebî Menî':** İbn Hibbân ve diğer âlimler tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Hacer, Tehzîb, 2/207-208).

262 **Ubeydullâh b. Ebî Ziyâd:** Zührî'den rivâyet etmiştir. Ondan Haccâc b. Ebî Menî' nakletmiştir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/380).

263 Hâkim, Müstedrek, 3/182.

Râvilerinin sika olması sebebiyle hadis usûlü bakımından bu rivâyet "sahih"tir.

C. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Bâliveyh-Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel-Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb[264]-İbrâhîm b. Sa'd[265]-Muhammed b. İshâk: "....(Rasûlullah) onu nikahladığında (Hatice) yirmi sekiz yaşındaydı. (Muhammed): Hatice'nin künyesi Ümmü Hind idi. Onun, Rasûlullah ile evlendiğinde bir oğlu ve kızı vardı. Hatice'nin annesi Fâtıma b. Zâide b. el-Esm ve onun annesi Hâle b. Abdimenâf'tır" dedi.[266]

Cerh-ta'dîl otoriteleri tarafından mecrûh görülen Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb'ün durumu sebebiyle bu rivâyet "zayıf"tır.

D. Abd b. Humeyd-Abdurrazzâk-Ma'mer-Zührî-Urve-Âişe: "Nebî (s.a.s) (cahiliyede) Hatice'den başka birisiyle evlenmedi."[267] Rivâyet isnad açısından "sahih"tir.

C. Hz. Muhammed'in Çocukları

A. Abdurrazzâk-Ma'mer-Zührî: "Rasûlullah, Hatice ile yaşamaya başladı. (Önce) kızları doğdu. (Sonra) Kâsım adlı bir oğulları oldu. Bazı âlimler, Tâhir adında bir oğlu olduğunu iddia etti. Bazıları, 'Kâsım'dan başka bir oğlu olduğunu bilmiyoruz' dediler. Dört tane kızı vardır: Zeynep, Fâtıma, Rukayye, Ümmü Kulsûm."[268]

B. Ebû Bekr b. Bâliveyh-Muhammed b. Yûnus el-Kureşî-Ebû Zeyd Saîd b. Evs-Şu'be- Hâkim[269]-Müksim[270]-İbn Abbâs: "Hatice, Rasûlullâh'a

264 **Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb el-Bağdâdî (ö. 228):** İbrâhîm b. Sa'd'dan rivâyet etmiştir. Ya'kûb b. Şeybe hadis ashabından olmadığını belirtmektedir. Ahmed b. Hanbel'e göre, onda bir beis yoktur. Ancak İbn Hibbân ve Ebû Hâtim zayıf olduğunu, İbn Maîn ise onun kezzâb olduğunu ifade etmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/25-26; Zehebî, Mîzân, 1/133; İbn Hacer, Tehzîb, 1/70-71).

265 **İbrâhîm b. Sa'd b. İbrâhîm b. Abdirrahmân b. Avf ez-Zührî (ö. 183):** Ahmed, İbn Maîn, Iclî, Ebû Hâtim ve İbn Adî gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2/50-51; Zehebî, Mîzân, 1/33-35; İbn Hacer, Tehzîb, 1/121-123).

266 Hâkim, Müstedrek, 3/182.

267 Müslim, el-Câmiu's-Sahîh, Fedâilü's-Sahâbe, 12, Hadis No: 77, 2/1889.

268 Abdurrazzâk, Musannef, 5/321.

269 **Hâkim b. Cübeyr el-Esedî:** Ondan Şu'be rivâyet etmiştir. Ahmed, İbn Maîn, Ya'kûb b. Şeybe, Ebû Hâtim, Nesâî ve Darekutnî gibi birçok âlim tarafından zayıf olarak görülmüştür. Cevzecânî, Hakîm b. Cübeyr'in kezzab olduğunu ifade etmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3/216-217; Zehebî, Mîzân, 1/583-584; İbn Hacer, Tehzîb, 2/445-446).

270 **Muksim b. Becra Ebû'l-Kâsım (ö. 101):** İbn Abbâs'tan nakletmiştir. Ebû Hâtim, Ahmed b. Sâlih, Iclî ve Ya'kûb b. Süfyân'a göre sika olsa da İbn Sa'd, Sâcî ve Buhârî gibi âlimler tarafından zayıf olarak görülmüştür. Ebû Hâtim, sâlihu'l-hadîs olduğunu ve onda bir beis olmadığını belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 8/473-474).

(s.a.s) iki erkek, dört kız doğurdu. Onlar: Kâsım, Abdullâh, Fâtıma, Zeynep, Rukayye, Ümmü Kulsûm'dur."[271] Hâkim b. Cübeyr'in mecrûh olması sebebiyle bu rivâyet "zayıf"tır.

D. Kâbe'nin Mekkeliler Tarafından Yeniden İnşası ve Hz. Muhammed'in Hakemliği

Hz. Muhammed'in hayatının bu dönemi için kaydedilen önemli bir hâdise de el-Haceru'l-Esved'in yerine konulması sırasında sâdır olan tartışmayı herkesi memnun edecek şekilde, adaletle çözümlemiş olması ve kendisine duyulan güveni daha fazla artırmasıdır.

Kâbe'nin yeniden inşası esnasında Hz. Peygamber'in kaç yaşında olduğu konusunda farklı rivâyetler bulunmakla birlikte[272] genelde otuz beş yaşını bildiren rivâyet tercih edilmiştir.[273]

A. Kâbe'nin İnşası ile ilgili olarak Abdurrazzâk'ta şu bilgilere rastlanmaktadır: Abdurrazzâk-Ma'mer-Zührî: "Rasûllullâh'ın (s.a.s) gençliğinde bir kadın Kâbe'de buhur yaktı. Buhurluktan bir kıvılcım Kâbe'nin örtüsünü yakınca onu dayanıksız hale getirdi. Bundan sonra Kureyş onu yıkmaya karar verdi. Ancak onu yıkmaktan korktular. Velîd b. Muğîre onlara: 'Onu kötülük için mi yoksa iyilik için mi yıkıyorsunuz?' diye sordu. Onlar: 'iyilik için yıkıyoruz' dediklerinde (Velîd b. Muğîre): 'Allah iyilik yapanları helâk etmez' dedi. (Kureyşliler): 'Kabe'nin üzerine çıkıp onu kim yıkacak dediler?' Velîd: 'Ben ona çıkacağım ve onu yıkacağım' dedi. Velîd b. Muğîre, Kâbe'nin üstüne çıktı ve beraberinde küçük bir baltası vardı: 'Ey Allah'ım! Niyetimiz sadece iyiliktir' diye dua etti. Akabinde Kâbe'yi yıktı. Kureyş onu yıkarken korktukları azabın gelmediğini gördüklerinde ona katıldılar. Onu inşa ederken, rükün yerine ulaştılar. el-Haceru'l-Esved hususunda, hangi kabile onu kaldıracak diye Kureyşliler arasında tartışmalar çıktı. Onların arasında neredeyse (savaş) çıkacaktı. 'Bu yoldan ilk gelen kimseyi hakem seçelim' dediler. Bunun üzerine anlaştılar. O sırada, üzerinde siyah, beyaz çizgili Arap işi ince ihramı bulunduğu halde içeri ilk giren Hz. Muhammed oldu. Kureyşliler ona daha vahiy ve peygamberlik gelmeden önce 'el-Emîn' adını takmışlardı. Hz. Peygamber, el-Haceru'l-Esved'i konulacağı yerin hizasına gelince örtünün içinden alıp kendi eliyle yerine yerleştirdi.[274]

271 Hâkim, Müstedrek, 3/182.

272 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 7/146.

273 Abdurrazzâk, Musannef, 5/103; İbn Hişâm, es-Sîret, 1/192.

274 Abdurrazzâk, Musannef, 5/102-103, 319.

B. Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatıyla ilgili olarak anlatılan problemli rivâyetlerden birisi de Hz. Peygamber'in Kâbe'nin yeniden inşası esnasında izarını çıkardığında kendisine seslenildiğini ifade eden rivâyetlerdir.

Abdurrazzâk-Ma'mer-Abdullah (b. Osmân b. Hasîm)[275]-Ebû't-Tufeyl[276]: "Kureyş, omuzlarında taşları taşıyorlardı. Kabe'yi 20 zirâ' yukarı kaldırdılar. Ecyâd'dan taş taşırken, Nebî'nin üzerinde benekli bir elbise vardı. Elbise dar olduğu için onu omuzlarına aldı. Hemen avret yeri açıldı. 'Ya Muhammed! Avret yerini ört' diye seslenildi. Bundan sonra o hiç çıplak görülmedi. Kâbe'nin inşasıyla Allah'ın onu Peygamber olarak göndermesi arasında beş yıl vardır..." [277]

C. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-İbn Cüreyc-[278]-Amr b. Dînâr[279]-Câbir b. Abdillâh: "Hz. Peygamber amcası Abbâs ile birlikte Kâbe'ye taş taşırken, amcası ona: 'Peştemalini kaldırıp omzuna koy ki, omzunu taştan korusun' demişti. O bunu yaptığında peştemalinin eteğini yukarı kaldırıp da, avret mahalli açılınca birden bayılıp yere düştü ve gözlerini gökyüzüne dikti ve 'peştemalim peştemalim' diyerek kalkıp peştemalini üzerine aldı."[280]

D. Züheyr b. Harb[281]-Ravh b. Ubâde[282]-Zekeriyya b. İshâk-[283]-Amr b. Dînâr[284]-Câbir b. Abdillâh: "Rasûlullah (s.a.s), Kâbe için taşlar taşırken

275 **Abdullâh b. Osmân b. Hasîm (ö. 132/135):** Ebû Tufeyl'den rivâyet etmiştir. Ondan Ma'mer aktarmıştır. İbn Maîn, Iclî ve Nesâî sika olduğunu, Ebû Hâtim onda bir beis olmadığını ve hadisinin sâlih olduğunu belirtmektedir. (İbn Hacer, Tehzîb, 5/314-315).

276 **Âmir b. Vâsile b. Abdillâh b. Amr b. Cahş Ebû Tufeyl el-Leysî (ö. 102/107):** İbn Sa'd ve Ahmed b. Hanbel sika olduğunu söylemektedir. (İbn Hacer, Tehzîb, 5/82-84).

277 Abdurrazzâk, Musannef, 5/103.

278 **İbn Cüreyc: Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc (ö. 150):** İbn Sa'd, İbn Hırâş ve Iclî gibi âlimler tarafından sika görülmüştür. İbn Hibbân *es-Sikât*'ta tedlis yaptığını belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/420-422; Zehebî, Mîzân, 2/659; İbn Hacer, Tehzîb, 6/402-406).

279 **Amr b. Dînâr el-Mekkî (ö. 125):** Abdurrahmân b. Hakem, Nesâî, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, İbn Uyeyne ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 6/297-298; Zehebî, Mîzân, 3/260; İbn Hacer, Tehzîb, 8/28-30).

280 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/295.

281 **Züheyr b. Harb b. Şeddâd el-Haraşî (ö. 232/234):** İbn Maîn, Ebû Hâtim, Nesâî, Hüseyn b. Fehm, Ebû Bekr Hâtib ve İbn Veddâh gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/350-352; İbn Hacer, Tehzîb, 2/493-494).

282 **Ravh b. Ubâde b. Alâ' b. Hassân el-Kaysî (ö. 205):** Ondan Ahmed b. Hanbel aktarmıştır. İbn Maîn, İbn Ebî Huseyme, Ebû Bekr Bezzâr'a göre sika olsa, Ebû Hâtim onunla ihticâc edilemeyeceğini, Nesâî ise, kavî olmadığını belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3/450-451; Zehebî, Mîzân, 2/58-60; İbn Hacer, Tehzîb, 3/293-296).

283 **Zekeriyyâ b. İshâk el-Mekkî:** Amr b. Dînâr'dan rivâyet etmiştir. Zehebî, Ahmed, Veki', Berkî, Hâkim, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, Nesâî, İbn Sa'd ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3/529; Zehebî, Mîzân, 2/71; İbn Hacer, Tehzîb, 3/328-329).

284 **Amr b. Dînâr el-Mekkî (ö. 125/125):** Abdurrahmân b. Hakem, Nesâî, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, İbn Uyeyne ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 6/297-298; Zehebî, Mîzân, 3/260; İbn Hacer, Tehzîb, 8/28-30).

üzerinde izarı vardı. Amcası Abbâs Ona: 'Ey kardeşimin oğlu, eğer izarını çözersen ve omzuna alırsan çok daha fazla taş (alabilirsin) dedi. (Hz. Peygamber) izarını çözüp omzuna alınca bayılarak yere düştü. Bu günden sonra hiç çıplak görülmedi' dedi."[285]

Hz. Peygamber'in izarını çıkarmasıyla ilgili olarak İbn Hacer şu bilgileri kaydetmektedir: "Kabe'nin yeniden inşasını anlatan rivâyet sahabe mürselidir. Câbir bu olayı görmemiştir. Bununla birlikte, Nebî ya da sahabeden işitmiş olma ihtimali vardır. Ebû Nuaym (ö. 430) ve Taberî'nin (ö. 310) bu konuda İbn Lehîa'dan nakletmiş olduğu rivâyet zayıftır. Ebû Nuaym "*Ma'rifet*" inde[286] Kays b. Rebî' tarikinden gelen rivâyette ve *Delâil*'inde: "Çıplak yürümekten nehyedildim" ifadesi vardır. Nadr-Ebî Ömer- İkrime-İbn Abbâs- (orada Abbâs yoktur): (Rivâyette) bu hususun nübüvvetten gördüğü ilk şey olduğu aktarılmaktadır. (Ancak isnaddaki) Nadr zayıftır. Çocukluğunda izarını omuzlarına alması rivâyeti İbn İshâk (ö. 151) tarafından nakledilmektedir. Ancak çocukluğunda anlatılan kıssanın başka bir kıssa olduğu söylenmektedir. Zührî'den gelen rivâyete göre, Kureyşliler Rasûlullah (s.a.s) büyüdüğünde Kâbe'yi yıkıp yeniden inşa etmişlerdir. (Zührî'nin) rivâyetinde inşaat için çalışırken 'avret yerlerini ört diye seslenildiği, bundan sonra hiç çıplak görülmediği, bununla Peygamber olarak gönderilmesi arasında 5 sene olduğu' kaydedilmektedir. Abdurrazzâk (Kabe'nin inşasının) nübüvvetten 15 sene önce vuku bulduğunu nakleder.[287]

Bu hususta varid olan rivâyetlere baktığımızda, Hz. Muhammed'in, Kâbe inşaatı için taş taşırken taşlar kendisini incitmesin diye peştemalını omzuna koyduğunda, avret yerlerini göstermekten menedilmesinin muhaddislerce peygamberlik alâmeti olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu hususun ise tenkidi gerekli bir nokta olduğunu bilhassa not etmek gerekir. Zira bu olayın nübüvvetle ilintili olarak değerlendirilmesi tutarlı değildir. Hadise nübüvvetten önce yaşanmakta ve risâlet döneminde de bu hususa hiç atıfta bulunulmamaktadır. Ayrıca bu olayın vukuu esnasında Hz. Peygamber'in yanında yer alan amcasıyla ilgili olarak kaynaklar farklı isimler zikretmektedir. Bazı kaynaklar o esnada Hz. Muhammed'in yanındaki

285 Müslim, el-Câmiu's-Sahîh, Hayz, 19, Hadis No: 77, 1/268; Ebû Nuaym, Delâilü'n-Nübüvve, 146; Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve, 2/32.

286 *Marifetü's-Sahabe* adlı eseri.

287 Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, Fethu'l-Bârî', 3/440-445, 1380; Aynî, Umdetü'l-Kârî, 4/577-581; 8/38.

amcasının, Ebû Tâlib olduğunu kaydederken,[288] bazı rivâyetlerde amcası Abbâs'ın ismi zikredilmektedir.[289]

Burada şunu da belirtelim ki, erken dönem kaynaklarda Hz. Abbâs'ın ismi zikredilmekte, daha sonraki kaynaklarda Hz. Abbâs'ın yerini Ebû Tâlib'in aldığı müşâhade edilmektedir. Bu ise rivâyetin mana ile rivâyet edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte, Hâkim'in nakletmiş olduğu rivâyetin isnadının zayıf olduğu görülmektedir.

F. Hz. Muhammed'in Kâbe hakemliği hakkında Abdurrazzâk şu rivâyeti aktarmaktadır: Abdurrazzâk-İbn Cüreyc[290]-Mücâhid[291]: "Kureyş, Beyt'i inşa etti. Rükün yerine geldiklerinde kabileler antlaşmazlığa düştü. Bir kabile onu biz kaldıracağız derken, diğer bir kabile bunun kendi hakkı olduğunu düşünüyordu. Şu yüksek kapıdan ilk giren aramızda hüküm versin diye kararlaştırdılar. O esnada Hz. Muhammed girince (Kureyşliler): 'Ey Muhammed! Aramızda hüküm ver' dediler. O: 'Bir elbiseyi ortaya serin, sonra el-Haceru'l-Esved'i onun içine yerleştirin, sonra her kabileden bir temsilci gelsin' dedi. Böyle yaptılar. Hz. Muhammed onu rükne kaldırdı. Kenarından tuttu ve kaldırıp yerine koydu.[292]

G. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Abdüssamed-Sâbit (Ebû Zeyd)[293]-Hilâl b. Habbâb[294]-Mücâhid[295]-Mevlâsı Abdullâh b. Sâib el-Kârî: İmam Ahmed'in Mücâhid'den rivâyetine göre, Mücâhid'in mevlası ona: "...Biz Kâbe'yi bina ediyorduk. Nihayet el-Haceru'l-Esved'in konulacağı seviyeye geldik. Taşı hiç kimse göremiyordu. Bir de baktım ki o getirdiğimiz taşların ortasında adam

---

288 Hâkim, Müstedrek, 4/179.

289 Müslim, el-Câmiu's-Sahîh, Hayz, 19, Hadis No: 77, 1/268; Ebû Nuaym, Delâilü'n-Nübüvve, 146; Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve, 2/32.

290 **İbn Cüreyc: Abdülmelik b. Abdilaziz b. Cüreyc (ö. 150):** İbn Sa'd, İbn Hıraş ve Iclî gibi âlimler tarafından sika görülmüştür. İbn Hibbân *es-Sikât*'ta tedlis yaptığını belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 5/420-422; Zehebî, Mîzân, 2/659; İbn Hacer, Tehzîb, 6/402-406).

291 **Mücâhid b. Cebr el-Mekkî (ö. 104):** Sâib b. Ebî Sâib'in mevlasıdır. İbn Maîn, Ebû Zür'a, Iclî, İbn Sa'd ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 367-368; Zehebî, Mîzân, 3/439-440; İbn Hacer, Tehzîb, 10/42-44).

292 Abdurrazzâk, Musannef, 5/98-101.

293 **Sâbit b. Zeyd el-Ahvel (ö. 169):** Ondan Hilâl b. Habbâb nakletmiştir. İbn Maîn, Ebû Hâtim, Ebû Dâvûd, Ebû Zür'a, Nesâî ve İbn Hibbân sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Hacer, Tehzîb, 2/18).

294 **Hilâl b. Habbâb el-Abdî (ö. 144):** Mücâhid b. Cebir'den rivâyet etmiştir. İbn Ebî Huseyme, İbn Durikî ve İbn Hibbân'a göre sika olsa da Cüzcânî, Sâcî ve Ukaylî onun şüphe içinde olduğunu söylemiştir. İbn Hibbân ömrünün sonunda ihtilât ettiğini belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 9/94-95; Zehebî, Mîzân, 4/312; İbn Hacer, Tehzîb, 11/77-78).

295 **Mücâhid b. Cebirel-Mekkî (ö. 104):** Sâib b. Ebî Sâib'in mevlasıdır. İbn Maîn, Ebû Zür'a, Iclî, İbn Sa'd ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 367-368; Zehebî, Mîzân, 3/439-440; İbn Hacer, Tehzîb, 10/42-44).

kafası gibi duruyor. Neredeyse parlaklığından kendisinde insanın sûreti görünüyordu. Derken Kureyş'ten bir kabile 'onu yerine biz koyacağız' derken, diğerleri ise 'biz koyarız' diye tartışıyorlardı. Sonra bunlar: 'Aramızda hakem seçelim' dediler. Bu fikir herkes tarafından kabul edilince: 'Safa kapısından gelecek ilk zat hakem olsun' dediler. Nihayet Hz. Muhammed gelince: 'el-Emin geliyor' dediler. Sonunda meseleyi ona arz ettiler. Bunun üzerine Hz. Muhammed,(emsalsiz dirayetini göstererek) el-Haceru'l-Esved'i bir bez içerisine koydu. Sonra Kureyş'in bütün aşiretlerini çağırdı. Onlar da Hz. Muhammed ile beraber etrafından tuttular. Böylece Hz. Muhammed taşı yerine koymuş oldu."[296] İsnad açısından incelendiğinde Hilâl b. Habbâb'ın durumu sebebiyle rivâyetin "zayıf" olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Rivâyetleri ölçülü bir tenkit ve insicamlı bir anlatımla aktarmaya gayret ederek hazırlanan bir çalışmanın, çağımız insanına önemli şeyler kazandıracağı ve Hz. Muhammed'i anlatma konusunda hayli faydalı olacağı inancındayız. Zira bugün sadece klasik siyer ve tarih kitaplarına itimat etmenin ve bu kaynaklardaki bilgileri sorgulamadan kabul etmenin yeterli olmadığını artık pek çok araştırmacı dile getirmektedir. Bu meyanda Allah Teâlâ'nın ve zaman zaman da bizzat Rasûlullah'ın ortaya koyduğu Kur'ânî bir peygamber anlayışından hareket ederek yeni bir sîret yazıcılığına gerek vardır. Nüzûl sırasına göre yapılması gereken böyle bir çalışma 23 sene boyunca vahyin Allah Rasûlü'nü nasıl inşa ettiğini, Kur'ânî bir peygamber anlayışının nasıl olması gerektiğini daha sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilecektir.

Kur'an'da Allah Rasûlü'nün (s.a.s) risâlet öncesi hayatıyla ilgili olarak yetimliği, onun bir arayış içerisinde iken hidayete eriştirildiği, yoksul iken zenginleştirildiği, kitap nedir, iman nedir bilmediği, daha önce herhangi bir kitap okuyup yazmadığı gibi sınırlı sayıdaki bazı konulara değinilmektedir. Bununla birlikte Alak, Müddessir, Kalem sûreleri Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatına dair mühim atıflarda bulunmaktadır.

Bu çalışmada, siyer malzemesinin hadis kaynaklarından tespit edilmesi ve sıhhatlerinin değerlendirilmesi cihetine gidilmiş ve birçok rivâyet, isnad, metin ve muhteva tahliline tâbi tutulmuştur. Bazı rivâyetlerde telif edilemeyecek tenakuzların ve birbirini açıklayamayacak çelişkilerin mevcut olduğu görülmüştür.

296 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/425.

Çalışmamızda, Nûr-i Muhammedî ile ilgili anlayışın sonradan ortaya çıktığı ve bu konuyla ilgili nakledilen rivâyetlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği vurgulanmaktadır. Soyu ile ilgili olarak, Hz. Muhammed'in bizzat kendisinin Adnan'a kadar sayılan nesebinin sahih olduğunu belirttiği, fakat Adnan ile Hz. İbrahim, hatta bazı rivâyetlerde Hz. İbrahim'e kadar sayılan isimlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini belirttiği anlaşılmaktadır. Hz. Muhammed'in, Hz. İbrahim'in soyundan geldiği bilgisi Kur'ân tarafından doğrulanan bir bilgidir. Ancak Hz. Peygamber'in soyunu metheden birtakım rivâyetler Kur'ân'ın açıkça yerdiği Câhiliye döneminden kalma soy, sop ve asaletle övünme sayılacağından bunların da kabul edilmesi mümkün değildir.

Hz. Muhammed'in sünnetli doğup doğmadığı meselesinin de oldukça ihtilâflı olduğu anlaşılmaktadır. Onun sünnetli doğduğuna dair en erken rivâyetin Hâkim'in eserinde nakledildiği görülmektedir. Bu hususta sahih bir rivâyetin olmadığı nakledilmektedir.

Hz. Peygamber, normal bir çocukluk devresi geçirmiş olmakla birlikte, onun göğsünün yarılıp kalbinin çıkarılması ve temizlendikten sonra tekrar yerine konması ile ilgili nakledilen rivâyetlerin sahih olmadığı anlaşılmaktadır. Rahib Bahira hadisesiyle ilgili rivâyetlerinde metin ve muhteva bakımından birbirinden farklılık arzettiği görülmektedir.

Hz. Peygamber'in bi'setten önceki hayatı hakkında belki en fazla tartışılan ve münhasıran müsteşrikler tarafından ısrarla üzerinde durulan bir husus, onun putlar adına kurban kestiği ve Allah'tan başkası adına kesilenleri yediği iddiası ve bu iddiayı ispatlamak için zikredilen bazı rivâyetlerdir. Aynı ortak kaynaktan gelmesine rağmen putlar adına kesilen etten yemediğine dair nakledilen rivâyetlerdeki lafız farklılıkları, bize göre, râvilerin onları mana ile rivâyet ettiklerini ve biraz tasarruf ile naklettiklerini göstermektedir.

Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatıyla ilgili olarak anlatılan problemli rivâyetlerden birisi de Hz. Peygamber'in Kâbe'nin yeniden inşası esnasında izarını çıkardığında kendisine seslenildiğini ifade eden rivâyetlerdir. İlgili rivâyetlerin metin ve muhteva açısından farklılık arzettiği görülmektedir.

Kısacası, Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatıyla ilgili Nûr-i Muhammedî, doğumunda yaşanan olağanüstü hadiseler, Hz. Peygamber'in soyunu metheden birtakım rivâyetler, sünnetli doğması, şakku's-sadr, onun putlar adına kurban kestiği ve Allah'tan başkası adına kesilenleri yediği iddiası, rahib Bahira hadisesi, Hz. Peygamber'in Kâbe'nin yeniden inşası esnasında

izarını çıkardığında kendisine seslenildiği şeklindeki mübalağalı rivâyetlerin sahih olmadığı sonucuna varılmıştır. İlgili rivâyetler bilhassa tarih, siyer ve bazı hadis kaynaklarında geçse bile aynı olayı anlatan rivâyetlerin sened ve metin açısından sahih olmadıkları ve Hz. Peygamber'den (s.a.s) nakledilen rivâyetlerden ortaya çıkan motif ve tabloların isnad kritiği açısından da problemli olduğu tespit edilmiştir. Pek çok hadis rivâyetini incelediğimiz çalışmada, rivâyetlerin bir kısmı sahih veya hasen, diğer bir kısmı ise, zayıf veya mevzûdur.

Çalışma sonucunda ulaşılan kanaatlerden birisi de Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatıyla ilgili malumatın sınırlı olmasıdır. Risâlet öncesi döneme ait hem hadis kaynaklarında ana hatlarıyla doğumu, sütanneye verilmesi, yetimliği, himaye edilmesi, çobanlık yapması, ticarî hayatı ve evliliği gibi olaylar kaydedilmektedir. Bunun en önemli sebebi, Hz. Peygamber'in Mekke'de sade bir hayat yaşamış olmasıdır. Buna karşılık Hz. Peygamber, ahlaki vasıfları açısından Mekkeliler nazarında son derece önemli bir itibara ve konuma sahiptir.

Ayrıca hadis rivâyetlerinin bazılarında sübût ve delâlet sorunu olduğu görülmektedir. Bu sorunları tespitte Kur'ân'dan sonra sünnet, akıl ve muhakeme, tarihî vak'aya uygunluk gibi kriterler kullanılmıştır. Öte yandan Hz. Peygamber'in sahih hadislerle gelen kendi tavsif ve takdimleri mühimdir. Onun yaşadığı hayat tarzını keşfetmenin yolu onun sîretini sahih hadisler bağlamında yeniden ele almak olmalıdır.

Öte yandan Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatıyla ilgili her bir konu için ilmî, metodik özel çalışmalar yapılması elzemdir. Bunun en önemli sebebi Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatıyla ilgili rivâyetlerin bir kısmının detaylandırılamamasıdır. Ayrıca rivâyetler arasında lafız ve mana farkı olup olmadığının mutlaka tespit edilmesi gerekir. Erken ve geç dönemde kaynaklardaki aynı konuları işleyen, aynı ravilerden aktarılan rivâyetlerin farklılık arzettiği görülmüştür. Farklı kaynaklarda yer alan değişik rivâyetler karşılaştırıldığında, bazı rivâyetlerde görülen kullanımların, râvilerin tasarrufları kabilinden olduğu tespit edilmiştir. Bu tür farklılıklar, kendi dönemine ait yerleşik kavramlarla ifadelendirme, metne idrac veya ziyade etme, mahfuzu takdir, maksudu beyan etme gibi râvi tasarruflarının mevcudiyetini göstermektedir. Dolayısıyla metinlerde var olduğu anlaşılan kasıtlı veya kasıtsız bu tür râvi tasarrufları üzerinde titiz çalışmaların yapılması önemli bir ilmî ihtiyaçtır.

Kaynakça

Abdurrazzâk, Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, el-Musannef, Beyrut, 1972.

Ahatlı, Erdinç, Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği, Değişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Ahmed b. Hanbel, Müsned, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982.

Ahmed b. Hanbel, Müsned, Müessesetü'r-Risâle, thk. Şuayb Arnaût. Beyrut, 1999.

Aliyyu'l-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan el-Herevî, Şerhu'ş-Şifa bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa li-Kâdî İyad, İstanbul, 1308.

Ateş, Ali Osman, "Kusay b. Kilâb", DİA, Ankara, 2002.

Ateş, Ali Osman, "Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamber'in Tutumu", DEÜİFD Yayınları, İzmir, 1987.

Aydın, Mehmet, "Beşâirü'n-Nübüvve", DİA, İstanbul, 1992.

Aynî, Bedreddîn, Umdetü'l-Kârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul, 1308.

Azimli, Mehmet, Siyeri Farklı Okumak-Mekke Yılları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2008.

Bağcı, H. Musa, Beşer Olarak Hz. Peygamber, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifeti Ahvali Sahibi'ş-Şerîat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, el-Câmi'u's-Sahîh, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1985.

Çağatay, Neşet, "Hz. Muhammed'in Soyu, Çocukluğu ve Gençliği", AÜİFD, Ankara, 1961.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Demil, Emine, Sîretin Risâlet Öncesi, TDV Yayınları, Ankara, 2020.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es- Sicistânî, es- Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Ebû Dâvûd, et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd el-Cârûd, el-Müsned, Matbaatü'l-Meclisi Dairetü'l-Mâ', Haydarâbâd, 1321.

Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdillâh, Delâilü'n-Nübüvve, Dâru'n-Nefâîs, Beyrut, Lübnan, 1999.

Ebû Ya'lâ, el-Mevsılî, Ahmed b. Ali el-Müsennâ, Müsnedü Ebî Ya'lâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1998.

Ecer, Ahmet Vehbi, "Târih Boyunca Mekke'nin Yönetimi", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 3, Yıl: 1989.

Erul, Bünyamin, "Uydurma Rivâyetlerde Peygamber Tasavvuru", İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu, 2001, TDV Yayınları, Ankara, 2003.

Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Özel Sayısı, Ankara, 2003.

Fayda, Mustafa, "Abdümenâf b. Kusay", DİA, İstanbul, 1991.

Fayda, Mustafa, "Muhammed", DİA, İstanbul, 2005.

Hâkim, en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmî, Halep, t.y.

Halebî, Ali b. Burhâneddin, İnsânu'l-Uyûn fi Sîreti'l-Emini'l-Me'mûn, Mısır, 1964.

Hamidullah, Muhammed, İslâm Peygamberi, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekr, Keşfü'l-Estâr an Zevâidi'l-Bezzâr ale'l-Kütübi's-Sitte, Beyrut, 1984.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, el-İstîâb fi Marifeti'l-Ashâb, Dâru Nahdati Mısr, Kâhire, t.y.

İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik, Şerh alâ Sahîhi'l-Buhârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân, Kitabü'l-Cerh ve't-Ta'dîl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

İbn Ebî Hâtim, er- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman, Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl, Matbaatu Meclisi Dâiratu'l-Mâa, Haydarâbâd, 1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, Musannef İbn Ebî Şeybe Fi'l-Ehâdîs Ve'l-Âsâr, Dâru'l-Fikr, 1989.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1380.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, Tehzîbü't-Tehzîb, Dâru Sâdr, Beyrut, 1326.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe, Beyrut, t.y.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, Ta'cîlü'l-Menfaa bi Zevâidi Ricâlil-Eimmeti'l-Erbaa, Beyrut, t.y.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, Takrîbü't-Tehzîb, Dâru'r-Reşîd, Haleb, 1986.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, Takrîbü't-Tehzîb, Dâru'l-Âsıme, Riyad, 1416/1423.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, Tehzîbü't-Tehzîb, Dâru Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Bustî, es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ, Müessesetü'l-Kütübi's-Sakâfiye, Beyrut, 1987.

İbn Hibbân, Ebû Muhammed b. Ahmed el-Bustî, es-Sikât, Dâiratü'l-Ma'rifeti'l- Osmâniye, Haydarabâd, 1973, 1983.

İbn Hibbân, Sahîh-i İbn Hibbân, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, es-Sîretü'n-Nebevî, 1955.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr, Sîretü İbn İshâk el-Müsemmâ bi-Kitâbi'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Megâzî, nşr. Muhammed Hamidullah, Hayra Hizmet Vakfı, Konya, 1981.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır, 1324.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Riyâd, 1966.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, es-Sîretü'n-Nebeviyye, Beyrut, t.y.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el- Kazvînî, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

İbn Sa'd, Muhammed, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Dâru Sâdır, Beyrut, 1985.

İbn Sâ'd, Muhammed, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Beyrut, 1960.

Kastallâni, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Matbaatü'l-Meymeniyye, Mısır, 1307.

Kaya, Osman, "İlâhî Kitaplarda Hz. Muhammed'in Geleceğini Müjdeleyen Haberler ve Kur'ân'da Bu Haberlere Yapılan Atıflar", HÜİF Dergisi, Yıl:10, Sayı: 13, Ocak-Haziran 2004.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer, er-Risâletü'l-Müstatrafe li Beyâni Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrafe, İstanbul, 1986.

Kılıç, Ünal, "Peygamberimizin Risâlet Öncesi Geçim Durumu" İstem: İslâm Sanat Târih Edebiyat ve Musiki Dergisi, Konya, 2004.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Mudar (Beni Mudar), DİA, İstanbul, 2005.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, Muvatta', Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Meclisî, Muhammed Bâkır, Bihâru'l-Envâr: el-Câmia li Dürerî Ahbâri'l-Eimmeti'l-Athâr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1992.

Mizzî, Cemaleddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf, Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.

Mubarekfûrî, Abdurrahmân b. Abdurrahîm, Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerh-i Sahîhi't-Tirmizî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.

Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyn, el-Câmiu's-Sahîh, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Özdemir, Mehmet, "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillâh", Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed: (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri) 13-15 Nisan 2007, Konya, Ankara, 2007.

Rahman, Afzalur, Sîret Ansiklopedisi, İnkılab Yayınevi, İstanbul, 1992.

Sarıçam, İbrahim, "Hâşim b. Abdümenâf", DİA, İstanbul,1997.

Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Fîl Hâdisesi'nin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme Makalesi", İslâmî İlimler Dergisi, Yıl 1, Sayı: 2, Güz 2006.

Süheylî, Abdullâh b. Ahmed b. Ebî'l-Hasen, Ravdu'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li İbn Hişâm, Matbaatü'l-Cemaliyye, Mısır, 1914.

Şaban Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, İsar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008.

Şiblî, Mevlânâ Numânî, Asr-ı Saadet, çev. Ömer Rıza Doğrul, Eser Neşriyat, İstanbul, 1978.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, Mu'cemü'l-Kebîr, y.y., t.y.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Târihu't-Taberî, Dâru'l-Maârif, Kahire, t.y.

Tasîr, Mustafa, "Muhammed vellezîne meahû... fi't-Tevrâti ve'l-İncîl", Mecelletü'l-Ezher, Sayı: 3, 1973, Kahire, 45/196-201.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, es-Sünen, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Uyar, Gülgün, Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivâyet Farklarının Tesbiti, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1993.

Yıldırım, Ahmet, Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, (Doktora Tezi), Ankara, 1996.

Yıldız, H. Dursun, "Arap", DİA, İstanbul, 1991.

Yılmaz, Hayati, Hadis Rivâyetine Katkıları Bağlamında Hz. Muhammed'in Aile ve Akraba Atlası, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Yüksel, Ahmed Turan, "Bir Tacir Olarak Hz. Peygamber", Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) -Özel Sayısı-, Ankara, 2003.

Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, Mîzânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl, Dâru İhyâ-i Kütübi'l Arabiyye, 1963.

Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, Tezkiratü'l-Huffâz, Matbaatü Meclisi Daireti'l-Maa, Haydarabad, 1956.



CÂHİLİYE'DE MABUTLAR VE İBADET BİÇİMLERİ

Prof. Dr. Mehmet Azimli*

İslam öncesi Araplar'ın dini kökenleri hakkında rivayetlerde net bilgiler bulamıyoruz. Ancak eskiden beri bölgenin; Kuzeyi (Şam) ve Güneyi (Yemen) arasında yoğun bir ticari faaliyet bulunmaktaydı. Bu sebeple bu bölgelerdeki dini yapılanmaların İslam'ın neşet ettiği Orta Arabistan'ı etkilediği muhakkaktır. Nitekim Kuzey bölgesindeki Şam ve Hicaz arasında yaşayan Nabatilerle[1] Câhiliye dönemi Hicaz Arapları arasında örneğin; tanrı isimleri konusunda bir paralellik olması bu görüşü destekleyen bir durumdur. Allah ve Menât gibi tanrı isimlerinden hareketle elde edilen Abdallah, Sadallah, Vahballah, AbdMenât ve AliMenât gibi çeşitli şahıs isimlerine hem Nabatîlerde ve hem de Câhiliye dönemi Araplarında sıkça rastlamak mümkündür.[2] Bu da aralarında dini bir etkileşim ve geçişkenliğin izlerini gösteren ipuçları olmalıdır.

Rivayetlerde geçen Mekkelilere ait; "*Bulduğumuz taşlardan en güzeline tapar diğerlerini bırakırdık...*"[3] sözü Orta Arabistan'ın durumunu izah ederken, kuzeydeki akrabaların daha medeni durumda olduklarından olsa gerek, taptıkları taşları yontarak insan şekline sokmuşlar ve Tanrı'yı insan şeklinde tahayyül etme noktasına gelmişlerdir. Bunda, bu bölgeye yakın Anadolu ve Yunan kültürünün etkisi olmalıdır. Arabistan'daki Araplar'a da ticaret yoluyla buradan bu tür inancın taşındığını söylememiz mümkündür ve Arapların her türlü mücessem ve şekillenmiş haldeki putlara dönüşüm evresini

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Nabatîler, Kuzey Arabistan'da eski Edom bölgesinde kurulmuştur. Burası günümüzde Ürdün'ün doğusunda yer alır. Mahmut Kelpetin, *İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, İstanbul 2017, s. 121.

2 Bkz. Şinasi Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2016, s. 47.

3 İbn Kelbî, *Kitabu'l-Esnam*, Ankara 2017, s. 16.

göstermektedir, denilebilir. Arabistan'da halen kaya parçası ve taş şeklinde Sa'd, Lât ile Ukayşir putu gibi mücessem olmayan putlar mevcut iken Hübel gibi Kuzeyden yani Şam bölgesinden getirilen insan şeklinde artık mücessem hale gelmiş putlar da bulunuyordu. Yine eski bir insanın kabri de mücessem bir insan şekli olmadığı halde puta dönüştürülebiliyordu.[4]

Sonuçta bir insan veya hayvan figürü taşımayan dikili taş ve kaya parçalarının tanrıları sembolize etmesi (tanrıların temsili) Câhiliye dönemi Araplarında da yaygın olarak gözlemlenen bir özelliktir. Bu özellik daha sonra kuzeyden gelen putlarla somutlaşmaya doğru evrilmiştir denilebilir.

Ayrıca Arap putperest yapısının zaman içerisinde Mezopotamya kültürü ve daha sonraki Helenistik kültürden etkilenmesi sonucu yıldızlara tapınma kültü de eklendi. Bu bağlamda Arap kabilelerinden Himyer ve Kinâne Güneş'e; Lahm, Cüzâm ve Kudâa Marduk'a (Jüpiter); Kays Sirius'a ve Tay ise Zühal yıldızına taptılar.[5]

Hz. Peygamber'in geldiği dönemde ise Arabistan'daki dini yapılanmaya baktığımızda; Araplarda homojen bir dini anlayış göremiyoruz. Ancak genel olarak putperestliğin yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kur'an bunu teyit eder tarzda Mekkeliler bağlamında; "*Onların çoğu, Allah'a ancak ortak koşarak inanırlar*"[6] şeklinde bahseder. Bunun yanında bölgede Yahudilik, Hristiyanlık ve farklı küçük grupların olduğu aktarılır. Yani Müslümanlığın hemen öncesinde Araplarda ve Arabistan coğrafyasında yeknesak bir din algısı yoktu. Çoğunluğu putperest olmakla birlikte değişik bölgelerde, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Sabiîlik hatta Mekke'ye kadar ulaşan Zındıklık bile mevcut idi. Çok az kimse ise Hanîf diye nitelenen Allah'ın birliği inancına sahip idi. Şimdi Arabistan'da bulunan dinleri incelemeye çalışacağız.

Bunları incelemedeki esas gayemiz İslam dini ve onun kitabının, nazil olduğu bölgedeki dinsel zemine karşı nasıl bir tavır koyduğunu öğrenmek, esas ölçü kabul ettiği Tevhid merkezli anlatımı hangi boyutlarda ve tonlarda ortaya koyduğunu bilmek, ayrıca bu coğrafyadaki dinlerin her birine karşı nasıl red ve kabuller geliştirdiğini anlamaktır.

4 İbrahim Usta, "Cahiliye Dönemi Tanrılarından Hübel", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2016, 153.

5 Zekiye Sönmez, *İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadasında Hıristiyanlık*, Ankara 2012, s. 77.

6 Yusuf, 12/106.

A. Putperestlik

Arapların ne zamandan beri müşrik olarak yaşadıkları bilinmemektedir. Onların mücessem putlar öncesinde bazı doğal totemleri kutsadıklarını söyleyebiliriz. Arap kabile ve boylarının taşıdığı isimlere dikkat edilirse bunların eskiden beri kutsal saydıkları birer totem ismi olduğu düşünülebilir. Örneğin Esed kabilesinin totemi aslan, Nemr kabilesinin kaplan, Kelb kabilesinin köpek, Kureyş kabilesinin köpek balığı, Zıbhe kabilesinin dişi keler, Dail kabilesinin çakal, Beldel kabilesinin sırtlan yavrusu, Sa'lebe kabilesinin dişi tilki, Vebre kabilesinin ada tavşanı, Sa'sa'a kabilesinin müshil otu, Beni Hanzala kabilesinin Ebu Cehil karpuzu, Beni Fihr kabilesinin küçük bir taş, Sakîf kabilesinin keskin sirkedir.[7]

Mekkelilerin dini kökenleri konusunda da net ve detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Onların ilk puta tapmaya başlamalarıyla ilgili olarak aktarılan ön yargılı denilebilecek bir rivayet aktarılır; Buna göre, Hübel'i Mekke'ye ilk getiren Huzâa kabilesi lideri Amr b. Lühay'dır ve böylece putperestliği onun başlattığına vurgu yapılır.[8] Bu anlayış şu tür rivayetlerden kaynaklanmaktadır: "*Amr, Suriye bölgesine geldiğinde insanların putlara ibadet ettiklerini görünce sordu ve onlar; "Bu putlar yüce heykeller ve beşer suretinde yapılmış yüce tanrılardır. Bunlara ibadet ediyoruz. Çünkü ne zaman yağmur istesek yağdırırlar. Bir konuda yardım istersek yardım ederler" cevabını verince oradaki putlardan biri olan Hübel'i Mekke'ye götürdü ve Zemzem kuyusunun üst tarafında Kâbe'ye yakın bir yere yerleştirerek herkesi buna ibadet etmeye teşvik etti.*"[9]

Bu rivayetlerin Kureyşlileri temize çıkarma ve Mekke yönetimini ele geçirebilmek için Kusay zamanında kovdukları Huzâalıları kötü gösterme amaçlı olup suçu onların üzerine yıkma gayesiyle Kureyşli bir tarafgirlikle üretildiğini söyleyebiliriz.[10] Nitekim Buhârî'de geçen bir rivayette; "*Hz. Peygamber, "Ben (küsûf namazı kılarken) cehennemde Huzâalı Amr b. Lühay'ı kendi bağırsaklarını ateş içinde sürükler hâlde gördüm. Çünkü o develeri putlar için salma adağı yapanların ilki idi" buyurdu.*"[11]

Bu ve benzeri rivayetler, Arapların putperestliğe geçiş sürecini anlatan güzel bir metafor ise de Kureyş'in suçlu olmadığı bağlamında üretilmiş

7 Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara 2013, s. 67.

8 Abdülkerim Özaydın, "Amr b. Lühay", *DİA*, III, 87.

9 İbnü'l-Kelbî, s. 5.

10 Abdulkuddus Ensari, *et-Tarihu'l-Mufassal Li'l-Kâbetu'l-Muşerrefe Kable'l-İslam*, Kahire trz., s. 41.

11 Buhârî, Menakıb, 9.

rivayetler olmalıdır. Suç, Kureyş'in Mekke'den kovaladığı ve her an tekrar Mekke'yi ele geçireceklerinden endişe duydukları ezeli düşmanları Huzâalılardan birinin üzerine yıkılmalıdır ve bu rivayetler ile bu sağlanmıştır. Bu anlamda Amr b. Lühay adeta bir günah keçisi konumuna getirilmiş olmaktadır. Kureyş'in eskiden beri putperestliği ve atalarının dinlerini terk etmedikleri[12] müsellem iken ve pek çok ayette ortaya konulmuşken, putçuluğun Amr tarafından getirildiğini söyleyebilmek doğru değildir.

Amr, Hübel putunu getirmiş olabilir, ancak Kureyşliler Hübel putu gelmeden de muvahhit değillerdi, yine putperest idiler. Onların putperestlikleri daha eskilere dayanır. Amr b. Lühay ise Kâbe'de düzenleme yaparak yerleri önceden Safa ve Merve'de bulunan ve hac için gelen Araplar ibadet maksadıyla el sürdükleri İsâf ve Nâile putlarının yerlerini değiştirmiş ve birini Kâbe yanına, diğerini ise Zemzem kuyusu başına dikmiştir.[13]

Mekkelilerin putlara tapınması konusunu bu konuda en kadim yazarlardan olan İbn Kelbî'nin Putlar Kitabı'ndan şu şekilde aktaralım; "*Onları putlara ve taşlara tapmaya sürükleyen sebep şu oldu: Mekke'den uzaklaşan bir kimse, Kutlu Ev'e saygısından ve Mekke'ye olan derin bağlılığından ötürü, yanına kutlu bölgeden bir taş almaksızın uzaklaşmazdı. Nerede konaklarlarsa onu bir yere koyarlar ve tıpkı Kâbe'yi tavaf ettikleri gibi kendilerine uğur getirsin diye, saygı ve sevgilerini ifade amacıyla onu tavaf ederlerdi (çevresinde dönerlerdi). Kâbe'ye ve Mekke'ye olan saygıları da devam ediyordu. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den öğrendikleri üzere haccediyor, umre yapıyorlardı. Bu davranışları onları, gitgide, hoşlarına giden şeylere tapmaya götürdü, asıl dinlerini unuttular; İbrahim'in ve İsmail'in dinini (Allah'ın selamı onların üzerine olsun) başkasıyla değiştirdiler. Putlara taptılar ve kendilerinden önceki toplumların durumuna düştüler.*"[14]

Yani Hicaz Araplarının inanışlarında esas aldıkları büyük putların onlara ticari seferler sırasında Suriye bölgesinden geldiği anlaşılmaktadır. Özellikle Şam bölgesi ile yapılan ticaret, Hicaz ve civarındaki dini yapıyı etkilemiştir. Mesela Kur'an'da bahsedilen Tâiflilerin putu Lât, Şam civarındaki insanlardan devşirilmiştir.[15] Medinelilerin taptığı Menât putu Babilonya

12 "*Onlara, 'Allah'ın indirdiğine uyun' denildiğinde, 'Hayır, biz atalarımızdan gördüğümüze uyarız' dediler. Peki ama ya şeytan onları alevli ateşin azabına çağırıyorsa!*", Lokman, 31/21.

13 İbnü'l-Kelbî, s. 42.

14 İbnü'l-Kelbî, s. 31.

15 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, Bağdat 1993, VI, 229.

bölgesinin putudur.[16] Kureyş'in putu Uzzâ ise Greklerin Afrodit tanrısının muakabilidir ve Güney Arabistan'da da önemsenir.[17] Kuzeydeki kimi Araplar arasında da yaygındır.[18] En büyük put olan Hübel, Huzâalı Amr b. Lühay tarafından Şam bölgesinden getirilmiştir ve ismi de oradaki Ay tanrısı olarak Ba'l adındaki putun isminden (Hü-Ba'l) gelmektedir.[19] Bizanslılarda uygulanan yerin altında putları saklama olayı bile buradan Mekkelilere geçmiş ve zaman zaman bu âdeti uygulamışlardır.[20]

Bu aktarımlardan anlaşılmaktadır ki; Hicaz bölgesinin putperestliğinde Kuzeydeki Filistin ve Şam bölgelerinin önemli bir etkisi vardır. İslam öncesi Filistin bölgesinde kurulan Nabatîlerin dinî geleneği ile Hicaz'daki dini gelenekler arasında dikkat çekici bir benzerliğin göze çarpması önemlidir. Bu benzerlikler, Tanrı tasvirleri ve kutsal mekânlar gibi hususlardaki paralelliklerle sınırlı kalmayıp başta yazı olmak üzere diğer birçok alanı da kapsamaktadır.[21]

Genelde Araplar özelde ise Mekkeliler, putlara tapmalarına rağmen Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail tarafından yapıldığını belirttikleri Kâbe'nin kutsiyetini de tanımaya devam edip putlarını buraya yerleştirmişlerdir.[22] Esasen onlar Kâbe'ye olan hürmetlerinden dolayı sefere çıkarken Harem'den yanlarına aldıkları taşlara yol boyunca hürmet ederlerdi. Kendi şehirlerinde

16 Tevfik Fehd, "Menât", *DİA*. XXIX, 121.

17 Hitti, Philip, K., *İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1989, I, 120; Adem Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul 2012, s. 274.

18 İğnatyus Guveydi, *Muhazarat fi Tarihi'l-Yemen ve'l-Ceziratu'l-Arabiyyeti Kable'l-İslam*, Beyrut 1986, s. 49.

19 İbnü'l-Kelbî, s. 42.

20 Ömer Müftüoğlu, "Nüzul Döneminde Putlar Hakkında Bilgi Sahibi Olmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı", *Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul 2011, s. 102.

21 Bkz. Hakan Olgun, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2016, s. 123.

22 *"İsmail oğulları, atalarının eskiden taşa tapındıklarına inandıkları için, Mekke'den her kim başka yere göç ederse Harem'e olan saygıları ve Mekke şehriyle Kâbe'ye karşı içlerindeki sevgi sebebiyle gittikleri ülkelerde, Harem'den bazı taşları yanlarına alırlar ve aldıkları bu taşları konakladıkları yere koyarak Kâbe'yi tavaf eder gibi tavaf ederlerdi. Harem'e besledikleri bu sevgileri zamanla onları bu taşlara tapınmaya kadar götürdü. Öyle ki güzel gördükleri ve hoşlarına giden her taşa tapınmaya başladılar. Böylelikle nesiller boyunca birbirlerinden gördükleri taşlara tapma sapıklığı onlarda yerleşerek İbrahim (as.) ile İsmail'in (as.) dinini bununla değiştirdiler, putlara taparak kendilerinden önceki ümmetlerin düştükleri sapıklık bataklığına onlar da düştüler. Nûh'un (as.) kavminin tapındıkları şeylere bulaşarak onların tapınma ve inanç kalıntılarıyla ibadet ettiler. İsmail oğulları, İbrahim ve İsmail'in (as.) getirdikleri tevhid dinine ait bazı kalıntılara sahip bulunmaktaydılar. Bu kalıntılar bulunmakla beraber, bu dine ait olmayan birçok hurafeyi ona soktularsa da Beytullah'a saygı, tavaf, hac, umre, Arafat'ta vakfe, Müzdelife'de vakfe, kurban kesme, hac ve umrede telbiye getirmek gibi esasları korudular."* Ezraki, s. 116.

putların etrafında tavaf ederlerken yolculukta ise yanlarında putlarını temsilen götürdükleri taşın etrafında dönerlerdi. Yanlarında taş getirmemişlerse çevresinde gördüğü en güzel dört taşı seçer, üçünü ocak taşı olarak kullanır dördüncüsünü Kâbe'yi temsilen koyar, onun etrafında dönerek ibadetini yerine getirirlerdi. Bu taşa *en-nusub,* tavaf etmek için yere koyduğu şey bir put ise ona *sanem* veya *vesen,* etrafında yapılan tavaf ise *ed-davvâr* diye adlandırılırdı. Dönüş sırasında telbiye getirirlerdi.[23]

Müşrikler putlara ibadette her zaman samimi değillerdi. Putlara tapınmada şekli uyum olmakla beraber niyetler farklıydı. Hatta onların putlara hakaret ettikleri dahi oluyordu.[24] Onlar putlara tapmakla birlikte kâinatın yaratıcısı ve koruyucusu olan yüce bir Allah inancına da sahiptiler. Putları ise Allah ile aralarında aracı varlıklar olarak düşünüyorlardı.[25] Câhiliye Arabı yüce Allah'ı erişilmez kabul ederek ona ulaşabilmek için aracı varlıklar yani şefaatçilere ihtiyaç duyuyordu.[26] Putları da bu mantık üzere kullanıyorlardı. Kur'an'da da buna işaret edilir: *"And olsun ki onlara: "Gökleri ve yeri yaratan, güneşi, ayı buyruğu altında tutan kimdir?" diye sorarsan, şüphesiz "Allah'tır!" derler."*[27]

Müşriklerin putlara taziminin bir diğer şekli de hediye takdimiydi. Put bakıcısına verilen hediye sonrası talebini sunar ve putun önündeki torbadan onay veya red için ok çekerdi.[28] Kur'an bu fal okları ile ilgili olarak şu izahı yapar; *"Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranıza düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?"*[29]

23 Bkz. İbnü'l-Kelbî, s. 16 vd.

24 İbnü'l-Kelbî, s. 40, s. 59.

25 *"Onu bırakıp da putlardan dostlar edinenler: "Onlara, bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz." derler."*, Zümer, 39/3.

26 *"Allah'ı bırakıp kendilerine fayda da zarar da veremeyen şeylere tapıyorlar ve "Bunlar Allah katında bizim aracılarımız (şefaatçilerimizdir)" diyorlar. Onlara şöyle de: "Yoksa siz, göklerde ve yerde olup da, Allah'ın bilmediği bir şeyi O'na bildirmeye mi kalkışıyorsunuz?" O, müşriklerin yakıştırdıkları ortaklardan münezzeh ve yücedir."* Yunus, 10/18.

27 Bkz. Ankebut, 29/61; Lokman, 31/25; Zümer, 39/38; Zuhruf, 43/9, 87.

28 Ezlâm, Câhiliye Arapları'nın, üzerine "evet" veya "hayır" gibi değişik alternatifler yazdıkları ve bir işe girişmeden önce aralarından birini çekmek amacıyla sakladıkları okları ifade eder. Bâbilliler'den itibaren çeşitli milletlerce uygulanan bu tür bir fal uygulamasına, Kitâb-ı Mukaddes'te belirtildiğine göre Kudüs'ün fethi öncesinde Buhtunnasr da başvurmuştur. Mustafa Öz, "Ezlâm", *DİA.* XII, 67.

29 Maide, 5/90

Araplar yılın belli zamanlarında belirledikleri hac merkezlerini ziyaret ederlerdi. Örneğin Hâşimoğulları, reisleri Ebû Tâlib'in liderliğinde, çoluk çocuk hep birlikte yılın belli mevsiminde Buvâne bölgesindeki aynı isimle anılan putu ziyarete giderlerdi. Kabilesine tabi olarak Hz. Peygamber'in de katıldığı[30] bu ziyarette puta kurbanlar takdim eder, yanında birkaç gün de kalırlardı. Toprakları verimli olan Arap Müşrikler ise hasat mevsimi gelince hem Allah için hem de putu için Zekât payı ayırır ve ayırdığı malı da uygun gördüğü yere dağıtırdı. Bazen *"şu işim olursa çocuğumu falan puta bağışlayacağım"* şeklinde adak yaparlardı. Yeminlerini putlar adına ederlerdi. Putlarına dokunmak ibadetin bir parçasıydı.[31]

Araplar Kâbe gibi içi put dolu olan yerlere Tağut ismi verirlerdi. Arabistan'da bu tür Tağutlar bulunuyordu.[32] Müslümanlık öncesi Tağut dediğimiz[33] yerlerde sadece putların bekçileri vardır ki putlara hizmet amaçlı bulunmakta idiler.[34] Put bakıcılarına "Sadin" denilirdi. Bunlar Kâhinlik de yapar, getirilen hediyelerin dağıtımını düzenler, fal oklarını ayarlar, temizlik ve bakımla uğraşırdı. Arapların en büyük ve önemli mabedi olan Kâbe'yi esas alırsak; din görevlilerinin yaptığı ve bir kısmı Hac ile ilgili[35] görevler bağlamında şunlar bulunuyordu;

1. *Sidâne*: Mabedin korunması ve bakımı idi ki İslam'dan sonra da devam etti.

2. *Hicâbe*: Kâbe'nin kapısını açıp kapama görevidir. Kapıyı sadece Kâbe'deki görevli açardı. İslam'dan sonra da devam etti.

3. *Ezlâm ve Eysâr*: Hübel putunun yanında fal oklarıyla fal bakma görevi idi ki İslam gelince iptal edildi.

4. *Takvim Hizmetleri*: Nesî', takvimde ayarlama yaparak haram aylar denilen Recep, Zilkâde, Zilhicce ve Muharrem'in zamanlarını belirleme yetkisi idi. Nesî' yapan kişiye "Nâsî" denirdi. Nâsî Kâbe'nin kapısında durarak

30 *"Kavmimin dininde iken, Uzzâ adlı puta boz bir koyun kurban edip sunmuştum."* İbnü'l-Kelbî, s. 48.

31 İbnü'l-Kelbî, s. 10-11, vd.

32 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 73.

33 *"Andolsun ki biz her ümmete, "Allah'a kulluk edin, Tağut'tan uzak durun" diyen bir elçi gönderdik. Onlardan kimini Allah doğru yola iletti, kimileri de saptırılmayı hak ettiler. Yeryüzünü dolaşın da hak dini yalanlayanların âkıbetinin ne olduğunu görün."* Nahl, 16/36.

34 İbnü'l-Kelbî, s. 116.

35 Demircan, *İnanç ve İbadetler*, s. 74.

duyuruyu yapar, yardımcısı da Hatîm'de durup söylenenleri tekrar ederdi. İslam gelince iptal edildi. Kur'an buna işaret eder.[36]

5. *İcâze ve İfâda*; Hacıların Arafat, Müzdelife ve Mina'dan ayrılışlarını düzenleme işidir. Öncelikle Arafat'tan hareketle Cemreye (şeytan taşlama) başlayabilmek için izin verme hakkıdır.[37] Yine Kurbanların kesildiği günün sabahı hacıları Müzdelife'den Mina'ya götürme yükümlülüğüdür. Kusay'dan önce ve çok eski zamanlardan beri var olan bu görev, dinî mahiyeti haiz olmakla beraber kabileler üzerinde bir tür siyasi otorite sağlıyordu. İslam'dan sonra da devam etmiştir. Kur'an buna da değinir.[38]

Araplar yaratma dışında bir tanrıda bulunması gereken özelliklerin tamamını ona verseler de genel olarak putları insan gibi tasavvur ediyorlardı. Örneğin; ona yemek ikram ederlerdi. Süs takarlar, kılıç hediye ederlerdi. Rebîalıların taptığı Muharik gibi çocuğu olan putlar vardı. Putlar, razı olur, kızar, nefret eder, merhamet sahibidir, şefkatlidir, esenlik bağışlar, duyar, görür, hikmet sahibidir, ebedidir, hilm sahibidir, âlimdir... Ancak Kur'an'ın ifade ettiği gibi de Câhiliye Arabı yaratıcı olarak bir tek Allah'a iman ederdi.[39]

Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethettiği esnada bu putlardan 360 tanesinin Kâbe'nin içinde bulunuyor olması sayının ne kadar yüksek olduğunu göstermektedir. Bu aynı zamanda önemli bir sektörün olduğunun da bir izahıdır. Şimdi bu sayı içinden Arabistan'daki meşhur put ve Tağutlardan bazılarını sırayla tanıtmak istiyoruz. Bunların bazıları Kur'an'da da ismi geçmektedir:

1. Lât

Lât putu, İslam öncesi Arap toplumunda Menât ve Uzzâ ile birlikte en çok saygı gören putlardandı.[40] Suriye merkezli "Al-Lât" putuyla ilişkili

36 *"Haram ayları ertelemek, ancak inkârda daha da ileri gitmektir ki bununla inkâr edenler saptırılır. Allah'ın haram kıldığı ayların sayısına uygun getirip böylece Allah'ın haram kıldığını helâl kılmak için haram ayı bir yıl helâl, bir yıl haram sayıyorlar. Onların bu çirkin işleri, kendilerine süslenip güzel gösterildi. Allah, inkârcı toplumu doğru yola iletmez."* Tevbe, 9/37.

37 Ahmet Önkal, "İfâza", *DİA*. XXI, 505

38 *"Sonra insanların (topluca) akın ettiği yerden siz de akın edin ve Allah'tan bağışlanma dileyin. Şüphesiz Allah bağışlayandır, esirgeyendir."* Bakara, 2/199.

39 Ankebut, 29/61.

40 Kur'an bu üçünden birlikte bahseder; *"Gördünüz değil mi (âciz durumdaki) Lât'ı, Uzzâ'yı ve üçüncüsü olan diğerini, Menât'ı? Erkek çocuklar size de kız çocuklar O'na öyle mi? Ama o takdirde bu insafsızca bir taksim! Bunlar sizin ve atalarınızın putlara taktığı boş isimlerden ibarettir. Allah onlara öyle bir yetki ve güç vermemiştir. Onlar (putperestler) sadece kuruntularına ve kişisel arzularına uyuyorlar. Oysa şimdi onlara rablerinden bir yol gösterici gelmiş bulunmaktadır."* Necm, 53/19-23.

olduğu da malumdur. Şam ile Mekke arasında yaşamış olan Semûd kavminin soyundan gelenlerden oluşan Tâiflilerin putu olup el-Batrâ'dan (Petra) Hîre'ye, Halep'ten Tedmür'e (Palmira) kadar bulunduğu çevreye göre farklı şekiller alıyordu.[41]

Şam bölgesiyle ticari ilişkileri olan Tâiflilere ait olan Lât putu, bir yatır veya türbe şeklinde kullanılıyordu. Esasen eskiden yaşamış Tâifli bir hayırseverin mezarı Tâiflîler için bu ad ile bir tapınak merkezi haline dönüştürülmüştü ve Kâbe gibi üzerinde örtü bulunan ve "beytü'r-rabbe" denilen bir bina yapmışlardı. Ayrıca mâbedin görevlileri ve bekçileri vardı. Kureyş'le birlikte bütün Araplar'ın tâzim ettiği Lât'a ait Hicaz'ın değişik yerlerinde sunaklar mevcuttu; Lât'ın tapınağının bulunduğu vadide Mekke'deki Harem'e tekabül eden kutsal bir bölge vardı ki burada da ağaç kesmek ve avlanmak yasaktı.

Kureyşliler ile Tâiflîler arasındaki rekabet ve düşmanlık sebebiyle Tâif'te bulunan kare biçimindeki bu beyaz taş (Lât) Mekke'deki siyah taşın (Hacerülesved) karşılığı kabul edilmiş ve Tâif bir tür hac mekânı olmuştur. Kabileler arası görüşmeler sonucunda Kureyşliler, Tâiflîler'e karşı olmalarına rağmen Lât kültünü benimsemişlerdir. İslam sonrası Lât, Hz. Peygamber'in emriyle yıkılmış, oradaki altın ve değerli taşlardan oluşan hazine Ebû Süfyân'a verilmiştir.[42]

2. Uzzâ

"Çok yüce, azize" manasına gelen Uzzâ, Kureyşlilerin taptığı put olup içinde bulunduğu yer Batnı Nahle'de bulunan Uzzâ Tağutu idi. Uzzâ'ya tapınmanın kökeni, eski Yunan ve İslam öncesinde Kuzey Arabistan'daki Nabatîlere kadar uzanmaktadır. Suriye'nin güneybatı bölgesinde yer alan Havran'da, Vâdi-iram'da, Sînâ'da ve Medine ile Tebük arasındaki Dedân'da Uzzâ tapınmasına rastlanmıştır. Ürdün'deki bazı kitabelerde ismi geçmektedir. Yine buraya yakın bir bölge olan Busra için kullanılan bir kitabede ise Uzzâ "Busra'nın tanrıçası" diye nitelenir. Hîre ve civarında krallık kuran Arap kökenli Lahmîler tarafından tapıldığı, Uzzâ'ya sabah yıldızı olarak kurban sunulduğu, özellikle son Hîre kralı Münzir b. Nu'mân'ın Lât

41 Bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Dönemi Lât Kültü", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2016, s. 51.

42 Bkz. İbnü'l-Kelbî, s. 9 vd.

ve Uzzâ adına yemin edip göreve başladığı ve Uzzâ adına çok sayıda esir rahibeyi kurban ettiği nakledilmiştir.[43]

Uzzâ tağutunun sidâne ve hicâbe hizmetleri Süleymoğullarından Şeybân kabilesi tarafından yapılıyordu. Hz. Peygamber döneminde Mekke ve civarında Uzzâ'ya tapınma geleneği ve ritüeli yerleşmiş durumdaydı. Hz. Peygamber'in de kavminin dini üzere olduğu zamanda akrabalarıyla birlikte Uzzâ'ya boz renkli bir koyun kurban sunduğu aktarılır. Birçok Mekkeli gibi oğullarından birine Abduluzzâ adını verdiği daha sonra bu ismi Abdullah'a dönüştürdüğü nakledilir.[44] Mekke'nin fethinden sonra Allah Resulü Hâlid b. Velîd'i Batn-ı Nahle'ye göndererek Uzzâ'yı yok ettirdi.[45]

3. Menât

Tâifliler kendi yurtlarında bulunan Lât'a, Kureyşliler Mekke'deki Uzzâ'ya, Medineliler ise kendilerine yakın olan Menât'a daha çok hürmet gösteriyorlardı. Menât adına, Babilonya verimlilik ilâhesi İştar'ın isimlerinden biri olan Menutum şekliyle eski dönemlerde de rastlanmaktadır. Lihyânî dilinde Manat ve Nabatî dilinde Manawatu şeklindedir. Bâbil esareti sonrasında bazı Yahudilerin taptığı kader-kısmet putunun adı da Menât'ır. Bu kullanım Semûd ve Nabatî dillerinde de vardır. Palmira'da Menât kader ilâhesi denilen bir platform üzerine oturmuş, elinde bir âsa tutar vaziyette tasvir edilmiştir. Nabatça kitabelerle Teyme'de bulunan Aramice kitabelerde tanrıça Manoto'nun ismiyle ilişkili olabilecek Alimenât (Menât yücedir) ve Menâtnu (Menât hediyesi) gibi bazı şahıs isimlerine de rastlanmıştır.[46]

Menât tağutu, Evs ve Hazreclilerin tapınağı idi ve yaklaşık olarak Medine'ye 15 km. kadar uzaklıkta Kızıldeniz kıyısındaki Müşellel'de bulunuyordu. Araplar Menât için tıpkı Kâbe gibi bir tapınak inşa etmişlerdi. Bu putun hizmetkârlığını ve koruyuculuğunu Huzeyl kabilesinin yaptığı aktarılır. Tapınağa ait belli bir harem alanı tahsis edilerek burası kutsal kabul edilmiştir.

Menât'ın bir kayadan ibaret olduğu, kesilen kurbanların kanları orada akıtıldığı için bu adın verildiği ileri sürüldüğü gibi taştan yontulmuş, deniz

43 Bkz. Adem Apak, "*Uzzâ*", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2016, s. 111.

44 İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut 2005, II, 297.

45 Bkz. İbnü'l-Kelbî, s. 10 vd.

46 Bkz. İsrafil Balcı, "Kur'an'da Geçen Üç Puttan Birisi: el-Menât", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2016, s. 91.

kenarında dikili bir heykel olduğu da nakledilmektedir. Menât sunağında kurban kesilmesi onun yağmur yağdırması içindir. Bu da gösteriyor ki Menât rüzgârı estiren, bulutları getiren ve yağmur yağdıran bir ilâhtır; dolayısıyla onun deniz ve su ile alâkası vardır ve belki de bu sebepten onu sembolize eden kaya deniz kenarına dikilmiştir. Evs ve Hazrec kabileleri başta olmak üzere Araplar buraya o kadar çok önem veriyorlardı ki Menât'ı ziyaret edip başlarını tıraş etmedikçe Mekke'de yaptıkları haccın tamam olmadığına inanıyorlardı.[47]

Ona inanan Araplar Kâbe'yi tavaf ettikleri gibi, bu putu da ziyaret eder, ihrama girer ve tapınağı tavaf yaparlardı. Nitekim Medineliler hac veya umre maksadıyla Kâbe'yi ziyaret edecekleri zaman önce Menât için ihrama girer, burayı tavaf eder ve ardından Kâbe'yi ziyarete giderlerdi. Kâbe'yi tavaf ederken, Menât için ihrama girdiklerini ve onu tavaf ettiklerini ileri sürerek haccın önemli rükünlerinden olan Safa ve Merve tepeleri arasında sa'y yapmazlardı. Resulullah putları yıkmak için çeşitli yerlere birlikler gönderirken, Menât'ı yıkmak üzere Sa'd b. Zeyd el-Eşheli'yi göndermiş ve onun tarafından bu mabet yıkılmıştır.[48] Menât'ı yıkmaya Ebû Süfyân b. Harb'in gönderildiği de zikredilir.[49]

4. Hübel

Hübel adı, Şam ile Hicaz arasındaki Hicr'de bulunan Nabatî kitâbelerinde Zûşarâ[50] ve Manutu (Menât) ile beraber Hobalu (Hübel) şeklinde zikredilmektedir. Anadolu, Mezopotamya, Babil, Asur yoluyla Akdeniz çevresine ulaşan birçok ulus, uygarlık ve kültürde çeşitli biçim, renk ve adlarla anılan, gösterilen ve yaşatılan Kybele/Ana Tanrıçasının Arabistan'daki formu olabileceği gibi Suriye civarında yaygın olarak tapınılan Ba'l diye bilinen Ay tanrısını sembolize eden put da olabilir. Yirmi arşın boyunda, altından

47 Mahfuz Söylemez, "Câhiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara 2015, s. 34.

48 Bkz. İbnü'l-Kelbî, s. 10 vd.

49 İbn Sa'd, II, 150.

50 Nabatîler, dinî hayatlarında çok tanrılı bir inancı kabul ettiler. Bunların en önemlisi Ẑûşerâ isimli güneş tanrısıdır. Ẑûşerâ adının, "Petrâ'nın doğusundaki dağlık bölgenin sahibi" manasına geldiği söylenmiştir. Siyah taş suretinde temsil edilen ve hükümdarları koruduğuna inanılan Ẑûşerâ için yıllık törenler düzenlenirdi. Nabatîler, bu ana tanrı dışında Câhiliye Arapları'nın tapındıkları Lât, 'Uzzâ, Menât ve Hübel putlarını da ilâh olarak benimsemişlerdir. Ayrıca Nabatîler Grek panteonundan etkilenerek III.'Ubâde ve II. Mâlik gibi bazı krallara tanrısal özellikler yüklemişler veya onları tanrılaştırmışlardır. Kelpetin, s. 133.

ve dört yüzlü bir put olduğu söylenen Ba'l adlı bu put, hâlâ Şam'da bir kasabanın adı olarak (Ba'lebek) kullanılmaktadır.[51] Buna göre "hü" ve "Baal" kelimelerinden mürekkep bir isim olan Hübel, Rab, tanrı, sahip gibi anlamlara da gelmektedir.[52]

Amr b. Lühay tarafından Şam taraflarından getirilen Mekke'deki Hübel, insan şeklinde yontulmuş kırmızı renkli akik taşı idi. Ama sağ eli kırılmıştı. Amr, ona altından bir el taktı. Halk da ona ibadet etmeye başladı ve Hacerülesved kadar hürmet gösterdi. Daha sonra Kusay, Hübel'i Kâbe'nin içerisine taşıdı. Hz. Muhammed, İslam'ı yaymaya başladığı sırada Kureyş'in en büyük putu Hübel idi. Hübel'in önünde kurban kesmeye mahsus bir çukur vardı. Hübel adına kesilecek kurbanların kanı bu çukura akıtılırdı. Hübel'in önünde devamlı birtakım oklar bulunurdu. Bu oklar Arapların "Meysir" dedikleri "Tefeül (fal açma) okları idi. Hübel, müşriklerin hayatında çok büyük bir yer edinmiş ve birçok konuda bu puta tapınılmaya ve fal oklarından bir sonuç çıkarılmaya gidilmiştir. Soyu belli olmayanın soyunu tespit etmek, öldürülen kişinin kan yani diyet parasını ödetmek, ticaret, evlenme veya herhangi bir işe başlayıp başlamama, herhangi bir yolculuk veya av için karar verme, çocuklarını sünnet ettirme, su için kuyu açma ve buna benzer daha pek çok iş için hep Hübel'e gidilmiş ve ona fal okları üzerinden bir tür danışıldıktan sonra karar verilmiştir.[53] Abdulmuttalib'e torunu Muhammed'in doğduğu haber verilince,[54] Abdulmuttalib bebeği kucağına alıp doğruca Hübel'in huzuruna gitmiştir. Torunu dünyaya geldiğinden dolayı Kâbe içinde bulunan Hübel'e bir kurban kesmiştir. Ardından çocuğu kendisine verdiği için ayakta Allah'a dua edip ona şükretmiş ve sevinçle bir şiir söylemiştir.[55]

Hübel putu diğerleri gibi sabit değil seyyar bir tapınma aracı idi. Nitekim Uhud Savaşı esnasında orduya destek için getirilmiş ve zafer sonrası Ebu Süfyan *"Ey Hübel! Yüce ol"* diyerek savaşı kazanmanın sevincini kutlamıştır. Hübel Mekke'nin fethi esnasında diğer putlarla birlikte kırılarak ortadan kaldırılmıştır.[56]

---

51 Günümüzde Lübnan toprakları içine yeralmaktadır.

52 İbrahim Usta, *"Câhiliye Dönemi Tanrılarından Hübel"*, *Cahiliye Arapların İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2016, s. 153.

53 Söylemez, *Câhiliye Arap İnancında Putların Yeri*, s. 14-15.

54 İbn Hibbân, I, 38.

55 Bkz. İbnü'l-Kelbî, s. 5 vd.

56 İbn Hibbân, I, 231.

5. İsâf ve Nâile

Zemzem kuyusu civarında olan İsâf erkek, Nâile de kadın şeklinde idi ve Kureyşliler tarafından adlarına kurban kesilirdi. Haram aylarda Kâbe ziyareti yapılırken bu iki put daha çok önem kazanırdı. Çünkü Kâbe'yi tavafa İsâf'tan başlamak ve Nâile'de tamamlamak ayin usulünden idi.[57]

İsâf ve Nâile'nin Kâbe içinde zina ettikleri için Allah tarafından taşlaştırıldığına inanılırdı.[58] Kusay döneminde Kâbe'nin karşısında bulunan kurbanlıkların kesildiği Zemzem'in bulunduğu yere konuldu. Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib'in Zemzem suyunu çıkarmak için kazmak istediği yerin bu iki put arasında Kureyş'in kurbanlarını kestikleri yer olduğu belirtilmektedir. Abdulmuttalib'in oğlu Abdullah'ı kurban etmek üzere Kureyş'in kurbanlıklarını kestikleri yer olan İsâf ve Nâile putlarının bulunduğu yerin yanına götürmek istediği ve Kureyş'in burada ona engel olduğu rivâyet edilir. Mekke Fethi'nde ortadan kaldırıldılar.[59]

6. Fils

Fils, putu Arapların büyük kabilelerinden biri olan Tay kabilesinin putlarından biridir.[60] Fils,[61] Fals,[62] Fels, Füs veya Fülüs şeklinde kullanımı bulunmaktadır.[63] Fils putu Tay kabilesine yakın bir yer olan Necd bölgesinde idi.[64] Ece dağları arasında kırmızı bir burun gibi siyah olup insana benzeyen bir kaya şeklindeydi.[65] Tay halkı içindeki Tay dağlarında oturan Selma ve Ece kabilelerinin bu puta taptığı, haremine sığındığı ve ibadet ettiği zikredilir.[66] Kurbanlarını keserler, sunaklarını sunarlar, yanlış bir şey yaptıklarında ona sığınırlardı. Hatta bir hırsız çaldığı sürüyle onun yanına erişir ve haremine girerse sürü o hırsızın olurdu. Buradaki harem bölge çiğnenemezdi.[67]

57 Bkz. İbnü'l-Kelbî, s. 5 vd.

58 İbn Kesîr, III, 250.

59 Bkz. Salih Arı, "*İsâf ve Nâile*", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara 2016, s. 265.

60 İbnü'l-Kelbî, *s.* 46; bu kabilenin "yağbub" adında başka putlarıda vardı, Cevad Ali, *el-Mufassal*, Bağdat 1993, VI, 280; Alusi, *Buluğu'l-Ereb*, byy, trz, II, 203.

61 Zebîdi, *Tacu'l-Arus*, Beyrut, 1994, VIII, 402.

62 İbnü'l-Kelbî, s. 46.

63 Bkz. İbn Sa'd, *Tabakat*, Ed. Adnan Demircan, İstanbul 2014, III, 2330. Dipnot; Ayrıca bkz. İbnü'l-Kelbî, *s.* 109. Dipnot.

64 İbn Habîb, *el-Muhabber*, çev. Adem Apak, İsmail Güler, Ankara 2018, s. 227.

65 Cevad Ali, VI, 278.

66 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut 1994, I, 224.

67 İbnü'l-Kelbî, *s.* 75; Tevfik Berru, *Tarihu'l-Arab el-Kadim*, Dımeşk 1988, s. 297.

Fils putunun bakıcılığını ve bekçiliğini Beni Bevlân kabilesi yapıyordu.[68] Bevlân ona ilk ibadet eden kişiydi. Onun soyundan gelenler bu işi devam ettiriyorlardı. Son bekçi olan Sayfi, Kelb kabilesinden bir kadının devesini çaldı ve Fils'e sığındı. Ancak kadının hamisi olan Mâlik b. Kulsum, mızrağı ile gelerek Fils'e sığınmış olan bu kişiden zorla deveyi aldı. Hırsız ise "*bu mal artık rabbinindir, ilahına mı hakaret ediyorsun*" diyordu. O sırada Fils'e kurban sunan Adî b. Hatem, Mâlik'in birkaç gün içinde helak olmadığını görünce bu puttan bir hayır gelmeyeceğini anlayarak Hıristiyanlığa girmişti.[69] Mâlik, Fils putunun itibarını ilk kıran şahıstı ve artık hırsızlık yapıp puta sığınanın elinden çaldığı alınır oldu.[70]

Fils putunu yıkmak üzere Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi 200 kişilik[71] bir seriyyenin başında gönderdiği nakledilir.[72] Hz. Ali'nin bölgeye vardıktan sonra putu yıktığı, orada ele geçirdiği iki kılıcı alıp Hz. Peygamber'e getirdiği aktarılır. Bu iki kılıcı Gassan kralı Hâris b. Ebu Şamir Fils putuna hediye etmişti.[73] Hz. Peygamber birini kuşandıktan sonra bu kılıçları çıkarıp Hz. Ali'ye geri vermiştir. Hz. Ali'nin bu kılıcı sürekli taşıdığı zikredilir.[74] Kılıçların isimleri "Rezub" ve "Mihzen" olarak kaydedilir. Buna benzer bir olay Menât için de anlatılır.[75]

7. Menâf

Menâf, Kureyş'in putlarından biridir. Bu puta saygılarından olsa gerek çocuklarına Abdumenâf ismini verirlerdi.[76] Huzeyl kabilesi de Kureyş ile birlikte Menâf putuna taptığından dolayı bu kabileden kimi erkekler de bu ismi almışlardı.[77] Bu iki kabilede rastlanan Abdumenâf (Menâf'ın Kulu) ismi bunun göstergelerinden olmalıdır.[78] Hz. Peygamber'in dedesinin dedesi olan

68 İbn Habîb, s. 316.
69 Adiy b. Hatem daha sonra Hz. Peygamber ile tanışarak Müslüman oldu ve Hz. Ali'nin dönemine kadar yaşadı.
70 İbnü'l-Kelbî, *s.* 76.
71 İbn Sa'd, VI, 211.
72 İbn Sa'd, II, 166.
73 İbnü'l-Kelbî, *s.* 76.
74 İbn Hişâm, I, 224; İbn Sa'd, I, 470.
75 Cevâd Ali, VI, 278.
76 Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara 2013, s. 161.
77 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV, 270.
78 Wensinck, "Menâf", *İA*., VII, 361.

Abdumenâf bunlardan biridir.[79] Kusay'ın oğlu olan Abdumenâf'ın[80] gerçek ismi Muğire idi.[81] Ancak annesi onu sevap kazanmak maksadıyla Kureyş'in bu en önemli putlarından biri olan Menâf'a adadığı için bu isimle anılmaya başlanmış ve bununla meşhur olmuştu.[82] Bu sebeple babası Kusay'ın, "*...oğullarımdan ikisine tapmakta olduklarımın ismini verdim...*" diyerek oğulları Abdumenâf ve Abduluzzâ'yı kastettiği aktarılır.[83] Bu rivayet Kureyş'in en önemli tarihi şahsiyeti Kusay'ın Menâf'a taptığını, dolayısıyla Menâf'ın Kureyş için önemini göstermektedir. Hz. Peygamber'in amcası Ebu Tâlib'in de gerçek isminin Abdumenâf olduğu zikredilir.[84]

Menâf kelimesi NVF kökünden gelmektedir ki "yüce olmak"[85] anlamına gelmektedir.[86] Bu kelime Şam bölgesi Arapları arasında da ilah olarak bazı yazıtlarda geçmektedir. Havran'daki yazıtlarda "MNPHA" ve "MANAPHİUS" şeklinde yazılmıştır.[87] Bu yazıtlardaki ibarelerde Menâf için mutluluk ve bereket talebi bulunulmaktadır. Buradaki kayalar üzerine oyulmuş şekillerde Menâf Suriyelilerin ilahlarına benzer şekilde sakalsız bir erkek[88] ve suni yapılmış saçları güneş ilahını işaret eden şekilde yanaklarına sarkmış, ridasını göğsünde toplamış, elbisesini sol omzundan atmış olarak tasvir edilmiştir. Kureyş'in diğer ilahları olan Lat, Menât, Uzzâ ve Hübel'in Şam bölgesinden Mekke'ye getirildiği bilinmektedir.[89] Menâf'ın da buradan Hicaz'a götürülmüş olması muhtemeldir.[90]

Menâf hakkında fazla malumat yoktur. İbn Kelbî, bu putu kimin diktiğinin bilinmediğini belirtir. Aynı şekilde Menâf'ın nerede dikilmiş olduğu da bilinmemektedir.[91] Ancak bu puta Huzeyl ve Kureyş kabilesinin taptığından yola çıkarak onların yaşadığı yerlere yakın bir bölgede dikilmiş ol-

79 Muhammed b. Abdullah b. Abdulmuttalib b. Haşim b. Abdimenâf b. Kusay.

80 Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, Beyrut, 2008, I, 309.

81 İbn İshak, *Sîretü İbni İshak*, Konya 1981, s. 1; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut 1994, I, 62; Alusi, II, 285.

82 İbnü'l-Kelbî, *s.* 56; onun esasen Menât'a adandığı sonra karıştığı için Menâf olarak değiştirildiği de aktarılır, bkz. Dipnot, 223.

83 Taberî, *Tarih*, I, 309.

84 İbn Hişâm, I, 264; Taberî, *Tarih*, I, 303.

85 Zebîdî, *Tacu'l-Arus*, Beyrut, 1994, XII, 515.

86 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1990, IX, 342.

87 Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI, 270.

88 Semih Dağim, *Edyan ve Mutegadat el-Arab Kable'l-İslam*, Beyrut 1995, s. 127.

89 Tevfik Berru, *Tarihu'l-Arab el-Kadim*, Dımeşk 1988, s. 109.

90 İbn Hişâm, I, 210; Cevâd Ali, VI, 270.

91 İbnü'l-Kelbî, *s.* 56.

ması gerektiği düşünülebilir. Araplar'da putların çevresi harem olarak telakki edilip buralara temiz kişilerin girmesi gerekirdi. Bu sebeple Menâf'a tapan kabileler (Kureyş ve Hüzeyl) hayızlı kadınları Menâf'ın yanına yaklaştırmazlardı ve belli bir uzaklıkta durdururlardı. Bir Câhiliye şiirinde bu durum şu şekilde ifade edilmektedir. "*...hayızlı kadınların Menâf'ın çevresinde bekleyişleri gibi...*"[92]

8. Zü'l-Halâsa

Devs, Has'am, Hevâzin ve Becîle kabileleri, yedi gecelik uzaklıktaki Mekke ile Yemen arasında *Tiyale* denilen yerdeki *Zü'l-Halâsa* isimli beyaz renkli kare bir kayaya taparlardı. Burası bir ziyaret yeri olup, puta tapanlar orayı tavaf eder, puta kolyeler takar, arpa, buğday ve kurbanlar takdim eder, devekuşu yumurtaları asar ve önünde fal okları çekerek yapacakları işlere karar verirlerdi. Dini açıdan Harem kabul edilip Kâbe ile bir tutulurdu. Meşhur şair ve lider İmruülkays, öldürülen babasının intikamını almak maksadıyla fal oklarını birkaç kez çekmiş, istediği ok çıkmayınca, "*Ey Zü'l-Halâsa! Eğer senin baban öldürülmüş olsaydı intikam almayı yasaklamazdın*" demişti.[93]

Allah Resulü, Cerîr b. Abdullah el-Beceli'ye, "*Şu Zü'l-Halâsa'yı yıkıp da gönlümü rahatlatmaz mısın?*" diyerek, ondan orayı tahrip etmesini istemiştir. Cerîr, Becîle kabilesine mensup Ahmesoğullarından 150 süvariyle birlikte Zü'l-Halâsa'ya gidince Has'am ve Bâhile kabileleri tapınağı korumak için savaşmış, Cerîr de Bâhile'den 100, Benû Kuhâfe'den 200 ve Has'am'dan da çok sayıda kişiyi öldürerek Zü'l-Halâsa tapınağını yıkıp ateşe vermiştir. Daha sonra Zü'l-Halâsa adı verilen taş, orada yapılan Tebâle Camii'nin kapısına eşik yapılmıştır.[94]

---

92 Cevâd Ali, VI, 270; Ali Osman Ateş, *İslam'a göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul 2014, s. 41, s. 160.

93 İbnü'l-Kelbî, s. 76; detay için bkz. Hanefi Palabıyık, "*Zü'l-Halâsa*", *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2016, s. 171.

94 Bu binanın ve bu durumun varlığı, Suudî Kralı Abdulazîz Faysal dönemine kadar devam etmiş. 1924 yılında kralın bölge emiri Abdulaziz b. İbrahim, bu Kâbe'yi ortadan kaldırmış ve Kâbe'nin yanı başında bulunan Şeceretü'l-Ebla'yı da yaktırmıştır. Binanın enkazı da, vadiye dökülerek izleri silinmiştir. Bu yıkıma şahit olanlardan birinin anlattığına göre; binanın taşları ancak en az kırk kişinin yerinden kımıldatabileceği büyüklükte idi. Palabıyık, s. 185.

9. Vedd, Süva', Yegūs, Yeûk ve Nesr

Kur'an'da[95] Nûh kavminin taptığı belirtilen[96] Vedd, Süva', Yegūs, Yeûk ve Nesr putların Câhiliye döneminde de bazı Arap kabileleri tarafından tapınılmıştır. Bunlar anlatıya göre Nuh tufanı bitince Cidde sahillerine düşmüştür. Bu bağlamda Hüzeyl kabilesi Ruhat bölgesinde Süva' putunu, Kelb kabilesi Dûmetü'l-Cendel'deki Vedd putunu, Tay kabilesi Cureş'te Yegūs putunu, Hemdan kabilesi Yemen'de Yeûk putunu, Himyer kabilesi Himyer bölgesinde Nesr putunu benimsemişlerdi.[97] Rivayetler yine bir günah keçisi bularak Amr b. Lühay'ın bu putları Cidde'den alıp Tihâme'ye getirdiği ve özellikle hac mevsiminde Arap halkını bahis konusu putlara tapınmaya çağırdığı zikredilir. Bunun üzerine pek çok kabile şefi bu çağrıya uymuştur.[98]

10. Diğer Putlar[99]

Bu putlar dışında her kabileye ait birçok put bulunmaktadır. Nitekim Kâbe'de bulunan 360 adet put sayısı bile bu çokluğun ipuçlarını göstermesi açısından önemlidir. Bu bağlamda bazılarını zikredelim; Havlân Kabilesi Havlân'da bulunan Umyânis, Hüzeyl kabilesi Yenbu'da bulunan Suya, Himyer ve Yemen halkı San'a'da bulunan Ruam, Kinde kabilesi Hadremevt'teki Celsed, Kudaa kabilesi Ukayşir, Gatafân kabilesi Bussa, Ezd oğulları Petra'daki Zû'ş-Şi'râ', Esedoğulları at şeklindeki Ya'bûb, Hevazîn ile Muhariboğulları Cihaz, Bekr b. Vâil kabilesi Muharik, Rebîa oğulları Ruda' adlı bir puta taparlardı.[100]

Yine Mekkelilerin Zâtu'l-Envât denilen bir tapınak merkezi vardı. Mekke kutsal alanının (Harem) girişinde olan yeşil büyük bir ağaçtı. Harem'de silah bulundurulmadığı için hac ve diğer dinsel ritüeller için Mekke'ye gelenler silahlarını ve elbiselerini bu ağaca asarlardı. Bu mekânın yanında kurban

95 *"Nûh, 'Rabbim, dedi, doğrusu bunlar beni dinlemediler, malı ve çocuğu kendi ziyanını arttırmaktan başka bir şeye yaramayan kimseye uydular.'" "Onlar çok büyük tuzaklar kurdular. " "Dediler ki: 'Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Vedd'en, Suvâ'dan, Yegūs'tan, Yeûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!'"* Nuh, 71/21-23.

96 İbn Kesîr, *el-Bidaye*, III, 202 vd.

97 İbnü'l-Kelbî, *s.* 41 vd.

98 Korkut Dindi, *"Putlar: Ved, Süva, Yegūs, Yeûk ve Nesr"*, *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara 2016, s. 197.

99 Çağatay, s. 105.

100 İbnü'l-Kelbî, *s.* 15 vd.

kesme vb. dinsel ritüeller uygulanırdı.[101] Yine Kureyşliler Buvâne adındaki puta senede bir kez gelir, kurbanlar keser, yanında tıraş olur ve bir gün akşama kadar orada i'tikâfa girerlerdi. Hâşimoğullarının en çok önem verdiği tanrılardan biri buydu.[102]

B. Cahiliye'den İslam'a Ritüeller (İbadat)

Bu bölümde İslam ilmihal kitaplarında İslam'ın beş şartı başlığı altında formüle edilen prensipler bağlamından hareket ederek İslam ibadet esaslarının oluşumu safhasında İslam öncesi ibadet şekilleri ve ritüellerinin nasıl olduğu ve Müslümanlığın bunlardan ne kadarını alıp ne kadarını reddettiğini inceleyeceğiz. Böylece son dinin kurallar manzumesinin ilk insandan bugüne süzülüp gelen ve en nihayet son halka olarak ortaya çıkmasının küçük bir serencamını anlamaya çalışmış olacağız.

a. Tahannüs

İbranice "tahannuth"[103] kelimesi ile aynı köktendir. İnziva ve itikaf ile benzerlik arz eden tahannüs olayı Mekkeliler arasında biliniyordu.[104] Müşrikler, Ramazan ayı gelince Hira'da bir aylık tahannüs'ten (taabbüd)[105] sonra Şevval ayının hilalini görünce dağdan inip Kâbe'yi tavaf ederlerdi.[106] Hz. Peygamber'den önce Hira mağarasında dedesi Abdulmuttalib Ramazan ayı hilalini gözetlemiş ve hilali görünce bir ay boyu burada tahannüs (ibadet) yapmıştı.[107] Mekke'deki muvahhitlerden olan Zeyd b. Amr da Hira'da tahannüs yapanlardandı.[108]

Hz. Peygamber'in de Müslümanlık öncesi gerçekleştirdiği bu uygulama, Müşrik Mekkeliler arasında yaygındı.[109] Tahannüs esnasında aileleriyle

101 *"Bir gün Hz. Peygamber (sa.) ile yolda giderken büyük, yeşil bir ağaç gördük, ağaç çok hoşumuza gitti. Bu vesileyle Hz. Peygamber'e (sa.): "Ey Allah'ın Elçisi! Bize de bir 'Zâtü Envât' yap," dedik. Resulullah (sa.) şöyle buyurdu: "Allahu Ekber, Allahu Ekber! Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki siz, Musa'nın kavminin, Musa'ya: 'Ey Musa! Onların ilahları olduğu gibi, sen de bizim için bir ilah yap,'(Araf, 7/138) söyledikleri gibi bir söz söylediniz. Onlar sizden önceki cahillerin âdetleridir."* Ezraki, s. 129.

102 İbnü'l-Kelbî, *s.* 56.

103 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 51.

104 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, 43; Kister, s. 170.

105 Buhârî, Bedu'l-Vahiy, 1.

106 Bkz. Hz. Peygamber, Müşriklerin yaptığı Tahannüs'ü devam ettiriyordu. Bu iyileşme anlamında kullanılırdı, İbn Hişâm, II, 253.

107 Belâzürî, I, 92.

108 İbn İshak, s. 132; Belâzürî, X, 469.

109 Kister, s. 155.

beraber olmazlardı.[110] Bu bir anlamda İslamiyet sonrası itikaf uygulamasının benzeri idi.[111] Müşrikler, burada dua ve salavat türü yakarışlar içinde bulunuyorlar,[112] yaptıkları bu tür iyi amellerden dolayı mükafat bekliyorlardı.[113]

Hz. Peygamber, Câhiliye döneminde Mekkelilerin yaptığı bu tahannüs olayını her sene Ramazan boyunca bir ay devam ettiriyordu.[114] İşte bir Ramazan günü bu halde iken vahiy gelmeye başladı.[115]

b. Abdest

İslâmiyet'ten önce, gerek Yahudilik, Sâbiîlik, Hıristiyanlık ve Zerdüştlük[116] gerekse eski Mısır, Mezopotamya, Yunan, Roma ve Uzakdoğu dinlerinde ayine bağlı ve sembolik yönleri ağır basan abdest benzeri bazı temizlik çeşitleri görülmektedir. Genellikle bu ritüelde ortak husus, dinlere göre yer yer farklı olmakla birlikte, insan vücudunun ya bütününün ya ellerin ve ayakların veya sadece ellerin ve ağzın, hatta yalnız parmakların yahut da ayinle ilgili bazı eşyanın temizlik ve takdis niyetiyle yıkanmasıdır.[117]

Abdest ritüeli İslamiyet öncesi Araplarda da uygulanıyordu.[118] Abdest öncesi misvak kullanmak, mazmaza, istinşak Araplarca biliniyordu ve bu uygulamalar Hz. Peygamber tarafından da devam ettirildi.[119] Abdest ayeti Medine döneminde nazil olmuştu. Ancak Müslümanlar, Câhiliye döneminden kalan bu adeti Mekke'de iken devam ettirmişlerdi.[120] Medine'deki Yahudilerde de bu uygulama mevcut olduğu gibi,[121] aynı zamanda ibadete hazırlık için idrara karşı çok dikkatli idiler ve kabir azabının bundan dolayı

110 Abdulmuttalib de diğer Mekkeli Müşrikler gibi her yıl Ramazan ayında Hıra mağarasında inzivaya çekilirdi. Bu inzivayı bazıları putlarının yanında yapardı, Çelikkol, s. 149, s. 164, s. 168; Öğmüş, s. 309.

111 İsrafil Balcı, *Peygamberliği Öncesi Hz. Muhammed*, Ankara 2014, s. 75.

112 Dua ve salavat türü söz ve uygulamalar İslam öncesi Kuzey Arabistan'daki devletlerden olan Tedmürlülerde bulunmakta idi. Arabistan'a ticari yollar vasıtasıyla ulaşmış olmalıdır, Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 86.

113 Buhârî, *Edebu'l-Mufred*, byy, trz, II, 36.

114 İbn İshak, s. 140; Belâzürî, I, 116; İbn Hişâm, II, 256; İbn Habîb, *el-Munammak*, 288.

115 Buhârî, Bedulvahiy, 1.

116 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 64; Gündüz, "Mecûsîlik", *DİA*. XXVIII, 283.

117 Abdulkadir Şener, "Abdest", *DİA*. I, 68.

118 Öztürk, s. 15; Abdülkadir Şener, "Abdest", *DİA*, I, 68.ancak sanki bu ilk defa Hz. Peygamber'e Cebrail ile öğretildiği gibi üretilmiş rivayetler de yok değildir, İbn İshak, s. 169.

119 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 329.

120 Ateş, s. 28.

121 Joseph Schacht, "Abdest", *İA*.

olacağı düşüncesindeydiler.[122] Onların bu düşüncesi Müslümanlar arasında da revaç bulmuştur.[123]

Bu bağlamda İslamiyet, kendisinden önceki dinlerde abdestin bulunduğunu doğruladığı gibi, bu dinlerdeki hükümler, Allah ve Resulü tarafından neshedilmeyerek geçerliliklerini korudukları ölçüde, İslam fıkhında şeri hüküm olarak da devam ettirilmiştir. İslamiyet, bu dinlerin unutulan ve tahrif edilen birçok hükümlerini abdesti gibi kendine has orijinalitesi içinde teşri kılmıştır.[124] Hz. Peygamber bir defasında abdest aldıktan sonra bu durumu şöyle ifade etmiştir: "*Bu, abdestin en mükemmel olanıdır ve bu (şekil), benim ve Halilullah İbrahim'in abdestidir.*"[125]

c. Teyemmüm

Yahudilikte su bulunamadığı zaman kum kullanılmasıyla ilgili hükümler bulunmaktadır.[126] Hıristiyanlarda da su bulunmadığı zaman kum ile vaftiz yapıldığı anlatılmaktadır.[127] Bu uygulama ellerin toprağa konulup vücuda mesh edilmesi şeklinde Mecûsîlikte de bulunmaktadır.[128] İslam'da ise "*... su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve (dirseklere kadar) ellerinizi onunla meshedin.*" şeklindeki ayet gereği teyemmüm hükmü konulmuştur.[129]

d. Gusül

Gusül önceden beri bölgede bilinen bir ritüeldi. Hititlerde cinsel ilişki sonrası derhal yıkanılması gerektiği bilinmektedir.[130] Tevrat'ta gusül abdesti ile ilgili emirler ve bilgiler bulunmaktadır. Gusül gerektiğinde yıkanma emredilmektedir.[131] Lohusa ve hayızlı kadın mabede giremez, kutsal şeylere dokunamaz,[132] hayızlı kadınla beraber olunamazdı.[133]

122 Ateş, s. 35.

123 "*Bu mezardaki iki kişiye azâb edilmektedir. Bu azab işledikleri büyük günahlardan dolayı da değildir. Şu mezardaki kimse hayattayken idrarının sıçramasından dolayı dikkatsizdi, sakınmazdı. Bu beriki ise koğuculuk yapar, laf taşırdı.*", Nesâî, Taharet, 27.

124 Şener, "Abdest", *DİA*, I, 68-69.

125 İbn Mâce, Taharet, 47.

126 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 63.

127 Wensick, Teyemmüm, *İA*.

128 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 64.

129 Maide, 5/6.

130 Güngör Karauğuz, *Adem'in Çocukları*, Konya, 2015, s. 202.

131 Tevrat, Levililer, 15; 5.

132 Tevrat, Levililer, 12; 4.

133 Tevrat, Levililer, 15; 19.

Araplar da cünüplükten ve hayız-nifastan dolayı gusül abdesti alırlardı.[134] Cünüp ve hayız olanlar, ibadet yerlerine giremez,[135] putlara dokunamaz uzakta beklerlerdi.[136] Câhiliye dönemi şiirlerinde bu net olarak vurgulanmaktadır. "... *Hayızlı kadınların Menâf'ın çevresinde beklemesi gibi...*"[137] şeklinde kullanımlar vardır. Hayızlı kadınların Kâbe'ye ziyareti yasaklanmıştır.[138] Hz. Peygamber sonrası dönemde bu anlayışın benzeri şekilde, kadın ve erkeklerin cünüp hallerinde mescide giremeyeceği, kutsal kitaba dokunamayacağı gibi hükümlere dönüştürülmüştür.[139]

Müşrikler bazen cünüplükten dolayı yıkanmayacaklarına dair yemin ederlerdi. Nitekim Bedir Savaşı sonrası Ebu Süfyan böyle bir yemin ederek, *"Hz. Peygamber ile bir çarpışma yapıncaya, Bedir'de Kureyş kavminden öldürülenlerin öcünü alıncaya kadar cünüplükten dolayı yıkanmayı"* kendisine yasaklamıştı.[140]

Gusül abdesti alınırken Müslümanların kullandığı *Mazmaza*, *İstinşak* gibi tabirler Müslümanlık öncesi kullanılan terimlerdi.[141] Bu kavramları ilk kez Hz. Peygamber üretmeyip kabullenmiştir. Bu uygulamalar kabul edilmiş ve Kur'an'da, *"Eğer cünüp oldunuz ise boy abdesti alın."*[142] şeklindeki ifade ile Yahudilik, Hıristiyanlık ve Câhiliye Araplarındaki uygulama devam ettirilmiştir.

e. Kıble

İslam ile birlikte Hz. Peygamber Müşriklerin kıble edindiği Kâbe'ye yönelmiştir. Nübüvvetin onuncu yılından sonra ise Kâbe'yi önüne alarak Kudüs'e doğru döndüğünü görüyoruz.[143] Bunun sebebi olarak Mekkelilerden umudun kesilmesi ve Medine'deki Yahudi toplumundan bir umut ışığı beklenmesi olabilir. Ancak Medine'nin ilk yıllarında Yahudilerin çok kötü tavırları, onlara karşı yeni bir dini kimlik oluşturulmasını gerekli kıldığından,

134 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 319.
135 İbn Hişâm, IV, 189.
136 Yâkût el-Hamevî, *Mucemu'l-Buldan*, Beyrut 1977, V, 204-205; Çelikkol, s. 163.
137 İbnü'l-Kelbî, s. 56, s. 109.
138 İbn İshak, s. 36.
139 *İLMİHAL*, "Diyanet İşleri Başkanlığı," haz. Heyet, Ankara 2006, I, 196.
140 İbn Hişâm, V, 272.
141 Çelikkol, s. 170.
142 Maide, 5/6.
143 İbn İshak, s. 254.

ezan gibi İslam'ın alemleri (işaretleri) yanında kıble de Allah'ın emriyle Kudüs'ten Mekke'ye çevrilmiştir.[144]

1. Namaz

Arapçada "salat" kelimesi ile ifade edilen namaz ibadeti Aramice[145] "selato" şeklinde kullanılır.[146] Kur'an, Yahudilik ve Hıristiyanlık da dahil eski peygamberlerin getirdiği dinlerin hepsinde namazın emredildiğini şu ayetlerle ifade eder:

(Adem, Nuh, İbrahim ve Yakub'tan) sonra onların arkasından öyle nesiller türedi ki, namazı kaybettiler ve şehvetlerine uydular.[147]

(İbrahim)....Rabbim! Beni ve çocuklarımı namaz kılanlardan eyle...[148]

İbrahim'e, buna ilaveten İshak ve Yakub'u da verdik, ... onlara, iyi işler yapmayı, namaz kılmayı, Zekât vermeyi vahyettik...[149]

(Lokman) ...Ey oğlum, namazı dosdoğru kıl, marufu emret ...[150]

Ey Şuayb, atalarımızın taptığı şeyleri bırakmamızı ya da mallarımız konusunda dilediğimiz gibi davranmaktan vazgeçmemizi senin namazın (ibadetin) mı emrediyor?[151]

Biz de Musa ve kardeşine: kavminiz için Mısır'da evler hazırlayın ve evlerinizi namaz kılınacak yerler yapın, namazlarınızı da dosdoğru kılın. (Ey Musa!) Müminleri müjdele! diye vahyettik.[152]

(İsa)... Yaşadığım müddetçe namaz kılmamı...[153]

Onların (Müşriklerin) Beytullah yanındaki namazları (ibadetleri) da ıslık çalmak ve el çırpmaktan başka bir şey değildir.[154]

144 *"Yüzünü göğe çevirip durduğunu görüyoruz. Hoşnut olacağın kıbleye seni elbette çevireceğiz. Artık yüzünü Mescid-i Haram semtine çevir; bulunduğunuz yerde yüzlerinizi o yöne çevirin."*, Bakara, 2/144.

145 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, çev. Muammer Bayraktutar, Ankara, 2015, s. 16; Aramice; Süryanice, İbranice, Arapça ile aynı dil grubundan olup Hz. İsa'nın konuştuğu dil olarak aktarılır.

146 Wensick, "Salat", *İA*.

147 Meryem, 19/59.

148 İbrahim, 14/40.

149 Enbiya, 21/72-73.

150 Lokman, 31/17.

151 Hud, 11/87.

152 Yunus, 10/87.

153 Meryem, 19/31.

154 Enfal, 8/35.

Mekkeli Müşrikler, Hz. İbrahim'den kalma bir uygulama olarak[155] namaz ibadetini bazı ritüelleri farklı olmakla birlikte biliyorlardı.[156] Mekke döneminde Kur'an, namazı emredince müşrikler "*Bu nasıl bir şey, bu namazı nereden icat ettin, bu rüku, secde de nedir?*" şeklinde garipsemediler ve karşı çıkmadılar.[157] Mekkeliler zaten namazın bütün rükunlarını yapıyor ve uyguluyorlardı. Necm suresi inince Hz. Peygamber ile beraber secdeye varmışlardı ve bu işi garipsememişler sadece Hz. Peygamber ile beraber vardıkları secdenin izahına çabalamışlardı.[158] Nitekim Hz. Peygamber'in kıldığı kuşluk (duha) namazını garip görmemişlerdi.[159] Çünkü biliyorlardı.[160] Hz. Ömer Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber'in namazını izlemiş ve detay sormadan Müslüman olmuştu.[161] Ayrıca Müslümanlık öncesi önemli şahıslardan olup muvahhit olduğu zikredilen Kus b. Sâide'nin[162] de namaz kıldığı zikredilir.[163] Bu sebepten olsa gerek onu tanıyan Medineliler de namazın detayları konusunda soru sormamışlardı. Yahudilikte de Müslümanlıkta olduğu gibi[164] korku namazı bulunuyordu.[165]

Alak suresinin ikinci bölümünde zikredilen, "*Namaz kılanı (ibadet edeni) engelleyeni gördün mü?*"[166] ayetinde onlar Hz. Peygamber'in namazı Kâbe'de kılmasına karışıyorlar ve burayı kendi ibadet mekanları olarak gördükleri için engellemeye çalışıyorlardı. İkinci nazil olan sure olarak bilinen Müddessir suresinde, "*...Suçlulara: "Sizi bu Sakar'a sürükleyen nedir?" diye sorarlar. Onlar derler ki: "Namaz kılanlardan (ibadet edenlerden) değildik."*"[167] Mekke döneminin ilk yıllarında inen Kıyame suresinde, "*O, (Peygamber'in getirdiğini) doğru kabul etmemiş, namaz da (ibadet) kılmamıştı ve yalanlayıp*

155 "*Kâbeyi, insanlar için toplanma ve güven yeri kılmıştık. İbrahim'in makamını namaz yeri edinin, dedik. Evimi ziyaret edenler, kendini ibadete verenler, rüku ve secde edenler için temiz tutun diye İbrahim ve İsmail'e ahd verdik.*", Bakara, 2/125.

156 Balcı, *Peygamberliği Öncesi Hz. Muhammed*, s. 76; Hüseyin Alan, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*, İstanbul 2014, s. 393.

157 Dahası Câhiliye şiiri, Kur'an'da ve sünnette geçen kelimeleri açıklamak için kullanılmıştır. Bkz. Adnan Demircan, *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler*, İstanbul 2020, s. 50.

158 İbn Sa'd, I, 205.

159 Makrîzî, *İmtau'l-Esma*, byy, trz, I, 34.

160 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 23, s. 43.

161 İbn Hişâm, III, 166.

162 İbn Kuteybe, s. 49.

163 Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s. 266.

164 Nisa, 4/102.

165 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 102.

166 Alak, 96/9.

167 Müddessir, 74/41-43.

yüz çevirmiş, sonra da salına salına kendinden yana olanlara gitmişti." şeklinde bir müşrik tipolojisi sunulur.[168]

Ufeyf el-Kindî, Mekke'ye geldiğinde namaz kılan Hz. Peygamber, Hz. Hatice ve Hz. Ali'yi gördüğünde kıldıkları namazı garipsememiş yalnızca onlardaki farklılığı sormuştu da daha sonraki yıllarda hayıflanarak, "Keşke dördüncüleri olaydım!" demişti.[169] Hz. Ali, Hz. Peygamber ile birlikte gündüz namazını Kâbe'de kılıyordu ve bu namaz Kureyşliler tarafından kınanmıyordu.[170] Zira öğle namazını onlar da kendi inançlarına göre zaten kılıyorlardı.[171] Bu sebepten Allah onlara hitap ederken "*O namaz (ibadet) kılanlara yazıklar olsun!*"[172] dediği kimseler Ebu Cehil ve avanesiydi. Bu sure Mekki'dir ve kendi namazlarında/ibadetlerinde riyakarca davranan müşriklere hitap etmektedir.[173] Çünkü surede zikredildiği şekilde din/ceza gününü yalanlayanlar Müslümanlar değildir. Namaz Mekke'de ikişer rekat idi. Medine'ye gelince bir ay sonra mukim namazların bazıları dört rekata çıkarıldı.[174] İbn İshak, iki rekat olan namazların Hz. Peygamber'in dört rekat olarak kılmasıyla sünnet (adet) olduğunu zikreder.[175]

a. Vakit

Ehl-i Kitab ve Müşriklerin eskiden beri yapageldikleri namaz ibadetinin vakitleri de Müslümanlık öncesi ve sonrasında benzerlik arz etmektedir. Arabistan'a yakın bir bölgedeki Sümerlerde namaz ibadeti beş vakit şeklinde icra ediliyordu.[176] Arabistan üzerinde birçok tesiri olan[177] İran'daki Zerdüştlerde de aynı şekilde abdest alınıp Müslümanların şu an kabul ettikleri vakitlerde günde beş vakit ibadet ediliyordu.[178]

168 Kıyame, 75/31.

169 İbn İshak'ta "Keşke ikincileri olsaydım!" şeklinde geçmektedir, s. 175.

170 Ya'kûbî, *Tarihu'l-Yakubi*, Beyrut 1993, II, 343.

171 Makrîzî, I, 16-17.

172 Maun, 107/4.

173 Maalesef günümüzde bu ayeti Müslümanlara yoran Elmalı gibi müfessirlerimiz yanında, bu konuda koskoca kitap yazan müellifler de bulunmaktadır, Yaşar Nuri Öztürk, *Maun Suresi Böyle Buyurdu*, İstanbul 2012.

174 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, 50.

175 İbn İshak, s. 172.

176 Demirci, s. 57.

177 Carl Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1964, s. 40.

178 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 30; Gündüz, "Mecûsîlik", *DİA*. XXVIII, 283.

Ehl-i Kitab'tan Yahudilerde de namaz ibadeti beş vakittir.[179] Bu vakitlerin isimleri, Şaharit (sabah namazı), Musaf (öğle namazı), Minha (ikindi namazı), Neilat Şerarim (akşam üstü) ve Maarib (gece namazı) olarak halk arasında kullanılıyordu.[180] Hıristiyanlığın kadim mezheplerinde ise beş vakit namazla birlikte kuşluk ve teheccüd namazları da vardı.[181] Eskiden Batı Hıristiyanlığında (Katoliklik) bile bu şekilde beş vakit ibadet bulunuyordu.[182] Teheccüd namazı Yahudilikte sadece peygamber ve din adamlarının yerine getirdiği bir namazdı.[183] İslam'da ise sadece Hz. Peygamber'e has kılınmıştır.[184]

Câhiliye döneminde Ebu Zer Müslümanlığından önce üç yıl boyunca yatsı ve sabah namazını kılmıştı.[185] Namazların cem edilmesi de Hz. İbrahim tarafından uygulanan bir ritüeldi.[186] Sonuçta tarihin derinliklerinden süzülüp gelen namaz vakitleri de Müslümanlık öncesi gerek ilahi gerek ilahi sayılmayan dinlerde mevcut idi.

b. Rükun

Bugünkü namaz kılma şeklimiz eskiden beri bilinen bir ritüeldi. Yahudilerde namazın rükunleri ve secde vardı.[187] Onlarda da namaza tekbirle başlanır kıyam, rüku, secde, kade ve selam ile biter. Yahudilikte namazın rekatları sabah 2, öğle 4, ikindi 4, akşam 3, yatsı 1'dir. Hıristiyanlarda da Süryanilik gibi kadim mezheplerde beş vakit namaz farz olup, erkekler önde çocuklar ve kadınlar arkada namaza durulur ve el bağlanarak rüku, secde ile namaz tamamlanır.[188] Namaz rekatları ilk başta iki idi. Hz. Peygamber, bazılarını dört olarak kılınca bunlar bu şekilde sünnet olarak kaldı.[189]

179 Zeki Bayraktar, *Kur'an ve Sünnet*, İstanbul 2014, s. 250.

180 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 31; Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul 2014, s. 49.

181 Bayraktar, s. 250.

182 Bkz. Hans Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, çev. Yaşar Önen, Ankara 1987, s. 101.

183 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 31, s. 42.

184 *"Geceleyin uyanıp, yalnız sana mahsus olarak fazladan namaz kıl."* İsra, 17/79.

185 İbn Sa'd, IV, 166.

186 Taberî, Tarih, I, 87.

187 Wensick, "Salat", *İA*.

188 Bayraktar, s. 250; Ali Yüksek "Namaz İbadetinin Tarihi Süreci", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2018 Cilt: 7 Sayı: 2.

189 İbn İshak, s. 172.

Mekke'deki Müşriklerde de namazın rükunleri biliniyordu. Kıyam, rüku ve sücud bulunuyordu. Bu sebeple Kur'an bunlar konusunda detay vermez. Çünkü bilinmektedir. Malumu ilama (bilineni tekrarlamaya) gerek duyulmamıştır. Nitekim "*Onlara "Rüku edin!" denildiğinde rükuya varmazlar.*" "*Artık secdeye varın, Allah'a kulluk edin.*"[191] ayetleri nazil olduğu zaman Müşrikler, "*Rüku, secde de neymiş?*" demediler. Çünkü ibadetlerinde rüku edip secdeye eğiliyorlar, yanaklarını yere koyuyorlardı.[192] Hz. Peygamber'in Kâbe'de Necm suresini okuması[193] sonrası hepsi birden secdeye varmışlardı.[194]

Doğrusu onlar eskiden beri uygulanan gelenek üzere namazın rükunlerini yakinen biliyorlardı. Bu bilgiler onlara tarihin içinden süzülüp gelmişti. Kur'an Hz. İbrahim'in dilinden şöyle aktarır:

"Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf edenler, orada kıyama duranlar, rüku edenler ve secdeye varanlar için evimi temiz tut!" diye İbrahim'i Kâbe'nin yerine yerleştirmiştik.[195]

...İbrahim'in makamını namaz yeri edinin, dedik. Evimi ziyaret edenler, kendini ibadete verenler, rüku ve secde edenler için temiz tutun diye İbrahim ve İsmail'e ahd verdik.[196]

c. Kıyafet

Namaz kılarken nasıl bir kıyafet giyileceği konusunda İslam farklı bir şey söylememiştir. Yahudilikte de ibadet esnasında setr-i avret'e riayet edilmez

190 Mürselat, 77/48.

191 Necm, 53/62.

192 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 21.

193 İslam geldikten sonra namazda kıraat o günün kullanılan dili olan Arapça yapılmıştır. Başka dillerde ibadet edilip edilemeyeceği konusunda tartışma ise sonraları çıkmıştır. Çünkü bu konuda bağlayıcı bir nas bulunmamaktadır. Nitekim bir nas olmadığı için Ebu Hanîfe başka bir dil ile de ibadet edilebileceğini söylemiştir. Ateş, s. 55; klasik kaynaklar Arapça bilmeyen ulusların ilk Müslüman olduklarında namazlarındaki kıraati kendi dillerinde yaptıklarına dair bilgiler vermektedirler. Nitekim Buhara halkı İslam'a ilk girdikleri süreçte namazlarındaki kıraati Farsça olarak okurlar ve namazlarını böyle kılarlardı, bkz. Nerşahî, *Tarihu Buhara*, Kahire trz, s. 78.
Doğrusu Allah için bir dil ve lügat düşünmek doğru değildir. Bu konuda Arap ırkçılığı ile uydurulan, "*Arabı üç şey için seviniz: Ben Arabım, Kur'an Arapçadır, cennetin dili Arapçadır.*" gibi hadislerle bir dilin diğer dillere göre Allah'a daha yakın olduğunu savunmak İslam'ın çizgisi ile bağdaşmaz. Bkz. Münâvî, *Şerhu Feyzu'l-Kadir*, Beyrut 1972, *s.* 229; Bkz. M. Said Hatipoğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD.*, Ankara 1978, C. XXVII, s. 14-15.
Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki: Müslümanlar arasında kolayca kaynaşmayı sağlayan selam, ezan, ibadet dili gibi konularda ilk günden beri ortak dil Arapça olmuştur ve böyle devam etmesi de İslam'ın amir bir hükmü olmasa da ümmetin birliği açısından önemlidir.

194 İbn İshak, s. 219.

195 Hac, 22/26.

196 Bakara, 2/125.

ise ibadet geçerli değildir.[197] Müşriklerin temiz bir şekilde Harem'e gelmesi gibi Müslümanlar da mescide gelmişlerdir. "*Ey Ademoğulları! Her mescide güzel elbiselerinizi giyinerek gidin; yiyin, için fakat israf etmeyin, çünkü Allah müsrifleri sevmez.*" Bu ayeti bazı tefsirlerimiz Müslümanların camiye gelirken ne yapması gerektiği ile ilgili yorumlasa da bu ayetler Müşriklere yönelik nazil olmuştur.[198]

Ancak müşriklerin temiz elbiselerle Harem'e gelmesi gibi Müslümanların da ibadet esnasında temiz giyinmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu etkileşim Yahudilikten de bazı ibadet yansımalarının Müslümanlarca kabullenilmesine sebep olmuştur. Bunlardan biri de namazda başı örtmek şeklindeki Yahudi adetidir. Müslümanlar da buna benzer şekilde başı örten bir enstrüman kullanmışlardır. Bunlar kültüre ve coğrafyaya göre bazen sarık, bazen takke şeklini alabilen uygulamalardır.[199] Daha sonraları bu örf, emir gibi telakki edilmiştir. Nitekim bunu perçinlemek için hadisler de üretilmiştir: "*Sarıkla kılınan iki rekat namaz, sarıksız olarak kılınan yetmiş rekattan daha hayırlıdır.*"[200]

d. Cuma ve Hutbe

Bütün dinlerde kendi mensuplarını bir araya getirme ve toplu ibadet anlayışı uygulaması vardır.[201] Yahudilikte haftalık ibadet ve kutsal gün Cumartesi'dir (Sebt).[202] Yahudiler bunu Allah'a izafe ederek "*Allah yerleri gökleri altı günde yarattı, yedinci gün dinlendi.*" şeklindeki sakat mantıklarıyla izah etmeye çalışmışlardır.[203] Ancak onların bu sakat algısı reddedilerek Allah için bir yorgunluk olmayacağı Kur'an'da şöyle belirtilmiştir: "*And olsun ki, gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları altı günde yarattık ve Biz bir yorgunluk da duymadık.*"[204] Esasen Yahudiler için *Şabat* denilen bu kutsal günün, Yahudilikten önceki Sümerlerde kutsal gün olan *Şabattu*'nun devamı olduğu anlaşılmaktadır.[205] Hıristiyanlıkta ise kutsal gün pazardır.

197 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 57.

198 Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara 2014, Araf 31. Ayetin açıklaması.

199 Ateş, s. 49.

200 Ali Nasıf, *et-Tâc*, İstanbul 1961, I, 169.

201 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 28.

202 Ateş, s. 56.

203 Tevrat, Yaratılış, 1.

204 Kaf, 50/38. ayetteki vurgu kaç günde yarattığından çok, yorgunluk gibi bir zaaf eyleminin Allah için sözkonusu olmayacağınadır.

205 Demirci, s. 32.

Câhiliye'de diğer günlere göre Cuma gününe daha bir önem atfedilir, o güne mahsus ibadet edilir, hatta İslamiyet'te olduğu gibi o gün hutbe verilirdi. Bu uygulamayı Hz. Peygamber'in dedelerinden Kâ'b b. Lüey başlatmıştı. Araplar daha önceleri bu güne *Arûbe* diyorlardı. Bu ismi *Cuma* şeklinde değiştiren de Kâ'b b. Lüey idi.[206] Cuma günleri verdiği hutbede yer gök arasındaki farkı düşünmeyi ve ibret almayı, akraba ile ilgilenmeyi, yetimleri ve fakirleri gözetmeyi, selamı yaymayı tavsiye ederdi.[207]

Kâ'b b. Lüey, Cuma günü gusül abdesti alırdı. Böylece bu günün kutsallaştırılmasına katkıda bulunmuştu.[208] Hz. Peygamber'in de buna uygun olarak, "*Her biriniz cuma namazına geldiğinde yıkansın.*"[209] şeklindeki hadisiyle dedelerinden Kâ'b b. Lüey'in başlattığı Cuma günü gusül almak adetini teşvik ederek Müslümanlar için de sünnet olarak devam ettirilmesini sağlamıştır.[210]

Câhiliye döneminde Cuma günü hutbe sırasında baston veya kılıç taşımak bir kuraldı[211] ve bu uygulama Hz. Peygamber'den sonra halifelere geçmiş ve bu güne kadar gelmiştir.[212] Ancak Cuma günü ve onun kutsiyeti konusunda abartılı aktarımlar eskiden beri süre gelmiştir.[213]

e. Mescit

Nabati ve Süryani dillerinde ibadet mekanına "mesgeda" denilmektedir.[214] Müslümanların kullandığı Mescit kelimesi bu kökten alınmış olmalıdır. Mekkeliler de Mescit kelimesine yabancı değillerdi. Kur'an'ın "Mescid-i Harâm" tabiri kullanmasını garip karşılamamışlardı. Çünkü onlar bu kelimeyi zaten kullanıyorlardı. Nitekim "*Ey Ademoğulları! Her mescide güzel elbiselerinizi giyinerek gidin.*"[215] ayeti müşriklere hitap etmekte ve onların ibadet mahalli olan Kâbe'yi işaret etmektedir. Ayrıca onların çıplak tavaf etme gibi kötü adetlerine karşı nazil olmuştur.[216] Yine Mekkelilerin

206 İbrahim Sarıçam, *Emevi-Haşimi İlişkileri*, Ankara 1997, s. 36.
207 Alusi, II, 282.
208 Belâzürî, I, 41.
209 Buhârî, Cuma, 2.
210 "*Her biriniz cuma namazına geldiğinde yıkansın.*" Buhârî, Cuma, 2.
211 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 89.
212 Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s. 202.
213 Bkz. http://www.haber7.com/foto-galeri/32706-cuma-gununun-inanilmaz-mucizeleri
214 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 106; Ateş, s. 46.
215 Araf, 7/31.
216 Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Araf 31. Ayetin açıklaması.

evlerinin bir köşesi mescit olarak kullanılıyordu.[217] Müşrikler yolculuktan döndüklerinde ilk işleri Kâbe'de ibadet[218] ve hemen evdeki puta gelip ona dokunma şeklinde cereyan ediyordu.[219]

Mescitlerde (ibadet mekanlarında) kılınan cemaatle namaz konusu Müslümanlık öncesi Yahudilikte de bulunuyordu.[220] Müslümanlıktaki namaz imamlığının onlardaki ismi "shelih has-sibbur" şeklindedir.[221] Câhiliye döneminde kadınlar Kâbe'de ibadete gelirdi. Benzer bir şekilde İslam sonrası da kadınlar mescide devam ettirildi. Hz. Peygamber'in, "*Kadınlarınız mescidlere gitmek için sizden izin istedikleri vakit, onları mescidlerden menetmeyin.*" dediği aktarılır.[222]

f. Cenaze Namazı

Cenaze ritüelleri ve kefen örtüsü Yahudilikte ve Câhiliye'de de vardı.[223] Araplar ölülerini yıkar, kefenler ve cenaze duası yaparlardı.[224] Cenaze (musalla taşına benzer) bir kaidenin üzerine konulur, ölen kişinin velisi konumundaki kişi cenazenin başında durur ve ölünün tüm güzel hasletlerini sayıp döker, onu över ve nihayet "*Allah'ın rahmeti üzerine olsun!*" diye dua eder, daha sonra da ölü defnedilirdi.[225]

İslam ile birlikte aynı uygulamalar devam etmiştir. Nitekim bu Câhiliye uygulamasına ve şekline müdahale edilmediği gibi sadece Münafıklara bu törenin yapılmaması istenerek, "*Onlardan ölmüş olan hiçbirine asla namaz kılma; onun kabri başında da durma.*"[226] denilmiştir. "Câhiliye ahalisi cenaze için ayağa kalkarlar ve cenazeyi gördükleri zaman "*Sen şimdi hayatta olduğu gibisin (şerli isen şerli, hayırlı isen hayırlısın).*" derlerdi.[227] Bu uygulamanın benzerini Hz. Peygamber de devam ettirmiş ve şöyle demiştir: "*Sizler*

217 Çelikkol, s. 89.
218 İbnü'l-Kelbî, s. 57, bu uygulama Müslümanlardaki "Tahiyyetu'l-Mescit" namazı ile benzerlik arzetmektedir.
219 Çelikkol, s. 164, bu ibadet türü Müslümanlarda sefer dönüşü iki rekat olarak kılınan "yolculuk namazı"na benziyor.
220 Ateş, s. 52.
221 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 30.
222 Müslim, Salat, 134.
223 Ateş, s. 70.
224 Muhammed Numan Carim, *Edyan el-Arab Fi'l-Câhiliye*, Mısır 1923, s. 87.
225 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 320.
226 Tevbe, 9/84.
227 Buhârî, Menakıb, 25.

cenaze gördüğünüzde, cenaze sizi geride bırakıncaya kadar ayağa kalkınız."[228] Bir kişinin ölümünden sonraki kadınların tutacağı yas süresi de Câhiliye dönemindeki uygulamalarla benzerlik arz etmekle birlikte bazı değişikliklerle devam ettirilmiştir.[229]

Cenazenin defni konusunda Hz. Peygamber'in Arap örfünü uyguladığını görüyoruz. Nitekim bir cenazenin defni sırasında defnin Arap örfüne göre yapılmasını isteyerek, "*Ona lahd (kabrin kıble tarafından oyulan yarık) yapın. Çünkü lahd bize ait bir haslettir. Şak (ikiye ayırma) ise bizden başkalarına ait bir şeydir*" demiştir.[230]

2. Oruç

"Ey İnananlar! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız diye, size de sayılı günlerde farz kılındı."[231]

Yukarıdaki ayet, orucun eskiden beri bilindiğini ve uygulandığını net olarak göstermektedir. Orucun başlangıç ve bitişini belirleyen hilali gözleme olayı Yahudilerde[232] ve Mekkeli müşriklerde bulunuyordu.[233] Tıpkı, bugünkü Müslümanlar gibi, hilali görmek için gözetleme heyetleri bile kuruluyordu.[234] Bu uygulama İslam sonrası devam ettirildi.[235] Oruca başlama ile ilgili Kur'an'da anlatılan, "*Tan yerinde, beyaz iplik siyah iplikten sizce ayırdedilinceye kadar, yiyin, için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın.*" ayetinde ifade edilen beyaz iplik-siyah iplik ile ilgili tanım, Yahudilerde de kullanılan bir deyimdi.[236]

Kureyş, Muharrem'in onuncu gününde oruç tutardı. "Aşure" olarak bilinen bu günde Mekkeliler kutlama yapar ve Kâbe'nin örtüsünü değiştirirlerdi.[237] Buhârî, "Aşura, Câhiliye devrinde Kureyş'in oruç tuttuğu bir gündü.

228 Buhârî, Cenaiz, 46.

229 Buhârî, Talak, 46-49; Öztürk, s. 57.

230 İbn İshak, s. 458.

231 Bakara, 2/183.

232 Ateş, s. 90.

233 Belâzürî, I, 92.

234 Detay için bkz. Birûnî, *el-Asaru'l-Bakiye*, çev. Ahsen Batur, İstanbul, 2011, s. 115; Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, İstanbul 1999, s. 409.

235 *"Halk hilali gördü ve Hz. Peygamber'e gelip haber verdiler. Hz. Peygamber de onlara güneş biraz yükseldiği vakitte oruçlarını bozmalarını ve ertesi gün bayram için hazırlanmalarını emretti."*, Ebu Dâvûd, Salat, 255; İbn Mâce, Sıyam, 6; Nesâî, Bayram Namazları, 1.

236 Mehmet Said Toprak, *Talmut ve Hadis*, İstanbul 2012, s. 229.

237 Carim, s. 72.

Hz. Peygamber de aşura orucunu onlarla beraber tutardı."[238] şeklinde Mekke'de Hz. Peygamber'in de bu orucu tuttuğunu zikreder. Ayrıca Hz. Peygamber'in Medine'de meskun Yahudilerin de tuttuğu bu oruca hicret sonrası da devam ettiği şu şekilde aktarılır: "Hz. Peygamber Medine'de Yahudilerin aşure günü oruç tuttuklarını görünce "Bu orucu ne için tutuyorsunuz?" diye sordu. Yahudiler "Bu gün iyi bir gündür. Bugün Allah'ın İsrailoğullarını düşmanlarından kurtardığı bir gündür. Musa Peygamber bugün oruç tutmuştur, dediler." Resulullah "Biz Musa'ya sizden daha ziyade layıkızdır." dedi."[239] Böylece hem Câhiliye döneminde Müşriklerle hem de (oruç farz olmadan önce) Medine'de Yahudilerle birlikte bu orucu tutmuş oldu. Bu durum onun Ehl-i Kitab ile mutabık olan konularda uyumlu çalışmaya gayret ettiğini de göstermektedir.

Müslümanlık öncesi toplumda Receb, Şükran, Sükut orucu[240] gibi başka oruç türleri de bulunuyordu.[241] Yahudilikte ilk ayın 14 ve 15. günleri oruç tutulurdu.[242] İslamiyet'te de her ayın 13, 14 ve 15. günlerinde oruç tutulmasının sevap olduğuna inanılır ve bu günlere "Eyyâmu'l-Biz" denilirdi ki bu âdetin Yahudilikten İslamiyet'e geçmiş olması muhtemeldir. Hz. Peygamber de bu sebepten olsa gerek, "Kim ayın bu üç gününde oruç tutarsa, sanki senenin tüm günlerinde oruç tutmuş gibidir." demiştir.[243]

Müslümanlıktan üç asır önce M. 276'da ölen Mani'nin kurduğu Maniheizm'de oruç ayı vardı ve bu kutsal oruç ayının 27. gecesi onlar için önemliydi. Bu konuda Müslümanlıktaki Ramazan'ın 27. gecesi olan Kadir gecesinin önemi büyüktür ve birbiriyle benzeşmektedir.[244]

3. Zekât

Zekât olayı eski peygamberlerden beri bilinen bir uygulama idi. Zekât kelimesinin Süryanice "zakut" kelimesi ile aynı kökten olduğu zikredilir.[245]

238 Buhârî, Menakıb, 25 Buhârî, Savm, 68.

239 Buhârî, Savm, 68.

240 Bu tür oruç Kur'an'da bahsedilir: *"Ben Rahman için oruç adadım."*, Meryem, 19/26.

241 Ateş, s. 100.

242 Tevrat, Levililer, 23, 4-6.

243 Ebu Dâvud, 68; dolunayın insan bedeninde duyguları harekete geçirici etkisinin olduğu, özellikle bu üç günde bu etkinin zirve yaptığı, dünyadaki saldırı ve tecavüz olaylarının bu üç günde arttığı tecrübesinden dolayı bu günlerde oruç tutularak teskin amaçlandığı söylenilebilir.

244 Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *DİA, XXVII, 576*; W. B. Henning, "The Manichean Fast", *Journal Of The Royal Asiatic Society Of Great Britain And İreland*, No; 2, Oct, 1945, pp. 146-164.

245 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 116.

Kur'an bu konuda şöyle der: "*İbrahim'e, İshak ve Yakub'u da verdik, ..onlara, iyi işler yapmayı, namaz kılmayı, Zekât vermeyi vahyettik...*"[246]

Bu ayette belirtildiği şekilde mezkur peygamberlerin neslinden gelen Yahudiler de yıllık olarak Zekâtlarını veriyorlardı ve bu bilinen bir şeydi. Şu anda fitre olarak uygulamada bulunduğumuz Sadaka-i Fıtr da Yahudilikte bulunuyordu.[247] Bu kelime de Yahudilikteki "saydaka" kelimesi ile örtüşmektedir.[248]

"*Kitap'ta İsmail'i de an. ...çevresinde bulunanlara namaz kılmalarını, Zekât vermelerini emrederdi.*"[249] Hz. İsmail'in neslinden gelenlerin meskun bulunduğu Mekke'de nazil olan ve Zekâttan bahseden[250] bu tür ayetleri Mekkeliler garip karşılamamışlardı. Çünkü buna alışık idiler. Onlar her yıl bunu uyguluyorlardı.[251] Kusay, hacılara yemek yedirme görevi olan Rifâde'yi, su içirme görevi olan Sikâye'yi gerçekleştirebilmek için Kureyş zenginlerine her yıl belli bir meblağı vermelerini farz kılmıştı.[252] Onlar da her yıl belli bir miktar mal veriyorlar ve bununla hacılara yemek yapılıyordu.[253] Mekkeliler arasında fakir fukarayı gözetmek gerektiği, düşküne yardımın bir erdem olduğu biliniyordu. Kur'an bu sebeple onların vermesi gerekeni vermediğine şu şekilde vurgu yapar: "*Onlar basit şeyleri dahi vermezler.*"[254] "*Düşkün kimseyi doyurmuyorduk.*"[255]

Câhiliye döneminin en önemli erdemlerinin başında cömertlik gelirdi. Aynen Müslümanlıkta olduğu gibi cömert insanlar övülüyordu. Ancak bu cömertliğin temelinde daha çok şan ve şöhret kazanma amacı vardı.[256] Bazı kişilerin dillere destan cömertlikleri anlatılıyordu. Meşhur Hatîm-i Tai gibi cömertlerin menkıbeleri anlatılmaktadır.[257] Ayrıca halktan malı alıp fakirlere dağıtanlara Su'lûk[258] denirdi ki bunlar övgüye layık insanlar olarak

246 Enbiya, 21/72-73.

247 Ateş, s. 104-106.

248 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 117.

249 Meryem, 19/54-55.

250 "*Yoksulu yedirmek konusunda birbirinize özenmiyorsunuz.*", Fecr, 89/18; "*Yoksulun yiyeceği ile ilgilenmezdi.*", Hakka, 69/34; "*Yoksulu doyurmaya yanaşmayan kimse işte odur.*", Maun, 107/3.

251 Cevâd Ali, *Cahiliye'den İslam'a İbadet Tarihi*, s. 22.

252 Belâzürî, I, 58.

253 İbn Hişâm, II, 41.

254 Maun, 107/7.

255 Müddessir, 74/44.

256 "*Onlar gösteriş yaparlar.*", Maun, 107/6.

257 Alusi, III, 115; Ahmet Çelebi, *İslam Öncesi Mekke*, çev. Hasan Fehmi Ulus, İstanbul 1997, s. 150.

258 Su'lûk kelimesi özellikle Müslümanlık öncesi başlayan ve sonra da devam eden zengin kimselerin mallarının topluma eşit bir şekilde paylaştırılmasını öngören ve bunu şiirlerine yansıtan bir topluluğun ismidir. Bu anlamda İslami dönemde ortaya çıkan ilk sosyalistlerden sayılabilirler.

değerlendirilirdi.[259] İslam tarihindeki Hz. Peygamber'den bağımsız olarak Mekke kervanlarını basan Müslüman Ebu Basir hareketi bir yönden buna benzemektedir.[260] Bu tür hareketler Eyyâmu'l-Arab'da[261] anlatılsa da bazen Bizans ve Sâsânîlerle yapılan savaşların efsaneleriyle de karışıyordu.[262]

Bu cömertlik kurumu Müslümanlıkta da övgüye mazhar bir kurum olmuştur. İncil'de geçen sembolik olarak *"Allah'ın gelmesi, yedirilmesi ve içirilmesi"* gibi cömertliği ifade eden anlatımların,[263] yine İncil'de geçen *"sağ elin verdiğini sol elin bilmemesi"* gibi deyimlerin[264] aynen Hz. Peygamber'in dilinden de[265] aktarıldığını görüyoruz.[266] Yine cömertliğin en önemli sonucu olan vakıf tabiri ilk defa Müslümanlarla başlamamıştı. Bu tür ifadeleri Sebelilerde de görebiliyoruz.[267]

5. Hac ve Umre

Hac kelimesi, Yahudilikte "hag" kelimesi kökünden çerçeve çizmek, tavaf etmek anlamında olup, terim olarak onlarda bayramlardaki tavaf için

---

Bkz Kadri Yıldırım, "Câhiliye Dönemi Arap Edebiyatında Su'lûk Şairler Hareketi", *DÜİFD.* Diyarbakır 2001. C. III, Sayı. 3.

259 Sad Zağlul, s. 319; Öğmüş, s. 118; Çelebi, s. 139; Bkz. Cevad Ali, IX, 601.

260 İbn Hişâm, VII, 78.

261 Bu tür savaşların detayları için bkz. Ahmet Cadi, Muhammed Becavi, Ebu'l-Fazl İbrahim, *Eyyâmu'l-Arab Fi'l-Câhiliye*, Beyrut, 1988.

262 Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s. 133.

263 İncil, Matta, 25/41-46; *"Sonra solundakilere şöyle diyecek: ...acıkmıştım, bana yiyecek vermediniz; susamıştım, bana içecek vermediniz; yabancıydım, beni içeri almadınız; çıplaktım, beni giydirmediniz; hastaydım, zindandaydım, benimle ilgilenmediniz. "O vakit onlar da şöyle karşılık verecekler: Ya Rab, seni ne zaman aç, susuz, yabancı, çıplak, hasta ya da zindanda gördük de yardım etmedik? "Kral da onlara şu yanıtı verecek: Size doğrusunu söyleyeyim, mademki bu en basit kardeşlerimden biri için bunu yapmadınız, benim için de yapmamış oldunuz. "Bunlar sonsuz azaba, doğrular ise sonsuz yaşama gidecekler."*

264 Matta, 48, 3.

265 Buhârî, Zekât, 36.

266 Müslim, Birr, 43; *"Allah kıyamet gününde; Ey Ademoğlu! Ben hasta oldum da sen beni dolaşmadın! diyecek. Ademoğlu: Ya Rabbi! Ben seni nasıl dolaşabilirim. Sen alemlerin Rabbisin! cevabını verecek. Allah: Bilmez miydin ki, filan kulum hasta oldu. Sen onu dolaşmadın. Bilmez miydin ki, onu dolaşmış olsan, beni onun yanında bulurdun, buyuracak. Ey Ademoğlu! Senden yiyecek istedim; beni doyurmadın! diyecek. Ademoğlu: Ya Rabbi! Seni nasıl doyurabilirim ki! Sen alemlerin Rabbisin! diyecek. Allah: Bilmez misin ki, filan kulum senden yiyecek istedi, sen onu doyurmadın. Bilmez miydin ki, onu doyurmuş olsan; bunu benim nezdimde bulacaktın! buyuracak. Ey Ademoğlu! Senden su istedim; beni sulamadın! diyecek. Ademoğlu: Ya Rabbi! Ben seni nasıl sularım! Sen alemlerin Rabbisin! cevabını ecek. Allah: Filan kulum senden su istedi; ona su vermedin! Onu sulamış olsaydın bunu (n karşılığını) benim nezdimde bulurdun! buyuracaktır."* Ayrıca bkz. Aliyu'l-Kari, *Kırk Kutsi Hadis*, çev. Hasan Hüsnü Erdem, Ankara 1987, s. 8.

267 Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s. 31; Bkz. Hanefi Palabıyık, "Vakıflar ve Hizmet Alanları", *İslam Kurumları Tarihi*, Ankara 2013, s. 381.

kullanılmaktadır.[268] Câhiliye döneminde Arapların yaptığı hac ile günümüzdeki yaptığımız Müslümanlıktaki hac arasında çok az fark vardır. Mekkelilerin yaptıkları hacdaki tevhidi bozan uygulamalar kaldırılıp geri kalan ritüeller aynen devam ettirilmiştir. Dahası Müşriklerin kullandığı hac ile ilgili terimler bile değiştirilmemiştir.[269] Örneğin, hac ile ilgili emirler verirken Kur'an, Müşriklerin kullandığı "ifâza" terimini[270] ve Kusay'ın icad ettiği "Meş'ar-i Harâm" gibi tabirleri kullanmaktan çekinmez.[271]

Müşriklerin mabet olarak kullandıkları Kâbe aynen Müslümanların ibadet yeri olarak belirlenmiştir. Yine onların hacları sırasında ibadet mahalli olan Safa-Merve, Arafat, Mina, Müzdelife aynen korunmuştur. Hac sırasında Müşriklerce Harem sınırları içinde ot koparılmaz, ağaç kesilmezdi. İslam sonrası bu uygulamaların benzeri devam ettirilmiştir.[272]

Umre de hac gibi Müşriklerin yapageldikleri bir uygulama idi.[273] Onlar hac aylarında umre yapmayı hoş görmezlerdi. Bunun sebebi hac yapan kişileri Mekke'ye tekrar getirtip ticareti artırmaktı. Hz. Peygamber umreyi ibka etse de bu uygulamayı ilga etti.[274] Yani hac ve umre birlikte yapılmaya devam etti.

a. Vakit/Haram Aylar

İslamiyetten önce Araplar haccı, Zilkade ayının tamamı ile Zilhicce ayının ilk 10 gününde yaparlardı. Kur'an'da bunu teyiden bu ayların isimlerini sayılmamıştır. Çünkü o gün Müslüman olanlar zaten bunu bilmektedirler. Bu sebeple; "*Hac, bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca niyet ederse (ihramını giyerse), hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek, kavga etmek yoktur. Ne hayır işlerseniz Allah onu bilir. (Ey müminler! Ahiret için) azık edinin. Bilin ki azığın en hayırlısı takvâdır. Ey akıl sahipleri! Benden (emirlerime muhalefetten) sakının.*"[275] ayetiyle bu teyit edilmiştir.

268 İsmail Taşpınar, *Hinduizm ve Budizm*, İstanbul 2014, s. 21; Ateş, s. 111.

269 Cevâd Ali, VI, 347.

270 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 59; "*Sonra, insanların toplu olarak akın ettiği yerden, siz de akın edin. Allah'tan mağfiret dileyin. Allah bağışlar ve merhamet eder.*", Bakara, 2/199.

271 "*Arafat'tan indiğinizde, Allah'ı Meşari Haram'da anın; O'nu, size gösterdiği şekilde zikredin.*", Bakara, 2/198.

272 Çelikkol, s. 38.

273 Duman s. 185.

274 Ali Selame, *Kureyş Kable'l-İslam*, Riyad, trz, s. 309; Ateş, s. 157.

275 Bakara, 2/197.

Araplar, hac ayları olan Zilkade, Zilhicce ve devamındaki Muharrem ayı ile umre ayı olarak kabul ettikleri Receb ayında savaş yapmamayı kabullenmişlerdi. Bu yol güvenliği açısından gerekliydi. Kur'an'da bunu aynen teyit etmiştir: "*Gökleri ve yeri yarattığı günde Allah'ın yazısına göre Allah katında ayların sayısı on iki olup, bunlardan dördü haram aylarıdır.*"[276] "*Sana haram ayı, yani onda savaşmayı soruyorlar. De ki: O ayda savaşmak büyük bir günahtır.*"[277]

Câhiliye'de haram aylarda (Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Recep ayları) Ukâz, Zü'l-Mecâz ve Mecenne'de panayırlar kurulurdu.[278] Böylece hem hacılara kolaylık gösterip onların hacca ilgileri arttırılmış hem de hacıların panayırlara katılması sağlanmış oluyordu.

İslamiyetten sonra da hacıların bu tür panayırlara katılması teşvik edildi. Nitekim hacca gelenin ticaret yapmasının günah olup olmadığı gündeme gelince Kur'an bunun uygun olduğunu şu şekilde belirtmiştir; "*(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizden gelecek bir lütfu (kazancı) aramanızda size herhangi bir günah yoktur.*"[279]

b. İhram

Yahudilikte ihram elbisesi bulunuyordu. Başrahibin giydiği elbise ihram gibi dikişsiz oluyordu. Matem tutanlar yalın ayak ve başı açık olmalıydı. Musevi anlayıştaki Hz. Musa ile birlikte Tur dağına çıkarken cinsi münasebetten kaçınmaları gibi uygulamalar,[280] Müslümanlıkta hacdaki uygulamalara benzemektedir.[281] Yine Müslümanlıkta hacda ihram halinde iken saç kesilmemesi ve taranmaması, Tevrat'taki Nasrâni adağı ile benzerlik göstermektedir.[282]

Câhiliye döneminde Müşriklerin haccında da Müslümanlıktaki ihrama girme, ihramdan saç tıraşı ile çıkma gibi konular aynen vardır ve birbirinin devamıdır.[283] Mekkeliler Merve'de tıraş olup çıkarken, Medineliler Menât putu yanında tıraş olurlar ve ihramdan çıkarlardı. Hz. Peygamber,

276 Tevbe, 9/36.
277 Bakara, 2/217.
278 Çağatay, s. 112
279 Bakara, 2/198.
280 Bkz. İbnu'l-Kelbî, s. 89.
281 Ateş, s. 111.
282 Tevrat, Hakimler, 13, 5; Samuel, 1, 11.
283 Buhârî, Hac, 126; Umre, 10.

Medinelilerin bu uygulamasını kaldırdı ve Kureyşlilerin yaptığının esas olduğunu, Merve'de tıraş sonrası ihramdan çıkılacağını bildirdi.[284] Bugün de böyledir.

c. Kâbe

Kâbe'nin Hz. İbrahim'den önce yapıldığı zikredilir.[285] "*İbrahim ve İsmail, Kâbe'nin temellerini yükseltirken...*[286] ayeti de buna işaret etmektedir.[287] Kâbe'nin bir tarafı olan Hicr bölgesinin köşeli değil de kiliselerde olduğu gibi kavisli olması Hz. İbrahim'in takipçisi ilahi din mensuplarının ibadethanelerinden olan kiliseler ile benzerlik arz ettiği söylenebilir. Mekkeliler bunu Hz. İbrahim'in yaptığına uyarak kavisli yaptılar.[288] Kapı ve tavan yoktu.[289] Günümüzde de Kâbe'nin içinden farz edilen "Hatîm (Hicr)" Müşriklerce mazlumların dua kabul yeri olarak farz edilirdi.[290] Burasının Hz. İsmail tarafından hayvanlarına ağıl olarak kullanılan yer olduğu da zikredilir.[291] Hz. İsmail'in mezarının burada olduğu nakledilmektedir.[292] Bu algı İslam sonrası da devam ettirildi.[293]

O dönemde Kâbe'ye benzer yapılar bölgede Tâif, Necran gibi yerlerde bulunuyordu. Necran'dakine "*Necran'ın Kâbesi*" denilirdi. Kuzey Arabistan'da ki Petra'da da böyle bir yapı vardı.[294] Müşrikler ev yüksekliklerini Kâbe'den daha yukarı yapmazlardı.[295] Bu hassasiyetin İslam sonrası özellikle Osmanlı döneminde devam ettiğini söyleyebiliriz. Mekkeliler, Kâbe'ye hediye sunup[296] elbise giydirirlerdi ki, bu sonra da devam etmiştir.[297]

---

284 Müslim, Hac, 260; bkz. Ateş, s. 121-122.

285 Abdulkuddus, s. 22; Çelikkol, s. 45.

286 Bakara, 2/127.

287 Mekki surelerde Hz. İbrahim ile Kâbe arasında bir irtibat kurulmazken, Medeni surelerde bu ilişki kurulur ve Hz. İbrahim'in Kâbe'nin banisi olduğu anlatılır, Bakara, 2/127. Ayrıca Kâbe ile ilgili atıfları kahir ekserisinin Medeni olması dikkat çekicidir. İbnü'l-Kelbî, s. 82.

288 Çelikkol, s. 52.

289 Abdulkuddus, s. 27.

290 Çelikkol, s. 55.

291 Mes'ûdî, II, 40.

292 Ezraki, II, 25.

293 Cevâd Ali, VI, 429.

294 Hitti, I, 112.

295 Çelikkol, s. 86.

296 *"İbn Ömer Mekke'de, Hâlid b. Esîd'in evinde bulunduğu sırada ona bir adam gelerek: "Kâbe'ye benim vasıtamla bir altın gönderildi, onu ne yapayım?" diye sordu. İbn Ömer ona: "Sen nerelisin?" dedi. Adam da: "Iraklıyım," cevabını verdi. İbn Ömer: "Ne ahmak insanlarsınız ey Iraklılar! Sizlerde hiç fakir yok mu, yetim yok mu, miskin yok mu?" cevabını verdi."* Ezraki, s. 249.

297 Ali Selame, s. 270; Carim, s. 29.

Ancak şunu hemen belirtelim ki, şu anda tavaf ettiğimiz Kâbe ile Hz. Peygamber'in hayalindeki Kâbe aynı değildir, mimari planında eksiklik vardır. Çünkü günümüzdeki Kâbe'nin şekli, Hz. Peygamber'in 35 yaşları sırasında Müşriklerin yaptığı mimari üzeredir.[298] Hz. Peygamber'in arzu ettiği Kâbe ise bugünkü Kâbe'nin biraz daha büyüğü olup Hz. İbrahim'in yaptığı temeller üzere olandır.

Hz. Peygamber bu yapıyı değiştirip Hz. İbrahim'in yaptığı temeller üzere tekrar yapmak istese de bu gerçekleşememiştir ve şöyle demiştir: "*Eğer kavmim Câhiliyeye yakın olmasaydı, Hicr'in duvarını Beyt'e katmak ve Beyt'in kapısını yer seviyesine indirmek isterdim. Fakat duvarı (Hicr) Beyt'e dâhil etmem ve Kâbe kapısını yer seviyesine indirmemden ötürü, onların gönüllerinin kırılmasından endişe ederim.*"[299] Sonuçta Kâbe, halen müşriklerin inşa ettiği mimari yapı olan kareye benzer biçimini muhafaza etmektedir. Hz. Peygamber, bu şekil üzere ibadet etmiş ve bunu onaylamışsa da gönlündeki ve hayalindeki Kâbe'yi de ifade etmiştir.

d. Harem

Harem bölgesi kavramı, Müslümanlık öncesi Müşriklerce de benimsenmişti. Bu bölgenin harem oluşuna inanıyorlardı ve kendilerini "muhrimûn" olarak isimlendiriyorlardı. Daha çok dışarıdan gelenlerin oluşturduğu grubu ise "muhillûn" olarak isimlendiriyorlardı.[300]

Kusay, Kâbe ve civarını harem kılmıştı. Mekkelilerin uyguladığı harem kurallarına göre Harem'de cünüp halde bulunulmazdı. Orada savaşmak yasaktı.[301] Bu uygulamalar İslam sonrası da devam ettirildi. Ayrıca Müşriklerin Kâbe ve haremi dışındaki putlarının etrafında da harem denilen bir bölge bulunuyor,[302] oraya sığınan kurtuluyordu.[303]

e. Vakfe

Müslümanlık öncesi dinlerde de[304] görülen vakfe, İslam'da da devam ettirilmiştir.[305] Mekkeliler kendilerini Humus ehli yani Hac yapılan yerle-

298 Bkz. Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 107.
299 Bkz. Buhârî, Hac, 42.
300 Mahmut İbrahim, s. 84.
301 Çelikkol, s. 111, s. 167, s. 210.
302 Cevâd Ali, *Cahiliyeden İslam'a İbadet Tarihi*, s. 28.
303 İbnü'l-Kelbî, s. 75.
304 Yahudilerin Tur dağı eteğinde vakfesi için bkz. Tevrat, Çıkış, 19, 17.
305 İbnü'l-Kelbî, s. 85.

rin halkı diğer Araplardan ayrı ve onların en seçkin kavmi olarak görüyor, Arafat'taki vakfeyi yapmıyor, Müzdelife'ye gitmiyorlardı. Bunlar kaldırıldı ve diğer Araplarla eşit hale getirildi.[306]

Kusay, Araplara gece Müzdelife'ye giderken yol göstermek için ateş yaktırmıştı. Meş'ar-i Harâm, Müzdelife bölgesinde bulunan Kuzah dağındaki bir tepenin adıdır ve bu tepe dolayısıyla Müzdelife'nin tamamına da Meş'ar-i Harâm denir.[307] Kur'an, *"Arafat'tan ayrılıp akın ettiğinizde Meş'ar-i Harâm'da Allah'ı zikredin."*[308] ayetiyle bunu aynen baki bıraktı.[309]

f. Tavaf

Tavafın tarihi ilk insana kadar dayanır. Şit Peygamber'in çocuklarının böyle bir eylem yaptıkları zikredilir.[310] Eski milletlerde de mevcut olan[311] yedi defa soldan sağa tavaf olayı Yahudilikte de mevcut idi.[312] Hintliler'de de Multan şehrindeki putun etrafında put sola alınarak yedi defa tavaf edilir ve tavaf sonrası tıraş yapılırdı.[313] Mekkeli Müşrikler de Hz. İbrahim'den kalma bu geleneği devam ettiriyorlar, Kâbe'yi sola alıp tavaf ediyorlardı.[314] Onlar, yaptıkları tavafla birlikte bütün günahlardan arınıldığını düşünürlerdi.[315] Hz. Peygamber de buna benzer bir şekilde, *"Hac yapıldığı zaman kişi, anasından doğduğu gibi günahsız olacaktır."* diye müjdelemiştir.[316] Müslümanlar da bu gün Kâbe'yi sollarına alarak aynı şekilde tavaf edip daha sonra Sa'y mahalline geçerler.

g. Sa'y

Sa'y olayı, Hz. İbrahim'den beri devam eden bir ritüel idi.[317] Mekkeliler de bunu icra ediyorlardı. Tavaf sonrası Merve'ye gelip sa'y yaptıktan sonra tıraş oluyorlardı. Medineliler Menât putunun yanında tıraş olurlar-

306 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 319.
307 http://kuran.diyanet.gov.tr/Kuran.aspx#2:198.
308 Bakara, 2/198.
309 Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 236.
310 *İbnü'l-Kelbî, s. 69.*
311 Taşpınar, s. 21.
312 İbnü'l-Kelbî, s. 84.
313 İbn Rüsteh, *el-Alaku'n-Nefise*, Brill, 1968, s. 136.
314 Ateş, s. 140; Çelikkol, s. 165.
315 Balcı, s. 89.
316 Buhârî, Hac, 4.
317 Ezraki, II, 40.

ken,[318] Mekkeliler Merve'de İsâf putu yanında tıraş olurlardı.[319] İslam bu son uygulamayı da yani Merve'de tıraş olma olayını İsâf putunu ilga etmekle beraber aynen devam ettirmiştir.[320]

h. Telbiye

Hac farizalarını yerine getirirken müşriklerin söyledikleri telbiye, Hz. Peygamber'in bize öğrettiği telbiyeye çok yakındı, "*Lebbeyk Allahümme lebbeyk, la şerike lek, illa şeriken hüve lek, temlikuhu ve ma melek (buyur Allah'ım buyur! Senin hiçbir ortağın yoktur. **Ancak bir tane vardır.** Onun sahibi de sensin. Sen onun sahibisin, o senin sahibin değildir).*" Yani "*Ortağın var ama o da senin, onun neyi varsa onlar da senin.*"[321] Her put ve kabile için ayrı telbiyeleri de bulunuyordu.[322] Ancak çoğu sözleri benziyordu.[323] İslam sonrası telbiyedeki tevhidi bozan o kelime çıkarılarak geri kalanı aynen devam ettirildi. Tekbir konusunda da Müşrikler şu anda kullandığımız tekbir lafızlarını kullanıyorlardı. Zemzem kuyusu kazımı sırasında Abdulmuttalib'in de böyle seslendiği zikredilir.[324]

i. Cemre

Cemreleri taşlamak, Câhiliye döneminde müşriklerin uygulaması olarak devam ediyordu. Bu uygulamanın Hz. İbrahim'den kaldığı bilinmektedir.[325] Bu adet İslam sonrası da devam ettirilmiştir. Müşrikler, Hac döneminde Kurban sonrası cemrelerde Huzâalı Amr b. Lühay tarafından belirlenen ve yedi put için üçer taştan toplam 21 taş atıyorlardı. İslam sonrası bu sayı korundu ancak putlar için atılma olayı kaldırıldı. Söz olarak da "Ey put sen daha büyüksün!" yerine "Allah en büyük!" lafzı getirildi.[326]

---

318 İbnü'l-Kelbî, s. 45.

319 Çelikkol, s. 158, s. 165.

320 "*Safâ ile Merve Allah'ın nişanlarındandır; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur. Kim gönüllü bir iyilik yaparsa bilsin ki Allah iyiliği mükâfatıyla karşılayan ve çok iyi bilendir.*" Bakara, 2/158.

321 İbn İshak, s. 138; İbnü'l-Kelbî, s. 40.

322 Ya'kûbî, I, 308.

323 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 312-315.

324 İbn Hişâm, II, 72.

325 Ateş, s. 152.

326 Çelikkol, s. 162.

j. Hacerülesved

Hacerülesved'in Hz. İbrahim'in tavafa başlangıç işareti olsun diye Ebu Kubeys dağından getirttiği bir taş olduğu zikredilir.[327] Müşriklerce kutsal kabul edilir ve meshedilirdi.[328] İslam'dan sonra da tavafa başlangıç işaret taşı olarak kullanılmıştır.[329] Bu taş hakkında cennet yakutlarından bir taş olup,[330] süt gibi bembeyazken ona el süren insanların günahları yüzünden simsiyah olduğu gibi uydurma aktarımlar mevcuttur.[331] Halbuki Câhiliye döneminde çıkan bir yangın sebebiyle dış tarafı daha bir siyahlaşmıştı.[332]

k. Makam-ı İbrahim

Makam-ı İbrâhim, Hz. İbrahim'in ayak izi olduğu[333] iddiasıyla tavaf sonrası namaz kılınan yer ise, eskiden beri Mekkelilerin tazim gösterdiği mekanlardandı.[334] Bu mekanın neresi olduğu konusunda, "Bütün harem Makam-ı İbrâhim'dir." diyenler olduğu gibi, sadece Harem bölgesine veya Arafat- Müzdelife-Mina'ya yahut Mescid-i Haram'ın içine delalet ettiğini söyleyenler de vardır.[335] Bu ihtilaftan anlaşılacağı üzere Kur'an'da "Makam-ı İbrâhim*'i namazgah edinin.*"[336] şeklinde bahsedilen yerin neresi olduğu tartışmalı olsa da Mescid-i Harâm'ı[337] veya bütün harem bölgesi

327 İbn İshak, s. 85.

328 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 311.

329 *"Mekke'ye gitmek üzere Ömer b. Hattâb ile beraber yola çıktık; tavafa başladığımız zaman Hz. Ömer, Hacerülesved'in önünde durarak: "Allah'a yemin ederim ki ben senin ne faydası ne de zararı olan bir taş olduğunu biliyorum. Eğer Resulullah'ı (sa.), seni öperken görmeseydim, seni öpmezdim," dedikten sonra onu öptü ve tavafa geçti."* Ezraki, s. 324.

330 Ezraki, s. 323.

331 İbn İshak, s. 85-86; İbn Hanbel, I, 373; Tirmizi, Hac, 49; bu konuda Nazzam der ki: *"Eğer Câhiliye'nin küfrü taşları karartsaydı müminlerin imanı da onları beyazlatırdı."* Fahreddin Râzî, *el-Mahsul*, Beyrut 1992, IV, 332; İbn Zübeyr döneminde Kâbe yıkılınca Hacerülesved'in görünen kısmının (güneş görmesi sebebiyle de olabilir) siyah, görünmeyen kısmının beyaz olduğu görüldü. Siyah kısmın insanların ellerini sürmeleri ve Câhiliye döneminde kan sürmeleri sebebiyle karardığı da zikredilmektedir. İbn Abdürabbih, *İkdu'l-Ferit*, Beyrut 1998, IV, 274, ayrıca bkz. Muhammed Hamidullah, *Rasulullah Muhammed*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1973, s. 144.

332 Ezraki, I, 65.

333 Hz. Ömer, sel sebebiyle Kâbe civarından sürüklenip Mekke'nin aşağılarında bulunan bu taşı getirtip metaf alanını daraltması sebebiyle daha geriye, bugünkü yerine dikmişti, Ezraki, II, 34.

334 Çelikkol, s. 54; Hamidullah bu ayak izi bilgisini kabullenmez, bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, İstanbul 1981, s. 29.

335 Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2, Hz. Ömer*, Ankara 2013, (Muvafakata uygun düşmeyenler bölümü) s. 61 vd.

336 Bakara, 2/125.

337 Kurtubî, Bakara, 2/125. Ayetin tefsiri; Esed, *Kur'an Mesajı*, Bakara, 2/125. Ayetin tefsiri.

olan hac menasikinin yapıldığı yerleri işaret ettiği görüşü daha makul görünmektedir.[338]

1. Zemzem

O dönemdeki Müşrik hacılar, günümüzde olduğu gibi Zemzem'i memleketlerine şifa niyetiyle götürürlerdi.[339] Zemzem suyunu dağıtma görevi Sikâye görevlisinindi ve bu Câhiliye döneminde Abbas'ta idi. İslam sonrası da bu görev onlarda kaldı ve Abbas ailesi tarafından devam ettirildi.[340]

6. Kurban

Kurban olayı bütün tarih boyunca bilinen bir ritüeldir.[341] İnsanlar Tanrı'ya karşı en sevdiklerini adayıp kurban etmeye büyük önem atfetmişlerdir.[342] Bu tavrın Kur'an'a yansıması bir anlamda şu ayette tezahür etmektedir: "*Sevdiğiniz şeylerden sarf etmedikçe iyiliğe erişemezsiniz. Her ne sarf edersiniz, şüphesiz Allah onu bilir.*"[343] Bu sebeple insanlar en sevdikleri varlık olan çocuklarını bile tanrı adına kurban etmekten sakınmamışlardır. Hatta öyle ki, tapınaklar ve sunaklar binlerce çocuk cesediyle dolmuştur.[344] Bu âdetin kaldırılabilmesi ve adamanın insanlar üzerinden hayvan kesmeye yönelebilmesi için, Hz. İbrahim'e koyun kesmesi tavsiye edilmiş olmalıdır. Kur'an bunu sembolize ederek tasvir eder.[345]

Müşriklerde de Kurban bir diğer ibadet şekli idi.[346] Putların önündeki sunaklarda bu iş icra edilirdi. Kanı ise puta sürülürdü. Kurban etleri ise orada

338 Taberî, Bakara, 2/125. Ayetin tefsiri; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, Bakara, 2/125. Ayetin tefsiri.

339 İbnü'l-Kelbî, s. 108.

340 Çelikkol, s. 238.

341 Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamada Rolü, Kurban Örneği," *Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul 2011, s. 44.

342 Eski Türkler'de de bu şekildeki adetler için bkz. Gömeç, s. 62-66.

343 Ali İmran, 3/92.

344 Cevad Ali, VI, 191, 198; Ali Bardakoğlu, "Kurban", *DİA*, XXVI, 436.

345 "*Ona fidye olarak büyük bir kurbanlık verdik.*", Saffat, 37/107.

346 Hac kurbanı ile ilgili Kur'an şöyle der; "*Ey iman edenler! Allah'ın işaretlerine, haram aya, boyunları bağsız ve bağlı kurbanlıklara, rablerinin büyük lutuf ve rızâsını dileyerek Beytülharâm'a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin. İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz. Mescid-i Harâm'a girmenizi engellediler diye bir topluma karşı duyduğunuz kin, sakın aşırı gitmenize sebep olmasın. İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın. Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın cezası çetindir.*" Maide, 5/2.

bulunan fakirlere dağıtılırdı.[347] Mekkelilerdeki Kurban inancının eskiden beri mevcut olduğu ve bu geleneğin Hz. İbrahim'den[348] kaldığı belirtilir.[349] Hz. Peygamber'in bunu, "Babanız İbrahim'in sünnetidir." şeklinde ifade ettiği zikredilir.[350] Ancak zaman zaman Hz. İbrahim'in[351] oğlunu kurban etmesi olayı da -Abdulmuttalib'in oğlu Abdullah'ı kurban etmesi gibi- sonraki yıllarda yaşatılmaya[352] çalışılmıştır.[353] Ayrıca, Müşriklerde kesilen kurbanın Kıyamet günü binitli olarak haşrolacağı inancı vardı.[354] Müslümanlar arasında da kesilen kurbanın sahibini sırat köprüsünden geçireceği inancı yaygındır.

Hz. Peygamber, Câhiliye dönemindeki kurban ritüelini, putlara sunulması uygulaması dışında aynen devam ettirmiştir.[355] Kendisi de peygamberliğinden önce bu adetleri yapmıştı. Nitekim putlar için kesilmiş etten yediği zikredildiği gibi[356] Uzzâ putu için Peygamberlik öncesinde bir kurban sunduğunu bizzat kendisi aktarır.[357] Hatta müşriklerin hangi tür hayvanın kurbanlık özelliği taşıdığı şeklindeki ilkeleri de değiştirilmemiştir.[358] Ancak "Atire kurbanı" gibi bazı uygulamaları kaldırmıştır.[359]

a. Adak

Yahudilikte adak kurbanı uygulaması bulunuyordu.[360] Değişik isimlendirmelerle onlardaki kurban uygulaması devam etmektedir.[361] Câhiliye döneminde de Adak kurbanı vardı ve bu tür kurbanların etleri adağı yapan

347 Bkz. İbnü'l-Kelbî, s. 16 vd.

348 Hz. İbrahim'in kurban ettiği koçun boynuzlarının İbn Zübeyr zamanına kadar Kâbe'de muhafaza edildiği nakledilir, bkz. bkz. Cevad Ali, IV, 435.

349 "*Ona fidye olarak büyük bir kurbanlık verdik.*", Saffat, 37/107.

350 İbn Mâce, Edahi, 3.

351 Ateş, s. 66.

352 "Abdullah b. Abbas'a bir kadın gelerek: "Oğlumu kurban kesmeyi nezrettim." dedi. İbn Abbas: Oğlunu kesme, yemin kefareti ver dedi. Bu sırada İbn Abbas'ın yanında oturan bir ihtiyar sözе karışarak: Bu konuda kefaret nasıl olur? dedi. İbn Abbas da: Zıhar yapan gibi öder dedi." Mâlik, Nezr, 7.

353 Çelebi, s. 148.

354 Ali Çelik, *İslam'ın Kabul ve Reddetttiği Halk İnançları*, İstanbul 2013, s. 75; Apak, s. 279; Öztürk, s. 15.

355 Buhârî, Akîka, 2.

356 Buhârî, Menakıbu'l-Ensar, 23.

357 İbn Kelbî, 48; Yâkût el-Hamevî, *Mucemu'l-Buldan*, Beyrut, 1977, IV, 116.

358 Ateş, s. 179.

359 Buhârî, Akika, 4.

360 Tevrat, II. Samuel, 15, 7.

361 Ateş, s. 176, s. 301.

tarafından yenmezdi.[362] Hz. Peygamber, bu tür kurbanı İslam döneminde de devam ettirmiştir. Bir rivayette, "*Ben Câhiliye döneminde iken bir adak adadım ve Müslüman olduktan sonra (bunun hükmünü) Peygamber'e sordum. Adağımı yerine getirmemi emretti.*"[363] şeklinde aktarıldığı üzere yapılan bir adağın İslam sonrası yapılması onaylanmaktadır.

Ancak, "*Allah, kulağı çentilen, salıverilen, erkek dişi ikizler doğuran, on defa yavrulamasından ötürü yük vurulmayan hayvanların adanmasını emretmemiştir.*"[364] ayeti ile Mekkeli müşriklerin bazı adetleri kaldırılarak normal adak devam ettirilmiş oldu.[365] Örneğin "Hz. Peygamber, "(İslam'da) Fera da Atire de yoktur." buyurmuştur. "Fera", devenin ilk yavrusudur ki, Câhiliye Arapları bunu tağutları (tapınakları) için kesiyorlardı. "Atire" de Receb ayında kesmekte oldukları hayvandı."[366]

b. Akîka

Câhiliye döneminde doğumdan sonraki 7. gün Akîka Kurbanı kesilirdi.[367] Bu tür uygulamalar İslam'dan sonra da devam etmiştir.[368] Hz. Peygamber, "*Erkek çocuğun doğumuyla beraber akîka vardır. Onun adına akîka kurbanı kanı dökünüz ve çocuktan ezayı gideriniz.*"[369] şeklindeki sözleriyle bunu ifade etmektedir.[370] Araplarda kız çocuğundan utanma vardı. Nitekim ayette; "*Onlardan birine kız müjdelendiği zaman öfkelenmiş olarak yüzü kapkara kesilir.*"[371] denilerek bu eleştirilir. Ancak uygulamalarda yukardaki rivayette olduğu gibi örflerin bir kısmı devam etmiştir.[372] Kesilen kurbanın kanını çocuğun başına sürme yerine traş edilen yere zaferan sürme adeti oluşmuştur.[373]

---

362 Öğmüş, s. 318; Çelikkol, s. 172.

363 Darimi, Nuzur, 1; İbn Mâce, Keffaret, 18; Ebu Dâvud, Yemin, 22.

364 Maide, 5/103.

365 Tan, s. 51, s. 64; Çelikkol, s. 173.

366 Buhârî, Akîka, 3.

367 İbn Sa'd, I, 121.

368 Ateş, s. 191.

369 Buhârî, Akîka, 2.

370 Benzer bir rivayette: "*Hz. Peygamber, erkek çocuğun doğumunda iki, kız çocuğun doğumunda ise tek koyun kesmelerini emretti.*" şeklinde zikredilir, Tirmizi, Kurban, 16; bu o dönemdeki erkek egemen Arap örfünün uygulamadaki etkisi olmalıdır. Benzer bir durum şu rivayette de görülmektedir: "*Erkek çocuğun idrarına su dökülür kız çocuğunun idrarı ise yıkanır bu hüküm yemek yemeyen çocuklar içindir yemek yemeye başlayınca her ikisinin idrarı da yıkanmalıdır.*", Tirmizi, Taharet, 54.

371 Nahl, 16/58.

372 İbn Sa'd; I, 133; Nesâî, Akîka, 2.

373 Bkz. Fatih Duman, *İslamiyet Öncesi Arap Folkloru ve Kur'an*, Ankara 2018.



KUR'ÂN VE SÜNNET AÇISINDAN CÂHİLİYE ÖRF VE ÂDETLERİ

Prof. Dr. Ali Osman Ateş*

Sözlerime başlamadan önce, verdiği destek ve sağladığı imkânlarla bu güzel toplantının yapılmasına imkân verdiği için, Ülkemizin saygın akademik kurumu Burdur Mehmed Âkif Ersoy Üniversitesi'ne teşekkür ederim. Düzenlenen bu toplantılara, konuşmacı ve katılımcı olarak, yaşlısından gencine Ülkemizin güzide ilim adamlarının katılıyor olması, ayrıca sevindirici bir durumdur. Bugünkü toplantımıza; Muğla Üniversitesi Kurucu Rektörü, Aziz Büyüğüm, Kıymetli Hocam, Doktora Danışmanım Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı Hocamız da katılarak biz öğrencilerini onurlandırmış bulunmaktadır. Azerbaycan'ın 2. Cumhurbaşkanı rahmetli Ebu'l-Feyz Elçibey'in; "Türk bayrağını görende başımız göğe eriyor" dediği gibi, bugün biz de bu toplantımızda Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı Hocamızı aramızda görünce, aynı sevinci, aynı duyguları yaşamış bulunmaktayız. Ayrıca katılımlarıyla programımızı onurlandıran bütün hocalarımıza, misafirlerimize ve öğrenci arkadaşlarımıza çok teşekkür eder, saygılar sunarım.

Kıymetli Hocam, Değerli Katılımcılar;

Hepimizin bildiği gibi, İslâm Dini'nin iki temel kaynağı vardır: Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet. Kur'ân-ı Kerîm; İslâm Dini'nin birinci kaynağıdır. Hz. Peygamber'in Sünneti ise, İslâm Dini'nin ikinci kaynağını oluşturur. İslâm Dini'nin bu iki temel kaynağının; bütünlüğü ve birbiriyle çelişmezliği söz konusudur. Bu bağlamda Sünnet; Kur'ân-ı Kerîm'i te'yîd ve takviye eder, mübhem ve mücmel yönlerini açıklar, kapalılığını giderir, tefsir eder. Ayrıca Sünnet, Kur'ân-ı Kerîm'in sustuğu, hüküm koymadığı yerlerde de hüküm koyar. Bu yüzden Hz. Peygamber, Kur'ân-ı Kerîm'in ilk müfessiridir. Ayrıca Hz. Peygamber, İslâm'da ilk müctehiddir. Hz. Peygamber'in tefsir

* Emekli Öğretim Üyesi

ve ictihâdları ile vermiş olduğu fetvâları, Hadis kitaplarımızın ilgili bölümlerinde yer almaktadır.

Burada belirtmeliyiz ki, İslâm Hukûku'nun ikinci kaynağı, Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirlerini ihtiva eden Sünnet'tir. Bu açıdan İslâmî hükümlerin çoğu Hz. Peygamberin Sünneti'ne dayanmaktadır. Bu bağlamda şunu söyleyebiliriz ki; Kur'ân ve Sünnet, insanı ve toplumu tek başına bırakmamış,[1] onlara müdâhale edip yön vermiş, dönüştürüp inşa etmiştir. Kur'ân ve Sünnet'in inşa ettiği insana Müslüman, topluma da İslâm Toplumu denilmiştir. Yine Kur'ân ve Sünnet; tarihe müdahale etmiş, İslâm Tarihi meydana gelmiş, sonrasında da İslâm Medeniyeti kurulmuştur.

Burada özellikle vurgulamalıyız ki, her toplumun sahip olduğu kültür ve medeniyetin temelinde, o toplumun mensup olduğu din vardır. Batı'nın kültür ve medeniyetinin temelinde Hıristiyanlık, bizim kültür ve medeniyetimizin temelinde de İslâmiyet vardır. Bu yüzden, Kur'ân ve Sünnet, Milletimizin üst yapısını yoğurup şekillendirmiştir. Nitekim halkımızın hayatın her alanında yaşayıp uyguladığı örf-âdet ve geleneklerin Kur'ân ve Sünnet'e dayandığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bu yüzden; ülkemizde yaşayan İslâm karşıtı bazı sosyolog ve araştırmacılar, "İnanç olarak ateistim, fakat kültürel olarak Müslümanım" deme gereği duymuşlardır.

Kur'ân-ı Kerîm; hiçbir inanç, örf- âdet ve geleneği, benimsediği bir kültürü olmayan, boş bir bilgisayar belleği gibi bir topluma inmemiştir. Elbette, Kur'ân'ın indirildiği Câhiliye Arap toplumunun da sahip olduğu bir takım inanç, örf- âdet ve kültürel sistem mevcuttu. Hemen belirtmeliyiz ki İslâm Dini, Câhiliye Arap toplumunun sahip olduğu bu değerler sistemini kökten reddedip, yürürlükten kaldırmamıştır. Çünkü Kur'ân'ın indirildiği çağda, Hz. İbrâhîm'in Hanîflik Dini'nden kalma Tevhîd esaslarına uygun bir takım inanç, örf/âdet ve gelenekler Câhiliye Arap toplumunda halen yürürlükteydi. İslâm Dini, bu inanç, örf/âdet ve geleneklerden Tevhîd esaslarına uygun olanları ibkâ etmiş, ıslâh edilip düzeltilebilecek olanları tashîh etmiş, tamamen şirk ve küfre bulaşmış olanları da ilgâ etmiştir.

Burada kaydetmeliyiz ki, İslâm, Hz. Âdem'den beri mevcut olan Tevhîd Dîni'nin adıdır. Yüce Allâh, buyruklarını Hz. Âdem'den itibaren seçtiği Peygamberleri aracılığıyla insanlara bildirmiştir. Yüce Allâh'ın Hz. Âdem'den itibaren gönderdiği bu Tevhîd Dînî, zamanla dejenerasyona uğrayarak asli özelliğini yitirmiş, ancak kullarına son derece merhametli olan Yüce Allâh,

1 Kıyâme, 75/36.

bu buyruklarını zaman zaman seçtiği Peygamberleri aracılığıyla yenilemiş, vahyine muhatap olan insanoğlunun idrakine göre dinini yeniden ihya etmiştir. Bu sebeple Hz. Âdem'e gönderilen Tevhîd Dînî; kendisine Kitâb verilen Hz. Âdem, Nûh, İbrâhîm, Mûsâ, İsâ gibi Peygamberlerden Hz. Muhammed'e (as) kadar, zaman zaman Allâh tarafından yeniden ihyâ edilerek devam etmiştir.

Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar insanlığa gönderilmiş olan bu Tevhîd Dininde, aklın, nefsin, malın, neslin ve nâmûsun korunmasına yönelik prensiplerin ortak olduğu görülür. Hz. Âdem'den, Hz. Peygamber'e kadar, gönderilen bu ilahî buyruklar, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi dînî olma özelliği taşıyan hiçbir inanış, uygulama ve hareketin olmadığı topluluklara indirilmemiş, aksine dejenerasyona uğramış da olsa, önceki Tevhîd Dininden kalan bir takım dînî inanış, tören, ibâdet ve davranışların, sonradan uydurulanlarla beraber iç içe kaynaşmış olarak hayatın her safhasında yer aldığı toplumlara inmiştir. Kısacası, Risâlet Vazîfesi'ni yüklenen her Peygamber karşısında bâtıl da olsa, bütün inanç ve davranışlarıyla, medeniyetiyle, bu medeniyet ve hayatın getirdiği tüm sistemleriyle insanlığı bulmuştur. İşin ilgi çekici tarafı da, Peygamberler, içinde yaşadıkları suyun balıklara tabii gelmesi gibi, insanların pek çoğuna tabii gelen bir hayat tarzını, Yüce Allâh'ın buyrukları doğrultusunda değiştirmeye çalışmışlardır. Bu sebeple, İslâm'ın kendinden önceki tüm inanış, davranış ve kuralları, örf ve âdetleri toptan kaldırdığını sanmak, insanın fıtrî özelliklerini tanımamaktan ileri gelen sathî bir düşünce tarzı olsa gerektir. İslâm, kendinden önceki tüm örf ve âdetleri, inançları tamamen ilga etmediği gibi, körü körüne tasvib de etmemiştir. Bu konuda, Hz. Âdem'den beri devam eden Tevhîd prensiplerinin ölçü alındığını söylememiz gerekir.

Durum böyleyken; son zamanlarda Batı'da İslâmî araştırmalarla meşgul olan Oryantalistlerden Ignaz Goldziher (1850 - 1921), David Samuel Margoliouth (ö. 1940), Henri Lammens, (1862-1937, Joseph Schacht (1902-1969) gibi araştırmacılar, Hz. Peygamberin Kur'ân dışında hiç bir sünnet ya da hadis bırakmadığını, ilk İslâm cemaatinin uyguladığı Sünnetin Hz. Peygamber'in Sünneti olmayıp, Kur'ân vasıtasıyla tâdile uğrayan İslâm öncesi Arapların örfü olduğunu, sonraki nesillerin hicri II. yüzyılda, bu örfe otorite ve normatiflik sağlamak maksadıyla "Hz. Peygamber'in Sünneti" kavramını geliştirip, bunu gerçekleştirmek için hadis mekanizmasını uydurduklarını ileri sürmüşlerdir.

Kaydetmek gerekir ki, Ignaz Goldziher (1850-1921), David Samuel S. Margoliouth (ö. 1940), Henri Lammens (1862-1937, Joseph Schacht (1902-1969) gibi müsteşriklerin iddialarının aksine, İslâm'ın ikinci kaynağı olarak, bizzat Hz. Peygamber'in tasarruflarından doğan "Sünnet" müessesesi vardır ve Hz. Peygamber'in Sünnet'i, Câhiliye devri Araplarının Kur'ân tarafından tadile uğratılmış örfünden ibaret değildir. Hicri II. asırdan sonra yaşamış olan İslâm nesli, Câhiliye devri örfüne otorite ve normatiflik sağlamak için "Hz. Peygamber'in Sünnet'i" kavramını geliştirip, Hadis ve Usûlü ile ilgili mekanizmayı uydurmamıştır. Sünnet'in sağladığı bu otorite, Yüce Allâh tarafından Hz. Peygamber'e daha Kur'ân-ı Kerîm nazil olurken verilmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in Sünnet'i, Kur'ân'ın nâzil olmaya başladığı andan itibaren bilfiil var olmuştur. Müsteşriklerin iddia ettiği gibi, Hz. Peygamber, Kur'ân'ın dışında hiçbir Sünnet ya da hiçbir Hadis bırakmamış olsaydı, çok geniş alanları kapsayan önceki bir hayat sistemini bütünüyle ve tüm teferruatıyla Kur'ân'ın tasvib veya tadî'l etmesi, bu sebeble hacminin şimdiki gibi tek bir cild değil, yüzlerce cilt olması gerekirdi. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerîm, tek cildlik bir hacimdedir ve içinde hayatın getirdiği problemlerin, ibâdet ve muamelatın teferruatı yoktur ve bizzat Kur'ân bunların açıklamasını Hz. Peygamber'e, kısacası O'nun Sünneti'ne bırakmıştır.

Yukarda kendilerinden söz ettiğimiz Oryantalistler, Hz. Peygamber'in (sav) Allâh'tan vahiy alarak semâvî bir din ve Kitâb getirdiğini kabul etmemektedirler. Bu sebeple Kur'ân'ı kendisinin yazdığını veya yazdırdığını iddia etmektedirler. Onlara göre, Hz. Peygamber'in Sünneti diye bir kavram yoktur. Sünnet diye Müslümanların benimsedikleri hususlar, Câhiliye devrinin örf ve âdetleriyle, Yahudilik, Hıristiyânlık ile diğer din ve kültürlerden adapte edilmiş şeylerdir. Kurduğu dine ait hususları da genellikle Yahudilik, Hıristiyânlık ve Câhiliye devrinden almıştır. Oryantalistler, Gusül, Abdest, Namaz, Oruç gibi ibadetlerle ilgili hususlar Yahudi ve Hıristiyânlardan alınarak İslâm'a dâhil edilmiş, kan, leş, domuz etinin haramlığı gibi hususlar da Yahudilik'ten alınmıştır, iddiasını ileri sürerler. Yine onların iddialarına göre başlangıçta Hz. Peygamber Medîne'ye hicret ettiği zaman Yahudilerin kendisine inanıp, hak Peygamber olarak tanıyacaklarını ümid ediyordu. Onları dâvâsına kazandırmak ve kandırmak maksadıyla başlangıçta Kudüs'e doğru namaz kılıyordu. Yine O, Sebt Günü'ne

saygı gösterilmesini emretmiş, Ehl-i Kitâb kadınlarıyla evlenilmesine izin vermiş, onların müşrikler gibi olmadığını, kestikleri hayvanların etinin yenilebileceğini bildirmiştir.[2]

Yine Oryantalistlerin iddialarına göre, Hz. Peygamber'in Medîne'ye hicretinden sonra, Yahudiler kendisinin tebliğleriyle alay ederek, Peygamberliğini kabul etmediler. O da Yahudilere baskıya başladı, onları Medîne'den sürdü. Yahudilere kızarak kıbleyi değiştirdi. O zamana kadar Kudüs'e doğru kılınmakta olan namazın Mekke'ye doğru kılınmasını emretti.[3] Tevrât'ta yasak olan iç yağı vb. hususların yenilmesinin Müslümanlara helâl olduğunu bildirdi.[4] Sebt Günü'nün yerine Cuma Günü'nü koydu.[5] Medîne'ye hicret ettiği zaman Yahudilerden görerek, Müslümanlara da tutulmasını emrettiği Âşûra (Yom Kippur) orucunu kaldırarak, yerine Ramazân orucunu koydu.[6] Yahudi şeriatına uygun olarak,[7] o zamana kadar hayızlı-nifâslı hallerinde kadınlarıyla bir evde bulunmayan Medine'li ashâbına,[8] bunun mübâh bir iş olduğunu, bu durumda olan hanımlarıyla evde bulunup, onların pişirdiklerini yiyebileceklerini, dokundukları kapları kullanabileceklerini ilân etti.[9] Tevrât ve İncîl'in tahrif edildiğini, Yahudilerin lânetlendiğini, İslâm Ümmetine mübâh kılınan hususların, Tevrât'ta cezâ olarak Yahudilere yasak kılındığını ileri sürdü. Ayrıca Yahudi ve Hıristiyânlara muhâlefet edilmesini emretti.

Kaydetmeliyiz ki, Oryantalistlerin kısaca özetlemeye çalıştığımız yukarıdaki iddiaları asılsız ve İslâm Teşrî tarihindeki olayları saptırmaktan ibarettir. Maksatları da, Hz. Peygamber'in ilâhî vahye dayanarak değil, oradan buradan çeşitli unsurlar alarak, kendiliğinden, semâvî olmayan bir din kurduğunu ispatlamaktır.

---

2 William Montgomery Watt, Muhammad at Medina, (Oxford 1972), s. 199; Emile Dermenghem, Muhammed'in Hayatı, Tercüme: Reşat Nuri, (İstanbul 1930), s. 153.

3 The Universal Jewish Encyclopedia, (Medina), Newyork 1948, VII, 437; Maurice Gaudefroy Demombynes, Institutions Musulmane, (Paris 1946), s.76.

4 En'âm, 6/145-146; el-Buhârî, Sahîh, III, 40; Müslim, Sahîh, III, 1207-1208.

5 Carl Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi, Tercüme: Neşet Çağatay, (Ankara 1954), I, 22; William Montgomery Watt, Hz. Muhammed, Tercüme: Hayrullah Örs, (İstanbul 1963), s. 104; Maxime Rodinson, Hz. Muhammed, Tercüme: Atilla Tokatlı, (İstanbul 1968), s. 155.

6 Leone Caetani, Annali dell'Islam, Tercüme: Hüseyin Cahid, İslâm Tarihi, (İstanbul 1924-1927), III, 207-208; Arent Jan Wensinck, M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, Âşûra Maddesi, (İstanbul 1978), I, 710-711; William Montgomery Watt, Muhammad at Medina, s. 306-307.

7 Müslim, Sahîh, I, 246; Ebû Dâvud, Sünen, I, 177; İbn Mâce, Sünen, 211.

8 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmiu'l-Beyân, II, 380-381.

9 Ebû Dâvud, Sünen, II, 620-621 et-Tirmizî, Sünen, V, 214-215.

İncelendiği zaman görülecektir ki, Yahudilerle Müslümanlar arasındaki gerginlik ve düşmanlık 625 yılında başlamıştır. Kıble ise, vahye istinaden[10] 8 Rebîülevvel / 20 Eylül 622 tarihinde Medîne'de sona eren hicretten 16 ay sonra, Bedir savaşından önce 624 yılında Mekke'ye döndürülmüştür.[11]

Cuma günü ibâdet ise, Hz. İbrâhîm'den kalmadır ve İslâm'dan önce Araplar bu günü kutlamakta ve ibâdet etmekteydiler. (Bkz. Yevmü'l-Arûbe).[12]

Oruç ibadetinin Yahudilerin Yom Kippur'undan alındığı iddiası da asılsızdır. Çünkü Kureyşliler, İslâm'dan önce de oruç tutmaktaydılar.[13] Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili âyetinin[14] yorumundan, Oruç ibadetinin Hz. Âdem'e kadar ulaştığını söylememiz mümkün olmaktadır.[15]

Oryantalistlerin gusül ve abdestin kaynağı ile ilgili iddiaları da geçersizdir. Çünkü Câhiliye döneminde müşrikler de cünüplükten dolayı gusletmekteydiler.[16]

Yahudi ve Hıristiyânlıkta mevcut olup, arada düşmanlık baş gösterdikten sonra İslâm'da yer almasına izin verilmiş olan bazı hususlar, Hz. Peygamber'in dini tebliğ hususunda günlük siyasete göre hareket etmediğini göstermektedir. Ramazan Orucu'nun farz kılınmasından sonra da, Âşûra Orucu'nun tutulmasının yasaklanmaması,[17] Yahudi ve Hıristiyânların kestiklerinin yenilmesine, kadınlarıyla evlenilmesine izin verilmesi[18] buna örnek gösterilebilir. Buradan anlaşılan husus, Tevhîd prensiplerine uygun olan hususlar İslâm'da da yer almış, önceki dinlerde de var diye körü körüne muhâlefet edilmemiştir.

Oryantalistler, Arapların Hz. İbrâhîm ve İsmâîl ile onların getirdiği Tevhîd diniyle (Hanîflik) bir ilgilerinin olmadığını, Kâ'be'nin bir putperest

10 Bkz. el-Bakara 2/ 149-150.

11 İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, I, 241-242; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye, II, 257; el-Buhârî, Salât, 31; Tefsîr, 18; Müslim, Mesâcid, 11-12; et-Tirmizî, Tefsîr, 3; Ayrıca bkz. Draz, Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru, Tercüme: Salih Akdemir, s.167-168; Ahmet Özel, TDV İslâm Ansiklopedisi Kıble Maddesi; https://islamansiklopedisi.org.tr/kible

12 el-Mâverdî, Ahkâmu's-Sultâniye, Tercüme: Ali Şafak, s.182; İbnü'l-Cevzî, el-Vefâ bi Ahvâli'l-Mustafâ, I, 173 Hamîdullah İslâm Peygamberi; I, 34; Ali Osman Ateş, İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri, II. Baskı, İstanbul 2014, s. 58.

13 el-Buhârî, Sahîh, II, 226, 250; Müslim, Sahîh, II, 792.

14 el-Bakara, 2/183.

15 Ateş, İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri, s. 101.

16 İbnü'l-Habîb, Kitâbu'l-Muhabber, s.319; İbn İshâk, Sîre, s.291; İbn Hişâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye, III, 47; et-Taberî, Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk, II, 483-484; Ateş, İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri, s. 39.

17 Müslim, Sahîh, II, 792-793; İbn Mâce, Sünen, I, 553.

18 Mâide, 5/5.

tapınağı olduğunu, Hz. Peygamber'in de müşriklerin bu hac ibâdet ve âyinleriyle ilgili hususları İslâm'a dâhil ettiğini iddia etmişlerdir. Nitekim Hollandalı Oryantalist Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), Leiden Üniversitesi'nde hocası Michael Jan de Goeje (1836-1909) danışmanlığında "Het Mekaansche Feest" (Mekke Bayramı) başlıklı bir doktora çalışması yaparak,[19] bu asılsız iddiaları toplamaya çalışmıştır.

Ancak yapılan son ilmî araştırmalar, insanların Tevhîd Dini'nden (Monoteizm) putperestliğe (Politeizm) doğru bir dejenerasyona uğradıklarını ortaya koymuştur.[20] Bu sonuçlar Oryantalistlerin, Arapların Hz. İbrâhîm ve İsmâîl ile onların getirdiği Tevhîd diniyle (Hanîflik) bir ilgilerinin olmadığına, Kâ'be'nin aslında bir putperest tapınağı olduğuna dair iddialarını çürütmektedir. Andrew Lang (1844-1912) ve Wilhelm Schmidt'in (1868-1954) yaptıkları çalışmalar yukarıdaki görüşümüzü desteklemektedir. Tevrât ise, Hz. İsmâîl'in çölde oturduğunu, Allâh'ın Onu büyük bir millet yapacağını vâdettiğini kaydederek Oryantalistleri yalanlamıştır.[21] Hz. Peygamber ise, Oryantalist iddialarının aksine, Hz. İbrâhîm'in Tevhîd Dini'nden kalan hususları benimsemiş, şirke ait hususları ise ilgâ etmiştir. [22]

Kısaca belirtmek gerekirse, Oryantalistlerin Hz. Peygamber ve İslâm'la ilgili iddia ve yorumlarında ilmî tarafsızlıktan uzak davranarak, çifte standart kullandıklarını, kaynakları tahrîf ettiklerini, İslâm'a zarar vermek amacıyla hareket ettiklerini söyleyebiliriz.

İncelediğimiz hususları sadece bugünüyle ele alır, günümüzden önceki tarihî seyrini göz ardı eder, bu tarihî akışın sebep ve neticelerini tahlil ve tenkid süzgecinden geçirmezsek, hatalı sonuçlara varmamız kaçınılmaz olur. Bu yüzden İslâm'ın benimsediği bazı uygulamaların, hem Câhiliye döneminde, hem de Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta yer aldığını gördüğümüzde, Hz. Muhammed'in bunları Ehl-i Kitâb'dan ve Câhiliye devrinden adapte ederek, Allâh'ın buyruklarına dayanmayan yeni bir din uydurduğu gibi sathî

19 Mukadder Ârif Yüksel, Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki, T.C. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi, Danışmanı: Prof. Dr. Mesut Okumuş, Çorum-2017, s. 8-9; Kübra Yamaç, Chrıstıaan Snouck Hurgronje'nin Hayatı, Alan Çalışmaları ve Düşünceleri, İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Özay İstanbul, 2020, s. 11.

20 Krş. Andrew Lang (1844-1912) ve Wilhelm Schmidt'in (1868-1954) çalışmalarına bkz.

21 Tekvîn, 21/13, 20-21.

22 Günay Tümer- Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, s. 31; William Calloley Tremmel, Religion What is it?, s. 23.

bir düşünceye kapılabiliriz. Hem Ehl-i Kitâb'da, hem Câhiliye döneminde, hem de İslâm'da yer alan bu uygulamaların kaynağını daha öncelerde, evvelki Peygamberlerin tebliğlerinde aramazsak hataya düşmekten kurtulamayız. Kur'ân ve Hadisler, bu konuda düşüncelerimize ışık tutmakta ve Yahudi ve Hıristiyanlar ile, Müslümanlar tarafından kabul edilen ortak bir kaynağa, Hz. İbrâhîm'e ve O'nun "Hanîflik" diye adlandırılan Tevhîd Dini'ne işaret etmektedir.[23]

Hz. İbrâhîm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'a inanmış kimselerin kendilerine imân kaynağı kabul ettikleri, kendisine Kitâb ve Şeriat verilmiş büyük bir Peygamberdir. Ehl-i Kitâb, Hz. İbrâhîm'i imânın babası saymaktadır. Kur'ân ise, "Babanız İbrâhîm'in Dînî" ifâdesini kullanmaktadır. Bu yüzden, Yahudilik, Hıristiyanlık, Câhiliye devri ve İslâm'da ortak olan müessese ve prensiplerin kaynağı Hz. İbrâhîm'de aranmazsa, O'nun imânın veya dinin babası olduğuna dair ortak düşünce boşlukta kalır.[24]

Ehl-i Kitâb, Câhiliye ve İslâm'da ortak olan örf ve âdetlerin kaynağı, daha öncelere götürülebilmelidir. Ancak bunu gerçekleştirmek için, tarihî ve ilmî malzemeden mahrum olduğumuz da bir gerçektir. Bu yüzden, bu sahada atılacak ilk adım, bizi ciddi olarak Hz. İbrâhîm ile irtibatlandırmalıdır. Bu konu, tarihî dinî eserlerde yer alan haberlerin yanında, tarihe yardımcı olan arkeoloji ve diğer ilimlerin sağladığı malzemelerle de desteklenmelidir.

İslâm'ın, kendisinden önceki dinlere karşı tutumu ve bu tutumun sebeblerini iyi anlayabilmemiz, onun Hz. İbrâhîm'in "Hanîflik Dînî" ile irtibatını bilmemize, İslâm'ın tasarruflarında Hz. İbrâhîm'i bir mihenk taşı olarak aldığını kabul etmemize bağlıdır. Aksi takdirde, bu konuda, niyet ve yaklaşımları ne olursa olsun Oryantalistlerin düştüğü hatalara düşebilir ve söz gelimi, Hz. İbrâhîm ve Tevhîd diniyle irtibatını kurmadığımız için, Ka'be'nin aslında bir putperest Pantheonu olduğunu ileri sürebiliriz.

Sonuç olarak, Sünnet'in, Câhiliye ve Ehl-i Kitâb örf ve âdetlerinden ibaret olmadığını, Kur'ân ve Sünnet'in, bu örf ve âdetlerden Hz. İbrâhîm'in dininden orijinal vasfıyla kalanlarıyla, âdil olup, insanlığın ve toplumun yararına bulduğu hususları muhafaza ve tasvip ettiğini, şirke bulaşıp dejenerasyona uğrayarak tahrif edilmiş olanlarla, sonradan uydurulup, Tevhîd dinlerinde ortak olan prensiplere aykırı olanlarını ilgâ ettiğini söyleyebiliriz.

23 Ali Osman Ateş, İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri, s. 436.
24 Ali Osman Ateş, age, s. 437.



CÂHİLİYE ŞİİRİ VE KUR'ÂN YORUMU

Prof. Dr. Harun Öğmüş*

Ses Dosyası Dökümü

MODERATÖR: Evet, sevgili izleyiciler, sevgili katılımcılar! Öncelikle hoş geldiniz. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin düzenlediği cahiliyye seminerlerinin 11.'sini başlatıyorum. 11. Programda Harun Öğmüş Hocamızı misafir ediyoruz.

Hocam, hoş geldiniz tekrar. Konu "Cahiliye Şiiri ve Kur'an Yorumu". Ben kısaca hocamın biyografisinden bir-iki şeye temas etmek istiyorum: Kendisi hâfız. Konyalı. Hâtunsaray doğumlu. Hâfızlığı Konya Ulumırmak Nûrâniye Kur'an Kursunda 86'da yapmış. Lisans Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Yüksek lisansı Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler'de, doktorayı Marmara Üniversitesi'nde yapmış. 2018'de de profesör olmuş. Hocamın birçok çalışması var. *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri* doktora tezi. *Câhiliyye Döneminde Araplar –Câhiliyye Şiirine Göre İslâm Öncesi Arap Toplumu ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim* var, *Tefsîru Sûreti'l-Mâide* var. Hocam aynı zamanda şiirle ilgileniyor. Gazel yazmış, hatta Endülüs'le ilgili bir manzum tiyatro eseri var. Hocam, maşallah farklı alanlarda değerli çalışmalar vermiş. Ben, hocamın *Cahiliyye Döneminde Araplar* kitabını yıllar önce beğenerek okumuştum. Alanda çok büyük bir açığı kapattığı kanaatindeyim hocanın bu çalışmasının. Bugünün konusu câhiliyye şiiri ve Kur'an yorumu.

Hocam, genel olarak 45 dakika veriliyor ama size ben dakika falan söylemeyeyim. Siz takdir edersiniz. Sonra hocalar katılıyor. Sorular vesaire ile program şekillendirilir inşallah, diyorum. Hocam buyurun sizdeyiz.

HARUN ÖĞMÜŞ: Teşekkür ediyorum hocam. Bütün hâzırûnu tekrar selamlıyorum. Hakan Bey'le de, bir vesileyle Abdullah Hocamızla ve Veli

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Hocamızla da görüştük. Sunumun 45 dakika olduğunu söylediler. İşaallah vaktinde tamamlarım. Gerçi bazen yapılan planlar, hesaplar uymayabilir ama inşallah uymaya çalışayım. Bismillahirrahmâni'r-rahim. elhamdülillah rabbi'l-âlemin, Ve's-salâtü ve's-selam 'alâ seyyidi'l-mürselîn.

Şimdi, başlık şu: Cahiliye Şiiri ve Kur'an Yorumu. Yani çalışmalarımdan hareketle konuşmamı böyle bir başlık üzerinde oturtmam benden istendi. Ben de bunu tasvip ettim. Buna göre öncelikle cahiliye ve şiir üzerinde durayım istiyorum. Daha sonra da şiir ve Kur'an yorumuna, yani cahiliye şiirinin Kur'an yorumunda nasıl kullanıldığına geçeceğim.

Öncelikle cahiliyyeden ben ne anlıyorum, onu belirteyim. Tabii ki "cehil" kelimesinin ilmin zıttı anlamında değil de "hilm"in zıddı anlamında olduğu çok işlenmiş bir şey. Nafiz Danışman'ın da bir güzel makalesi var bu konuda. Ama sanıyorum Goldziher'in bu konudaki tespitleri daha eskidir. Izutsu da buna temas etmiştir. Zaten hadislerden, değişik verilerden de bu anlaşılıyor. Keza Kur'ân'ın kullanımından da anlaşılıyor. Ancak mesele bizi bu yönünden ziyade tarihî bir devir olarak ilgilendiriyor. Cahiliye deyince İslam öncesi kastediliyor ve İslam'a da zıt anlamda kullanılıyor. *Efehukme'l-câhiliyyeti yebğûn?* âyetinde olduğu gibi Kur'an-ı Kerim ifadelerini düşününce bu kelimeye İslam'ın zıttı bir anlam yüklendiği anlaşılıyor. Fakat – belirttiğimiz gibi— bu sunumda bu kavramın bir devri işaret etmesi önemli.

Peki, bu devir ne zamanı kapsıyor? Şimdi, meselâ Cevâd Ali'nin *el-Mufassal fî Tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*'ına bakacak olursak, İslam öncesindeki bütün Arapların cahiliye Arabı olduğunu görürüz orada. *el-Mufassal* güzel bir eser tabii, malumâtı derleyip topluyor. Bazen çok malumat topladığı için tekrara düştüğü oluyor, ama güzel bir eser elbette. Fakat şöyle bir şey görüyoruz bu eserde. Eski Yemen'in mütemeddin Araplarını da söz konusu ediyor. Hatta onların yazıtlarını alıyor. Ne bileyim Main, Sebe Himyer... Gerçi bir açıdan İslam öncesi olması hasebiyle onlar da câhiliyyeye dahil edilebilir belki, ama biz "câhiliyye" deyince esasında Kur'an'ın geldiği zamanda Kur'ân'ın içine doğmuş olduğu toplumu anlıyoruz. Bunun bilgisini bize ne veriyor? Bunun bilgisini bize daha ziyade işte söz edeceğimiz bu şiirler veriyor. Ve tabii onun çerçevesindeki kültürel veriler... Nedir bunlar? Eyyâmu'l-Arabtır. Yani Arapların savaşlarından bahseden rivayetler. Ve işte gene şiirlerle alakalı rivayetler demek olan ahbâru'l-Arab. Ondan sonra nesep bilgisi de şiirle çok ilgili. Çünkü Araplar asabiyet sebebiyle neseplerini zikrediyor, sonra onunla ilgili olan şiirleri zikrediyorlar ya da bunun tersi

oluyor. Nâsıruddin el-Esed'in *Mesâdiru'ş-Şi'ri'l-Câhilî* adlı eserinde belirttiği üzere şiirini zikrediyor, sonra nesebinin zikrediyor. Yani bunlar arasında bir bağlantı var. Bir de Emsâlü'l-Arab. Yani bu tür kültürel verilerdir işte.

Şimdi, Câhız'ın (ö. 255) başta şiir başta olmak üzere onun çerçevesinde gelişmiş olan bu kültürel verilerle ilgili bir sözü var.. O, şiiri zikrediyor da –aralarındaki bağlantı sebebiyle—diğerlerini de onun yanı sıra zikrettiğini farzedersek hata etmiş olmayız. İslam'dan önceki 150 yılın şiirleri bize ulaşmıştır, der Câhız. O zaman bizim cahiliye dediğimiz şey – demin de söylediğim üzere— Kur'ân'ın nüzûlünden önceki 150 yıllık dönemdir. Yani cahiliye deyince ben bu tarih dilimini anlıyorum. Yalnız bunu söylerken hemen şunu belirteyim: 150 yıl diyorum ama bununla Arap şiirinin İslam'dan hemen 150 yıl önce doğduğunu kastetmiyorum. Çünkü bize ulaşan bütün şiirler –en eskileri de dahil olmak üzere – en azından form açısından belli bir olgunluğa ulaşmış görünüyor. Yani sanat açısından farklı değerlendirmeler yapılabilir. Burada ona hiç girmiyorum, ama form açısından baktığımızda, yani vezin ve kafiye itibariyle sonrakilerle aynı. Tabii o zaman da Araplar şiirlerinde aruzu kullanıyorlardı, ancak onu ilmen bilmiyorlardı. Zaten ilim yok o zaman. O halde aruzu nasıl öğreniyorlardı? Kulaktan duyma şeklinde. Tıpkı bizim saz şairlerimizin okuma yazma bilmediği, hatta âmâ olduğu halde söylediği her sözü 6 artı 5'e uydurması gibi onlar da kulak aşinalığı ile bunu öğreniyorlardı. Elimizdeki bütün şiirler bu forma uygundur. Öyleyse hepsi form açısından bu olgunluğu gösteriyor. Bu olgunluğa ulaşma da belli bir süre ister. Yani demek istiyorum ki, "150 yıl diyorum", ama asgari 150 yıl da bunun oluşması sürmüş olmalıdır. Allahu a'lem! Hatta Cevat Ali vb araştırmacıların aktardığı birtakım nakillere bakacak olursak bu durum çok daha erken tarihlere götürülebilir. Hülâsa genel hatlarıyla işte bu 150 yıl benim cahiliye kelimesinden anladığım dönemdir. Eldeki veriler bunu gösteriyor.

Cahiliyyeyi böyle kısaca tarif ettikten sonra şiire gelelim. Şiirle biz neyi anlıyoruz? Şiiri de formel ölçüler içerisinde anlıyoruz. Yani onu da form açısından değerlendiriyor, form özellikleri gösterenleri şiir olarak kabul ediyoruz. Çünkü alimlerimiz de böyle anlar. Form olarak şiir nedir? Ulemâmız, "şiir; lafız, mâna, vezin ve kafiyedir" derler. Form açısından bunlar oldu mu şiir olmuş oluyor yani. "Form açısından" diyorum ama altını çizerek. Ha, ulemâmız hiç meselenin sanat yönüne bakmamış mı? Elbette bakmışlar. Meselâ İbni Kuteybe'nin (ö. 276) *Tabakâtu'ş-şuarâ*'sına bakarsak, özellikle

İbnü's-Sellam el-Cumahî'nin (ö. 232) *Tabakatu fuhûli'ş-şuarâ*'sının mukaddimesine bakarsak bunu görürüz. Özellikle bu ikinci eserin mukaddimesi uzunca ve önemli bir mukaddimedir. O mukaddime, eseri tabakattan öte, yani biyografiden öte bir edebiyat tenkidi noktasına ulaştırır. Mesela İbnü's-Sellâm orada İbni İshak hakkında şöyle der: "Şiiri bozanlardan biri de İbni İshak'tır. O, şiiri bilmezdi. Ona getirilen her türlü vezin ve kafiyeye bağlanmış sözü şiir olarak aktardı. Âd'a ve Semûd'a dair şiirler aktardı." İşte böyle diyerek bize onu eleştirir. Buradan görüyoruz ki, İbnü's-sellâm bu tarife katılmıyor, sanat yönüne de bakıyor. İbn Kuteybe'de de bu tenkitleri görürüz. Daha sonrakilerde zaten var. Ancak bizim bu tarifi yapmamızın sebebi şudur: Bahsini edeceğimiz Kur'an yorumunda önemli olan meselenin sanat yönü değildir. Bilakis önemli olan, kelimenin lügatteki manasının belirlenmesi ya da bir nahiv kaidesi konulmasıdır vs. Bunlara odaklanılmış, bu sebeple –şiirin otantikliğini belirlemeyle ilgili bir durum olması dışında— sanat yönüne çok bakılmamıştır. Ondan dolayı şiirin tarifinde form açısından zikredilen unsurlarla yetinilmiştir. Biz de bu sebeple onlarla yetiniyor; lafız, mâna, vezin ve kafiye ile söylenmiş sözlere şiir diyoruz.

Peki, tarifini yaptığımız bu şiir nasıl oluştu? Biraz bunun üzerinde duralım: Demin anmış olduğumuz İbnü's-Sellam el-Cumahî, zikrettiğimiz eserinin mukaddimesinde şiirin gelişmesini özellikle kabileler arası savaşlara bağlar. Yani malûm Araplar kabileler halinde ve asabiyet duygusuyla yaşıyorlardı. Fert olarak yaşamak o zaman zordu. Çünkü siyasî bir teşekkül yok. Kişilerin can, mal ve namusunu muhafaza etmesi ancak kabile ile mümkün olabiliyor. Onun için işte *unsur ehâke zalimen ev mazlumen* "zâlim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et!" anlayışı hakim olmuştur. Yani bu, nispeten bir düzen de getirmiştir. Bunu kabul edelim, ancak bu hak üzerine kurulu bir düzen değildi. Bu, gücün ve güçlünün hâkim olduğu bir düzendi. Ama bu, olmadığında fert yaşayamıyordu. Birine gidip sığınmak durumundaydı kabilesinden atılan *halî'* adı verilen kişiler. Aksi halde yaşayacaksa *su'lûk* denilen –ki cemîsi *saâlik* şeklinde geliyor— Şenferâ, Teebbata Şerran, Süleyk b. es-Seleke, Urve b. el-Verd gibi şairlerin de katıldığı çetelere katılacaktı. Bunlar kimilerince biraz da komünist olarak değerlendirilen çetelerdir. Robinhood gibi, bizdeki Köroğlu gibi zenginlerden alan, fakire veren yapılar... Ama onların da yine sonu belli tabii. "Su testisi su yolunda kırılır" hesabı bir gün atıldıkları bu mâceralardan birinde yitip gidiyorlar... Câhiliyye devrinde hayat böyle bir hayat! Hayat böyle olunca kabile son derece önemli hale geliyor tabii. Bu sebeple kişi, zalim de olsa

mazlum da olsa kabilesinin yanında duruyordu, durmak zorundaydı. Şartlar bunu gerektiriyordu. Malûm, Resûlullah yukarıda geçen ve mesel haline gelen *unsur ehâke zalimen ev mazlumen* sözünü kullanmıştır, ama anlamını değiştirmiştir. Sahabeyi ne kadar eğittiyse o kadar kısa süre içerisinde, sahabe-i kiram soruyorlar: Zalim olduğunda kardeşimize nasıl yardım edeceğiz? "O zaman da siz onun zulmüne engel olursunuz" buyuruyor. Yani o kadar kısa süre içerisinde böyle bir toplumda sahâbe'nin bu soruyu sormasını sağlayacak bir eğitim veriyor Resûlullah.

Evet, işte bu kabile yapısı içerisinde, bu kabileci toplum içerisinde çatışmalar oluyordu. İşte meşhurdur, Besûs Harbi, Dâhis ve Gabrâ Harbi, Külâb Harpleri, Fesat Harbi vs. Bunlar ilginçtir. Tabii, hocalarımız biliyorlar, burada ben seçkin bir zümreye hitap ediyorum, ama bir örnek kabilinden zikredeyim: Meselâ bu Besûs Harbi rivayet edilir ki, Tağlib reisi olan Küleyb b. Vâil'in bir kadının devesini öldürmesi üzerine çıkmış. Bu kadının devesi bu Küleyb'in *himâ*sına girmiş. Malûm hadiste geçen bir kelimedir bu! *Himâ*'yı biz "orman" diye tercüme ediyoruz da kanaatimce pek orman değil aslında. Daha ziyade mera, otlak... Böyle şahıslara ait otlaklar oluyormuş. İşte bu Tağlib reisinin de böyle bir *himâ*sı varmış. Deve oraya giriyor. Bu da ona bir mızrak atıyor ve onu öldürüyor. Küleyb bu sebeple Bekir kabilesi mensuplarınca öldürülüyor. Ve bunun üzerine söylendiğine göre iki kabile 40 yıl savaşıyor. Aslında bunlar da uzak geçmişte nesebi birleşen kabileler. Yani kardeş çocukları. Dâhis ve Gabrâ'nın daha ilginç bir hikayesi var. Bunlar kısrak isimleri. Bir at yarışında taraflardan birisi hile yapmış. Bunun üzerine Abs ve Zübyan kabileleri yıllarca savaşmış. Yine bunlar da akraba kabileler. Başka bir örnek işte Fesâd Harbi. Tay kabilesinin kendi içerisindeki kolları arasında çıkmış ve 25 yıl sürmüş. Şiirlerde bunun çok feci sonuçları olduğu geçiyor. Daha başka, meselâ Ficar Harbi. Eyyâmu'l-Arab adı verilen bu rivayetler kaynaklarımızda aktarılıyor. Ebû Ubeyde'nin (ö. 210) *Eyyâmu'l-Arab* adlı kitabı günümüze gelmemiş, ama sonraki rivayetlerden hareketle bir araştırmacı bunu derlenmiş. Tabii bu bilgiler otantik haliyle en çok Ebu'l-Ferec el-İsfahâni'nin (ö. 356) *el-Egânî*'sinde bulunuyor. İşte Araplarla Farslar arasında olan Zûkâr Harbini zaten biliyoruz.

Bu harpleri nasıl düşünmek lâzım? Çok düzenli bir ordu yok tabii. Oradaki nüfus belli zaten. Hatırlayalım ki, Araplar en büyük orduyu Müslümanları Medine'de kuşattıkları zaman çıkarmışlardı. Kuzeyden gelen Yahudiler, güneyden Kureyş ve müttefikleri, doğudan gelen bedeviler toru

topu 10-12000 kişi olmuşlardı. Öyleyse bu savaşlar uzun süren düşmanlıklar olarak görülmesi lazım. Küçük çaplı çatışmalar yani bunlar, ama kabileler arasında düşmanlığa yol açıyor. Bu asabiyetin yanı sıra tabii otlaklar ve sulak yerler, yani su kaynakları hakkındaki ihtilaflar, yağmacılık da birer savaş sebebi. Çünkü yağmacılık bir geçim vasıtası olarak görülüyordu o zaman. Bunlar da tabii ihtilaf sebebi oluyordu.

İşte İbnü's-Sellam el-Cumahî, şiir işte bu savaşlarla gelişmiştir diyor. Sözgelimi bu harplerin bizatihi kahramanlarından yahut yöneticilerinden birisi olan Mühelhil b. Rebia ki demin ismini andığımız Küleyb'in de kardeşi oluyor. Bu zat, kardeşinin öcünü almak için kan davası güdüyor. Mühelhil b. Rebia, Arap şiirinin kasidelerini ilk defa uzatan kişidir ve aynı zaman da meşhur şair İmruulkays'ın da dayısı olarak bilinir. İşte şiirin gelişmesi o zamandan başlatılır. Nitekim Mühelhil'in şiirlerinde bu durumu görüyoruz. Savaşlardan çok bahsediyor.

Peki, bu şiirler nasıl intikal etti? Bu şekilde gelişti de kaynaklara intikali nasıl oldu? Tabii ki sözlü, şifahi şekilde oldu. Biz biliyoruz ki İslam öncesi Araplarında yazı yok idi. Hatırladığım kadarıyla Bağdadî (ö. 463), *Takyîdü'l-İlm* adlı eserinde 17 kişinin yazı bildiğini belirtiyor Mekke gibi ticaretle uğraşan bir şehirde. Ki bu ticaret yabana atılır bir ticaret değil, İpek Yolu'nun bir muadili olan Baharat Yolunda, yani Hindistan'dan ve Çin'den gelen malları Yemen'den Suriye limanlarına götürüyorlardı. Çok önemli bir ticaret yapıyorlardı Kureyşliler. Ama Hamidullah Hocanın tahminiyle 10-12000 nüfuslu bir yer olan Mekke'de aktarıldığına göre 17 kişi yazı biliyordu. Tabii ben bunu biraz ihtiyatlı karşılıyorum. Şöyle ki, Bağdadî burada tespit edebildiği kişilerin rakamını veriyor herhalde. Yani nerden baksak bu sayının 2, 3 katı daha fazla olduğunu düşünmek gerekir diye mülâhaza ediyorum. Hatırlayalım ki, Bedir Savaşında esir alınanların serbest bırakılma şartı 10 tane çocuğa yazı öğretmekti. Yani esir olan bu 70 kişinin içinde bile bu 17'den birkaç kişi varsa demek ki belki de sayıyı biraz daha fazla idi.

Gerçi Arap şiirinin Cahiliye devrinden yazılı bir şekilde intikaline yönelik de rivayetler vardır. Çünkü cahiliye şiirinde bizzat yazıyla ilgili teşbihleri çok görüyoruz. Özellikle *atlâl* tasvirlerinde. Bunlar, kasidelerin girişinde kalıntılar ve izlerle ilgili tasvirlerdir. Bunlardan bahsedilirken özellikle *müsned* yazısına yönelik benzetmeler yer alır. Müsned yazısı, eski Yemen medeniyetinde kullanılan yazıdır. Ama tabii sadece teşbihten hareketle böyle bir

sonuca ulaşılamaz, fakat sarahaten belirtilen hususlar da var. Mesela özellikle anlaşmalara yönelik bazı göndermeler var. Hâris b. Hillize el-Yeşkürî el-Bekrî, Muallakasında Tağlib kabilesinden olan muhataplarına "Siz, hadi sözünüzü yuttunuz diyelim, peki ya yazılı olan evrakları ne yapacaksınız?" diyor. Böyle söylemesinden anlaşmaların kaydedildiği anlaşılıyor. Keza Bişr b. Hâzim el-Esedî diyor ki: وَجَدْنَا فِي كِتَابِ بَنِي تَمِيمٍ / أَحَقُّ الْخَيْلِ بِالرَّكْضِ الْمُعَارُ "Temim oğullarının kitabında şunu bulduk. Mahmuzlanmaya en layık olan at sürüldüğü yere giden attır" Demek ki Temim oğullarının bir kitabı var. Dördüncü asır ulemasından Âmidî'nin (ö. 371) –ki bizim Diyarbakırlı olduğu anlaşılıyor— *el-Mü'telif ve'l-muhtelif* diye bir tabakatı var. Hacmi küçük bir eserdir bu. Şair isimleriyle ilgili. Ondan "Câhiliyye devrinde her kabilenin bir divanı vardı" şeklinde bir bilgi aktarılır. Nâsıruddin el-Esed, "Buradaki *Kitâbu benî Temîm* Temimliler'in Divanı'dır." Yalnız burada tabii ben, bunu çok genelleştirerek anlamamamız gerektiğini düşünüyorum. Mesela Temîm büyük bir kabiledir. Onların böyle bir divanı olabilir, ama her kabilenin bu şekilde şiirlerini, eyyâmını, ahbârını, ensâbını yazmış olması uzaktır. Demin söylediğimiz üzere Mekke gibi o zamanın metropolü mesabesindeki bir şehirde hesap-kitap gerektiren ticaret işini yapan kişilerde bile yazı bilenler sayılı idi. Böyleyken göçebe halde yaşayan bedevî kabilelerin hepsinin böyle bir dîvânının olması uzaktır. O halde bunu şöyle anlamak gerekir veya Âmidî'den gelen bu bilgiyi kendi adıma ben şöyle anlıyorum: Bazı büyük kabileler bunları yazdırmış olabilir. Kendilerinin de yazı biliyor olmasını çok muhtemel göremiyorum. Kanaatimce o devire şiirlerle ilgili olarak yazı bu çerçevede görülmeli. Yoksa bütün şiirin yazıyla tespit edildiği şeklinde düşünülmemeli. Şiirleri yazıya geçirme işi belki daha ziyade Hîre ve Gassan krallıklarında yapılmış olabilir. Çünkü onlarda zaten yazı olduğuna dair birtakım veriler var. Biraz da medeni ülkelere, milletlere yakın olmaları hasebiyle –malûm Hîreliler Sâsânilere, diğerleri Rumlara tâbi idi—bazı şiirleri yazdırmış olabilirler. Şu şekilde bir rivayet de aktarılır: Gûyâ Hîre kralı Numan b. Münzir yazdırdığı şiirleri bir yere gömdürmüş, daha sonra bunlar İslamî devirde çıkarılmış, denilir. Belki bu işin biraz mitolojik yönüdür, ama onların bazı şiirleri yazdırdığına delâlet edebilir. Bilhassa kendilerini öven beğendikleri kasideleri yazdırmış olabilirler.

Hülâsa en başta savaşlar sebebiyle ortaya çıkmış olan şiir, genel hatlarıyla şifâhen intikal etmiştir. Peki asıl intikal ediyordu? Tabiri caizse her şair adayı usta bir şairin çırağıydı. Onun şiirlerini ezberliyor, sonra rivayet edip aktarıyordu. Şiir bu şekilde yazılı kaynaklara kadar ulaşmıştır. Mesela denilir ki, meşhur muallaka şairi Züheyr b. Ebî Sülmâ, Evs b. Hacer'in râvisiydi. İslamî devre yetişmiş olan muhadram şair Hutay'e, Züheyr'in râvisi idi. Hüdbe b. Haşrem de Hutaye'nin ravisiydi. İlh. Tabii aynı kabile içinde olanlar ya da akraba olanlar arasında bu ilişkiyi daha fazla görüyoruz. İkinci asra, hatta birinci asrın sonuna geldiğimizde artık raviler — ki ben onlara akademisyen raviler diyorum – şiirleri sistemli bir şekilde tedvin eden kimselerdir. Örneklendirecek olursak, kıraat ilminde falan da çokça anılan, aynı zamanda bir dil âlimi olan, bu minvalde meşhur lügatçi Halil b. Ahmed in de hocası olan Îsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149), 7 kıraat imamından biri de olan Ebû Amr b. el-Alâ el-Mâzinî (ö. 154), işte Hammâd er-Râviye (ö. 156), Halef el-Ahmer (ö. 180), Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178) vs. Bunlar artık hem bunu eski gelenekte olduğu gibi sözlü olarak alıyorlar ama artık tedvin ediyorlar, yazıya da geçiriyorlardı.

Tabii Arap şiirinden bahsedince bu intikalin yanı sıra bir de mevsukiyet meselesi gündeme geliyor. Yani bu şiirin şairlerine nispeti ne kadar sahihtir? Yoksa sonradan oluşturulup eski şairlere nispet mi edilmiş? Bu konuyu demin andığımız İbnü's-Sellâm el-Cumahî adı geçen eserinin mukaddimesinde geniş ele alır. Hatta birtakım sebepler zikreder bu konuda. Yani mesela İbn İshak'la (ö. 150) ilgili söyledikleri böyledir. Efendim, bir sebebin de sonradan tekrar nükseden asabiyet yüzünden insanlar, cahiliyedeki atalarının çok önemli olduğunu gösterme adına atalarına bir takım şiirler nispet edebiliyorlar. Keza dini sebeplerle bu yola başvurulduğu anlaşılıyor. Mesela Ebû Tâlib'in meşhur olan Hazreti Peygamber'in methine dair olan kasidesine ilaveler yapıldığı söylenir. Hülasa İbnü's-Sellâm böyle sebepler zikreder. Başka alimler de bu konudan bahsetmiştir. Buna teknik olarak *nahl* deniliyor. Bu kelimenin fiili iki mef'ûl alıyor o zaman. *Nuhile eş-şâiru şi'ran* denildiğinde "şaire söylemediği şiir nispet edildi" anlamına geliyor. Hani bizim Türkçe'mize *intihal* kelimesi girmiş. O başka "birinin şiirini veya başka bir eserini sahiplenme" demek. Bu ise tam onun tersi. Yani Ebû Ubeyde (ö. 210), Asmaî (ö. 216) ve başkalarının *menhûl* denilen bu tür şiirlerden bahsettiğini görürüz. Bu, sadece Arap şiiriyle ilgili de değil. Meselâ Homeros Destanının derlenişiyle ilgili benzer tartışmalar vardır. Sonra bizim İslamî devirde, mesela Hayyâm'ın rubailerinin ne kadarı ona aittir?

Mevlana'nın şiirlerinin ne kadarı onundur? Firuzanfer neşri yapılana kadar birçoğu tartışmalı görülmüş, o neşrin dışındakiler halen de öyle görülüyor. Yunus'a nispet edilen şiirler, Karacaoğlan'a nispet edilenler. Bunlar bir şahıs mı yoksa, bir gelenek mi şeklinde tartışanlar var. İlginç bir örnek daha vereyim daha yakın tarihlerden. İsmail Hami Danişmend, meşhur *Osmanlı Tarihi Kronolojisi* adlı eserin müellifi, bir ara *Râbia Hâtun Şiirleri* diye şiirler neşretmiş ve "işte bunlar filanca asırda yaşamış Râbia Hanım'ın şiirleri diyerek... Bunlar çok da güzeldir. İnternette de var. Oldukça romantik mısralar, "Pâyin sadâsı gelse de sen hîç gelmesen" diyor meselâ. "Bu, o çağın şiir olur, olmaz" diye uzun süre tartışılmış. Sonunda bir yerde bir açık vermiş ve gerçek ortaya çıkmış. Yani neticede onlar İsmail Hâmi Bey'in kendisine aitmiş esasen. Hülâsa nahl, Arap şiirine mahsus değil; ama Arap şiiri Kuran tefsirinde de başvuru kaynağı olduğu için onunla ilgili olarak daha büyük bir hassasiyete sebep oluyor.

Nahl konusundaki somut tartışmalar tedvin dönemine aittir. Yani o devirde "şu şiir aslında falana aittir, bu falanca tarafından söylenmiş ya da sonradan şu şaire nispet edilmiş" diye somut bilgiye dayanılırdı. Mesela Asmaî (ö. 216), Ebû Ubeyde (ö. 210) "Ben falanca bedevîden şiir alırdım. Baktım ki uyduruyor artık, ondan şiir almayı bıraktım" diyor. Yani "benim babamındı, dedemindi diyerek onlara ait olmayan şiirleri onlara nispet etmek suretiyle uyduruyor" demek istiyor. Bedevî neden bu yola başvuruyor? Çünkü o bedevîleri gönüllemek için biraz ücret veriyorlar. Onlar da ücret almayı sürdürmek için bu yola tevessül ediyorlar. Ama bizi burada asıl ilgilendiren işin bu yönünden ziyade *nahl* ile ilgili hususların o zaman bu şekilde somut bilgiye dayalı oluşudur. Ancak XIX ve XX. asra gelindiğinde tedvin dönemindeki bu somut veriler genelleştirildi ve Arap şiirinin sonradan üretildiği şeklinde bir neticeye ulaşıldı. Tabii bu ilk önce müsteşrikler tarafından dile getirildi, daha sonra da Taha Hüseyin bu işin erbabı olarak o meşhur eserinde bunu daha detaylı dile getirdi. Ona karşı da birçok reddiye yazıldı. Meselâ Muhammed Hıdır Hüseyin'in var, daha başkalarının var; ama en güzellerinden birisi demin de andığımız Nâsıruddin el-Esed'in *Mesâdiru'ş-Şi'ri'l-Câhilî* adlı eseridir. Yani bir öz olarak söylemek gerekirse –Nihat Çetin Hocamızın da belirttiği üzere— elbette bazı *nahl* hâdiseleri olmuştur. Bu şiiri derleyen alimler bunu zaten dile getiriyorlar. Sonradan söyleyenler malzemeyi onlardan alıyor. Öyleyse şüphesiz *nahl* diye bir olgu vardır, fakat iddia edildiği gibi bütün câhiliyye şiirinin bununla açıklanması, –Ömer Ferruh'un da belirttiği üzere— sonradan bu kadar büyük bir

mirasın oluşturulabilmesi, hele bir tane değil, onlarca farklı şairin meydana getirilebilmesi, hem de artık çevre ve şartlar değiştikten sonra bunun başarılabilmesi imkansızdır. Bir kişi bir şaire söylemediği bir kaç beyit, hatta hadi diyelim ki bir kaside söyleyip ona nispet edebilir. Usta biriyse bu anlaşılmayabilir, ama böyle birbirinden farklı onlarca şair ve böyle büyük bir şiir mirası meydana getirmek imkansızdır. O zaman bu nedir? Merhum Nihat Çetin Hocamızın da belirttiği gibi bazı şiirlere katmalar, beyit tertiplerinde değişiklikler olabilir, şiirlerdeki bazı lehçe özellikleri kaybolmuş olabilir, ancak iddia edildiği ölçüde Arap şiirinin tamamının bu yolla meydana getirilmesi imkân dışıdır. Çünkü şiirin derlendiği çevre hicri ikinci asır Irak'ıdır. Artık medenî bir hayata geçilmiştir. O hayatı yaşayan kişiler, çöl şartlarını göz önünde bulundurarak o şartlarda geçen hayatı anlatan bir şiiri nasıl meydana getirebilecekler? Kaldı ki, mesela Nöldeke gibi bu iddiayı ilk defa dile getiren müsteşriklerden biri bile bu gerçeğe işaretle meâlen "Yine de Arap şiirinde kendi çevresine ait özellikleri, kimliği, üslubu görürüz" der. Nasirüddin el-Esed de *Mesâdiru'ş-Şi'ri'l-Câhilî* adlı eserinde "sahih olan şiirler var, kendisinde nahil olduğu tespit edilen şiirler var, bir de ihtilaf edilenler var. İhtilaf edilenler hakkında sahihlere bakılarak karar verilmesi gerekir, ama biz bu üçü arasında bir kıyaslama yaptığımızda ilk iki kısmın sayıca çok az olduğunu görürüz" der. Dolayısıyla böyle büyük bir mirasın sonradan üretilebilmesi mümkün değildir. Bunu şöyle bir benzetme ile de izah edebiliriz: Önümüzde şiir konusunda en yüksek kabiliyet ile mücehhez birisi olsun. Bu kişi sözgelimi, Mehmet Akif'in, Yahya Kemal'in, Ahmet Haşim'in, Muallim Naci'nin, Ziya Paşa'nın, yani bundan 100-150 sene önceki şairlerin şiirlerine, eserlerine uygun bir eser ortaya koyup onlara aittir diye takdim edebilir mi? Belki birkaç beyit, hadi birkaç şiir söyleyebilir; ama öbür türlüsü mümkün değildir. Yani burada da bu kıyaslamayı yapmak gerekir. Akıl bunu emreder. İnsan tabiatı da bunu gerektirir. Çünkü insan yaptığıyla iftihar edeceği bir eseri bir başkasına nispet etmek istemez. Yukarıda geçen âmillerle bunu yapanlar olursa da devâsâ bir edebiyatın bu şekilde oluştuğunu söylemek mantıksızdır.

Evet. Böylece ne kadar vakit kullanmışım? Off, çok fazla vakit kullanmışım. Cahiliye ve şiir konusunu kapatıyorum artık. 10 geçiyordu herhalde ben başladığımda. Bir 10 dakikam kaldı görünüyor. Bundan sonra Şiir ve Kur'an Yorumu konusuna geçiyorum artık. Yani Kur'an yorumunda şiirin kullanımı meselesine geliyorum:

Kur'an tefsirinde şiire müracaat, lügatin derlenişi ve ondan sonra nahiv ekollerinin oluşumu ile birlikte gündeme gelmiştir. Esasen bunlar da iç içedir. Malûm lugati derleyenlerle nahiv ilmini tesis edenler aynıdır. Şiirleri derleyen kimseler de aynıdır. Fakat şu var ki, bazıları lügatte daha ön plandadır, bazıları nahivde ön plandadır. Yani Sîbeveyhi (ö. 182) deyince nahiv akla gelir. Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 213) deyince şiir tedvîni ve lügat akla gelir. Asmaî (ö. 216) deyince lügat akla gelir. Hammâd er-Râviye (ö. 156) ve Halef el-Ahmer (ö. 180) deyince şiir rivayeti akla gelir. Fakat bunlar bütün bu işleri yapan kişilerdir. Birisi biraz daha birinde fazla temayüz etmiştir. Aradaki fark bundan ibarettir. Zaten bunların hepsi de bir ekol mensubudur. Tabi burada ekol deyince öncelikle nahiv akla geliyor. Çünkü prensipleri, ilkeleri, usulü belirleyen nahiv ilmidir. Ama kişi lügatte, şiirde veya nahivde daha fazla ön plana çıkmış oluyor. Nahiv ekollerinden de ilk kurulan malûm Basra Ekolüdür. Daha sonra da Kûfe Ekolü kurulmuştur. Bu medreseler, yani bu ekollerin kuruluşuyla ilgili bir tarih vermek gerekirse telif hareketinden daha önceki bir tarihe düştüğünü söylemek mümkündür. Bu konuda şuna dayanıyoruz: İbni Ebî İshak ve demin de andığımız Îsâ b. Ömer es-Sekafî isimleri bu konuda çokça geçer. Bunlar hoca-talebedir. İbni Ebi İshak 117'de vefat etmiştir, hocadır ve mevâlîdendir. Îsâ b. Ömer es-Sekafî belki Arap olabilir ama mevlâlar da –biliyorsunuz— efendilerinin kabilesine nispet edilebiliyor. Bu zatın mevalîden olduğu konusunda emin değilim. Îsâ b. Ömer es-Sekafî talebedir. Aynı zamanda Halil b. Ahmed'in de hocasıdır ve 149'da vefat etmiştir. Bunlarla ilgili "Bunlar nahiv ilmini o kadar ilerlettiler ki artık Ferezdak (ö. 114) gibi, efendim Cerir (ö. 110) gibi o dönem şairlerinin şiirlerini dahi eleştiriyorlardı" deniliyor. Şimdi bu eleştiriyi neye göre yapıyorlardı? İstikrâ metoduyla, tek veya tikel örneklerden hareketle genel prensiplere ulaşıp o prensiplerden hareketle bu eleştirileri getiriyorlardı. Tabii 117'de vefat etmiş olan İbn Ebî İshak'ın bu çalışmaları ömrünün son yılında tamamladığını söyleyemeyiz. Kaldı ki, eleştirdiği şairlerden biri Ferezdak'tır. Onun vefatı aklımda yanlış kalmadıysa 114. İbn Ebî İshak onun şiirini eleştirmiş. Bunun üzerine de Ferazdak, o zaman henüz devam etmekte olan bedevî gelenekleri çerçevesinde kızarak ona yönelik bir hiciv söylemiş.

فَلَوْ كَانَ عَبْدُ اللهِ مَوْلَى هَجَوْتُهُ وَلَكِنَّ عَبْدَ اللهِ مَوْلَى مَوَالِيَا

(İbn Ebî İshâk'ın adı Abdullah'tı. Abdullah b. Ebî İshak.) Yani "Abdullah mevlâ olsaydı onu hicvetmeye değer bulurdum. Fakat Abdullah

mevlâların en kötüsüdür, hicvetmeye bile değer bulmuyorum" diyor. Şimdi maksadımızla ilgili kısma gelelim: Bu hicvin Ferezdak'ın son demlerinde yaşandığını farzederek İbn Ebî İshak'ın nahiv ilmini 114 yılında Ferezdak gibi meşhur bir şairin şiirlerini tenkit edecek bu özgüven oluşturan seviyeye getirmiş olduğunu görüyoruz. Ancak bu seviyeyi 114 yılında hemen yakalamış olamaz. Çünkü bir doktora tezi bile 4-5 yılda hazırlanıyorsa bir ilmin teşekkülünün çok daha uzun bir zaman gerektireceği ortadadır. Dolayısıyla bu seviye, asgari bir 20 senelik çalışmanın mahsulü olması lazım. O zaman bu tahmine göre 114 yılından 15-20 sene geriye gitmek gerekir. Bu da hicrî 95-100 yılları demek olur ki, bu yıllarda artık biz Basra'da nahiv ilminin belirginleşmeye başladığını düşünebiliriz. Burada halkayı tamamlama bâbından şunu da hatırlamak gerekir: Bu İbn Ebî İshâk, Nasr b. Âsım (ö. 89) ve Yahya b. Ya'mer (ö. 129) gibi Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 67) talebelerinin talebesidir. Yani Nasr b. Âsım ve Yahya b. Ya'mer, Ebu'l-Esved'in; bu İbn Ebî İshâk da Nasr b. Âsım ve Yahya b. Ya'mer'in talebesidir. Malûm Ebu'l-Esved Kur'ân'ın i'râbına delâlet etmek üzere noktaları koyduğu gibi ona muhtasar bir nahiv eseri de nisbet ediliyor. Bazıları bundan kuşku duyar ama İbnü'n-Nedim (ö. 378) dört varaktan oluşan o risaleyi halifenin kütüphanesinde görenler olduğunu kaydediyor. Bu önemli bir şahitliktir. Fakat bu, gerçeği aksettiriyor olmasa bile Ebu'l-Evsed'in Kur'ân'ın i'râbını gösteren işaretleri koyması bakımından nahivle pratik açıdan ilgili olduğu ortadadır. Onun başlattığı bu çabaların Nasr b. Âsım ve Yahya b. Ya'mer'den sonra İbn Ebî İshâk ve Îsâ b. Ömer es-Sekafî ile artık meyvelerini verdiği, böylece nahiv ilminin 90'lı yıllarda Basra'da teessüs ettiğini öngörebiliriz.

O halde şiir bu gelişmelerin neresindedir? Şiir İbn Ebî İshâk ve Îsâ b. Ömer es-Sekafî'nin yaptığı işlemle yakından bağlantılıdır. Çünkü demin belirttiğim üzere, onlar bunu istikrâ metodu ile yapıyorlardı. Yani tikel verileri en başta Kur'an'dan, sonra Arap kelâmından, Arap kelamı içerisinde de en fazla şiirden alıyor, onlardaki doğruluğuna güvenilir örnekleri esas ittihaz ederek tümel kurallara ulaşıyorlardı. Dolayısıyla istişhâd adı verilen bu yöntemde şiiri çok fazla kullanıyorlardı. Neden? Hemen söyleyelim: Çünkü –Kur'an müstesna— şiir dışındaki diğer sözler, yani mensur sözler, mâna ile rivayete açıktır. Mânen aktarılabilir. Sadece atasözlerini burada devre dışı bırakmamız gerekir, ama atasözleri de şiire göre azdır. Şiirler ise hem sayıca daha çok ve hem de mânen rivayete açık değildir. Vezin ve kafiye ile bağlı olduğu için lafzan, yani söylendiği gibi aktarılır. Ha vezin veya kafiyeye uygun değişiklikler yapılamaz mı? Elbette yapılabilir, ama burada değişim

daha az olduğu için daha çok şiire dayanmışlardır. İşte bu tikel verilerden hareketle ulaştıkları tümel prensipler sayesinde nahiv ilmi kuruluyor. Lugatte de kelimelerin manası tayin ve tespit ediliyor. Buradaki her bir tikel veri *şahid* olarak isimlendirilir. *Şâhid* terim olarak "nahivde kural koymak ya da lugatte bir kelimenin anlamını tayin ve tespit etmek üzere Kur'an'dan ya da fesahatine güvenilen Araplardan getirilen doğruluğuna güvenilir söz" demektir. İstişhad da malûm, belirtilen hususlarda "şahid talep etme, şâhid getirme" işi, yani yapılan bu işlemin adıdır. Nahiv ilminin teşekkülünde *istişhâd* son derece önemlidir. Bu ilmin teşekkülü safhasında kullanılan istikrâ metodundaki kaynakları dilsel veriler teşkil ettiğinden sürekli olarak istişhâda başvurulmuştur.

Peki, istişhâdın kaynakları nelerdir? Tarifinden de anlaşılacağı üzere en başta tabii ki Kur'an'dır. İkinci olarak Arap kelamı gelir. Arap kelamı deyince nesir de olabilir, şiir de olabilir. İstişhâd denilince akla şiir gelmesinin sebebi demin söylediğimiz üzere şiirlerin değişime daha az açık oluşudur. Tabii atasözleri, lehçelerden gelen kelimeler, kullanımlar, bunların hepsi de istişhâda kaynaklık edebilir. Bunu biz, mesela Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*ını açarsak görürüz. Meselâ *semi'tu a'râbiyyen yekûl* "bir bedeviyi şöyle derken işittim" gibi ifadeler kullanır.

Peki, bu kaynaklar içerisinde hadisi niye zikretmedik? Çünkü demin nesirde zikrettiğimiz kaygıyı onunla ilgili olarak da taşıyorlar. Eğer, diyorlar, biz hadislerle istişhâd edersek, hadisler mânen rivayet edilmiş olabilir, böylece biz de aslında Resûlullah'ın değil de, ondan kendi ifadeleriyle aktaran râvinin belki de fasih olmayan ifadelerine istinat etmiş olabiliriz. Daha doğrusu ikinci asırda böyle kaygıların olup olmadığını sarâhaten bilmiyoruz, ama gerçekten de fiilen hadislerle istişhâd etmediklerini ya da çok az ettiklerini biliyoruz. Meselâ ben, Sîbeveyhi'nin *el-Kitab*ına bu açıdan bakmıştım. 8 tane hadis gördüm. Zikrediş şekli ve bizzat zikrettiği hadislerin kendileri de dikkat çekiyor. Bazıları meselâ kunût duası gibi lafzan aktarıldığı anlaşılan hadislerdir. Bir kısmı da *ke-kavlihim* "Onların şu sözü gibi" diyerek Araplara, yani duyduğu kişilere nispet ettiği hadislerdir. Görüyoruz ki, mânen rivayet kaygısı var burada. Ancak ikinci asırda "hadislerle istişhâd edilir veya edilmez" şeklinde teorik bir tartışmanın varlığını bilmiyoruz. En azından ben bilmiyorum. Bu tartışma ne zaman ortaya çıkıyor? *el-Bahru'l-Muhît* adlı tefsirin müellifi, aynı zamanda büyük bir dilci olan Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745) kendi memleketlisi olan *el-Elfiyye* yazarı İbni

Mâlik'e (ö. 672) hadislerle istişhad ettiğiyle ilgili olarak yönelttiği eleştirilerle ortaya çıkıyor. Bunun üzerine Ebû Hayyân'a karşı da reddiyeler yazılıyor. Hülâsa burada hadisi zikretmeyiş sebebimiz budur! Fakat *Mısır Dil Enstitüsü'nün Dergisi*'nde neşredilen bir makalede bu konunun çok daha makûl bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Şu an ismini hatırlamadığım makale müellifi, hadis lafzen mütevatir olarak geldiyse veyahut mensur dua kabilinden ise ya da cevâmiu'l-kelim olarak aktarıldıysa veya Resulullah'ın ya da hulefâ-yı râşidînin yazılı olarak birilerine gönderdiği bir mesajdansa veya mânen rivayeti caiz görmeyen hadisçilerce rivayet edildiyse gibi kayıtlar koyuyor ve bu özellikteki hadislerle istişhâd edilebileceğini ileri sürüyor. Bu, doğrusu oldukça makûl ve orta bir yol olarak görünmektedir.

İstişhâd denilince hemen akla şiir geldiğini belirtmiştik. Dolayısıyla şiir, istişhad için çok büyük önem arzetmektedir. Bunun için âlimler şiire çok önem vermişler, istişhad edilecek şiirlerle ilgili prensipler belirlemişler ve şairleri tabakalara ayırmışlardır. İstişhad konusunda iki açıdan çerçeve çiziyorlar: Biri zaman bakımından, diğeri de mekan, yani muhit bakımından. Tabii aslında bu çerçeveler sadece şairlerle ilgili olan bir husus değil. Meselâ bir kabile başka milletlere yakın bir bölgede yaşıyorsa ya da başka milletlerle çok yakından ilişkili ise, yani dillerinin bozulmasına yönelik bir kaygı görülüyorsa onlardan lügat almıyorlar. Malûm, lügatı derleme konusunda çölü esas alıyorlar. Halil b. Ahmed (ö. 175), Kisâî (ö. 189), Ebu Amr eş-Şeybâni (ö. 213) gibi büyük dilciler çöle gidiyorlar, orada bedevilerle yiyip içip yatıp kalkıyorlar, onlardan duydukları şiirleri, meselleri ve diğer duydukları sözleri orada yazıyorlar, sonra şehre dönünce de bunu tertip ediyorlar. Herkesten dil malzemesi almıyorlar. Çünkü fetihlerden sonra başka milletlerle karışma sebebiyle şehirdeki Arapların diline güvenmiyorlar. Tabii Kûfeli dilciler biraz daha müsamahakâr bu konuda. Mesela şehre yerleşmiş olan bedevilerden lügat verisi alabiliyor onlar. Bu konuda biraz daha mütesâhil davranıyorlar. Biraz da semâa dayalı bir yol izliyorlar. Basralılar ise "Velev ki dilin bir kısmı zâyi olsun, ihmal edilsin ama yeter ki biz onu kaidelere bağlayalım, istisnaları görmeyelim" yaklaşımına sahip. Bunun için verileri aldıkları kişiler konusunda daha titizler. Ama Kûfeliler öyle değil. Hem malzemeyi alırken hem de ona kıyas yapma konusunda daha mütesâhil davranıyorlar.

MODERATÖR: Harun hocam!

HARUN ÖĞMÜŞ: Hocam buyur, "artık biraz toparlayın mı" diyorsunuz hocam?

MODERATÖR: Yani şunun için, hem katılımcılar, hem sorular birikti. Yaklaşık saat 21:05. Sunum başlayalı 01.50 dakikayı geçti. Bir toplarsanız sorularla daha da açılır diye düşünüyorum.

HARUN ÖĞMÜŞ: Tamam hocam, hemen toparlayayım o zaman. Yani mekan bakımından başka milletlerle ilişkiye vesaireye dikkat ediyorlar. Onun için Arap dilinin derlendiği kabileler, belli kabilelerle sınırlı kalmıştır. İşte Temim'dir, Esed'dir, Kureyş'tir, efendim Tay Kabilesi vb. Böyle 6-7 kabile var. Bu kabilelerin meskûn olduğu mahaller dikkate alınarak yapılan bir tespite göre Arap dili, Medine'den Hîre'ye doğru, yani şu anda Basra'nın bulunduğu yere doğru çekilecek bir ok ve oradan da Mekke'ye doğru çekilecek bir okla Kızıldeniz'in oluşturduğu üçgenin içerisinden alınıp derlenmiştir. Mekan bakımından söz konusu olan çerçeve budur!

Zaman bakımından ise şairleri tabakalara ayırıyorlar: İlk tabaka câhiliye devrinde yaşayanlar. İkincisi muhadramlar. Tabii ki muhadramı –hadiste olduğu gibi— "Resûlullah devrinde yaşamış, ona inanmış, fakat onu görmemiş" şeklinde tarif etmiyorlar. Arap dilcileri hem câhiliyye hem de İslam'da yaşamış olan kimseleri mutlak olarak, yani ister Müslüman olsun, ister olmasın bütün fasih kimseleri muhadramlar içine dahil ediyorlar. Bunlar da ikinci tabaka. Bir üçüncü tabaka da hicri 150 yılına kadar yaşamış olan İslam'ın ilk dönemindeki kişilerdir. Dilcilerin kahir ekseriyeti bunların da sözleriyle, şiirleriyle istişhâd ediyorlar. Bunlara da İslamiyyûn deniyor. Gene burada kişinin Müslüman olması kasıt değil, Müslüman olmayabilir. Mesela Ahtal (ö. 92), Tağlib kabilesi hritiyanlarındandı. Adı Ferezdak ve Cerir gibi Emevî Sarayı'nın müdavimleriyle birlikte geçer. Nasıl Ferezdak ve Cerir'den dil malzemesi alınmışsa ondan da alınmıştır. Yani Müslüman olması değil, o devirde yaşamış olması dikkate alınmıştır. Hicrî 150'den sonra ise artık fesahat konusunda güven duymadıkları için o şairlerden ve de tabii başka kimselerden veri almamışlardır. Onlara, yani 150'den sonrakilere *muhdesûn* (yeniler) deniliyor. Muhdesûnun da kendi aralarında taksimatı vardır, ancak bu taksimatın bizim konumuz açısından pratik bir yönü yoktur.

İstişhâdın birtakım şartları da vardır, fakat tabii tahmin edilebileceği gibi teoriyle ilgili bu şartların pratiğe yansımaları farklı olmuştur. Mesela şâhidi söyleyenin bilinmesi gerekir. Ondan sonra bir ravinin olması lâzımdır. Zaruret içermemesi lazımdır vs. Ancak baktığımızda pratikte bu şartlara

riâyetle ilgili problemler olduğunu görürüz. Hemen hızlıca geçeyim. Tarihe bakacak olursak...

MODERATÖR: İsterseniz Harun hocam, isterseniz sorular var bu...

HARUN ÖĞMÜŞ: Tamam, burada bitireyim hocam, o zaman. Buyurun tamam. Bitirdim hocam.

MODERATÖR: Eyvallah ağzınıza sağlık, çok teşekkür ediyorum. Çünkü sorular da var. Hocalarımızdan katılmak isteyen, katkı yapmak isteyen, ne bileyim işte ekleme yapmak isteyen birileri mutlaka olacaktır. İlk olarak ben bir soruyla başlayayım. Soruların sonundan yukarı doğru çıkarız. Tefsir kaynaklarında şiir oldukça yoğun kullanılmış mıdır? Emine Demir Hoca sormuş. Bir ikinci soru da yine cahiliyye de Kâbe'ye asılan *Muallakât-ı Seb*'a Araplar kutsiyet atfediyor muydu şeklinde. 2 tane soruyu peş peşe sormuş, buyurun hocam.

HARUN ÖĞMÜŞ: Öncelikle *Muallakât*'ın Kâbe'ye asıldığından emin değiliz. Yani bu bir rivayettir, ama biraz tartışmalı bir şey. Dolayısıyla onun üzerine kutsiyet atfedip atfetmedikleri ile ilgili bir hüküm de veremeyeceğim doğrusu. Zaten şiirin intikali meselesinde bahsettiğim üzere, şiirin yazılı olarak intikali oldukça ihtiyatlı yaklaşılması gereken bir mesele. Arap şiirinin yazılı kaynaklara kadarki intikali büyük ölçüde şifahî olmuştur.

Tefsirlerdeki durumuna gelince; aslında ben tam da oraya doğru yaklaşmıştım. Hepimizin bildiği üzere sahabe devrinde İbni Abbas'ın (ö. 68) istişhad yöntemini kullandığını görüyoruz. O, tabii nahiv kaideleri koymak için değil –çünkü o zaman henüz nahiv yok— ama kendisine sorulan Kur'an kelimelerini açıklarken Arap şiirinden deliller getirmiştir. Bu soru ve cevapları ihtiva eden rivayetler, *Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak* olarak biliniyor. Tabii bu rivayetlerde biraz abartı olduğu anlaşılıyor, ama yine de bunlar bizde İbn Abbâs'ın bu yöntemi kullandığı kanaatini oluşturuyor. Yazılı tefsir kaynakları öncesinde İbn Abbâs, bu yöntemi uygulmada bir istisna teşkil ediyor.

Yazılı kaynaklara geldiğimizde, özellikle ikinci asırdan itibaren dilbilimsel tefsir ya da lügavî tefsir olarak adlandırılan eserlerde bu yöntemi yoğun olarak görüyoruz. İbnü'n-Nedîm'in (ö. 378) *el-Fihrist*'ine bakacak olursak hemen hemen her dilcinin ya *garîbü'l-Kur'ân*, ya *meâni'l-Kur'an*, ya *i'râbu'l-Kur'ân*, ya *lügâtu'l-Kur'ân* ya *kırââtu'l-Kur'ân* gibi isimlerle müsemmâ bir eser verdiğini görüyoruz. Hatta İbnü'n-Nedîm, Ebû Ubeyde'ye (ö. 210) yüzden fazla eser nispet ediyor, ama maalesef bunlar günümüze intikal etmemiş. Sadece günümüze intikal edenler üzerinden bilgi verelim: Mesela

Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı malûm rahmetli Fuat Sezgin Hocamız tarafından tahkik edilmiştir. 2 ciltlik bu eserde Ebû Ubeyde, takrîben 950 kadar şiirle istişhâd etmiştir. Kûfe dil ekolünün Kisâî'den (ö. 189) sonraki en önemli temsilcisi olan Ferrâ'nın (ö. 207) üç cilt halinde basılan *Meâni'l-Kur'ân*'ında ise 700 kadar şâhidle istişhâd edildiğini görüyoruz. Tabii *meâni'l-Kur'ân* yer yer kelime anlamları vermiş olsa da daha ziyade Kur'an cümlelerinin tahliline yöneliktir. Ebu Ubeyde'nin eseri *Mecâzu'l-Kur'ân* ise hatırı sayılır derecede nahiv tahlilleri ihtiva eder; ama daha ziyade kelime açıklamalarına odaklanır. İsmindeki *mecaz* da tabii sonradan teessüs eden ilm-i beyandaki manasıyla mecaz değildir. Elbette onu da içeriyor, ama Ebû Ubeyde'nin eserinde biraz daha geniş anlamlı kullanıldığını görüyoruz. Çünkü bu eserde i'râb yapılacağında da anlam verilceğinde de takdirler belirtileceğinde de "mecâzuhû" denildiği görülüyor. Bu itibarla genel hatlarıyla baktığımızda Ebû Ubeyde'nin eserini kelime izahı grubuna koymamız, yani garîbü'l-Kur'an tarzına yakın görmemiz gerekiyor. Aynı devirden otantik olarak günümüze ulaşmış diğer bir eser olan Ahfeş'in (ö. 215) *Meâni'il-Kur'ân*'ı 2 cilttir. 2 ayrı baskısı vardır. Benim bildiğim tabii, daha sonra başka da yapılmış olabilir. Bu 2 ciltlik eserde 250 kadar şahit görüyoruz.

Tabii, daha sonraki devirlerde Taberî'yi (ö. 310) örnek verebiliriz. Taberî, kendisine kadarki bütün merviyyâtı senetleriyle birlikte topladığı gibi ikinci asırda yaşayan demin adını anmış olduğumuz müelliflerin eserlerini de neredeyse bütünüyle kendi eseri içerisine katmıştır. Ancak tabii onlara teslim olmuyor. Daha ziyade Kûfelilerin görüşlerini tercih etse de zaman zaman onları eleştirdiği de oluyor. Bazen kendisi dil tahlilleri yaparak ve şiirden istişhadda bulunarak yeni görüşler ortaya koyuyor, ama hemen hemen hep naklediyor ve onlar arasında da tıpkı rivayetlerdeki gibi tercihlerde bulunuyor. Tabii geniş hacimli bir eser olması hasebiyle sadece ikinci asırdaki eserlerde yer alan şevâhid değil, daha başkalarını da içeriyor. Onun zikrettiği şevâhid adet bakımından öncekileri çok çok aşar. Şüphesiz onun başka kaynakları da vardır. Verdiğim bu sayılar herhalde yeterlidir.

MODERATÖR: Evet, çerçeveyi çizdi. Hocalarımızdan görüş belirtmek isteyen var mı? Yoksa youtube'dan veya buradaki sorulardan devam edeceğim?

İBRAHİM KUTLAY: Hocam, Harun Hocamıza bir soru sorabilir miyiz?

MODERATÖR: Buyurun İbrahim Hocam, buyurun hocam, buyurun!

İBRAHİM KUTLAY: Kıymetli Harun Hocam, Allah razı olsun, zât-ı âlînizi zevkle dinledik, müstefid olduk. Sayın moderatör hocamız, hepinize

saygılar, selamlar sunuyorum. Ben, hemen soruma geçeyim. Şimdi hep merak ettiğim husus şudur: "Hadislerin ravilerinin bir kısmı Arap olmadığı ya da Arapça'ya tam vukufiyet kesbetmedikleri için hadisle istişhâd edilmez" gibi bir kaide var. O zaman şu bir zıtlık değil mi? Arap şiiri hadislerden daha doğru olarak mı nakledilmiş? Allah resûlü şairlerin şiirlerinden daha veciz ve daha cevâmiu'l-kelim, daha fasih konuştuğuna göre ve onun buyurdukları daha doğru bilgiyi, en doğru bilgiyi ihtiva ettiğine göre Arap şiiriyle, cahiliye şiiriyle genel olarak istişhâd edilip hadisle istişhâd edilmemesi tamamen bu rivayetlerdeki problemle mi izah edilmelidir? Bu konuda bizi nasıl tenvir buyurursunuz Harun hocam? Allah razı olsun.

VELİ ATMACA: Hocam, Şaban hocam, izniniz olursa çok güzel bir konuya temas etti İbrahim hocamız. Selâmlıyorum, saygılar sunuyorum. Şunu eklemek istiyorum bir de: Sahabîlerin içerisinde şairlerin olduğunu da dikkate almalıyız burada. Yani sahabîlerin içerisinde de neticede Arap şiirini, edebiyatını, birikimini bilen insanlar vardı.

HARUN ÖĞMÜŞ: Evet, ben hem Veli Hocama, hem de İbrahim Hocama teşekkür ediyorum sorularından dolayı. Hem de böylece görüşemediğimiz dostlarımızla böylece görüşmüş olduk. İbrahim Hocamla epeydir görüşmüyorduk. Ben izlediğini bilmiyordum.

Şimdi, esasen ben demin temas ettim bu konuya. Tekrar etmemeye çalışarak belirteyim ama zorunlu olarak bazıları tekrar olmuş olacak. Şimdi, biz ikinci asırda şiirin derlenmesi esnasında ya da bu ilimlerin teşekkülü esnasında "hadislerle istişhâd edilmez" şeklinde bir prensip kararını somut olarak görmüyoruz. Yani en azından ben hiç görmedim, rastlamadım. Olsaydı zaten demin söylediğim sekizinci asırdaki tartışmaları okurken onlara bir gönderme yapıldığını görürdüm. Yani, o zaman böyle teorik bir kabul yok, ama fiiliyatta da şiirlerle istişhâd edildiği görülmüyor. İşte Sîbeveyhi'nin (ö. 182) *el-Kitab*'ı 5 cilt, değil mi? 5 ciltte 8 tane hadis var. Hadi hafızam yanılıyor olsun da 10 olsun, 15 olsun! Gene az, değil mi? Zikrediş şekli, zikrettiği hadisler de dikkat çekiyor burada. Dolayısıyla Ebû Hayyân'ın (ö. 745) söyledikleri, getirdiği izah bana makûl geliyor. Yani burada kesinlikle Resulullah'ın dilinin fesâhati hiçbir şekilde tartışma konusu değil. Yani kim bunu tartışabilir? Rasulullah efsahu'l-Arab'dır. Efendim, sahabenin hâlis Arap oluşu da tartışma konusu değil burada. Burada sadece şuna odaklanıyorlar: Hadislerin aktarılışında mânen rivayet var. Çünkü bakınız, Sîbeveyhi hadisleri "Resulullah'tan şöyle nakledilmiştir" diye vermiyor, *kekavlihim*

"Onların şu sözleri gibi" diyor. Oradaki *hum* zamiri Arapları gösteriyor. Bu durumda o, hadisi kendisine nakleden kişinin dil özelliklerini dikkate alıyor. Demek ki mânen rivayet konusunda hadiste bir değişiklik olabileceği kaygısı var ki böyle söylüyor. Bununla birlikte –demin işaret etmiş olduğum üzerea— *Mısır Dil Enstitüsü'nün Dergisi*nde yayımlanan makaledeki verilen ölçüler gerçekten daha mutedil bir çizgiye gösteriyor.

Şiirler daha mı sahih nakledilmiştir? Esasında buna da biraz önce istişhadla şiirin çokça anılış gerekçesini belirtirken işaret etmiştik. Ez-cümle vurgularsak şiirlerde vezin ve kafiye olduğu için onlar değişime daha az açıktır. Yani şiirler değişime hiç açık değil, demek değil. Vezni ve kafiyeyi bilen birisi bir kelimenin yerine başka bir kelimeyi koyabilir. Dolayısıyla onlarda değişikliğin hiç olmayacağı söylenemez, ama diğer sözlere göre değişikliğe daha az açık olduğu için onu diğerlerine önceliyorlar. Hadislerde ise —dediğim gibi— mânen rivayet en büyük endişe olarak o ortaya çıkıyor. Benim görebildiğim bu. Bu konuyla ilgili *Lügatte Hadislerle İstişhâd* diye bir tez de olacak. Hadiste hazırlanmış bir tez diye hatırlıyorum. Onu hazırlayan arkadaş, hatırladığım kadarıyla hadislerle de istişhâd edildiğini ileri sürüyor, o tezi savunuyordu. Ama neyle uğraşıyorsak, neyi çalışıyorsak en önemli şey odur ya hani. Orada da öyle bir tavır gözleniyor. Meselâ ben, demin Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ındaki hadislerle istişhâdını anlattım. Kaç hadis olduğunu söyledim ve buna yönelik bir izah getirdim ama o, — şu an konuşunca hatırladım— şu ifadeleri kullanıyordu orada: "Sîbeveyhi hadislerle tereddütsüz olarak istişhâd ediyor!" Yani hep böyle bir kaygı ve böyle bir bakış açısıyla yazılmış, o açıdan pek gerçeği yansıtıyor görünmüyor. Yani koskoca 5 cilt eserden bahsediyoruz ya, eski Bulak baskısını esas alacak olursak 2 büyük cilt. 8 tane mi hadis olur içinde?

MODERATÖR: Evet, eyvallah hocam. Süleyman Hocam, buyurun hocam!

SÜLEYMAN KAYA: Hayırlı akşamlar! Ben hocama çok teşekkür ediyorum sunumundan dolayı. Tabii aslında benim soracağım biraz çalışma alanlarımla ilgili. Soracağım çok soru var, çok konu var ama uzatmadan şunu söyleyeyim. Şifahî kültürün hakim olduğu bir dönemde bu nahiv çalışmalarını, Nasr b. Âsım (ö. 89) ya da İbn Ebî İshâk'a (ö. 117) kadar nasıl indireceğiz? Çünkü yazılı bir metnin o dönemde bulunma ihtimali gibi bazı şeylerden bahsettiniz, ama bana göre çok zor. Bu konuda ne düşünürsünüz? Bu biraz zorlama değil mi? Bunu sorayım sadece şimdilik. Bir de şunu

söyleyeyim: Hadislerin kullanımı, –gerçekten ben erken dönemle epeyce uğraşıyorum— o *Meâni'l-Kur'an*'larda, *Mecâzu'l-Kur'an*'larda iki yer hariç hadis yok. Meselâ Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'inde tek bir rivayet var. Yani birebir tamamını gözden geçirdim. Sadece tek bir rivayet söz konusu. Bu da dikkat çekiyor. Söylediğinizi destekliyor yani.

HARUN ÖĞMÜŞ: Şimdi hocam, teşekkür ediyorum. Biz, telif hareketini ikinci asırda başlatıyoruz. Hatta Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu* serisinin hangisinde olduğunu şu an hatırlamıyorum, Zehebî'nin (ö. 748) *Târîhu'l-İslâm*'ından bir rivayet aktarıyor. Gidip teyit etmiş değilim, ama tabii böyle bir hususta yanlış olması beklenmez. Hicrî 143'te Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, büyük şehirlerdeki ulemaya mektup yazıp ilmin tedvin edilmesini istemiş. Bunun üzerine telif hareketi daha da hızlanmış. Tabii telifi sadece buna bağlamayalım, ama "bununla hızlanmış" diyelim. Şimdi, bu doğrudur ama orada Câbirî de zaten bir kayıt getirerek "Burada kastedilen sünnî çevrelerde telif, özellikle de hadis ve şer'î ilimlerin tedvini" der. Çünkü diğer fırkalarda telif hareketi daha erken başlamış olmalı. Şunu hatırlayalım: Özellikle Mu'tezile'nin ilk şeyhi olan Vâsıl b. Atâ (ö. 132) iyi bir propagandistti. Çok değişik yerlere risaleler, mektuplar yazıyor, görüşlerinin propagandasını yapıyordu. Dolayısıyla sünnîler dışındaki fırkalar telife daha erken başlamış olmalı. Bu itibarla ben *Târîhu'l-İslâm*'daki rivayeti biraz böyle sınırlandırarak alıyorum. Tabii burada İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124) Ömer b. Abdülaziz (ö. 101) devrindeki tedvin çalışmalarını da dikkate almak gerekir. Söz konusu rivayet bu açıdan da biraz kayıtlanmalı. Bu genel hususlara değindikten sonra dil ilimleriyle ilgili demin verdiğim tarihe dönelim: *Târihu'l-İslâm*'daki rivayetin şer'î ilimlerle sınırlandırılması gerektiği konusunda Câbirî'ye katılıyorum. Bu sebeple lügat ile ilgili ilimleri bazı verilere istinaden biraz daha dışarıda bırakıyorum. Neden? Meselâ Halil b. Ahmed (ö. 175) kendi hocası Îsâ b. Ömer es-Sekafî'den (ö. 149) bahsederken onu öven bir şiir zikrediyor. Halil bu şiirinde nahve dair yazılan eserlerden pek azının kaldığını, hocasının birçok kitabı olduğunu söylüyor. Bunları risale olarak anlayabiliriz. Dolayısıyla Halil b. Ahmed'in bu ifadelerinden hareketle Îsâ'nın epeyce bir hususu küçük risalelerde tedvin ettiğini çıkarabiliriz. Tabii ki sadece buna istinat etmiyoruz. Mesela yedi kıraat imamından biri olan Basralıların imamı Ebû Amr b. el-Alâ el-Mâzinî (ö. 154) Nasr b. Âsım'ın (ö. 89) öğrencisi. Bu zatın evinin tavanına kadar şiir, ahbâru'l-Arab, eyyâmu'l-Arab gibi yazılı malzemeyle dolu olduğu rivayet ediliyor. Elbette bu konuda bazı abartılar olabilir. Bunu göz ardı edemeyiz. Neticede

bu bir rivayettir. Fakat ben, demin söylediğim nahiv ilmiyle ilgili o tarihlendirmede ihtiyatlı davranıyorum. Yani meselâ Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69) dört varaklık risalesiyle ilgili aktarılanların kesin doğru olduğunu ileri sürmüyorum. O konuda ihtiyatlıyım. Nasr b. Âsım ve Yahya b. Ya'mer dönemiyle ilgili bir iddiada bulunmuyorum. (Gerçi Yahya'nın vefatı 129'dur. Yani İbn Ebî İshak'tan daha sonradır, ama belli ki uzun ömürlü olduğu için öğrencisinden sonra vefat etmiştir.) Onlarla ilgili de ihtiyatı elden bırakmıyorum. Ancak İbn Ebî İshâk (ö. 117) ve Îsâ b. Ömer es-Sekafî'nin (ö. 149) demin zikretmiş olduğum şairlerin şiirlerine yönelik tenkitlerinden hareketle onların zamanında, yani birinci asrın sonu ve ikinci asrın başlarında artık nahiv ilminin büyük ölçüde belirginleşip teessüs etmeye başladığını öngörüyorum. Bu da tabii ki birtakım hususların kaydedilmesini gerekli kılar. Halil'in hocası Îsâ ile ilgili işaret ettiğim şiiri, Ebû Amr'la (ö. 154) ilgili rivayet bunu teyit eder. Aynı zamanda Muaviye b. Ebî Süfyân'ın (ö. 60/680) –yani daha erken bir tarihten bahsediyorum—ve yine Emevî halifelerinden Velid'in (126/744) şiir, ahbâru'l-Arab ve ensâb ile ilgili birtakım hususları kaydettirdiklerine yönelik nakiller de var. Bu halifelerin, Hammâd er-Râviye (ö. 156/773) ve onun Cennâd (ö. ?) adlı arkadaşından birtakım yazılı malzemeler alarak bazı hususları istinsah ettirdikleri aktarılır. Yine Muâviye b. Süfyân'ın Ubeyd b. eş-Şeriyye adlı Yemen'den getirttiği bir ahbârîyi sarayda istihdam ettiği ve onun aktardığı birtakım hususları kayda geçirttiği gibi nakiller var. Tabii ki bu söylediklerimin bir kısmı nakil, bir kısmı da onlar üzerine yapılmış analizlerdir. Elbette nakillerde biraz abartı, analizlerde biraz hata olabilir; ama ben sadece bunlardan hareketle değil de özellikle İbn Ebî İshak'ın ve Îsâ b. Ömer es-Sekafî'nin yapmış oldukları çalışmalar ve bu çalışmalardan kaynaklı oluşan özgüven sebebiyle bedevi şairleri tenkit edecek noktaya gelmelerinden hareketle bunun mümkün olduğunu düşünüyorum. Bu sebeple dil sahasında biraz daha telif erken başlamış olmalıdır diyorum. Soru için tekrar teşekkür ediyorum.

MODERATÖR: Eyvallah teşekkür ediyorum.

SÜLEYMAN KAYA: Hocam 3 cümle söyleme şansım var mı?

MODERATÖR: Buyurunuz hocam.

SÜLEYMAN KAYA: 1. Benim *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*nde "Erken Dönem Eserlerinin Otantikliği" diye bir makalem çıktı. Orada bu konuyu biraz ele alıyorum. 2. Kağıt İslam dünyasına 750 yılından itibaren giriyor. 784 yıllarında Bağdat'ta yavaş yavaş üretilmeye

başlıyor. 3. Mîlâdî 900'lü yıllara kadar toplumun genel anlayışı şifahî nakil. Yazılı nakil yapanlara biraz ikinci sınıf vatandaş diye bakılıyor. 4. ve en önemlisi ben, bugüne kadar baktığım erken dönem eserlerinden hiçbirinde 800'lü yılların ortasından daha geriye giden günümüze ulaşmış bir eser bulamadım. Rastlayan olur da haber verirse sevinirim gerçekten. Bunu ciddi söylüyorum. Bunların da dikkate alınarak bu konulara eğilinmesi gerektiğini düşünüyor, saygılar sunuyorum.[1]

1 Sunum esnasında tekrar dönüş olmayan ve dolayısıyla etraflıca müzâkere edilmeyen bu önemli konuya dair birkaç hususa değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle İslâm dünyasında kâğıt üretiminin milâdî 751'den sonra geliştiği doğrudur. Ancak bu, o tarihten önce hiçbir yazılı malzeme olmadığı mânasına gelmez. Hem Kur'an'da hem de câhiliyye şiirinde geçen *kitâb, suhuf, zebûr, kırtâs, rakk, kalem, satr* vb. yazıyla ilgili birçok kavramın varlığı ve yine sunum esnasında bu konuyla ilgili olarak dile getirdiğimiz hususlar, İslâm öncesinde toplumda yaygın olmamakla birlikte yazının bilinip kullanıldığını, kâğıt gibi kullanışlı ve mebzûl olmamakla birlikte yazı malzemelerinin de mevcut olduğunu, en iyi yazı malzemesinin işlenmiş deri (*rakk*) olduğunu göstermektedir. Bu malzeme, kâğıda göre çok pahalı ve oldukça kullanışsız olsa da İslâm fütûhatıyla birlikte o zamanki müslüman toplumda refah seviyesinin bir hayli yükseldiğini göz önünde bulundurursak —bu refahtan ilimle uğraşanlara düşen miktar siyasî çevrelere nispetle az bile olsa– yine de ilim insanlarının yazı malzemesini öncesine göre epeyce kolay tedârik eder hale gelmiş olabiceklerini öngörebiliriz.

İlk dönemlerde, özellikle ilk iki asırda şifahî kültürün yaygınlığı ise yazı malzemesinin kıt ve pahalı oluşundan ziyade imlânın henüz tekâmül etmemesi ve yanlış okumalara mahal verir oluşuyla ilgilidir. Harfleri birbirinden ayıran noktaların Nasr b. Âsım (ö. 89) ve Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129) tarafından, bugünkü kullanılan harekelerin Halîl b. Ahmed (ö. 175) tarafından vaz' edildiğini, Çin'den Prene dağlarına kadar uzanan o zamanki İslâm coğrafyasında bu işaretlerin yaygınlaşmasının zaman alacağını hatırlayıp teemmül edelim. Üstelik yazıyla ilgili zorluklar bunlardan ibaret olmayıp yazı stiliyle de irtibatlıydı. (Kûfî hatla yazılmış kadîm Kur'an nüshalarının fotoğraflarını göz önüne getirelim) Bu sebeple âlimler, o zaman hâfızaya yardımcı olarak görülen yazılı malzemeden bilgi almakla yetinip hocası olmayan kimselere itibar etmiyor, onları "suhufî" diyerek küçümsüyorlardı. (bk. Öğmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, İst: İSAM, 2010, s. 57) Bu durum, şer'î ilimleri okutan an'anevî çevrelerde hâlâ bir parça böyledir ve bilgiyi doğrudan kitaplardan alan öğrencinin hatalı değerlendirmelerde bulunup yanlış sonuçlara ulaşabileceğini öngören bu çevrelere mensup kimseler *el-ilmu yü'hazu min efvâhi'r-ricâli, lâ mine'l-kütüb* (ilim âlimlerin ağzından alınır, kitaplardan değil) gibi sözleri sık sık vurgularlar.

İlk dönemlerde yazının işaret ettiğimiz vaziyeti dışında o zamana özgü olan önemli bir başka husus da ilmin ve kitapların yayılma şekliyle ilgilidir. Matbaa ve yayınevlerinin olmadığı o günlerde ilim ve kitapların yayılışı günümüzdeki gibi müellifin kitabını yazmasıyla bitmiyordu. Yazdığı eserin neşr ve dağıtımını yapacak bir yayınevi olmadığı için bu işi onun talebeleri üstleniyordu. Yani o zaman her müellif, kitabı bilinip tanınan biri olabilmek için aynı zamanda ehliyeti teslim edilip hürmet gösterilen bir hoca da olmak durumundaydı. Bu şartların daha fazla geçerli olduğu ilimlerin teşekkül çağı olan ikinci asırda ulemâ arasında ehliyeti teslim edilen âlim/müelliflerden ilim alan öğrenciler, aynı zamanda onların eserlerinin de ilk râvileridir. Altını çizerek ve bilinçli olarak "ilk râvileridir" diyoruz, çünkü eserler öncelikle bu öğrenciler vâsıtasıyla tanınır, sonra da yine bunlar vâsıtasıyla ilgili diğer insanlara tanıtılıp aktarılırdı (:rivayet edilir). Bu sebepledir ki, biz o zamanki bazı eserlerde müelliflerin yanısıra, onların talebelerinin, hatta talebelerinin talebelerinin isimlerini görürüz. (bk. Öğmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, s. 162) Çünkü –belirttiğimiz gibi— o talebeler, hocalarından o ilmi öğrenmelerinin yanısıra o ilim ve kitabın nâşiri, yayıcısıdırlar.

MODERATÖR: Eyvallah hocam biz teşekkür ediyoruz. Hocalarımızdan başka söz hakkı isteyen yok ise yine bir soru daha okuyayım. Zeki Tan Hocamdan bir soru: "Rahmetli Sâbûnî der ki: Kur'ân'ı anlamak için şiirle istişhâd etmek değil, şiirin doğru veya yanlış olduğuna dair Kur'an'dan ayet istişhâd edilmelidir. Sizin kanaatiniz nedir?" diye sormuş Zeki Hocam. Buyurun hocam.

HARUN ÖĞMÜŞ: Hocam bu soru, şiirle istişhâdın hükmüyle ilgili. Bu konu konuşulmuştur, ama çok da konuşulmuş mudur, doğrusu şüphe götürür. Ahmed b. Hanbel (ö. 242) ile ilgili bir rivayet var bu konuda. Onun dışında da çok ciddi bir şey yok. Ahmed b. Hanbel ile ilgili rivayet de farklı değerlendirmeye açık görünüyor. Bununla beraber mesela Ebû Bekir b. İbnü'l-Enbârî (ö. 328) *Kitabu İzâhı'l-Vakf ve'l-İbtidâ* adlı eserinin mukaddimesinde tam da burada söylendiği gibi şu kaygıyı dile getirir, daha doğrusu bazı kimselerden aktarır. Ez-cümle "Bazıları şiirle istişhâdı uygun görmemiştir. Çünkü böyle yapıldığında şiir Kur'ân'a asıl yapılmış olur endişesini duyarlar" der. Fakat İbnü'l-Enbârî bunların kimliğinden bahsetmez. Onun için "bu konunun çok su götürür" olduğunu söyledim. Yani ortada Ahmed b.

Tedvin çağında şifâhî naklin önemsenip yazının geri plâna itilişinin, hatta biraz değersiz görülüşünün bir diğer sebebi ise dil ilimlerinde veri toplanışıyla ilgilidir. Sunumda da üstüne basarak belirttiğimiz üzere dilciler, özellikle de Basralı dilciler dil malzemesini çölde yaşayan hâlis bedevilerden almışlardır. Bedevîler dili selîkalarına, yani dışarıdan bir etki olmaksızın tabiî melekeleriyle konuşurlardı. Dilciler de bu şekilde malzemeleri elde etmek istedikleri için onlara başvururlardı. Zira onların derlemek ve üzerine kıyas yaparak prensiplere ulaşmak istedikleri saf, katışıksız, hâlis Arapçayı bu malzemeler ihtiva ederdi. Bir bedevî yazı öğrenirse ondan malzeme almak istemezlerdi. Çünkü yazı, özellikle de öğrenilen yazıyla sarf, nahiv, fıkıh ve kelâm gibi kıyas ve analoji içeren metinler okuyan biri dilde de kıyas yoluna gideceğinden dili selikaya dayalı olarak kullanmaktan çıkar, dolayısıyla dilcilerin aradıkları evsafta dil malzemesi sunmaktan uzaklaşırdı. Dilciler de bu sebeple yazı bilmeyi dil alacakları bedevîlerde bir kusur addederlerdi. Hülâsa kâğıdın ilk zamanda üretiminin gelişmemiş oluşu ve şifahî kültürün yaygın olup bazı çevrelerde yazının kınanması, ilk dönemde yazının ve yazı malzemelerinin hiç olmadığını, hiçbir ilim ve malûmatın kaydedilmediğini göstermez.

İlk dönem eserlerinin günümüze intikali ise, o zaman kitapların toplumda yayılış şekliyle ilgili yaptığımız izah çerçevesinde anlaşılmalıdır. Yani bu eserler, yazılı bir metnin rivayetidir. Evet, yine altını çizerek ve bilinçli olarak kullanıyoruz, "yazılı bir metnin rivayeti"dir. Dolayısıyla azçok o ilim ve kitabın yayıcısı olan talebelerin bazı tasarruflarını da içerebilir. Bu sebepledir ki o dönem eserlerinde biz, müellifin vefatından sonra yaşamış âlimlerin görüşlerini bulabiliriz. (örnek için bk. Öğmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, s. 161-162) Ancak bu durum "rivayet" olarak aktarılıp daha sonraki yazılı kaynaklara giren malûmat için de tersten geçerlidir. Yani birçok rivayet de günümüze ulaşmış yazılı kaynaklara girmeden önce —sonraki asırlarda ve günümüzde anladığımız bir kitap disiplini içerisinde olmasa da— yazıyla tescil edilmişti. Nitekim merhum M. Fuat Sezgin'in *Buhari'nin Kaynakları* adlı eserinde belirttiği üzere, —Buhârî'nin (ö. 256) *Sahîh*'indekiler başta olmak üzere— aslında bu rivayetlerin kahir ekseriyeti onları yazılı olarak yanında bulunduran şeyhlerden (hadis hocalarından) "aktarma yetkisinin alınıp tasnif edilen kitaba dercedilmesi"dir. (Harun Öğmüş)

Hanbel ile ilgili bir rivayet var. Daha sonraki dönemlerde *Garâibü'l-Kur'ân ve Rağâibü'l-Furkân* müellifi olan Nîsâbûrî'nin (ö. 850/1447) bu konuda biraz mesafeli durduğunu görürüz. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606) bu konuyu dile getirir, ama bu yönteme karşı olması hasebiyle değil de nahivcilerin tutumunu tenkit sadetinde dile getirir. Yani "Onlar bir şiir görürler, onun üzerine birçok hüküm verirler, fakat işte şu delilleri görmezler" der. Dolayısıyla Râzî'nin sözünü bu konuda farklı değerlendirmek gerekir. Velhâsıl burada itiraz edenlerin kimliği bile Ahmed b. Hanbel ve Nîsâbûrî dışında – benim göremediğim başkaları yoksa— ortada değildir. Hemen her tefsirde, tabii dil ve belâgat sahasıyla ilgili olan tefsirlerde bu yönteme başvurulduğunu görüyoruz. İbnü'l-Enbârî zikrettiğimiz kitabının mukaddimesinde "Burada şiirin Kur'ân'a asıl yapılması falan söz konusu değildir. Bunlar, sadece Kur'an kelimelerinin anlamlarının izahı ve Kur'ân'ın diliyle ilgili tahlillerdir" şeklinde cevap verir. Dolayısıyla uygulama böyle olmuştur. Ben de çok bir kaygı duymuyorum. Yani şiirin Kur'ân'a asıl yapıldığı gibi bir kaygıyı hissetmiyorum doğrusu bu konuda.

MODERATÖR: Eyvallah hocam, sorularla devam edelim. Mustafa Akgün Hoca'nın sorusu. Diyor ki: Sayın hocam cahiliye şiirinin Türkçe'ye ya da başka bir dile çevrilmesi mümkün mü?

HARUN ÖĞMÜŞ: Neden mümkün olmasın? İşte *Muallakât*'ı tercüme ettiler. Sanıyorum Şerafettin Yaltkaya hocamız terceme etti, değil mi? Sonra da terceme edildi sanıyorum. Abdurrahman Özdemir Hocamız, ben görmedim ama, Lebîd b. Rebîa el-Âmirî'yi Türkçeye kazandırdı. Daha başka tercemeler de var. Bağdatlı Mehmed Fehmi'nin kitabında da tercemeler görüyoruz. Tabii ki kısmî oradaki tercümeler. Ancak bu soruyla kastedilen nedir? O şiirlerdeki sanat yönünü yansıtacak şekilde manzum tercüme ise tabii o da tercüme edenin kabiliyetine bağlıdır. Yalnız burada şunu dikkate almak lazım: Esasen sunum esnasında da biraz dile getirmiştim. Hani bu şiir mirasının sonradan meydana getirilmiş olamayacağı konusunda bir delil olarak zikretmiştim. Yani farklı bir çevreden (ve dolayısıyla başka bir yaşantıdan) bahsediyoruz bir defa. Meselâ şâir kasideye şöyle başlar: Sevgilisi gitmiş, çölde yaşarken kurmuş olduğu çadırın kalıntıları kalmış sadece. İşte orada yemek yapılırken tencerenin üstüne konulduğu üç tane taş kalmış. Yakılan ateşin külü kalmış. Sonra çadırın içerisine su girmesini engellemek üzere kazılmış çukur kalmış. Onlar da rüzgarla silinmiş veya silinmek üzere... Şair kasideye bunların tasviriyle başlar. Yani bunlarda bizim

şu andaki hayatımıza hitap eden yönler yoktur veya çok azdır. Böyle farklı bir çevre söz konusu bu şiirde. Dolayısıyla onun muhtevasıyla duygudaşlık kurup onu buraya aktarmak zor olabilir. Onun için bu hususları dile getirdim. Bir örnek daha vermek gerekirse, mesela şair bir geçit tasvir eder. *Rubbe* edatı ya da onun yerini tutan bir vavla başlayan birkaç beyitlik uzun bir geçit tasviri... İşte çok zorlu bir geçittir, ıssızdır vs... Eee? Sonra "işte ben orayı geçtim" der. Sonuçta bizde "geçtiysen geçtin, bize ne?" şeklinde bir duygu oluşabilir. Bu açıdan Arap şiirinde çok farklı bir çevre ve yaşayış anlatılır. Ya da atını, devesini tasvir eder. Biz at ve deve hakkında ne kadar bilgi sahibiyiz? Fakat onları o kadar ayrıntılı tasvir eder ki oralarda yabancılık çekebiliriz. Tabiatıyla bu zorluk tercüme ederken de söz konusu olabilir. Özellikle bu at-deve tasvirleri ya da ne bileyim bir vahşi hayvan, meselâ dağ keçisi vs., bunlar bizim hayatımıza yabancı unsurlar olduğu için oralarda onu anlayıp aktarma konusunda zorluk çekilebilir.

MODERATÖR: Tamam, hocam, buradan bir soru daha okuyalım. Sonra Hakan, Youtube'dan soru var mı?

HAKAN: Yok hocam, youtube'da şu an soru yok.

MODERATÖR: Şöyle yapalım o zaman: Buradan söz almak isteyen hocamız varsa onu dinleriz. Yoksa ben sorulardan devam edeceğim. 17 (kişinin Mekke'de İslâm öncesinde yazı bildiği, başkalarının bilmedği) meselesi, şahsi kanaatim, Harun hocam da bahsetti, tam bir şehir efsanesi. Onlar ticaretle uğraşıyorlar. Yani *Muallakât*'ın Kâbe'ye asılmasından bahsediliyor. 17 kişi için mi asıldı? Kur'ân-ı Kerim o kadar çok yazıdan, kalemden, satırdan bahsediyor ki 17 kişiye konuşuyor olamaz herhalde. Bu 17 rakamı Şuûbî uydurması da olabilir. Tabii bir Atina gibi, ne bileyim, felsefe tartışmaları falan yok; ama bu adamlar kemiğe, taşa falan da yazmadılar. Kırtasiye dediğimiz parşömenlere ve diğer malzemelere yazdılar. Ben moderatör olduğum için araya girmeyeceğim, soruları okuyacağım. Soruyu okuyorum. Veli Hocam ters ters baktı ve "Sen sus" dedi, eyvallah da...

VELİ ATMACA: Üstat, estağfurullah. Öyle algılandı isek hazer ederiz ondan.

MODERATÖR: Veli Hocam eyvallah.

VELİ ATMACA: Keyifle izliyoruz, Allah razı olsun.

MODERATÖR: Cümlemizden inşallah. Yıldıray Sipahi Hoca'nın sorusu: Kıymetli hocam şiirle nahiv birbirine uyumlu olarak mı inşa edilmiştir?

Yani nahiv sonradan oluşturulduysa örnek şiir metinleri getirilmesine neden sarılınmıştır?

HARUN ÖĞMÜŞ: Ben "Nahiv ilmi teessüs ederken nahiv kaidelerine ulaşmakta şiir tikel veriler olarak kullanılmıştır" şeklinde düşünüyorum. Tekrar etmiş oldum ama bunu böyle izah etmiştim. Ancak bu soruyla "nahiv kaidelerinin konuluşunda şiirler zayıf bağlantılar olarak kullanılıp hiç istismar edilmemiş midir?" denilmek isteniyorsa durum başka. Hani bugünka bazı araştırmalarda da bir veri bulup savunulan görüşe uygun hüküm vermekte kullanıldığı gibi bir şeyin olup olmadığı merak ediliyorsa üzerinde konuşulmaya değer tabii. Nahivde şiirlere başvururken de buna benzer yaklaşımlar elbette olmuş olabilir. Yani nahivcinin bir görüşü vardır. Orada bulduğu bir veriyi ona uygun yorumlamış olabilir. Bu başka ilimlerde de olmuştur. Biz şiirle istişhâdı hep sarf, nahiv, lugat çerçevesinde düşündük. (Buna daha sonra belagat de eklenecektir, fakat belâgattekiler diğerlerinden farklı misallerdir. Çünkü onlar, konuyla irtibatlı olarak zikredilen açıklayıcı örneklerden ibarettirler. Nahivde amaçlanan ise özellikle ilk dönemde kural koymak. Yani belâgatte gözetilen amaçla tamamen farklı.) Elbette istişhad dil ilimleriyle ilgilidir. Öyleyse tefsirde niye söz konusu ediyoruz? Çünkü tefsirin dille irtibatlı olduğu alan var. Bu irtibat tefsir kadar olmasa da diğer ilimlerde de var. Dolayısıyla istişhâd, dille irtibatları ölçüsünde diğer ilimlerde de başvurulan bir yöntemdir. Somut bir örnek vermek gerekirse meselâ bir kelamcı *istiva* fiilinin geçtiği bir şiiri alıyor, *istevâ Bişrun 'ale'l-Irâk* vs., sonra diyor ki "Bak işte gördünüz mü? Şair bu fiili burada 'bir ülkede hakim olma' anlamında kullanıyor". Demek ki istişhâd metodu, kelam ilminde de kullanılabilir, fıkıhta da kullanabilir, başka ilimlerde de kullanılabilir; ama hep dille irtibatlı sahada kullanılır. Şimdi bu kelamcı bu beyti ne kadar ilmî-objektif şekilde alıp da burada istihdam etti? Bu tartışma konusu olabilir. Nitekim olmuştur da... Mesela İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751), selef çizgisindeki alimler "Bu şiirin aslı yok. Şair böyle dememiştir" derler. Hülâsa bu şekilde şiirler önceden peşin hükümle oluşturulmuş görüşlere hiç mi malzeme yapılmamış mıdır? Yapılmış olabilir. Bunun hiç yapılmadığını söyleyemeyiz elbette, ama biz burada genel hususlardan bahsediyoruz. Genel olan da nahiv ilmi teessüs ederken şiir ve onunla ilgili diğer verilerin tümevarım yoluyla prensiplere ulaşmak için cüz'î delil olarak kullanıldığıdır. Benim kanaatim bu yöndedir.

MODERATÖR: Şimdi, daha sorular var da Harun Hocamın konuşmada bahsettiği istişhâd meselesi zaten yeterince konuşuldu diye düşünüyorum. Son bir soru daha okuyayım. Dediğim gibi daha çok soru var da vakit de artık yavaş yavaş sona doğru gelmeye başladı. Emine Demir Hocamızdan gelen "Cahiliye şiirinde dini temalar nelerdir? Bunun Kur'ân'a yansıması nedir?" şeklinde bir soru var. Kitabınızda bahsettiğiniz bir mesele. Hani şiirlerde şirk unsurlarının bulunmaması, putların bulunmaması, şairin tercihi mi yoksa şairlerin o bohem hayatının bir getirisi mi? Yani adam içkiyi, aşkı anlatmaktan dine fırsat bulamıyor mu? Sizin kendi kanaatinizi açıkçası ben de merak ediyorum. Buyurun hocam.

HARUN ÖĞMÜŞ: Hocam, şimdi, bu unsurların şiirde yer almamasını, bazıları şiirin mevsûk olmayışının bir delili olarak ileri sürer. Bazı müsteşrikler, Taha Hüseyin bunlardandır. Yani bu adamlar pagandı, o zaman niye şiirde bu unsurları göremiyoruz, derler. Hakikaten de bunlar şiirde çok fazla geçmez. Tabii buradan hareketle şiirin asılsız olduğu ileri sürülebilir mi? Şüphesiz bu da isabetsiz bir yaklaşım olur. Yani "râviler müslüman olduğu için bunlarla ilgili şiirler rivayet edilmemiştir, göz ardı edilmiştir" denilebilir. Ancak bu unsurlar yok diye bütün şiirin asılsız olduğunu ileri sürmek, genellemeci bir yaklaşım olur. Bu unsurları içeren şiirlerin müslüman raviler tarafından kasıtlı olarak rivayet edilmemesi bir ihtimaldir. Öte yandan şairler zaten çok öyle dinle alakalı olmadıkları için buna yer vermemiş de olabilirler. Burada bu iki ihtimal de söz konusu, ama buna rağmen hiç yok da değil. Yer yer veriler var. Mesela özellikle hacla ilgili vs. veriler yok değil var, ama oldukça az. Çünkü ben, *Câhiliyye Döneminde Araplar* adıyla yayımlanan kitabımı hazırlarken bunları derlemeye çalışmıştım. Bayağı az. Câhiliyye şiirinde Müslüman hüviyetiyle bir şairle karşılaşırız. Putlara dair yeminler falan çok fazla yoktur. Herhalde bu, ravilerin seçici davranmasından kaynaklı bir tutum olsa gerek. Ben bunu şurada da görmüştüm: *Aksâmu'l-Arab fi'l-Câhiliyye* diye bir risale varmış. Bu risaleyi ben bizzat görmüş değilim, ama Cevâd Ali *el-Mufassal*'da aktarıyor. Kısa bir risâleymiş. Hemen hepsini alıntılamış zaten orada. Her neyse, orada çok ilginç yeminler var, ama içinde şirk unsuru içeren yeminler çok az. Yani *ve'l-Lâti* şeklindeki yeminler yerine mesela şu tür ifadeler daha çok: *Vellezî ahrece hamseten min vâhide* "Bir elden beş parmağı çıkarana yemin olsun"; *Vellezî haleka'l-habbete ve berae'n-nesemete* "Taneyi yaratıp rûhu var edene yemin olsun" vs. Dolayısıyla bu yeminleri okuduğumuzda muvahhit olarak yemin eden bir kişi karşımıza çıkıyor. Tabii, burada ravilerin tasarrufu olduğu anlaşılıyor.

MODERATÖR: Eyvallah, tabii bir de burada şu problem var. Yine Emre Hocam bahsetmiş. Oryantalistlerin câhiliyye şiirine yaklaşımı vesaire. Burada da herhalde kronoloji çok önemli. Çünkü ayetle şiir benzeştiği zaman adam "vahiy şiirden almıştır" diyor ama halbuki tam tersi çok sık yaşanan bir durum.

Hocam, sorular bu kadar. Katılmak, eklemek isteyen hocamız varsa onlara söz hakkı vereceğim. Onlara geçmeden önce İbn İshak'la ilgili bir husus geçti. İbn İshak'ın şiiri meselesi. İbn İshak'ın bir itirafı var. "Ben şiir bilmem, Bana getirirler, ben de kaydederim" der. İlginçtir, İbn Hişam, yani öğrencisinin öğrencisi, İbn İshak'ın naklettiği şiirleri kitabına almaz. Ve İbn İshak'ın o devasa tarafının maalesef bize ulaşmamasının en büyük sebebi olur. Keşke İbn İshak uyduruk-kaydırık, "Arap şiirine uymaz, uydurmadır, şudur-budur" diye o ayıklamayı yapacağına o şiirleri nakletmiş olsaydı elimizde gerçekten devasa bir literatür olacaktı. İşte İbn Hişam, Hz. Peygamber'e burada bir ta'riz vardır, diyor çıkartıyor şiiri. İbn İshak o şiiri nakletmiş. O tür şiirler elinizde olsaydı müşrikler Hz. Peygamber'e neler söylüyor? Çok daha net bilgilerimiz olacaktı.

Harun Hocam, ben gerçekten çok teşekkür ediyorum. Çok istifade ettim şahsım adına. İnanıyorum ki tüm hocalarımız da faydalanmışlardır. Veli Hocama bırakıyorum ben sözü kapanış için. Saat 10:22 olmak üzere. 2 saati tutturmuş olduk gene. Daha soru falan var ama yeterince geç oldu zaten. Çok teşekkür ediyorum ben. Veli Hocam'a, Harun Hocam, size, Hakan kardeşime, Mehmet Akif Üniversitesi Rektörlüğüne, İlahiyat Fakültesi Dekanlığına ve tabii ki katılan tüm hocalarımıza yürekten teşekkür ediyorum. Sorularını okuyamadığım hocalarım da lütfen kusura bakmasınlar. Her birini okusam herhalde saat 11'e kadar, 11 belki 12'e kadar sürecek. İnaallah Veli Hocam bir hizmet eder, programın ikincisini, üçüncüsünü yapar artık. Veya Harun Hocamın kitapları var. Konuyla ilgili gerçekten iyi çalışılmış kitaplar var. Onlar alınıp okunabilir diyorum ve sözü Veli Hocama bırakıyorum.

VELİ ATMACA: Evet, estağfurullah Şaban hocam, çok teşekkür ederim. Allah razı olsun. Harun Hocamıza da. Bizi kırmadılar. Bütün emeği geçen arkadaşlarımıza. Tabii Bünyamin Hocamız biraz geç katıldı. Mehmet Apaydın ve Abdulkadir Evgin hocamız da katıldılar. Bünyamin Hocam, "Abdurrahman Özdemir'in Lebîd şiirinin çevirisi orijinali kadar başarılı, edebi bir çeviridir" diye bir katkıda bulunmuşlar. Ben çok teşekkür

ediyorum bütün katılımcılara, hocalarımıza, zât-ı âlinize. Ve bizde genel adet olduğu üzere Furkan Ceylan kardeşimizin bir nağmesi olacak. Bize bir ziyafeti olacak. Ben bütün dostlarımıza, hocalarımıza hasbî, en derin, hürmetlerimi, sevgi ve saygılarımı sunuyorum muhterem hocam. Allah razı olsun, Furkan Bey, artık söz ve saz sizde.

FURKAN CEYLAN: Eyvallah, Allah razı olsun.

HARUN ÖĞMÜŞ: Ben de bütün hocalarıma teşekkür ediyorum hocam.

FURKAN CEYLAN: Evet, tüm hocalarıma hayırlı akşamlar! Geceniz hayırlı olsun inşallah. Harun Hocama değerli konuşmalarından dolayı çok teşekkür ediyorum. Şiir ve musiki aslında aynı anneden süt emen iki kardeş gibidirler. İnşallah bu ikisini birleştirerek sizlere Rast makamında bir şuğl seslendirmek istiyorum, bir Arapça ilahi. Sözleri, güftesi İmam Bûsîrî'ye ait bir na't-ı şerif. *Mevlaye salli ve sellim daimen ebeden* diye başlıyor. İnşallah bu şekilde sizlere icra etmeye çalışayım.



BİR TARİH VE KÜLTÜR İLETİM ARACI OLARAK KAYA RESİMLERİ (İslâm Öncesi Arap Tarihi Örnekliği)

Doç. Dr. Hakan Temir*

İlahî dinleri referans alan anlayışa göre tarih yaratılışla başlar. Tarihi bir bilim dalı olarak görenlere göre ise tarih, insanlığın bilgisi hakkında doğrudan veri sunan ve vuku bulan hâdiseleri anlamlı bir şekilde kaydedip sonraki nesillere taşıyan yazıyla başlar. Uzmanlar yazının ne kadar önemli bir taşıyıcı olduğunun farkında olmakla birlikte yazıdan önce de insanın evrende izlerini bıraktıkları gerçeğini görmezden gelmezler. Yazıdan önceki yaşantıyı anlayabilmek için arkeolojik buluntular üzerinde çalışır ve en eski insan kalıntılarını anlamlandırmak isterler. Bundan dolayı tarih anlatımı yazıyla başlasa da tarihî hadiseleri anlamlandırma işi malzemeyle başlar denebilir. Bahse konu malzeme içerisinde ise yazıya en yakın form resimlerdir. Fikirlerin, olayların ve duyguların doğrudan iletildiği resimler, konuşmanın görsel olarak yeniden kodlandığı, alfabeye dayalı olmayan bir aktarım sistematiğinin ürünleridir.[1] Bu iletim aracıyla medeniyetler düşüncelerini görsel forma dökmüş, haberlerini aktarmış, hayatlarını ve geçim kaynaklarını tasvir etmiş, böylece tarihlerini bir şekilde kalıcı kılmışlardır. Eski toplumlarda en ideal resim alanları kayalar olduğundan dolayı tasvirler, genellikle kayaların yüzeylerine kazınmıştır.

Günümüzde "kaya resimleri" olarak adlandırılan bahse konu çizimler, yazılı malzeme gibi bütüncül, anlamlı ve verilmek istenen mesajı net bir biçimde ifade eden iletim araçları değildir. Bazen en basit izlerden (noktalar,

* Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi h.temir@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-4142-6310

1 Sözlü kültür geleneğinin maddi kültür unsurlarını etkilemesi hususunda ayrıntılar için bk. İsmet Tunç, "Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 44.

çizgiler, eğriler) insan, hayvan ve cansız nesne çizimine bazen ise daha karmaşık yapılara kadar geniş bir geometrik motif yelpazesi içerirler. Dolayısıyla hiçbirisi içtimaî, iktisadî, askerî ve idarî işlerin nasıl ifa edildiğini, cenaze törenlerinin hangi formlarda icra edildiğini, ırkların veya göç yollarının nasıl olduğunu göstermezler. Birçoğu anlamsız ve izaha muhtaç ifadelerdir. Onları anlamlı hale getirecek ise yine insandır. Geçmişi bilme merakıyla hareket eden araştırmacılar, gerçekleşen olay ve olguları anlamlandırmada yardımcı olacak bilim dallarını üretmişlerdir Antropoloji, Jeoloji, Radyoizotop, Antik Yaşam Bilimi (Paleontoloji) ve Stratigrafi gibi bazı bilimlerin dallarını geliştirerek bu resimlerdeki bilgileri anlamlı kompozisyonlara ve tarihi veriye dönüştürmeye çalışmışlardır. Böylelikle kaya resimleri tarih öncesi çağların kültürünü medeniyetini ve tarihini yansıtacak araçlara dönüşmüştür. Zira kayalar üzerindeki resimler, bilimsel yöntemlerle analiz edildiğinde, birçok âdet, gelenek, görenek ve farklı yaşam biçimleri ortaya çıkartılacaktır. Çünkü her bir resim mercek altına alınan bölge topraklarında yaşayan insan gruplarının çeşitli sosyal davranış kalıplarını, siyasî koşullarını, farklı ekonomik ve yaşam tarzlarını tasvir etmeye adaydır.

Dünyanın farklı bölgeleri mağara duvarları ve büyük kayaların yazmaya uygun doğal yüzeyleri çentikleme, yontma ve derin delme benzeri herhangi bir yöntemlerle milyonlarca erken dönem resim çizimlerine rastlamak mümkündür. Yarımadanın geneline orantısız bir şekilde dağılmış binlerce resim ile Arabistan da dünyanın en büyük açık kaya oyma müzelerinden birisidir. Günümüz Arap topluluklarının ataları, neolitik dönemden (MÖ 8000-5000 arası) itibaren kaya yüzeyinde sayısız resim nakşederek izlerini bırakmış ve bu uygulama geçen yüzyıla kadar devam etmiştir. Sit alanları sadece oymalarla değil nadir görülen yağlı boya tablolarıyla da doludur.

Arap Yarımadası'ndaki kaya resimlerinin çoğu İslâm öncesi döneme aittir. Dağınık hâlde bulunan bu çizimlerde deve resimleri, kabile işaretleri, fetih sahneleri ve bireylerin düelloları ile bazen kuzey müsned yazısıyla yazılan yazılar vardır. Bu çizimler, tarih öncesi ve tarihî çağlarda yaşam aktivitelerini, farklı ekonomik durumlarını, günlük yaşamlarını, örf ve adetleri, gelenekleri, görenekleri ve siyasî koşullarını, avlanma ve dinî ritüellerini, çevre ile etkileşimlerini, dönemin iklim ve doğasını, karada meydana gelen değişimleri, sade bir üslup veya sanatsal yetkinlikle yansıtmaktadır.

Yazılı tarihin sınırlı verilerini genişleten kaya resimleri 19. yüzyılın sonlarında başlayan ve her geçen gün artarak devam eden araştırmalar ile

özelde Arap tarihinin, genel olarak kadim tarihin en önemli kaynaklarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat henüz yeni gelişen bu faaliyet birçok zorluğu barındırmaktadır. Resimlerin tasnifi, tarih ve kronolojiye katkıları ile yarımadadaki günlük hayatı aydınlatmadaki rolleri tam olarak bilinmemektedir. Dolayısıyla bu çalışmada resimlerin tarihî ve kültürel rolleri üzerinde durularak onların tarih araştırmalarında sağlayacakları yararlar belirlenecektir.

A. Resimlere Konu Olan Nesneler

Günlük hayatta çizilen resimlerin konusu genel itibariyle insan, hayvan, mekan, gökyüzü, yeryüzü ve basit tasarımlardan ibarettir. Her birisi yapan kişinin kaygılarını ve günlük yaşam aktivitelerini içerir. Aynı durumun kaya resimleri için de geçerli olduğunu söyleyebilir. Zira Dünya genelindeki kaya resimleri, bir arada düşündüğümüzde hepsinde benzer konuların işlediğini görülmektedir. İnsanların pek çok yerde benzer duygu düşüncelere sahip oldukları için bu tür sanatsal eylemler içinde bulundukları düşünülmektedir.[2] Garip olan ise iletişimin yeteri kadar gelişmediği dönemlerde kıtalar arası ortak bir aklın hâkim oluşudur. Bu durumun izahında söylenebilecek en makul söz; resim dilinin tüm insanlığın ortak bir mirası olma olasılığının önemidir. Bu ortak akılla Arap ressamlar da kendilerini çevreleyen doğa ile olan ilişkilerini kurup bu doğayı ve onun içindeki varlığını temsil eden resimleri kayalar üzerine çizmişlerdir. Yarımadadaki kaya resimleri, aşağıdaki biçimlerle tasnif edilebilir:

İnsan: Yazı malzemelerinin gelişmediği veyahut bu malzemelere yeteri kadar itibar edilmediği yerlerde resim yapmaya elverişli kayaların her biri bir sanat ve iletim aracı, ait oldukları devrin ilan levhalarıydı. Kayaların taşıdığı misyonun farkında olan insanlar kendi bilinmezini ve varlığını sonraki nesillere duyurmak telaşını kayalar üzerine resimler çizerek ifade etmeye çalışmışlardır.[3] Tarihi oldukça eskiye dayanan Arap Yarımadası'ndaki resimlerde insan varlığına dair ilk kanıtlar, insan silüetleri ve insan uzuvlarına ait çizimlerdir. Birçok noktada karşılaşılan el ve ayak izleri yarımadadaki en eski izlerdir.[4]

2 Tunç, "Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları", 42.

3 Majeed Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", *The Artist and Journal of Home Culture* 2 (Aralık 2013), 449.

4 Majeed Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", *Journal of Literature and Art Studies* 4/7 (2014), 544.

Yapılan tasvirler döneme, alet, kullanılan malzemeye ve çizimi yapanın maharetine göre farklılık arz etmiştir. Hatta insan çizimleri, bir çağdan diğerine şekil ve uygulama yöntemi açısından farklılık göstermektedir. Nitekim resim kabiliyetinin süreç içerisinde gelişmesine bağlı olarak ilk zamanlarda yapılan resimler eksik, çizimi yapılan insanların başları ve yüzleri oldukça belirsiz, boyunları da uzun iken artan tecrübeyle birlikte gerçek boyutlar yakalanmıştır.[5] Bednarik'in de tespiti üzere sanatçının önemsediği uzvu daha belirgin yapma niyetiyle bazılarını olduğundan farklı göstermesi, kimi zaman abartıya kaçılmasına neden olmuştur.[6] Özellikle de cinsel bölge tasvirleri olduğundan bir hayli farklıdır.

Hayvan: Kaya resimleri, insanoğlunun etrafını çevreleyen birçok hayvanın çizimini içermektedir. Nitekim İnsan portreleri tek başına resmedilmeyip mutlaka yanlarında başka nesne veya hayvanlar ile kazınmıştır.[7] Bu açıdan bakıldığında tarih öncesi kaya resimleri, insan ve hayvan çizme sanatıdır denilebilir. İnsanların hayvanlarla olan bağı eskiye dayanır ve insan hayatını kolaylaştırmaları, ekonomik değerlerinin olması ve yeri geldiğinde arkadaş olmaları sebebiyle hayvanlar onların ayrılmaz dostu olmuştur.[8] Ayrıca Neolitik Dönemden itibaren geçimleri avcılık ve toplayıcılık üzerine kurgulanan yarımada sakinleri, avladıkları veyahut avlanmada kendilerine yardımcı olan hayvanları da resmetmeyi ihmal etmemiştir. Üstelik kimi tasvirlerde evcilleştirilmemiş hayvanlar, doğalarına ve yaşam tarzlarına uygun bir gerçeklikle çizilerek somutlaştırılmıştır.

Arabistan'da keşfi yapılan antik alanlar binlerce yaban hayvanının tasvirini içerir ve bu veri, bölgenin tarih öncesi çağlarda çok çeşitli canlılara ev sahipliği yaptığını kanıtlar. Ancak motiflerde bazı türler daha fazla işlendiği gözlerden kaçmaz. Antik dönemde köpek ve sığırların, sonraki süreçte deve ve atların çok sayıda tasvir edildiği bilinen bir gerçektir.[9] Bunun yanında MÖ 8000 yılına kadar uzanan bazı çizimlerde, daha önce bu bölgede yaşadığı bilinmeyen ender antilop, yaban öküzü, yaban devesi ve

5 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 448.

6 Robert G. Bednarik, "The Rock Art of Southern Arabia Reconsidered", *Adumatu* 20/1 (Temmuz 2009), 8.

7 Ali al-Manaser, "Traditional Music or Religious Ritual? Ancient Rock Art Illumined by Bedouin Custom", *In To the Madbar and Back Again* (Leiden: Brill, 2018), 77-80.

8 Mecît Han, *Dirâsetü İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye* (Suudi Arabistan: Vizârütü't-terbiye ve't-tâlim, 20007), 2; İsmet Tunç, *Antropoloji ve Din* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021), 249.

9 Fâyiz Enver Abdülmuttalib Mes'ûd, "el-Eslihatü fi'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", *Câmiatü'l-İskenderiyye Külliyeti Terbiyye* 26/3 (2016), 183.

Afrika eşeklerinin resimleri yer alır. Ancak resimlerin tamamı birlikte düşünüldüğünde hayvan türlerinin sayısının sınırlı olduğu ve mevcut hayvanların bütünleşik bir resmini sağlamadığı fark edilir. Örneğin, Arap Yarımadası'nın güneyindeki tarihî metinlere dayanarak, yırtıcı hayvanların bol miktarda varlığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte, boynuzlu inekler çok büyükken, aslanlar, kaplanlar ve leoparlar yok denecek ölçüde veya birkaç resimde vardır. Kuş türleri neredeyse hiç yoktur. Bazı tilkiler ve kurtlarla birlikte küçük memeliler nadirdir. Öte yandan, yılan birkaç stilde mevcuttur.

Alet: İnsan resimlerinin yanına doğada kendiliğinden bulunan taş, kesme ve doğrama aletleriyle insan eliyle işlevsel hâle gelen hançer, sopa, mızrak, ok, yay, balta ve kılıç vb. türden kesici delici aletler iliştirilerek onların avcı yahut savaşçı oldukları bildirilmek istenmiştir. Kaya resimlerinin gelecek nesillere bir öğüt aracı olduğu düşünüldüğüne burada çizilen aletlerin sebepsiz olmadığı, çizimlerde bunların nasıl ve ne şekilde kullanılması gerektiğine dair bir kılavuzluk fikrinin yattığı da söylenebilir.

Şekil: Dünyanın neresinde bulunurlarsa bulunsunlar kayalar, geometrik şekil ve motiflerle doludur. Bunlar temsil araçlarına bakılmaksızın iki ana kategoriye ayrılır: Geometrik şekiller ve figüratif motifler. Figüratif motifler ister şematik ister doğal olsun, biçimleriyle tanınması muhtemel çeşitli temsil türlerini içerdiği düşünülmektedir. Bu nedenle bunlar insan (antropomorflar), hayvan (zoomorflar) ve bitkilere benzeyen figürler (fitomorflar) şeklinde kategorize edilmiştir. Geometrik şekiller ise kabile damgası, mühür veyahut bir nesnenin temsili gibi anlamlı çizimler ifade edebildiği gibi soyut ve temsili olmayan nitelikler taşıyabilir.

Mekân: İslâm'dan önce Arapların çoğu, özellikle de Hicâz bölgesi sakinleri, bedevî halde yaşadıklarından dolayı bir mekâna bağlı yaşam düzeni oluşturamamıştı. Bu durum kaya resimlerine de yansımış ve Güney Arabistan'daki birkaç mabet veyahut büyük bina krokileri haricinde mekân tasvirlerine fazla rastlanılmaz. İlginç olan ise Yarımada'daki önemine rağmen Kâbe tasvirleri yer almaz. Bunda putperestlik anlayışının Kâbe'den bağımsız mekân tayini veyahut başka bir ifadeyle inanç sahibi kimselerin kutsala olan saygılarından dolayı mekânı her yere kazımama düşüncesinin etkili olduğu söylenebilir.

İlah: Fıtrî olan inanç duygusu sanatçıları tanrı tasvirlerine itmiştir. Yarımadanın Güney kısmında bu tür çizimlere sıklıkla rastlanılır. Güneyde bu kadar çok temsilin olmasında onların uzun süre pagan inancına bağlı

kalmaları etkili olmuştur. Kuzeyde ise resimden ziyade erken dönemde keşfedilen yazılar dini duyguları anlatmaya tercüman olmuştur. Hicaz bölgesi ise Kâbe'nin kendisine kattığı huzurla dini rahatlama elde ettiğinden ve tevhit inancının belirlediği sınırlarla olsa gerek çizimlere fazla yönelmemiştir.

Bu listeden çıkan sonuca göre resimler günlük kaygıları yansıtan nesnelerle çevrelenmiş iken, yeryüzü ve gökyüzü çizimleri sınırlı hatta yok denecek kadar azdır. Bunda Arapların bedevî yaşantısı, mekân algısı ve mekâna bağlı yaşantıdan uzak oluşu, inanç sistemlerinde yer ve gök tasavvurlarının temsili varlıklara atfedilmesinin payı büyüktür.

B. Kaya Resimleri Üzerinden Elde Edilecek Veriler

1. Tarih/Kronoloji

Kaya resimleri, eski insanların gelişim aşamalarını sözlü aktarım yerine[10] hat sanatının gelişimine uygun bir şekilde kademeli olarak yansıtan tarihî kayıtlardan birisidir. Eski insanların yaptıklarını, düşünce dünyalarını, kimliklerini, ulaştıkları medeniyet ve gelişim seviyesini yansıtan kaya sanatı, eski zamanlarda yaşamın nasıl olduğunu bizlere gösteren ve açıklayan bir kaynak olduğu için tarih yazımında ayrı bir öneme sahiptir. Ancak yarımada insanının sanatını, uygulamalarını ve günlük seyahat, avlanma ve dini ritüel gözlemlerini yoruma açık bir şekilde yansıtır.[11] Elbette yoruma açık olması kimi zaman öznel değerlendirmeleri beraberinde getirebildiği gibi eldeki malzemenin tarihî değerini de azaltır. Buna rağmen mevcut resimlerin eldeki tek veri kaynağı olduğu da bir kenara bırakılmamalıdır.

Büyük insan topluluklarının yerleşimi, kabile ve toplumsal örgütlenmelerine ait ayrıntılar kayalar üzerinde saklıdır. Yarımadadaki sit alanlarından elde edilen çizimler bir araya getirildiğinde bölge halkının tarihi biraz daha netleşmektedir. İlk zamanlar büyük ölçüde bedevî hayatı yaşayan insanlar, coğrafya ve hayvanlar üzerindeki hâkimiyetini artırarak yerleşik düzene geçmişlerdir. Yerleşik düzenin en büyük şahitlerinden birisi damgalardır. Tıpkı Türklerde olduğu gibi Araplar da sahip oldukları şeylerin kendilerine aidiyetini göstermek için Vesm (çoğulu vüsûm) adı verilen damgaları geliştirerek

10 Tunç, "Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları", 42.

11 Örneğin resimlerde insanların keçi ve kuş kafası gibi maskeler taktıklarına şahit olunur. Bu durum onların hayvanı kandırmak amacıyla kendilerini gizlediklerine yorulabileceği gibi dinsel amaçlı bir ritüeli takip ettikleri de söylenebilir. Mes'ûd, "el-Eslihatü fî'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 183.

mülkiyet belirtilecek alanlara işaretlemeler yapmışlardır.[12] Yazılı kaynaklardan da anlaşıldığı üzere kızdırılmış demirle hayvanları işaretlemek genel bir olgudur. Arap Yarımadası'nda köklü bir geleneği olan ve günümüzde dahi atlarda ve sığırlarda uygulanan bu damgalar, yarımadadaki yerleşik hayatın ilk işaretleridir. Özel mülkiyetin gelişmesiyle birlikte damgalar, insanların sahip oldukları arazileri, mezarları, kuyu yahut çadır alanlarını belirgin hale getirmiştir. Damgalar, sosyal ve ekonomik hayata bu kadar sirayet edince kayalar üzerine çizimleri de ihmal edilmemiştir. Bu yönüyle kayalar, yerleşik hayatın izlerini taşıyan ilk işaretçiler ve tarihi mekânlardır. Ancak damga kullanımının ilk önce nerede ve ne şekilde başladığı, bunların kademeli ilerleyişi ve ortaya çıkış hikâyeleri henüz karanlıktır. İlerleyen zamanlarda bunların daha da netleştirileceğini düşünmekteyiz.

Tarih-kaya ilişkisi kayalar üzerine çizilen resimlerle sınırlı olmayıp yazının yarımadada yaygınlaşmasıyla bu ilişki farklı bir boyuta taşınmıştır. Zira yazının icadından sonra da kaya oymacılığı devam etmiş ve kayalar, yazı yazmaya elverişli olduklarından üzerlerine metinler işlenerek doğal kitabelere dönüştürülmüşlerdir. Bu durum aslında tarih tasarımının evrim geçirmesi ve daha nesnel hale gelmesinden başka bir şey değildir. Yazıyla tanışan Araplar, muhtelif dönemlerde kazınan resimlerin yanı başına veyahut henüz yeni keşfedilmiş kayalık alanlara Arap yazısının eski türleri (Güney Arapların geliştirdiği Müsned ve Nabât kalemi) ile Safâî ve Semûdî yazılarını nakşetmişlerdir. Ancak bunların direk tarih malzemesi veya detaylı anlatımlar olduklarını söylemek her zaman mümkün değildir. Bir kaya üzerine anlamlı, bütüncül ve hâdiseleri detaylı anlatan kompozisyonları kaydetmek büyük emek isteyen bir iş olduğundan kayalara nakşedilen yazılar kısa bilgilerden ibarettir. Bu yüzden birçoğu maksadı anlaşılmayan, hatta bir şey ifade etmeyen ve yardımcı kaynaklara müracaatı gerektiren ifadelerdir. Bunun yanında yazılarda insan, mekân ve kabile adları yoğunlukta olduğu da bir başka faktördür. Her ne kadar bunlar basit ve sade olsa da bu veriler tarihî hadiselerle örtüştürüldüğünde veyahut kaynaklarda anlatılan kıssalara uygun düştüğünde tarih yazımının güvenilirliğini artıracaktır.

Kaya resimlerinin kazındığı sıralarda insanlarda tarih bilinci gelişmediğinden çizilen resimlerde tarih ve kronoloji unsurları yer almaz. Buna

12 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 546; Hani Hayajneh, "Ancient North Arabian Inscriptions, Rock Drawings, and Tribal Brands (wasms) from the Sammah/ Ayl ('El) Region, Southern Jordan", *The Shammakh to Ayl Archaeological Survey, Southern Jordan (2010-2012)* (Oxford: American Schools of Oriental Research, ts.), 505-541.

rağmen her birisi tarihî yarımadanın kronolojisini çıkartmada önemli parametrelerdir. Zira bu çizim ve yazıtlar, farklı zamanlarda nakşedildikleri için içerisinde değişen zaman dilimlerini gösteren katmanları barındırır. Zamana göre değişiklik gösteren bu çizimlerin belirli tarihler vermesi kolay olmamakla birlikte kayaların yüzey tabakasının rengi ile çizimlerin birbiri üzerine bindirilmesi arasında bir karşılaştırma yapmak göreceli bir kronolojiyi beraberinde getirir. Ayrıca bu resimler hakkında bilgi toplayarak ve onları başka çizimlerle karşılaştırarak gerçeğe yakın bir kronolojiye ulaşılabilir. Aynı şekilde resimlere konu olan soyu tükenmiş hayvanların çizimlerinden veya yeni silahların ortaya çıkmasından ve savaş aletlerindeki değişikliklerden bir kronoloji elde edilebilir.

Kaya resimlerinden hareketle bir kronoloji çıkarma konusunda ilk deneme Anati'den gelmiştir.[13] Anati, bölgedeki resim alanları gezmeden ve yeterli inceleme yapmadan sadece kendisine sunulan resimleri inceleyerek aşağıdaki kronolojiyi çıkarmıştır:[14]

Dönem	**Tarih Aralığı**
İlk Avcılar	M.Ö. 6000'den önce
Erken Avcılık ve Çobancılık IV	M.Ö. 4000-6000
Orta Avcılık ve Çobancılık III	M.Ö. 3000-4000
Orta Avcılık ve Çobancılık II	M.Ö. 2000-3000
Orta Avcılık ve Çobancılık I	M.Ö. 1000-2000
Geç Avcılık ve Çobancılık	M.Ö. 500-1200
Okuryazarlık Dönemi	M.Ö. 650-1000
İslâmî Dönem	M.S. 622'den sonra

Anati'nin ardından Zarins de bir deneme yapmış ve genel hatlarıyla Anati'ye benzer bir şablon çıkarmıştır.[15] Her ikisinin kronolojisini inceleyen Majeed Khan ise Anati ile Zarins'in eksikliklerini ve nerelerde hata yaptıklarını bildiren bir eleştiri makalesi kaleme alarak daha ideal bir kro-

13 Bednarik, "The Rock Art of Southern Arabia Reconsidered", 7.

14 Emmanuel Anati, *Rock Art in Central Arabia* (Louvain: Institut Orientaliste, 1968), 1/160.

15 Juris Zarins vd., "Bernameci Meshi'l-Eserî'ş-Şâmil lî Ardi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti'-Suudiyye", *Atlâl* 5 (2001), 34; Mes'ûd, "el-Eslihatü fî'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 156.

noloji için tekliflerini sıralamıştır.[16] Tartışmalar bir yana bu gayretler ileride daha kabul edilebilir bir kronolojinin elde edileceğini göstermektedir. Zira bakır pası yönteminin her geçen gün doğru sonuçlar vermesi ve yeni arkeolojik kazıların diğer kazıları desteklemesi geçmişin zaman aralıklarını belirlemeye yardımcı olacaktır.

Arabistan'daki en eski kaya çizimleri günümüzden yaklaşık 12.000 yıl öncesine kadar uzandığından Neolitik Çağı da kapsayan bu resimleri tarihlendirmek bilim insanlarına düşmektedir. Ancak resimlerin bulunduğu sitelerin tamamı açık havada bulunması bunların bilimsel olarak tarihlendirilmesini zorlaştırmaktadır.[17] Buna rağmen bilim insanları geliştirdikleri yeni yöntemler ve araçlarla kaya resimlerinin kronolojisini belirleme konusunda ısrarla çalışmaktadır. Bu iş için kullanılan yöntemler arasında radyokarbon, patina, U-serisi analizi,[18] resimlerin icra tekniklerini gözlemleme, üst üste bindirme yöntemiyle yapılan çizimleri çözümleme[19] ve resimleri birlikte değerlendirme yahut yanındaki nesnelerin ilişkilendirme gibi teknikler bulunmaktadır.[20] Bunlardan en makul olanı radyoaktif karbon (K14) testidir. Yarımada üzerinde bu yöntemle yapılan testlerin sayısı 1963 yılına kadar 16 civarındayken bu sayı 1975 yılında 286'ya ulaşmış ve günümüzde de bulunan her resim bu teste tabi tutulmaktadır. Dolayısıyla bu yöntemle artık geçmişin kronolojisini çıkarmak biraz daha mümkün hâle gelmiştir.

Netice itibarıyla kaya sanatı, tarih öncesi dönemden İslâmi dönemin başlangıcına kadar Arap Yarımadası'nın sosyal, kültürel ve dini varlıklarının tasvirinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu sanatın aşamalarını ve bağlamlarını takip edildiğinde, insanın maddi uygarlıkla ilişkisinde, yaşama, tapınma, iletişim kurma ve hayal kurma biçimleriyle olan ilişkisinde geçtiği tarihî yolu anlatan görsel hikâyelerle karşılaşılır. Zira çizim katmanlarının üst üste binmesi, çizimlerin uygulanmasındaki ardışık sistemi ifade eder.

16 Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 14.

17 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 452.

18 Robert Bednarik - Majeed Khan, "New Rock Art Complex in Saudi Arabia", *Rock Art Research* 34/1 (2017), 182.

19 İsmail Hâmid İsmail Ali, "er-Rusûmü's-Sahriyye ve İrhâsâtü Ticâreti'l-Kavâfili's-Sahrâviyye kable'l-İslâm", *Edeb ve Nakd* 402/1 (2021), 39.

20 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 448.

2. Astronomi ve Takvim

Gökyüzü cisimleri; burçlar, ayın menzileleri, ay tutulması, güneş tutulması, yıldız kayması, gök cisimleri, takvim ve dört mevsim gibi durumları araştıran astronomi Mısır ve Sümer'deki eski uygarlıklar kadar İslâm öncesi Arapların da uğraş alanlarından birisi olmuştur. Çölün ortasında ve çöl ortamında yaşamak tabiat olaylarına hakim olmaya bağlıydı ve insanlar işlerini yürütebilmek için yıldızları tanımak durumundaydılar. Çölde işaretler ve yol gösterici levhalar olmadığından yön bulmak için bir nevi onlara muhtaçtılar. Bu yüzden eski dönemde yaşayan Araplar, yıldızların doğma ve batma vakitlerini, gezegenlerin hareketlerini ve yağmurun habercisi kabul edilen gök cisimlerini çok iyi öğrenmişlerdir. Uzun süre yıldızlar, yürüyen burçlar ve ayın menzilelerini araştırarak takvimi bulmuş ve yılı aylara, haftalara, günlere, saatlere bölmüşlerdir. Daha sonra bu gözlem ve tecrübelerini törenlere, mitlere, kaya resimlerine ve daha sonra edebiyata taşımışlardır. Resimlerde gök bağı olan mitlerin izlerini bulur ve gökyüzüne tapınma gibi dinî/dünyevî ifadeler belirgindir. Zira mevcut resimler, astronomi ve mitlere olan güçlü yakınlığı göstermektedir.

Eski toplumların kayalar üzerine güneş, ay gibi astronomik cisimlerin ile nadiren kuyruklu yıldız fenomeni tasvir etmeleri onların gökyüzünü yakinen gözlemlediklerini kanıtlar. Bu çizimler okuma yazma bilmeyen insanların göksel olaylara merakını ortaya koyar ve gökyüzündeki bu olayları hem anlamlandırabilmek hem de muhtemelen gelecek nesillere bildirmek amacıyla tasvir etmişlerdir.[21] Benzer gayelerle Araplar da gökyüzünü tanımaya yönelmişlerdir.

Gökyüzü gözlemlerinin en faydacı sonuçlarından birisi takvimlerdir. Tüm eski Yakın Doğu krallıkları, takvimleri için ay döngüsünü benimsemiştir. Ancak Ay tek başına ölçü birimi olarak yeterli gelmediğinden Güneş ve Venüs gezegeni de bir hesapla modülü olarak seçilmiştir. Zamanın farkında olan Araplar, özellikle de kuzey bölgedeki insanlar, kayaları şekillendirerek ilkel de olsa güneş saatleri tertip etmişlerdir.[22] Yine saate benzer

21 Fernando Augusto Coimbra, "Astronomical representations in rock art: examples of the cognitive and spiritual processes of non-literate people", *The Intellectual and spiritual expressions of non-literate people* (Oxford O: Archaeopress, 2012), 37-44.

22 John F. Healey, "Osmanlı Dönemi Kuzey Arabistanı'nda bir Arkeolojik Buluntu: Medâin-i Sâlih'teki Nabatî Güneş Saati". çev., İbrahim Oğuzhan ve Hakan Temir. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 24 (2023): 231-24.

birbirine halkalar şeklinde geçirilmiş dairelerle zamanı takip edecekleri ilkel saat çizimleri yapmışlardır.

3. İklim, Coğrafya ve Ekolojik Durum

Kaya resimleri, genelde, ressamın kimliğini açıkça yansıtmasa da onun düşünce dünyasını ve yaşadığı ortamı genel hatlarıyla verir. Zira insanların anlam dünyasının basit olduğu eski çağlarda çizimler, resmedilen çevrenin doğasını yansıtmaya müsaitti. Bu sebeple resimlerde dönemin iklim, coğrafya ve hayvan çeşitliğini olduğu gibi yansıtan çizimlerle karşılaşılır. Üstelik bunlardan biri vasıtasıyla diğerleri hakkında da bilgi edinmek mümkün, yani sıradan bir hayvan çizimi iklim ve coğrafyayı tanımaya olanak sağlayabilir. O hâlde bu üç bileşeni birlikte ele almak gerekir. Her ne kadar ekolojik durum ile iklim arasında nasıl bağ kurulacağı sorusu akıllara gelse de önceki insanların doğaya bağlılığı ve doğayla iç içe yaşantısı iklim hakkında bilgiler edinmeyi sağlar. Yine bu çizimler, insanın çevreye uyumunu ve antik çağdaki kültürel düzeyini somutlaştırır. Çünkü sanatçılar çizim ve yazıtlarla birçok konuyu aydınlatan kanıtı arkalarında bırakmıştır.

Eski insanların geçim kaynakları avlanma ve hayvancılık üzerine kurulu olduğundan kayalara çok sayıda hayvan türlerinin çizili olduğu ve bunların her birisin önemli ipuçları içerdikleri aşikârdır. Kayalara çizilen hayvan resimleri bir araya getirildiğinde ilk dikkat çeken husus çizilen hayvan türlerinin dönemsel olarak değişiyor olmasıdır. İklim ve şartlar değiştikçe yarımada şartlarına uygun yaşam alanı oluşturan hayvan türleri peyda olmuş ve bu değişim çizimlere hemen yansımıştır. Bu durum büyük bir kısmının çöl ve savanlarla kaplı olan Arap Yarımadası'nın dönem bazında farklı hava şartlarına maruz kalarak değişim geçirdiğini ele verir. Uzmanların da belirttiğine göre şimdilerde büyük bölümü kayalık ve çöl olmasına rağmen Arap Yarımadası bundan 6.000 yıl öncesinde bitki ve hayvan yaşamı için elverişliydi.[23] Bu tezi doğrulayan verilerden birisi de kaya resimleridir ve bu resimler bir araya getirildiğinde iklimdeki değişiklik netleşir. Mesela kendine özgü sarmal boynuzları olan ve daha önce Afrika'yı terk ettiğine inanılmayan bir antilobun görüntüsünün kayalara çizilmesi bir zamanlar burada mutedil bir hava olduğunun işaretçisidir. Aynı şekilde MÖ 8000 yılına

23 Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı.* (Ankara: MARS T. ve S. A. S. Matbaası, 1957), 2; Cevâd Alî. *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm.* (Bağdat: Câmiatü Bağdat, 1413/1993), 1/241; Majeed Khan, "Suudi Arabistan'daki Kaya Resimleri", çev. Hakan Temir, *Siyer Araştırmalar Dergisi* 3 (2018): 184.

kadar uzanan çizimlerde, daha önce bu bölgede yaşadığı bilinmeyen yaban öküzü, yaban devesi ve Afrika eşeklerinin resimlerin yer alması da benzer kanıyı destekler. Yine Kuzeybatı Suudi Arabistan'daki kaya çizimleri, bölgenin bir zamanlar beklenmedik hayvanlara ev sahipliği yaptığını gösterir. Bu veriler bir zamanlar Arap Yarımadası'nın yeşil ve mutedil olabileceğinin hesaba katılması gerektiğini söyler.[24] Zira bu hayvanların kurak iklimde yaşamayacağı bir gerçektir. İşte bu resimleri dikkate alan uzmanlar, bölgenin muson yağmurları altında gelişen bol miktarda bitki örtüsüne ev sahipliği yaptığını ancak zamanla çölleştiğini tahmin etmektedirler.

Bir zamanlar yeşil olan Arabistan'ın çölleştiğine dair birçok kanıtla karşılaşmak mümkündür. Nitekim ilk zamanlarda çizilen motiflerde tek bir hayvan türünün, sığırın, çok sayıda tasvir edildiği görülür. Serin ve nemli iklime aşina olmakla bilinen birçok sığır resmi zamanla giderek azalmış, yerlerini kuru ve sıcak iklimi seven deve almıştır. Bakır pasındaki değişim, iki hayvan çizimi arasında binlerce yıllık farkı gösterir.[25] Bu fark da Suudi Arabistan'ın iklimi aşırı derecede sıcak ve kurak hâle geldiğinde, sığırlar yavaş yavaş ortadan kalkarak yerini özellikle kuzey ve batı bölgelerinde deve, dağ keçisi ve keçi gibi kuru ortama daha uygun hayvanların aldığını gösterir. Bu durum üzerinde kontrolsüz ve sınırsız avlanmanın da etki ettiği söylense de bu iddia nispeten izaha muhtaçtır. Görünüşe göre bazı türlerin neslinin tükenmesi, iklim değişikliği de dahil olmak üzere birçok faktörün sonucuydu. İşte bunlardan yola çıkarak Arabistan iklimi Neolitik Çağ'da soğuk ve nemli iken Bronz Çağı'nda -yaklaşık 4500 yıl önce- çok sıcak ve kuru iklime dönüştüğü tahmin edilmektedir.[26]

Resimler sadece iklim verilerini içermez aynı zamanda kuraklık arttıkça farklı türde hayvanların sürece nasıl uyum sağladıklarını, yeni duruma alışmayanların göçlerini veya ortadan kaybolmalarını net bir şekilde yansıtır. Yeni türlerin ortaya çıkışını, özellikle de bölgeye uyum süreçlerini anlatır. Şayet bu hayvanların tam olarak ne zaman geldikleri bilinirse kronoloji oluşturmak için önemli bir belge de elde edilmiş olur. Ancak bitki ve hayvanların evcilleştirilmesi karmaşık olguları da barındırır. Çünkü evcilleştirme

24 Hz. Peygamber'in *"Arap Yarımadası yeniden nehir ve bahçelerine dönmedikçe kıyamet kopmayacaktır."* Sözü de bu duruma işaret eder. Bk. Müslim, "Zekât", 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/231.

25 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 449.

26 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 450. Çöl, tarihi boyunca pek çok jeolojik değişime sahne olmuştur. Bir zamanlar topraklarında ormanlar ve yeşil alanlar bol, göller ve nehirler mevcut iken hepsi yok olmuştur. Keskin iklim değişiklikleri nedeniyle kuru bir hal almıştır.

süreci farklı yerlerde ve dönemlerde gerçekleşmiş olabilir. Üstelik kimi zaman da uygarlıkların gelişimiyle hayvancılık arasında bağ kurmak arzu edilen sonucu vermeyebilir.

4. Gündelik Hayat

Kaya resimleri doğum, üreme, evlenme, ölüm, evlilik, avlanma, savaş, eğlence vb. hayatın her yönünü anlatan çizimlerdir. Ait oldukları dönemlerde yaşayan insanların duygu ve düşüncelerini yansıtan panolardır. Dolayısıyla her biri çok değerlidir ve bunlara bakarak gündelik hayata dair pek çok şey söylenebilir.

a. Sosyal Yaşantı

Kayalıklar, resim alanları olduğu kadar yaşam alanlarıdır ve özellikle erken dönemlerde öncelikli yaşam mekânlarıdır. Arap Yarımadası'nda bulunan kaya sığınakları da benzer gerekçelerin yanında su ve bitkilerin varlığıyla doğal yaşam alanlarına dönüştürülmüştür.[27] İslâm'dan önce bu taşlık alanlardan korunaklı olanlarına *d-Dârâ/ed-Dîrâ* (الدارة/الدارات) denilir ve yaşam merkezi olarak tasarlanırdı.[28] Arap Yarımadası'nda on altı tane önemli *ed-Dîra*'dan söz edilirken[29] bu konuda detaylı bir araştırma yapan el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) yüz on tane mekân olduğu söylemiştir.[30] Yüz on mekân aynı sayıda kabileye işaret eder ki bu rakam ilk zamanlar Arapların yaşam alanı tercihinde kayalıkların ne kadar önemli oldukları gerçeğini açığa çıkarır.

Çölde kaya, su ve avlakların etrafında başlayan hayat, kayalarla olan münasebeti farklı alanlara da taşımıştır. Bu yüzden kayalar üzerine antik çağlardan itibaren insan yaşamını, faaliyetini, çevreye uyumunu ve kültürel düzeyini somutlaştıran çizimler ve yazıtlar kazınarak geride bölgedeki sosyal düzeni aydınlatan birçok kanıt bırakılmıştır. Kayaların üzerindeki her bir

27 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 541.

28 Şihabüddin Yâkut b. Abdullah Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*. (Beyrût: Dâru's-Sâdr, 1995), 2/424; Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz Bekrî el-Endülüsî, *Mu'cem mâ ista'cem min esmâi'l-bilâdî ve mevâdi*, thk. Mustafa Sakâ (Kâhire: Matbaatü Lecne, 1945), 2/533. Detaylı bilgi için bkz. Hakan Temir, *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 132.

29 Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî, *ed-Dârât* (Beyrût: Matbaatü Katalokiyye, 1898).

30 Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrût: Müessesetü Risâle, 1426/2005), 1/393.

kayıt, yarımadadaki geçmiş toplumların yaşam biçimlerinin birer tezahürüdür. Zira bu insanlar için kaya çizimleri, yaşantılarını anlatmada ve gelecek nesillerle iletişim kurmada bir başvuru kaynağıydı.[31] Tarih öncesi dönemdeki günlük hayatın olaylarını anlatan bir gazete niteliğindeki kaya resimleri, erkekleri, kadınları, çocukları, otlatmayı, dini maskeli balo ritüellerini ve dans partilerini tasvir ederek ilkel toplumların sosyolojik bir resmini yansıtır. Tarih öncesi çöl toplumunun entelektüel durumunu en yalın bir şekilde gözler önüne serer.

Eski insanlar tarafından kayalara çizilen simgeler, buranın sakinleri hakkında bize çok şey ifade etmektedir. Bunlar sayesinde, medenî ve bedevî insanların günlük yaşamlarının kaydı çıkarılır.[32] Mevcut verilere bakıldığında günümüzden 10 ila 6 bin yıl önce, Arap Yarımadası'nda hayat, genellikle avcılık ve hayvancılık üzerine dayalı basit nitelikteydi. Dolayısıyla günümüzden 5 bin yıl öncesine kadar Arap toplumu çoğunlukla göçebeydi ve birkaç aile grubu birlikte çadırlarda yaşıyordu.[33]

İnsanlığın her geçen gün ilerleme kaydetmesine paralel olarak Arap Yarımadası sakinleri de kendilerini geliştirdiler ve bedevî hayattan medeni hayata doğru evrildiler. Günümüzden yaklaşık 4.000 ila 3.500 yıl önce Bronz Çağı'nda artık yerleşik hayatın tasvirleri ortaya çıkarak küçük kasaba ve köyler, ardından da şehirler kurulmuştur. Bu dönemde kuzeyde el-Ulâ, Teymâ, Dûmetü'l-Cendel, doğuda Tâc, güneyde Fav ve Uhdud ve batıda Mekke ve Cidde gelişen küçük kasaba ve şehirlerden bazılarıdır.[34] Ancak kurulan bu şehirler kayalıklardan bağımsız değildi ve kayalar her halükârda insanların sığınaklarıydı.

Kaya resimleri bedevî tasvirlerle sınırlı kalmayıp medeniyet ile de yakından ilişkilidir. Hatta günümüzde keşfi yapılan kaya resim alanlarının bazıları eski insanların yoğun olarak yaşadığı bölgelere aittir. Dolayısıyla eski yerleşim bölgelerindeki bazı kazı alanları, dinî ve ticarî güzergahları belli ederek kadim yerleşim alanlarını gözler önüne serer. Zira antik ticaret ve hac yolları boyunca kayalara ve tepelere yüzlerce resim kazınmıştır. Örneğin

31 Majeed Khan, "From Prehistoric To Nomadic Art – A Synopsis of the History and Development of Tribal Art in Saudi Arabia", *American International Journal of Social Science*, 8/2, June 2019, 71.

32 Majeed Khan, "From Prehistoric To Nomadic Art – A Synopsis of the History and Development of Tribal Art in Saudi Arabia", *American International Journal of Social Science*, 8/2, June 2019, 71.

33 Khan, "From Prehistoric To Nomadic Art", 75.

34 Khan, "From Prehistoric To Nomadic Art", 76.

Tebük'ün çeşitli yerlerinde yayılan çizimler, göçlerin ve buraları ele geçiren ticari kervanların hareketlerine dair kanıtlar sunduğunu vurgular.

b. Ekonomik Düzen

Bedevî ve medenî yaşam tarzlarını tecrübe ettikleri bilinen Arapların ekonomileri, bu iki dinamik üzerine kuruluydu. Dolayısıyla iki tür ekonomik düzenden bahsedilebilir. İlki bedevî ekonomisi ikincisi ise medenî ekonomisidir. Bedevî ekonomisi; avcılık, hayvancılık ve toplayıcılık üzerine kurgulanmış; tabiat şartlarına sıkı bir şekilde bağlı, bu yüzden değişken ve kırılgan yapıdadır. İnsanlar, doğanın kendilerine sunduğu imkânlar nezdinde geçimlerini temin edip üretime katkı sağladıklarından dolayı ekonomileri de tabiat şartlarından oldukça etkilenmektedir. Kimi zamanlar doğal şartlara güç yetiremedikleri ve aciz kaldıkları zamanlarda değiştirerek yeni bir mekân aramaktadırlar. Su ve otlaklara sahip olmak için yapılan bu göçler bazen çatışmalara yol açtığından dolayı bedevî ekonomisi ağır hasarlar alabilmektedir.[35] Bununla birlikte yaşayanların geçim şartları, şehir ekonomisinden tamamen bağımsız ve uzak da değildir. Zira Arap Yarımadası'nda ciddi bir ilerleme mevcuttu. Bu yüzden bedevîler şehir ekonomisine ayak uydurmak zorundaydılar.[36]

Arap Yarımadası'nda hayat, bedevî tarzda başlayıp uzun süre etkisini devam ettirdiği ve yarımadanın coğrafi şartları nedeniyle de bir türlü vazgeçilemeyen hatta günümüze kadar varlığını koruyan bu yaşam tarzından dolayı kayalar üzerine kazınan çizimler bedevî ekonomisine ait resimlerle doludur. Bazıları MÖ 12.000 yıllarına kadar uzanan resimlerde, insanoğlunun eti, sütü, derisi ve kürkünden faydalandığı birçok hayvan resmi yer alır. Neolitik dönemden Cilalı Taş devrine kadar resimleri ceylan, geyik, antilop, sığır, yabani inek, yaban eşeği, dağ keçisi, aslan, sürüngenler, deve kuşu vb. hayvanların avlanıldığı teçhizatlı insan figürleriyle doludur.[37] Yiyecek olarak Arapların MÖ 4. yüzyıldan günümüze kadar vazgeçemedikleri kertenkele kaya resimlerine hem şekil hem de yazı itibariyle kazınmıştır.[38]

35 Mürüvve, *en-Nizaâtü'l-mâddiyye*, 1/202; Temir Kabile Hayatı.

36 Mürüvve, *en-Nizaâtü'l-mâddiyye*, 1/203.

37 Rahime binti Avvâd Ahmed es-Senânî, "et-Tâirü'n-Ne'âm fî Rusûmi Şibhi'l-Cezîretü'l-Arab", *Mecelletü Dırasü't-Târîhiyye ve'l-Hadâriyyeti'l-Mısır* 5/9 (2020), 17-57.

38 Süleyman b. Abdurrahman ez-Ziyeb, "ed-Dün: fî rusûmu sahriyye min Teymâ el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye", *Kırâât* (Riyâd: Merkezü Melik Faysal, 2021), 8-9. Şuana kadar dört farklı noktada kertenkele çizimi bulunmuştur. Birincisi Cevf'teki Sebelilerden kalma, ikincisi Tebük şehrinin 80 mil kuzeybatısında bulunan ünlü vadi olan Vadi Dam'da, üçüncüsü Şüvey-

Diğer taraftan fil, gergedan, su aygırı ve zürafa gibi büyük hayvanların tasvirleri yer almaz. Muhtemelen yarımadada bu devasa hayvanların yoktu yahut varsa dahi avlanmaları söz konusu değildi ve bu yüzden avlama sahneleri çizilmedi.[39]

Resimlerde av olduğuna göre avlanma manzaralarının da olması beklenir ki resimlerde farklı avlanma stratejileriyle karşılaşılır.[40] Avı pusuya düşürmek ve ele geçirmek için alternatif çözümler şekil bazında gösterilir.[41] Avlanmada kullanılan yedek ekipmanlar da unutulmaz ve bunlar arasında kuyrukları sırtlarına kaldırılmış atlar, uzun mızraklar, sopa, küçük balta, ok, yay, delici ve kesici aletler bulunur.[42] Avcılık temel geçim kaynağı olduğundan hem avcının hem de hayvanın hareketini ve avda kullanılan silahları doğru bir şekilde gösteren kaya resimlerinin av sahneleri kazımak adet olmuştur. Belki de böylelikle gelecek nesillere avlanma konusunda nasihatler verilmek istenmiştir.

MÖ 6000 civarındaki çizimlere gelindiğinde avcılığın yanında yerleşik hayata geçilme çabaları başlar ve hayvanların evcilleştirildiğine işaretler gözlemlenir. Yine yarımadanın kuzeybatısına dağılmış MÖ 4000-2000 yıllarına tarihlenen kaya resimlerinin bölge halkının avcılık ve otlatma pratiğine atıfta bulunulur. Köpek, evcilleştirilen ve avlanmak için kullanılan ilk hayvanlardan biridir.[43] Çizimlerde tasvir edilen eşekler ve boğalar da o dönemde evcilleştirilmiştir. Böylelikle avcılığın yanına hayvancılık da ilave edilmiştir.

Hayvanların evcilleştirilmeleri çizimlerde insan ve hayvan ilişkisini gösteren birlikteliklerin oluşmasını sağlamıştır. Nitekim birçok resimde insanlar, sığırlar ve köpeklerle bir aradadır ve bu hâliyle resimler bahse konu iki hayvanın evcilleştirilip gündelik hayatta yer edindiklerine işaret eder. Resimlerden de anlaşıldığı kadarıyla köpek, evcilleştirilen ilk hayvanlardan biridir. İnsanlar, köpeklerle iyi bir dostluk kurduklarından oymaların çoğu insanlarla köpekleri birbirine bağlayan ilişki üzeri kurgulanmıştır. Yine motiflerde

mis mevkiinde bulunan ve bugüne kadarki en büyük kertenkele olarak kabul edilen iri boyutlu bir kertenkele resmi ve dördüncüsü Teymâ'da bulunmaktadır. Kertenkelenin yaşadığı ortam çöl ortamı olmasına rağmen arkeolojik buluntularda özellikle kemiklerde nadirdir. Bk. ez-Ziyeb, "ed-Dün: fî rusûmu sahriyye min Teymâ el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye", 13-18.

39 Mes'ûd, "el-Eslihatü fî'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 183.

40 Mes'ûd, "el-Eslihatü fî'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 161.

41 Tunç, "Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları", 45.

42 Juris Zarins, "Early Rock Art of Saudi Arabia", *Archaeology* 35/6 (Aralık 1982), 26; Mes'ûd, "el-Eslihatü fî'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 183.

43 Mes'ûd, "el-Eslihatü fî'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 160.

büyük baş hayvanlardan sığırların oldukça fazla tasvir edildikleri fark edilir. Bir dönem yabani hâldeki sığırlar evcilleştirilerek gündelik hayatın parçaları olmuşlardır. Nitekim sığırların üzerine çizilen geometrik şekilli damgalar (vesmler) bu hayvanların evcilleştirildiğine işarettir.[44]

Yarımadanın iklimi Neolitik çağda soğuk ve kısmen nemliyken Bronz çağına gelindiğinde biranda değişerek aşırı derecede sıcak ve kurak hâle dönüşmüş, böylece kuzey ve batı bölgelerinde sığırlar yavaş yavaş yok olmuş; onların yerlerini çok sayıda evcilleştirilen deve, at, dağ keçisi ve evcil keçi gibi kuru ortama daha uygun hayvanlar almıştır.[45] Değişen şartlar özellikle at ve deve resimlerinin daha yaygınlaşmasına sebebiyet vermiştir.[46] Devenin Arabistan'da evcilleştirilme zamanı bilinmese de Bronz çağında evcil hayvan olduğuna işaret eden çok miktarda tasvir mevcuttur.[47]

Bedevî ekonomisini oldukça detaylı işleyen kaya resimleri, medeni ekonomiye dair de bilgiler sunar. Kayalarda sıklıkla tasviri yapılan develer, bir avlanma aracı[48] oldukları kadar ticari seferlerin vazgeçilmez unsuru oldukları gerçeğini dışa yansıtır.[49] Arap Yarımadası'nda kervanlarının ortaya çıkışı ve seferlerin başlangıcı henüz tam olarak kestirilemese de Güney Arabistan'daki tarım-ticaret ilişkisi bir arada değerlendirildiğinde milattan en az bin beş yüz önce ticaretin var olduğunu söyleyebiliriz. Zira MÖ 1200'lerde Mısır firavununun tapınakta kullanmak üzere Arap Yarımadası'ndan bir yılda 2159 kavanoz kokuyu satın aldığı bilinmektedir. Yine Keldânîler'in dinî gayelerle Babil'deki Ba'l tapınağına 10 bin *talent* (تالنت) [50] aldığı kaynaklarda geçmektedir.[51] Ülkeler arası bu ticarî ilişki neticesinde yarımadada ticarî merkezler ortaya çıkmış ve bunların yakınlarına kaya resimleri çizilmiştir. Belli noktalarda yoğunlaşan resimler buraların eskiden ticarî merkez olduklarını söyler.

44 Majeed Khan, *Wusum - The Tribal Symbols of Saudi Arabia* (Suudi Arabistan: Kingdom Of the Arabia Ministry Education, 1421), 12-20.

45 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 450.

46 https://biodiversity.ku.edu/archaeology/research/arabian-rock-art

47 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 450.

48 Keçi gibi dağlarda yaşayan hayvanları ve deve kuşlarını avlamak için deve kullanılırdı. Çünkü deve hiçbir engel tanımadan ovada ve çölde av hayvanını kovalayabilirdi. Mes'ûd, "el-Eslihatü fi'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 183.

49 İsmail Ali, "er-Rusûmü's-Sahriyye ve İrhâsâtü Ticâreti'l-Kavâfili's-Sahrâviyye kable'l-İslâm", 41.

50 Talent, Antik bir ölçü birimidir. Küp hacminde su miktarını ifade eder. Bir talent 27 veya 35 kg arasında gelmektedir.

51 Strabon, *Geography*, 16/311; Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 2/269; Salih Ahmed el-Ali, *Muhâdarât fî târîhi'l-Arab*, (Musul: Dâru'l-Kütüb, 1981), 37; Dellû, *Ceziretü'l-Arab*, 137.

Arap Yarımadası'nda çizilen resimlerin dünyanın birçok noktasında bulunan çizimlerle benzerlik arz edişinde kıtalar arası ticarî bağın varlığı yadsınamaz bir gerçektir. Bunlar Arapların geçmişte Yunan adalarına ve Ege Denizi'ne ulaşan ticarî faaliyetlerinin kanıtıdır. Bu yazıtların bir kısmı Roma'da ve Napoli yakınlarındaki bölgelerde de mevcuttur. Dolayısıyla eski toplumlar bu resimlerle gelecek nesillere entelektüel birikimlerini aktarmak istemişlerdir.

c. Kültürel Faaliyetler

Her toplum kültürel mirasını oldukça uzak bir geçmişten başlatma gereği duyar. Çünkü kültür bir millet, etnisite, devlet ya da herhangi bir topluluğun tarihsel tüm birikiminin yansımasıdır.[52] Arap kültürünün İslâm'dan öncesi izleri bu açıdan önem kazanmaktadır. Arapların tarihi ve kültürünü anlatan eserlerin çok nadir olduğu ve bahse konu verilerin ise genellikle birkaç asır ötesine gitmediği anlaşılır. Bu yüzden son birkaç asra kadar Arapların eski dönemlere ait kültür öğelerinin olmadığı düşünülmekteydi. Ancak, 19. yüzyıldan itibaren Batılı araştırmacıların öncülüğünde başlatıp Suudi Arabistan Antikalar ve Müzeler Bakanlığı'nın sahiplenmesiyle yürütülen son arkeolojik kazılarla önemli aşama kaydedilmiştir. Tarihin eski çağlarına ışık tutacak ve oldukça fazla sayıdaki kültürel materyali gün ışığına çıkaracak bu çalışmalar umut vericidir.[53] Okuryazar olmayan Arapların ilk bilişsel yetenekleri ve hayat tecrübeleri gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.

Geçmişin izini ören yerlerinde arayan arkeolog ve antropologlar, kayalar üzerindeki çizimlerde eski medeniyetlerin izlerini bulmanın yanında bir de sürpriz ile karşı karşıya kalmıştır.[54] Zira kayalar üzerindeki çizimler bir veri iletimi işlevine ek olarak sanatsal çizimler olduklarından dönemin sanat anlayışını da yansıtırlar. Elbette eserlerin bazıları tamamen estetik amaçlar için oluşturulmamıştır. Ancak tasarım, boyama pigmentleri gibi uygun malzemeleri araştırma, uygun araçların kullanımı ve kaya yüzeyleri süslemek bir estetik arayışın izlerini taşımaktadır. Çünkü çizim türleri ve kaya oymaları arasında, sanatçının yaratıcılığını ve resimsel becerisini şekil ve boyutlarda yansıtan, farklı tarihsel dönemlere dayanan, farklı biçimlerde ve sanatsal üsluplarda yapılmış çeşitli insan ve hayvan figürlerinin çizimleri

52 İsmet Tunç, "Din ve Kültür İlişkisi", Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-I, ed. İsmet Tunç-Abdulvasıf Eraslan (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2021), 9

53 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 461.

54 Tunç, *Antropoloji ve Din*, 30.

bulunmaktadır. Bu açıdan kaya resimleri, günümüzdeki heykelcilik, oymacılık, hat, tezhip, nakış ve gravür sanatlarının temelini oluşturmaktadır denilebilir. Şu ana kadar tespit edilen kaya oymalarında estetik gayelerle çizilen bolca kadın takıları başta olmak üzere kolyeler, küpeler, bilezikler ve muskalar ile madeni paralar, maske, elbise ve örtüler bulunmuştur. En eski kabul edilen birkaç kaya çiziminde yer alan boynuzlu ineklerin yanı sıra dağ keçisi, devekuşları, köpekler ve aslanların dahi estetik niteliklere haiz olduğu söylenebilir. Zira aslına uygun bu çizimlerdeki ince detaylar sanatsal estetiğin ipuçlarını verir.

Kaya resimleri, izleyicinin gözünü büyülemesi ve eski uygulamaların izlerini taşımasıyla da ilgi odağı konumundadır. Bu kaya sanatları, tarihçi için görsel bir belge olduğu kadar, sanat tarihçisi açısından sembolik çağrışımları olan ve özellikle bedenlerin tüm estetik unsurlarını yansıtan tasarımlardır. Örneğin Necran bölgesinde bulunan birçok resimde kadınlar saç örgülerinden vücut hatlarındaki belirgin estetik ayrıntılara kadar tüm detaylarıyla çizilmiştir. Bu görseller estetik bakışın yanında doğal olanı da yansıtmaktadır. Eski insanın doğa ve iklim değişiklikleriyle ilişkisindeki korkularını, sevinçlerini ve endişelerini çeşitli görsellerle bünyesinde barındırmaktadır. İlaveten, binicilik, fetih ve dövüş sahneleri ele alan sanatçıların zihnindeki kahramanlık, başarı ve binicilik tahayyüllerini içerir. Çöl ortamı devamlı yakaza halinde olmayı ve tetikte bekleyerek işgale hazır olmayı ilham ettiğinden sanatçılar en çok bu konuda mahirleşmişlerdir. Savaşa ait nesneleri çizmekte ustalaşmış ve şaheserler yapmışlardır. Bu niyetle at çizimlerine önem veren sanatçılar onu saçaklı eyerler, sırt ve kalça örtüleri, süslü yular ve boynuna kolyeler ile süsleyerek adeta modern bir tablo oluşturmuşlardır.

Kaya resimlerinin kendileri bir sanat eseri olduğu kadar İslâm öncesi dönemin sanatsal faaliyetlerinin yer aldığı kültür atlaslarıdır. Bunlar eski Arap toplumundaki sosyal yaşamın birçok yönü hakkında sahneler içermekte, dans ve müzik çizimlerine yer vermektedirler. Çoklu resim çizmeye elverişli birçok kaya yüzeyinde dans halindeyken bol miktarda insan çizimi mevcuttur. Birçoğunun uygulamasında en zor yöntemlerden biri olarak kabul edilen oyma yöntemi kullanılmış ve sanatçının çizimlerini yaparken kullandığı aletler sadece basit bir taş keskisi olmuştur. Yüzeye çizilen

toplu insan resimleri daha çok yerel dansların canlandırmakta ve binlerce yıl devam eden Arap folklorunu gözler önüne sermektedir.[55]

Yarımadadaki birçok çizimde erkekler ve kadınlar, birlikte dans eder halde ve vücutlarını sergiler şekilde tasvir edilmişlerdir. Şüveymis bölgesindeki kayada net bir şekilde kadınların raks pozları yer almaktadır. Bu netlik insan figürlerinde çok nadir olarak görülmektedir.[56] Bu çizimlerin bazıları hâlâ gruplar halinde icra edilen ve geleneksel bir halk dansı olan *Arda*'yı (العرضة) hatırlatmaktadır. Günümüzde bir kültür ögesi olarak resmî törenlerde icra edilen Arda, ellerdeki kılıç veya bastonlar yardımıyla müziğin ritmi eşliğinde yapılan bir danstır. Bu durum bilinmeyen zamanlardan beri Arap halk kültürünün kesintisiz bir şekilde devam ettiğini göstermektedir. [57] Bu bağlamda modern Arap kabilelerin günlük hayatta sergiledikleri sosyokültürel uygulamalardan pek çoğunun tarih öncesi izleri hala canlı şekilde yaşatılmaktadır."

Dans ve eğlence hayatından söz edebilmek için müziğin icra edildiğine dair işaretler bulunmalıdır. Yazılı kaynaklarda bahsedilmeyen bu husus kayalar üzerinde somut ve gerçekçi bir şekilde yer almaktadır.[58] Hima bölgesinin kayalıklarından birine oyulmuş olan stel, eski Mısır Sümerleri tarafından bilinen "Arp"[59] enstrümanını çalan bir kızı gösterir. Bu resim, bir kadın müzisyen, bir dansçı ve bir savaşçının bulunduğu bir dans partisini ifade eder. Bundan başka kuzey bölgelerde bulunan kaya resimlerinde birçok müzik aletinin şekli temsili olarak işlenmiştir.

Tarih öncesi sanat ile kabile veya bedevi sanatı arasındaki kademeli stil, içerik, bağlam ve kavramsallaştırma değişim net bir şekilde dışa yansıtılır. Hayvan figürlerinin gelişimi, kabile sembollerinin eklenmesi ve erken Demir Çağı'ndan itibaren resimlerin yanına yazının da ilave edilmesiyle bedevîlikten medeniyete doğru hızlı bir dönüşüm yaşandığını göstermektedir. Bedevi halk oyunları ve damgalı deve tasvirlerinin yanı sıra belirli resimlerin yanında kabile veya şahıs isimlerinin yer alması kültürel hayatın zenginline

55 al-Manaser, "Traditional Music or Religious Ritual? Ancient Rock Art Illumined by Bedouin Custom", 77-80.

56 Majeed Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", *The Artist and Journal of Home Culture*, 2 (December 2013): 450.

57 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 544.

58 Khan, "From Prehistoric To Nomadic Art", 77.

59 Arp benzeri çalgılar M.Ö. 3000 yıllarına kadar uzanan Mısır mezarlarının duvar resimlerinde görüldüğü gibi sonraki dönemlerde İran'da da bilinmekte ve 17. yüzyıla kadar birçok forma dönüştüğü anlaşılmaktadır.

işarettir. Üstelik resimlerin yanında yazıların ilave edilişi medeniyetin geldiği seviyeyi gözler önüne serer. Nitekim bazı çizimlerin yanlarında bol sayıda Semudik ve Safâik yazıt vardır.

d. Dinî Hayat

İslâm öncesi Arapların dini yaşantısını anlatmada en popüler kaynak, Hişâm İbn el-Kelbî'nin (ö. 204/819) *Kitâbü'l-Esnâm* (Putlar Kitabı) kitabı ile İbn İshâk, İbn Hişâm Vâkıdî gibi megâzî âlimlerinin metin arasında bahsettikleri şeylerdir. Putperestliği kurgulamak üzere yazılan *Kitâbü'l-Esnâm*, hilkatten çok tanrıcılığa oradan da Hz. Muhammed'in nübbüvvetine doğru bir konu bütünlüğü içerisinde Arap inanç tarihini anlatan bir dizi halk hikayesi sunar. Anlatılar aralıklı, bilgiler kesik ve dönemin dinî anlayışını ortaya koymada yeterli değildir. Paganist inançları ifşa eden anlatılar daha ziyade Müslüman müelliflerin tasavvurlarından ibarettir ve dinin muhalifi olan putperestlerin bakış açılarını anlatan veyahut onların kaleminden çıkan bir anlatım bulunmaz. Kısacası onlar hakkında bilinenler geleneksel kaynaklardan toplanan şeylerdir. Kaldı ki, putperestler kendi hikâyelerini anlatacak donanıma hiç sahip olamadıklarından Müslüman müelliflerin tarafgir ve sınırlı anlatılarında yer almışlardır. Bu sebeple putperestliği tarif edecek, onların ruh dünyalarını yansıtacak yeni kaynaklara ihtiyaç duyulduğu açıktır ve kaya resimlerinin bu konudaki bazı boşlukları kısmen dolduracağı söylenebilir. Zira bu çizimler pagan inançlara mensup kimseler tarafından bilinçli ve samimi bir şekilde yapılmış olmalıdır.

Kaya resimlerinde İslâm öncesi Arapların ilahları, mabetleri ve kutsal kabul ettikleri nesneler bulunur. Arap Yarımadası'nın sakinleri çölde birçok tanrıya tapıyorlardı. Cismani varlıklara tapma işi burada sık sık tekrar eden bir husus olduğundan İslâm'dan önce putlara tapan Araplar, taştan put yapmanın yanında kayaları tapınak haline dönüştürmeyi de ihmal etmemişti. Üçte ikisi kumlarla örtülü bu coğrafyada kalıcı tapınak ancak kayalar üzerine inşa edileceğinden kayalıklar açık hava tapınaklarına dönüştürülmeye müsait alanlardı. Zira bu mekânlar kum fırtınalarına ve kaymalara karşı oldukça korunaklıydı. Gösteriş ve azametleriyle kayalar Tanrıların kudretini sergilemek için bulunmaz alanlardı.[60] Üstelik kayalar sahip oldukları özelliklerle dinî vecibelerin ifasına kolaylık sağlamaktaydı. Üzerlerinde bulunan doğal yarıklar veya kesici aletler vasıtasıyla oluşturulan delikler sunak

60 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 539.

olarak kullanılabilir, bu sunakların altındaki sığınaklar da rahiplere ev sahipliği yapabilecek nitelikteydi.[61] Bu yüzden tarih öncesi insanların tanrı ve tanrıçalarının tasvirlerini betimleyerek buraları ibadet ve dini ayinler için kutsal mekân olarak kullandılar.[62]

Kayaların işlevselliğinden faydalanan Araplar, eski çağlardan itibaren tanrıların tasvirlerini kayalara nakşetmişlerdir. Kayalık alanlardan ibadete elverişli yerleri açık hava tapınağı formuna dönüştürmüş ve yüksek yerlerde kayalar üzerine tanrılarının görüntülerini tasvir etmişlerdir. Günümüzden yaklaşık 2000-2500 yıl öncesine dayanan bu çizimlerde bazı tanrıçalar yer almaktadır. Görsellikleriyle sanatçının becerisini yansıtan bu tanrıçalar, Khan'ın ifadesiyle "üçgen gövde, yarı kalkık eller, ince bel, uzun boyun, geniş kalçalar ve uzun saçlarıyla dikkatleri üzerine toplar."[63] Yüzleri ise tanrının erişilmezliği anlayışına uygun olarak kasten belirsiz bırakılmış gibidir.

Birbirine benzer özellikteki tanrıça çizimleri Arabistan'ın güney bölgelerinde oldukça sık karşılaşılan bir durumdur. Necran bölgesinde, geniş kalçalı, avuç içi açık ve parmakları açık bir dizi benzer tasvirleri bulunmuş ve bu kadar özenle yapılan çizimlerin tanrıçalara ait olabileceği görüşü belirtmiştir. Zaten yöredeki bedevîler buna tanrıça "Alia"nın görüntüsü adını verirler. Zira nesiller boyu anlatılan hikayelere göre Alia bütün Güney Arabistan'ın kraliçesi ve tanrıçasıdır. Alia'nın görüntüleri Necran'ın güneyinde ve Yemen'in kuzeyinde birçok bölgede tasvir edilmiştir.[64] İslâm öncesi tanrıçalardan biri olan Alia'nın (yerel bedevîler arasında bilinir) birkaç figürü, bir tepenin yüksek ve dikey yüzeyinde yer almaktadır.[65] Muhtemelen sanatçılar, tanrılarının suretlerini betimlerken üslup, biçim, şekil veya konuda herhangi bir değişiklik yapmamışlardır. Bu nedenle, neredeyse tüm alanlarda Alia'nın aynı görüntüleri bulunmaktadır.[66]

Güney Arabistan'daki kayalarda yaygın olarak bulunan tanrıça Alia görselleri bazı niteliklere atıfta bulunmaktadır. Cinsel özellikler daha belirgin bir şekilde tasvir edildiğinden Alia, aşk ve doğurganlık tanrıçası olabilir.[67] Tepelerde ve kayalarda bulunan tanrı tasvirleri ile kayalar üzerindeki heykel

61 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 540.
62 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 542.
63 Majeed Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", *The Artist and Journal of Home Culture*, 2 (December 2013): 457.
64 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 459.
65 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 541.
66 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 542.
67 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 542.

putlarının çeşitliliği insanların inançları, düşünceleri, fikirleri ve inandıkları metafizik dünyayı göstermektedir.

Doğal tapınma mekânlarına resmi çizilen tanrılar Alia'yla sınırlı olmayıp Güney Arabistan'da şöhret bulan Azun ve Zât Hami gibi tanrıların çizimleriyle de karşılaşılır. Muhtelif tanrı çizimlerine rağmen günlük hayatta tanrıya ait olağanüstü güçlerin bir kısmına vakıf olduğunu düşündükleri kahin, arraf ve büyücü gibi dinî niteliklere sahip kimselerin çizimleri pek fazla yer almaz. Bahse konu bu kişilerin halktan uzak, gizemli ve mistik bir hayat yaşamalarından kaynaklanabileceği gibi dönemin günah anlayışına uygun bir yasağı da barındırmış olabilir. Zira onlar kendilerini taklit ve tarif edilmesi mahrem kimseler olarak lanse etmiş olabilirler.

Kaya resimleri, tanrı çizimleri yanında kişilerin çeşitli günlük kaygılarını ve yaşamını nasıl anlamlandırdığını içerir. Resmi kazıyan kimsenin doğa ile olan ilişkisini ifade eder ve doğadaki varlıklara yüklediği anlamları yansıtır.[68] Yunan ve Pers tanrı figürlerinde görüldüğü üzere putperestlikte aslan, kartal ve baykuş vb. hayvanlar tanrıların yeryüzündeki simgeleri olarak görüldüğünden Arapların ataları da benzer şekilde hayvanlara mistik anlamlar yükleyerek kayalar üzerine çizmişlerdir. Hayvanlara tapınmadan ziyade totem olarak bu hayvanların kutsal kabul edildiği anlaşılmaktadır. Zira onların bir hayvanı tanrı olarak kabul ettiğini iddia eden çalışmaların görüşleri kanıtlanmamıştır. Ancak onlara kutsal misyon yükledikleri bilinen bir gerçektir. Hayvanların dini sahnelerde görünmesi onların tanrılaştırılmasını değil kutsallaştırılmasını sembolize etmektedir. Dağ keçileri, koçlar, inekler, geyikler, aslanlar, zürafalarla birlikte devekuşu, kutsallaştırma unsuru olarak kaya resimlerinde yeniden ortaya çıkan hayvanlar arasındaydı. Örneğin doğurganlığı simgeleyen koç gücü ve üremeyi simgeleyen hayvandır.[69] Arap Yarımadası'nda bunun gibi birçok kutsal hayvan çizimiyle karşılaşmak mümkündür.

Tebük'ün kuzeybatısındaki ise açık hava tapınağı olduğu düşünülen bir arenada boğa ve insan figürleri bulunur ki, boğanın eski dönemlerde ve Arap Yarımadası'nda kutsal bir hayvan olduğunu gösteren örnekler mevcuttur. Neolitik dönemden bu yana kaya resminde Ren geyiğini temsil eden figürlerin bolluğu, bu hayvanın kutsal rolünü ve pagan inançları yansıtmaktadır.

68 Fâtıma Zehra Azûz, "Devrü'r-Rusumu's-Sahriyye fi'Ta'rifi bi'-Hayati'd-Diniyye fi'l-Cezâir fi't-Târihi'l-Kadim", *Mecelletü Dırasü'l-İfrikıyya* 1/2 (2015), 73.

69 "Devrü'r-Rusumu's-Sahriyye fi'Ta'rifi bi'-Hayati'd-Diniyye fi'l-Cezâir fi't-Târihi'l-Kadim", 74.

Dağ keçisi çizimi köken, MÖ 4. binyılın başından Mezopotamya'ya kadar uzanan, çok bin yıllık bir kültün totem hayvanını temsil eder. Güney Arabistan'daki tapınakların sütunlarına oyulmuş çizimler, yalnızca dağ keçisi avına değil, aynı zamanda bu hayvanın sembolik veya kutsal özelliğine de atıfta bulunur.[70] Zira bu hayvanın ay tanrısı Sin'i temsil ettiği düşünülmektedir. Aynı şekilde Güney Arabistan'ın en meşhur Ay tanrısı el-Makah'ın da bir sembolüydü.[71] Nitekim dağ keçisi ve boğanın Ay tanrısını, kartal ve atın Güneş tanrıçasını temsil ettiği bilinen bir gerçektir.[72]

Hayvanlara yüklenen kutsal anlamlar ve onların rızık verici yönlerine duyulan saygı resimlerde oldukça belirgindir. Zira sembolik olarak kazınan av sahnelerinde hayvanlar asla yaralı veya oklarla delinmiş olarak tasvir edilmez. Bol bir av sağlamak için gerçekleştirilen büyülü uygulamalar, belirli olayların veya ayinlerin illüstrasyonları olabilir. Kısacası eski insanların bereket anlayışı ve yaptıkları işe duydukları saygı av hayvanlarına hürmeti de eksik etmemiştir.

Eski pagan inançları yansıtmada kaya resimleri kadar kaya nakışları da önemli müracaat kaynağıdır. Nitekim bu vesikaları araştıran Ahmad el-Cellâd, İslâm öncesi Arap göçebelerinin din ve ritüellerini bünyesinde barındıran Safaî yazıtlarını kullanarak önemli sonuçlara ulaşmıştır. Bu metinler, tarihi açıdan uzak geçmişten başlar ve İslâm'ın yükselişinden en geç yaklaşık üç yüzyıla kadar uzanır. İslâmî dönem edebi kaynaklarının aksine bu malzeme, geleneksel Arap dininin uygulayıcıları tarafından üretilmiştir ve bir kısmı Yahudilik ve Hıristiyanlığın Arabistan'a yayılmasından önceki Arap göçebelerinin dini yaşamının görgü tanıklarıdır.[73] Kuzey Arabistan'dan günümüze ulaşan en eski kayıtlar, Antik Kuzey Arap alfabesi denilen yerli bir alfabe ailesinde kayaya oyulmuş dini dualardır. Bu türdeki en eski metinlerden biri, Ürdün'deki Bâyir bölgesi olan yukarı Vâdî Sirhân'dan gelmektedir. Tarihsiz olmakla birlikte içeriği, MÖ 1. binyılın ilk yarısında bir ara

70 Tunç Çağı kaya sanatındaki dağ keçisi (Capra nubiana) imgesi ilk kez Rosetta Bastoni (1998) tarafından fiziksel olarak erkek olarak temsil edilecek olan ay tanrısı Sin kültüyle ilişkilendirildi. Federico Mailland, "Ibex, crescent and swastika as symbols of a lunar god in the rock art of the Ancient Near East and Central Asia", *Expression N 10*, 2015, 48-52.

71 Federico Mailland, "The image of the ibex through 4000 years of art from the Near East to Central Asia: origin and evolution of a myth", *Valcamonica Symposium*, 2021, 222-228.

72 İbrahim Oğuzhan, "İstanbul Arkeoloji Müzeleri Eski Şark Eserleri Müzesi'nde Teşhir Edilen İslâmiyet Öncesi Arabistan Koleksiyonu Eserlerinin Tahlili", *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 15/2 (2021), 465-511.

73 Ahmad al-Jallad, *The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia* (Leiden; Boston: Brill, 2022), X.

yazıldığını öne sürülür. Ürdün'ün doğusundaki Demir Çağı krallıklarının üç tanrısına hitaben isimsiz bir sığınma yakarışı kaydeder.[74] Bu tür metinler, İslâm öncesi Kuzey Arapların dini hayatına doğrudan bir bakış sağlar.

e. Askeri Durum

İslâm'dan önce Araplarda büyük bir devlet ve güçlü ordular olmadığı gibi Arapların başka devletlerle gerçekleşen büyük savaşlarından da bahsedilmez. Bu yüzden kayalar üzerinde büyük savaş tasvirleri ve devasa ordu gösterimleri sınırlıdır. Arada bir savaş tasvirlerine rastlansa da daha ziyade askerî silahlar, kıyafetler ve savaş arabaları hakkında faydalı bilgilere yer verilir. Hatta buradaki silahlar askerî amaçlara yönelik değil, hayvanlar alemine yönelik şiddet sahnelerinin tasvirinde kullanılmıştır.

İnsanoğlu gerek tarihöncesi çağlarda gerek tarihî çağlarda, çevresinde bulunan hayvanları avlayarak yiyecek elde etmek için çeşitli silahlar edinmiştir. Bu silahları da tahta, bakır, bronz ve demirden yapmıştır. Bunların arasında Arap Yarımadası'nda kullanılan en eski ve en yaygın silahlardan hançer, ok, yay, kalkan ve mızrak bulunur. İnsan figürleriyle ilişkilendirilen bu çizimlerde şahıslar genellikle ayakta ok ve yay tutarken görülür. Genellikle sol elleriyle kalkanları tutan ve sağ ellerinde başka silahlar taşıyan adamlar vardır. Bu tür bir silah, savaş veya avlanma durumunda onunla birlikte görünen atlılarla yakından ilişkilidir. Araştırmacı Mes'ûd'un da belirttiği üzere "yay ve mızrak gibi silahların insan şekliyle ilişkilendirilmesi belki de onları kutsama anlamındaydı. Kim bilir belki de kabile liderleri veya hükümdarlara ait olduklarını belirtmek için bazıları devasa bir şekilde tasvir edilmişti."[75]

Erken dönemlerde evcilleştirilen atlar, askeri ve ticari amaçlarla bol miktarda yetiştirilmiştir. Teymâ yakınlarında kayalara kazınan at çiziminden de anlaşılacağı üzere atlar, 3 bin yıl öncesinden günümüze kadar pek değişim geçirmeden varlığını korumuştur. Khan'ın ifadesiyle Suudi Arabistan Krallığı'nın kuzeyindeki at figürleri, sahiplerinin adlarını belirten Semûd kavmine ait yazıtlarla birlikte bulunmaktadır. Resimlerde dikkat çeken bir diğer unsur savaş arabalarıdır. Arabalar, kaya resimlerinde yer alır; fakat bunlar Asya'nın diğer yerleri veya Kuzey Afrika'dakiler kadar yaygın değildir.[76]

74 al-Jallad, *The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia*, 1.

75 Mes'ûd, "el-Eslihatü fi'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 183.

76 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 470.

Sonuç

Kaya çizimlerine yönelik incelemeler, genel olarak tarihsel dönemlerin özelde tarih öncesi incelenmelerinin önemli bir adımdır. Verileri aralıklı, yoruma ihtiyaç duyan ve göreceli olsa da kaya resimleri, geçmişi aydınlatmada en somut yapı taşlarıdır. Ait oldukları coğrafyanın iklimini, doğasını, yüzey şekillerini, karada meydana gelen değişimleri, insan ve hayvan tasvirlerini, temsili olmayan geometrik şekilleri, ilahları, savaşlar ve o dönemde kullanılan silah türlerini belgelerler. Çeşitli yaşam aktivitelerini, sosyal, kültürel ve ekonomik durumu yansıtırlar. Yerleşim merkezlerinin ve üzerinde neşet eden eski uygarlıkların kökenlerinin açığa çıkmasına katkıda bulunurlar. Ancak subjektif tarafları da oldukça fazladır. Bu yüzden bunların kim tarafından, nasıl ve ne şekilde kullanıldığı önemlidir. Şayet işin uzmanları kaya çizimlerine bilimsel bir tavırla yaklaşırsa elde edilen analizler sosyal, ekonomik ve dini koşulları ortaya çıkarmaya yardımcı olacaktır. Tarih öncesi toplumların ve tarihsel zamanların çeşitli kültürel yönlerinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunan bilgiler sağlanacaktır.

Kaya resimlerine ilgi, geçtiğimiz iki yüzyıl boyunca yabancı kaşifler ve gezginlerle başladı. Bunlar, Arap Yarımadası'ndaki arkeolojik alanlar hakkında yazılar yazdılar. Neolitikten yakın geçmişe kadar çeşitli kültürel ögelerini içeren Arap Yarımadası'ndaki kaya resimlerinde burada yaşayan insanların sahip oldukları kültürel birikimi, çeşitli inançları, düşünceleri ve felsefi bakış açılarını tespit etmeye çalıştılar. Çizimlerin üzerinden onca zaman geçmesine rağmen birçoğu gösterdikleri dirençle zamana meydan okumakta ve günümüze ulaşarak tarihî bir misyon üstlense de sınırlı sayıdaki çalışmalar sadece betimlemelerle sınırlıydı. Daha sonra Suudi Arabistan Krallığı'nda eski eserler ve müzeler kurumunun inşasıyla resimlerin araştırma alanı gelişti.

Suudi Arabistan'daki Kültür Bakanlığı, Krallığın 2030 vizyonu uyarınca çeşitli yabancı misyonlarla iş birliği içinde Krallık'taki arkeolojik ve tarihî alanları korumak ve belgelemek için büyük çaba harcamaktadır. Dünyanın önde gelen araştırmalarına dayanarak, sit alanlarını birbirine bağlamayı ve kaya çizimleri arasında karşılaştırma yapmayı hedefleyen çok sayıda girişim ortaya çıkmıştır. Zira dünyanın çeşitli bölgelerinde işlenen kaya resimleri, coğrafi uzaklığa rağmen o dönemde yaşayan insanlarının bazı ortak özelliklerini bize gösterir. Ancak kaya resimlerini anlamlandırma konusunda yaşanan gelişmelere rağmen hâlâ doğası gereği bu resimlerin bazılarının

taşıdıkları anlamlar çözülemedi ve üzerinde çalışılmamış, tılsımları çözülmemiş kültürel semboller bir hayli fazla. Kimi resimlerin gerçek yaşı hakkında farklı teoriler kafa karıştırmakta ve gelecekte yaşanacak bilgi artışıyla gerçek tarihlerinin ortaya çıkarılabileceği düşünülmektedir. Ancak ülkenin güney, kuzey ve orta bölgelerinde birbirinden bağımsız kazılarla bir bütünlük sağlanamayacağı aşikardır. Bu yüzden yapılan çalışmaları araya getirecek ortak bir platforma acil ihtiyaç duyulmaktadır ve böylelikle yarımadanın genelini içerisine alan bütüncül bakış açıları yakalanabilir. Netice itibarıyla da buralardan elde edilen verilerle İslâm öncesi Arap tarihinin Kur'an'ın neşet ettiği ve hadislerin yazıldığı Hicaz ile sınırlı olmadığı tarihin her yerde gizli olduğu anlaşılacaktır.

Kaynakça

Anati, Emmanuel. *Rock Art in Central Arabia.* Louvain: Institut Orientaliste, 1968.

Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Bâhilî. *ed-Dârât.* Beyrût: Matbaatü Katalokiyye, 1898.

Azûz, Fâtıma Zehra. "Devrü'r-Rusumu's-Sahriyye fi'Ta'rifi bi'-Hayati'd-Diniyye fi'l-Cezâir fi't-Târîhi'l-Kadim". *Mecelletü Dırasü'l-İfrikıyya* 1/2 (2015), 71-78.

Bednarik, Robert G. "The Rock Art of Southern Arabia Reconsidered". *Adumatu* 20/1 (Temmuz 2009).

Coimbra, Fernando Augusto. "Astronomical representations in rock art: examples of the cognitive and spiritual processes of non-literate people". *The Intellectual and spiritual expressions of non-literate people.* 37-44. Oxford O: Archaeopress, 2012.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhît.* Beyrût: Müessesetü Risâle, 1426/2005.

Han, Mecît. *Dirâsetü İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye.* Suudi Arabistan: Vizârütü't-terbiye ve't-tâlim, 20007.

Hayajneh, Hani. "Ancient North Arabian Inscriptions, Rock Drawings, and Tribal Brands (wasms) from the Sammah/ Ayl ('El) Region, Southern Jordan". *The Shammakh to Ayl Archaeological Survey, Southern Jordan (2010-2012).* 505-541. Oxford: American Schools of Oriental Research, ts.

İsmail Ali, İsmail Hâmid. "er-Rusûmü's-Sahriyye ve İrhâsâtü Ticâreti'l-Kavâfili's-Sahrâviyye kable'l-İslâm". *Edeb ve Nakd* 402/1 (2021), 37-42.

Jallad, Ahmad al-. *The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia.* Leiden; Boston: Brill, 2022.

Khan, Majeed. "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert". *Journal of Literature and Art Studies* 4/7 (2014), 539-556.

Khan, Majeed. "Rock Art of Saudi Arabia". *The Artist and Journal of Home Culture* 2 (Aralık 2013).

Khan, Majeed. *Wusum - The Tribal Symbols of Saudi Arabia*. Suudi Arabistan: Kingdom Of the Arabia Ministry Education, 1421.

Mailland, Federico. "Ibex, crescent and swastika as symbols of a lunar god in the rock art of the Ancient Near East and Central Asia". *Expression N 10*. 48-52, 2015.

Mailland, Federico. "The image of the ibex through 4000 years of art from the Near East to Central Asia: origin and evolution of a myth". *Valcamonica Symposium*. 222-228, 2021.

Manaser, Ali al-. "Traditional Music or Religious Ritual? Ancient Rock Art Illumined by Bedouin Custom". *In To the Madbar and Back Again*. Leiden: Brill, 2018.

Mes'ûd, Fâyiz Enver Abdülmuttalib. "el-Eslihatü fi'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye". *Câmiatü'l-İskenderiyye Külliyeti Terbiyye* 26/3 (2016), 155-190.

Oğuzhan, İbrahim. "İstanbul Arkeoloji Müzeleri Eski Şark Eserleri Müzesi'nde Teşhir Edilen İslâmiyet Öncesi Arabistan Koleksiyonu Eserlerinin Tahlili". *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 15/2 (2021), 465-511.

Senânî, Rahime binti Avvâd Ahmed es-. "et-Târü'n-Ne'âm fi Rusûmi Şibhi'l-Cezîretü'l-Arab". *Mecelletü Dırasü't-Târîhiyye ve'l-Hadâriyyeti'l-Mısır* 5/9 (2020), 17-57.

Temir, Hakan. *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2. Baskı., 2021.

Tunç, İsmet. *Antropoloji ve Din*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.

Tunç, İsmet. "Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 39-56.

Tunç, İsmet. "Din ve Kültür İlişkisi". *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi*-I. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2021.

Zarins, Juris vd. "Bernameci Meshi'l-Eserî'ş-Şâmil lî Ardi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti'-Suudiyye". *Atlâl* 5 (2001), 37-53.

Zarins, Juris. "Early Rock Art of Saudi Arabia". *Archaeology* 35/6 (Aralık 1982), 20-27.

Ziyeb, Süleyman b. Abdurrahman ez-. "ed-Dün: fi rusûmu sahriyye min Teymâ el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye". *Kırâât*. 8-26. Riyâd: Merkezü Melik Faysal, 2021.

THE ROCK ART AS A MEANS OF TRANSMISSION OF HISTORY AND CULTURE (The Example of Pre-Islamic Arabic History)

Doç. Dr. Hakan Temir*

History starts with creation, according to the understanding based on divine religions. According to people who see history as a science, however, history starts with writing, a medium that offers direct data concerning the collective knowledge of humanity, recording their experiences in a meaningful way and conveying them to the future generations. Although the experts are aware that writings are an important medium, they do not ignore the fact that humans left traces on the universe before the invention of writing as well. To understand life before writing, they study the archaeological finds and seek to successfully interpret the oldest remains from the past of humanity. Therefore, even if the history narration starts with writing, it can be said that the work of interpreting historical events starts with archaeological materials. Among these materials, the closest one to writings are pictures. Pictures that convey ideas, events, and emotions directly, are the products of a non-alphabetic system of communication, in which speech is re-coded in a visual context. By means of this visual communication, civilizations have put their thoughts into visual form, announced their news, and depicted their life and livelihoods, thus in some way making their history permanent. In ancient societies the most ideal drawing areas were rocks, so the depictions were mostly engraved on the surfaces of rocks.

* Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, h.temir@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-4142-6310

Today, the drawings in question, referred to as "rock art," do not serve as holistic, meaningful means of transmission like written material does. They encompass a broad range of geometrical motifs, ranging from simple traces such as points, lines, and curves to depictions of humans, animals, and inanimate objects, occasionally evolving into even more complex structures. Consequently, none of these drawings illustrate social, economic, military, or administrative affairs, the occurrence of funerals, or details about races and migration routes. Most of them lack inherent meaning and require explanatory interpretations. Ultimately, it is humans who attribute significance to them. Researchers, driven by a curiosity to understand the past, have developed scientific disciplines such as Anthropology,[1] Geology, Radioisotope Dating, Ancient Life Science (Palaeontology), and Stratigraphy to help imbue these drawings with meaningful interpretations and historical insights. Thus, rock art has become a medium for reflecting the culture, civilization, and history of prehistoric eras. When these rock drawings are analysed using scientific methods, numerous customs, traditions, and diverse lifestyles are unveiled. Each drawing represents a potential portrayal of various social behaviour patterns, political circumstances, economies, and lifestyles of the people residing within the surveyed region.

On cave walls and massive rocks in various regions of the Earth, one can encounter millions of prehistoric drawings created using techniques such as notching, sculpting, and deep drilling on suitable natural surfaces. Arabia stands out as the largest open-air museum for rock carvings, with thousands of drawings scattered across the peninsula. Starting from the Neolithic period, the ancestors of today's Arabian people have left their marks by etching numerous drawings onto rock surfaces, and this practice has persisted until the previous century. The protected areas not only abound with these carvings but also house rare and ancient oil paintings.

The majority of rock art found on the Arabian Peninsula dates back to the pre-Islamic period. Among these scattered drawings, one can observe depictions of camels, tribal symbols, scenes of conquest, duels between individuals, and occasionally inscriptions written in Musnad script. These drawings, characterized by a straightforward style or artistic finesse, provide insights into various aspects of life during prehistoric and historic

1 İsmet Tunç, "Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 44.

times. They offer glimpses into activities such as daily life, different economic conditions, customs, traditions, political situations, hunting practices, religious rituals, interactions with the environment, climate, and the natural landscape of that era, as well as the changes that unfolded over time.

Rock art, which serves as a valuable supplement to the limited data provided by written history, has emerged as one of the most significant sources for studying ancient history, particularly Arab history. Research on rock art began in the late 19th century and has been steadily growing ever since. However, this relatively new field of study faces various challenges. The accurate classification of the drawings, their contribution to understanding history and establishing chronology, as well as their role in elucidating the daily life of the Arabian Peninsula, remain uncertain. Therefore, this study aims to emphasize the historical and cultural significance of these drawings and determine their potential benefits for historical research. By doing so, it seeks to shed light on the roles and value of rock art in unravelling the past and enhancing our understanding of history.

A. The Objects That Are Subject to Drawings

The subjects depicted in contemporary paintings often include humans, animals, landscapes, celestial bodies, earthly elements, and fundamental concepts. Each drawing captures the concerns and daily activities of the individuals who created them. This also applies for the rock art. Remarkably, when we consider rock art from different parts of the world, we observe a commonality in the subjects depicted. It is intriguing to note that during periods when communication between continents was limited, a common mind seemed to prevail. The most reasonable explanation for this phenomenon is that the language of drawings represents a universal heritage of humanity. Through this shared consciousness, Arabian artists, too, connected with the natural world surrounding them and depicted it through their drawings on rocks. The rock art found on the Arabian Peninsula can be described through the following forms:

Human: In regions where writing materials were scarce or insufficiently developed, every suitable rock became a canvas for art and a means of communication. Recognizing the importance of these rocks, people endeavoured to dispel their obscurity and ensure the transmission of their

existence to future generations by creating drawings upon them.[2] In the ancient history of the Arabian Peninsula, the earliest evidence of human presence in rock art can be traced back to human silhouettes and depictions of human limbs. The discovery of handprints and footprints in numerous locations stands as the oldest remnants in the peninsula, a tangible link between ancient humans and the rocks they adorned.[3]

Depictions made have varied based on the period in which they were created, the materials utilized, and the skills possessed by the artists. Human drawings exhibit differences in form and application across different eras. In the early stages of rock art, paintings often lacked completeness, with depicted figures having indistinct heads, faces, and elongated necks. However, as artistic skills and experience progressed, more accurate proportions were achieved.[4] As noted by Bednarik, artists occasionally exaggerated or portrayed specific body parts differently to emphasize their significance.[5] Especially, depictions of genitalia exhibited significant variations.

Animal: Rock art comprises a diverse array of animal drawings intertwined with human depictions. Human figures are seldom depicted in isolation; they are often portrayed alongside other objects and animals.[6] Thus, prehistoric rock art can be considered as an art form that combines representations of humans and animals. The bond between humans and animals has deep historical roots. Animals have served to facilitate human life, possessed economic value, and sometimes established companionship with humans.[7] Moreover, the indigenous people of the Arabian Peninsula, whose livelihoods relied on hunting and gathering, depicted the animals they hunted or that assisted in hunting, some portrayals skilfully capturing the untamed animals' true nature and lifestyle.

Ancient sites discovered in Arabia have revealed thousands of wild animal depictions, indicating the region's rich diversity of creatures during

2 Majeed Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", *The Artist and Journal of Home Culture* 2 (Aralık 2013), 449.

3 Majeed Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", *Journal of Literature and Art Studies* 4/7 (2014), 544.

4 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 448.

5 Robert G. Bednarik, "The Rock Art of Southern Arabia Reconsidered", *Adumatu* 20/1 (Temmuz 2009), 8.

6 Ali al-Manasar, "Traditional Music or Religious Ritual? Ancient Rock Art Illumined by Bedouin Custom", *In To the Madbar and Back Again* (Leiden: Brill, 2018), 77-80.

7 Mecît Han, *Dirâsetü İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye* (Suudi Arabistan: Vizârütü't-terbiye ve't-tâlim, 20007), 2; İsmet Tunç, *Antropoloji ve Din* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021), 249.

prehistoric times. However, certain species are more frequently depicted in these motifs. Dogs, cows, and camels and horses in later drawings, are prominently featured.[8] Interestingly, some drawings dating back to BC 8000 include animals whose presence in the area is uncertain, such as antelopes, aurochs, wild camels, and African donkeys. However, when considering the entire collection of drawings, it becomes apparent that the number of species represented is limited and does not provide a comprehensive picture of the region's wildlife. Predators described in historical writings from the southern Arabian Peninsula, are relatively rare in the drawings, with horned cows being more common than lions, tigers, and leopards. Bird species are almost non-existent. Small mammals like foxes and wolves are rarely depicted. However, snakes make occasional appearances in various styles.

Tools: Alongside human drawings, depictions of tools were added to convey the roles of hunters or warriors in the artwork. These tools include natural objects like rocks as well as functional tools manipulated by human hands, such as daggers, sticks, spears, arrows, bows, axes, and swords. Considering that rock art served as a means to pass down advice to future generations, these tool drawings hold significance as guides for their usage in the depicted scenes. They provide insights into the practical aspects of daily life and skills passed on through generations.

Figure: Geometrical shapes and motifs are prevalent in rock art across the world. These can be categorized into two main types of representation: geometric shapes and figurative motifs. Figurative motifs encompass various recognizable forms, whether schematic or natural, including representations resembling humans (anthropomorphic), animals (zoomorphic), and plants (phytomorphic). Geometrical shapes can convey meaningful drawings such as tribal stamps, seals, or representations of objects, as well as possess abstract and non-representational qualities.

Place: Before Islam, many Arabs, particularly those in the Hijaz region, did not have settled lives tied to specific locations. This is reflected in the rock art, where depictions of places are scarce, with the exception of some temples or drawings of large buildings in South Arabia. Interestingly, there are no depictions of the Kaaba, despite its importance in the Arabian Peninsula. This may be attributed to the perception that drawing

8 Fâyiz Enver Abdülmuttalib Mes'ûd, "el-Eslihatü fi'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", *Câmiatü'l-İskenderiyye Külliyeti Terbiyye* 26/3 (2016), 183.

places associated with idolatry, apart from the Kaaba, or sacred locations was inappropriate.

Deity: The innate sense of faith led artists to depict representations of God, a motif commonly found in the southern part of the peninsula. The prevalence of pagan beliefs in the region contributed to the abundance of such depictions. However, in the north, writings discovered from the prehistoric period served as a means to express religious sentiments instead of drawings. In the Hijaz region, people were less inclined to engage in drawing, possibly due to the profound influence of the peace of the Kaaba and the belief in the unity of God, which imposed certain restrictions.

According to the findings of this study, the artworks predominantly depict objects that reflect daily anxieties, while drawings representing the earth and the sky are noticeably limited, if not entirely absent. Several factors contribute to this observation, including the Bedouin way of life, the realities of living in distant locations removed from settled communities, and the tendency to associate representations of the earth and sky with representative creatures.

B. The Information Learned from Rock Art

1. History/ Chronology

Rock art serves as a historical record that gradually reflects the various stages of human development, distinct from oral transmission,[9] and aligned with the progression of calligraphy. This form of art provides invaluable insights into the actions, mindsets, identities, and level of civilization achieved by ancient humans, making it a crucial source for understanding the old human life. Through interpretative means, rock art vividly portrays the artistic expressions, customs, daily activities such as travel, hunting, and religious rituals of the people inhabiting the peninsula.[10] However, it is important to acknowledge that the existing drawings are the sole available data sources, and therefore should not be disregarded.

9 Tunç, "Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları", 42.

10 For example, in the images, it can be observed that people wear masks resembling the heads of goats and birds. This could be interpreted as them concealing themselves to deceive animals or as part of a religious ritual they are following. Mes'ûd, "el-Eslihatü fi'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 183.

The rocks hold hidden records of the settlement of large human communities and the development of clans. When the drawings obtained from protected areas within the peninsula are compiled, they will provide a clearer understanding of the history of the people who inhabited that region. Initially leading a Bedouin way of life, the people gradually transitioned to a settled lifestyle as they gained greater control over geography and animals. Seals serve as significant evidence of this settled way of life. Similar to Turks, Arabs marked places indicating ownership by developing marks called Wesham, which were permanent markings or designs on the skin, to assert their possession of certain items or territories.[11] This ancient tradition in the Arabian Peninsula continues to this day, with marks still applied to horses and cows. These marks represent the earliest indications of a settled way of life on the peninsula. As the concept of private property developed, the marks came to signify the possessions of individuals, such as lands, graves, wells, or tents. As these marks became deeply embedded in our social and economic life, the drawings of them on rocks gained significant importance and were not overlooked. From this perspective, rocks serve as the initial signs of a settled way of life and historical landmarks. However, the details of how and where the use of marks originated, the gradual progression of their development, and their origin story remain unclear. It is believed that these aspects will become clearer in the future.

The connection between history and rocks extends beyond the drawings found on them. With the emergence of writing in the peninsula, this relationship entered a new phase. Even after the invention of writing, rock carvings continued, transforming rocks into natural inscriptions by etching words onto them. This development signifies the evolution of history and its pursuit of greater objectivity. Upon encountering writing, Arabic people began using ancient Arabic scripts such as Musnad and Nabad, which were developed by the Southern Arabs, as well as Thamudi and Safai scripts. Writing meaningful compositions, providing holistic accounts, and offering detailed explanations of events on rocks required considerable effort. As a result, the writings on rocks often contain brief snippets of information. Many of these inscriptions may initially appear meaningless and require

11 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 546; Hani Hayajneh, "Ancient North Arabian Inscriptions, Rock Drawings, and Tribal Brands (wasms) from the Sammah/ Ayl ('El) Region, Southern Jordan", *The Shammakh to Ayl Archaeological Survey, Southern Jordan (2010-2012)* (Oxford: American Schools of Oriental Research, ts.), 505-541.

reference to supplementary resources for understanding. Additionally, the writings predominantly consist of names of individuals, places, and clans. Although these inscriptions may be simple and straightforward, when these details align with historical events or stories documented in other sources, it enhances the reliability of historiography.

During the creation of rock art, historical or chronological factors were not intentionally included, as the concept of historical consciousness had not yet developed. Nevertheless, these drawings serve as important indicators for establishing a chronology of the peninsula's history. As they were created at different points in time, the drawings and writings on rocks contain layers that reflect distinct periods of change. While determining specific dates from these drawings may be challenging, a relative chronology can be constructed by comparing the colour of the rock surfaces and examining the overlapping of the artwork. Additionally, obtaining information about these drawings and comparing them with other sources can contribute to developing a more realistic chronology. Likewise, the presence of extinct animals, the depiction of new weapons, and changes in war technology within the drawings can also assist in establishing a chronology.

The first attempt to establish a chronology through rock art analysis was made by Anati.[12] It should be noted that Anati's chronology was based solely on the drawings presented to him, without considering other drawings from the region or conducting thorough scrutiny.[13]

Period	**Date Ranges:**
First Hunters	Before 6000 BC
Early Hunting and Herding IV	4000-6000 BC
Middle Hunting and Herding III	3000-4000 BC
Middle Hunting and Herding II	2000-3000 BC
Middle Hunting and Herding I	1000-2000 BC
Late Hunting and Herding	500-1200 BC
Literacy Period	650-1000 BC
Islamic Period	After 622 AD

12 Bednarik, "The Rock Art of Southern Arabia Reconsidered", 7.

13 Emmanuel Anati, *Rock Art in Central Arabia* (Louvain: Institut Orientaliste, 1968), 1/160.

Following Anati's work, Zarins also attempted to create a chronology of rock art, which shared similarities with Anati's framework.[14] Subsequently, Majeed Khan critically reviewed both Anati's and Zarins's chronologies, pointing out deficiencies and mistakes. In his review article, Khan provided suggestions for an improved and more ideal chronology.[15] These scholarly debates highlight the ongoing process of refining and developing a more widely accepted chronology in the future. Advancements in scientific techniques, such as the copper corrosion method, are playing a crucial role in providing more accurate dating results. Furthermore, new archaeological excavations, along with the support and comparison of existing findings, contribute to the determination of chronological time intervals of the past. These ongoing developments in scientific methods and archaeological research hold promise for further enhancing our understanding of the chronological aspects of rock art and historical periods.

Dating the oldest rock art in Arabia, which dates back approximately 12,000 years to the Neolithic Age, presents a challenge for scientists due to the outdoor locations of the drawings.[16] However, researchers have been diligently working on developing new techniques to determine the chronologies of these artworks. Several methods are employed in this process, including Radiocarbon dating, U-Series analysis,[17] observation of drawing techniques, analysis of layered drawings through overlapping methods,[18] and evaluating the paintings in conjunction with nearby objects.[19]

Among these techniques, Radiocarbon dating, specifically using the Radioactive Carbon-14 (C14) test, is considered the most reliable and rational method. The number of tests conducted using this technique has significantly increased over the years. While there were approximately 16 tests conducted using Radiocarbon dating until 1963, by 1975, this number had risen to 286. Today, virtually all the discovered rock art has undergone Radiocarbon testing, and the application of this technique has

14 Juris Zarins vd., "Bernameci Meshi'l-Eserî'ş-Şâmil lî Ardi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti'-Suudiyye", *Atlâl* 5 (2001), 34; Mes'ûd, "el-Eslihatü fi'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 156.

15 Han, *İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye*, 14.

16 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 452.

17 Robert Bednarik - Majeed Khan, "New Rock Art Complex in Saudi Arabia", *Rock Art Research* 34/1 (2017), 182.

18 İsmail Hâmid İsmail Ali, "er-Rusûmü's-Sahriyye ve İrhâsâtü Ticâreti'l-Kavâfili's-Sahrâviyye kable'l-İslâm", *Edeb ve Nakd* 402/1 (2021), 39.

19 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 448.

greatly improved the possibility of establishing accurate chronologies for these ancient drawings.

As a result, from the prehistoric period to the Islamic period, rock art has played a significant role in depicting the social, cultural, and religious aspects of the Arabian Peninsula. By examining the stages and contexts of this art form, one encounters visual narratives that depict the historical journey of humanity, including their relationships with material civilizations, ways of life, religious practices, communication, and dreams. The overlapping of drawing layers serves as a representation of the sequential nature in which the drawings were created.

2. Astronomy and Calendar

Astronomy, encompassing the study of celestial objects, horoscopes, lunar phases, solar eclipses, shooting stars, calendars, and seasons, has been a pursuit not only for pre-Islamic Arabs but also for ancient civilizations like Egypt and Sumer. The desert environment in which people lived necessitated an understanding of natural phenomena, and knowledge of the stars was essential for navigation in the absence of traditional landmarks. Therefore, Arabian inhabitants of the prehistoric period developed a remarkable familiarity with the rising and setting times of stars, planetary movements, and celestial objects, which were often associated with signs of rainfall. Over time, they delved deeper into studying stars, the precession of the equinoxes, and moon phases. As a result, they created calendars and divided the year into months, weeks, days, and hours. These astronomical observations and experiences eventually found their way into ceremonies, myths, rock art, and literature. Traces of myths featuring rainbows can be found in drawings, and expressions related to religious beliefs and the reverence of the sky are prevalent. The existing rock art exhibits a strong connection between astronomy and mythology, highlighting the cultural significance of celestial phenomena in the Arabian Peninsula.

The fact that ancient societies depicted astronomical objects such as the sun, moon, and, rarely, comet phenomena on rocks proves their keen observation of the sky. These drawings reflect the curiosity of non-literate people regarding celestial events and their desire to understand and possibly

communicate them to future generations.[20] Arabs have also demonstrated a similar interest in studying the sky, likely driven by comparable motivations.

One of the most practical outcomes of sky observation is the development of calendars. In the ancient Near Eastern Kingdoms, the lunar cycle served as the basis for their calendars. However, the moon alone was not sufficient for precise timekeeping, prompting the inclusion of the Sun and Venus as additional reference points. Recognizing the notion of time, Arabs, particularly those in the northern regions, crafted rudimentary sundials by shaping rocks.[21] Additionally, they created drawings depicting primitive clocks that measured time by interlocking circular rings, similar to a clock mechanism.

3. Climate, Geography, and Ecological Situation

Rock art provides valuable insights into the mindset and habitat of the artists, even if it doesn't directly reveal their identities. In ancient times, when people had a simpler understanding of the world, drawings were an effective means of reflecting the natural environment they inhabited. As a result, we come across drawings that faithfully depict the climate, geography, and diverse range of animals of that particular period. Furthermore, even a simple animal drawing can offer glimpses into the climate and geography of the region, providing an opportunity to gain knowledge about the environment and its inhabitants. It is important to consider these three components together. While establishing a direct connection between ecological situations and climate may raise questions, the close dependence of early humans on nature and their intertwined way of life allowed them to acquire knowledge about the climate. These drawings also serve as evidence of human adaptation to their environment and provide insights into their cultural development during ancient times. Through their artistic creations and inscriptions, these artists have left behind valuable records that shed light on a wide range of topics.

20 Fernando Augusto Coimbra, "Astronomical representations in rock art: examples of the cognitive and spiritual processes of non-literate people", *The Intellectual and spiritual expressions of non-literate people* (Oxford O: Archaeopress, 2012), 37-44.

21 John F. Healey, "Osmanlı Dönemi Kuzey Arabistanı'nda bir Arkeolojik Buluntu: Medâin-i Sâlih'teki Nabatî Güneş Saati". çev., İbrahim Oğuzhan ve Hakan Temir. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 24 (2023): 231-24.

It is evident that the livelihoods of ancient humans in the Arabian Peninsula revolved around hunting and animal husbandry. As a result, many rock drawings depict various species of animals, each containing important clues. When these animal drawings are examined collectively, a striking observation emerges: the depicted animal species vary over time. This variation in the drawings reflects the changes in the climate and conditions of the peninsula. As the climate shifted, different animal species adapted to the evolving conditions, and these changes were immediately depicted in the rock art. This indicates that the Arabian Peninsula, which is predominantly covered by deserts and savannas today, has undergone significant transformations due to exposure to different weather conditions. As experts have noted, despite its current rocky and desert landscape, the Arabian Peninsula was once conducive to plant and animal life approximately 6,000 years ago.[22] Rock art serves as supporting evidence for this thesis, and when these drawings are examined collectively, the changes in climate become more apparent. For instance, the depiction of an antelope with unique spiral horns, believed to have migrated from Africa, indicates that there was a moderate climate in the region at one point in time. Similarly, the presence of drawings of wild oxen, camels, and African donkeys, previously unknown to have lived in the region dating back to 8000 BC, also supports a similar conclusion. Rock art in northwestern Saudi Arabia further reveals that the region once hosted unexpected animal species. All of these findings suggest that it is important to consider the possibility that the Arabian Peninsula was once green and moderate.[23] These animals would not have been able to survive in a dry climate. According to experts who analyze these paintings, the region is believed to have once supported abundant vegetation that thrived under monsoon rains, but eventually transformed into a desert over time.

There is ample evidence supporting the notion that Arabia, which was once lush and green, gradually transformed into a desert. In the early rock art motifs, a significant number of drawings depict a single animal species:

22 Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*. (Ankara: MARS T. ve S. A. S. Matbaası, 1957), 2; Cevâd Alî. *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. (Bağdat: Câmiatü Bağdat, 1413/1993), 1/241; Majeed Khan, "Suudi Arabistan'daki Kaya Resimleri", çev. Hakan Temir, *Siyer Araştırmalar Dergisi* 3 (2018): 184.

23 The statement attributed to Prophet Muhammad, "The Day of Judgment will not come until the Arabian Peninsula returns to being rivers and gardens," also indicates this situation. See. Müslim, "Zekât", 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/231.

cattle. Cattle are known to thrive in cool and humid climates, and their abundance in the early motifs suggests a different environmental setting compared to the present. However, over time, the depiction of cattle decreased, and they were replaced by camels, which are well adapted to dry and hot climates. This transition is reflected in the change of the copper patina, indicating a time difference spanning thousands of years between the two animal drawings.[24]

The extreme heat and aridity of Saudi Arabia's climate played a role in the gradual disappearance of cattle, making way for camels, mountain goats, and goats, which are better suited to the dry environment, particularly in the northern and western regions. While uncontrolled hunting has been suggested as a contributing factor, it is important to note that the extinction of certain species was likely influenced by a combination of factors, including climate change.

Based on these findings, it is estimated that during the Neolithic period, Arabia experienced a cold and humid climate. However, around 4500 years ago, during the Bronze Age, the region underwent a significant shift, transitioning into a very hot and dry climate.[25] This change in climate has had a profound impact on the fauna and the ecological balance of the region.

Indeed, the rock art not only provides valuable insights into the changing climate but also offers a window into the adaptation processes of different animal species during periods of increased drought. It reveals how certain species adapted to the changing environment, while others either migrated or disappeared from the area. The drawings can shed light on the emergence of new species and their evolutionary processes as they adapted to the region.

Determining the exact timing of when these animals arrived can provide important evidence for creating a chronology. However, the process of animal domestication is complex and could have occurred in different places and at different times. Therefore, establishing a direct connection between the development of civilizations and animal husbandry may not always yield the desired results. Other factors, such as cultural and societal dynamics, environmental changes, and human interactions, need to be

24 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 449.

25 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 450. The desert has undergone numerous geological changes throughout history. Once abundant with forests and green areas, as well as lakes and rivers, all of them have disappeared. Due to drastic climate changes, it has become dry.

considered when examining the relationship between civilizations and the domestication of animals.

4. Daily Life

Rock art comprises drawings that depict a wide range of aspects of life, including birth, reproduction, marriage, death, hunting, warfare, entertainment, and more. These drawings are like windows into the emotions and thoughts of the people who inhabited the eras to which they belong. Each rock art panel holds significant value, and by closely examining them, numerous insights about daily life can be gleaned.

a. Social Life

Rock formations in the Arabian Peninsula served as more than just canvases for rock art; they were also utilized as living spaces and primary habitats during early periods. The presence of water and vegetation transformed rock shelters into natural habitats, making them attractive for settlement.[26] Prior to the advent of Islam, the fortified rocky areas were referred to as ad-Dârâh/ad-Dîrâh (الدارة/الدارات) and served as centers of life.[27] The Arabian Peninsula is known to have had sixteen significant ad-Dîrah mentioned,[28] although the scholar al-Fayrūzabādī (d. 817/1415) conducted a detailed study on the subject and stated that there were actually one hundred and ten locations.[29] This number corresponds to the number of clans present at the time, underscoring the importance of rocky areas in the early Arab communities' choice of living spaces.

The life that originated around rocks, water sources, and hunting grounds in the desert expanded to various areas, leading to the creation of rock art and inscriptions that depict human life, activities, adaptation to the environment, and cultural advancements. These carvings, dating back to ancient

26 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 541.

27 Şihabüddin Yâkut b. Abdullah Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*. (Beyrût: Dâru's-Sâdr, 1995), 2/424; Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz Bekrî el-Endülüsî, *Mu'cem mâ ista'cem min esmâi'l-bilâdî ve mevâdi*, thk. Mustafa Sakâ (Kâhire: Matbaatü Lecne, 1945), 2/533. For more detailed information, please see. Hakan Temir, *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 132.

28 Abu Saîd Abd al-Malik ibn Qurayb al-Asmaî el-Bâhilî, *ed-Dârât* (Beirût: Matbaatü Katalokiyye, 1898).

29 Abu't-Tâhir Majduddîn Muhammad ibn Ya'qub b. Muhammad al-Fîrûzâbâdî, *Al-Qamus al-Muhit*, (Beirut: Müesseset ar-Risâlah, 1426/2005), 1/393.

times, provide valuable evidence that illuminates the social order prevalent in the region. Each inscription on the rocks represents a glimpse into the lifestyle of past societies on the Arabian Peninsula. For these people, rock art served as a reference point to describe their way of life and to communicate their experiences to future generations.[30] Rock art can be likened to a newspaper documenting the events of daily life in the prehistoric period, offering a sociological portrait of primitive societies by showcasing men, women, children, pastoral scenes, religious rituals, and celebratory gatherings. It vividly reflects the intellectual and social status of the prehistoric desert community.

The symbols depicted on rocks by ancient people provide valuable insights into the inhabitants of the Arabian Peninsula. These symbols serve as records documenting the daily lives of both settled and Bedouin populations.[31] Based on available data, it is understood that life in the region, around 6,000 to 10,000 years ago, was predominantly characterized by simplicity, revolving around hunting and animal husbandry. Consequently, up until approximately 5,000 years ago, Arab society was largely nomadic, with multiple family groups cohabitating in tents.[32]

As time progressed, the inhabitants of the Arabian Peninsula transitioned from a nomadic Bedouin lifestyle to a more settled and civilized existence. Around 4,000 to 3,500 years ago, during the Bronze Age, depictions of settled life began to emerge, coinciding with the establishment of small towns and villages that eventually developed into cities. Some of the notable towns and cities that emerged during this period include al-Ula, Tayma, Dumatu'l-Jandal in the north, Tâj in the east, Faw and Uhdud in the south, and Makkah and Jeddah in the west.[33] Despite the transition to urban life, the significance of rocks as living spaces persisted in the region.

Rock art is not solely confined to Bedouin depictions but also bears a close relationship with ancient civilizations. In fact, many rock art sites discovered today are located in areas that were once densely inhabited by

30 Majeed Khan, "From Prehistoric To Nomadic Art – A Synopsis of the History and Development of Tribal Art in Saudi Arabia", *American International Journal of Social Science*, 8/2, June 2019, 71.

31 Majeed Khan, "From Prehistoric To Nomadic Art – A Synopsis of the History and Development of Tribal Art in Saudi Arabia", *American International Journal of Social Science*, 8/2, June 2019, 71.

32 Khan, "From Prehistoric To Nomadic Art", 75.

33 Khan, "From Prehistoric To Nomadic Art", 76.

ancient peoples. Excavation sites within ancient settlement areas often reveal traces of religious and commercial routes, shedding light on ancient habitation patterns. Along these trade and pilgrimage routes, hundreds of rock carvings and drawings have been found, providing evidence of ancient settlements and the routes used for trade and religious purposes. For instance, the scattered drawings found in various locations in Tabuk serve as a testament to the movements of migrating populations and the caravans engaged in commercial activities along those routes.

b. Economic System

The economy of the Arabs, who have experienced both Bedouin and civilized lifestyles, encompasses two distinct dynamics. These give rise to two types of economic systems: the Bedouin economy and the civilized economy. The Bedouin economy relies on hunting, animal husbandry, and gathering, tightly intertwined with the natural environment, resulting in a variable and delicate structure. The livelihoods of people are greatly influenced by natural conditions, as they depend on the resources and opportunities provided by nature for sustenance and production. When faced with challenges beyond their control, they seek to relocate and find new settlements. However, such migrations for water and pastures can sometimes lead to conflicts, inflicting significant harm on the Bedouin economy.[34] Moreover, the desert dwellers' livelihoods were not entirely independent or isolated from the urban economy. As the Arabian Peninsula witnessed substantial progress, the Bedouins had to adapt and keep pace with the urban economy.[35]

Life in the Arabian Peninsula initially began in the Bedouin style and has had a lasting influence throughout history. This way of life persisted due to the geographical conditions of the region and has continued to the present day. The rock drawings depicting the Bedouin economy vividly portray this way of life. Some of these ancient drawings, dating back to around 12,000 BC, showcase various animals that were essential to human survival, providing meat, milk, skin, and fur. From the Neolithic to the Chalcolithic period, the rock paintings display humans engaging in hunting activities, pursuing animals such as deer, stag, antelope, cattle, wild ox, wild donkey,

34 Mürüvve, *en-Nizaâtü'l-mâddiyye,* 1/202; Temir Kabile Hayatı.

35 Mürüvve, *en-Nizaâtü'l-mâddiyye,* 1/203.

mountain goat, lion, reptiles, ostrich, and more.[36] Lizard drawings, which have been a significant food source for Arabs from the 4th century BC to the present, are depicted both in shape and through written symbols.[37] However, depictions of large animals such as elephants, rhinoceroses, hippopotamuses, and giraffes are notably absent. It is likely that these gigantic animals either did not exist on the peninsula or, if they did, were not hunted, hence the lack of hunting scenes depicting them.[38]

Indeed, it is reasonable to expect scenes of hunting in the rock paintings considering the depictions of animals being hunted.[39] The drawings actually reveal a variety of hunting strategies.[40] The artwork portrays different techniques employed to ambush and capture prey, showcasing the ingenuity and resourcefulness of ancient hunters.[41] The hunting scenes depicted in the rock art often provide intricate details of the tools and equipment utilized, including horses with raised tails, long spears, sticks, small axes, bows, arrows, as well as piercing and cutting tools. Hunting played a pivotal role in sustaining livelihoods, and these rock paintings depicting hunting scenes served as visual records of the movements of both the hunter and the prey, as well as the weaponry employed during the hunt. It is plausible that these depictions served as a means of imparting hunting knowledge to future generations, ensuring the continuity of this essential skill.

During the transition to settled civilization around 6000 BC, signs of animal domestication emerged alongside hunting practices. Rock art from the northwest region of the Arabian Peninsula, dating from 4000 to 2000

36 Rahime bt. Avvâd Ahmed e-as-Sanânî, "et-Târîrü'n-Ne'âm fî Rusûmi Şibhi'l-Cezîretü'l-Arab", *Mecelletü Dırasü't-Târîhiyye ve'l-Hadâriyyeti'l-Mısır* 5/9 (2020), 17-57.

37 Süleyman b. Abdurrahman ez-Ziyeb, "ed-Dün: fî rusûmu sahriyye min Teymâ el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye", *Kırâât* (Riyâd: Merkezü Melik Faysal, 2021), 8-9. There have been four different lizard drawings found in various locations. The first one is from the Sabaeans in al-Jawf, the second one is in the famous valley called Wadi Dam located 80 miles northwest of the city of Tabuk, the third one is a large-sized lizard drawing found in the area of Shuwaymis, considered the largest lizard depiction to date, and the fourth one is in Tayma. Despite the desert environment being the natural habitat of lizards, archaeological findings of lizard remains, particularly bones, are rare.. Bk. ez-Ziyeb, "ed-Dün: fî rusûmu sahriyye min Teymâ el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye", 13-18.

38 Mes'ûd, "el-Eslihatü fî'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 183.

39 Mes'ûd, "el-Eslihatü fî'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 161.

40 Tunç, "Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları", 45.

41 Juris Zarins, "Early Rock Art of Saudi Arabia", *Archaeology* 35/6 (Aralık 1982), 26; Mes'ûd, "el-Eslihatü fî'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 183.

BC, provides insights into the hunting and grazing practices of that era.[42] Among the domesticated animals depicted in the rock art, dogs hold a significant place as one of the first animals domesticated for hunting purposes. Additionally, the drawings also portray domesticated animals such as donkeys and bulls, indicating the inclusion of animal husbandry alongside hunting activities.

As animals were domesticated, it led to the formation of relationships between humans and animals, which is reflected in the drawings. In many drawings, humans are depicted together with cattle and dogs, indicating that these two animals were domesticated and integrated into daily life. Indeed, based on the drawings, it is evident that dogs were one of the first animals to be domesticated. As humans developed a strong bond with dogs, many carvings were constructed around the relationship between humans and dogs. The motifs also reveal that large domesticated animals, particularly cattle, are heavily depicted. At a certain point, wild cattle were domesticated and became part of daily life. The geometrically shaped stamps (wasm/wusum) drawn on the cattle indicate that they were domesticated.[43]

The shift in climate from a relatively cold and partly humid environment during the Neolithic period to an extremely hot and arid climate during the Bronze Age had significant implications for animal populations in the northern and western regions. As a result of these climatic changes, cattle began to decline in these areas and were gradually replaced by animals that were better adapted to the arid conditions. Camels, horses, mountain goats, and domestic goats became more prevalent in these regions as they were better suited to thrive in the dry and harsh environment.[44]

The changing environmental conditions in the Arabian Peninsula, characterized by extreme heat and aridity, played a significant role in the proliferation of horse and camel drawings in the rock art.[45] Although the exact timing of camel domestication in Arabia is not known, the presence of numerous depictions of camels in the Bronze Age rock art suggests that they were already domesticated during this period.[46]

42 Mes'ûd, "el-Eslihatü fî'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 160.

43 Majeed Khan, *Wusum - The Tribal Symbols of Saudi Arabia* (Suudi Arabistan: Kingdom Of the Arabia Ministry Education, 1421), 12-20.

44 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 450.

45 https://biodiversity.ku.edu/archaeology/research/arabian-rock-art

46 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 450.

The rock art depicting the Bedouin economy not only provides insights into their way of life but also sheds light on the existence of a more developed and civilized economy. The frequent depiction of camels in the rock art signifies their role not only as a means of transportation and hunting,[47] but also as an integral part of commercial expeditions.[48] While the exact emergence of caravans and trade routes in the Arabian Peninsula remains uncertain, the relationship between agriculture and commerce in southern Arabia suggests that trade existed as early as 1500 BC. Historical records indicate significant trade activities, such as the Egyptian pharaoh's purchase of incense jars from the Arabian Peninsula in 1200 BC and the Chaldeans' acquisition of 10.000 talents,[49] of gold for the Ba'al temple in Babylon for religious purposes.[50] These trade interactions led to the establishment of commercial centers on the peninsula, which is reflected in the concentration of rock art in specific areas that were once bustling hubs of trade and commerce.

The similarity between the rock art found in the Arabian Peninsula and that discovered in various parts of the world suggests the existence of intercontinental trade relations. These similarities provide evidence of the commercial activities of the Arabs, which extended as far as the Greek islands and the Aegean Sea in ancient times. Additionally, some of these inscriptions have been found in Rome and its surrounding regions. It is apparent that these ancient societies sought to transmit their intellectual knowledge and cultural heritage to future generations through these rock art and inscriptions.

c. Cultural Activities

Indeed, the study of ancient Arab history and culture before the advent of Islam has been limited due to the scarcity of available historical records and the focus on more recent periods. However, in the 19th century, there has been a significant advancement in archaeological excavations

47 Camels were used to hunt animals such as mountain-dwelling creatures and ostriches. This is because camels could chase down prey in the open plains and deserts without any obstacles. Mes'ûd, "el-Eslihatü fî'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 183.

48 İsmail Ali, "er-Rusûmü's-Sahriyye ve İrhâsâtü Ticâreti'l-Kavâfili's-Sahrâviyye kable'l-İslâm", 41.

49 Talent is an ancient unit of measurement that represents the volume of water in a cube. A talent typically ranges between 27 and 35 kilograms.

50 Strabon, *Geography*, 16/31 l; Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 2/269; Salih Ahmed el-Alî, *Muhâdarât fî târîhi'l-Arab*, (Musul: Dâru'l-Kütüb, 1981), 37; Dellû, *Cezîretü'l-Arab*, 137.

and research conducted by Western scholars and in collaboration with the Saudi Arabian Ministry of Antiquities and Museums. These efforts have yielded valuable insights into ancient Arab history, culture, and cognitive abilities, challenging the previous notion that Arabs lacked cultural elements from ancient times. This ongoing research holds promise for expanding our knowledge on the culture and life experiences of pre-Islamic Arab civilizations.[51]

Archaeologists and anthropologists, in their pursuit of uncovering remnants of the past at historical sites, have made an unexpected discovery alongside the traces of ancient civilizations in rock art.[52] Rock arts serve not only as a means of transmitting information but also as artistic drawings that reflect the artistic sensibilities of their respective eras. While some of these works were not solely intended for aesthetic purposes, the examination of suitable materials, design techniques, pigments used in paintings, and the skilful decoration of rock surfaces with appropriate tools reveal traces of an artistic quest. Within the realm of drawings and rock carvings, diverse human and animal figures can be found, portrayed in varying forms and artistic styles that showcase the artists' creativity and painting prowess, all influenced by different historical periods. From this perspective, rock arts can be regarded as the foundation for contemporary arts such as sculpture, carving, calligraphy, illumination, embroidery, and engraving.

The rock carvings unearthed thus far reveal a rich assortment of women's jewellery, particularly necklaces, earrings, bracelets, and amulets, as well as depictions of coins, masks, dresses, and fabrics created for aesthetic purposes. These drawings, alongside the earliest recognized rock carvings featuring horned cattle, mountain goats, ostriches, dogs, and even lions, all possess inherent aesthetic qualities. The attention to detail evident in these precise drawings offers insights into the aesthetic beauty inherent in these artworks.

Rock art is a captivating subject that not only serves as a visual record for historians but also encompasses symbolic connotations reflecting various aesthetic elements, particularly those associated with the human body, particularly women. For instance, numerous paintings discovered in the Najran region portray women with meticulous attention to detail, capturing

51 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 461.

52 Tunç, *Antropoloji ve Din*, 30.

their braids and bodily contours. These images reflect both aesthetic sensibilities and a connection to nature, showcasing the ancient human's fears, joys, and concerns about the natural world and climate changes. Furthermore, artists depicted scenes of horsemanship, conquest, and combat, reflecting notions of heroism, triumph, and equestrian fantasies. The desert environment, with its inherent need for constant vigilance and readiness for potential invasions, honed the artists' skills in depicting warfare-related objects, resulting in remarkable masterpieces. Artists, particularly those who emphasized drawing horses, embellished them with fringed saddles, ornate bridles, and necklaces, creating compositions akin to modern paintings.

Rock paintings not only serve as artistic expressions but also act as cultural atlases that provide glimpses into the artistic endeavours of the pre-Islamic era. They serve as visual narratives depicting various aspects of social life in ancient Arab society, including scenes of dance and music. Numerous rock surfaces are conducive to multiple paintings, featuring abundant human figures in dancing poses. The intricate carving technique, known for its difficulty in many applications, has been employed, with artists using simple stone chisels as their tools. The collective human depictions on these surfaces predominantly portray local dances and showcase thousands of years of Arab folklore.[53]

In numerous rock arts found across the Arabian Peninsula, depictions of both men and women engaged in dance can be observed, often showcasing their bodies. In the Shuwaymis region, there are notable depictions of women in raks poses, a rare representation among human figures.[54] Some of these drawings bear resemblance to the traditional folk dance known as "Ardah" (العرضة), which is still performed by groups today. The Ardah dance involves rhythmic movements accompanied by music, with participants often wielding swords or sticks. This suggests that the enduring cultural tradition of Arab folk culture has persisted since ancient times. "As a result, it is enticing that the attitudes of modern Bedouins or tribes towards cultural and social values and dances can be traced back to prehistoric times."[55]

53 al-Manasar, "Traditional Music or Religious Ritual? Ancient Rock Art Illumined by Bedouin Custom", 77-80.

54 Majeed Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", *The Artist and Journal of Home Culture*, 2 (December 2013): 450.

55 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 544.

To gain insights into the dance and entertainment culture of ancient Arab societies, concrete and realistic representations on rocks provide evidence, as they depict scenes not mentioned in written sources.[56] One such example is a stela carved into the rocks of the Hima region, which showcases a girl playing the "harp,"[57] an instrument known to ancient Egyptians and Sumerians. This depiction represents a dance party featuring a female musician, a dancer, and a warrior. Furthermore, in the rock arts found in the northern regions, various musical instruments have been symbolically represented, providing further indications of the presence of music in the ancient Arab world.

The evolution from prehistoric art to tribal or Bedouin art is evident in the gradual changes observed in style, context, concept, and content. This transition is marked by the development of animal figures, the incorporation of tribal symbols, and the introduction of writing alongside images, particularly from the early Iron Age onwards, indicating a shift towards civilization. The presence of Bedouin folk dances, depictions of stamped camels, and the inclusion of tribal or personal names alongside specific images highlight the richness of cultural life during this period. Furthermore, the integration of writing alongside the artwork signifies the level of civilization that was achieved. Some drawings even feature numerous Thamudic and Safaik inscriptions.

d. Religious Life

The primary sources commonly used to examine the religious practices of pre-Islamic Arabs include the book *Kitab al-Asnam* (Book of Idols) by Hisham ibn al-Kalbi (d. 204/819) and the writings of early Muslim historians and biographers such as Ibn Ishaq, Ibn Hisham, and al-Waqidi. *Kitab al-Asnam*, written with the purpose of promoting paganism, presents a collection of folk tales that narrate the history of Arab beliefs from polytheism to the prophethood of Prophet Muhammad in a somewhat coherent manner. However, these narratives are sporadic, the information is fragmented, and they do not provide a comprehensive understanding of the religious practices of the period. The stories that depict pagan beliefs are

56 Khan, "From Prehistoric To Nomadic Art", 77.

57 It is understood that Arp-like instruments, as seen in the wall paintings of Egyptian tombs dating back to around 3000 BC, were also known in Iran in later periods and underwent various transformations until the 17th century.

primarily products of the imagination of Muslim authors, and there are no firsthand accounts written by the pagans themselves that express their own perspectives or understanding. In essence, our knowledge of pre-Islamic Arab religious practices is derived from traditional sources, and due to the absence of narratives directly from the pagans, their portrayal in the biased and limited accounts of Muslim authors is inevitable. Consequently, there is a clear necessity for new sources that can describe and reflect the spiritual world of the pagans, and it can be argued that rock art, created by individuals who genuinely believed in pagan beliefs, can partially fill some of these gaps.

The rock art of pre-Islamic Arabs provides depictions of their deities, temples, and sacred artifacts. The people inhabiting the Arabian Peninsula practiced the worship of multiple gods in the desert. Given the prominence of worshiping tangible entities, those who adhered to idol worship not only crafted stone idols but also transformed rocks into temple-like structures. Due to the extensive sandy terrain covering approximately two-thirds of the region, permanent temples could only be constructed on rocks that were suitable for being converted into open-air sanctuaries. These rocky locations offered protection against sandstorms and landslides and served as ideal settings to showcase the magnificence and power of the gods.[58] Moreover, the natural crevices and holes found in rocks, either naturally occurring or created through the use of cutting tools, facilitated the performance of religious rituals by providing altars for worship. The spaces beneath these altars also served as suitable shelters for priests.[59] As a result, the ancient people depicted images of their gods and goddesses to designate these places as sacred sites for worship and religious ceremonies.[60]

By utilizing the practicality of rocks, the ancient Arabs engaged in the carving of their gods' depictions into stone surfaces. They transformed suitable rocky areas into open-air temples and adorned elevated locations with rock art depicting their deities. Among these depictions, there are representations of goddesses that date back approximately 2000-2500 years. These goddesses captivate attention with their aesthetic appeal, showcasing the skill of the artists who created them. They are characterized by "triangular bodies, semi-raised hands, thin waist, long neck, wide hips, and long

58 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 539.
59 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 540.
60 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 542.

hair," as described by Khan.[61] Notably, the faces of these goddesses are intentionally left indistinct, reflecting the belief in the divine's inaccessibility.

Similar depictions of goddesses sharing common features are frequently found in the southern regions of Arabia. In the area of Najran, a series of goddess depictions with wide hips, open palms, and fingers have been discovered. These depictions are recognized by the local Bedouins as representations of the goddess "Alia," who is revered as the queen and goddess of southern Arabia. Images of Alia can be found in various regions south of Najran and in the northern parts of Yemen.[62] Among the depictions, a few figures of Alia, known among the local Bedouins as one of the pre-Islamic goddesses, are situated on elevated and vertical surfaces of a hill.[63] It is likely that the artists maintained a consistent style, form, shape, and subject matter when depicting their gods. As a result, the majority of the depictions portraying the so-called goddess Alia share a nearly identical image across various locations.[64]

The images of the goddess Alia, frequently encountered on rocks in southern Arabia, are associated with specific qualities. The emphasis on sexual features in these depictions suggests that Alia may be regarded as a goddess associated with love and fertility.[65] The variety of deity statues discovered on hills and rocks reflects the beliefs, thoughts, ideas, and metaphysical world embraced by the people of that time.

In natural worship areas, rock art not only features gods like Alia but also includes depictions of gods such as Azun and Zât Hami, who gained prominence in southern Arabia. However, drawings of religious figures like seers, diviners, and sorcerers, who were believed to possess some of the extraordinary powers of the gods in everyday life, are not as commonly found. This could be attributed to the possibility that these individuals led a secretive and mystical life, distancing themselves from the general population. Alternatively, there may have been prohibitions in place during that period, aligning with the prevailing understanding of sin.

61 Majeed Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", *The Artist and Journal of Home Culture*, 2 (December 2013): 457.

62 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 459.

63 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 541.

64 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 542.

65 Khan, "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert", 542.

Rock art not only captures depictions of gods but also provides insights into how people interpreted their daily concerns and lives. The individuals who created these paintings expressed their relationship with nature and the significance they attributed to the creatures within it.[66] Similar to the Greek and Persian depictions of gods, animals such as lions, eagles, and owls were considered earthly symbols of gods. The Arab ancestors followed suit by imbuing mystical meanings onto animals and representing them in rock art. It is important to note that these animals were regarded as sacred totems rather than objects of worship as deities. While there is no evidence supporting the notion that animals were considered gods, it is evident that they were assigned a sacred purpose. The presence of animals in religious scenes within the rock art signifies their sanctification rather than their deification. Various animals, including mountain goats, rams, cows, deer, lions, giraffes, and ostriches, re-emerge as elements of sanctity in rock art. For instance, the ram symbolizes fertility, while the goat represents reproduction.[67] Similar depictions of numerous sacred animals can be found throughout the Arabian Peninsula.

The rock art discovered in the open-air arena northwest of Tabuk reveals the presence of bull and human figures, indicating the sacred significance of bulls in ancient times on the Arabian Peninsula. Additionally, the abundance of rock art depicting roe deer from the Neolithic era suggests its sacred role and its association with pagan beliefs. The depiction of the ibex, which dates back to the beginning of the 4th millennium BC and extends to Mesopotamia, represents the totem animal of a cult that endured for thousands of years. The carvings found on temple columns in southern Arabia not only depict ibex hunting but also highlight the animal's symbolic and sacred qualities.[68] It is believed that the ibex symbolizes the moon god Sin and holds significance as the totem animal of Al-Maqah, the renowned moon god of southern Arabia.[69] Furthermore, it is widely known

66 Fâtıma Zehra Azûz, "Devrü'r-Rusumu's-Sahriyye fi'Ta'rifi bi'-Hayati'd-Diniyye fi'l-Cezâir fi't-Târîhi'l-Kadim", *Mecelletü Dırasü'l-İfrikıyya* 1/2 (2015), 73.

67 "Devrü'r-Rusumu's-Sahriyye fi'Ta'rifi bi'-Hayati'd-Diniyye fi'l-Cezâir fi't-Târîhi'l-Kadim", 74.

68 The image of the mountain goat (Capra nubiana) in Bronze Age rock art was first associated with the cult of the moon god Sin, who would be physically represented as a male, according to Rosetta Bastoni (1998). Federico Mailland, "Ibex, crescent and swastika as symbols of a lunar god in the rock art of the Ancient Near East and Central Asia", *Expression N 10*, 2015, 48-52.

69 Federico Mailland, "The image of the ibex through 4000 years of art from the Near East to Central Asia: origin and evolution of a myth", *Valcamonica Symposium*, 2021, 222-228.

that the ibex and the bull represented the moon, while the eagle and horse represented the sun gods.[70]

The sacred meanings attributed to animals and the respect for their providential aspects are quite evident in the rock paintings. In the symbolically engraved hunting scenes, animals are never depicted as wounded or pierced with arrows. The magical practices carried out to ensure a plentiful hunt could be illustrations of specific events or rituals. In short, the ancient people's understanding of prosperity and their respect for their work did not neglect their reverence for game animals.

Rock arts are not the sole significant source reflecting ancient pagan beliefs; rock inscriptions also play a crucial role in providing information. Ahmad al-Jallad, who extensively studied these inscriptions, arrived at significant conclusions by examining the Safaik inscriptions, which contain the religion and rituals of pre-Islamic Arab nomads. These texts have historical significance and date back to the rise of Islam until approximately the past three centuries. Unlike Islamic literary sources, this material was created by practitioners of traditional Arab religion, and some of them provide insights into the religious practices of pre-Islamic Arab nomads prior to the spread of Judaism and Christianity in Arabia.[71] Among the oldest surviving records from northern Arabia are religious prayers engraved on rocks using a local alphabet known as the Ancient Northern Arabian script. One of the earliest texts of this kind is from the Bayir region in the Upper Wadi Sirhan area of Jordan. While its exact dating is uncertain, its content is believed to have been written around the first half of the 1st millennium BC. The text records an unnamed supplication to the three gods of the Iron Age kingdoms located east of Jordan.[72] These texts offer direct glimpses into the religious life of pre-Islamic northern Arabia.

e. Military Situation

Before the advent of Islam, the Arabian Peninsula did not witness the existence of major states or powerful armies, and there is a lack of historical

70 İbrahim Oğuzhan, "İstanbul Arkeoloji Müzeleri Eski Şark Eserleri Müzesi'nde Teşhir Edilen İslâmiyet Öncesi Arabistan Koleksiyonu Eserlerinin Tahlili", *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 15/2 (2021), 465-511.

71 Ahmad al-Jallad, *The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia* (Leiden ; Boston: Brill, 2022), X.

72 al-Jallad, *The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia*, 1.

records documenting significant wars between the Arabs and other states. Consequently, depictions of large-scale battles and grand army displays on rocks are relatively scarce. While occasional portrayals of battles can be found, their primary value lies in offering insights into military weaponry, attire, and war chariots. It is important to note that these depictions may not necessarily represent actual military engagements but instead depict scenes of violence towards animals or other subjects unrelated to warfare.

Throughout prehistoric and historical periods, humans in the Arabian Peninsula utilized a variety of weapons for hunting purposes. These weapons were crafted from materials such as wood, copper, bronze, and iron. Among the most ancient and frequently employed weapons were the dagger, arrow, bow, shield, and spear. Rock art often depicts human figures holding bows and arrows, emphasizing their significance in hunting activities. Additionally, depictions of men holding shields in their left hands and other weapons in their right hands can be observed. These weapons, particularly the bow and spear, are closely associated with horsemen, who are often depicted in proximity during times of war or hunting. It is suggested by researcher Mes'ûd that the portrayal of weapons alongside human figures could have served to sanctify these objects. Furthermore, the depiction of weapons on a grand scale may have indicated their association with tribal leaders or rulers.[73]

The domestication of horses in ancient times played a significant role in military and commercial activities. Evidence of this can be seen in the horse drawings carved into the rocks near Tayma, which indicate the long-standing existence of horses in the region with minimal changes over the course of 3,000 years. According to researcher Khan, the horse figures found in the northern region of the Kingdom of Saudi Arabia are often accompanied by inscriptions that bear the names of their owners, specifically belonging to the Thamud tribe. This association between horse drawings and tribal identification provides valuable insights into the cultural and social context of the time. Furthermore, rock art in the region occasionally includes depictions of war chariots, although they are not as commonly depicted compared to other parts of Asia or the North.[74] The presence of these war chariots in the rock art emphasizes their role in warfare during that period.

73 Mes'ûd, "el-Eslihatü fî'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye", 183.

74 Khan, "Rock Art of Saudi Arabia", 470.

Conclusion

The examination of rock art plays a crucial role in the study of historical periods, especially in prehistory. Despite its intermittent, subjective and relative nature, rock art serves as a tangible and significant source of information for understanding the past. It provides documentation of various aspects such as climate, nature, geographical features, changes in the landscape, human and animal depictions, geometric shapes, religious beliefs, warfare, and the types of weapons used during specific time periods.

Rock art reflects a wide range of life activities and provides insights into the social, cultural, and economic conditions of ancient societies. It contributes to the exploration of the origins of settlements and ancient civilizations. However, it is essential to consider the subjective nature of rock art and take into account factors such as the identity of the artists, their techniques, and the intended purpose of the artworks. Approaching rock art with a scientific attitude allows experts to conduct thorough analyses that can reveal valuable information about the social, economic, and religious aspects of prehistoric societies and historical periods.

Over the past two centuries, foreign explorers and travellers have been intrigued by rock art in the Arabian Peninsula, leading them to document the archaeological sites in this region. Their aim was to gain insights into the cultural heritage, beliefs, thoughts, and philosophical perspectives of the past inhabitants through the study of rock art, which spans various periods from the Neolithic to more recent times. Despite the passage of many years, a significant number of these rock art pieces have withstood the test of time, assuming a historical significance in their enduring presence. However, early studies primarily focused on descriptive accounts, providing limited understanding. With the establishment of the antiquities and museums institution in the Kingdom of Saudi Arabia, the research scope for these paintings expanded, allowing for more comprehensive investigations. This has facilitated a deeper exploration of the social, cultural, and religious elements depicted in the rock art, shedding light on the rich heritage of the Arabian Peninsula.

The Ministry of Culture in Saudi Arabia, in alignment with the Kingdom's 2030 vision, is actively engaged in collaborative efforts with foreign missions to safeguard and document archaeological and historical sites throughout the country. Drawing upon the forefront of global research,

numerous initiatives have emerged to connect archaeological sites and compare rock art, revealing common characteristics among the people who inhabited various regions across the world during that era, despite geographical distances. However, despite advancements in the interpretation of rock paintings, some artworks still elude definitive meanings due to their inherent nature, and numerous cultural symbols with unexplored significance remain. Discrepancies in theories regarding the true age of certain paintings further complicate matters, emphasizing the potential for future knowledge to unveil their accurate dating. Nevertheless, it is evident that a unified approach cannot be achieved solely through independent excavations in the southern, northern, and central regions of the country. Hence, the need for a collaborative platform arises, one that can consolidate the collective efforts and enable comprehensive perspectives encompassing the entire Arabian Peninsula. Ultimately, this endeavour will lead to a deeper understanding of pre-Islamic Arab history, which extends far beyond the Hijaz region associated with the emergence of the Quran and the compilation of hadiths, with insights gleaned from diverse areas within the peninsula.

References

Anati, Emmanuel. *Rock Art in Central Arabia.* Louvain: Institut Orientaliste, 1968.

Asmaî, Abu Saîd Abd al-Malik ibn Qurayb al-Bâhilî. *ed-Dârât.* Beirut: Matbaatu Katalokiyye, 1898.

Azûz, Fâtıma Zehra. "Devrü'r-Rusumu's-Sahriyye fi'Ta'rifi bi'-Hayati'd-Diniyye fi'l-Cezâir fi't-Târîhi'l-Kadim". *Mecelletü Dırasü'l-İfrikıyya* 1/2 (2015), 71-78.

Bednarik, Robert G. "The Rock Art of Southern Arabia Reconsidered". *Adumatu* 20/1 (Temmuz 2009).

Coimbra, Fernando Augusto. "Astronomical representations in rock art: examples of the cognitive and spiritual processes of non-literate people". *The Intellectual and spiritual expressions of non-literate people.* 37-44. Oxford O: Archaeopress, 2012.

Fîrûzâbâdî, Abu't-Tâhir Majduddîn Muhammad ibn Ya'qub b. Muhammad. *Al-Qamus al-Muhit,* Beirut: Müesseset ar-Risâlah, 1426/2005.

Han, Mecît. *Dirâsetü İlmü'r-Rusumi's-Sahriyye.* Suudi Arabistan: Vizârütü't-terbiye ve't-tâlim, 20007.

Hayajneh, Hani. "Ancient North Arabian Inscriptions, Rock Drawings, and Tribal Brands (wasms) from the Sammah/ Ayl ('El) Region, Southern Jordan". *The Shammakh to Ayl Archaeological Survey, Southern Jordan (2010-2012).* 505-541. Oxford: American Schools of Oriental Research, ts.

İsmail Ali, İsmail Hâmid. "er-Rusûmü's-Sahriyye ve İrhâsâtü Ticâreti'l-Kavâfili's-Sahrâviyye kable'l-İslâm". *Edeb ve Nakd* 402/1 (2021), 37-42.

Jallad, Ahmad al-. *The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia.* Leiden ; Boston: Brill, 2022.

Khan, Majeed. "Mysteries and Mysticism in the Arabian Desert". *Journal of Literature and Art Studies* 4/7 (2014), 539-556.

Khan, Majeed. "Rock Art of Saudi Arabia". *The Artist and Journal of Home Culture* 2 (Aralık 2013).

Khan, Majeed. *Wusum - The Tribal Symbols of Saudi Arabia.* Suudi Arabistan: Kingdom Of the Arabia Ministry Education, 1421.

Mailland, Federico. "Ibex, crescent and swastika as symbols of a lunar god in the rock art of the Ancient Near East and Central Asia". *Expression N 10.* 48-52, 2015.

Mailland, Federico. "The image of the ibex through 4000 years of art from the Near East to Central Asia: origin and evolution of a myth". *Valcamonica Symposium.* 222-228, 2021.

Manasar, Ali al-. "Traditional Music or Religious Ritual? Ancient Rock Art Illumined by Bedouin Custom". *In To the Madbar and Back Again.* Leiden: Brill, 2018.

Mes'ûd, Fâyiz Enver Abdülmuttalib. "el-Eslihatü fi'l-Fenni's-Sahrî bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye". *Câmiatü'l-İskenderiyye Külliyeti Terbiyye* 26/3 (2016), 155-190.

Oğuzhan, İbrahim. "İstanbul Arkeoloji Müzeleri Eski Şark Eserleri Müzesi'nde Teşhir Edilen İslâmiyet Öncesi Arabistan Koleksiyonu Eserlerinin Tahlili". *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri* 15/2 (2021), 465-511.

Sanânî, Rahime bt. Avvâd Ahmed. "et-Târü'n-Ne'âm fî Rusûmi Şibhi'l-Cezîretü'l-Arab". *Mecelletü Dırasü't-Târihiyye ve'l-Hadâriyyeti'l-Mısır* 5/9 (2020), 17-57.

Temir, Hakan. *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı.* 2. Baskı., İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

Tunç, İsmet. "Din ve Kültür İlişkisi". Teoloji ve Antroploji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-I. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2021.

Tunç, İsmet. *Antropoloji ve Din.* Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.

Tunç, İsmet. "Sözlü Kültürün Dinsel Kaynaklardaki Yansımaları". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2020), 39-56.

Zarins, Juris vd. "Bernameci Meshi'l-Eserî'ş-Şâmil lî Ardi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti'-Suudiyye". *Atlâl* 5 (2001), 37-53.

Zarins, Juris. "Early Rock Art of Saudi Arabia". *Archaeology* 35/6 (Aralık 1982), 20-27.

Ziyeb, Süleyman b. Abdurrahman. "ed-Dün: fî rusûmu sahriyye min Teymâ el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye". *Kırâât.* 8-26. Riyâd: Merkezü Melik Faysal, 2021.

CÂHİLİYE DÖNEMİNDE YESRİB'İN ETNİK YAPISI
(İlk Çağlardan M. 600 Yılına Kadar)

Ethnic Structurel of Yathrib in the Period of Jahiliyya
(from ancient century to 600 years A.D)

Prof. Dr. Yaşar Çelikkol*

I. Giriş

Yesrib kelimesinin sözcük anlamı "*kınamak, hataları yüzüne vurmak, kötülemek, fitne ve fesat* çıkarmak olup Arapça "*S.R.B.*"[1] kökünden türemiştir. Bu kelime, Kur'ân-ı Kerim'de münafıkları ve kalbinde hastalık bulunanları anlatırken kullanılmıştır.[2] Yesrib, ismini şehri planlı bir şekilde kuran Yesrib b. Kayın b. Âbil b. Avd b. İmlîk b. Lâvez'den almıştır.[3] Zaman zaman Yesrib kelimesinden rahatsız olduğunu belirten Hz. Muhammed (S.A.V),[4] Medine'ye hicret ettikten bir zaman sonra Yesrib kelimesinin kullanılmasını[5] yasaklamıştır.

Yesrib, Kunât ile Cürf arasında, Uhud'un güneybatı yönünde,[6] bugünkü şehrin kuzeyine düşen bir kasaba idi.[7] Yesrib'te yerleşimin zamanı bilinmemekle beraber Yesrib isminin eski Main kitabelerinde geçmesi, şehirde eski çağlarda yaşayan etnik grupların varlığını belgelemektedir.[8] Şehir, belki de Main devletinin sömürgesi idi.[9] Önce Mainli etnik grupların, sonra Sebelilerin oraya yerleşmiş olmaları[10] ilk çağlardan beri şehirde bazı etnik toplulukların yaşadığını göstermektedir. Bunları, şehirde yaşaması nedeniyle, nesepçiler, Yesrib halkının nesebini Yemen'deki Ezd ve Kahtan Kabileleri'ne bağlamışlardır.[11]

M.Ö. 1500 Yıllarında kurulup ekonomik yönden gelişen Main Devleti'nin ticaret yolları üzerinde kurulan Yesrib, kısa zamanda Mekke ve el-Ula gibi gelişen şehirlerden birisi haline gelmiştir. Yesrib halkı, dağlar arasından

* Müellifin konuya dair sunumu ile ilgili video kaydı olmadığı için karekod uygulaması yapılmamıştır.

genişleyerek şehir merkezine doğru uzanan "şi'b"[12] dedikleri mekânlarda yerleşmişlerdir.[13] Şehirde yaşayan Evs, Hazrec ve Yahudi gibi etnik gruplar, farklı ş'iblerde otururlardı.[14]

II. Şehirde Yaşayan Etnik Gruplar

A. Yesrib Amâlikalıları (Kuzey Arapları)

Tarihçiler, Yesrib'in ilk sakinlerinin Amâlika kavmi olduğu üzerinde görüş birliğine varmıştır.[15] Amâlika Kabilesi'nin ilk babası kabul edilen İmlîk ile Hz. Nuh'a ulaşan nesep zincirinde ihtilaflar olmuştur. Bazı tarihçiler, Arapların Nuh'un oğlu Sam'dan geldiğini ve İmlîk'in Sam'ın oğlu Lavez'in oğlu olduğunu[16] savunurken, diğer bir grup, Sam'ın Arfahşad soyundan geldiğini iddia etmiştir.[17] İsrailoğulları ise kinlerinden dolayı onları Sami ırkından çıkardılar.[18]

Babil'den ayrıldıktan sonra[19] Amâlika'nın ilk babası olan İmlîk, ailesi ile birlikte Hicaz bölgesine yerleşip güçlenmiş[20] ve Casim adındaki oğlundan Ezrâk, Tiğâr (Ğifâr), Leff, Budeyl, Rahıl, Erkâm ve Metar ve Sa'd b. Hezzâl kolları Yesrib'e yerleşip[21] orada yaşayan Ubeyl[22] kavmini şehirden çıkarmışlardır.[23] Mekke ile Yesrib arasındaki Cuhfe bölgesine gelen Amâlikalı Yesrib b. Mehlayil b. Avs b. İmlîk, bugünkü Yesrib'in yerleşim planını yaparak[24] orayı yurt edinmiştir.[25] Tufandan hemen sonra Amâlika Kabilesi'ne bağlı Sa'l, Falih,[26] Benû Hafı ve Benû Mıtraveyl[27] kolları da Yesrib'e yerleşmişlerdir.[28] Başkentleri Teymâ, son liderleri Erkâm b. Erkâm[29] olan Amâlika Kabileleri'nin, önce Ğazze, Askalan, Rum denizi sahillerinde, Mısır ve Filistin arasında yaşayıp daha sonra Mekke, Medine ve Hicaz'a yerleştikleri rivayet edilmiştir.[30] Selighsohn'a göre, Babil çevresinde yaşayan Amâlika, Babil kulesi yıkıldıktan sonra değişik bölgelere dağılmışlardır.[31] Tevrat'a göre anayurtları Akâbe ile Lut gölü arasındaki Edom[32] ülkesi olan Amâlika, dünyanın en eski milletidir.[33] Ancak Yahudiler, Hz. Musa Filistin'e geldiğinde Amâlika'nın saldırısına uğradığından İsrailoğulları'nın ezeli düşmanları olmuşlardır.[34]

Rivayetlere göre, Yesrib'te ilk olarak ziraat, Amâlika kavmi döneminde yapılmıştır.[35] Yesrib'te tarlalar işlenerek ekip biçme çalışmaları çoğalmıştır.[36] Malikâne ve çiftlikler, o dönemde kurulmuş[37] ve Yesrib, ilk olarak Amâlika Kabilesi tarafından imar edilmiştir.[38] Amâlika Kabilesi, Yahudilerden önce Yesrib ve Hicaz bölgesinde, tavanları ağaçla örtülü taştan yüksek binalar,[39] kale tipinde köşk ve utumlar yapmışlardır.[40]

Şehri ilk kuran Yesrib'ten[41] sonra kısa bir zaman sürecinde güçlenen Amâlikalı yöneticiler,[42] halka çok zalim ve acımasızca davrandılar.[43] İri vücutlu ve uzun yıllar yaşadıkları rivayet edilen Amâlikalılar'ın[44] servet ve güçlerini, halka baskı yapmada kullanmaları sonucunda aşırı zulüm gören halk,[45] Hz. Davut'dan yardım istemek zorunda kalmıştır. Bunun üzerine Hz. Davud'un Yesrib'e müdahale ettiği[46] rivayet edilmiştir. Amâlika azgınlık yapınca, Allah'ın da yeryüzünün krallarını gönderip onları helâk ettiği[47] gibi yine onlara hastalık verdiği ve boyunlarından kurt hastalığı aldıkları[48] anlatılmıştır. Bu rivayetler, Amâlika Kabilesi'nin içte salgın hastalık, dışta ise işgaller sonucu yıkıldıklarını göstermektedir.

Yukarıda verdiğimiz bilgiler kaynaklarda bu şekilde belirtilmektedir. Ancak bunların yaşadığı yerler ve dönemleri ile ilgili olarak bir Kur'ân-ı Kerim Arkeolojisi geliştirilmediği için, bu ve benzeri kavimler hakkında ayrıntılı bilgi ve belge bulmak oldukça zor gözükmektedir.

B. Yahudiler

1. Yahudilerin Kimliği

Yesrib'te yaşayan Yahudilerin, Yahudileşmiş Araplar mı? yoksa dışardan gelen İsrailoğulları mı? olduğu tartışmalıdır. Yahudilerin aslen Arap oldukları halde sonradan Yahudileştiklerini iddia edenler olmakla birlikte daha çok dışardan geldikleri noktasında yoğunlaşılmıştır. Bu konuda bilim adamlarının farklı iddiaları vardır.

1.1. Yahudilerin Yesrib'e Dışardan Geldikleri İddiaları

Amâlika kavminin Yesrib'te yaşadığı dönemde oraya gelen Yahudilerin, ne zaman geldikleri hakkında görüş birliğine varılamamıştır. Bu noktada üç farklı görüş ortaya atılmıştır. Bunlar:

1.1.2. Hz. Musa Döneminde Yahudilerin Yesrib'e Geldikleri

Amâlika'nın M.Ö.11. yüzyılda İbranîlerin Filistin'e girmelerini engellemek için savaştıklarından[49] Musa b. İmrân, Yesrib'e Amâlika ile savaşmak için bir ordu gönderdikleri[50] ve İsrailoğulları'nın Yesrib bölgesinde Amâlika'yı mağlup edip son liderleri Erkâm b. Erkâm'ı da öldürdükleri[51] rivayet edilmiştir. Yesrib'e yerleşen ilk Yahudilerin Hz. Musa'nın gönderdiği İsrailoğulları olduğu,[52] orada yerleştikleri ve daha sonra Rumların İsrailoğulları'nı

Şam'da sıkıştırması sonucunda Yahudilerden Kurayza ve Nadiroğulları'nın da kaçıp Yesrib'e geldikleri[53] söylenmiştir. Ancak Süheylî'ye göre, bu görüş doğru olamaz. Çünkü Hz. Musa'nın ömrü anlatılanların gerçekleşemeyeceği kadar kısadır. Bunlar, Buhtunnasr'ın Yahudi katliamından sonra Hayber ve Yesrib'e gelebilmişlerdir.[54]

1.1.3. II. Nabukadnezzar (Buhtunnasr) Döneminde Yahudilerin Yesrib'e Geldikleri

Babil Kralı II. Nabukadnezzar (Buhtunnasr)[55]'ın M.Ö.587'de, Yahudileri önce Mısır'dan sürgün ettiği,[56] sonra Beytü'l-Makdis'e girip[57] yakıp yıktığı[58] ve Yahudilerin bir kısmını Babil'e götürdüğü[59] anlatılmıştır. Buhtunnasr'ın Yahudilerden Dinard isminde bir kadınla evlenmesi nedeniyle onların geri dönmesine izin verdiği[60] de rivayetler arasındadır.

Suriye ve Filistin'de Buhtunnasr'ın önünden kaçan Kurayza, Nadir, Hedel, Kaynuka, Samile ve Zarûra gibi büyük kabilelerin Yesrib'e geldikleri[61] kaydedilmiştir.

Yukarıdaki iki başlık altında anlatılan menkıbelerin tarihi değerinin olmadığı ifade edilmiştir.[62] Çünkü bu bilgiler, Tevrat'tan alınmıştır. Tevrat'ta ise çokça israiliyat vardır.[63] Yahudilerin Hz. Musa döneminde gelmiş olmaları hurafe olabilir. Çünkü miladi I. yüzyıldan önce Yesrib'te Yahudi varlığına dair hiçbir tarihi belgeye rastlanmamıştır.[64] Anlatılanlar Yahudi uydurmalarıdır. Yahudilerin bu iddialarının sebebi ise, kendilerinin Arabistan'a 12 asır önce yerleştiklerini ve o bölgede kadim bir millet olduklarını ispatlamak istemeleridir. Arapları sömürmek için bu hikâyeyi uyduran Yahudiler, tarihi belgelerle bu iddialarını ispatlayamamışlardır.[65]

Bu bilgilerden şu sonuca ulaşabiliriz; Yahudiler kendilerini bu toprakların ilk sahipleri olarak gösterip bu topraklarda hak iddia etmek için bunları ispatlamaya çalıştıkları, siyasî tezlerinin bir uzantısı olarak mütalâa edilmelidir. İlmen ispatları oldukça zor iddialar olarak görülmektedir.

1.1.4. Roma Döneminde Geldikleri

İmparator Titus'a karşı M. 70 yılında devlete karşı ayaklanan Yahudilerin yaptıkları direniş[66] kırılınca Hicaz'a göç etmeye başlamışlardır. Yine M.132–135 yılları arasında imparator Hadrian'a karşı devrim hareketine girişen Yahudiler, başaramayınca Yesrib'e kadar kaçmak zorunda kalmışlardır.[67]

Benû Nadir, Benû Kurayza, Benû Kaynuka, Benû Behdal, Samile ve Zarûra Kabileleri, Yesrib'e gelmiştir.[68] Tarihi dayanağı olan teze göre, Yesrib'te ancak M.I. yüzyılda Yahudi izleri görülebilmiş, onların daha önce şehre geldiğine dair hiçbir delil bulunmamıştır.[69]

Bazı tarihçilere göre, Yahudiler Peygamber şehrinin sıfatlarını Tevrat'ta okuyarak Hz. Muhammed (S.A.V)'in iki hurmalık arasında yerleşeceğini öğrenip, Şam'dan kalkıp gelmişlerdir. Teymâ, hurmalık olduğu için önce oraya yerleşip sonra da Peygamber'in geleceğinin yaklaştığı günlerde Yesrib'e geçmişlerdir. Şehristânî'ye göre, Yahudilerin kitapları, Peygamber'in hicret yerini müjdelediğinden Şam'dan kalkıp Yesrib'e Hz. Muhammed (S.A.V)'e yardıma gelen Yahudiler, Hz. Muhammed (S.A.V), geldiğinde menfaatleri gereği ona karşı çıkmışlardır.[70]

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Yahudilerin ne zaman, nereden geldikleri hakkında değişik görüşleri sıraladık. En kuvvetli görüş, Milattan sonra birinci asırda[71]Roma'nın Suriye ve Mısır hâkimiyetinin ardından Şam'dan ayrılmaya başladıkları yolundadır. Roma'nın yaptığı zulüm, Yahudileri Roma hâkimiyetinden uzak bölge olan Arap Yarımadası'na göçe zorlamıştır.

1.2. Yerli Arapların Yahudileştiği İddiaları

Yesrib Yahudilerinin dışardan gelen İsrailoğulları'ndan olduklarını söyleyenlerle birlikte[72] onların Yahudileşmiş Arap olduğunu iddia eden tarihçiler de vardır. Ya'kubî'ye göre; Benû Nadir, Cüzam Kabilesi'nin bir boyudur. Yahudileşmişler ve Nadr denilen bir dağa yerleştikleri için Nadiroğulları denmiştir.[73] Benî Kurayza ise Cüzam Kabilesi'nin bir boyu olup Nadir'in kardeşidir. Samuel Adıya zamanında Yahudileşip Kurayza denilen bir dağa yerleşmişler ve dedelerinin ismi de Kurayza olduğundan Kurayzaoğulları denmiştir.[74]

Hamidullah ise, kelimelerin etimolojik yapısından hareket ederek, Kaynuka'nın kuyumcu, Nadir'in ziraatçı, Kurayza'nın derici anlamlarına geldiğini ve bunların isimlerini mesleklerinden aldıklarını iddia etmiştir.[75] Bu şekilde aldıkları isimler onların Yahudileşmiş Arap olduklarını göstermez. Bu isimleri Yahudi oldukları halde alabilirler.

Medine vesikasında Benû Neccâr, Benî Avf, Benî Saîde Yahudileri gibi ifadeler geçmiş[76] olması, bu kabilelerin Yahudileşmiş Arap olacağını ispatlamaz. Yerli Araplar, Yahudilerin bağımsız bir topluluk halinde yaşamalarına

imkân vermediğinden[77] Yahudilerin bağlı bulundukları Arap Kabileleri'nin ismi ile anıldıkları daha mantıklıdır.

Bazı tarihçilere göre, Kaynuka, İkrime, Muammer, Zevâra, Şatibe, Cûşem, Behdel, Avf, Muavif, Murid, Kıssis ve Sa'lebeoğulları'nın, Yahudileşmiş Araplar mı? yoksa hicret etmiş İsrailoğulları mı? olduğu tartışmalıdır.[78] Ancak bu Yahudi gruplarının etnik yapılarına baktığımızda onların İsrailoğulları'ndan olmaları akla daha uygundur. Arap nesepçileri, Hicaz'da hiçbir Yahudi kabilesinin Arap olduğunu söylememiştir. Zaten bunu Yahudiler de kabul etmemişlerdir. Aksine kendilerini İsrailoğulları'na nispet etmişlerdir. Benû Kaynuka, kendilerinin Yusuf (a.s.)'ın soyundan geldiklerini ısrarla söylemiştir.[79] Kurayza, kendilerinin Şuayb (a.s.) neslinden olduklarını iddia etmişlerdir. Kurayza'nın bu iddiaları doğru olabilir. Çünkü Şuayb'ın meşhur Cüzam Kabilesi'nden olduğu rivayet edilmiştir.[80] Yine nespçiler, Yemen'de Yahudileşmiş, Şam'da Hıristiyanlaşmış Arapları, ne İsrailoğulları'na ne de bir kavme nispet etmemişlerdir.[81]

İsrailoğulları'nın dilinin Arapça olması, tabiîdir. Onlar, İbranîceyi tam olarak terk etmemişler; ibadet ve eğitimlerini kendi dillerinde yapmışlardır.[82] Onların Arapça konuşması, Arap olduklarını göstermez. İsimleri Arapça, ancak baba ve dedelerinin isimleri İbranîce'dir. Şurya oğlu Abdullah, Sorya oğlu Kinâne, Tabut oğlu Zeyd gibi,[83] kabile isimlerinin Arapça olmasının nedeni, onların memleketlerinden uzun zaman ayrı kalıp daha sonra yerleştikleri yerlerin isimlerini almış olmasıdır. Yahudilerin yerleşim yerlerinin isimleri Arapça'dır. Ancak bu isimleri de İbranîce'den almışlardır. Örneğin "Bathan" vadisine İbranîce "el-İtîmad", Mahzûr vadisinin ismini "su kaynağı" anlamında İbranice kullanmışlardır. "Arîs Kuyusu" derken Arîs, Yahudi ismidir.[84]

Kur'ân-ı Kerim, Yesrib Yahudilerine İsrailoğulları ifadesini kullanmakta[85] ve onları, Hz. Musa ve diğer Peygamberlerle beraber zikretmemektedir. Yesrib Yahudilerine "İsrailoğulları" kavramı ile hitabın bu kadar genel ve kapsamlı olarak yöneltilmesi, Kur'ân'ın öncekilerle sonrakiler arasında sağlam bir ilişki kurması, Hicaz'daki Yahudilerin sonradan geldiğini ve İsrailliler olduğunu, bazı oryantalistlerin ileri sürdüğü gibi, Yahudiliği din olarak kabul eden Arap kabileleri olmadıklarını kesin olarak ortaya koymaktadır.[86]

Hicaz Araplarından bazı fertler dışında Yahudileşmiş bir grubun olmamasının[87] sebebi; Yahudiler, kendilerini yeryüzündeki milletler arasında Allah'ın seçtiği bir kavim olarak görmüşleri[88] gibi doğuştan Yahudi olmayanları,

ikinci sınıf Yahudi olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle Hicaz'da Yahudi bir Arap grubun olmaması daha mantıklıdır.

1.3. Şehirdeki Yahudi Gruplarının Yerleşim Yerleri

Yahudiler geldiğinde şehir boş değildi. Oralarda Arap kabileleri yaşıyordu.[89] Onlar Yesrib'e mukavemetsiz yerleşmemişlerdir. Aksine asıl yerlileriyle şiddetli çatışmalar sonucunda şehre girebilmişlerdir. Araplara güvenmediklerinden utum denen kale tipi şatolar yapmışlardır.[90] Onlar, Harra ve Safile arasından başlayarak Cuhfe'ye kadar[91] önce Yesrib'in kenar bölgelerine yerleşmiş daha sonra Amâlikalılarla savaşarak şehrin kontrolünü tümüyle ele geçirmişledir.[92] Ayrıca, Yarımadanın kuzey yönünde Hayber, Fedek gibi Yesrib'te de Yahudi kolonileri kurdukları[93] rivayet edilmiştir. Kurayza, Nadir, Zöhre94 Kabileleri, en bereketli bölge olan Vakum arazisini ele geçirmiştir.[95] Benû Nadir, şehrin Avâli denen güneydoğu bölgesindeki Müzeynep vadisinde yerleşmişlerdir. Benû Kaynuka, Aliye'den gelen Mahzûr vadisinin Bathan köprüsü bitimindeki yerde yaşamıştır.[96] Onlara ait Medine çarşılarından birisi, burada idi.[97] Hazel ve Amr (Onlar, Hazrec b. Sarih b. Sebt b. Yesa b. Sa'd b. Lavey b.Cebr b. Nehhâm b. Azer b. İrez b. Harun b. İmran'dandır.) Mahzûr'a inerek kuyular kazıp ağaçlar dikip, yüksek taş bina ve kaleler yapmışlardır.[98] Sayıları iki bine ulaşan Kaynuka, Nadir, Kurayza Şam'a giden ticaret yolları üzerinde yoğunlaşırken[99] bunların dışındaki Yahudi kalıntıları, Yesrib'in zengin bölgelerinde[100] yerleşmiştir.

Diğer küçük Yahudi gruplarına gelince; yirmiye yakın küçük Yahudi kabilesi, bu büyük kabilelerin arasına ve şehrin civarlarına yerleşmişlerdi. Bu kabilelerden bazıları, Benû Zâûra, Benû Muhamham, Benû Sa'lebe'dir. Bu Yahudi Kabilesi kollarının Medine'nin köylerine yakın kırsal bölgelerde ve vahalarda yaşadıkları bilinir.[101] Bunlardan; Benu'l-Kıssis ve Nağısa, Kuba'da; Benû Mürid, Benû Muaviye ve Benû Masike Mahzur vadisinin şimalinde; Benû Muhammem, Benû Zaûrâ, Avâli'de meşhur Ümmüİbrahim meşrebesi yanında; Benû Zeydullat, (Abdullah b.Selam kolundandır) Benû Ğusayne yanında; Benû Hacer ve Benû Sa'lebe, Yesrib'in en büyük köylerinden Zehra'da yerleşmişlerdi. Ayrıca Benû Şatibe; Benû İkrime ve Benû Merâye, Harratu'l-Vakum tarafında; Benû Avf, Benû Adel (Behdel), Benû Hucr, Bathan köprüsü yakınındaki Meşrebeye (su alınan yer) bitişik olan bölgede meskûndular. Bu kabile kolları, Yesrib'in büyük köyü olan Ârîd civarlarında oturan küçük Yahudi gruplarıdır.[102]

Sonuçta Yahudiler, yirmiden fazla kabile olup 59 tane utumları bulunmaktaydı.[103] Sayıları 4500' ü bulan Yahudi grupları[104] değişik zamanlarda dünya politikaları gereği stratejik ve ticarî öneme sahip semtlere; özellikle Şam yoluna açılan tarım ve hayvancılığa da müsait verimli vadilere yerleşmeyi tercih etmişlerdir.

1.4. Yesrib Yahudilerinin Ekonomik Durumlar

Yahudiler, Yesrib'e geldiklerinde şehrin ekonomisi, ticaret, tarım, ziraat, basit sınaî-meslekî faaliyetlerden oluşuyordu. Onlar, geldikleri yerlerden bazı sanat dallarında yeni bilgiler ve çalışma alışkanlığı getirmekle birlikte, birçok şeyi şehirde yaşayan Araplardan öğrenmişlerdir. Değişik gruplar halinde Yesrib'e gelen Yahudiler, Arapların tarlalarına, hurmalıklarına göz dikip[105]ellerinden almışlardır.[106] Yesrib'te önce de ziraat yapılmasına rağmen Yahudiler'in teknik bilgilerinin etkisiyle hurma, üzüm ve bazı baklagillerin ekimi artmıştı. Tavuk ve büyük baş hayvan bakımı, kadınların ev ihtiyaçları için ürettiği eşyalar, ziraat için gerekli malzemeler de geliştirilmişti.[107]

Yesrib halkı tüccardı ve genelde Şam'a giderlerdi.[108] Yesrib Yahudileri de diğer Yesribliler gibi ticaret yapıyor ve şehrin temel ihtiyaçlarını karşılayacak malları getiriyorlardı. Ayrıca cahiliye döneminde şehre dışardan gelerek çadır kurup buğday, arpa, zeytinyağı, zeytin, kumaş gibi maddeleri satan Yahudilerle beraber çalışıyorlardı.[109]

Yahudiler, ihracat, ithalat işleriyle uğraşıyorlar ve tefecilik yapıyorlardı.[110] Yahudilerden Kaynuka ve Nadir'in kendi adlarıyla anılan çarşıları vardı.[111] Ekonomik alandaki en büyük başarıları olan[112] faiz sömürüsüyle Yesrib'teki Arapların işyerlerini,[113] evlerini, ele geçirmişlerdir. Özellikle sarraflık, faiz ve tefecilik yoluyla büyük servetler elde edip[114] bütün iktisadî alanlarda söz sahibi olmuşlardır. Medine ekonomisini denetim altına alıp sayıları da çoğalınca Yesrib'e etnik, siyasî ve ekonomik yönden hâkim oldukları[115] rivayet edilmiştir.

Yahudiler, ziraat, demircilik, silah, kumaş, boyacılık ve dericilik gibi değişik sanatlarda uzmanlaşmış[116] ve bu nedenle şehirde mevcut bulunan demircilik, silah yapımcılığı, dokumacılık ve kuyumculuk gibi para getiren meslekleri ellerine geçirmişlerdi.[117]

4. Yahudilerin Yesrib Arapları ile Kültürel İlişkileri

Yahudiler, ekonomik yönden şehre hâkim olmalarına rağmen siyasî, sosyal ve kültürel yönden Arapların etkisinde kalmışlardır. En önemlisi de İbranîce bilmelerine rağmen Arapça konuşmalarıdır.[118] Kabile isimleri ve kendi isimleri Arapça'dır. Hatta şiirlerini bile Arapça yazdıkları[119] kaydedilmiştir. Yesrib'te kurulan Yahudi kolonisinde kendilerine ait öğretmenleri ve dinî merkezleri vardı.[120] Beytü'l-Midrâs denilen bir kurumda eğitim, öğretim ve yargı ile ilgili meselelerini halletmişlerdir. Burada Tevrat, Zebur ve Mişnâ öğretmişlerdir.[121] Ama onlar neredeyse kendilerine akraba bir halk ile temas kurarak dil ve duyguda bütünüyle Araplaşmışlardır. Yesrib'te Araplarla kaynaşan Yahudiler, Arapların sosyal düzeninden, alışkanlıklarından ve örflerinden de etkilenmekle[122] beraber en dinamik unsur olarak dinde Yahudi kalmışlar ve muhtemelen tek tanrıcılık lehine Arapları etkiledikleri[123] söylenmiştir. Yine Yahudiler, kabile taassubu, şiir zevki, cömertlik ve silah eğitimi gibi özellikleri, Araplardan almışlardır.[124] Yahudilerin artan kabilecilik duyguları, bir din çatısı altında yaşamalarını engellemiştir. Peygamber döneminde dışlandıklarında bile saflarını birleştirememişlerdir. Birbirleriylesürtüşen kabileler halinde yaşamışlardır.[125] Bununla birlikte Yahudilerin Yesrib halkını küçümsenmeyecek oranda etkilemiş olmaları doğaldır. Arapların bazı öğrendikleri, tartıştıkları, alışkanlıkları ve özellikle Peygamber, melek, şeytan, yaratılış, nesilleri tükenmiş uluslar hakkında bilgilerin birçoğunu onlardan aldıkları ve yine onların sanatlarından, ticarî, ziraî anlayışlarından ve hatta dinî ayinlerinden etkilendikleri[126] rivayet edilmiştir

Eski Arap şiirlerinde, Yahudi liderlerinin Yesrib'te evlenen Arap kızlarıyla ilk gece yattıkları ve daha sonra bu kızların evlendikleri erkeğin yanına gidebildikleri âdetinden bahsedilmiştir.[127] Ancak bu geleneğin Yesrib Arapları arasında pek yerleşmediği söylenebilir. Çünkü bu geleneğin uygulanması anında, bazen Araplar tarafından öldürme olayları görülmüştür.[128] Hatta Yahudilerin şehirde hâkimiyetlerini kaybetmesine sebep, bu geleneğin uygulanmaya çalışılması anında çıkan çatışmadır.

Yahudiler, Tevrat'tan referanslar gösterip kendi kitaplarında geleceği[129] beklenen Peygamber geldiğinde onunla beraber Arapları, Ad ve İrem kabilelerinin akıbetlerine uğratacakları tehdidi ile korkutuyorlardı.[130] Bu nedenle Yahudilerin, Arapları etkilediği en büyük düşünce: "Son peygamberin çıkacağı yerin, Yesrib olacağı"[131] dır.

B. Arap Kabileleri (Güney Arapları)

Ma'rib seddinin (barajının) yıkılması ve ekonomik çöküntünün sonucu Yemen'den çıkmak zorunda kalan Ezd Kabilesi, Yesrib'e ulaştığında Hârise b. Sa'lebe ailesi ile birlikte kabileden ayrılarak Yesrib'e yerleşmişti. Evs ve Hazrec ismindeki iki oğlundan gelecekte Ensar olarak anılacak olan Evs ve Hazrec Kabileleri ortaya çıktı.

1. Evs ve Hazrec Kabileleri'nin Nesebî ve Kolları

Kayleoğulları olarak anılan Evs ve Hazrec, nesep olarak Yemen'deki Ezd Kabilesi'ndendir.[132] Nesep zincirinde bir iki şüphe olmak Benû'l-Evs ve Hazrec, İbney Hârise b. Sa'lebe b. Amr b. Âmir b. Hârise b. Sa'lebe b. Amr b. Âmir b. Hârise[133] b. İmriu'l-Kays b. Sa'lebe b Mazin b. Ezd b. Gavs.[134] Evs ve Hazrec'in anneleri Kayle, Kahil b. Uzre b. Sa'd b. Zeyd b. Leys b. Seved b. Eslem b. Haf b. Kudâa[135]'dır.

Başka bir rivayette ise Kayle, Arsam b. Amr b. Sufne'nin kızıdır.[136] Hangi rivayet doğru olursa olsun Evs ve Hazrec'e Kayle'nin çocukları[137] denmiştir. Onlar, Hârise'nin oğulları olarak çağrılmıyorlardı. Kayle, Evs ve Hazrec'in ilk nineleri oluyordu.

İbnü'l-Esîr ise nesep zincirini Kahtan'a kadar götürmektedir. Evs ve Hazrec İbney Hârise b. Sa'lebe Unka b. Amr Müzeyka b. Âmir Maussema b. Hârise el Gitrif b. İmriu'l- Kays b. Sa'lebe b. Mazin b. Ezd b. Gavs b. Nabt Malik b. Kahtan b. Sedeb Yeşcup b. Ya'rûb b. Kahtan138'dır. Yine Semhûdî, Evs ve Hazrec'in nesebinin Arabü'l-Aribe'nin dedesi olan Kahtan'a dayandığını ve Kahtan'ın ilk Arapça'yı konuşan kişi olduğunu iddia etmektedirler.[139]

Benû Kayle Kabilesi önce Evs ve Hazrec olarak iki kabileye, sonra Evs ve Hazrec de kendi aralarında batın denilen küçük kabilelere ayrılmıştır.[140] Sadece Yesrib'te kalanlar "Ensâr" ismini almıştır.[141]

Evs'in Malik ismindeki oğlundan Amr, Evs ve Murre (Ceâdire) denilen üç erkek çocuk dünyaya gelmiştir.[142] Birçok boyun türediği[143] Evs'in nesli, bu üç çocuktan çoğalmıştır. Evsoğulları'nın tümüne Malik b. Evs denmiştir. Hatme b. Ceşm b. Malik, Sa'lebe, Levzan, Avf, Avf b. Ömer, Heneş, Malik ve Kelfeoğulları'nın hepsi, Amr b. Avfoğulları'ndandır. Malik b. Avf'dan Muaviye ve Zeyd oldu. Cehceban b. Kuffe, bu boydandır.[144] Yine Malik b. Evs'den, Haris ve Ka'b ibni Hazrec b. Amr b. Malik, Ka'b'dan;

Benî Zufroğulları, Haris'den; Havis ve Çeşmoğulları; Ceşm'den, Abduleşheloğulları[145] türemiştir.

Yine Malik b. Evs'den şu batınlar türemiştir: Sa'd ve Âmiroğulları, Murre b. Malik'ten, Benû Sa'd'dan Ceadire türemişir. Amiroğulları'ndan, Atıyye; Umeyye ve Vail kolları ortaya çıkmıştır. Bunların hepsi, Zeyd b. Kays b. Amiroğulları'dır. Yine Malik b. Evs'den, Eslem, Vakıf ve İmriu'l-Kays b. Malikoğulları çoğalmıştır.[146]

Hazrec Kabilesi'ne gelince önce beş batın ortaya çıkmıştır.[147] Bunlar; Ka'b, Amr, Avf, Ceşm ve Haris,[148] Ka'b b. Hazrec'ten; Saide b. Ka'boğulları,[149]Amr b. Hazrec'ten; Teymullah b. Sa'lebe b. Amr, Neccâroğulları'dır ve birçok kollara ayrılmıştır. Bunlar: Malikoğulları, Adîyoğulları, Maunoğulları ve Dinaroğullarıdır.[150]

Yukarıda anlatılan kolların hepsi Neccâroğulları'ndan türemiştir.[151]

Malik b. Neccâroğulları'ndan Âmir, Ganem ve Amr oğulları, Amr, Âdî, Muaviye, Avf'dan; Salim ve Gavagıloğulları,[152] Salim b. Avf'dan; Benî Aclan b. Zeyd b. Asem bin Salimoğulları ve Salim b. Avfoğulları, Ceşm b. Hazrec den; Gadh b. Ceşm ve Tezid b. Ceşm, Gadab b. Ceşm'den; Beyada ve Züraykoğulları, Tezid b. Ceşm'den; Seleme b. Sa'd

b. Ali b. Raşid b. Saride b. Tezidoğulları, Haris b. Hazrec'dendir.[153]

1.5. Evs ve Hazrec Kabileleri'nin Yesrib'e Gelişi

Lokman b. Adî b. Adiya tarafından yapıldığı iddia edilen Yemen Barajı (Seddü'l- Marib) nedeniyle[154] halk bolluk içerisinde yaşamaktaydı. Kur'an-ı Kerim'de bu kavmin ismine Sebe (Saba)[155] denmektedir. Kur'ân-ı Kerim, bu kavmin azdığı ve bu nedenle de "Allah'ın onları helak ettiğini, ülkelerini ise parça parça dağıttığını"[156] bildirmektedir.

Bu kabilelerin kökü olan Ezd Kabilesi'nin Yemen'den göçüş sebebi üzerinde çeşitli tartışmalar olmakla birlikte[157] barajın yıkılması, ekonomik krizin başlaması [158] siyasî sarsıntılar ve Roma'nın Kızıldeniz'e hâkim olması[159] göçün gerçekleşmesinin ortak sebepleridir. Ezd Kabilesi'nin ekonomik sıkıntılar ve ülkedeki rahatsızlıklar nedeniyle barajın yıkılmasından önce ülkelerini terlettiklerini[160] yazan tarihçiler de vardır. Evs ve Hazrec'in göçü dendiği gibi sadece barajın yıkılışına bağlanamaz. Göçü hazırlayan uzun bir sosyolojik ve ekonomik sebepler zincirinin olması gerekir.

Ezd (Evs ve Hazrec'in dedesi) Kabilesi'nin Yemen'den ne zaman göç-tüğü hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Söz konusu baraj birkaç kez yıkılıp tekrar inşa edilmiştir.[161] İbn Habib'e göre Roma imparatoru Desi-us(ö.251) dönemine rastlar.[162] Daha sonra İslam'ın gelişine yakın bir zamanda tekrar yıkılmıştır. Barajın onarımına dair Ebrehe'nin hatıraları bunu gös-termektedir.[163] Hıtti, İsfehâni'den naklen "barajın yıkılışının İslam'dan dört asır önce olduğunu "söyledikten sonra, Glaser tarafından bulunup neşre-dilen Ebrehe'nin yazdırdığı kitabede olayın 542–543 tarihlerine rastladı-ğını belirmektedir. Kur'an 'da belirtilen (34/16) " onlar yüz çevirdiler, biz de üzerlerine arîm selini gönderdik" ayetinin işaret ettiği olay 542'den sonra 570'den önce olmuştur, demektedir.[164] Watt ise, barajın yıkılması 451'den 542'ye kadar süren bir dizi olayın sonucudur,[165] demektedir. Yemen'den göç tarihini M.Ö. 115 tarihleri olarak iddia edenler olduğu gibi, M.S. II ve V. asır arasında olduğunu[166] söyleyenler vardır. İbrahim Şerif, Sedyo'dan nak-len Medine'ye hicretin m. 300, Medine'yi işgalin ise M. 492'de olduğunu söyledikten sonra Hazrec'ten Sa'd b. Ubade ile büyük Hazrec arasında on bir nesil olduğunu, bu nedenle barajın yıkılma olayının M. 275 yılında ola-bileceğini[167] iddia eder. Bu bilgilere göre, üçüncü asrın başlarında barajın yıkılmış olması muhtemeldir.

Evs ve Hazrec Kabilesi'nin dedesi Kahtan b. Sebe'nin oğlu Amr, Ye-men'in lideriydi. Amr öldüğünde liderlik Umran b. Kâhin'e geçti.[168] Hârise b. Sa'lebe şartların kötülüğü ve lider çatışmalarından dolayı kızıp malını sattı.[169] Avf. b. Amr'ın "durduğu yerden yükselmek isteyen, refah içinde yaşamak isteyen hurmalıkların olduğu Yesrib'e gitsin" tavsiyesiyle[170] Hicaz'a yöneldi.

1.6. Evs ve Hazrec'in Yerleşim Yerleri

Hârise b. Sa'lebe, önce Sa'lebe ve Zikar arasına yerleşti. Bu nedenle bu-raya Salebiyye dendi.[171] Kayleoğulları, çoğalınca Sa'lebe'ye sığmayınca Yes-rib'e doğru geldiler.[172] Hayber Yahudilerinden izin alarak orada yerleştiler.[173] Kaylaeoğulları'nın geldiği günlerde Yesrib'in ilk sakinlerinden Amâlika'nın kalıntıları olan kabilelerden Benû Nuayf, Benû Sa'd, Benû Ezrâk, Benû Naz-run, Beliğ Kabilesi'nden Benû Uneyf, Mürid, Muaviye b. Haris b. Bahse b. Selim, Benû Cezmâ (Yemen'den bir kabile) Kabileleri yaşamaktaydı. Bun-ların tarlaları ve hurmalıkları bulunmaktaydı. Yahudi gruplarından ise Benî Nadir, Kurayza, Kaynuka, Benû Sakma, Benî Sa'lebe, Benî Zura, Benî Ye-zid, Benî Yehdal, Benî Avf ve Benî Ases Yesrib'te yaşadıkları[174] rivayet

edilmiştir Bu Yahudi Kabileleri'nin Yesrib'te taştan bina ve evleri menzilleri ve malları vardı.[175]

Evs, Kurayza ve Nadir Yahudilerinin çevresinde, Avali bölgesine; Hazrec, Yesrib'in Safile bölgesine yerleşip, Benî Kaynuka Yahudilerine komşu oldular.[176] Evs'in yerleştiği bölge, Hazrec'e göre daha verimli bölgeydi.[177] Kayleoğulları Yesrib'e yerleştikten sonra onlar da servet, utumlar edindi. Hazrec'in kollarından Adiy, Mazin, Dinar, Benû Neccar kolları, İslami dönemde yapılan Mescid-i Nebevî civarında; Benû Malik ve Benû Adiy, Mescit'in batı cephesinde;[178] Benû Mazin, Medine'nin kıble cephesinde; Benû Dinar, Bathan ovasının arkasında yerleşmişlerdi. Ayrıca Benû Habla ve Kuba, Bathan ovasının doğu yönünde; Benû Beyâde, Benû Zerîk, Benû Seleme ovanın kuzeybatısında; Benû Saide, Şam kapısından girişteki koyun pazarının doğusunda, Bathan vadisinin yanında yaşıyorlardı.[179] Evs Kabilesi, Medine'nin zengin, ziraata elverişli bölgelerinde, önemli Yahudi topluluklarıyla komşu idiler.[180] Evs'in en önemli kollarından sayılan Dübey'a, Ümeyye, Ubeyd, Benû Muaviye, Benû Cehceba, Benû Levzân, Kuba yöresinde; Benû Zifer, Benû Hârise, Benû Abduleşhas ve benû Zarûra, Harretu'l-Vakum'un doğu yönünde; Amr, Ceriş, Ratic bölgesinde; vakıf ve Selem, Avâli'de; Benû Ümeyye, Vâil ve Atiye (kısa boylu olduklarından onlara "ceâdire" denmiştir.) Bathan ve Ranûna'nın birleştiği Kuba yakınında yerleşmişlerdi.[181]

Evs Kabilesi'nin Utumları

1- Utumu'l-Vakum
2- Utumu Ral
3- Utumu Mustezil
4- Utumu Huceyin
5- Utumu'l- Mevca
6- Utumu'l- Izk
7- Utumu Şas
8- Utumu Sazaril
9- Utumu Macşun[182]

Hazrec'in Kabilesi'nin Utumları

1- Utumu İmriu'l-Kays
2- Utumu'l-Müzdelife
3- Utumu'l-Gavafiy
4- Utumu Muzahım
5- Utumu'l-Ağleb
6- Utumu'l-hayt
7- Utumu'l-Aşhek
8- Utumu'l-Atvel
9- Utumu'n-Nahiye
10- Utumu'l-Caiş
11- Utumu Ahnesr
12- Utumu'l-Esvedi

4. Evs ve Hazrec Kabilesi'nin Şehre Hâkim Oluşları

Süleyman Peygamber'den sonra Esad b. Âmir b. Rabia b. Malik Yemen'de saltanat kurup amcası oğlu Fıtyan b. Sa'd'ı Hicaza ve Tihame'ye gönderdiği[184] söylenmektedir. Fityon kötü huylu bir insandır.[185] Fityon'un Yesrib'te evlenen her kızla ilk olarak kendisinin Zifafa gireceğine dair bir kanun yaptığı[186] ve bunu Araplara uyguladığı anlatılmaktadır. Kız kardeşinin evlendiği gün[187] Malik b. Aclan'ın kadın elbisesi giyerek kız kardeşiyle birlikte Fityon'un odasına girdiği ve Fityon'u kılıç darbeleriyle öldürerek Gassan kralı İbn Cübeyle'nin yanına kaçtığı[188] rivayet edilmektedir. Malik b. Aclan, Ğassan Melikine artık ülkesine dönemeyeceğini anlatınca, İbn Cübeyle, Yesrib'e askeri harekât yapmaya karar verdi.[189] Büyük bir gizlilik içerisinde Yesrib'e giren İbn Cübeyle'nin Yahudileri, gafilce yakalayarak hepsini kılıçtan geçirdiği[190] anlatılmaktadır. İbn Cübeyle, Yesrib'teki Yahudi hâkimiyetini tam olarak kırdıktan sonra Şam'a döndü. Böylece Kayleoğulları Yesrib'te hâkimiyeti ellerine alıp Yahudilerin utumlarına, mallarına ortak oldular. Evs ve Hazrec'ten her aile, beğendiği yerlere yerleşti.[191] Evs ve Hazrec, Yesrib'te utumlar, malikâneler ve çiftlikler kurdular.[192] Böylece Kayleoğulları, Yesrib'in tek hâkimi oldu.

Evs ve Hazrec, Yesrib'te hâkimiyet sağladıktan sonra kendi aralarında kardeş olmalarına rağmen anlaşamadılar, kılıçlara sarıldılar. Yıllarca savaştılar.

Bu savaşlara "Eyyâmü'l-Arab" denmektedir.[193] Yahudiler, hâkimiyeti kaybettikten sonra bu iki kardeş grubu birbiriyle çatıştırıyordu. Nadir ve Kurayza Kabileleri bu çatışmalarda Evs'in müttefiki; Kaynuka Kabilesi, Hazrec'in müttefiki oluyordu.[194]

5. Evs ve Hazrec'in Geçim Kaynakları

Yesrib halkı da Mekkeliler gibi tüccardı ve genelde Şam'a giderlerdi.[195] İslâm öncesinde Yesrib'deki Kayleoğulları üzerinde Yahudilerin ekonomik baskısı görülmektedir. Yahudiler, Evs ve Hazrec Kabileleri'ni rençber gibi istihdam ediyorlardı. Onlar ekip biçiyor mahsulü Yahudiler'in aldığı[196] rivayet edilmiştir. Yesrib ve Tihame' de "Merzuban" denilen kişiler tayin ediliyordu. Bunlar toprakların ve Malikânelerin sahibiydi ve bölgenin haracını (vergisini) toplarlardı. Kayleoğulları da Yahudilere haraç vermeyi kabul etmişlerdi. Çünkü Yahudiler, Yesrib'in melikleriydi.[197] Eski Arap şiirine baktığımızda Kayleoğulları şöyle derlerdi:

"Nadir ve Kurayzaoğulları'na verdik haracı Kisra'ya ödediğimiz haraçtan sonra [198] Bu şiirlerden Yesribli Araplar'ın önce İran Kisralarına, daha sonra Yahudilere haraç verdiklerini çıkarıyoruz.

Evs ve Hazrec, sayıca çoğaldıktan sonra hurmalıklar diktiler,[199] malikâneler kurdular.[200] Bütün bu sebeplerden dolayı, Araplardan yana gelişen ekonomik şartlar, Yesrib'te Yahudilere karşı bir güç olmalarını sağladı.[201] Kayleoğulları, ilk anlarda Yahudileri Hayber ve Fedek'e aşamalı olarak sürdülerse[202] de hâkimiyet Yahudiler elindeydi.[203]

6. Evs ve Hazrec Kabilesi'nin Dinî İnançları

Kayleoğulları, putperestti, Allah'a ortak(şirk) koşuyordu. Cahiliye döneminde Menât isimli putları vardı.[204]

Menât, Mekke ile Medine arasında, Kudeyd'in Müşelşel bölgesinde, Kızıldeniz sahil kıyılarına yakın bir yerde idi. Amr b. Luhay, bu heykeli put olarak diktiği[205] rivayet edilmiştir. Bu putun bakıcısı, Gatârif denen bir kişiydi.[206] Bu put, Hz. Ali tarafından yıkılmıştır.[207]Menât da Uzzâ ve Lat gibi Allah'ın kızı kabul edilirdi.[208] Kayleoğulları, cahiliye döneminde hac ibadeti yaparlardı. Ancak, Menât'ı, Allah'a ortak koşarak, bu ibadeti yaparlardı. Vakfe yaptıktan sonra bu putun yanında başlarını tıraş ederler, saygı duruşunda bulunurlar, onu tazim ederler ve putun yanında ibadet amacıyla

gecelerlerdi. Bunları yapmadan haclarının tamam olamayacağına inanırlardı.[209] Bu kabilenin adetlerinden bir diğeri ise, onu telbiye ettikten sonra Safa ve Merve arasında tavaf ederlerdi.[210]

Kayleoğulları, Yahudilerle ilişkilerinin sonucunda Yahudiliğin tevhit görüşü bağlı olarak putperestliği ıslah etme ihtiyacı duymuşlardır. Uzun yıllar Yesrib'te etkisini sürdüren Yahudiliğin tevhit inancı, Evsler'in askeri liderlerinden rahip Ebû Âmir'in, putperestliği ıslah etmesinin faktörlerinden birisidir.[211]

Sonuç

Tarihin bilinmeyen dönemlerinden beri şehirde farklı etnik grupların bulunduğu söylenebilir. Özellikle Yesrib Amâlikalıları'nın Nuh tufanından beri Yesrib'te yerleşmiş şehrin ilk sakinleri oldukları kaydedilmiştir. Şehir ismi, şehri kurduğu söylenen Amâlikalı Kabilesinden Yesrib'e nispet edilmiştir. Tevrat'a göre, Amâlika Kabilesi, yeryüzündeki ilk millettir.

Amâlika Kabilesi'nin, Yesrib'te Yahudilerden önce yüksek taş binalar yaptıkları göz önüne alınırsa iddiaların aksine utumların Yahudiler'in icadı olmadığı görülür.

Yahudi izlerine rastlanmamıştır. Kendilerini, dünya politikaları gereği yaşadıkları yörelerin en eski milleti göstererek o toprakların gerçek sahibi olduklarını ispatlama çalışmaları bağlamında Musa Peygamber (yaklaşık olarak M.Ö.11. yüzyıl) zamanında geldiklerini iddia etmişlerdir. Kutsal kitaplarında yazılı emirler nedeniyle "Amâlikalılar'ın süt çocuğundan ineklerine kadar gök kubbe altında onları hatırlatacak ne varsa yok edilmesini kutsal bir görev" görecek kadar onlara olan aşırı kinleri nedeniyle oraya gelmiş olsalar da savaştan sonra memleketlerine döndükleri, gerçeğe daha yakındır. Yahudiler aynı kinle Yesrib'teki Araplara karşı "zifaf gecesi" uygulamasını getirmişlerdir.

Yahudiler, Yesrib'in en güzel yerlerine yerleşmiş, şehrin ziraatını, ticaret ve sinai faaliyetlerini ellerine alıp ekonomiye tam olarak hâkim olmuşlardır. Faiz sömürüsüyle Arapları kendilerine muhtaç etmişlerdir. Buna rağmen Yesrib'te Yahudilik yayılmamıştır. Çünkü Yahudilik şerefinin, ancak dünyanın en üstün ırkı olan Yahudilere ait olacağını savunmuşlar ve doğuştan Yahudi olmayanlara itibar etmemişlerdir.

Yemen'de barajın yıkılması, göç sebebi olarak kabul edilse bile, sosyal ve ekonomik sıkıntılar nedeniyle Ezd kabilesi yaklaşık olarak üçüncü asırda Yemen'den Yesrib'e göç etmiştir. Kayleoğulları olarak bilinen Evs ve Hazrec Kabileleri, Yesrib'te Yahudilerin yanına yerleşmişlerdir. Kayleoğulları önce Yahudilerin yanında çalışmış ve gelirlerini Yahudiler'e vermiştir. Daha sonra birçok kollara ayrılarak büyüyen Evs ve Hazrec Kabilesi, Gassânîler'in de yardımıyla şehre hâkim olmuştur. Putperest olan Kayleoğulları, Yahudiler'in tevhit görüşünün etkisiyle, putperestlikte ıslah hareketine girişmişlerdir.

Dipnotlar

1 Ebî Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref en-Nedvî ed-Dımaşkî, Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât, C.III, Beyrut,1966, s.326; İbn Manzûr, İmam Alleme, Lisânü'l-Arab, C.XIII, Beyrut,1988, s.55; Fîrûzâbâdî, Kâmûsu'l-Muhît (Asım Efendi Tercümesi), C.I, İstanbul, (trz) s. 82; Muhammed b. Abdi'l-Mün'im el-Himyerî, er-Ravdü'l- Mitâr fi-Haberi'l-Aktâr, Beyrut, 1984, s. 617.

2 İmam Nevevî, Sahihü'l-Müslim bi-Şerhi Nevevî, C. IX, Beyrut, 1929, s. 153.

3 Süheylî, Ravdu'l-Unf, C.III, Beyrut(?), s. 346; İbn Haldun, Tarihü'l-iber ve Divanü'l-Mubteda ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Aserehum min Zevi's Sultani'l ekber, C.II, Beyrut, 1992, s.331.

4 Kaynaklarımızda konu ile ilgili olarak, "Bu karyeye münafıklar, Yesrib diyorlar. Halbukî burası Medine'dir, Taybe'dir, kim Yesrib derse ona bir günah yazılır; Yesrib diyen karşılığında La Tesrib Aleyküm (Size kötülük, yoktur) desin ve istiğfar etsin," gibi Hz. Muhammed (S.A.V)'e isnat edilen oldukça fazla hadis rivayet edilmiştir. (Bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, C.V, Beyrut, (?), s.405; İbn Şebbe, Ömer b. Şebbe el- Nemîrî el-Basrî, Kitâbü Tarihi'l-Medineti'l-Münevvere (Ahbârü'l-Medineti'l-Münevvere), C.I, Cidde, 1393, s.165; Semhûdî, Abdullah b. Seyyid Şerif Şihabuddin İbnü'l-Abbas Ahmed Hüseynî, Vefâü'l-Vefâ bi Ahbârı Dârı Mustafa, C.I, Mısır, 1326, s. 8; el-Hamevî, Yakût b. Abdillah er-Rûmî, Mu'cemu'l-Buldân, Beyrut, C.V., 1995, s. 430; Himyerî, 617.). Hz. Muhammed'in hoşlanmadığı Yesrib kelimesinin, ne zaman ve nasıl Medine'ye çevrildiği kesin olarak bilinmemekle birlikte Bedir Savaşından sonra hicrî üçüncü yılda Medine isminin kullanıldığı tahmin edilmektedir. (Rıdvan Seyyid, İslamda Cemaatler Kavramı, (trc: Mehmet Can), İstanbul, 1991, s. 39.) Kur'ân-ı Kerim'de de bu belde için Medine kelimesinin hicrî beşinci yılda inen ayetlerde (Ahzâb, 20; Tevbe, 101–102.) kullanıldığı görülmüştür.

5 Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya, Sahihü'l-Müslim bi-Şerhi Nevevî, C.IX, Beyrut, Beyrut, 1929, s. 153,; Ahmed b. Hanbel, Müsned, C. V, Beyrut, (?),s.412; Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf ez- Zebîdî, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi, (trc: Ahmed Naim), C.VI, Ankara, 1974, s. 234; Ebû'l-Fereç el-Cevzi el-Kuraşî, Kitâbü'l-Mevdûât, C.II, (?) 1966, s. 220; Ahmed Sezikli, Hz. Peygamber Döneminde Nifâk Hareketleri, Ankara, 1997, s.17.

6 Semhûdî, C.IV, s.1322; Ahmed İbrahim Şerif, Mekke ve'l-Medine fi'l-Cahiliye ve Ahdi'r-Resûl, Kahire, 1985, s.316.

7 Hamidullah, İslam Peygamberi, C.II, İstanbul 1972, s. 405.. 8Tevfik Berro, Tarîhü'l-Arabi'l-Kadîm, Beyrut,1996, s. 184. 9Berro, s.185.

10 Cevâd Ali, Tarîhu'l-Arab Kable'l-İslâm, C.IV, Mısır, 1993, s.128.

11 Cevâd Ali, C.IV, s.128.

12 Şi'b: Yerleşim yerlerinin olduğu küçük vadiler ve bu vadilerin dağla birleştiği mekânlardır. Bu mekânlar dağ yamaçlarından aşağıya genişleyerek iner ve koridor halinde şehir merkezine doğru uzanır. Bu şi'blerde özel su kuyuları bulunurdu.

13 Kutbî en-Nahravânî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, Kitâbu'l-A'lâm bi A'lami Beytillâhi'l-Harâm, (İşraf: Said Abdulfettah, Thk ve tak: Hişam Abdilaziz Ata), Mekke,985 (de neshedildi), s.39; Ebü'l-Fadl İvad, Ahmed, Mekke fi Asrı Mâkable'l-İslâm, Rıyad, 1981, s. 37.

14 Cevâd Ali, C.IV, s.131.

15 Ahmed b. Davud ed-Dîneverî, el-Ahbâru't-Tıvâl, Kahire, 1960, s.3; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk, C.I, Beyrut,1989, s.197; Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin, Murûcu'z- Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher, C.II, Beyrut,1988, s.155; Cevâd Ali, Tarîhu'l-Arab Kable'l-İslâm, C. I. Bağdat,1379, s. 262.

16 Taberî, C. I, s. 192 v.d; Abdurrahman b. Haldun, Tarih, C. II, s. 33; Ebî'l-Abbas Ahmed el-Kalkaşandî, Subhu'l-A'şâ fi Sinaâti'l-İnşâ, C. IV, Kahire, 1963, s. 293.

17 İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Tarih, C.I, Mısır,1340, s. 28; Ya'kût, Buldân, C. V, s. 85.

18 İbranîler, kendilerine "Rablerinin Amâlika'ya karşı savaş ilan edip çocuklarını, yaşlılarını, ineklerini, kuşlarını, koyunlarını, deve ve eşeklerini öldürmelerini emrettiğini" iddia ettiler ve bu kinle onları Sami neslinden bile çıkardılar. Onları Hami soyuna bağladılar. (Bkz. Cevâd Ali, C. I, s. 264.)

19 Taberî, C. I, s. 192.

20 Dîneverî, s. 3; Mes'ûdî, C. II. s. 53. Amâlika Kabilesi, Hicaz, Hadramevt ve Yemen çevresinde yaşadıkları gibi, dünyanın çeşitli bölgelerine de dağılmışlardır. Maşrık ve Umman halkının, Ken'anîler denilen Şam zorbalarının, Mısır Firavunlarının, Bahreyn ve Medine sakinlerinin, Benû Haffi, Sa'd, Hezzân, Benû Metar, Necd halkının, Rahıl, Gıfar, Teyma halkı ve Benî Ezrâk'ın Amâlika'dan olduğu rivayet edilmiştir. (Belâzurî, Ebi'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir, Kitâbu'l-Cümel Min Ensâbi'l-Eşrâf, (thk. Suheyl Zekkâr, Rıyâd Zirikli), C. I, Beyrut, 1996, 11; İbnü'l-Fakîh, Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hemedânî, Kitâbu'l-Buldân, (1. Baskı), Beyrut, 1996, s. 86; İbn Rüstah, Ahmed b. Ömer, Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefîse, (thk. M. J. De Goeje), C. I, Leiden, 1891, s.60; Taberî, Tarih, I, 192; Ebû'l-Fidâ, Tarih, İsmail b. Ali b. Mahmut b. Ömer, Tarihu Ebi'l-Fidâ (Musemmâ el-Muhtesar fi Ahbâri'l-Beşer), (tlk: Mahmûd Deyûb, 1. Baskı), C. S.I, Beyrut, 1417. 153; İbn Haldun, C.II, s. 33; Kalkaşandî, Ensâb, 150.) Mısırlılar, batıda yaşadıkları için Amâlika Kabilesi'ne, batılı anlamında "Şasolar" demişlerse de onlar bu bölgeye Amâlika adını taşıyarak gelmişlerdir. Mısır'a gelen

Amâlikalılar, Hiksoslar-İkesuslar devletini (M.Ö.2416 veya 2050) kurarken, Mezopotamya bölgesine gidenlerin ise 1. Bâbil (Hammurabi) devletini (M. Ö. 2416 – 2000 yılları arasında) kurdukları yazılıdır. (Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî el-Vâsıtî, Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiru'l-Kâmûs, Beyrut, 1994, XIII, 357; Corci Zeydân, Arab Kable'l-İslam, Mısır, 1908, s. 38 – 39; Günaltay, İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri, (Sadeleştiren: M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli), Ankara 1997, 36; Sabri Hizmetli, İslâm Tarihi, 1995, 62 vd.). Eski Çağ tarihçilerinin, Hiksosların ve Bâbillilerin Samilerden olduğunu zikretmeleri bu bilgileri desteklemektedir. (Cevâd Ali, C. I, s. 264; İnan, Afet, Eski Mısır Tarihi, TTK, Ankara, 1998, 90; Fıruzan Kınal, Eski Anadolu Tarihi, TTK., Ankara, 1998, 92 - 93; M. Şemsettin, İslâm Tarihi, C. I, İstanbul, 1341, s. 59).

21 İbn Haldun, C.II, s.32; Corci Zeydan, 341, s. 59.

21 İbn Haldun, C.II, s.32; Corci Zeydan, , s. 249; Sargon, "Amâlika", DİA, C.II, s.557.

22 Ubeyl Kabilesi: Kabilenin soyu, Ad b. Avd b. İrem b. Sam b. Nuh'un 'ın kardeşi, Ubeyl b.Avd'a dayandırılmıştır. Ubeyl Kabilesi, Yesrib kurulmadan önce oraya yerleşmiştir. (Mes'ûdî, Murûc, C.I, s.42; Amâlika Kabilesi, Yesrib'e geldiğinde Ubeyl Kabilesi'ni oradan çıkarmıştır. (İbn Dureyd, Muhammed b. Hasen, el-İştikâk, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), C.I, 1.Baskı, Beyrut, 1991, s.83; Taberî, C.I, s.199; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, C.I, s.78; İbn Haldûn, C.II, s.33; Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemu Kabâili'l-Arab el-Kadîme ve'l-Hadîse, C.II, 8. Baskı, Beyrut, 1997, s.78). Bu kabile hakkında daha fazla bilgi bulunamadı.

23 Taberî, C. I. s. 197; C. I, s. 195; İbnü'l-Esîr, c. I, s. 28.

24 Himyerî, s.617; İbn Haldun, C.II, s. 28.

25 Mes'ûdî, C.I., s. 542.

26 İbnu'd-Dıya, el-Mekkî, Muhammed b. Ahmed, Tarihu Mekketi'l-Müşerefe ve'l-Mescidi'l-Harâm ve'l- Medineti'ş- Şerîfe ve Kabri'ş-Şerîf, (thk. Alau İbrahim el-Ezherî), Beyrut,1997, s.215; Eyüb Sabri Paşa; Mirat-ı Medine, Kostantiniyye, 1304, s, 294.

27 Semhûdî, C.I, s.110; Yakût, Buldân, C.V, s.84; Cevâd Ali, C.I, s.264; M.Şemseddin, İslam Tarihi, s.40.

28 İbn Haldun, C.II, s.32.

29 Kalkaşandî, Subhu'l-A'şâ C.IV, s. 293.

30 İbnu'd-Dıyâ, s.215.

31 Selighsohn, "Amalika", İA, MEB, C.I, s.392.

32 Kitabı Mukaddes, Tekvin, bab36, ayet,16, İstanbul, 1997, s.192.

33 "Ve Amaleki gördü ve meselesine başladı, Amalek milletlerin birincisi idi; fakat sonu helake gidecektir."; Kitabı Mukaddes, Sayılar, bab 24, ayet 16, s.25.

34 Kitabı Mukaddes, Samuel, bab 15, ayet 2, İstanbul, 1997, s.284. Son yıllarda Yahudiler'in Filistinlilere yaptıklarına baktığımızda Dünya'da en fazla Filistinli Araplara karşı ezelî bir kin ve nefret hissi beslediklerini görürüz.(Bkz. Sargon Erdem,"Amâlika", DİA, C.II, s.557). Onlara göre, Araplar, Amâlika'nın uzantılarıdır. "Göğün altında onları hatırlatacak hiçbir şey kalmayıncaya kadar yok edilmeleri gerektiğini" söylemeleri kinlerinin ne denli olduğunu göstermektedir. (Bkz.İsrael Shahak, Yahudi Tarihi Yahudi Dini (Çev:

Ahmet Emin Dağ), İstanbul, 2002, s. 139.) Bu iddiaları için kutsal kitaplarını referans göstermektedirler. "Şimdi git, Amaleki vur ve onların her şeylerin tamamen yok et, ve onları esirgeme; ve erkekten kadına, çocuktan emzikte olana, öküzden koyuna, deveden eşeğe kadar hepsini öldür." (Bkz. Kitabı Mukaddes, Samuel, bab. 15, ayet 3, s.284.)

35 Hamevî, C. V, s. 84.

36 İbn Haldun, C. II, s. 332.

37 Hamevî, C. V, s. 82.

38 Semhûdî, C. I, s, 110.

39 İbn Haldun, C. II, s. 34.

40 İbn Haldun, C. II, s. 24; Berro, 188, 189. Utum: Ortası avlu, etrafı taşla yapılmış, sur ve kuleleriyle diğer evlerden farklılık gösteren kare veya dikdörtgen binalardır. Bu meskenlere utum, kasr(şato) adı verilmektedir. Bu yapılar, özellikle Medine'de görülmektedir. Yahudilerin 59, Kayleoğulları'nın 13 utumu vardı. (Bkz. İbnü'l-Esîr, en-Nihâye,(?), İhya Tab'ı, C.IV, s.54; Fîrûzâbâdî, Kâmûs, C.VIII, s.187; Cevâd Ali, C.IV, s.132; Sa'd Zağlûl Abdulhamid, Fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm, Beyrut, 1975, s.400; Baro, s.188,189.)

41 İbn Haldun, C. II, S. 28.

42 Eyüp Sabri Paşa, Mir'âtü Mekke, İstanbul, 1304, s, 294.

43 Dîneverî, s, 3.

44 Eyüp Sabri Paşa, s. 295.

45 Eyüp Sabri Paşa, s, 296.

46 Semhûdî, C. I, s. 110; Cevâd Ali, C, I s. 350; İbn Haldun, C.II, s.33, İbnu'd-Dıyâ, s.215.

47 Mes'ûdî, C. III, 153; C. II, s. 52.

48 Eyüp Sabri Paşa, s. 296.

49 Cevâd Ali, C. II, s. 349.

50 Hamevî, C.V, S.84; Cevâd Ali(1993), C.IV, s.129; Corci Zeydan, s. 249.

51 Ebû'l-Fereç, Ali b. Hüseyin el-İsfehânî, Kitâbu'l-Eğânî, C.XIX, Mısır, (trz), S. 94.

52 Hamevî, C. V, S. 84; İbn Haldun, C. II, S. 332.

53İbn Haldun, C.II, S. 332; Eyüp Sabri Paşa, S, 294.

54 Süheylî, C.II, s.346.

55 Eskiçağ tarihçileri Babil Kralı için Nabukadnezzar ismini değişik şekillerde ifade etmişlerdir.(Bkz. Recep Yıldırım, Önasya Tarih ve Uygarlıkları, İzmir, 1996, s.41; Nazmi Özçelik, İlk çağ tarihi ve uygarlığı, Ankara, 2002, s.679). Çağatay ise Nabukudurusur olarak nakleder. Neşet Çağatay, İslam Dönemine Dek Arap Tarihi, Ankara, 1989, 95, İslam tarihçileri ise, Buhtunnasr demişlerdir.

56 Taberî, C. II, s, 10; Neşet Çağatay, İslam Dönemine Dek Arap Tarihi, Ankara, 1989, 95.

57 M. Şemseddin, s.407; Mustafa Sadik er Rafiî, Tarihu'l-Âdâbi'l-Arab, c, 1, Beyrut, 1974, s. 74; Recep Yıldırım, Önasya Tarih ve Uygarlıkları, İzmir, 1996, s.41; Nazmi Özçelik, İlk çağ tarihi ve uygarlığı, Ankara, 2002, s.679).

58 Ebi'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzurî, Futûhu'l-Buldân, Beyrut, 1982, S. 24. Yıldırım, s.41; Özçelik, s.679).

59 Ali b. Ahmed İbn Hazm, el-Faslu fi'l-Milel ve'l-Ehvâî ve'n-Nihal, C. I, Beyrut, (1977?), S. 293; Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepler, Ankara, 1965, S. 4.

60 Taberî, C. II, S, 10; Mes'ûdî, C. II, S. 82; Hamevî, C. V, S. 84; Ebû'l-Fidâ, İsmail b. Kesîr, es-Sîretü'n- Nebeviyye, (tashih: Ustaz Ahmed Abduşşafi), C. I, Lübnan, (trz.). S. 409 vd; Beydâvî, Abdullah b. Ömer; Tefsirül-Kâdı Beydâvî, C. IV, İstanbul, 1283, S, 469; Şemsettin, C. I, S, 410.

61 M. Şemseddin, s.407. 62M. Şemsettin, C. I. S. 406. 63Cevâd Ali, C.I, s.264.

64 Barro, s.186.

65 Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, (terc. Kurul), C. VI, İstanbul, 1987, S. 173–176.

66 İsrail Welfeson (Ebû Zueyb), Tarihu'l-Yahûd fi Bilâdi'l-Arab fi'l-Cahiliyye ve Sadri'l-İslâm, Kahire, 1927, S. 9; Şeyh İnayetullah, "İslam öncesi Arap Düşüncesi", İslâm Düşüncesi Tarihi (Editör, Mian Muhammad Şerif, Çev: Kürşat Demirci), C.I, İstanbul, 1990, 158.

67 Ebu'l-Fadl İvad, s.89; Kutluay, İslam ve Yahudi Mezhepleri, s.199–203; Ekrem Ziya Umerî, Medine Toplumu, (Çev: NurettinYıldız), İstanbul, 1988, S. 48.

68 M. Şemseddin, İslam Tarihi, s.407; İbrahim Şerif, 328.

69 Baro, s.186; Mevdûdî, C.VI, S. 173, 174.

70 Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekir Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, C. II, Kahire, 1976, S. 210.

71 Ebûl-Hasen en-Nedvî, Rahmet Peygamberi, İstanbul, 1992, s.141 vd; E. Z. Umerî, s. 47; Süleyman Ateş,

72 Aişe Abdurrahman, Maa'l-Mustafa, Beyrut, 1983. 142; Welhausen, Inlius, İslâmiyet'in En Eski Tarihine Giriş, (Çev. Fikret Işıltan), İstanbul, 1960; s. 13.

73 Ahmed b. Ebî Ya'kûb İbn Vadıh, Tarih, C.II, Beyrut, (trz.), s. 49.

74 Ya'kûbî, s. 53.

75 Hamidullah, İslâm Peygamberi, s. 137.

76 Hamidullah, Mecmuatu'l-Vesâiki's-Siyâsiyyeli'l-Ahdi'n-Nebeviyye ve'l-H-ilafeti'r-Raşide, 5. Baskı, Beyrut,1985, s. 59-60.

77 Hamidullah, İslâm Peygamberi, C. I. s. 407.

78 Ebû Muhammed Abdilmelik İbn Hişam, es-Sîretü'n-Nebeviyye, (thk. ve tlk: Ömer Abdusselam Tedmûrî), C. I, Beyrut, 1993, s. 259; Semhûdî, C. I. s. 112.

79 İbrahim Şerif, s.328; Baro, s.186.

80 Semhûdî, C.I, s.163; Berro, s.186.

81 İbrahim Şerif, s.325.

82 İbrahim Şerif, 328.

83 İbrahim Şerif, s.321; Berro, s.186.

84 İbrahim Şerif, s.322.

85 Bakara, 40, 41, 47, 48, 50, 83, 87, 211; Nisa,153; Mâide, 78, 81.

86 Derveze, I, 102.

87 İzzet Derveze, Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı,(Çev. Mehmet Yolcu), C.I, İstanbul, 1995, s. 101.

88 "Sen Rabbe mukaddes bir kavimsin ve rab yeryüzünde olan bütün kavimlerden üstün olarak, kendisine has bir kavim olmak üzere seni seçti." (Bkz.Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, Tesniye12, bab14, İstanbul,1997, s.192.)

89 İbrahim Şerif, 308–321.

90 Barro, 187.

91 Semhûdî, I, 159.

92 Belâzurî, s.24; Himyerî, s.617; Mahmut Şükri Alûsî, Bulûğü'l-Ereb fi Marifeti Ahvâli'l-Arab, C.I, Beyrut (trz) s.179 vd.

93 W.N. Arafat, "New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina", Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, (s.100–107), 1976, 1.

94 İsfehânî, C.XIX, s. 95; Semhûdî, C.I, s. 216.

95 İbrahim Şerif, s.288.

96 Semhûdî, C.I, s.164.

97 İbrahim Şerif, 319.

98 Semhûdî, C.I,161; İbnü'd-Dıyâ, 216.

99 Baro, s.186.

100 İbrahim Şerif, 319.

101 Baro, s.186.

102 Semhûdî, C. I,164; İbrahim Şerif, 319.

103 Semhûdî, C.I,165.

104 Hamidullah, İslam Peygamberi, C.II, s. 136.

105 Belâzurî, s. 24.

106 Hadari Beğ, Şeyh Muhammed, Muhadaratü'l Tarihü'l-Ümemi'l-İslamiyye (ed-Devletü'l-Umeviyye), C.I, Mısır, (trz), s. 13.

107 Umerî, s.48.

108 Vâkidî, Futûh, Beyrut, 1960, s. 16.

109 Vâkidî, Futûh, Beyrut, 1960, s. 16.

110 Hamidullah, İslâm Peygamberi, C.I, s. 137.

111 İbnü'l-Esîr, C.I, s. 240.

112 Umerî, s.48.

113 Hamidullah, İslâm Peygamberi, C.I, s. 137.

114 Cevâd Ali, C.IV, s.141; Berro, s. 188.

115 Cevâd Ali, C.IV, s.141; Berro, s. 188; Aişe Abdurrahman, 201.

116 Cevâd Ali, C.IV, s.141; Berro, s. 188.

117 Şevkî Dayf, eş-Şiir ve'l-Ğınâ fî'l-Medine ve Mekke, Mısır, (trz), s. 98.

118 Carl Brockelman, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi, (Terc. Neşet Çağatay), Ankara, 1954, s.10, 11.

119 Şevkî Dayf, s. 98.

120 Baro, s.187.

121 Hamidullah, İslam Peygamberi, C.I, s.614.

122 Baro, s.187.

123 Şeyh İnayetullah, C.I, s.159.

124 Umerî, s. 49.

125 Umerî, s.48.

126 Derveze, C.I, s.115.

127 Dîneverî, s. 15.

128 Dîneverî, s.15; Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Eyyâmü'l-Arab fi'l-Cahiliyye, Beyrut, s. 62; Çağatay, Arap Tarihi, s. 95.

129 Kitabı Mukaddes, Tensiye, bab18, ayet 15-19, s.196.

130 Nadir Özkuyumcu, "Asr-ı Saadet'te Hiristiyanlarla İlişkiler", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam (Editör, Vecdi Akyüz), C.II, İstanbul, 1994, s.425.

131 Seyyid Cafer Şehidî, Bir İslâm Tarihi Tahlili, (Terc: Hasan Elmas), C.I, Ankara, 1992, s. 98.

132 Halife b. Hayyât, Kitâbu't-Tabakât, Beyrut,1993, s.139; Nebih Âkil, Tarih'ül-Arabi'l-Kadîm fi Asri'r- Resul, Dımaşk, 1983, s. 38; Reckendorf, "Evs", İA, MEB, C.IV, s.418.

133 Asmaî, Abdulmelik b. Kureyb, Tarihu'l-Arab Kable'l-İslâm (thk. Muhammed Hasen Ali Yasin), Bağdad, 1959, s.87; Ya'kûbî, C.II, s. 37; Mes'ûdî, C.IV, s. 161; İbn Dureyd, C.II, s.448; Ebû Muhammad Abdullah b.Müslim, İbn Kuteybe, el-Meârif, Mısır, 1324,s.36; İbn Haldun, C.II, s. 231; Âlûsî, Bulûğu'l-Ereb, C.III, s. 286; Hennâ Fahûrî, Tarihü'l-Edebi'l-Arabî, Beyrut, 1987, s. 13.

134 Hayyat, Tabakât, 139; İbn Hişam, C.I, s. 24; Hamevî, C.V, s. 36.

135 İbn Hişam, C.I, s. 24; İbn Hazm, s.332; Hamevî, C.V, s. 85; Berro, s. 189.

136 Hamevî, C.I, s. 85; İbn Haldun, C.II, s. 333.

137 Cevâd Ali(1993), C.IV, s.133.

138 İbnü'l-Esîr, C.I, s. 240; Mustafa Ebû Dayf, Dırasât fi Tarihi'l-Arab Minzu Mâkable'l-İslam ilâ Zuhûri'l- Emeviyyin, İskenderiye 1982, s.21.

139 Semhûdî, C.I, s. 122-124; İbnü'l-Esîr, C.I, s. 240.

140 İbnü'l-Kelbî, es-Sâib, Hişam b. Muhammed b. Bişr, Nesebu Maad ve'l-Yemen el-Kebîr, (thk. Naci Hasan), C.I, Beyrut, 1988, s.364; İbn Hazm, s.332; Eyüp Sabri Paşa, s. 309.

141 Semhûdî, C.I, s. 125.

142 İbn Kuteybe, el-Meârif (Mısır 1324), s.36; İbn Dureyd, C.II, s. 437; Eyüp Sabri Paşa, s. 309.

143 İbn Haldun, C.II, s. 333; Kehhâle, C.I, s. 50.

144 İbn Haldun, C.II, s. 333.

145 İbn Haldun, C.II, s. 333.

146 İbn Haldun, C.II, s. 333.

147 Semhûdî, C.I, s.125.

148 Kalkaşandî, Ebi'l-Abbas Ahmed, Nihâyetü'l-Ereb fi Marifeti'l-Ensâbi'l-Arab, (thk. İbrahim Ebyarî), Beyrut, 1991, s.52, 53; Eyüp Sabri Paşa, s. 309.

149 İbn Haldun, C.II, s. 333.

150 İbn Haldun, C.II, s. 333.

151 İbn Haldun, C.II, s. 333.

152 İbn Haldun, C.II, s. 333.

153 İbn Haldun, C.II, s. 334.

154 Mes'ûdî, C.IV., s. 149; Ebî Mansur Abdilmelik b. Muhammed b.İsmail b.es-Seâlibî, Tah: İbrahim Salih, Simâri'l-Kulûb fi'l-Mudâf ve'l-Mansûb, C.II, Dımaşk, 1994, s. 815.

155 Duhan, 37.

156 İbn Kesîr, Ebül İsmail, Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm, C.III, Beyrut, 1983, s. 304.

157 Hadarî Beg, C.I, s.13.

158 Seâlibî, ag,C.II, s.815; Ebû Cafer Muhammed İbn Habib, Kitâbu'l-Muhabber, (thk. ElizaLichtenstater), Haydarâbâd, 1942, s. 372; Mes'ûdî, C.III, s. 206; Hamevî, C.V, s. 36; Eyüp Sabri Paşa, s. 308; Âlûsî, C.III, s. 28.

159 Umerî, s. 49.

160 İbn Hişam, C.I, s. 29; Hamevî, C.V, s. 36 vd.

161 Hamidullah, Muhammed, Aziz Kur'ân, (Çev. Abdulaziz Hatib, Mahmut Kanık), İstanbul, 2000, s.577.

162 İbn Habib, Muhabber, s.372.

163 Hamidullah, Aziz Kur'an, s.577; İslam Peygamberi, C.I, s.323.

164 Hitti, Phip k, İslam Kültürü(çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1989, C.I, s.100.

165 Watt, Montgomery, Kur'an'a Giriş (çev. Süleyman Kalkan), Ankara, 2000, s.21.

166 İbn Habib, s. 372; Mevdûdî, C.VI, s. 174; Umerî, s. 49.

167 İbrahim Şerif, s.339.

168 Ya'kûbî, C.II, s. 37; Âlûsî, C.III, s. 286; Hadarî Beg, C.I, s. 12.

169 Hamevî, C.V, s. 36; Eyüp Sabri Paşa, s. 310.

170 Mes'ûdî, c.IV, s. 161; Semhûdî, s. 118–120.

171 Hamevî, C.V, s. 36; Semhûdî, C.I, s. 121; Hadarî Beg, C.I, s. 12. 172Hennâ Fahûrî, s.13; Âlûsî , C.III, s. 286; Mes'ûdî, C.III, s. 206. 173İbn Kesîr, Sîret, C.I, s. 409–410; Hadarî Beg, C.I, s. 12.

174 İbn Haldun, C.II, s. 330–33.

175 İbnü'l-Esîr, C. II, s. 240.

176 Semhûdî, C.I, s. 72.

177 Umerî, 49.

178 İbnü'l-Esîr, C. I, s. 240.

179 İbrahim Şerif, s.335–337.

180 İbrahim Şerif, s.337.

181 İbrahim Şerif, s. 334, 335.

182 Semhûdî; Vefâ, C.I, s. 134–141.

183 Semhûdî, a.g.e., C.I, s. 135-151.

184 Dîneverî, s. 41

185 İbnü'l-Esîr; C.I, s. 241.

186 Dîneverî, s. 15; Semhûdî, C.I, s. 126; Hamevî; C.V, s. 85; Eyüp Sabri Paşa, s.312.

187 Taberî, C.II, s. 100; Mes'ûdî, C.IV. s. 54; İsfehânî, C.II, s. 170, İbn Kesîr, Sîret, C.II, s. 12.

188 Hamevî C.V, s. 85; (Bazı Tarihçiler, Yemen Tubbası, Ebû Kerb'in yanına gittiğini söyler. Ama Yemen Tubbası'nın yalnız Yahudilerle değil Evs ve Hazrec ile de savaştığı yazılıdır. Bu nedenle Yemen Turbasının Medine'ye gelişinin başka bir zamanda olması ihtimali vardır. İbn İshak, Sîret, s. 29; Mes'ûdî, C.2 s. 77; İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelusî, Kitâbu'l-İkdi'l-Ferîd, C. 3, Beyrut, 1991, s.334. Yine İbn Kuteybe'den naklen İbn Haldun, Malik b. Aclan'ın İbn Cübeyle zamanında olduğunu belirterek Yemen Tubbası'yla zaman farkı olduğunu söyler. İbn Haldun, C.II, s. 335)

189 İsfehânî, C.II, s.171; İbn Haldun, C.II, s. 63; Semhûdî, C.I, s. 129; K. Brockelman, s. 42.

190 Dîneverî, s. 41; Âlûsî, C.II, s. 240.

191 İbnü'l-Esîr, C.I, s. 241; İbn Kesîr; Sîret, C.I, s. 10; Eyüp Sabri Paşa, s. 312; K. Brockelman, S.42.

192 Hamevî, C.V, s. 85.

193 Ya'kûbî, C.II, s. 37; İsfehânî, C.II, s. 164; İbnü'l-Esîr, C.I, s. 250; Ebyârî, Şeyh Abdilhadî, Saûdu'l-Metâli, Mısır-Bulak, C.II, 1283, s. 79; Eyüp Sabri Paşa, s. 311.

194 İsfehânî, C.II, s. 164; İbnü'l-Esîr, C.I- s. 250.

195 Vâkidî, Futûh, s. 16.

196 M.Şemseddin, İslam Tarihi, s. 408.

197 Hamevî, C. V, s. 36.

198 Hamevî, C. V, s. 83.

199 Hamevî, C. V, s. 36; Corci Zeydan, s.250.

200 Ömer Ğaremetül Ümre, el-Mu'cemu'l-Coğrafiyye li'l-Bilâd, Arabiyyetü's-Suudiyye, Riyad, 1389, s.2.

201 Umerî, s. 49; Hadarî Beg, C. I, s. 12.

202 Hamevî, C. V, s. 36.

203 İbnü'l-Esîr, C. I, s. 240.

204 İbnü'l-Kelbî, es-Sâib, Hişam b. Muhammed b. Bişr, Kitâbu'l-Asnâm (Putlar Kitâbı), (Çev. Beyzâ Düşüngen), Ankara, 1969, s.11; Semhûdî, C.I, s. 342; Kehhâle, C.I, s.5; Reckendorf, "Evs", İA, MEB, C.IV, s. 418–448.

205 Yaşar Çelikkol, İslam Öncesi Mekke, Ankara, 2003, s. 158.

206 İbn Hazm, Cemhere, C.II, s. 491.

207 İbnü'l-Kelbî, Asnâm, s.11.

208 Necm, 19; Lings, s.277.

209 Semhûdî, C.I, s.342.

210 Ezrâkî, C.II, s.125; Fakihî, C.V, s.163; İbn Hazm, Cemhere, C.II, s.491; Nebih Âkîl, Tarihu'l-Arabi'l- Kadîm ve Asru'r-Resul, 2. Baskı, Beyrut, 1983, s.229; Ahmed, Çelebî, Mevsûatu Tarihi'l-İslamiyye, C. I- X, Kahire,1983, s.169.

211 Kehhâle, C. I, s. 5; Reckendorf, "Evs", İA, MEB, C. IV, s. 419.

Kaynakça

AHMED B. HANBEL, Müsned, Müsned, I-V, Beyrut, (?).

AİŞE ABDURRAHMAN, Maa'l-Mustafa, Beyrut, 1983.

ÂKİL, Nebih, Tarih'ül-Arabi'l-Kadîm fi Asri'r-Resul, Dımaşk, 1983.

ÂLÛSÎ, Mahmûd Şükrî, Bulûğu'l-Ereb fi Marifeti Ahvâli'l-Arab, 1. Baskı, Beyrut, 1314.

ARAFAT, W.N, "New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina", Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, (s.100-107), 1976,1.

ASMAÎ, Abdulmelik b. Kureyb, Tarihu'l-Arab Kable'l-İslâm (thk. Muhammed Hasen Ali Yasin), Bağdad, I-III, 1959.

ATEŞ, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, I-XII, İstanbul, 1989.

BELÂZURÎ, Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir, Futûhu'l-Buldân, Beyrut, 1982.

BELÂZURÎ, Ebi'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), Kitâbu'l-Cümel Min Ensâbi'l-Eşrâf, (thk. Suheyl Zekkâr, Rıyâd Zirikli), I-XIII, Beyrut, 1996.

BEYDÂVÎ, Abdullah b. Ömer; Tefsirül-Kâdı Beydâvî, I-IV, Musul, 1283.

BROCKELMAN, Carl, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi, (Terc. Neşet Çağatay), Ankara, I, 1954.

CAFER ŞEHİDÎ, Seyyid, Bir İslâm Tarihi Tahlili, (Terc: Hasan Elmas), I-II, Ankara, 1992. CEVÂD ALİ, Tarîhu'l-Arab Kable'l-İslâm, I-X, Mısır, 1397,1993.

CORCİ ZEYDAN, Arab Kable'l-İslam, Mısır, 1908.

ÇAĞATAY, Neşet, İslam Dönemine Dek Arap Tarihi, Ankara, 1989.

ÇELEBİ, Ahmed, Mevsûatu Tarihi'l-İslamiyye, I-X, Kahire,1983.

ÇELİKKOL, Yaşar, İslam Öncesi Mekke, Ankara, 2003.

DAYF, Şevkî, eş-Şiir ve'l-Ğınâ fi'l-Medine ve Mekke, Kahire, 1979.

DERVEZE, İzzet, Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı (Çev. Mehmet Yolcu), I-III, İstanbul, 1995.

DÎNEVERÎ, Ahmed b. Davud, el-Ahbâru't-Tıvâl, Kahire, 1960.

EBÛ DAYF, Mustafa Ahmed, Dırâsât fi Tarihi'l-Arab Minzu Mâkable'l-İslam İlâ Zuhuri'l-Umeviyyîn, İskenderiyye, 1982.

EBÜ'L-FADL İVAD, Ahmed, Mekke fi Asrı Mâkable'l-İslâm, Rıyad, 1981.

EBÛ'L-FİDÂ, İsmail b. Ali b. Mahmut b. Ömer, Tarihu Ebi'l-Fidâ (Musemmâ el-Muhtesar fi Ahbâri'l-Beşer), (tlk: Mahmûd Deyyûb, 1. Baskı), I-VI, Beyrut, 1417.

EBYÂRÎ, Şeyh Abdilhadî, Saûdu'l-Metâli, Mısır-Bulak, I-II, 1283.

ERDEM, Sargon, "Amâlika", DİA, C.II, s.557.

EYÜB SABRİ PAŞA, Mir'âtü Mekke, İstanbul, 1304.

EYÜB SABRİ PAŞA, Mirat-ı Medine, Kostantiniyye, 1304.

FAHÛRÎ, Hennâ, Tarihü'l-Edebi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Kâmûsu'l-Muhît (Asım Efendi Tercümesi), I-III, İstanbul, (trz).

GÜNALTAY, M. Şemseddin, İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri, (Sadeleştiren: M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli), Ankara 1997.

GÜNALTAY, M. Şemsettin, İslâm Tarihi, C. I, İstanbul, 1341.

HADARÎ BEG, Şeyh Muhammed, Muhâdarâtü't-Tarihi'l-Ümemi'l-İslâmiyye (ed-Devletü'l- Umeviyye), C.I, Mısır, (trz).

HAMİDULLAH, Muhammed, Aziz Kur'ân, (Çev. Abdulaziz Hatib, Mahmut Kanık), İstanbul, 2000.

HAMİDULLAH, Muhammed, İslâm Peygamberi, I-II, (Çev. M.Said Mutlu), 3.Baskı, İstanbul, 1972.

HAMİDULLAH, Muhammed, Mecmuatu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye lil-Ahdi'n-Nebeviyyi ve'l-Hilafeti'r-Raşide, 5. Baskı, Beyrut, 1985.

HAYYÂT, Halife, Kitâbu't-Tabakât, (thk. Mustafa Necip Fevvaz, Hikmet Keşlî Fevvâz), Beyrut,1993.

HİMYERÎ, Muhammed Abdulmun'im, er-Ravdu'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr, Mu'cemü'l-Coğrafiyye, (thk. İhsan Abbas), 1. Baskı, Beyrut, 1984.

HİTTİ, Phip k, İslam Kültürü (çev. Salih Tuğ), I-IV, İstanbul, 1989.

HİZMETLİ, Sabri, İslâm Tarihi, 1995.

İBN ABDİRABBİH, Ahmed b. Muhammed el-Endulusî, Kitabu'l-İkdi'l-Ferîd, I-VII, 1. Baskı, Beyrut, 1991.

İBN DUREYD, Muhammed b. Hasen, el-İştikâk, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), 1. Baskı, I-II, Beyrut, 1991.

İBN HABİB, Ebu Cafer Muhammed, Kitâbu'l-Muhabber, (thk. Eliza Lichtenstater) Haydarâbâd, 1942.

İBN HALDUN, Abdurrahman, Kitâbu'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedâ ve'l-Haber fi Eyyâmi'l- Arab ve'l A'cem ve'l-Berber ve Men Asarehum Min Zevi'l-Sultâni'l-Ekber, I-VII, Beyrut, 1992.

İBN HAZM, Ali b. Ahmed, el-Faslu fi'l-Milel ve'l-Ehvâî ve'n-Nihal, I-V, Beyrut, (1977?).

İBN HİŞAM, Ebû Muhammed Abdilmelik, es-Sîretü'n-Nebeviyye, (thk, tlk: Ömer Abdusselam Tedmûrî), I-IV, Beyrut, 1993.

İBN İSHAK, Muhammed b. İshak b. Yesar, Sîretu İbni Ishak lil-Musemmâti bi Kitâbi'l-Mübtedâ ve'l-Mebâsi ve'l-Meğâzî, (thk. Muhammed Hamidullah), Konya, 1981.

İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ, İsmail, es-Sîretü'n-Nebeviyye, (tas: Ahmed Abduşşafi), Lübnan, (trz.).

İBN KESÎR, Ebül İsmail, Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm, I-VIII, Beyrut, 1983.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammad Abdullah b. Müslim, el-Meârif, (thk. Servet Ukkâşe), (trz), Mısır, 1324.

İBN MANZÛR, İmam Alleme, Lisânü'l-Arab, (thk: Ali Şiirî), I-XX, Beyrut, 1988.

İBN RUSTAH, Ahmed b. Ömer (300/913), Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise, (thk. M. J. De Goeje), I-II, Leiden, 1891.

İBN ŞEBBE, Ömer b. Şebbe el-Nemîrî el-Basrî, Kitâbü Tarihi'l-Medineti'l-Münevvere (Ahbârü'l-Medineti'l-Münevvere), thk: Fehm Muhammed Şeltut, I-IV, Cidde, 1393.

İBNU'd-DIYA, el-Mekkî, Muhammed b. Ahmed, Tarih u Mekketi'l-Müşerefe ve'l- Mescidi'l-Harâm ve'l-Medineti'ş- Şerîfe ve Kabri'ş-Şerîf, (thk. Alau İbrahim el-Ezherî), Beyrut, 1997.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Fereç, el-Kuraşî, Kitâbü'l-Mevdûât, I-IV, (?) 1966.

İBNÜ'L-ESÎR, en-Nihâye, I-IV, (?), İhya Tab'ı.

İBNÜ'L-ESÎR, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, el-Kâmil fi't-Tarih, Mısır, 1340.

İBNÜ'L-FAKÎH, Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hemedânî, Kitâbu'l-Buldân, (1. Baskı), Beyrut, 1996.

İBNÜ'L-KELBÎ, es-Sâib, Hişam b. Muhammed b. Bişr, Kitâbu'l-Asnâm (Putlar Kitâbı), (Çev. Beyzâ Düşüngen), Ankara, 1969.

İBNÜ'L-KELBÎ, es-Sâib, Hişam b. Muhammed b. Bişr, Nesebu Maad ve'l-Yemen el-Kebîr, (thk. Naci Hasan), I-II, Beyrut, 1988.

İNAN, Afet, Eski Mısır Tarihi, TTK, Ankara, 1998.

İSFEHÂNÎ, Ali b. Hüseyin, Kitâbu'l-Eğânî, (İbrahim Ebyarî baskısı ve diğeri), I-XXI, Mısır ve Kahire baskıları, 1969–1979, 1921.

KALKAŞANDÎ, Ebî'l-Abbas Ahmed, Nihâyetü'l-Ereb fi Marifeti'l-Ensâbi'l-Arab, (thk. İbrahim Ebyarî), Kahire ve Lübnan, 1991.

KALKAŞANDÎ, Ebi'l-Abbas Ahmed, Subhu'l-A'şâ fi Sinaâti'l-Inşâ, I-XIV, Kahire, 1963.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, Mu'cemu Kabâili'l-Arab el-Kadîme ve'l-Hadîse, I-V, 8.Baskı, Beyrut, 1997.

KINAL, Firuzan, Eski Anadolu Tarihi, TTK., Ankara, 1998.

KİTABI MUKADDES, İstanbul, 1997.

KUTBÎ NAHRAVÂNÎ, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, Kitâbu'l-A'lâm bi A'lami Beytillâhi'l-Harâm, (İşraf: Said Abdulfettah, Thk ve tak: Hişam Abdilaziz Ata), Mekke,(trz.).

KUTLUAY, Yaşar, İslâm ve Yahudi Mezhepler, İstanbul, 2001, Ankara, 1965.

MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin, Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher, I-IV, Beyrut,1988.

MEVDÛDÎ, Ebû'l-A'lâ, Tefhîmu'l-Kur'ân, (terc. Kurul), I-V, İstanbul, 1987.

MUSTAFA SADIK ER RAFİÎ, Tarihu'l-Âdâbi'l-Arab, I-III, Beyrut, 1974.

NEDVÎ, Ebî Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref ed-Dımaşkî, Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât, I-III, Beyrut,1966.

NEDVİ, Ebûl-Hasen, Rahmet Peygamberi, İstanbul, 1992.

NEVEVÎ, Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya, Sahihü'l-Müslim bi-Şerhi Nevevî, Beyrut, I- XVIII, Beyrut, 1929.

ÖMER, Ğaremetül Ümre, el-Mu'cemu'l-Coğrafiyye li'l-Bilâd, Arabiyyetü's-Suudiyye, Riyad, 1389.

ÖZÇELİK, Nazmi, İlk çağ tarihi ve uygarlığı, Ankara, 2002.

ÖZKUYUMCU, Nadir "Asr-ı Saadet'te Hiristiyanlarla İlişkiler", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam (Editör, Vecdi Akyüz), I-V, İstanbul.

RECKENDORF, "Evs", İA, MEB, C.IV, s.418.

SA'D ZAĞLUL, ABDULHAMİD, Fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm, Beyrut, 1975. SEÂLİBÎ, Ebî Mansur Abdilmelik b. Muhammed b. İsmail, Tah: İbrahim Salih, Simâru'l-Kulûb fi'l-Mudâf ve'l-Mansûb, I-II, Dımaşk, 1994.

SELİGHSOHN, "Amalika", İA, MEB, C.II, s.392, 557.

SEMHÛDÎ, Abdullah b. Seyyid Şerif Şihabuddin İbnü'l-Abbas Ahmed Hüseynî, Vefâü'l-Vefâ bi Ahbârı Dârı'l- Mustafa, I-IV, Mısır, 1326.

SEYYİD, Rıdvan, İslamda Cemaatler Kavramı (Çev: Mehmet Can), İstanbul, 1991. SEZİKLİ, Ahmed, Hz. Peygamber Döneminde Nifâk Hareketleri, Ankara, 1997.

SHAHAK, İsrael, Yahudi Tarihi Yahudi Dini (Çev: Ahmet Emin Dağ), İstanbul, 2002. SÜHEYLÎ, Ravdu'l-Unf, I-IV, Beyrut(?).

ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekir, el-Milel ve'n-Nihal, I-III, Kahire, 1976.

ŞEMSETTİN, M. İslâm Tarihi, İstanbul, 1340–1341.

ŞERİF, Ahmed İbrahim, Mekke ve'l-Medine fi'l-Cahiliye ve Ahdi'r-Resûl, Kahire, 1985.

ŞEYH İNAYETULLAH, "İslam Öncesi Arap Düşüncesi" İslâm Düşüncesi Tarihi (Editör, Mian Muhammad Şerif) Çev: Kürşat Demirci, I-IV, İstanbul, 1990.

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk, I-X, Beyrut, 1989.

TEVFİK BERRO, Tarîhü'l-Arabi'l-Kadîm, Beyrut,1996.

UMERÎ, Ekrem Ziya, Medine Toplumu, (Çev: Nurettin Yıldız), İstanbul, 1988.

VÂKİDÎ, Muhammed b. Ömer, Futûhu'ş-Şam, I-II, (Abdullatif Abdurrahman), Beyrut, 1997.

WATT, W. Montgomery, Kur'an'a Giriş (çev. Süleyman Kalkan), Ankara, 2000. WELFESON, İsrail (Ebû Zueyb), Tarihu'l-Yahûd fi Bilâdi'l-Arab fi'l-Cahiliyye ve Sadri'l- İslâm, Kahire, 1927.

WELHAUSEN, Inlius, İslâmiyet'in En Eski Tarihine Giriş, (Çev. Fikret Işıltan), İstanbul, 1960. (trs).

YA'KÛBÎ, Ahmed b. Ebi Yakub b, Cafer b. Vehb b. Vadıh, Tarihü'l-Yakubî, I-II, Beyrut

YA'KÛT, el-HAMEVÎ, Yakût b. Abdillah er-Rumî, Mu'cemu'l-Buldân, I-V, Beyrut, 1986. YILDIRIM, Recep, Önasya Tarih ve Uygarlıkları, İzmir, 1996.

ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî el-Vâsitî, Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs, I- XXII, Beyrut, 1994.

ZEBÎDÎ, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi, (trc: Ahmed Naim), I-XI, Ankara, 1974.

KUR'AN'IN KÜLTÜREL ANTROPOLOJİSİ: AHKÂM ÖZELİNDE*

Doç. Dr. Emrah Dindi**

Giriş

Bünyamin Erul: Arkadaşlar! Hayırlı akşamlar diliyorum. Saygıdeğer Ethem Ruhi Fığlalı[1] hocama hürmetlerimi arz ediyorum. Zorla Mehmet Akif Üniversitesinin bize verdiği bu imkândan dolayı yetkililerine, sayın rektörümüze, bu işte öncülük eden sevgili meslektaşımız Veli Atmaca[2] kardeşimize onun ekibine, mutfaktaki bütün genç arkadaşlara bu akşam bize yardımcı olacak değerli kardeşim. Ebru Koçak[3] hanımefendiye saygılarımı, teşekkürlerimi iletiyorum. Hepinize hoş geldiniz diyorum. Mesafeler farklı ama gönüller bir arada bu akşam inşallah dolu dolu geçireceğiz. Bu akşamın sürprizi şeref konuğu Ethem Ruhi hocamız güzel bir sürpriz yaptılar, teşrif ettiler. Epeydir görmemiştik, kendilerini de özledik. Önce hocamızı dinleyeceğiz, ondan sonra günün konuşmacısı Emrah Dindi hocamızı dinleyeceğiz. Kendisinden bolca istifade edeceğiz. Gerçekten konu çok ilginç bir konu, *Kur'an'ın Kültürel Antropolojisi* ve ahkamını ele alacak. Ben Ethem Ruhi hocamı dinledikten sonra belki bu konuda girizgâh olsun diye birkaç cümle sarf edeceğim. Hocam! Buyurun söz sizin bütün gönlümüzle, kalbimizle sizi dinliyoruz buyurun.

---

* Bu çalışma, Burdur MAKÜ İlahiyat Fakültesinin "İslam İlimlerinin ve Düşüncesinin Devirleri Üzerine: Cahiliye" temalı çevrim içi konferanslar serisinde 15.10.2021 tarihinde sunulan sözlü sunumun gözden geçirilmiş ve bazı düzenlemeler yapılmış şeklidir.

** Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, emrah.dindi@deu.edu.tr

Müellifin konuya dair sunumu ile ilgili video kaydı olmadığı için karekod uygulaması yapılmamıştır.

1 Prof. Dr. Temel İslam Bilimleri İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı öğretim Üyesi, emekli rektör

2 Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı

3 Dr. Öğretim Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ve İtikadı İslam Mezhepleri Anabilim Dalı

Ethem Ruhi Fığlalı: Estağfirullah çok teşekkür ederim. Bünyamin Bey zarafetiniz, nezaketiniz için çok teşekkür ederim. Efendim ben bu toplantıyla alakalı bir şey söylemek istiyorum. Bu toplantıdan 11/10/2021 Ekim tarihinde ben haberdar oldum, sevgili Saffet Sarıkaya'nın[4] ilgilenirsiniz belki diye gönderdiği bir haberle muttali oldum ve okur okumaz daha ilk cümlesinden itibaren daha dedim ki bu yazı, Veli'nin kaleminden çıkmış dedim. Çünkü Veli Atmaca'nın üslubunu daha İzmir'de iken biliyorum. Birtakım şeyleri ile daha sonraki yazılarından birkaçını okuduğumda da muttali olmuştum. Bakış açısından ve meseleyi vaz edişinden Atmaca'nın kaleminden çıkmış bir yazıyı okuyoruz dedim kendi kendime ve orada yazıyı bitirir bitirmez daha bir şey kaybetmeden kendisini aradım. Hakikaten çok heyecanlanmıştım. Çok önemli bir toplantının tertip heyeti başkanlığını yapıyor ve benim yıllardır düşündüğüm, özlediğim bir meselenin masaya getirilmiş olması, artık mutfakta işleme konmuş olması bile takdire şayan bir gelişmedir. Sizler benim çalışma tarzımı bilen arkadaşlarımsınız, daha baştan itibaren yetmişli yıllardan itibaren biraz aykırı bir tutumla, belki alışılmışın dışında bir tutumla, klasik set ve sütreleri, duvarları bir yıkmamız lazım, bize yeni ufuklar gerek ve İslam medeniyetinin yeniden ayağa kaldırılması gereklidir diye ta 1970'li yıllarda fakültede sıradan bir asistan iken söylediğimiz sözlerdi bunlar. Gerçi 70'li yıllarında ben 12 yıllık bürokraside bir tecrübe kazanmıştım. İmam Hatip okulları, İslam Enstitüleri ve oradaki hocalıklarımız yönetim görevinde bulunmalarımız, devletin bürokrasisini tanımanın getirdiği bir sıkıntı vardı bende. Yani mutlaka ve mutlaka İslam dininin, Müslümanlığın yeniden bir kurcalanması, harekete geçirilmesi, deyim yerindeyse uyandırılması gereklidir diye düşünüyor idik, bu noktada da benim en çok yakınım olan isim, Allah ömür versin! Mehmet abi, Mehmet Hatipoğlu hoca. Aynı zamanda benim hemşehrim diyorum, malumunuz biz Burdurluyuz, Burdur'umuzun adını taşıyan bir Üniversitenin yapacağı her işte de bir amele olarak çalışmaya da mecburuz. Ya bu bizim Burdurlu olmanın getirdiği bir vecibe, bizim Burdurlular hakikaten biraz da bu manada ters demeyeyim de böyle karışık birtakım şeyleri, ortalığı karıştırmayı seven insanlar mıyız bilemiyorum, rahat duramıyoruz, Hatipzade de öyle, yani Hatipzâde de biliyorsunuz daha çok erken bir dönemde Türkiye'mizde İslam dünyasında alışılmış birtakım kalıpların dışında meseleleri hadis dünyasına, İslam düşünce dünyasına getirmiş olan

4 Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi Temel İslam Bilimleri İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

bir isim. Bununla şunu kastetmek, söylemek istiyorum işte Veli de -çok şükür diyeyim-, bu meseleye ülke çapında bir hareket kazandırdı, bunun kapısını açtı, onunla başlayan bu seri konferansların inşallah başarıyla devamını diliyorum ben. Bu fevkalade önemli, bir kez düzenlemedeki bu sıralamada ve isim belirleme konusundaki yaklaşımı takdirle karşıladım, tebrik ediyorum hakikaten Veli şaşırttı beni ya bu konuda Veliyle beraber çalışan arkadaşlarımın hepsi. Bu bir ekip işi çünkü yani ekibin bu manadaki faaliyetlerinin ne kadar önemli ve değerli olduğunun da farkındayım. Şu açıdan şaşırttı diyorum: Takvim olarak konuşmacılar olarak büyük çoğunluğu genç arkadaşlarımızın tercih edilmiş olması, son derece ileri bir düşüncedir. Çünkü bizim gibi yaşlı insanların belli meselelerde artık fikirleri ve düşünceleri kalıplaşmıştır ama yeni insanlar, yeni genç ve insanlar yeni düşüncelere son derece açıktır. O açıdan onların bize takdim edecekleri bilgiler bu konuyla alakalı. Bizim gibi biraz da yaşlanmış olan insanları harekete geçirecek mi geçirmeyecek mi? toplantıların başarısı bana göre burada ortaya çıkacaktır. Eğer bu toplantılara inşallah Mehmet Akif Ersoy Üniversitemiz ve diğer üniversitelerde keşke bir formül bularak YÖK'ün aracılığıyla, bunları kayda geçip basım haline sokabilirlerse, biz Türkiye'deki ilahiyat fakültelerine ve ilahiyat camiasına ilgi duyanların önlerine burada belki birkaç yıl devam edecek olan bu seri toplantıların sonuçlarını insanımıza arz edebilirsek inanın, bu meselede çok kimsenin dikkatini, alakasını ve burada desteğini de sağlamak durumuna geçeriz. Değerli dostlar! Bu toplantıların benim kanaatimce bize sağlamasını beklediğim, umduğum husus, zihniyet değişikliğine gidecek olan yolun kapılarını açmak olacaktır. Çünkü bizim hakikaten İslam dünyasında belki bugün Veli, o tanıtım bildirisinde onu yazmış, hakikaten çok değerli doktora çalışmaları, doçentlik çalışmaları, makaleler, faaliyetler var, var ama bütün bunların netice itibariyle hedefinin belirlenmesi ön şart olarak insanların zihinlerinde yer tutmalıdır. Değerli arkadaşlar! Sevgili gençler! Bugün biz kaybettiğimiz bir şeyi yakalamak mecburiyetindeyiz, bugün biz kaybedilmiş bir ülkenin çocuklarıyız, kaybedilmiş ülke derken İslam dünyasını kastediyorum. Müslümanlar var 1 milyar 700, belki 2 milyara yaklaşacak ancak ortada İslam düşüncesi diye bir şey yoktur. Biz şu anda emin olun, sanki biyologların veya kimyagerler vesaire yaptıkları paleantolojik birtakım çalışmalar içindeyiz. Öyle birtakım şeyleri diriltmeye uğraşıyoruz. Bunun için belli dönemlerde İslam düşüncesinin hareketlenmesi için isimler ortaya çıktı ve bu isimleri her bir arada zihniyet değişikliğini sağlayamadığı için bu meselede yaptıkları çalışmalar

akamete uğradı, uğradı demeyeyim ama bazı noktalardan zaafla melûl oldu. Şunu unutmayalım, değerli kardeşlerim, değerli arkadaşlarım! İslam dünyasının ne yapıp edip kendisine yeni bir yol açması gereklidir ve İslam dünyasının, Müslümanların evvela dinimizin ne olduğunu bir tanımak mecburiyeti var. Ya usulüddinin dışında kalan şeriat dediğimiz varlık, bütünüyle kültürdür, dinin kültürleşmiş şeklidir. Usulüddin'e "Hocam, bu kelime artık eskidi, bunu değiştiriyorum ben demişti" Allah rahmet etsin Hasan'ım benim, ya Hasan[5] "başıma bir de bunu çıkarma" dedim, bana "Hocam ben senin söylediklerini Türkçeleştirdim, daha cazip hale soktum" dedi. Peki nedir? dedim "Hocam senin dediğin şey, körün değneğini bellediği gibi, sınava giriyorsun usulüddin, çıkıyorsun usulüddin ya usulüddin deyince biraz daha tuhaf geliyor, yani hep ağır geliyor bu tabir ama ben buna hocam yeni bir şey buldum kullanacağım" dedi izniniz olursa. O, "İslam'ın ortak paydası" adını ilk defa o söyledi bana, "Bunu senin o söylediğin usulüddin yerine kullanacağım" dedi, ben de peki dedim Hasan'ıma yani tabii bizim Hasan ile çok farklı ilişkilerimiz vardı.

Bünyamin Erul: Allah rahmet eylesin hocam.

Ethem Ruhi Fığlalı: Amin yani bu toplantıların inşallah yeni bir medeniyetin doğuşu için kapı açacağına inanıyorum. Ben sonuna kadar ömrüm oldukça bu toplantılara katılmaya gayret edeceğim, feyiz alacağıma istifa edeceğime adımdan çok daha fazla inanıyorum, biliyorum ve onun için hepinize çok teşekkürlerimle kalbi sevgilerimle beraber başarı dileklerimi sunuyorum. Allah ayağınıza taş dokundurtmasın, Allah muvaffak kılsın. Hepinizi çok seviyorum. Teşekkür ederim.

Bünyamin Erul: Hocam çok teşekkür ederiz yani bu güzel bir girişten sonra bize ufuk açan efendim yol gösteren bu cümlelerinden dolayı çok teşekkür ediyorum. Yalnız bir itirazım var müsaadenizle yani zati aliniz Hatipoğlu alacaklarımızın yaptıklarını ortaya koydukları o muhteşem eserleri böyle yaşlılık vesaire ile. Tevazu kalıp içerisinde sunmanıza itiraz ediyorum. Kabul etmiyoruz değil mi hocam? Evet, arada sadece şu fark var. Sayın hocam gençler belki sizin döneminize göre daha şanslılar. Bugün internet, bilgisayar programları aracılığıyla o sizlerin el yazmalarından zar zor bulduğunuz bilgileri, şimdi saniyesinde buluyorlar, dillerini elde ettiler. Tabii bu

5 Prof. Dr. Hasan Onat (ö. 2020), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Temel İslam Bilimleri Bölümü ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

zaman dilimi içerisinde pek çok güzel çalışmalar çıktı. O çalışmalardan da yararlanıyorlar. Gençler biraz daha şanslı size göre.

Ethem Ruhi Fığlalı: Çok doğru.

Bünyamin Erul: Siz yolu açtınız, zemini yaptınız, temeli kurdunuz bizler için şimdi hatta biz de gözümüzü gençlere diktik inşallah bu çalışmalar hak ettiği yeri bulacak. Veli hocamızın bu projesi gerçekten muhteşem, heyecanlandırıcı bir proje inşallah basılacak. Biz Veli hocamızla da görüşüyoruz, bunu basılı hale de getirir, video olarak da inşallah üniversitenin web sayfasında bulundurur. Duyurduğumuz gibi cahiliyeyi bilmeden İslam'ın nasıl ortaya çıktığını görmek, anlamak mümkün değil. Kuran'ın dilini Kuran'ın ortaya koyduğu edebiyatı anlayabilmek için cahiliyeyi iyi anlamak lazım. Kuran'ın ortaya koyduğu inancı, tevhidi şirki anlayabilmek için cahiliye dönemini anlamak lazım. İbadetler konusunda aynı şekilde ahlak konusunda, kültür konusunda medeniyet konusunda... Cahiliyeyi bilmeden bizim ne Allah inancını ne peygamber tasavvurunu, ne ibadetler manzumesinin anlayabilmemiz mümkün gözükmüyor. Benim bu cahiliye ile teşehhüd miktarı bir ilgim oldu. Ben onu da ifade edeyim burada. Emrah hocamıza sözü vermeden mezuniyet tezim "*Kur'an-ı Kerim'de Cehil, Cehalet ve Cahiliye kavramı*" idi. Tefsirden aldık.

Ethem Ruhi Fığlalı: Aa, ne kadar enteresan?

Bünyamin Erul: Aslında onun üzerinde biraz dursaydık, yani biraz daha geliştirip kitaplaştırsaydık olabilirdi, daha sonra tabiiki birçok nitelikli çalışmalar yapıldı, artı tabii doktora tezimiz de sahabenin sünnet anlayışı olunca o konuyu çalışırken de ister istemez cahiliyeye zihnimiz hep gitti geldi. Allah Resulü (a.s) ne tür bir değişim ortaya koydu, nasıl bir dönüştürmeyi gerçekleştirdi? Bunlara dair de epey bir tespitlerimiz oldu. Ben müsaadenizle sadece bir örnek vermek isterim. Cahiliye şairlerinden Cündüb b. Amber diye bir şahıs var. Onun halk tarafından bilinen özdeyişlerinden bir tanesi "*unsur ehâke zâlimen ev mazlûmen*/kardeşin zalim de olsa mazlum da olsa ona yardım et" şeklinde imiş. Bir gün peygamberimiz ashabıyla otururken kelimesi kelimesine bu özdeyişi tekrarlıyor, sahabe şaşırıyorlar, bildikleri bir söz bu, diyorlar ki Ya Rasulallah hadi mazluma yardım edelim de zalime nasıl yardım edelim? Zaliminde zulmünü engelleyerek diyor. Peygamberimiz burada iki hikmetli dokunuş yapıyor, sayın hocam. Birincisi, "*unsur ehâke zâlimen ev mazlûmen*" hadisinde ehâke kelimesindeki kardeş, kabiledaş demek, senin kabilenden, senin aşiretinden ise zalim de

olsa mazlum da olsa destek çık demek, onu din kardeşi yapıyor ama lafzı değiştirmiyor, sadece manayı değiştiriyor. Ikincisi de zalime destek ancak zulmünü engelleyerek olur diyor. Işte Ethem Ruhi hocamızın değindiği gibi usulüddin, usulü fıkıkta da cahiliye kültürünün İslam'a geçişini anlatan ulema, üç madde sayarlar. Yani cahiliyedeki var olan o kültürden İslam bir kısmını iptal etmiştir, aynen korumuştur, bir kısmını İslam'ın ilkelerine ters düştüğü için iptal etmiştir, bir kısmını da ıslah etmiştir, yani ibka, iptal ve ıslah ben buna bir dördüncüsünü ekledim hocam haddim olmayarak ikmam dedim, ikmam bu da "*İnnemâ buistü li-ütemmime mekârime'l-ahlâk*/ Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim" hadisinden mülhem peygamberimiz var olan bir birikimi, bir bilgiyi tamamlıyor, mükemmelleştiriyor. Bu şekilde bir değişim dönüşüm var. Biraz sonra Emrah hocamız özellikle ahkâm üzerinde anlatacak. Hatta bu konuda belki ibadetlerimiz bile cahiliye döneminde var olan birçok ibadetin kısmi ıslah edilmesinden kısmi düzenlemesinden ibaret olarak karşımıza çıkıyor. O bakımdan bizim o cahiliye kültürünü çok boyutlu bir şekilde okumanızda fayda var, sağ olsun, Veli hocamız çok farklı branşlardan genç arkadaşlarımızı bu noktada bu projeye kattı ve her birisinden, farklı branşlardan biz bu cahiliye dönemini enine boyuna dinleyeceğiz, müzakere edeceğiz ve bu konuları genç arkadaşlarımızın bilgilerine, ıttıla'larına sunmuş olacağız. Ben de bu kadar girişle iktifa edeyim. Değerli Doç. Dr. Emrah Dindi hocamızı ben ilk defa ekrandan görüyorum, inşallah vicahen de görüşürüz. Sinop ilahiyatta gibi görüyorum ama doğru mudur hocam? Sesinizi açar mısınız hocam? Kapalı ben Sinop İlahiyatta diye gördüm.

Emrah Dindi: Evet, hocam doğrudur Sinop İlahiyatta idim, Temmuz ayından itibaren Dokuz Eylül İlahiyata geçtim, şu an Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesindeyim.

Bünyamin Erul: Eyvallah hoş geldin o zaman İzmir'de görüşebileceğiz inşallah İzmir'e geldiğimde.

Emrah Dindi: Görüşürüz inşallah beklerim hocam misafirim olun.

Bünyamin Erul: Şimdi ben sadece şunu yaptım, Hocam yankı yapıyor, birkaç ses açık olduğu için mi acaba? Emrah hocamızın çalışmalarına İSAM makalelerden baktım, epey nitelikli, çok güzel, farklı konularda çalışmalar var, arzu eden oralara bakabilir. Ben şimdi hemen sözü Emrah hocamıza veriyorum ve sabırla sunumunu bekliyoruz. Hocam yarım saatte mi sunarsınız 35 dakikada mı? Söz sizin sizi dinliyorum, buyurun hocam.

1. Kur'an'ı, Kendi Kültürel Antropolojik Havzasında Okumanın Serüveni

Teşekkür ederim ben önceliki olarak tüm katılımcıları kelamıma başlamadan önce Allah'ın selamıyla selamlıyor, saygılarımı hürmetlerimi iletiyorum. Bu cahiliye ile ilgili programa ve bu programda bana sunum fırsatını veren Veli hocama öncelikli olarak burada şu an moderatörlüğünü yapacak olan Bünyamin Erul hocama, aynı şekilde daha önce kendisini Alevilik Bektaşilik ile ilgili çalışmalarından tanıdığım Ethem Ruhi Fığlalı hocama burada yüz yüze görüşmüş olmaktan da ayrıca kıvanç duyuyorum, kendilerine teşekkür ediyorum. Diğer katılımcı hocalarıma, genç hocalarıma saygılarımı, hürmetlerimi iletiyorum, teşekkür ediyorum. Şimdi bu çalışmayla ilgili nasıl bir sunum yapacağım onu ifade edeyim. Öncelikli olarak yani niye bu çalışmalara yöneldim? Bunun bir temeline girmek istiyorum. Ardından da hangi çalışmaları yaptım ve bu alanda en temel çalışmam olan *Kuran'da İslam Öncesi Kültür* adlı doktora tezimden, buradan bazı örnekler sunarak meseleyi zihnimize yaklaştırmaya çalışacağım. Daha sonra bu konuda sorular olursa onları almaya gayret sarf edeceğim. Şimdi ben lisans öğrencisiyken Selçuk Üniversitesi'de o zaman 1996 girişliyim, tarihsellik tartışmaları çok yoğundu o dönemde. Bu çalışmalara, ilgi duydum hatta 2000'de bir makale yazdım *Tanrısal Metinlerin Tarihselliği Üzerine Düşünceler* diye Yürüyüş Dergisinde fakültenin öğrenci dergisi orada 5-6 sayfalık çalışma yaptım. Zihnimi çok meşgul ediyordu, özellikle de Kuran'ın ahkâmının yerel olduğu, kültürel olduğu, tarihsel olduğu bütün tarih ve toplumlara, muhtemel ve müstakbel toplumlara taşınamayacağı yönünde bu tür şeyler zihnimi çok meşgul ediyordu. Daha sonra tabii yüksek lisans çalışmam bir fasıla verdi, Alevilik Bektaşilik Kur'an anlayışı üzerine Dokuz Eylül Üniversitesinde çalıştım sonra da aynı konuya tekrar geri döndüm. Bu aynı konuya nasıl döndüm, çeşitli çalışmalar ve araştırmalar üzerine, özellikle de klasik kaynaklarda ve Cevat Ali'yi tararken şunları görüyoruz, klasik kaynaklarda. Şimdi klasik kaynaklarda sistematik, metodik olarak bu konu ele alınmış olmasa da özellikle Kuran ayetlerinin yorumlarıyla ilgili pasajlarda, satır aralarında yer yer bizim klasik geleneğimizde, hatta daha kadim geleneğimizde Kuran'ın kültürle Arap kültürü,

Arap aklı, Arap fikriyatı, Arap ülküsü, Arap adet ve tekalidi/ geleneğiyle ilişkisine dair aslında bu söylemin 21. yüzyılda ibda ve icat mahiyetinde silbaştan ortaya çıkan bir söylem olmadığını ben fark ettim. Bunun bizim kadim geleneğimizde ilk müfessirlerden başlamak üzere tarihçilerinin eserlerinde, siyer kitaplarında, tarih kitaplarında yer yer satır aralarında bu söylemin dillendirildiğini ancak maalesef kaçamak bir üslupla, silik ve sönük bir ses ile bunun yumuşak bir şekilde dile getirilip sonra geçildiğini fark ettim. Bu şöyle ifade ediyorlar, bunu nasıl dile getirmişler? Şimdi baktığımız zaman şöyle kısa bir tarama yaptığımız zaman bizim klasik literatürü, Şamileden tarama yaptığımız zaman tefsirlerde geçer. Bu siyer ve tarih kitaplarında geçer hatta *el-luğa ve'l-edeb* kitaplarında da çok yaygın geçer, bunlar da önemli yani sadece Kuran'la ilgili çalışmalarımız sadece tefsirle kayıtlı olması doğru değil. Ben bütün *el-Luğa ve'l-Edeb* kitaplarını da taramış durumdayım. Yani geliyor, geliyor dönüyor, ayetleri tefsir ederken, ayetleri açıklarken "فخاطبهم الله بما يعرفون"diyorlar yahut da "فخاطبهم الله بما علموا/بما يعلمون" şeklinde diyorlar. Yine İslam bilginlerinin Kuran'ın helal ve haramlarıyla ilgili yiyecek içecek yasaklarıyla mubahları ile ilgili açıklamalar yaparken de aynı ifadeleri kullandıklarını görüyoruz. Peki ne kullanıyorlar? Diyorlar ki, "فخاطبهم الله بما يستحسنون" o günkü Arapların hoşlarına giden, zevklerine giden, zevk aldıkları, hoşlandıkları ya da hoş gördükleri şeylerle Allah onlara hitap etmiştir şeklinde bazen de "فخاطبهم الله بما يستطيبون" şeklinde ifadelere rastlıyoruz. Bunlar benim bilimsel şüphemi iyice güçlendiren ve tabii olarak dolayısıyla bu konulara eğilmeye yönlendiren şeylerdi. Özellikle de yine bizim geçmişimizde bu ifadeler, Mukatil'den beri satır alanında söyleniyor. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin, nasıl-olgu vahiy-vaka ya da metafizik ve fizik, aşkın ile dünyevi olanın arasındaki diyalektik ilişkiye dair söylentileri, söylemleri yani vahyi yağmura benzetmesi yağmurun nasıl ki bulunduğu coğrafyadan yağmur iklim etkilendiği gibi aynı zamanda coğrafyayı etkileyen bir unsur olması, metaforik teşbihi anlatımı, vahyin aslında sadece yukarıdan belirleyen değil, gökten dikte eden, belirleyen değil aslında zemin tarafından belirlenen, şekillenen ve etkilenen bir unsur olduğunu da ortaya koyduğunu fark ettim burada Dihlevi'de. Bunun dışında özellikle daha sonraki dönemlere geliyoruz Şatibî'nin üzerinde

vurgu yapması bazı bölümlerde buna sıklıkla temas etmesi, İslam'ın Arabîliği yani İslam dediğimiz şeriatın Arabîliği/ümmiliği konusuna vurgu yapması, bu dinin ahkâmının, inanç esaslarının o günkü Arap aklı, Arap fikri, bedevi kültürü, çöl kültürü, çöl muhiti ile ilişkisini aslında dillendiriyor. Dillendirdiği görmüş olduk ve son çağımızda da yine Müslümanlarla İslam arasında uçurumlar olması, yani İslam'ın öğretileriyle Müslümanların yaşam biçimleri arasında büyük bir farkın olması Müslümanların son zamanlarda bu ahkâmın/hükümlerin olduğu gibi günümüze taşınamayacağı yönünde Fazlurrahman ve onun söylemini tartışaduran akademisyenlerin yapmış oldukları bu tartışmalar da benim çalışmalarımda bu konuyu ele almam gerektiğini kamçılayan unsurlar arasında yer aldı. Dolayısıyla bu çalışmaya yönelmiş oldum. Tabii sadece bu bizim literatürde geçmişten ve günümüzde söylenenler mi değil, bizatihi Kuran metninin kendisinde de Arap aklı, Arap ruhu, Arap duygu ve düşüncesiyle bağlantısını teyit eder ifadeler var. Mesela "اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ قُرْءٰناً عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" ayetinde sözü edilen Kur'an'ın Arabîliği dediğimiz aslında lügat dil değil ki dil bile algı algılanmış olsa bu ayetten dil dediğimiz şey, insan düşüncesinden, insan kültüründen bağımsız olan bir şey değil. Dil aslında düşüncenin, var oluşun, yaşamsal gerçekliğin cisme bürünmüş, bedene bürünmüş ete kemiğe bürünmüş bir halidir. O bakımdan Kuran'ın Arabîliğinin bizatihi Kur'an'ın kendi söylemi içerisinde yer alması "لسانا عربيا/Arabî bir lisan", "حكما عربيا/Arabî bir hüküm, Arabî ahkâm, Arabiî bir hikmet" şeklindeki ifadelerde baktık ki bu bizim kadim geleneğimizde ve 21. yüzyıldaki söylemlerle bir ilişkisi söz konusu. O bakımdan biz, değerli hocalarım *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür* başlığı altında İstanbul Üniversitesi'nde yaptığımız doktora çalışmasını 2014'te tamamladık. Ankara Okulu'ndan basıldı, 700 sayfa bu ve 7 bölümden oluşuyor. Tabii bu burada tezin bütün bölümlerinden örnek sunma imkânımız da yok. İşte bu çalışma, bu şekilde ortaya çıktı. Daha sonra şunu da gördüm, hani bizim sadece hâlihazırda tartışılan ahkâmın değil, İslam'ın inanç öğretisinin, kıssaların, metaforların birtakım bahsedilen bitkilerin vesaire cennet cehennem tasvirlerinin, ahiret inancının, kaza, kader inançlarının vesaire bütün bunların da yedinci yüzyıl düşünce dünyasıyla, Arap aklıyla ilişkisinin olduğunu gördük ve sonra bir çalışma daha yaptık. Şu an

Ankara okuluna o da verilmiş durumda. O da 500 sayfa word dosyasında 700 sayfa *Kuran'ın Kültürel Antropolojisi: Ahiret Anlatımları* diye. Bu da bu ay sanırım çıkacak Ankara Okulu'ndan. Tabii ahiret anlatımlarını da Arap kültürü, Arap havzası muhitinde okumaya çalıştık, böyle bir okuma yaptık yani nass- olgu arasında vahiyle-vaka arasında diyalektik ilişki şeklinde bir okuma yaptık. Bunu ahkâmın ve ahiret anlatımlarının dışında benzer bir çalışma olarak Haccı da Ramazan ayı, itikâf, namaz ve zekatı da dinimizin üç temel ibadet unsurunu da çalıştık, bunların o dönem Arap ritüelleriyle, Arap ayinleri ile İslam öncesi Arap ayinleriyle İslam gelmezden önceki Arap kültüründe var olan somut ilişkilere nasıl bir karşılığı var, tüm bunları da çalıştık bunlar da makale olarak yayınlandı.[6] İbadetler kitabı olarak da *Kuran'ın Kültürel Antropolojisi: İbadetler* diye bir kitap olarak da bastırmayı düşünüyoruz bu üç makaleyi. Bunların dışında bir de coğrafi unsurlar var. O da Ankara Okulu'ndan çıktı. *Arap Coğrafyası ve Kuran* diye coğrafi unsurlar, tarımla ilgili hayvanlarla ilgili Kur'an'ın vurgularının Arap kültürü yapısıyla ilişkisini de irdeledik. O kitapta da bu şekilde böyle bir seri halinde nassın olguyla ilişkisini ele almış olduk. Bunu ben her zaman şunu söylüyorum, Kuran'ın ilk yabancılaşması değerli hocalarım bir boşlukta veya boşluğa yönlendirilmiş bir metin, bir kelam olmamasıyla ilk yabancılaşması başlamıştır. Yani bir zemine, bir zamana ve o zaman da yaşayan toplumlara yönlendirilmiş olmasıyla Kur'an, daha doğrusu daha felsefi bir ifadeyle ölümlülerin, dünyalıların diline Allah kendi dilini çevirmiş olmakla vahiy/Kur'an ilk yabancılaşmayı yaşamıştır. Bu yabancılaşma dediğimiz şey, yani Allah doğrudan doğruya kendi istediği şekilde konuşmamıştır, tam tersine muhatapların algı ve idrak düzeyleri onların nesneler dünyası üzerinden hatta onların mitleri üzerinden, mitolojileri, üstureleri üzerinden ve sosyal yaşamlarında günübirlik, örf ve adetleri üzerinden konuşmuştur. İtikâdi konular da böyledir, âhkam ve adet hususu da böyledir.

6 Bkz. Emrah Dindi, Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2017, Cilt: III, Sayı: 2, s. 27-55; Emrah Dindi, Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2017, Cilt: XXI, Sayı: 1, s. 577-638; Emrah Dindi, Cahiliye Döneminde Mali Yükümlülükler ve Bunların Kur'ân'daki Yansımaları, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, Cilt: II, Sayı: 2, s. 57-92.

Araştırmalarımızın bir sonucu olarak, İlahi kelamı/konuşmaları bunun ötesinde düşünmemiz yahut değerlendirmemiz oldukça zor görünüyor.

2. Kur'an Ahkâmının 7. Yüzyıl Arap Hukuku, Örf ve Adetleriyle İlişkisi

Şimdi ben kısa bir girişten sonra örnek vermek istiyorum. Yani özellikle biraz ahkâmdan örnek vermek istiyorum. Eğer müsaadeniz olursa bir iki örnek de inançlar kısmından vermek isterim, ibadet konularına girmek istemiyorum, ibadetlerin zaten büyük bir çoğunluğu orada uygulanan, tatbik edile gelen şeylerdir. Onlarla ilgili bir şey söylemiyorum. Şimdi mesela değerli hocalarım, el kesme cezasıyla ilgili bir örnek vermek istiyorum, yalnız bu örnekleri aktarırken hem meramım daha iyi anlaşılsın hem de konunun anlaşılması açısından biraz metne bağlı bir sunum yapmak istiyorum. Eğer sabrınızı taşırırsam şimdiden af diliyorum. Ben el kesmeyle ilgili birkaç örnek vermek istiyorum. El kesme cezası çokça tartışılan bir konu olduğu için doktora çalışmamızın içerisinden özellikle bu örneği seçtik. Değerli hocalarım o dönemde bütün cahiliye ehlinde hırsıza uygulanan ceza konusunda açık bir fikir olmadığı gibi, hırsızın elini kesme konusunda, diğer Araplarda bu cezanın olup olmadığı hususunda da kesin bir şey söylemek mümkün görünmüyor. Çünkü bu cezanın varlığından bahseden rivayetlere sahip değiliz. Bununla birlikte, Mekkelilerin özellikle de Kureyş'in hırsıza el kesme cezası verdikleri, tarihçilerden gelen rivayetlerde bu cezanın İslam'ın gelişine yakın bir dönemde verildiği ve bu cezayı ilk tatbik edenin Abdulmuttalib, bir rivayete göre de bu uygulamanın kaynağının Velid b. Muğire olduğu ifade edilir. Cahiliyede hırsızlık yapan kişinin sağ eli kesilmek suretiyle cezalandırıldığı, hırsıza el kesme had cezasını tatbikin, bazı kabilelerin adetlerinden olduğu, Kureyş'in hırsızın elini kesmeyi adet edindiği ve bunu uyguladığı bize gelen rivayetler arasındadır. Huzaa kabilesinden Beni Müleyh b. Amr'ın mevlası Düveyk/Düveyd'in, Hizanetu'l-Kâbe (Kâbe'nin hazinesin) den çalınan malın, yanında bulunması nedeniyle Kureyş tarafından elinin kesildiği rivayet edilmektedir. Aynı şekilde Kâbe'nin örtüsünden bir parça koparıp çalan çocuğa şayet büluğa ermiş ise Haşim b. Abdi Menaf tarafından, Kureyş'e elinin kesilmesinin teklif edildiği ve yine Mikyas b. Kays b. Adî es-Sehmi ile Müleyh b. Şüreyh b. el-Haris b. Esed'in Kâbe'nin hazinesinden mal çalmaları nedeniyle ellerinin kesildiği nakledilmektedir. Bunların dışında Kureyş'in, Vabısa b. Halid b. Abdillah,

el-Hıyar b. Adî b. Nevfel b. Abdimenaf, Ubeydullah b. Osman b. Amr b. Ka'b ve Müdrik b. Avf b. Ubeyd b. Ömer adlı kişilerin hırsızlıktan dolayı ellerini kestikleri, hatta Müdrik b. Avf b. Ubeyd b. Ömer b. Mahzumi'nin hırsızlıktan bir elinin kesildiği, yine hırsızlık yapınca diğer elinin kesildiği, tekrar hırsızlık yapınca recmedildiği bize ulaşan haberler arasındadır. Dolayısıyla bu teamülün hırsızı cezalandırmada uygulanagelen bir sünnet olduğu, Hz. Peygamber'in de hırsızın elini kestiği ve İslam'da eli kesilen ilk erkek hırsızın, Hıyar b. Adî b. Nevfel b. Abdimenaf, kadınlardan ise Beni Mahzumdan Mürre binti Süfyan b. Abdilesed olduğu ifade edilir.[7]

Hırsızlığın cezası çeşitli dönemlerde toplumların kanun hükmünde olan örflerine göre farklı formlarda tezahür etmiştir. Hz. İbrahim ile çağdaş olan Hamurabi kanunlarında tazminat, bu tazminat ödenmediğinde ölüm cezası; Mısır'da Hz. Yusuf döneminde, çalınan malın iki katı ceza; Kenan İl'inde Hz. Yakup'un şeriatında ise malı çalınan kişi tarafından hırsızı köle olarak alıkoyma cezası verilirdi. Kur'an'da da Mısır ve Kenan İl'inde o dönemde çeşitli bölgelerde hırsıza uygulanan ceza farklılıklarına atıf yapılmıştır. Bu bakımdan el kesme, çok genel olmasa da cahiliye döneminde hırsıza verilen ceza teamüllerindendi. Hz. Peygamber'in, "Sizden öncekiler (İsrailoğulları ve Kureyş) aralarında şerefli ve itibarlı biri hırsızlık yaptığında onu bıraktıkları, zayıf birisi çaldığında ise elini kestikleri için helak oldukları"na dair ifadeleri de cahiliye döneminde hırsıza el kesme cezası verildiğini belgelemektedir. Hatta Taberi'nin hırsıza verilen el kesme ceza formunu, Hz. Musa'nın şeriatına dayandırması, bunun Sami kültürden kalma bir ceza biçimi olma ihtimalini artırmaktadır. Dolayısıyla da ister daha kadim toplumların isterse cahiliye dönemi toplumunun bir teamülü olsun, hırsızın elinin kesilmesi örfü, Kur'an tarafından da sürdürülmüş ve Kur'an'ın hırsızlığa engel olma tümel evrensel ilkesi, o toplumun sosyal yapısı ve sosyo-kültürel şartları gereği tarihi tikel el kesme şerî formuna bürünmüştür.[8]

Birinci örneğimiz bu değerli hocalarım, ikinci örneğimizi de mirasla ilgili ikili birli taksimden vermek istiyorum, tabii bunlar tartışmalı konular olduğu için özel seçtim konuları. Mirasta ikili birli taksim epey üzerinde duruldu, alanla ilgili makaleler yazıldı, çizildi, hatta kadına haksızlık olarak bakıldı vb. farklı yaklaşımlar sergilendi. Dolayısıyla bu da acaba Kur'an'ın getirdiği bu hükümler, ibdia ve icat mahiyetinde sil baştan hukuki

7 Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür, Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları 2017, s. 458-459.

8 Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, s. 459-460.

düzenlemeler midir? Yani Kur'an vahyi gelince bütün geçmişi silip süpürüp sıfırdan her şeyi inşa mı etti? Bu sunum, aslında bu soruya bir cevap oluşturuyor. Cahiliye döneminde kadınların miras alma hakkına sahip olmadıkları, mirasın sadece erkeğin hakkı olduğu ileri sürülse de aslında o dönemde kadının hakkının olmadığından daha ziyade, var olan bir hakkın, zulüm ve haksızlıkla ele geçirildiğini söylemek daha isabetli görünüyor. Çünkü Kur'an'ın, kadınlara ve kız çocuklarına mirastan pay vermesi, erkeğe iki, kadına bir hisse verme usulü cahiliye Arapları arasında da tatbik edilmekteydi. Hatta bunu ilk uygulayanın Arap hakem ve fakihlerinden olan Zü'l-Mecasidi'l-Yeşkuri adlı bir şahıs olduğu ve İslam'ın hükmünün bu hükme muvafakat ettiği ifade edilir. Her ne kadar cahiliye döneminde kadının, ölenin oğullarının ve ölene yakınlık derecesine göre varis olacak akrabaların terikesi/mülkü kabul edildiğine, kadına mirastan pay verme işinin ferdi ve nadir olan uygulamalardan olduğuna ve Hicaz bölgesindeki kadınların mirastan pay almadıklarına dair malumat yer alsa da ve yine haberlerin çoğunluğu kadının varis olmadığını bildirse de bir takım rivayetlerin kadının varis olduğunu ifade etmesi, bu tip bir uygulamanın bazı Arap kabillerinde var olduğunu düşündürmektedir. Aynı şekilde Evs b. Sabit/Sabit b. Kays'ın vefat etmesinin ardından kızların ve küçük erkek çocuklarının babadan kalma mirasına Sabit'in amca oğullarının el koymalarının akabinde Ümmü Kuhe/Bintu Kuhe'nin Hz. Peygamber'e varan şikâyetleri de ölünün velilerinin vefat edenin terikesinden zevceye ve kız çocuklarına bazı şeyler verdiklerine delalet etmektedir. Yine Kur'an'ın yetimlerin mal varlığından bahsetmesi de İslam'ın gelişine yakın kadın ve kızların, küçük erkek çocukların mirastan pay aldıklarını gösterir. Kaldı ki cahiliye döneminde nesep sebebiyle tevarüsün öneminden dolayı hünsanın dahi mirastan payına düşenin kendisine teslim edilmesi için erkek yahut kız hukukuna göre muamele görmesine yönelik hüküm verme teşebbüsleri de bunu teyit eder. Dolayısıyla Kur'an'ın kocası ölen kadına, küçük erkek çocuklarına ve kızlara miras verilmesine dair hükümleri, sil baştan ibda ve icat mahiyetinde bir teşri olmaktan öte, askıda kalmış mevcut örfü asli üzere ipka etmekten ibaret olduğunu söylemenin daha yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bununla beraber, Kur'an, bu örfi uygulamalarda kadın ve çocuklara yönelik zulüm ve haksızlığa son verme talebiyle de evrensel çerçevede bir dönüşüm sağlamıştır.[9]

9 Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, s. 297-298.

Dolayısıyla cahiliye döneminde de erkeğe iki, kadına bir taksimin mevcudiyetini ifade eden rivayetler dikkate alınırsa Kur'an'ın kadın erkek miras taksiminin o günkü şartlarda mevcut bir gelenekte forma büründüğü, Allah'ın, o kültürü hesaba katarak hitapta bulunduğu, vahyi indirdiği toplumun diliyle ve o günkü insanların anladığı dilden konuştuğu -ki bunun da Kur'an'ın antropolojik yönünü teşkil ettiği- anlaşılır. Mutezilenin, Kur'an'ın anlam ve ahkâmının Arapların dillerine, hal ve durumlarına, onların ıstılahlarına göre indirilmiş "Kur'anen Arabiyyen" olduğunu, onun muhdes oluşuna ihticac sadedinde üstüne basarak belirtmiş olması da bu gerçeği teyit etmektedir. İslam'a bitişik cahiliye döneminde ve Kur'an'ın nazil olduğu yüzyılda, "Arap toplumunda ailenin, anne ve babanın bakımı ile ilgili bütün yükümlülüklerin ve bugün, adına 'sosyal güvenlik' dediğimiz bütün hususların kocanın omuzlarında olduğu dikkate alınırsa mirasta erkek çocuğun payının kızınkinin iki katı olması gerekir." şeklinde Garaudy'nin ifadeleri, Kur'an'daki mirasla ilgili ahkâmın, patrimonyal (ebevî-ataerkil) Arap toplumunda, sosyo-ekonomik bakımdan erkeğin üretim ve aile sorumluluğundaki rollerinin izlerini taşıdığının bir göstergesidir. Aynı şekilde Fazlur Rahman'ın, Kur'an'ın kadına bir, erkeğe iki miras paylarının cinsiyetlere atfedilmiş ekonomik kıymetler ve yükümlülükler gibi geleneksel toplumdaki fiili rollerin bir sonucu olduğu, bu hükmün o günkü kabile yapısıyla bağlantılı olduğu, bu nedenle kabile yapısının değişmesiyle sosyal işlevlerin de değişebileceği, toplumsal değişme ile miras paylarında da değişme meydana gelebileceğine yönelik düşünceleri de Allah'ın o toplumun yapısına uygun ve orada var olan adetler kabilinde hükümler vaz' ettiği yönündeki düşüncelerimizi destekler mahiyettedir.[10]

Aynı şekilde kadının beslenme, barınma, giyinme, isterse çocuğunu ücretle emzirme, yaşlı anne ve babaya bakma sorumluluğu gibi, her türlü ihtiyacı karşılamanın erkeğe yüklendiği bir hukuki yapıda kızın babasının mirasından erkek kardeşin yarısı kadar hisse almasının gayet normal (adil) olduğunun ifade edilmesi de Kur'an ahkâmının kültürel yapısını yine teyit eder niteliktedir. Çok erken dönemde Kaffal'ın, mirasta ikili birli taksimin o günkü Arap toplumunda erkek ve kadının ekonomik rolleriyle ilişkili olduğunu, onların örfüne, beklenti ve maslahatlarına uygun bir şekilde teşri kılındığını ifade etmesi ve yine Fazlur Rahman, Ebu Zeyd ve Hasan Hanefi gibi Müslüman çağdaş düşünürlerin, bunun o günkü Arap toplumundaki

10 Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, s. 298-299.

erkeğin aile ve toplumdaki sosyal rollerinden, üretim ilişkilerinden kaynaklandığını, toplumsal şartlar ve değişmelere paralel olarak bu taksimin değişebileceğini, günümüz gerçekleri ışığında ele alınması gerektiğini tenkitçi ve tarihselci bir dille ileri sürmeleri de Kur'an'ın ilahi tabiatının sosyo-kültürel antropolojisini yani onun diyalojisini (çift sesliliğini) ortaya koymaktadır. Bütün bu bakış açıları, Kur'an nüzulünü çevreleyen sosyo-kültürel yapının ve bazı teamüllerin Kur'an ahkâmını şekillendirmiş olduğunu, bu sebeple Kur'an'ın tarihselci bir metotla okunması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ne yazık ki bazı çağdaş savunmacı araştırmacılar, bu paylaşımı, o günkü Arap toplumunun teamüllerinden, sosyal yapısından ve üretim ilişkilerinden bağımsız, değişmez, ebedi, mutlak bir hüküm olarak algılayıp bunun çeşitli teşri hikmetlerini tadad ederek temellendirmeye çalışmaktalar. Aslında Kur'an, temelde Allah'ın insanlara bir mesajıdır. İslam'ın miras hukuku gibi Kur'an hakkında verilen alışılmış "bilgilerin" geleneksel tekrarının, Kur'an'ın (asıl mesajının) anlaşılmasını çok yüzeysel bir seviyede bıraktığı, onun asıl gayesinin kadına gerekli olan değerini kazandırmak olduğu, ancak ataerkil bir toplumda alt yapının yetersizliği nedeniyle ikili birli taksimi devam ettirdiği görülür.[11]

Kısaca kendini Arap dilinde ve Arapça bir kitap olarak niteleyen Kur'an, nesep yönüyle miras hususunda cahiliye dönemi Arap kültüründe var olan asabe yönüyle varis olmayı, nesebin varis olmaya sebep olması ve erkeğe iki kadına bir mirastan pay verilmesi uygulamalarını ipka etmiştir. Ancak aslında hükmen var olup da pratikte bencillikten kaynaklanan, kızlara, kadınlara ve küçük erkek çocuklara mirastan pay verilmemesi gibi cahiliyede görülen haksızlıkları da evrensel bir mesaj olarak tashih etmiştir. Miras taksimine yönelik ahkâm, indiği dönemin ve hitap ettiği kitlenin gerçekleri göz önüne alınarak verilen hükümler olduğundan ikiye bir miras taksiminin eğer amaç adalet ise tüm tarihler ve bütün insanlık için geçerli bir taksim olduğundan söz etmek de imkânsız olacaktır. Bu nedenle İslam'ın miras konusundaki hükümlerinin tamamen bir inkılap olduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü, Kaffal eş-Şaşi, Şatibi ve Fazlur Rahman'ın da ifade ettiği gibi, Kur'an'ın miras taksimi, mirasla ilgili tafsilatlı ahkâmı Arap örfüne dayanmakta, Arapların mevcut kanunlarını tamamlayıcı bir nitelik taşımakta ve bu ahkâmda İslamiyetten önceki Arap toplumunun hususiyetlerine ait izlere rastlanmaktadır. Dolayısıyla anlaşılan o ki İslam'ın terike ve

11 Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, s. 299-300.

mirasla ilgili getirdiği iktisadi yasamalar, Arap yarımadasında yaygın olan nizamlar üzerine bina edilmiştir. Ancak miras taksiminde ikili birli paylaşım hariç, Kur'an'daki teferruatlı sayısal değerler ile ilgili cahiliye dönemi araştırmalarımızda bir malumat elde edemediğimizden bu verilerin mevcut örfün bir devamı mı, yoksa yeni bir teşri mi olduğu noktasında bir şey söylememiz oldukça zor olacaktır. Evet ikinci örneğimizi de vermiş olduk.[12]

Kur'an'ın hukukunun yedinci yüzyıl Hicaz bölgesi Arap hukukuyla ilişkisine dair daha nice örnekler var, talak, iddet, velayet, riba, rehin, yeminler, şahitlik, kefâlet, vekâlet, şirket, kısas, diyet, zina, celde cezası, irtidat ve hirabe (yol kesme) hukuku; yiyecek ve içecek, savaş ve ganimet, köleler ve hürler, haraç ve cizye, kada ve tahkim hukuku vb. daha nice örnekler var, bu örneklerle sözü daha fazla uzatmak istemiyoruz, detaylı bilgi için *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür* adlı eserimize müracaat edilebilir. Burada üçüncü örneği de lider ve reislerden vermek istiyorum. Değerli hocalarım! Cahiliyede lider ve reisleri ile ilgili burada şuna dikkat etmemiz gerekiyor. Peygamber de orada her ne kadar peygamber olsa da o bir liderdi, sosyal örgütlenmenin bir lideriydi, böyle düşünmek lazım. O dönemde sadece dini bir lider değil aynı zamanda siyasal bir liderdi. Çünkü peygamberin İslami hareketinin aslında bir yönü de siyasal hareket idi, bu hareketi temelinde barındırdığını biliyoruz. Cahiliye ile ilgili çalışmalarımız bunu da ortaya koyuyor, niteliktedir. Çünkü Kureyş'in ta Hz. Peygamber gelmeden Taif'in bağlık bahçelik arazilerini alma arzusu var, Medine'nin o verimli topraklarına sahip olma, Bizans'ın kuzeyde Şam bölgesinin verimli topraklarını ele geçirme arzuları var, bunlar onların rüya ve hayalleriydi. O bakımdan Hz. Peygamberin bu hareketini de sadece salt mesajı iletme, ilahiyat, nübüvvet, ibadet ve ahlak alanında insanlığı aydınlatma olarak okumak doğru değildir. Onun savaşlarını, özellikle de yani kılıcı elinde neredeyse sırtı bir sıcak yatak görmemiş, ömrünün büyük bir kısmını savaşlarla geçirmiş bir peygamber olarak düşündüğümüz zaman başka amaçlarda içinde taşıdığını anlıyoruz. O bakımdan, lider ve reisleri ile ilgili poligamiye, o dönem Araplarda lider ve reisler hukukuyla ilişkisine temas etmek, çok kadınla evlilik konusunu da örneklemek istiyorum. Değerli hocalarım, cahiliye döneminde lider ve reislerde de poligami yaygın idi. Melikler, bazen bir tek eş ile, bazen de pek çok eşle evlenirlerdi. Çünkü kralların, kadınları metalandırmak için bütün kadınlarla evlenme adetleri söz konusuydu. Krallar, bazen de siyasi nedenlerle,

12 Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, s. 301.

merkezi otoritelerini güçlendirmek için büyük kabile reisinin yahut otorite ve makam sahibi kişilerin kızlarıyla ve pek çok kadınla evlenmekteydiler. Dolayısıyla İslam öncesi kültür içinde hayat süren Hz. Peygamber'in evlilikleri de cahiliye dönemindeki kabilevi geleneksel uygulamalardan bağımsız değildir. O da siyasi nedenlerle merkezi otoritesini güçlendirmek için büyük kabilelerin kızlarını, yahut otorite ve makam sahibi kişilerin kadınlarını nikâhı altına almış ve Kur'an'da da Hz. Peygamber'in pek çok hanımının olduğuna atıflar yapılmıştır. Hz. Peygamber'in o günkü liderler kadar olmasa da bu kültürden nasibini aldığını, hatta kral ve reisin de kabul etmesi taktirde bir erkeğin velayeti altında bulunan kadınları yahut kadınların bizzat kendilerinin, o günkü krala/kabile reisine kendini bağışlama adeti, Kur'an tarafından da, "Ayrıca, diğer mü'minlere değil de, sana has olmak üzere, mehirsiz olarak kendini Peygamber'e bağışlayan, Peygamber'in de kendisini nikâhlamak istediği herhangi bir mü'min kadını da (sana helal kıldık.)"[13] ayetiyle diğer müminlere değil de sadece Hz. Peygamber'e özgü olarak kabul edilmiştir. Medine'de Leyla binti el-Huteymi'nin kendini Hz. Peygamber'e hibe ettiği, Zeyneb binti Huzeyme'nin kardeşi tarafından Hz. Peygamber'e hediye edildiği, İskenderiye kralı Mukavkis'in, Mariye ve kız kardeşini Hz. Peygamber'e hibe ettiği, Hz. Peygamber'in de Mariye ile evlenip kız kardeşini başkasına hediye ettiği, aynı şekilde Ümmü Şüreyk el-Ezdiye/ed-Devsiyye'nin bir rivayete göre de Havle binti Hekim'in, Meymune binti el-Haris'in ve Zeyneb binti Huzeyme'nin de kendilerini Peygambere hibe ettikleri tarihi rivayetler arasında yer alır. Kabile reisleri ve zengin Araplar arasında birden fazla kadınla evlenmenin, İslam'ın gelişine yakın cahiliye döneminde zenginlerin ve ayanların bir imtiyazı olduğunda şüphe yoktur. Bunun, lider ve ileri gelenlerin kendi kabilelerini güçlendirmek için başvurdukları "siyasi" bir evlilik olduğu, cahiliyede bu evliliğin çok yapıldığı ve özellikle de kabile hayatının hüküm sürdüğü yerlerde görüldüğü de bir vakıadır. Bu nedenle insanın bir kültür içinde doğduğu ve o kültürel kalıpların bir ürünü olduğu gerçeğini dikkate alırsak sadece vahyin değil, Hz. Peygamber'in de tutum ve davranış kalıplarının bu tarihi yasadan uzak kalamayacağı aşikârdır. Dolayısıyla da cahiliyede var olan, aklıselimle, insan fıtratıyla çelişmeyen pek çok örf ve adetin bir Peygamber uygulaması olarak hadislere geçtiğine tanık oluruz. O bakımdan bunu fark eden pek çok müsteşrik, Kur'an'da ve hadislerde Peygamber'in çok evliliği vb. çeşitli

13 Ahzâb, 33/50.

alanlardaki uygulamalarının cahiliye çağındaki adetlere tekabül ettiğini, o dönem Arap kostümlerin bir devamı niteliğinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ne yazık ki bizler, müsteşriklerin vakıayı tespit kabilinden olan bu düşüncelerine savunmacı bir ruhla, Hz. Peygamber'in cahiliye adetlerine ilişkin uygulamalarının büyük olasılıkla ya Hz. İbrahim'den tevarüs ettiğini yahut da makul olduğu için tasvip edildiğini, çünkü İslam'a uymayan pek çok cahiliye âdetinin reddedilmiş olduğunu söylemekle yetiniriz. Kur'an'da yer alan ve Hz. Peygamber'in hayatında da görülen bu evlilik tarzının çöldeki kabile yapısıyla ilişkisinin olduğunu, Kur'an'ın mesajı çağların ötesine taşan bir kitap olmakla birlikte, zahiri-literal ifadelerinde mücessem olan ahkâmın o günkü kültürel kalıplardan, kendi tarihselliğinden bağımsız olmadığını teslim etmemek elde değildir.[14]

Bünyamin Erul: Emrah Hocam!

Emrah Dindi: Şimdi dinliyorum hocam, buyurun

Bünyamin Erul: Artık son cümlelerinizi alabilirsek.

Emrah Dindi: Tamam oldu hocam son cümlelerimi toparlıyorum, şimdi yani bu ahkam konuları kadının konumu, ataerkil aile yapısı, arzu edilen kadın tip, kadının eve ait olması, kocanın aile reisliği ve kadının örtüsü vb. mesela biz zannediyoruz ki kadınlar yedinci yüzyılda transparan geziyorlardı, İslam sıfırdan başlarınızı örtün vesaire dedi. Hâlbuki bizim rivayetlere bakıyoruz, Mekke'de o gün şehir yönetimi şehir krallıkları diye niteleyebileceğimiz, şehir meclislerinde (parlemento) Daru'n-Nedve'de kadınlar/kızlar büluğ çağına girdikleri zaman bir ayin ve bir merasim ile kendilerine başörtüsü örttürdüklerini, cilbaba büründürüldüklerini görüyoruz. Bunun dışında cariyelerle evlilik meselesi de böyledir, evlilikte cariyelerin hürlerle eşit olmaması, tamamen o günkü arap hukuku, arap ahkam ve adetleriyle ilişkilidir, daha doğrusu çölün havasını teneffüs eden hükümlerdir, bunlar büyük oranda kendi çağının sosy-kültürel ve coğrafi izlerini taşıyan çöl hukuku, bedevi hukukudur. Yani bugün düşündüğümüz zaman statü olarak cariye ile hür bir kadının, 18 yaşındaki genç hür bir kadınla genç bir cariyenin cinsel cazibesi cinsel çekicilik arasında kanaatimce hiçbir fark söz konusu değildir. Ama bakıyoruz, Kur'an'da cariyenin örtülmemesi gerektiğinden söz ediyor, cariyeye örtünme şart değil çünkü cariye o dönem Arap örfüne göre mal, mülk ve meta hükmündedir. Dolayısıyla bu hukuk Kur'an'a, onun karakterine yansımış onda mücessem hale gelmiştir. Yine hürlerle cariyelerin

14 Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, s. 186-188.

cezaları konusunda da durum aynıdır. Çünkü o dönemde cariye hukuku ile, hürlerin hukuku farklıydı. Dolayısıyla şunu söylemek istiyorum. Kur'an'ın ahkâmının bütün tarih ve toplumlara taşınır bir hukuk olmadığı, bunun yerel kültürel olduğu, kendi döneminin izlerini taşıdığı kanaatindeyim. Ama biz bu hukuku atmamız mı gerekiyor? Elbetteki hayır, bu hukukun ruhunu okumamız lazım. Satır aralarında maksadı ilahi, muradı ilahi, kastı ilahi nedir? Bunun peşine düşmemiz gerekiyor. Çünkü kanunların literal ifadelerinden daha ziyade ruhları meridir. Modern hukukta da bu böyledir geçmişteki makasidî tefsir okumalarında da böyledir. Değerli hocalarım! ben şimdi birkaç dakikada kısaca şöyle toparlamak istiyorum biz bu tezimizin sonucunda Kur'an'ın Arap karakterini, onun ifadelerinde hususi Arap atmosferini çok açık bir şekilde görüyoruz.

Birincisi, bu Kur'an'ın muhtevasının Araplar için tamamen yeni şeyler olduğunu kabul etmemiz mümkün değil. İkincisi, dil kültüreldir, bir dilin kültürle olan ilişkisi göz ardı edilmemelidir. Kur'an, bir kültürün ürünü olan inanç, iddia ve olaylar içinde ve bu kültürün içinde şekillenmiştir. Dolayısıyla o kültürün içinde okunmalıdır. Yani iki kapak arasında çıplak bir metin haliyle 21. yüzyılda masada oturarak onu kendi zamanından doğup büyüdüğü, çocukluğunu, gençliğini, yetişkinliğe geçirdiği o Mekke Medine sokaklarından, otantik, özgün ortamından yalıtıp 21. yüzyılda masa başında okursak, anlamsızlaşır, boşlukta okumuş oluruz. Dolayısıyla Kur'an'ı özgürleştirmiş oluruz, bu özgürleştirme neticesinde de istediğimiz anlamı ona dikte etmiş ve istediğimiz şekilde onu konuşturmuş oluruz. Böylelikle hürriyetine kavuşturulan Kur'an'dan Daeş dini de çıkar, İşid dini de çıkar, Taliban dini de çıkar, harici dinde çıkar, her türlü din çıkar, bu nedenle Kur'an'ın kendi kültürel ve tarihsel atmosferinde okunması kaçınılmazdır. Üçüncüsü, Kur'an'da Mekke Arap toplumunun inanç, kültür ve davranışlarını yansıtan lafızlar, terkipler, anlatılar söz konusudur. Dördüncüsü, sadece konuları değil, Kur'an'ın üslub özelliğinde de cahiliye Arap edebiyatı üslup özelliği hâkim bir renk olduğu görülür. Bunu da unutmamamız gerekiyor. Onunla ilgili de *Kur'an'ın Kültürel Antropoloji: Dil, Üslup ve İfade* diye 270 küsur sayfalık bir çalışma yani üslup özelliği nazım ve nesir özelliğinin o günkü Arap nazım ve nesir özelliğiyle diyalektik ilişkisine dair bir çalışma yaptık. O da tamamlanmak üzere inşallah ileriki yıllarda okurlarıyla buluşacak. Bu çalışma da vahyin dil, üslub ve anlatısının da 7. Yüz yıl Hicaz bölgesi dil ve edebiyat gerçekliğine (vakıaya) muvafık ve mutabık olarak şekillendiğini ortaya koyuyor. Allah'ın kendi konuşmasını ölümlülerin, dünyaların diline

çevirdiğini, yani Allah'ın tenezzül ettiğini, bizatihi kendi dil ve üslubunu değil Hicaz bölgesi Mekke ve Medine'de hakim gündelik dil ve üslubu kullandığını, bu anlamda Kur'an'ın dilinin de bizatihi mahalli özellikte olduğunu, içinde var olduğu zaman ve zeminin akliyatını, fikriyatını, adet ve örfünü taşıdığını, nazil olduğu muhittin karakterine büründüğünü ve onun rengini aldığını yine araştırmalarımızda görüyoruz. O bakımdan İslam'ın, daha doğrusu Kur'an'ın inkılapçı bir sistem olduğu, her şeyi kökten değiştirdiği söylemi de sağlıklı bir söylem değildir. Bu araştırma bunu ortaya koyuyor. Hitabın yedinci yüzyıl Arapların anlayış ve kavrayışları, onların düşünce dünyaları, inanç ve iddiaları mit ve muhayyileleri üzerinden bir konuşma olduğu çok açıktır. Birçok konuda bu böyledir, müsaade ederseniz değerli hocalarım ilahi kelamın yedinci yüz yıl muhayyilesi üzerinden bir konuşma olduğuna bir örnek vermek istiyorum. Mesela diyelim, Kur'an-ı Kerîm'e baktığımızda büyük oranda vahiy hadisesinin gökte gerçekleştiğini, Allah'ın, onun krallık tahtının (kürsi/arş), meleklerin, cin ve şeytanların ve cennetin gökte konumlandırıldığını yerin beşik, göğün kandillerle süslü katı mürekkep bir cisimden, yedi tabakadan oluşan bir tavan olarak resmedildiğini görüyoruz. Aslında bütün bunlar, Allah'ın o günkü toplumların kozmoloji anlayışları üzerinden konuştuğunu gösteriyor. Biz bugün 21.yüzyılda gördük ki, dünya sonsuz bir boşlukta yüzüyor, bu gezegenin etrafı sonsuz bir boşluk, bu gökyüzü neresi? yedinci kat neresi? Allah, onun krallık koltuğu, hizmetinde olan melekler bu sonsuz boşluğun neresinde? Cebrail bu sonsuz boşluğun hangi cihetinden yeryüzüne geliyor? O zaman şunu anlıyoruz, Allah, evrensel mesajını o günkü Arap mitolojisi, Arapların evren tasavvuru, kozmoloji anlayışı üzerinden anlatıyor, mesajının zarfı ve kostümü olarak onların inanç, iddia ve düşünce dünyalarını kullanıyor. Yani Allah muradını, maksadını, mesajını ogünkü Arap üsturesi üzerinden aktarıyor ve anlatıyor. Dolayısıyla iki kapak arasında yer alan Allah'ın bu kelamından, mahalli ve yerel unsurların onun vermek istediği evrensel mesajından ayıklanması kaçınılmazdır. Bir başka örnek daha verecek olursak söz gelimi, cahiliye Araplarının akıl yapısında Tanrıdan bilgi alma/vahiy hadisesinin gökte olduğuna, Tanrı melekler konseyinden oluşan mele-i a'lâ meclisine bilgi/haber aktardığında cinlerin oraya çıkıp bilgi çaldığı yönünde Arap inanç, mit ve üstureleri söz konusu idi. İşte Kur'an halihazırda onların mevcut ve maruf bu üsturelerini kullanıyor, bunlar üzerinden konuşuyor. Kur'an "*Andolsun, biz gökte burçlar yaptık ve onu, bakanlar için süsledik. Onu kovulmuş her şeytandan koruduk. Ancak kulak hırsızlığı eden olursa, onu*

da parlak bir ateş takip etmektedir."[15] şeklinde bilgi hırsızlığı yapan cin ve şeytanları semada ateş yıldızlarının kendilerini takip edip onları vurduğundan söz ediyor. Dolayısıyla Allah, o günkü Arap aklı, fikriyatı ve mitolojisi üzerinden aktarım yapıyor, Arap üsturesi üzerinden bir mesaj veriyor, ne mesajı veriyor?. Tabii ki cinlerin/şeytanların gerçekten bilfiil semada bilgi hırsızlığı teşebbüsünde bulundukları bir ateş topunun da onları hedef alıp vurduğu efsanesini değil elbetteki, Kur'an'ın korunmuş olduğu mesajını veriyor. Çünkü cahiliye dönemi Arapları, Tanrı'nın kelamından cin ve şeytanların hırsızlık yaptıklarını, onun kelamına karıştırmalarda bulunduğuna inanıyor, böyle iddia ediyorlardı. Muhammed'e cin ve şeytanların fısıldadıklarını, kelamına kendi kelamlarını karıştırdıklarını düşünüyorlardı. Bu yüzden, "*Senden önce hiçbir resül ve nebi göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah âyetlerini sağlamlaştırır. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. Allah şeytanın verdiği bu vesveseyi, kalplerinde hastalık bulunanlar ile kalpleri katı olanlara bir imtihan vesilesi kılmak için böyle yapar. Hiç şüphesiz ki o zalimler derin bir ayrılık içindedirler.*"[16] şeklindeki hitapla onların bu inanç ve mitlerini resmederek bu inançların gerçek dışı olduğunu, Allah'ın peygamberlerine gönderdiği vahye dışardan onların iddia ettikleri gibi herhangi bir müdahalenin söz konusu olamayacağı mesajını veriyor. Allah onların mitolojilerine kendisini dâhil ederek, 21. yüzyıl modern insanın akıl yapısı, düşünce dünyası ya da varlık anlayışı üzerinde değil onlar muhayyileleri üzerinden konuşuyor. O bakımdan Kur'an 7. yüzyıl Arap aklı üzerine oturtulmuş bir konuşma, bir anlatıdır. Çünkü anlaşılması için, onlarla iletişim kurmak için başka ne anlatabilirdi ki? Yani onların bildikleri müteârifeleri üzerinden konuşacak ki toplumda mesajı yayılsın, kabul görsün, kitleleri arkasından sürüklesin değilse onların bildiklerini kullanmamış olsaydı kendini nasıl anlatacaktı, ne ile anlatacaktı, 21. yüz yıl insanın zihin yahut nesneler dünyası üzerinden mi konuşacaktı? Elbette yeryüzünü düz bir döşek/tepsi göğü tavan kabul eden bir anlayış üzerinden diyalog kuracaktı. Aynı şekilde cehennemi zakkum ağacıyla[17] o günkü Arap coğrafyasında devenin dahi yemekten çekindiği, yediği zaman deveyi ishal yaptığı, aşırı derecede zayıflatan o bitki üze-

15 Hicr, 15/16-18.

16 Hac, 22/52-53.

17 Bu ağaç hakkında geniş bilgi için bkz. Emrah Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, s. 71-72.

rinden, Arab'ın istikrah ettiği o bitki üzerinden, coğrafi nesneler dünyası üzerinden anlatmasaydı başka nasıl anlatacaktı cehennemi? Firavunlar dönemi coğrafi ve zihinsel alt yapı üzerinden mi, timsahlara yem olma üzerinden, Vikinklerin zihin ve yaşam gerçeklikleri üzerinden yara bere, kan reva içinde çizmeleri dolu olma üzerinden mi ya da Eskimoların istikrah ettiği dondurucu soğukla mı? Aynı şekilde cennetteki şatafat ortamını o günkü Arab'ın zevkine göre anlatmasaydı, din nasıl yayılacaktı, nasıl muhatap bulacaktı? Kendilerinden bir şeyden söz etmeyen herhangi sözlü bir kelamın, nutuk ve söylevin yahut edebi bir ürünün toplumda kabul görme şansı oldukça düşüktür. Yani "*Ebediyen genç kalan uşaklar, onların etrafında; içmekle başlarının dönmeyeceği ve sarhoş olmayacakları, cennet pınarından doldurulmuş sürahileri, ibrikleri ve kadehleri, beğendikleri meyveleri ve arzu ettikleri kuş etlerini dolaştırırlar. Onlar için saklı inciler gibi, iri gözlü huriler de vardır. (Bütün bunlar) işledikleri amellere karşılık bir mükâfat olarak (verilir.)*"[18] vb. hitaplarda makatlarına oturmuş, yan gelmiş içki servisleri yapan küpeli gençlerin içki servisi sundukları çok güzel giyimli, mendilleri ellerinde genç delikanlı hizmetçilerin vesaire, perî yüzlü kızların erkeklere eşlik ettikleri bu servis o günkü yedinci yüzyıldaki meyhane tablosu (hanut) üzerinden onların zihinlerine yaklaştırılmıştır. O bakımdan Allah, cenneti, bildikleri refah yaşam biçimleri ve hayalleri üzerinden bu şekilde anlatmasaydı onlara nasıl bir şey söyleyebilirdi. Çünkü, böyle bir yaşam, o dönemde aristokratların konforlu refah yaşamlarının sembolüydü. Bu anlatılar, büyük çoğunluğu, fakir halk tabakalarından oluşan, böyle bir yaşama kavuşmaları neredeyse imkânsız olan alt ve orta sınıfın hayallerini süslüyordu. Evet değerli hocalarım toparlayacak olursak sadece Kur'an'ın ahkâmı değil, inanç anlatımı, öte âlem, ahiret kıyamet anlatımı, bütün unsurlarıyla o dönem Arap kültürüyle, yedinci yüz yıl konforlu yaşam felsefesiyle bağlantısı herhangi bir kuşkuya yer vermeyecek derecede çok açıktır.[19] O bakımdan nassın kültürle, olguyla, vakayla diyalektik ilişkisi kesinlikle göz ardı edilmemelidir. Çünkü nass dediğimiz şey bir dildir, dil ise toplumun ürünüdür, toplumun aklının düşüncesinin, duyuşunun, hissiyatının cisme

18 Vâkıa, 56/17-23. Tepsilerde meyve ve sebzelerin olduğu, ellerde kadehlerin tokuşturulup dolaştırıldığı, inci tanesi gibi parlak yüzlü, etraflarında hizmet eden gençler vb. tablolarla bu eğlence ortamını resmeden ayetler için bkz. Tûr, 52/22-24; Saffat, 37/45; Zuhruf, 43/71; İnsan, 76/15; Nebe', 78/31; Ğâşiye, 88/13.

19 Ahiret anlatımlarının yedinci yüz yıl Arap yarımadası halkları antropolojisi ile diyalektik ilişkisine dair geniş bilgi için bkz. Emrah Dindi, *Kur'an'ın Kültürel Antropolojisi Ahiret Anlatımları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021.

bürünmüş şeklidir. Dil buradan hareketle biz onu kendi doğduğu muhitte ve coğrafyada çöl atmosferinde bedevi kabile nizamı çerçevesinde okumazsak buradan hiçbir zaman sağlıklı bir din çıkmaz, zaten de çıkmıyor da, dinle, İslam'la ilişkimiz kopmuş durumda. Kur'an'ın ahkâmı bugün hangi toplumda hangi Müslüman toplumda uygulanıyor şimdi? Sorusunu sorduğunuz zaman cevap yok. Yani doğal olarak Müslümanlar kopmuş durumda, evet, değerli hocalarım söylenecek söz bitmez, ben burada fazla sözü uzatmak istemiyorum. Size bırakmak istiyorum. Teşekkür ederim, saygılar sunarım.

3. Müzakere ve Tartışma

Bünyamin Erul: Emre hocam çok teşekkürler. Evet çok heyecanlı bir zihin jimnastiği oldu, epey tartışmalara girdik. Benim sesim yankılı geliyor mu size şu anda? diğer arkadaşlar mikrofonları kapatırsa belki biraz faydalı olabilir. Evet Şimdi çok teşekkür ederim, gayet güzel derli toplu bir sunumdu. Tabii örnekler çok fazla ama iki, üç tane örnekle siz görüşlerinizi tezinizi ortaya koydunuz. Bu arada chat kısmından soru soran arkadaşlarımıza teşekkür ediyoruz. Oradan sorular ve katkılar devam edebilir. Ben şöyle bir şey söylemek istiyorum. Önce cahiliye dediğimiz zaman gerek Kur'an'da gerekse bizim rivayetlerde yahut İslam düşüncesinde aslında cahiliye hem bir zamanı hem bir zemine atıfta bulunmak demektir. Yani zaman olarak mesela Kur'an-ı Kerim'de "*Felâ teberrecne teberrucel'l-cahiliyyeti'lula*" yani ta ilk cahiliye der, bu kaç asrı, kaç bin yılı içerir, bununla ilgili tefsirlere belki bakılabilir. Yani bir zaman olarak İslam öncesi epey bir geriye gidebiliyor ama belki özellikle Hz. Peygamberden hemen öncesi kastediliyor. Zemin olarak da başta Mekke olmak üzere belki Hicaz bölgesini efendim Yahudileri, Hıristiyanları ve diğer kültürleri de içine aldığı, en azından bir Hicaz kültürü ama Kur'an coğrafyasını düşündüğümüzde biraz daha geniş bir coğrafyayı ifade ediyor. Dolayısıyla hocamız örnekleri verirken mesela ikili birliği taksimde yahut el kesme cezasında zaten kabile devletleri var, kabilecikler var, çok yörel efendim nokta yönetimler var. O da babadan oğula dededen oğula bile değişebilir. Yani önümüzde bir Hicaz devleti yok ki işte şu tarihten şu tarihe kadar el kesme cezası şöyleydi yahut ikili birli taksim uygulandı, başka bir ceza yoktu diyemeyiz. Zaten hocamız da farklı uygulamalara işaret etti. Buna işaret etmek istiyorum. İkincisi, tabii ki hocamızın çalışmalarını belki okumamız lazım ama benim şahsen

anlayabildiğim, buradan iki tane özgünlük sorunu çıkıyor. Yani birisi şu anda sahip olduğumuz İslam dini yahut Kur'an'ın getirdiği bu din, Kur'an'ın getirdiği bu vahyin sunmuş olduğu emirler, yasaklar, helaller, haramlar, 6.000 küsur ayet bazı oryantalistlerin dediği gibi o zaman İslam'ın hiçbir özgünlüğü yok, kimilerinin iddia ettiği gibi Yahudilikten almıştır, kiminin iddia ettiği gibi Hristiyanlıktan almıştır yahut cahiliyeden almıştır şeklinde İslam'ın özgünlük sorunu gibi bir sorun mu çıkacak karşımıza? İkincisi Emrah hocam tabii bunları konuşurken, benim zihnim seksenli doksanlı yıllardan itibaren çokça tartıştığımız, başta Fazlurrahman olmak üzere Nasr Hâmid Ebû Zeyd efendim? Hasan Hanefiler, Cabiriler, Arkounlar, Türkiye'den de bizim hocalarımız işte İlhami Güler, Ömer Özsoy, Mustafa Öztürk, İsrafil Balcı gibi bu konuları bolca gündeme getiren arkadaşlara gitti. Şimdi yani iki özgünlük sorunu var. Bu arada Emrah hocamızın özgün katkısı nedir? Böyle bir tespit de böyle bir taksimde İslam'ın özgünlüğü konusunda ciddi bir sorunla karşılaşmaz mıyız?. Biz elbette Kur'an cahiliye kültürünü esas alıyor. Burada muhtemelen dinleyicilerimiz sorular soracaktır, yani sonuçta ne diyoruz diye. Ben, madem böyle bir mayınlı tarlaya girdik, el bombasının fitilini çekiyorum ve Emrah hocama ilk soruyu ben soruyorum, ondan sonra söz almak isteyenler ister elleriyle işaret edebilirler, ister efendim kenara yazabilirler ama çok zevkli, bir sunum oldu, zevkle dinledim, heyecanlandım biraz böyle teyakkuz halinde dinledim. Çünkü zihnim hep geçmiş yıllara gitti, burada notlarım var, bir de şunu söyleyeyim 1989, 1990 yılında hocam ben bir yıl Mısır'da kaldım, ev sahibimiz de üniversite üçten terkti, yaşlı bir hanımefendi idi, ona mama falan diyordum. Mısır'ın köylerinden fakirler sırf bir kaşık eksik olsun diye kızlarını hizmetçi veriyorlar, şehirdeki dairelere ve evlere. Evinde bekâr doktoru vardı, bekâr bir doktor yaşı 20-30 yaşlarında, hizmetçi kızlar 15 ve17 yaşında, tam evlilik çağında hava sıcak sadece bir entari var üzerinde, ben hatta orada hanımefendiye dedim ki biz dedim köleliği cariyeyi, cariyeleri kitaplarda okurduk ama siz de gördük dedim. Çünkü orada, bunlara bint diyorlar, kız diyorlar yani hizmetçi kız, hocam bir insan olarak görülmüyor, yani doktor, bekâr doktor o kızı asla bir insan olarak görmüyor, bu bir kültür onun için köleye, cariyeye bakış bizim düşündüğümüz gibi olmayabilir. Bunu da not olarak hemen ifade edeyim. Evet bir taraftan sorularınızı kenardan alalım, bir taraftan hemen ben Veli hocam sizin bu konuda bir katkınız var mı? Ethem hocam hemen sizden başlayalım mı? Nasıl gidelim? Yöntem olarak buyurun hocam. Ethem hocam buyurun önce sizi dinleyelim.

Ethem Ruhi Fığlalı: Beni mi dinleyeceksiniz önce?

Bünyamin Erul: Evet hocam o sunumla sizin zati alinizin görüşlerinizi merak ediyoruz.

Ethem Ruhi Fığlalı: Emrah hocaya teşekkür ediyorum. Gayet canlı diri bir sunum. Sizin de ifade ettiğiniz gibi biraz önce kendisi de zaman zaman konuşma sırasında ona temas ettiler. Kur'an-ı Kerim'in cahiliye döneminde ifade ettiği durumların elbette ki o tarihe ve coğrafyayla yakın ilgisi var, onu görmezden gelemeyiz fakat bunun anlamı Kur'ân ı Kerim'in evrenselliğini de tek başına, cahiliyedeki adetlere ve geleneğe bağlamak da doğru değil. Çünkü orada sadece yaşanan bir dönem içerisinde yani 23 yıllık nübüvvet dönemi içerisinde Hz. Peygamberin yaşadığı coğrafyadaki kültürün Kur'an-ı Kerim'deki temel taşları teşkil ettiğini, onu görmek lazım. Onu kabul ediyoruz ama bana göre bu taşların dizilişi, sıralanışı ve onların ufuk ufuk yerleştirilmesi, geleceğe matuf olmak üzere, sıralanmıştır. Çünkü kesin olarak bildiğimiz bir husus var: Kur'an-ı Kerim yaşayan bir kitaptır, yaşayan insana gelmiştir ve üstelik Cenab-ı Allah "*Külle yemin hüve fi şe'n*"[20] ayetinde ifade edildiği gibi bir süreç felsefesi içerisinde devamlı yaratılmaktadır. Her gün yeni bir dünyayı yaşıyoruz, her gün yeniden doğuyoruz. Bu meselelerin içerisinde biz bu yeniden doğuşu gerçekleştirebilir miyiz? Hangi şekilde olursa olsun, oradaki ilk numunelerden hareket eden ve onun bugüne aktarılacak olan yeni şekillenmesi ile mümkündür. Bu da nedir? İnsanın da zamanla beraber zihniyetini yenileme ve cumhuriyetine bağlı, bu bir zorunluluktur. Siz hâlâ meseleleri, olayları yedinci asrın, sekizinci asrın gözüyle göreyim diye gayret edersen, bizim temelimiz budur diye bakmaya çalışırsanız hiçbir şeyi göremezsiniz. O zaman her şeyi kaçırıyorsunuz, sanıyorum ben konuşmalarından Emrah hocanın bunu söylemek istediğini, yani bu gerçeği kabul etmek lazım. O dönemin temel direklerini antropolojik olarak taşımış olması, ihtiva etmiş olması, Kur'an-ı Kerim'i küçültmüyor, onun çapını da düşürmüyor, tam tersine, oradaki değerler için bugünkü aynı kulvarda yürüyen antropolojik değerlerle beraber yürütebilirsiniz. İşte o zaman zaten dinin evrenselliğini her an diri tutarak yeni şeyleri ekleyebiliyorsunuz. Dün gidiyor, Mevlana'nın dediği gibi "*dün dündür...*". yani bugün yeni şeyler söylemek lazım ama bu yeni şeyleri neye göre söyleyeceksiniz? Gökten bir vahiy gelecek değil? Hayır! gelmiş olan o vahyin, altıncı asırdaki yedinci asırdaki o vahyin bugüne taşınmasını yine

20 Rahmân, 55/29.

sizin aklınız yapacaktır. Çünkü zaten gelişmenin temelinde, imanın temelinde yatan kuşkusuz bilgi ve akıldır. Bu bilgi de şüphesiz geleceği okuyacak bilimsel bilgidir, onu ortaya koyabilmektir. Ben bu tarzda değerlendiriyorum. Bu tarzda anlatmak istiyorum. Teşekkür ederim.

Bünyamin Erul: Hocam çok teşekkür ediyoruz. Veli hocam sizi dinleyelim buyurun.

Ethem Ruhi Fığlalı: Ses kapalı Veli.

Veli Atmaca: Başta bu günümüze teşrif eden Ethem Ruhi hocama, lisanstan hocamdı benim için apayrı kişisel, idari, ilmi kimliği ve hürriyeti ile benim hayatımda önemli yeri olan muhterem hocama tazim, hürmet ediyorum. Bu, bazı konularda farklı düşünmediğimiz anlamına gelmez. Hocam zaten bu dinamizmi öğrencilerinde de görmek ister, her zaman bunu hissettirmiştir bize. Ben sunumu için Emrah Bey'e tabii bu arada katkılarınız için de size Bünyamin hocama teşekkür ederim. Emrah Bey bir kısmını duyduğumuz ama bir kısmını yeni duyduğumuz ve okuduğumuz şeyler söylediler. Kur'an'ın antropolojik unsurlar taşıyor olmasını zaten Emrah bey kısmı bir ifadeyle, yani Araplara bu dini tenezzül ettirerek vahyi tenezzül ettirerek anlatma kolaylığından olsa gerek Allah'ın rahmeti icabı olduğunu dile getirdiler. Fakat ben şunu söylemek istiyorum sözü uzatmadan dikkat çekerek izaha girmeden, insanların Müslüman olduğu gibi -kabaca ifade ediyorum-, Müslüman olduğu gibi, dilinde lafzın da Müslümanlaştığını, İslamlaştığını göz ardı etmeden bu meselelere bakmak lazım. Ne gibi? O zamanki şairler, edipler, arraflar, kâhinler, dili çok iyi kullanan usta hatipler, nazari dikkate alındığında bunların bir kısmının da mühdeti olup Müslüman olması hâlinde Allah resulü eve "*Eve Emâ tedrî, Ela ühaddisükün, Elâ Uhbiruküm*" şeklinde verdiği kitaplarında "Allah ve Resûluhu a'lem" dedikleri hususa dikkat etmek lazım. Allah ve resulü en doğrusunu en iyisini bilir derken orada bilmedikleri bir lafzı zikredeceğini değil, bildikleri bir lafızla bilmedikleri bir manayı aktaracağını düşünerek teenni ve tedbirle bunu söyledikleri kanaatindeyim. Buna dikkat çekmek istedim, teşekkür ederim.

Bünyamin Erul: Hocam biz teşekkür ederiz şimdi Ebru hocam siz sağ taraftan şöyle soruları bir okuyabilirsiniz, Emrah hocam soruları hep bir alalım isterseniz bazılarını birleştirerek bir genel cevap verebilirsiniz. Ondan sonra söz almak isteyen katkı sunmak isteyen değerli katılımcılara son olarak da söz verebiliriz. Ebru hocam buyurun siz şöyle birkaç soruyu okuyun.

Emrah Dindi: Hocam şimdiden özellikle son olarak sizin İslam'ın özgünlüğü sorunu gündeme gelmez mi? diye bir soru yönelttiniz tarafınızdan. Şimdi öncelikli olarak ifade edelim ki yani Kur'an'ın indiği toplumun algı düzeyine, idrak düzeyine, o günkü toplumun mütearifesine uygun bir hitapta bulunması, onun özgünlüğü sorununu değil tam tersine onun özgünlüğünü ortaya koyuyor. Bu onun gerçek özgün yapısıdır çünkü aksi takdirde yani Kur'an tenezzül etmemiş olsa onların idrak düzeylerine indirgenmemiş olsa, onların bilmedikleri şeylerden bahsetmiş olsaydı bu davanın, bu öğretinin yayılması geniş tabakalara ulaşması mümkün olamazdı. O bakımdan Allah Teala yani kelamını, mesajını daha doğrusu kelamını demeyeyim mesajını dünyalıların, ölümlülerin dili üzerinden anlatıyor, algısı üzerinden, nesneler dünyası üzerinden aktarıyor. Az evvel verdiğim örnek bence çok önemli, esas alınırsa mesaj daha iyi anlaşılır. Yani yüce yaratıcıyı insan zihnine aklına yaklaştırmak buna takrib diyorlar, mana ve mesajın zihne yaklaştırılması, zihinde somutlaştırılması takrib metodu Kur'an bu metodu kullanıyor. Yani mele-i a'lâ meclisi bu gökyüzünde mele-i a'lâ meclisi burada vahiy hadisesini melekler Allah'a aktarıyor cinler gelip buradan yer yer hırsızlık yapıyor, sonra ateş topu onları hedef alıyor. Burada o günkü Arapların zihninde mitoloji olarak var olan şeyleri Allah kullanıyor. Çünkü onların bu tür iddiaları vardı. Muhammed vahyi aktarırken hırsızlık yapılıyor. Allah bu enstrümanları kullanarak, kostümü kisveyi kullanarak bir mesaj aktarıyor. Kur'an'ın korunmuş olduğu mesajını aktarıyor. Burada bizim için önemli olan kostümle, özü ayırt etmemizdir, yani yerel olan ne? Kültürel olan ne? Yedinci yüzyılın rengini boyasını taşıyan şey ne? Bütün tarih ve toplumlar için evrensel olan mesaj ne? bunun üzerinde durulması lazım. Yani şu hırsızlık konusunda burada biz niye evrensel mesaj değil de daha ziyade yerel form üzerinde yoğunlaşıyoruz? Hâlbuki hırsızlığa ceza verilmişse, bu ceza o günkü yedinci yüzyıl Arap örfü, kabile nizamı üzerinden bir cezaya bürünmüş ise bu ceza bir defa yaratıcı tarafından hoş karşılanmıyor demektir ve hırsızlık kötü bir şeydir. Hırsızlığın kötü bir şey olmasının insanlığa bildirilmesi, tüm insanlığa bildirilmesi bundan daha evrensel, daha güzel bir şey olabilir mi? Ayrıca bununla birlikte hırsızlığın bir şekilde cezalandırılması gerektiği, tüm toplumlar tarafından bir biçimde bir yaptırım uygulanması gerektiğine dair bir mesaj (evrensel mesajı da) söz konusu. Bu da bütün toplumlar için yeterli olan bir mesaj değil mi? Yani illa da biz niye? O kostüm yerel kostüme takılarak bunun özgünlük sorununu gündeme getiriyoruz, tam aksine Kur'an'ın asıl özgün ve

otantikliği bence onun kültürelliğini görmemizde yatıyor. Onun yerel ve kültürel unsurlar taşımasında, kendine özgü otantikliğinde ve adeta arkeolojik bir bulgu gibi dönemine ait izlerini görmemizde yatıyor. Biz bu yerelliği, kendi dönemine ait o kostümü, kıyafeti gördüğümüz oranda biz onun özgünlüğünü yakalamış oluruz diye düşünüyorum, sayın hocalarım.

Bünyamin Erul: Peki hocam teşekkür ediyoruz. Ebru hocam birkaç soruyu okuyalım, söz almak isteyen arkadaşlar var, görüyorum Süleyman Kaya, İbrahim Kutluay hocamız birkaç soru okuyalım, evet.

Ebru Koçak: Evet hocam, hemen ilk olarak, miras hukukuyla ilgili Debûsî'nin konuya dair görüşleri hakkında herhangi bir bilgi verebilir miyiz? diye böyle bir soru yöneltilmişti.

Emrah Dindi: Şu an benim Debûsî'yle ilgili, onun miras hukuku hakkında hatırımda bir şey yok.

Ebru Koçak: Hocam tek tek mi gidelim

Bünyamin Erul: Evet, devam edelim Ebru Hocam

Ebru Koçak: Nasıl arzu edersiniz peki hocam?

Emrah Dindi: Pardon! özür diliyorum, ben şunu da ifade etmek istiyorum, bu benim az önce söylediğim şeyler türedi değil, bizim klasik literatürdeki söylemi 21. Yüz yılda ben bunu yeniden canlandırdım, boyadım, delillendirdim, temellerine gittim o bakımdan bu bugün 21. yüzyılda bu söylemi dile getirenler türedi şeyler söylüyor değillerdir, onu da ifade edeyim. Yani bunu ayetler arasında satır aralarında Mukatil söylemiş, Taberi söylemiş ve daha niceleri söylemiştir. Şunu ifade etmemiz gerekiyor. Bunu bizim İslam geleneğinde, yani şeriatlerinin hep yerel, mahalli, bölgesel olduğu, dönemine ait olduğu, toplum yapısıyla ilgili olduğu söylemi hep var olagelmiştir. Mesela Şah Veliyyullah ed-Dihlevi katı, kaba, sert ve asi bir yapıya sahip olmalarından dolayı İsrailoğulları hukuku çok ağır olmuştur diyor. Yani bunu Dihlevi, o toplumun yapısıyla ilişkilendiriyor, vahyin toplumun yapısına büründüğüne dair veriler aktarıyor, diyor ki bu yüzden iç yağları onlara haram kılmıştır, cumartesi yasak edilmiştir, şeriatlerinde çok ağır cezalar öngörülmüştür. Sebebi toplumun yapısı, toplumun karakteri, tabiatı dolayısıyla Dihlevî'den hareketle toplumların yapılarının da vahyi biçimlendirdiğini, şekillendirdiğini söylememiz mümkündür.

Bünyamin Erul: Ebru hanım buyurun.

Ebru Koçak: Ahmet Musa hocamızın bir sorusu var. El kesme, hac, tavaf, namaz ibadeti, kurban, taş atma gibi uygulamalar, cahiliye döneminin öncesinde bölgede yaşayan İbrahim ve İsmail peygamberlerin Allah'tan aldıkları şeriatın kalıntıları olarak düşünmek, hocamızın mütelaları arasında yer alıyor.

Emrah Dindi: Evet, bu bizim literatürde, kültürümüzde kutsal metinlerin yorumu büyük oranda apolojisttir. Apolojist dediğim yani savunmacıdır illa İslam şeriatında var olan bir şeye geçmişte, bir peygamberde köken aramak, oradan da onu semaya, göğe götürüp dayandırmak şeklinde apolojist bir yaklaşım söz konusu. İslamiyetteki, Kur'an'daki her bir hükmü götürüp bir peygambere, oradan da göğe, kaynağını vahye dayandırmamızın da ben isabetli olduğunu düşünmüyorum ama bu da muhtemeldir. Bunu da tezimizde söylemişim muhtemeldir, ancak öyle de olmayabilir. Tamamen o günkü pagan toplumların üretmiş olduğu ritüeller olması da muhtemeldir. Çünkü dağ ayinleri, dağ ritüelleri, dağ Tanrıları bütün toplumlarda var, bir de bu zeminde okuduğumuz zaman durum farklı bir yere kayıyor. Yani dağ ayinleri, dağlarda dağ ve Tanrı ilişkisi, dağ ve tanrı kültünü düşündüğümüz zaman Müzdelife, Mina ve Tanrı ilişkisini biraz da böyle antropolojik okuduğumuz zaman zemin İbrahim peygambere, oradan da göğe değil de daha farklı bir noktaya gidiyor diye düşünüyorum.

Bünyamin Erul: Devam edelim.

Ebru Koçak: Tamam hocam evrensellik ve tarihsellik ile ilgili katkılar var, müsaadenizle soru olmadığı için geçiyorum, arzu ederseniz geçebilirim.

Bünyamin Erul: Katkıları arkadaşlar okurlar. Evet, İbrahim Kutluay hocamıza söz veriyorum müsaadenizle.

Emrah Dindi. İbrahim hocam özür diliyorum lafınızı bölmeden ben de şunu ifade edeyim. Yani bu şeylerin mesela Safa ve Merve'deki bu iki tepedeki ayinlerin, bunların ervahizim dediğimiz, animizmin Tanrıların belli mekanlarda meskûn olduğuna dair kadim inançların uzantısı olarak Araplarda var olan paganist ritüeller olduğu yönünde düşünceler de var, bunu da ifade etmek istiyorum, yani oranın, o mekânın Tanrısına ilişkin ibadet yapma şeklinde. Bunları da antropolojik okumalarda hesaba katıyoruz, buyurun hocam.

Bünyamin Erul: Hocam buyurun. Sesin açık değil sesiniz. Hocam sesiniz gelmiyor. Gelmiyor hocam gelmiyor.

Ebru Koçak: Bünyamin Hocam şimdi de sizin sesiniz gelmiyor.

Bünyamin Erul: Süleyman hocam siz buyurun.

Süleyman Kaya: Hocam hayırlı akşamlar diliyorum. Ethem Ruhi hocam başta olmak üzere sayın Dekanım sizin zatı hallerinizi, hepinizi tüm katılımcıları saygıyla selamlıyorum Sunumu yapan Emrah Dindi hocamı da saygıyla selamlıyorum. Gerçekten çok güzel bir sunum oldu. Biraz heyecanlandım, biraz üzüldüm. Heyecanım şunun için ben 1996'da doktora konusu seçmek istediğim zaman hocama ilk önerdiğim konu bu başlıktı tabii ben akademi alanından epeyce bir ayrı kaldım. Sonra tekrar geldiğimde hep bu kafamda vardı, düşüncelerim arasındaydı ama Emrah Dindi hocamın bunu yaptığını görünce kitabını da elime alınca çok heyecanlandım. Tabi baştan sonra kitabı okuyamadım içindekilere baktım, arkadaşlarıma da tavsiye ettim, inşallah yakın bir zamanda okumaya çalışacağım. Ayrıca ben de biraz cahiliye dönemine ilgi duyuyorum. Hocam üslup bakımından çalışıyor dedi. Şu anda ben de yazının gelişim süreci ve bizim eserlerimiz babında epeyce beni yoran bir çalışmanın içindeyim ama henüz çıkamadım bakalım ne çıkacak merak ediyorum. Bu yönüyle hocamı tebrik ediyorum. Ufak bir sorum olacak ama isterseniz şöyle bir açıklamayla başlayayım acaba biz döneme ait okumaları yine günümüzün profesyonel bakışı üzerinden mi okuyoruz? diye bir soru aklıma geldi, bu da şundan mesela Cabiri'nin, Fazlurahman'ın ve Hasan Hanefi'nin, miras taksimini, o günün erkeğinin aldığı sorumluluk üzerinden okuduk. Aslında bu okumayı gerçi hocam bir cümleyle söyledi sanıyorum ama o günkü insan algısı üzerinden okumak daha doğru değil mi? Çünkü kadının statüsü yani onun o günden bugüne geldiği nokta belli, bu okumayı erkeğin sorumluluğu üzerinden değil de kadının insan olma statüsü üzerinden okusak daha iyi olmaz mı? Buna bağlı olarak yine bir başka sorum daha var, hocam üslup açısından da çalışıyorum dedi. Eğer bu bakış açımızı bizim özgünlük sorunuza verdiği cevap üzerinden de düşünürsek, üslubu da Arap kültüründeki o yapı üzerine indirgersek İcazu'l-Kur'an konusunu nasıl temellendireceğiz ve buna nasıl bakacağız? Saygılar sunuyorum, iyi akşamlar.

Bünyamin Erul: Süleyman hocam teşekkürler, İbrahim hocam ders problemini hallettiniz mi? Ses yok hocam. İbrahim hocam lütfen Chat olarak yazın. Ebru hanım okusun. Ebru hanım. Chat kısmında Soru var mı?

Ebru Koçak: Hocam tarihsellik ve evrensellik konusunda hocama bir soru yöneltilmişti. Kısaca Kur'an evrensel midir? demiş bir katılımcımız.

Bünyamin Erul: Evet burada ben Hanefi Palabıyık hocayı da görüyorum. Bu konuda kafa yoran bir meslektaşımız değerli bir hocamız. Ona da bir söz vermek isterim. Tartışma biraz daha heyecanlansın. Ondan sonra Emrah hocam bu soruları cevaplasın inşallah.

M. Hanefi Palabıyık: Teşekkür ederim hocam. Ethem Ruhi hocama saygı sevgilerimi sunarım öncelikle hocam hoş geldiniz, sizin bulunmanız bize ayrı bir heyecan verdi. Sizden ne zaman bahsetsek hep heyecanlanıyoruz, teşekkür ederiz.

Ethem Ruhi Fığlalı: Estağfirullah, sağolasın canım benim.

M. Hanefi Palabıyık: Hocalarıma takım arkadaşlarıma Emrah beye teşekkür ediyorum. Ben de Veli bey vesile oldu bu ikinci üçüncü toplantıda teşekkür ediyorum. İnşallah 1-2 hafta sonunda bizim toplantımız olacak, sesim neden yankılanıyor bilmiyorum ama ben bir yankı hissediyorum.

Bünyamin Erul: Ben de hocam, diğer arkadaşlar seslerini kapatırsa sadece Hanefi hocam açık olursa yankı yapmıyor.

M. Hanefi Palabıyık: Şimdi Emrah Bey'in söylediğinden öte ben konuyla ilgili meramımı ifade edeyim ama Emrah bey ile belki bazı veya birçok yerde söyleyeceklerimin örtüşeceğini düşünüyorum. Bunu hem yanındaki sorulara hem de konuyla ilgili tartıştığımız zaman muhatap olduğumuz probleme baktığımız zaman şunu görüyorum. Aslında sorulan soru, evrensellik ile alakalı evrensellik nedir ki? Yani birileri Kur'an-ı Kerim evrensel midir? diye soruyor, benzer bir soruyu siz Kur'an-ı Kerim'in veya İslam'ın özgünlüğü problemi olmaz mı? diye sordunuz benzer bir biçimde, bir defa hiç kimse başta Emrah bey olmak üzere bunu savunan hiçbir ilahiyatçı hatta daha da genişletelim hiçbir Müslüman Kur'an-ı Kerim'in vahiy olmasıyla ilgili bir problem taşımıyor bir defa bu bir vahiy, onda problem yok. Ben bunun vahiy olduğunu söyledikten sonra bundan ötesi anlamlandırma ve yorumdur, yani arkadaşımız burada chat bölümünde yazmış "Kur'an-ı Kerim'i esatiru'l-evvelîn'e indirdi" yani böyle bir şey yok ki böyle bir konuşma yapılmadı ki burada? Emrah Bey Allah'ın kelamının insanlar tarafından nasıl algılanabileceğine dair bir şeyi serdetmeye çalışıyor. Burada yapılan odur. Ne kimse Kur'an'ın vahiy olduğuna dair bir tartışmaya yani böyle bir şeyi reddederek söze başlıyor ne de bir mümin olarak zihninden, gönlünden böyle bir şey geçiriyor. Ama birisi sen bunu mu demek istiyorsun? diye ithamda bulunmaya kalkıyorsa bu gerçekten çok çirkin bir şey olsa gerektir bir mümine bir Müslümana karşı böyle bir şey söylenmemelidir. Burada

evrenselden kastedilen şey? benim kendi anladığım bana göre, bir tarihçi olarak bunu ısrarla çok fazlaca söylerim, insan doğasının değişmemesidir. Ben bundan 5000 sene önce vuku bulan bir olayı tarih kitaplarını okuduğum zaman ya da işte Hz. Âdem ilk insan değildir diye bir makale yazmıştık. Onunla ilgili yazdığım çerçevedeki tarihi de geriye doğru okuduğum zaman yani bizim ilk insana dair bilgilerimiz Kur'an-ı Kerim'in söylediği çok az şeyin dışında yok, ama Hz. Âdem ve sonrasına yani peygamberler tarihine ait çok şeyleri biliyoruz. Bu bildiklerimizi anlamamızın sebebi, insan doğasının değişmemesidir. Bunu şöyle de ifade edebilirim, yani beni cehenneme götüren ile Hz. Âdem'in çocuğunu cehenneme götüren şeyler aynı, beni cennete götüren şeylerle Hz. Âdem'in çocuklarını cennete götüren şeyler aynı, bu yüzden herhangi bir insan "Ben şu tarihte yaşasaydım daha iyi Müslüman olurdum daha dindar olurdum" gibi bir şey söyleme lüksüne de sahip değil. Çünkü insan doğası değişmiyor, insan doğası değişmediği için ve insanlar tarih boyunca yapıp ettikleri de değişmiyor, Kur'an-ı Kerim'in evrenselliği de aslında budur. Yani bunu ister bu dünyadaki bir insanın ahlaksızlığı üzerinden anlatın isterseniz yedinci asır Arap insanın ahlaksızlığı üzerinden anlatın istersen Musa (a.s) muhatapları üzerinden isterse 4500 tarihlerinde geldiğinizde tespit ettiğimiz Nuh a.s tarihi üzerinden anlatın burada evrensel olmayan bir şey yoktur ki. Kaldı ki Kur'an-ı Kerim'in metin olarak yerel olması, onun evrensel olmasına niye mani olsun yani? Aristo, bundan şu kadar bin sene önce konuşmuş ve biz halen bugün ondan istifade edebiliyoruz. Biz bugün konuşuyoruz, bizim konuşmalarımızdan belki 2.000 3.000 yıl sonra birileri istifade edecek. Hiç kimse bunların evrensel olup olmadığını tartışmayacak, ama niye Kur'an-ı Kerim bunları söyledi, şu tarihte söylediği için bunun evrensel değildir diye tartışmaya giriyoruz. Bal gibi de evrenseldir, Kur'an-ı Kerim'in metninin yerel olması onun evrensel olmasına mani değildir. Ben bir defa bunu kural olarak ısrarla altını çiziyorum. Yani metnin yerel olduğunu hoca dil üzerinden bir defa ispatladı, bu hiç tartışılmaz bile. Bence böylesine bir şey yani nasıl tartışabilir? Çünkü dil demek zaten kültür demek, Allah yedinci asrın Arab'ının dili üzerinden bizimle konuşuyor, bu Allah için de bir noksanlık değildir, vahiy için de bir problem değildir ve biz birçok problem yaşıyoruz, bu bizim problemimiz, Allah'ın problemi değil ki, vahyin problemi değil ki. Bizden önceki âlimler de bu problemi yaşadılar, biz de yaşayacağız. Bizim işimiz zaten bu problemi çözmektir. Allah bu yüzden bize hocalık vasfını verdi, bize imkânlar verdi, işte Arapça öğrendik, elimize bir sürü imkân verdi,

sokaktaki insanlardan bu yüzden fark ederek biz bu çalışmaların içerisine giriyoruz. Mesela Süleyman Bey İcazu'l-Kur'an nasıl konumlandıracağız? diyor. Ben klasik dönem âlimler gibi konumlandırmak zorunda değilim ki yani neden böyle bir mecburiyet hissedeyim de onlar gibi konumlandırayım? Onlar gramer üzerinden bunu yapıyorlardı, ben hiç böyle bir şeye tenezzül bile etmem Türk'üm zaten, adam Fransız, adam İngiliz yani illa grammatical bir mucize olarak bunu söylemek gibi bir zorunluluğumuz yok ki. Beni ikna eden bir icaz tarafı vardır ve hiç kimseyi de ikna etmek zorunda değilim bana sorarsanız burada yani beni ikna eden Kur'an'ın bir mucize tarafı var. Ben bunu söylediğim zaman bir başkası hiç ikna olmaz. Zaten klasik âlimlerin yaptığı beni ikna etmiyor ki onlar grammatical mucize yani Arap diline ait bir mucize söylüyorlar. Ben zaten Arap değilim, Arapçayı da o kadar bilmiyorum, belagata, fesahata bir Ferazdak kadar aşina değilim, bir Ebû Cehil kadar bir Ebubekir kadar aşina değilim ki bu beni hiç etkilemiyor bile. Ama beni bir istiklal marşının etkilemesi Kur'an-ı Kerim'in etkilememesi yanında küçümsenmesi ile ilgili değil. O benim dünyama ve doğrudan benim problemlerime konuştuğu için beni daha fazla etkiliyor. Bu ikisinin mukayesesi yapmak bile doğru değil, ama ben bir kültürü yaşayan insanın üzerindeki etkisiyle sonraki dönemdeki bir kültürü yaşayan insan üzerindeki etkisinin aynı olmadığını söylemek anlamında bunu söylüyorum. İkinci bir başka problem Kuran'ı okuma biçimi yani Kur'an-ı Kerim'i nasıl okuyoruz ki Kur'an-ı Kerim hukuk çıkarmak için okunacak bir kitap değildir bence. Kur'an-ı Kerim insan doğasını anlatan ve bütün yeryüzündeki insanların aynı problemleri taşıdığını söyleyen, Allah'a karşı kibirlenen, birbirlerine karşı kibirlenen ve bizi kemale doğru götürmeye çağıran -ki bunu cennetle ifade ediyor, cennetlik olmayı ifade ediyor, iyi bir mümin olmayı ifade ediyor- bir metindir, bunda evrensel olmayan ne var ki? Bu yüzden Kur'an-ı Kerim'in o dönemin insanının algısı üzerinden konuşması onun ne evrenselliğine manidir ne de başka türlü anlamamıza manidir diye söylüyorum. Yani çok sayıda örnekler verebilirim. Bu hususta mesela Kur'an-ı Kerim, Hz. Âdem'in topraktan yaratıldığını, -Hz. Âdem sözünü yanlış söyledim yine alışkanlık- Âdem babamızın topraktan yaratıldığını söylediği zaman Araplar buna itiraz etmiyorlar, mesela ne biliyorsun? demiyorlar. Gerçekten bu bilgiyi kimse de bilmez ve böyle bir bilgiye şaşırmıyorlardı. Niye onların kültüründe var bu? Mesela biz bugün böyle bir şey hiç konuşmuyoruz bile, ilk insanın nasıl yaratıldığını konuştuğumuzda hemen big bang teorisinden bahsediyoruz. Kur'an-ı Kerim buna ters midir

değil midir? diye acayip acayip şeyleri söylemeye kalkıyoruz. Kur'an-ı Kerim'in böyle bir problemi yok ki bu bizim problemimiz ve kendi problemlerimizi Kur'an-ı Kerim'de aramaya kalkıyoruz. Hâlbuki Allah'ın mesajının da böyle bir derdi yok. Böyle bir şeye girmek yani bilimsel tefsir yapmak anlamında böyle bir problemi de yok.

Bünyamin Erul: Hanefi hocam!, Hanefi Hocam! bağlayabilir miyiz?

M. Hanefi Palabıyık: Eyvallah söyleyecek şeyim çok hocam, ama başka bir örnek vereyim, ikinci bir örnek olarak sadece onunla bitireyim. Mesela Kur'an-ı Kerim'in aslında Ashab-ı Kehf'ten bahsederken onların sayısıyla ilgili bir şey söylemiyor. Muhtemelen bu sayıyla ilgili Araplarda bir problem var, yani Yahudiler sekiz diyor diyelim, mesela ben bunu bilmiyorum ama Kur'an-ı Kerim okurken bunu anlayabiliyorum, kendimce veya böyle bir yorum yapıyorum. Hıristiyanlar yedi-sekiz diyorlar, müşrikler de altı diyorlar. Şimdi tabiri caizse Allah altı derse müşrikler diyecek ki bak gördünüz mü? bizim dediğimiz doğru Hıristiyanlar Yahudiler bilmiyorlar, yedi dese Ashab-ı Kehf'in sayısına bu sefer, müşrikler diyecekler ki bak işte Muhammed'in uydurduğu buradan belli, Allah katından gelmiş olsaydı doğruyu söylerdi, doğru neye ve kime göre? O yüzden Allah meseleyi Arapların bildikleri üzerinden sorunu çözmek için konuşuyor ama bir başka yerde dünyanın altı günde yaratıldığını söylüyor, altı günde yaratıldığını yeryüzünde bunu bilen bir adam var mı Allah aşkına? Hiç kimse bunu bilemez bile. Allah bunu bildirdiği için biz bunun hakkında konuşuyoruz ama Araplar bunu sorgulamıyor. Çünkü bu bilgi onlarda mevcut ve maruf olan bir bilgidir, yani bu bilgiler hususunda tartışmıyoruz da neden miras hukukunu Hoca örnek verdi de tartışıyoruz? Allah bugünkü gibi imam nikâhı kıysın ya da belediye nikâhı kıysın diye talimat mı verecekti ki illa bizimle aynı dili konuşmuş olsun. Dolayısıyla o günkü toplumda mevcut olan hukuku kabul etmekte ve bunu insanlara vaat etmekte Kur'an-ı Kerim bir sakınca görmüyor. Çünkü burada asıl olan şey, toplumun bir hukuk üzerinden inşa edilmesi ve hayatının böyle idame ettirilmesi. Dolayısıyla ben sizlerle beraber Kur'an-ı Kerim'in bu şekilde okunmasını doğru bulduğum için ne Emrah Bey'in söyledikleri bu anlamda bana garip geldi ne de bunları farklı bir şey olarak düşündüm. Ne de bu, yerel olarak söylenmiş olan bir şey. Bu anlamda bu şeylerin evrenselliğe mani olmadığını düşündüm. Söyleyecek şeyim çok tabii dediğiniz gibi teşekkür ediyorum.

Bünyamin Erul: Teşekkürler hocam. Evet Veli hocam bir şey mi söyleyeceksiniz?

Veli Atmaca: Hocam takdim yazısında da belirttiğimiz gibi hatırlayacaksınız kavramlar. Aynı lafızlarla konuşuyoruz ama lafızlara aynı anlamı yüklemiyoruz şeklinde bir kaygımızı dile getirmiştik. O çerçevede şunu paylaşmak isterim, nüzul kelimesi bugünkü konuşmanın çerçevesinde Kur'an'ın nüzul ettiği belirtiliyor. Kur'an-ı Kerim'de bu *la reybe vela şekke* (kuşkusuz) tamam ama nüzul etmek demek mahallileşmek mi? insanileşmek mi? ilahi olmaktan çıkmak mı? icaz ne anlama geliyor? Biz burada sadece hocalarımıza araştırmacılarımıza ben nüzul kelimesi üzerinde ittifak edebileceğimiz bir tarife kavuşmasını arzu ediyorum. Sadece bunu söylemek istiyorum. Nüzul kelimesi önemli, benim bilebildiğim kadarıyla Kur'an-ı Kerim'de beş şey için nüzul kelimesi ifade ediliyor: Kitap için, su için, demir için ve mizan için mizanı indirdik (enzelna) diyor. Şimdi burada inzal kelimesi kilit kavram diye düşünüyorum. Bugünün bu konuşmanın kavramları üzerinde duracaksak bir tanesi benim tespit edebildiğim nüzul kelimesine yeni etraflıca bir tarif getireceğiz. Evrensellik ve mahallilik de bu çerçevede dile getirilmelidir diye düşünüyorum. Teşekkür ederim.

Bünyamin Erul: Evet Emrah hocam buyurun söz sizde, epey sorular birikti buyurun.

Ebru Koçak: Ethem hocam sesini açtı acaba bir katkısı mı vardı bir şey mi söyleyecekti?

Ethem Ruhi Fığlalı: Yok hocam hayır

Ebru Koçak: Tamam hocam peki hocam ben sesinizin açıldığını fark edince acaba bir şey mi söyleyeceksiniz diye düşündüm.

Ebru Koçak: Şurada kadın algısıyla ilgili bir sorumuz var. Onu yöneltmek istiyorum hocamız Kur'an'ın Arap algısına paralel hükümler vaz ettiğini ifade ediyor. Öyleyse günümüz algısından kasıt nedir? Dünya geneline hâkim olan bir algı olan batı düşüncesinden kaynaklanan algıyı mı kastediyorsunuz? Örneğin bugün kadının toplumda konumlanması da modern batı düşüncesinin etkisinin yadırganamaz olması gibi demiş. Meral hocamızın böyle bir sorusu var, bir de Kur'an'daki miras taksimi tarihsel midir? diye ikinci bir sorumuz var onun dışında zannedersem soru göremedim.

Bünyamin Erul: Evet Emrah hocam buyurun.

Emrah Dindi: Tamam, hocam sesim geliyor, değil mi? Şimdi şeyden alayım. Ben Süleyman Kaya hocamın dönemin algısı üzerinden mi biz bu okumaları yapıyoruz? kendi ifadelerimle dile getireyim bir de Meral hocamdan, en son ondan bir soru geldi. Batı düşüncesi modern algı üzerinden mı biz bu okumaları yapıyoruz? Miras olsun kadının konumu vesaire. Ben, daha doğrusu bunu tezimde de söyledim. Çalışmamda asla bu moderin algılar üzerinden anlaşılmasının doğru olmayacağını, anlaşılmaması gerektiğini, bunun bizim kadim geleneğimizde cümleler ve satır aralarında ayetlerin altında çok açık bir şekilde söylendiğini defalarca burada da söyledim, tezde de söylüyorum yani "*fe-hatebehum Allahu bi-ma ye'rifune*" Allah onlara örflerine/bildikleri şeylere göre hitap etmiştir diyor, yine "*fe-hatebehum Allahu bi-ma yestehsinûne/yestetîbûne*" o günkü Arab'ın hoş gördüğü, güzel gördükleri şeyler üzerine Allah hitap etmiştir, konuşmuştur, bu hüküm inmiştir diyor bu kesinlikle modern söylem üzerinden değil, elbette ki modern yaşam biçiminin de bizim metni algılamamıza etki eden unsurları söz konusu, elbette ki biz kendi zeminimizden geçmişe bakmak durumundayız çünkü bizler de tarihsel bir akla sahibiz, tarihsel varlıklarız, düşüncemiz de öyledir ama şunu ifade edelim ki geçmiş söylem, bize yeteri kadar veri sağlıyor ve doyurucu yani bugün Fazıl Rahman'ın ya da işte bugünkü çağın yaşam koşulları ile batı tarzı yaşam biçimi hukuk biçiminin zorladığı şey değil, bunu 1000 küsur yıl önce Mukâtil b. Süleyman söylemiş. Daha toplum değişmemiş, yaşam biçimi değişmemiş modern çağın bir etkisi onların zihinlerinde yokken o günkü Arap aklına göre Allah hitap etmiş, algılar üzerinden konuşuyor demişler. Dolayısıyla benim çalışmam büyük oranda onların söylemini yeniden ele alıp klasik kaynaklar çerçevesinde değerlendirme üzerine oturtulmuştur, onu ifade etmiş olayım. Gelelim Veli hocamın nüzul etmek kavramı üzerinde nüzul etmek mahalleşmek mi? Tabii bu semantik çalışmalar ayrı bir şey "nezle" kelimesinin etimolojisi manası vesaire. Ben şunu ifade etmek istiyorum, yani bir defa Allah kendi kendini anlatan, yani metafizik aşkın müteâl olan bir varlıkla nesneler dünyasına ait bir varlık arasında iletişimin olabilmesi için bazı İslam bilginlerinin de dediği gibi, birinin mutlaka öteki tarafa tenezzül etmesi gerekiyor bu ya Allah'ın tenezzül etmesi ya da insanın transa geçmesi, kendi fizik dünyasından soyutlanması gerekiyor. Bu durum iletişim için kaçınılmazdır, dolayısıyla bu konuşma bir iletişimdir, bir iletişim aracıdır. İletişim kurmak istiyor Allah, bu iletişimi kurarken onların algıları üzerinden, idrak düzeyleri üzerinden, nesneler dünyaları üzerinden, günübirlik sosyal

yaşamları, örf ve adetleri üzerinden bu iletişimi kuruyor ve kelamını onların akıl düzeylerine indirgiyor. Burada amaçla mesajını aktarmaktır, yani başka bir amaç güdüyor değildir. Bu nüzul kavramı üzerinden hani demir inmiş midir, inmemiş midir? Kitap gökyüzünden mi iniyor? Ona bakarsak Kur'an'da kitabın da gökyüzünden inmesi meselesi o günkü Arapların her şeyin semadan indiğine dair inanç ve iddialarıyla bağlantılıdır. O bakımdan vahiy olayının, Tanrı'nın ve yüce olan şeylerin semada olduğuna dair onların algıları üzerinden kuşkusuz bir anlatımdır, yoksa sema diye bir şey yok az evvel de bahsettiğim gibi sema neresi yani? Şu an yuvarlak olan bu gezegenin hangi tarafı sema bu yedi kat bu gezegenin neresinde? Cebrail ve vahiy nereden iniyor? Bu algılar üzerinden konuşuyor mesela mesajını aktarmaktır, onu ifade etmiş olalım, kadını insan olması açısından okusak mı? dedi, Süleyman hocam insan olma açısından. O ayrı bir şey biz yedinci yüzyıldaki bir konuşmayı okuyoruz, tabii ki kadının insan olması var ama hangi kadının? Yani bugünkü kadın farklı, o günkü kadın farklı, o günkü kadın erkek sus dediği zaman susan kalk dediği zaman kalkan, otur dediği zaman oturan bunu bağrına basmış ve saygıyla karşılayan ama bugünkü bir kadın o git o tarafa demeyi kabul etmiyor, bunu kabullenmiyor. Hangi kadın üzerinden bu metni anlayacağız? Süleyman hocam bunu da ben size yönlendirmiş olalım. Yani kadının insan olması açısından okusak mı? Hangi kadının insan olması açısından cariye kadının zihin dünyasıyla hür bir kadının zihin dünyası farklıdır. Yedinci yüzyıldaki kadın algısıyla bizim ben Erzurum'un Aşkale ilçesinin Koşapınar Köyündenim, bizim annelerimiz, erkekler meydanda otururken asla oradan geçmezlerdi, yani kadının kendini kadın olarak konumlandırdığı bir kadın tiplemesi vardı, yedinci yüzyılda bunu erkek için ar kabul eden, ayıp kabul eden, saygısızlık kabul eden kahvede önünden geçtiği için ayıp kabul eden bir kadın aklı var, kadın düşüncesi var bir de bugün 21. yüzyılda bir kadın var, hangi kadın tiplemesi üzerinden bu metni okuyacağız? O da ayrı bir sorun.

Süleyman Kaya: Hocam özür dileyerek araya girebilir miyim? Galiba ben yanlış anlaşıldım tam da sizin bu söylediklerinize aslında parmak basmak istiyordum. Fazlurrahman ve Hanefi gibi böyle bir okumaya miras taksiminde gerek yok. Yani böyle bir yapılandırmanın biraz modern dönem algısı ile bir ilgisi var. Daha profesyonel bir okuma, aslında hiç buna ihtiyaç duymadan o günkü kadının değerini insan olup olmadığını veya ne kadar insan kabul edildiği üzerinden erkekle kadın arasındaki mirası okumaya atıf yapmak istemiştim ama yanlış anlaşıldım galiba ikinci sorum da

yanlış anlaşıldı aslında ben aynı mantıkla Hanefi veya Fazlurrahman mantığıyla gidersek, Kur'an-ı Kerim'de lafız bakımından icazını gündeme taşıyabiliriz. Bunun tam da hocamın söylediği gibi demek ki her iki soru da yanlış anlaşıldı. Lafzını okuma üzerinden özellikle ilerleyen dönemde anlatmanın çok zor olduğunu düşünüyorum, ben de aynı kanaatteyim. Bunun, bu düşüncelerin yeniden gözden geçirilmesi taraftarıyım. Onun için tavsiye etmek istedim, kusura bakmayın, ben anlatamadım herhalde.

Emrah Dindi: Estağfirullah hocam, ben anlamamış olabilirim. Teşekkür ederim. Şimdi bu icaz konusu problem olmaz mı? dedi Süleyman hocam. Şimdi biz icazla ilgili bu alanda hocam üç yüz sayfaya yakın bir yazı kaleme aldık. Yani nüzul döneminde bir defa kelam icazın konusu değildi bunu çok açık bir şekilde söylememiz gerekiyor. Yani ne iki kapak arasına sıkışmış bir metin vardı ne de bu metnin icaz yönünden değerlendirilmesi söz konusuydu. Kuran o dönemde kitap değildi, bir hitaptı. Daha doğrusu göğüslere, ruhlara seslenen bir hitaptı, bu icaz mıdır, değil midir bu tartışmalar yoktu. Bu tartışmalar metinleşme neticesinde özellikle Emevilerin asabiye/unsuriye duygularının etkisiyle bu icaz konusunun kamçılandığını, ivme kazandığını çok iyi biliyoruz. Bunu açıkça ifade etmemiz lazım. Hanefi hoca da çok güzel buna temas etti, yani kime göre bu icaz? Kimi aciz bırakıyor? Bir Fransızı, bir Türkü, bir Farisi veya bir Rumu nasıl aciz bırakacak? Anlaşılmayan bir dil, muhatapları tarafından bilinmeyen bir dil ne ile aciz bırakacak? O bakımdan dilin zevkine varanlar, dilin edebi özelliğinin zevkine varanlar ancak onun icazını anlayabilir, dolayısıyla Arap olmayanlar için nasıl bir icaz söz konusu olabilir? Kur'an'ın, bu hitabın böyle bir amacının olmadığını ifade ediyorum. Eğer söz konusu bir icazdan söz edilecekse de bu icaz da tarihsel ve kültüreldir. Çünkü o günkü İslam öncesi 150-200 yıla ait Arap edebiyatını, cahiliye dönemine ait Arap edebiyatını incelediğimiz zaman şunu görüyoruz ki, Kur'an'ın gerek nazım söz dizimi, - ki özellikle de Mekki ayetlerde bu çok yaygın-, gerekse nesir yapısı da -ki Medine dönemine ait ayetler büyük oranda böyledir- o günkü Arap edebi yazınsal türlerinin özelliklerini taşımaktadır. Yani İslami gelenekte söylendiği ve iddia edildiği gibi İlahi kelamın, "*hârikun alâ âdeti'l-Arab*" şeklinde adeti aşan, adetin ötesinde, adeti yırtıp geçen fevkalade şeyler olmadığını biz görüyoruz. İlahi kelam, tamamen Arap edebi usul ve üslubuna göre biçimlenmiştir. Onun şiirsel özelliğinin de özellikle kafiye, seci ve uyak özelliklerinin de Mekke döneminde edebiyatla iftihar eden, edebi söz söylemekle, nazımsal türler, melodik özelliği olan kulağa hoş gelen sözler söylemekle

iftihar eden ve bunları panayırlarda sergileyip ödüller veren bir toplumun edebi zevkine uygun biçimlendiğini ifade etmemiz gerekiyor. Özellikle de Mekki ayetler, şimdi şunu ifade etmek isterim. Kuran'ın literal ifadelerinin de yani üslup nazım, bu icaz dediğimiz şeyin de toplum yapısına göre büründüğünü en açık delili -ki İslam bilginleri de bunu ifade etmişler-, bir defa ayetlerin büyük çoğunluğu Mekke'de nazım şeklinde geliyor, Medine'de nesir şeklinde geliyor. Çünkü Mekkeli Araplar nazımla genelde duygularını, düşüncelerini, zevklerini, aşklarını vesaire ifade eden bir toplum nazım edebi türü çok yaygın, popüler bir özellikte o bakımdan 13 yıl sonra bir anda ne oldu da Medine'ye gider gider gitmez Kur'an'ın dili nesre dönüşüyor. Çünkü orada ehli kitap genelde gelişmiş bir toplum nesri kullanıyor, nesir türü kıssalar, emsaller vesaire bunlar genelde o toplumda nesir tarzı yazınsal edebi türlerle ele alındığı için bakıyoruz ki Kur'an'ın üslubu da değişiyor, yazın biçimi de değişiyor bu yerelliği Kur'an'ın her aşamasında aslında değerli hocalarım görmek mümkündür. Bunu da 300 sayfaya yakın ilgili kitabımızda dile getirdik, bunu ifade etmiş olalım.

Bünyamin Erul: Teşekkürler, Emrah Hocam. Ebru hocam İbrahim Kutluay hocamızın sorusunu okuyalım, sonra Abdullah Turhan kardeşimizin söz istediğini görüyorum, buyurun.

Ebru Koçak: Tabi hocam İbrahim Kutluay hocamız Hz. Ömer'in müellefe-i kulübe muamelesini ve Irak arazisiyle ile uygulamalarını akılda tutarak aşağıdaki soruları nasıl cevaplayabilir? 1. Zamanla örfün, naslara hâkim olduğu anlamına gelmez mi? Hâlbuki şeriatın zamanla örfe hâkim olması gerekir. 2. Ahkâmın belli bir topluma geldiği ifade edilirse bunu değiştirebileceğiniz anlamına gelmez mi? 3. Oryantalistlerin iddialarına kadar söz konusu yorumlar gündeme gelmemiştir, demiş

Bünyamin Erul: Abdullah hocam siz de sorunuzu sorun, ondan sonra Emrah hocamıza sözü verelim.

Abdullah Turhan: Selamun aleyküm! hocam hepinize kolaylıklar diliyorum hocama da teşekkür ediyorum. Ben bir program münasebetiyle biraz geç intikal ettim ama hocamın son ifadeleri vardı, işte Kur'an-ın icazi ile ilgili bir harikuladelik olmadığı tarzında bir ifadede bulundu. O zaman Kur'an'ı Kerim kime meydan okuyor? Yani benzerini meydana getirin işte bir sure on sure benzerlerini meydana getirin diyor bu kimin için yapılan bir meydan okuma? Yani Kur'an-ı Kerim'in aynısını herkes yapıyorsa şairler vs. yaptıysa, bu kime meydan okumadır? Hocam bunu izah ederse sevinirim.

Bu meydan okumaya işte o günkü şairler vs. nasıl cevap verdiler yani cevap verdiler de bunların hepsini sildiler, ortadan mı kaldırdılar? Kur'an'a karşı mukabele olmasın diye böyle bir işe mi giriştiler? Ya da icazla ilgili meseleyi işte Emevilerin işleridir, Emeviler zamanında bu işler olmuştur gibi ifadelerde bulundu. Bu çok daha böyle müdellel bir iddia mıdır yani? Kur'an-ı Kerim'in fesahatı ve belagatına dair önümüzde çok kadim zamanlardan itibaren yapılmış birçok eser var, bir de bu nesir meselesi yani Medine'de sadece nesrin Mekkelilere nazmın, yani nazımın Mekkelilere nesrin Medinelilere ait olduğu meselesi ne derece makuldür yani nazım o çağdaki Hicaz yarımadasındaki Araplar tarafından tamamında yaygın olan kabul gören bir durumdur. Ben bunun Medine Yahudileri ile karşılaşmaktan çok, Müslümanların sosyal bir yapıya kavuşmaları devletimsi bir yapıya kavuşmuş olmaları Müslümanların önündeki sosyal, siyasal, hukuki problemlerin var olması ve artık tevhide iman etmiş bir topluluğun, kıyamete iman etmiş bir topluluğun merkezinde diğerleriyle ilişkilerin meydana getirdiği savaş hukuku ve benzeri durumlardan kaynaklanan bir üslup değişikliği olduğuna inanıyorum ve ben teşekkür ederim.

Bünyamin Erul: Abdullah hocam ben de teşekkür ederim. Emrah Hocam size söz vermeden bir notum daha var, ona da ben işaret edeyim. Ondan sonra söz sizin sizden sonra artık o musiki icrasına geçeceğiz. Zaman bir hayli ilerledi. Şimdi siz konuşmanızın sonlarına doğru dediniz ki yani bu vahyin ruhunu okumak lazım, kastını, meramını anlamak lazım dediniz. Tabii asırlardır tartışılan çok ciddi konularımız var. Onu geçmişte ahkâmın tağayyürü şeklinde tartışmışlar, içtihat müessesesi ile konuşmuşlar, işte modern zamanlarda tarihselcilik, evrensellik tartışmasıyla yine İslam hukukunun potansiyeli içerisinde meseleyi halletmek isteyenler makasıd açısından meseleye yaklaşmak istemişler. Tabii ortada birçok problem var, bu noktada hemfikiriz birçok problem var, ama çözümü noktasında, yani Kur'an'ın ruhunu okuma, yani Kur'an'ın kastını anlama konusunda biz şu anda burada şu anda kaç kişiyiz? 43 kişiyiz, yani aynı ayeti her birimiz çok farklı anlayacağız, çok farklı sonuçlar çıkaracağız. Oradaki kastı anlamanın ölçüsü ne olacak? Bunu kim başarabilecek, nasıl başarabilecek? Ben doktora tezimde özellikle Hulefa-i Raşidinin ortaya koyduğu yeni icraatları, içtihatları tartıştım, bunun üzerinden değişim konusunu epey ele aldım ve Hz. Ömer bu noktada kilit isim, hem tarihselcilerin çok önemsedikleri hem de makasıd anlayışındaki hocalarımızın çok önemsediği bir isim, burada tıkanıyoruz, yani bu ruhu, bu maksadı, makasıdı kim, nasıl anlayacak? Burada

bizim belli kriterlerimiz var mı? diyorum, söz sizin bir 5 dakikada hadi 10 dakikada sonuçlandırırsanız musikiye geçeceğiz. Veli hocamın delaletiyle inşallah, hocam buyurun teşekkür ederim.

Emrah Dindi: Evet, ben teşekkür ederim hocam şimdi Süleyman Kaya hocamın da icaz konusuyla ilgili sorusuna bazı şeyleri az önce söyledik yine Abdullah Turhan hocam meydan okuma mı? dedi kime yapıldı bu meydan okuma? Mekkeli Araplara meydan okuma yapıldı bu neyi ifade ediyor? Meydan okuma şunu ifade edelim ki bana göre meydan okuma ayetleri, nazım, söz dizim, ifade biçimi ve üslup açısından bana öyle bir edebi şaheser olarak yazılmış bir metin getirin demek istemiyor burada, tam tersine burada kasıt onların Kur'an'ın kaynağına yönelik iddialarını tekzip etmektir, siz de aynı kaynaktan getirebilirseniz, hadi bakalım getiriniz, böyle bir vahiy getiriniz anlamında ben daha çok bu şekilde anlıyorum. Dolayısıyla işte nazmı insanın içini ürperten, titreten, ses, tını, melodi, kafiye, secisi vesaire böyle bir söz dizim bana getirin şeklinde bir meydan okuma söylemi tamamen sonradan özellikle de Eşarilerin Kur'an'ın nazmını takdis ve tazim maksadına yönelik ifadeler olduğunu düşünüyorum. Çünkü Kur'an o dönemde elde somut metin şeklinde okunan bir kitap değil hitaptı onu ifade etmiş olalım. Ayrıca şunu da ifade etmek istiyorum, yani bizim geleneğimizde, özellikle de dil bilimciler -ki ben verilere ulaştım- dil bilimcilerin tamamı Kur'an'ın icazını kabul ediyor değiller, bunu ifade etmiş olalım hatta araştırmalarımızda gördüğümüz kadarıyla bizim kimi dil bilimciler Kur'an'ın ifadeleri için, onun söz, ifade, ibare, terkip ve cümleleri için "ahsen" olabilirdi yani edebi açıdan daha güzel, daha iyi olabilirdi diyorlar. Son nihai iyilikte edebi açıdan son nihai mükemmellikte değil demek istiyorlar, hatta şunu da söyleyeyim, Kur'an'ın ifadelerinde rekâketin yer aldığını edebi açıdan zayıf ve cılız ifadelerin bulunduğu yönünde dil bilimciler bunları söylemişler, ben bunları da veri olarak kayıt altına aldım. Bunlar inşallah kitabımız yayınlanırsa bunlar da gün yüzüne çıkmış olacak. O bakımdan bunlar da şunu gösteriyor, Kur'an'ın daha doğrusu Allah'ın derdi ifade, üslup, nazım ve söz dizim bakımından edebi yönden muhteşem bir eser ortaya koymak değil, o zaman burada Kur'an'ın asıl amacını saptırmış oluyoruz. Peki asıl amacı nedir? Asıl amacı da insanları hidayete erdirmek, doğruya erdirmek, ahlaklı erdemli bir toplum üretmek, çalmayan çırpmayan, komşusuna yan bakmayan, kan dökmeyen, hırsızlık yapmayan, zayıfı destekleyen vb. aksi taktirde o zaman Kur'an'ın amacı başka şeyler olmuş olacak, yani haşa edebiyat amacı güden bir Allah olmuş olacak,

geleneğimizde bu tür bir savunuyu ileri süren bizim İslam bilginleri edebiyat yapan, o dönem Araplarla edebiyat yarışına giren bir Allah tasavvuru ortaya çıkarmış oluyorlar. Bu şekilde o olduğu kanaatinde değilim, İslam'ın Allah'ın temel amacı insanlara evrensel öğretisini yani ahlakı, ahlaki öğretiyi insanlara aktarmaktır ve onların ahlaklı birer insan ve Müslüman olma yönünde yaşamlarına katkı sunmaktır, değilse edebiyat yapmak edebi bir metin yarışına kelamı sokmak, haşa Allah'ı insanla yarıştırmak, yarattığı varlıkla Allah'ı retorik yahut poetika yarışına sokmak bunun Allah'ın yapacağı bir iş olması mümkün değildir. Yani Allah kendisini nasıl insanla yapıştıracak yani bu mantıksal olarak bir defa kabul edilecek bir şey değil yani hadi bakalım benim yaptığım bir kelamdan siz de getirin. Yani bunu Allah kendisini insan seviyesine indirerek insana yarışır ve cedelleşen ve cebelleşen bir Allah tasavvuru bir defa İslam kelamının temel ilkelerine aykırı bir şey, bunu bir defa kabul etmiş olalım, o bakımdan Kur'an Allah'ın icaz amacı gütmediğini, edebi bir şaheser/bir retorik harikası ortaya koyma hedefinin olmadığını, koyduğu ilahi kelamın tamamen onların günlük yaşamlarında kullandıkları kelam üslupları, kelam kalıpları olduğunu kabul etmemiz kaçınılmazdır. Bunu İslam geleneği, Kur'an'ın onların kelam kalıplarında bir hitap olduğunu çok açık bir şekilde itiraf etmiştir. Hatta şunu da ifade edelim, Kuran da ayet olarak nazım ifade biçimi olarak yer alan birçok şeyin de cahiliye Araplarında, onların gündelik dil ve konuşmalarında, şifahi ifadelerinde yer aldığını, söz gelimi "*küllü şeyin halikun illâ vecheh*" sözünün Kus b. Saide'nin ve İmruu'l-Kays'ın ifadelerinde benzeri nazım itibariyle, söz dizimi itibariyle benzer ifadelerin yer aldığını da görüyoruz. O bakımdan nazım, üslup, söz dizim, kafiye zevki bakımından da o günkü Arab'ın ruhunu ve zevkini okşamıştır, bu yönüyle de metin yerellik arz ediyor, kültürellik arz ediyor bunu da görmemiz gerekiyor. Dolayısıyla kültürellik arz eden bir metni 100 yıl, 500 yıl, 1000 yıl sonra icaz deyip ifade biçiminin tamamen evrensel nitelikte olduğunu söylemek biraz zor. Evet Bünyamin hocamın sorusuna gelecek olursak kasıt nasıl anlaşılacak? Bünyamin hocam bu zor bir soru, bu kasıt nasıl anlaşılacak? Bu şeye giriyor, yani kasıt lafızların içinde, orada duran metinde orada durup bizi bekleyen bir şey mi? Bu soruyu sormak lazım, kasıt söylevin yahut söylev metnin neresinde? Metinde mi, mütekellimin zihin dünyasında mı, yoksa bağlamda/konjoktürde mi? nerede?, Bu nasıl bulunacak? Her birey buna ulaşabilir mi? Ya da bir bilginler topluluğu mu oluşturulacak? bunun çözümünü ben de sunma kudretinde değilim, onu ifade etmiş olalım ama

benim kendimce bir yöntemim var yereli ayıklayarak evrensele ulaşabiliyorum, yereli gördüğüm zaman, yereli fotoğrafladığım zaman onun arka planında evrenseli görebiliyorum, buna itiraz edilebilir, bu sizin yaklaşımınızdır denilebilir. Dolayısıyla bunda da bir subjektiflik, öznellik söz konusu. Çünkü birileri çıkıp mutlaka şunu diyecektir, bu sizin bakışınız diyecektir, yani komisyon da kurulsa bu o komisyonun bakışı denilecektir, onu ifade etmiş olalım. Hz. Ömer'in müellefe-i kulub meselesiyle ilgili bir hocamız da buna temas etti. Bu Kur'an'ın ahkâmın zamanına göre ahkâmın yerel ve kültürel olduğu, dolayısıyla tüm zamanlar ve tüm toplumlar için genel geçer, evrensel ilkeler olmadığı yönünde tezleri savunanların genelde veri olarak kullandığı bir ifade, şeriat mı zamana, örfe hakim olacak yoksa örf mü zaman mı şeriate hakim olacak?. Sorusuyla ilgili ben şunu ifade edeyim, bu konuda İslam bilginlerinin yolunu tutuyorum, onların yolundan gidiyorum. Bu noktada bizim geleneksel birçok İslam bilginin şeriatlerin büyük oranda yerel nitelikte olduğu yönünde açıklamalarıyla yetiniyorum. Yani evet, zaman, zemin bu zaman ve zeminde yaşayan toplum yapısı daha ziyade şeriatlere hükmeder, vahiy tarihi bizim için en büyük açık, seçik, bedihi, zorunlu delildir, çünkü her peygamberin şeriatı değişiktir/değişmiştir. Yani zamana, toplumun yapısına göre değişmiştir, coğrafyaya göre şeriat değişmiştir. Ben şunu söylemek istiyorum, acaba Hz. Peygamber diğer sami toplumlarda olduğu gibi güneş takvimini kullansaydı, bugün ibadetler acaba güneş takvimine göre mi olacaktı yoksa onların bilmedikleri, kullanmadıkları bir takvime ay takvimine göre mi olacaktı? Kesinlikle şeriatler, onların kendi günübirlik yaşamlarında kullandıkları şeyler üzerine oturmuştur. Ay takvimini kullanıyorlardı, geceyi çok seviyorlardı, çölde gece onlar için bir serinlik idi, ay gece sohbetlerine eşlik ediyordu, hatta ayı sevdiklerinden dolayı ataerkil akıl yapısına uygun erkekleştirmişlerdir. Kamer demişlerdir. Hatta güneşle beraber zikrettiklerinde kamerân/kamereyn demişlerdir bunlar. O bakımdan takvimlerini, günübirlik yaşamlarını, tarihi hadiselerini aya göre düzenlemişler. İşte şeriat dediğimiz şey de o günkü toplumun takvim yapısına göre şekillenmiştir. Başka bir takvim kullansalardı muhtemelen bugün İslam dini dediğimiz evrensel dinin takvimi başka bir takvim olacaktı. O bakımdan zamanın evet, zamanın şeriate şekil verdiğini kabul etmekle birlikte şeriatlerin de içinde taşımış olduğu ruhla, evrensel mesajlarla zamana biçim ve yön verdiğini, zamanı ve toplumu dönüştürdüğünü de ifade etmiş olalım. Yani karşılıklı/diyalektik bir ilişki söz konusu, sözü daha fazla uzatmak istemiyorum, teşekkür ederim.

Bünyamin Erul: Evet Emrah hocam ben de çok teşekkür ederim mikrofonunuzu bir kapatırsanız, hayli yorulduk, dinlenme vaktimiz geldi. Şimdi musiki icrasına geçeceğiz. Geçmeden önce ben gece bir latife ile sözlerimi noktalayıp yanımda babam felçli, ben şu anda hastanedeyim, yatıyor. Geçen hafta dedi ki, yarın ben öleceğim falan dedi, ara sıra böyle şeyler der. Ben de "artık uyuma zamanı geldi, hadi" dedim "Fatihayı oku" dedim ya falan dedi, okumak istemedi ben de "ya hem öleceğim diyorsun hem okumuyorsun" dedim. "Elhamdülillah Rabbil Alemîn" başladı okumaya. Emrah hocam! Biz akademisyeniz tabii Allah'ın kitabı bizim kaynağımız, akademik çalışmalarda bir kaynak olarak kullanıyoruz. Gel bir ister bir meslektaşın olarak gör beni ister yaşlı büyüğün, ağabeyin olarak gör yani bazen Allah'ın kitabını Allah'ın kitabı olarak okuyalım inşallah şöyle gönlümüzce inancımızla inanın çok farklı şeyler göreceğiz, çok farklı şeyler bulacağız. Elbette vazifemiz gereği bu tartışmaları yapacağız, keyifle dinledim sizi, arkadaşlarımızı bence çok faydalı bir oturum, faydalı bir program oldu ama takdir edersiniz ki konu çok geniş, çok çetrefilli sadece Emrah hocayı değil, birçok hocamızı ilgilendiren boyutları var. Bu alanda tabii daha dikkatli, daha temkinli bir dil kullanmamız gerekiyor. Ben teşekkür ediyorum, istifade ettik, sunumunuzdan çalışmalarınızdan da inşallah istifade edeceğiz. Veli hocam kimi dinliyoruz şimdi? Katkılarımız kim?

Veli Atmaca: Hocam fakültemizde Türk din musikisi öğretim görevlisi Furkan Ceylan. Kanuni, biz kanunsuz iş yapmıyoruz hocam.

Bünyamin Erul: Furkancım artık kitap kanun olarak bir kenarda şu anda, tamam mı? Söz kanun, sen kanun hadi bakalım buyurun.

Furkan Ceylan: Teşekkür ederim. Sayın Bünyamin hocam, Veli hocam o güzel latifeyi yaptı. Bana bu latife sürekli yapılır, kanun, enstrüman açısından böyle bir espiriye, sürekli konu oluyor. Kıymetli hocalarım hepinize hayırlı akşamlar diliyorum. Emrah hocanın kıymetli konuşmasından dolayı kendisine çok teşekkür ediyoruz, çok güzel bir konuşmaydı, çok güzel yani güncel bir konu ve zihnimizi böyle sürekli meşgul eden bir konu aslında, bazı noktalar bir bakıma biraz böyle vuzuha kavuştu, kendisinden Allah razı olsun. Şimdi ben şehnaz makamında bir ilahi sizlere okumak istiyorum. Peygamber efendimizin veladeti münasebetiyle ona iltifaten yazılmış bir şiir:

Gubâr-ı pâyına almam cihânı yâ Resûlallâh
Değişmem mûyına heft âsmânı yâ Resûlallâh

Duyunca makdem-i teşrîfin Âdem sulb-i pâkinden
Değişdi habbeye bâğ-ı cinânı yâ Resûlallâh [21]

***

Ayağının tozuna cihanı verseler almam ya Resulallah.
Saçının bir telini yedi göğe değişmem ya Resulallah.
Senin teşrifinin, kendi temiz soyundan olduğunu duyunca Hz. Âdem,
Bir tohuma (taneye), cennet bahçelerini değişti ya Resulallah.

Furkan Ceylan: ...Teşekkür ederim. Peygamber efendimize aline ve ashabına salatü selam olsun. Hepsinin bu dini mübini İslam'ı bizlere ulaştıran bütün ulemanın, bütün mutasavvıfların, bütün hak erenlerinin hepsinin ruhları şad olsun. Bu vesileyle bütün hocalarımıza da hayırlı akşamlar diliyorum.

Veli Atmaca: Allah razı olsun, Allah razı olsun kardeşim.

Bünyamin Erul: Çok teşekkür ederiz. Furkan kardeşim ellerine sağlık, gönlüne sağlık yani sadece kanunin değil, kalbin, gönlün de bize çok güzel mesajlar verdi. Bu vesileyle mevlit kandilinizi kutluyorum. Cenabı Allah Allah resulünün izinden onun sünneti seniyesinden gitmeyi, onu yakından tanımayı, onun gösterdiği istikamette onun mesajıyla güzel bir hayat yaşamayı hepimize nasip eylesin. Bu pandemi sürecinde herkese sağlık diliyorum, epey bir uzattık. Veli hocama hep söylüyorum, iki saati geçirmeyelim diye ama yine bir yarım saat geçmiş oldu. Başka bu geceyi şereflendiren Ethem Ruhi hocama, programın sahibi olan Veli hocama, konuşmalarıyla bizi bilgilendiren efendim, Emrah Dindi hocamıza bana yardımcı olan değerli meslektaşım Ebru hocama çok selam, çok teşekkürlerimi iletiyorum, saygılarımı sunuyorum. Hayırlı akşamlar diliyorum, hayırlı geceler diliyorum. Haftaya cumaya bir başka programda görüşmek, buluşmak dileğiyle. Hepinize hayırlı geceler diliyorum.

Kaynakça

Dindi, Emrah, Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2017, Cilt: III, Sayı: 2, s. 27-55.

Dindi, Emrah, Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2017, Cilt: XXI, Sayı: 1, s. 577-638.

Dindi, Emrah, Cahiliye Döneminde Mali Yükümlülükler ve Bunların Kur'ân'daki Yansımaları, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, Cilt: II, Sayı: 2, s. 57-92.

21 Bu şiirin güftesi Ebûbekir Kâni Efendi'ye aittir.

Dindi, Emrah, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür, Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları 2017.

Dindi, Emrah, *Arap Coğrafyası ve Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.

Dindi, Emrah, *Kur'an'ın Kültürel Antropolojisi Ahiret Anlatımları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021.

CÂHİLİYE

ÜZERİNE TETKİKLER

EDİTÖRLER

PROF. DR. VELİ ATMACA • DR. ÖĞR. ÜYESİ HAKAN TAHTACI

ARŞ. GÖR. DR. ALİ RIZA KARA • ARŞ. GÖR. ELMAS RUŞEN BARUT

Bilindiği üzere İslâm, asırlarca; atadan babadan nakledile gelen ve kendilerine mahsus inanç ve kültürleri bulunan, onunla şekillenmiş bireysel ahlak, aile yapısı, çeşit çeşit evlilik biçimleri, aile fertlerinin birbiriyle ilişkileri, miras, irsiyet, nikâh, boşanma gibi daha birçok muamele yanında kabileler arası ilişkileri, siyasi ve idari yapıları, cezai müeyyideleri gibi sosyal, toplumsal yapılarının kısmen kutsallık rengine bürünmüş değerler dünyasının üzerine gelmiştir. İslâm "Vahiy" vasıtasıyla ve onunla kişisel karakteri ile yoğrulmuş olan Hz. Peygamber'in hem kendisinin hem de içinde bulunduğu toplumun her bireyinin karakterini şekillendiren ve inançla karışık hayat tarzını belirleyen "Nebevi Dokunuş"la yani Sünnet ile de yeni bir biçim almaya başlamıştır. Binaenaleyh halka halka yıllar içinde tabiri câizse rafineriden geçmiş bir geleneğin Vahye ve Sünnete uygun şekle bürünmesi çok da kolay olmamıştır.

Bireyden başlayarak toplumsal çapta bir değişim ve dönüşüme şâhid olunan bu tarihi realitenin mayalanmasında birinci derecede etkili olan Vahiy ve Nebevi Sünnet'tir. Ancak Vahiy ve Sünnet'in asırlar ve coğrafyalar ötesi geçerliliğini; sahip olduğu evrensel değerini günümüz Müslümanları için de geçerli hükümler taşıdığını iddia edebilmemiz için bu "Kurucu Metinler"in sadece lâfzen değil, nüzul ve vürûd ettiği ortamla bütünlük arzeden anlam evrenini bilmemiz gerekmektedir. Bunun için de Allah ve Resûlü'nün buyruklarının mahalli oluşumuyla sınırlandırılmayan, maksadı ve maslahatı bize sağlayan bir anlama yöntemine ihtiyaç olduğu ortadadır.

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olarak 8 Ekim 2021-3 Nisan 2022 tarihleri arasında "İslam Düşüncesinin ve İlimlerinin Devirleri Üzerine: Câhiliye" temalı konferanslar, zikredilen amaç ve hedefler doğrultusunda gerçekleştirilmiştir.

İşte bu eserde yer alan her bir çalışma, evveliyatında uzmanlarınca izlenmiş, tartışılmış 29 konferansla da meraklısını buluşturacak olan, İslâm Nassları'nın (Âyet ve Hadis-Sünnet'in) doğru anlaşılması ve günümüz Müslümanlarının yaşadığı problemlere literal (Lâfızcı, mahalli) değil anlamı ve maksadı önceleyen evrensel değer üretme çalışmalarına yardımcı olacak akademik nitelikli araştırmaları içermektedir.

Her bir çalışmanın ilk sayfasında yer alan karekodlar, ilgili metne ait internet ortamındaki görsel sunumlara erişim imkânı sunmaktadır. Böylece konuya ilgi duyan araştırmacılar için çağa uygun yazılı ve görsel bir kaynak oluşturulmuştur.

www.ragbetkitap.com
facebook.com/ragbetyayinlari
instagram.com/ragbetyayinlari
twitter.com/ragbetyayinlari

ragbet yayınları

ISBN: 978-625-6889-20-0
9 786256 889200