

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA CÂHİLİYE
DÖNEMİ'NE DAİR VERİLERİN ÖNEMİ**

FURKAN TORUN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. HAKAN UĞUR**

KONYA-2025

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA CÂHİLİYE
DÖNEMİ'NE DAİR VERİLERİN ÖNEMİ

FURKAN TORUN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. HAKAN UĞUR

KONYA-2025



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Furkan Torun		
	Numarası	21810601077		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Kur'an'ın Anlaşılmasında Câhiliye Dönemi'ne Dair Verilerin Önemi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Furkan TORUN



ÖZET

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Furkan TORUN		
	Numarası	21810601077		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hakan UĞUR		
Tezin Adı	Kur'an'ın Anlaşılmasında Câhiliye Dönemi'ne Dair Verilerin Önemi			

Bu çalışma, Kur'an ayetlerinin doğru anlaşılmasında tarihsel bağlamın, özellikle de Cahiliye Dönemi'nin ne derecede belirleyici olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kur'an her ne kadar evrensel ilkelere sahip ilahî bir hitap olsa da hitap ettiği ilk muhatap kitlenin sosyokültürel ve tarihî gerçeklikleri göz önünde bulundurulmadığında birçok ayet eksik veya hatalı anlaşılabilir. Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim'i anlamak, sadece lafzî veya gramatik düzeyde bir çaba değil; aynı zamanda onun indirildiği dönemi, muhatap aldığı toplumu göz önüne alarak kavrama çabasını da içerir.

Bu çalışmada, ilk olarak Cahiliye toplumu ile doğrudan ilişkili olduğu tespit edilen ayetler belirlenip analiz edilmiştir. Bu analiz neticesinde tarihsel veriler olmadan tam anlamıyla anlaşılacak ayetler tespit edilmiştir. Tespit edilen bu ayetler üzerinden Kur'an'ın tarihsel zemini ile anlamı arasındaki güçlü bağ ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda, dört bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde Kur'an'ın indiği coğrafya ve ekonomik ortama dair ayetler ele alınmıştır. İkinci bölümde Mekke civarındaki dînî ve itikâdi ortam ele alınırken çalışmanın üçüncü bölümünde Arapların ibadetleriyle ilgili ayetler incelenmiştir. Çalışmanın dördüncü ve son bölümünde ise coğrafyadaki sosyal hayat ve Câhiliye Araplarının zihin dünyası ele alınmıştır. Çalışmada ayet eksenli bir başlıklandırma yapılmamış, bunun yerine anlam bütünlüğünü esas alıp meseleleri konu bütünlüğü içerisinde ele alan bir yöntem tercih edilmiştir. Bu yöntemle Kur'an ayetlerini bir kurgudan bağımsız olarak tek tek açıklamaktan ziyade, çalışmada yer alan ayetleri bağlamı içerisinde değerlendirilmek amaçlanmıştır. Bu sayede hem metnin takip edilebilirliği daha kolay hale gelecek hem de konuya dair bütün bütüncül bir perspektif yakalanmıştır. Özetle, Kur'an'ın evrensel mesajı ile tarihsel bağlamı arasında bir çelişki değil, tamamlayıcılık ilişkisi bulunduğu ve tarihsel arka plan bilgisinin, tefsir faaliyetinde vazgeçilmez bir unsur olduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Câhiliye, Nüzul, Bağlam



ABSTRACT

ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Furkan TORUN		
	Student Number	21810601077		
	Department	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Hakan UĞUR		
Title of the Thesis/Dissertation	The Importance of the Data on the Period of Jahiliyya in the Understanding of the Qur'an			

This study aims to reveal to what extent the historical context, especially the Jahiliyyah period, is decisive for the correct understanding of the Qur'anic verses. Although the Qur'an is a divine address with universal principles, the meaning of many verses can be interpreted incompletely or incorrectly when the sociocultural and historical realities of the first audience are not taken into account. In this regard, understanding the Holy Qur'an is not only a verbal or grammatical endeavor, but also an effort to comprehend it by taking into account the period in which it was revealed and the society it addressed.

In this study, the verses that were found to be directly related to the Jahiliyya society were analyzed and the verses that cannot be fully understood without historical data were identified. Through these identified verses, it is tried to reveal the strong link between the historical background of the Qur'an and its meaning. In this context, in the first part of this study, which consists of four chapters, verses about the geography and economic environment in which the Qur'an was revealed will be discussed. The second part deals with the religious and theological environment around Mecca, while the third part analyzes the verses related to the worship of the Arabs. The fourth and final part of the study deals with the social life in that geography. However, the study is not titled in terms of verses; instead, a method based on the unity of meaning and dealing with the issues within the integrity of the subject has been preferred. Thanks to this method, it is aimed to evaluate the Qur'anic verses within the context of the verses in the study rather than explaining them one by one independently of a fiction. In this way, both the followability of the text will become easier and a holistic perspective on the subject will be captured. As a result, it is emphasized that there is a complementary relationship between the universal message of the Qur'an and its historical context, not a contradiction, and that historical background knowledge is an indispensable element in tafsir activity.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Jahiliyya, Nuzul, Context

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	ix
ÖN SÖZ	x
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu	1
2. Araştırmanın Amacı, Problemi ve Önemi	1
3. Araştırmanın Yöntemi	12
4. Araştırmanın Sınırlılıkları	15
5. Araştırmanın Varsayımları	15
6. Literatür Taraması	16
KURAMSAL ÇERÇEVE	20
1.1. Câhiliye Kavramının Tanımı	20
1.2. Câhiliye Kavramının Kur'an'daki Kullanımı	25
1.2.1. Zanne'l-Câhiliyye / Câhiliye Zannı	26
1.2.2. Hükme'l-Câhiliyye / Câhiliye Hükümü	28
1.2.3. Teberruce'l-Câhiliyye / Câhiliye Teberrücu	29
1.2.4. Hamiyyete'l-Câhiliyye / Câhiliye Hamiyyeti	33

I.BÖLÜM

KUR'AN'IN İNDİĞİ COĞRAFYA VE EKONOMİK ORTAM

1.1. Hicaz	35
1.1.1. Mekke	37
1.1.1.1. Mekke'nin "Bekke" şeklinde ifade edilmesi	38
1.1.1.2. Mekke ve Kâbe'nin "Harem" ve "Emin" Kılınması	39
1.1.1.3. Mekke'nin Beled/بلد ve Ard/ارض şeklinde ifade edilmesi	41
1.1.1.4. Mekke'nin Ümmü'l Kurâ şeklinde ifade edilmesi	43
1.1.1.5. Kâbe'nin çeşitli şekillerde isimlendirilmesi	44
1.1.2. Medine	45
1.1.3. Tâif	47
1.2. Uluslararası Bir Ticaret Anlaşması Olarak İlâf Kavramı	52
1.3. Bölge Ticaretinden Etkilenmesi Bakımından Fîl Hadisesi	57
1.4. Bizans-Sâsânî İlişkisi ve Mekke'deki İz Düşümü	60
1.5. Câhiliye Araplarında Ribânın Ekonomik İşleyişteki Yeri	62

II.BÖLÜM

KUR'AN'IN İNDİĞİ COĞRAFYADA DİNİ ORTAM

2.1. Putperestliğin Meke Toplumuna Yerleşmesi	66
2.2. Kur'an'da Adı Geçen Putlar	69

2.3. Putlarla İlgili Uygulamalar	75
2.3.1. Ezlâm (Fal okları) ve Putlarla İlişkili Kavramlar	75
2.3.2. Bir Şirk Unsuru Olarak Putlara Adanan Hayvanlar	81
2.3.3. Putlara Bağışlanan Ekin ve Hayvanların Allah'a Ulaşmaması	87
2.4. Kur'anî Bir Kavram Olarak Haniflik	90
2.5. Kur'an'ın İndiği Ortamdaki Bazı İtikadi Konular	97
2.5.1. Câhiliye Araplarında Melek İnancı	98
2.5.2. Câhiliye Araplarında Cin İnancı.....	100
2.5.3. Câhiliye Araplarının Gök Cisimlerine Kutsallık Atfetmeleri	106
2.5.4. Araplarda Uğur-Uğursuzluk İnancı	110

III.BÖLÜM

CÂHİLİYE ARAPLARININ İBADETLERİ

3.1. Câhiliye Dönemi'nde Hac İbadeti.....	113
3.1.1. İhramlıyken Yapılan Perhiz ve Kâbe'yi Çıplak Tavaf Etmek.....	114
3.1.2. Câhiliye Dönemi'nde Vakfe.....	119
3.1.3. İhram Zamanında Evlere Arkadan Girme Âdeti.....	121
3.1.4. Câhiliye Araplarında Sa'y	124
3.1.5. İhramlıyken Alışveriş Yapmanın Yasaklanması.....	127
3.1.6. Kurban ve Kalâid Uygulaması	129
3.1.7. Takvimle Oynamak: Nesî ve Kur'an'daki Yansıması.....	134
3.1.8. Hacıların Su İhtiyacını Karşılama: Sikâye	138
3.2. Câhiliye Araplarında Namaz.....	141

IV. BÖLÜM

CÂHİLİYE ARAPLARINDA SOSYAL HAYAT

4.1. 'Ubbiyyetü'l-Câhiliyye: Araplarda Gurur ve Övünme Geleneği	151
4.1.1. Mal ve Evlat Çokluğu ile Övünmek	156
4.1.2. Kabir Sayısının Çokluğu ile Övünmek.....	161
4.1.3. Ataları Anma Adeti	163
4.2. Arap Toplumunda Kadının Konumu ve Evlilikle İlgili Adetler	166
4.2.1. Kız Çocuklarının Gömülmesi.....	167
4.2.2. Kadınlara Zorla Vâris Olmak	172
4.2.3. Araplarda Bir Boşanma Türü Olarak Zihar ve İlâ Uygulamaları.....	177
4.3. Evlatlık Edinme.....	182
4.4. Araplarda Meysir Uygulaması	185
4.5. Arapların İçkiye Olan Düşkünlükleri.....	189
4.6. Kan Davası ve Kısas	193
4.7. Mecnun, Şair, Sâhir, ve Kâhin Kavramları	199

SONUÇ	205
KAYNAKÇA.....	211



KISALTMALAR

ASD	Akademik Siyer Dergisi
bk.	bakınız
b.	ibn (oğlu)
bnt.	binti (kızı)
çev.	çeviren
ed.	editör/düzenleyen
h.	hicrî
Hz.	Hazreti
İSTEM	İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi
KURAMER	Kur'an Araştırmaları Merkezi
m.	miladî
no.	numara
nşr.	neşreden
ö.	ölüm
r.a.	radıyallâhu anhu/anhâ
s.	sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	tahkik eden
t.y.	basım tarihi yok
vb.	ve benzeri

ÖN SÖZ

Hamd ederiz Rabbimiz Rahman’a, eyledi kitâbını bütün kitaplara ana, vahyetti elçisine kıldı onu Mustafâ, uyarsın diye Mekke’yi ve “men havlehâ”. Gönderdi kitâbını, önder olsun diye insanlığa. O halde çıkılsın yola, Yüce Kelâm’ın sırrına vâkîf olmaya. Niyet eyleyelim, muttali olalım Rabb’in murâdına. Gufrâna muhtaç Furkân’ın, önder eyle Furkân’ı ona. Zira revân oldu seni anlama yoluna. Şiar eyledi sözü “Âyâtını anlamada muhtacız siyâka” Bu yolda eyledi ilim, yöneldi “Ma’hûdu’l Arab”a... O halde Ey Yüce Bârî, kıl onu kusurlardan ârî. Bu hususta diler senden suhûlet, ettir ona görüşlerinde isâbet. Uzak olsun her türden musîbet. İstemez senden hiçbir ücret. Zîra ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾

Yüce Allah, insanı yeryüzünde başıboş bırakılmış bir canlı olarak yaratmamış, onu bireysel ve toplumsal hayatı inşa edecek ilkelerle yönlendirmiştir. Peygamberleri aracılığıyla gönderdiği bu ilâhî mesaj, dünya hayatında insana destek olurken ahiret hayatı için de kurtuluşu vadetmiştir. Ancak vahiy denilen bu mesaj, gönderildiği toplumun diliyle ve o toplumun ahvâlini muhatap alarak nazil olmuştur. Bu sebeple vahyin nazil olduğu tarihsel bağlam, Yüce Allah’ın mesajını sağlıklı bir şekilde anlamada büyük önem arz etmektedir.

Bu çalışmada, Kur’an’ın getirdiği ilâhî mesaja doğrudan muhatap olamayan insanların yaşadığı anlama problemi ele alınmıştır. Vahyin tamamlanmasından sonraki kısa bir süreden itibaren ayetler bağlamından koparılmaya başlanmış ve o dönemin şartlarına vakıf olamayan Mü’minler tarafından anlama dair problemler baş göstermiştir. Çünkü vahye doğrudan tanık olmayan dolaylı muhatapların konumu, ilk neslin vahiy ile ilişkisine kıyasla özne-nesne ilişkisi bakımından oldukça farklıdır. Kur’an onlara hitap eden, onların algılamalarına konu olan bir hitap iken, onlar da Kur’an’ın, interaktif bir şekilde hayatlarına müdahale edebildiği bir konumda idi. Bu yönüyle ilk nesil ile Kur’an arasında dinamik bir ilişkisi söz konusuysen tamamlanması itibarıyla vahiy, dolaylı muhataplar için yalnızca metin düzeyinde kalan bir çağrı haline gelmiştir.

Kur'an her ne kadar kitap formunu alsa da içerdiği mesajlar ve getirdiği hükümler açısından kıyamete kadar bâki kalacaktır. Ancak, onun kitap formunu alması ve hayata doğrudan müdahil olmaması sonraki nesillerle arasındaki bağın zayıflamasına veya zamanla kopmasına sebep olmuştur. Bu duruma tarih boyunca sürekli çözüm getirilmeye çalışılmış ve bu iletişimi yeniden kurmak adına çeşitli yöntemler denenmiştir. Ancak bizce, yaşanan bu kopukluğun giderilmesi onu yalnızca metin üzerinden takip etmekle değil, o dönemin genel şartlarını göz önünde buldurarak Kur'an'ın koyduğu emir ve yasakları tebdil etmeden anlamaya çalışmakla mümkündür. Bu sayede insan, kendisini sahabe nesli ile özdeşleştirecek, Rabbi'nin neyi murâd ettiğini daha iyi anlayarak vahiy ile bağını sağlam tutacaktır.

Kur'an'ı daha doğru bir şekilde anlayabilmek ve murâd-ı ilâhîyi yakalayabilmek için yaptığımız bu çalışmada Rabbimizin ayaklarımızı sabit kılmasını dilerim. Ayrıca bu çalışmanın hazırlanmasında bana rehberlik eden, kolay ulaşılabilir olmasıyla günün her saatinde sorularımı cevapsız bırakmayan danışman hocam Prof. Dr. Hakan UĞUR'a; çalışmam boyunca kaynak yardımı aldığım ve istişarelerde bulunduğum değerli hocalarım Prof. Dr. Ali AKPINAR, Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ ve Prof. Dr. Muhammed ERSÖZ'e; çalışma hayatımın başlarında bana mihmandarlık edip katkılarda bulunan Prof. Dr. Burhan BALTACI hocama; ve süreç boyunca tecrübelerinden istifade ettiğim Dr. Sümeyye SAYĞIN hocama; ayrıca çalışma sürecim boyunca desteklerini ve dualarını esirgemeyen muhterem anne-babama da şükranlarımı sunarım.

“Başarmam ancak Allah'ın yardımı iledir...”

Furkan TORUN

Konya, 2025

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

İslam dininin temel kaynağı ve Mü'minlerin hayat rehberi olan Yüce Kitabımız Kur'ân-ı Kerîm, inzalinin ilk anlarından itibaren taşıdığı evrensel mesajıyla insanlık adına bir yol gösterici olmuştur. Tarih boyunca Müslüman toplumların yaşam biçimlerine baştan ayağa yön veren bu ilâhî hitap, sadece metinsel düzeyde bir kutsallığa sahip olmamış, aynı zamanda indirildiği toplumun dinî anlayışını, sosyal ve ekonomik yapısını dönüştürmeyi amaçlamıştır. Bu doğrultuda Kur'an, tarih üstü bir biçimde ve izole bir ortamda değil, bilakis belirli tarihsel, toplumsal ve kültürel bir doku içerisinde interaktif bir biçimde peyderpey nazil olmuştur. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamak, onu, dar bir bakış açısıyla yalnızca metin üzerinden takip etmekle değil, aynı zamanda indiği dönemin toplumsal yapısını, inanç sistemini, dil yapısını ve zihin dünyasını bilmekle mümkün hale gelmektedir. Zira Kur'an'daki bazı ayetlerin sağlıklı bir biçimde anlaşılabilmesi, nüzul ortamının kültürel kodlarının bilinmesine bağlıdır.¹ Bu veriler göz önüne alınmadığı takdirde Kur'an metni, kendine has vecîz üslubu da eklenince anlaşılır olmaktan uzak görülecek, sonraki muhatapların zihninde bu durum müşkil hale gelecektir.

Yukarıda aktarılanlardan hareketle Kur'an'ın doğrudan hitap ettiği ilk muhatapların ardından gelen ve Kur'an'ın indiği dönemin şartlarını ihata edemeyen kimseler için böyle bir çalışmanın yapılması uygun görüldü.. Bu doğrultuda çalışmanın konusunu "Câhiliye Dönemi'ne dair veriler bilinmeden hakkıyla anlaşılamayacak ayetler" oluşturmaktadır. Buradan hareketle bu çalışmada nüzul dönemine şahitlik edemeyen insanların anlamakta zorlanacağı ayetler belirlenecek ve bu ayetler döneminin şartları dikkate alınarak açıklanmaya çalışılacaktır.

2. Araştırmanın Amacı, Problemi ve Önemi

Kur'ân-ı Kerîm, tarihin belli bir döneminde muhataplara yapılan bir hitap ancak getirmiş olduğu hükümler ve vermek istediği mesajlarla da evrensel bir kitaptır. Ancak bu hitabın yirmi üç yıl kadar uzun bir süre zarfında peyderpey gerçekleşmesi

¹ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 59.

ve metinleşme sürecinde herhangi bir kronolojinin gözetilmemesi, Kur'an'ın kendi içerisinde bir bütün olarak okunmasını zorlaştırmaktadır. Bunun yanında bir söz metinleştiği takdirde bağlam ortam kaybolmakta ve o an yaşananlar metne yansıtılamamaktadır. Kur'an'ın da yirmi üç yıl süresince peyderpey indirildiği düşünülünce, ayetlerin metinleşmesiyle beraber zaman zaman sözün söylendiği bağlam silinmekte, bu da metni okuyan kimseye zorluklar yaşatmaktadır. Zira Kur'an (Mushaf) en baştan sistemli bir metin olarak kurgulanmamakta, canlı bir ortamda söylenen sözlerin sonradan metin haline getirilmesiyle oluşmaktadır. Bu da metin-söz ayrımını ortaya çıkarmaktadır.² Bu ayrıma göre, sözlü eylemde bulunan birinin özel niyeti ile söylemek istedikleri arasında öyle bir uyum meydana gelir ki konuşanın demek istedikleri ile söylediklerinin ne anlama geldiği aynı şey olur. Ancak yazılı söylemde bu örtüşmeyi yakalayabilmek pek mümkün değildir. Zira yazarın kastettikleri ile kaydedilen metnin anlamı birbirinden ayrılmıştır. Dolayısıyla metnin söylemek istediği şey, yazarın söylemek istediği şeyin önüne geçebilir hale gelmiştir. Çünkü metinde konuşan kimsenin daha iyi anlaşılma adına yardım aldığı tonlamalar, jest-mimikler ve konuşma tarzı gibi unsurlar ortadan kalkmıştır.³ Buradan hareketle dolaylı muhataplar ile ilk muhatapların anlama konusunda eşit şartlarda olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Esasen bu durum, “anlamı olmak” ve “anlaşılır olmak” kavramlarıyla da yakından ilgilidir. Bu iki kavramı açıklamak adına şunları söylemek yerinde olacaktır:

Meydana getirilmiş her metnin bir anlamı olmalıdır. Çünkü bir yazının metin olarak adlandırılabilmesi için bir anlatıya sahip olması gerekir. Ancak bir şeyler anlatan her metnin “anlaşılır bir metin” olarak telakki edilmesi doğru değildir. Zira, bir metnin “anlaşılır” olmasıyla anlamının olması aynı şey değildir. Bu bağlamda anlaşılır olmak, bir metnin veya bir sözün söyleniş amacına uygun bir şekilde anlaşılması veya başka bir deyişle muhatapın anladıklarının, mütekellimin kastıyla örtüşmesidir.⁴

² Ömer Özsoy, “Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Sorunu”, *İslâmî Araştırmalar* 9/1-4 (1996), 137.

³ Paul Rabinow - William Sullivan, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990), 30; Erol Göka vd., *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Değerlendirme* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 76; Ömer Özsoy, “Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Sorunu”, 138.

⁴ Ahmet Keleş, “Mushaf Kur'an Ayrımında Siyerin Rolü ve Mushafı Kur'an Olarak Okumanın İmkânı”, *Kur'an'ı Nüzul Dönemiyle Okumak*, ed. Adnan Demircan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 22.

Dolayısıyla, -özellikle konuşmaların sonradan kayda alınmasıyla oluşturulan- bir metnin herhangi bir anlama gelmesi veya o metni okuyan bir kimsenin kendince bir şeyler anlaması o metni anlaşılır kılmayacaktır.

“Anlam” kavramına yer vermişken yine aynı kökten türetilmiş başka bir kavram olan “anlamlandırma” ifadesinden bahsetmek de yerinde olacaktır. Yukarıda anlatılan, anlamı olmak ve anlaşılır almak ifadeleri arasındaki farklılığa benzer bir ayrışmanın da “anlamak” ve “anlamlandırmak” kavramları arasında olduğunu düşünmekteyiz. Çalışmanın da ana fikrini oluşturan anlamlandırma kavramını ve bu ifadenin “anlama”dan ayrışan yönlerini şu şekilde açıklamak mümkündür:

Anlamlandırmak ve anlamak her ne kadar aynı kökten gelen fiiller olsalar ve konuşma dilinde aralarındaki nüansa dikkat edilmiyor da olsa bu iki kavram birbirinden oldukça farklı manalara sahiptir. Buna göre anlamak “bir şeyin ne demek olduğunu ve neye işaret ettiğini kavramak”⁵ başka bir deyişle öğrenmek demek iken, anlamlandırmak kavramı, verilen “anlamın” zihin süzgecinden geçirilerek yeni bir “anlam kazandırılması”⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Aktarılanlardan hareketle konuyu başka bir şekilde ifade etmek gerekirse “anlamak” ve “anlamlandırmak” kavramları, her ne kadar günlük dilde birbirinin yerine kullanılsa da aslında zihinsel süreçler açısından farklılık gösterir. Anlamak, bir bilgiyi ya da metni doğru şekilde kavrayarak ne ifade ettiğini çözmek anlamına gelir. Bu süreç daha çok alıcı konumunda gerçekleşir; birey, karşılaştığı bir ifadenin, davranışın ya da olayın içeriğini ve mantığını çözümlenmeye çalışır. Ancak anlamlandırmak, anlamamanın ötesine geçerek bireyin kendi düşünsel, duygusal ve kültürel dünyasıyla bağlantılı bir yorum geliştirmesini ifade eder. Yani kişi yalnızca dış dünyanın sunduğu bilgiyi kavramakla kalmaz, aynı zamanda onu, kendi yaşam deneyimi, değer yargıları ve inanç sistemi çerçevesinde yeniden yorumlar ve ona özel bir anlam yükler. Bu nedenle anlamlandırmak daha çok öznel ve yaratıcı bir süreçtir.

Anlamlandırma işlemindeki bu öznel ve yaratıcı süreci hayatın her alanında görmek mümkündür. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu hakkında ortaya atılan

⁵ İsmail Parlatır vd., *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük* (Ankara: Sözlük Bilim ve Uygulama Kolu Yayınları, 1998), c. 1/112.

⁶ Parlatır vd., *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, c. 1/113.

görüşlerin farklılığı ve bu görüşlerin zaman içerisinde değişiklik göstermesi buna örnek gösterilebilir. Tarihsel olaylar sabit olmasına ve konu hakkında yeni bulgular elde edilememesine rağmen Osmanlı'ya karşı takınılan tavır, dönemden döneme farklılık göstermiştir. Söz gelimi Osmanlı, bir dönem son derece otoriter bir devlet olarak anılırken 1950'li yıllardan itibaren adem-i merkeziyetçi yapısıyla anılır hale gelmiş hatta yer yer daha da ileri gidilerek Osmanlı'nın laik bir yönetime sahip olduğu yönünde görüşler de ortaya atılmıştır.⁷ Halbuki tarih aynı tarih, elde var olan vesikalar aynı vesikalardır. Değişen asıl unsur, bu belgelerin ve olayların nasıl değerlendirildiği, yani nasıl anlamlandırıldığıdır.⁸ Bu durum, anlamın ötesine geçerek tarihî belgelerin içinde bulunduğu bağlama göre yeniden yorumlanarak anlamlandırıldığını göstermektedir. Bu anlatılanların bir benzerini ve anlamlandırma kavramını Kur'an için de düşünmek mümkündür. O halde Kur'an, her okuyucunun kendi iç dünyasına ve bakış açısına göre yorumlanmamalı indiği dönemin şartlarıyla değerlendirilmelidir. Bu bakımdan Kur'an'ın -özellikle tarihsel olaylarla ilgili- ayetleri güvenilir klasik kaynaklardan yararlanılarak anlaşılmalı ancak anlamlandırılmamalıdır. Eğer anlamlandırılacaksa da bu durum "anlam"ın önüne geçirilmemelidir. Bu bağlamda anlam ve anlamlandırma ayrımı, tefsir ve te'vil ayrımına benzemektedir. Anlam kavramını tefsir karşılarken, anlamlandırma kavramının karşılığı ise te'vil olmaktadır.

Yukarıda sözlü ifade ile yazılı metin arasındaki farklara değinilmiş; yapılan bir konuşmanın yazıya geçirilmesiyle bağlamın kopabileceği, bağlamın kaybolmasıyla ilgili olarak da metnin okuyucunun yorumuna açık hale geleceği veya konuşmacının kastının anlaşılmasını yönünde problemlerin baş göstereceğinden bahsedilmişti. Aynı şekilde konuyla ilgili olarak, anlamlı olmak ve anlaşılabilir olmak ifadelerinin neler olduğuna da değinilmişti. Buradan hareketle yaşananların veya konuşulanların yazıya geçmesiyle bağlamın ortadan kalkabileceğini tarihten ve günlük hayattan birkaç örnekle açıklamak yerinde olacaktır:

Bu örneklerin en dikkat çekici olanlarından birisi hiç şüphesiz Atatürk'ün Dumlupınar Meydan Muharebesi'nden sonra söylediği "Ordular, ilk hedefiniz

⁷ Yasin Aktay, *Tarih Bozumu: Tarih Sosyolojisi ve Tarih Bilinci* (İstanbul: Açılım Yayınları, 2011). (Yazarın bir sonraki dipnotta yer alan çalışmasından nakille)

⁸ Yasin Aktay, "Kur'an, Tarih ve Hermenötik", *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M.Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 160-161.

Akdeniz’dir. İleri!” sözüdür. Bu sözü bağlamından ve tarihî şartlarından kopuk şekilde okuyan bir kimse, Türk Ordusu’nun Akdeniz bölgesine doğru taarruza kalktığını düşünecek ve savaşın Antalya, Mersin, Adana civarlarında gerçekleşeceği zannına kapılacaktır. Zira günümüzde Akdeniz Bölgesi dendiğinde akla bu şehirler gelmektedir. Ancak sözün söylendiği tarihin şartlarına bakıldığında Atatürk’ün bu şehirleri kastetmediği hemen fark edilecektir. Zira Atatürk, Akdeniz’i işaret ederken ülkenin güneyini değil, İzmir ve çevresini, dolayısıyla da Ege denizini kastetmiştir. Çünkü Ege isimlendirmesi yakın tarihte dilimize yerleşen oldukça yeni bir isimlendirme olup o tarihlerde Ege Denizi de Akdeniz olarak isimlendirilmekteydi.⁹ Ancak tarihî şartları gözetmeyen ve bu bilgiye sahip olmayan bir kimse mezkûr sözü doğru anlayamayacaktır. Doğru bir şekilde anlayamamak şöyle dursun, bu sözü Atatürk’ün “...Ben size ölmeyi emrediyorum” gibi sözleriyle de beraber düşününce ülkenin yayılmacı bir politika güttüğü yanılmasına dahi kapılabilecektir. Ancak tarihî bağlamı bilen bir kimse için bu sözün yayılmacı bir politikayla ilgisinin olmadığı açıktır.

Yukarıda anlatılanlar bir tarafa, günlük hayatta yaşanan basit olayların dahi metne aktarılmasıyla anlam okuyucunun niyetine bırakılır hale gelecektir. Örneğin “kapı açık” dendiği vakit şu manalar metne yüklenebilir:

- 1- Gerçek manada kapının açık bırakıldığına dair durum tespiti anlaşılabilir.
- 2- Kapıyı açık unutan kimseye kapıyı kapatması öğütleniyor olabilir.
- 3- Kapıyı kapatan bir kimseye kapının açık bırakılması gerektiği söyleniyor olabilir.
- 4- Bu ifadeyi söyleyen bir kimse kızıyor olabilir yahut basit bir hatırlatmada da bulunuyor olabilir.
- 5- Kapı açık ifadesini kullanan kimse mecâzî olarak kapım sana her zaman açık istediğin zaman gelebilirsin şeklinde bir îmâda da bulunuyor olabilir.

⁹ Detaylı bilgi için bk. Cevat Ülkekel, “Atatürk Neden ‘Ordular İlk Hedefiniz Akdenizdir. İleri!’ Demişti”, (2003).

- 6- Sözü söyleyen kimse “kapı açık” ifadesiyle karşıdaki kimsenin bulunulan mekândan gitmekte özgür olduğunu îmâ ediyor olabilir. (örn. Kapı açık seni tutan yok!)

Nüzulünün ardından yazıya geçirilen Kur’ân-ı Kerîm için de benzeri bir durum söz konusudur. Metin içi bağlamdan çıkarılamayacak pek çok anlam silinebilmekte ve bu anlamların tespiti için metin dışı bağlama, ayetin indiği şartlara ihtiyaç hissedilmektedir. Ancak bu durum, Kur’an ayetlerinin tamamının tarihe hapsedilip yoruma kapalı hale getirilmesi anlamına da gelmemelidir. Kur’an metnine, metinle ve dinin şîârıyla taban tabana zıt olmayan yorumlar da yapmak mümkündür. Ancak bu şekilde te’vilde bulunmakta da ölçülü davranmak gerekmektedir. Zira bunun sürekli işletilmesi halinde nüzul döneminde kullanılan ilk anlam zamanla ortadan kalkma ve unutulma tehlikesi altına girebilecek, bu da sabit bir anlamdan, herkesçe yorumlanabilen birçok ihtimale açık bir metne dönüşme anlamına gelecektir. Bu hususu daha öz bir şekilde ifade etmek gerekirse salt metin, farklı şekillerde yorumlanabilir ancak metnin bağlamla vücut bulması birbirine zıt, farklı yorumların önünü kapayarak o metnin daha kolay bir şekilde anlaşılmasını sağlar.¹⁰ Dahası bir metnin bağlamından kopuk şekilde ele alınması, onun her türlü istismara açık ve korumasız olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Kur’an ayetlerinin tarih zemininde, tarihsel bir bağlam içerisinde söylenerek tezahür etmesi çeşitli tahriflere kapıyı kapatmış ve anlamın tahrifine karşı kalkan olmuştur. İşte bu sebeple olmalı ki Yüce Allah, vahyini belirli bir tarihsel bağlam içerisinde indirmiş ve böylece onun anlam ve maksadını koruma altına almıştır.¹¹

Yukarıdan anlatılanlar ve bağlamla ilgili aktarılan örnekler, iletişim kavramıyla da yakından ilgilidir. İletişimde en önemli unsur şüphesiz tarafların birbirini anlaması, göndericinin, aktarmak istediği iletiyi (mesajı) alıcıya sağlıklı bir şekilde ulaştırabilmesidir. Göndericinin, iletiyi alıcıya ulaştıramaması veya alıcının iletiyi düzgün bir şekilde algılayamaması sonucunda hiç şüphesiz sağlıklı bir iletişimden söz etmek de mümkün değildir. Örneğin, bir kafede çay içen bir kimse elini sıcak bardağa

¹⁰ Şevket Kotan, “Kur’an Bağlamında Tarihsellik Nedir Ne Değildir?”, *Tarihsellik Nedir Ne Değildir?* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2019), 95.

¹¹ Şevket Kotan, “Nass ve Tarih”, *İslami İlimler Dergisi* 1/6 (30 Kasım 2008), 205-218.

değdirdiğinde yanmanın etkisiyle yüzünü buruşturmuş bir şekilde “çay sıcakmış” diyerek muhatabına canının yandığı mesajını vermek ister, muhatabı da karşısındaki kişinin acısını paylaşmak yerine çayın sıcak olduğu, dolayısıyla işletmenin çayı hızlı servis ettiği sonucunu çıkarırsa bu durumda sağlıklı bir iletişimden söz etmek mümkün olmayacaktır. Zira eli yanan kişi anlaşılmayı ve acısının paylaşılmasını umarken muhatap, göndericinin iletmek istediği duyguyu dikkate almayarak, durumu nesnel bir biçimde değerlendirmiş, dolayısıyla da farklı bir anlam çıkarmış olur. Bu da iletilen mesajın amacına ulaşmasını engeller ve iletişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesine mâni olur.

Sağlıklı iletişime dair aktarılan bu örnek, Kur’an’ın insanlar ile kurduğu ilişkiye de örnek gösterilebilir. Nitekim Kur’an da getirmiş olduğu ilâhî mesajıyla, gönderici konumunda olan Allah’tan alıcı konumundaki insana yöneltilmiş bir hitaptır. Bu iletişimin sağlıklı bir şekilde işletilebilmesi adına, insanın kendisine yöneltilen hitabı doğru bir biçimde anlaması, bunun için de mesajın bağlamını, dilini ve amacını göz önünde bulundurarak yorumlaması gerekir. Aksi takdirde, Kur’an’ın iletisi, alıcının ön kabulleri, kültürel birikimi ve tarihten kopuk yaklaşımları nedeniyle yanlış veya eksik anlaşılabilir. Tıpkı bir insanın iletmek istediği duyguya karşı muhatabının ilgisiz kalması veya farklı bir anlam yüklemesi gibi Kur’an’ın da ilâhî maksadı eğer doğru bir şekilde ele alınmazsa muhatap mesajı yakalayamayabilir. Bu sebeple Kur’an metni, bağlamından kopuk bir şekilde anlamlandırılmamalı, doğru anlama ulaşmak ve metni anlaşılır kılmak için tarihsel bağlam ile muhatapların sosyokültürel yapısı göz önünde bulundurulmalıdır. Aksi halde Kur’an’ın maksadı dışındaki anlamlara çekilip mesajın işlevsizleştirilmesi riski ortaya çıkar ki bu da iletişimdeki anlam kaybına benzer bir şekilde ilahi mesajın içeriğiyle alıcı konumundaki insan arasında bir kopukluğa sebep olur. Daha açık bir ifadeyle modern dönemde bir kimse kendi ön kabullerinden hareketle “hayal ve beklentilerine göre anlam yüklememeli” iletişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi ve mesajın doğru şekilde kavranabilmesi için tarihi devreden çıkararak ayetlerin anlam alanını kendisi belirlememelidir. Örneğin, günümüzde “*kadınlar sizin tarlalarınızdır/نساؤکم حَرْثٌ لَّكُمْ*”¹² ayeti okunduğunda bir

¹² el-Bakara 2/223.

kimse çıkıp kendi vahiy telakkisine dayanarak “benim Allah’ım bana böyle demez, bana tarla demez” gibi sözler sarf edebilmektedir.¹³ Halbuki burada Allah’ın kadınlara hakaret etmek gibi bir kastı yokken muhatap bunu hakaret gibi algılamış, böyle bir ayetin olamayacağı düşüncesine dahi varmıştır. Ortada bir anlatılan ve anlaşılan varsa ve bu ikisi birbiriyle örtüşmeyip anlatılan ve anlanan farklı anlamlar içeriyorsa burada bir yanlış anlama vardır.¹⁴ İşte dönemin şartları ve bağlam burada devreye girerek yanlış anlamı ortadan kaldıracak ve Kur’an’ın bu tür gerçekliği olmayan anlamlara kapıyı kapatmasını ve mananın sağlam temellere oturtulmasını sağlayacaktır.

Tarihin önemine dair verilen bu güncel örnekler, Kur’an’ı anlama konusunda yaşanan sorunun yakın döneme ait, yeni bir problem olduğu izlenimini vermemelidir. Zira Kur’an ayetlerini tarihsel sebeplerden dolayı anlamlandıramama problemi henüz hicrî ikinci yüzyıla varmadan baş göstermiştir. Örneğin *Mecâzu’l-Kur’ân* yazarı Ebû Ubeyde, (ö. 209/824) eserinin telif edilme sebebi olarak insanların Kur’an’ı anlamaktan uzak kalmalarını göstermektedir. Yaşadığı bir diyalog sonucunda bu eseri yazma kararı aldığını söylemiştir. Rivayete göre bir adam Ebû Ubeyde’ye gelir ve cehennemdeki ağacın meyvelerinden bahseden “*طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ / Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir.*” ayetini okuyarak “Cehennem ve cennet gaybî kavramlardır. Buna dair bilgiler açıklanırken somut nesnelere örnek verilmelidir. Ancak şeytan ifadesi de soyut bir kavramdır. Bilinmeyen bir şey, başka bir bilinmeyenle nasıl açıklanabilir? Bu misal anlaşılammaktadır.” şeklinde bir soru yöneltmiştir. Bu soru üzerine Ebû Ubeyde durumu, Allah Teâlâ’nın Araplara kendi dilleriyle hitap etmesiyle açıklamış, Arapların “Gül” isminde hayal ürünü bir varlığa inandığını, aynı şekilde bu yarattığı hiç görmedikleri halde onunla korkutulduklarından ve o yarattığı çeşitli misallere konu ettiklerinden bahsetmiştir.¹⁵ Kısacası Ebû Ubeyde, soyut kavramı başka bir soyut kavramla açıklamanın Arapların yabancı olmadığı bir

¹³ Bu ifadeler, 28 Aralık 2019’da düzenlenen “Kur’an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum” konulu sempozyumun ikinci oturumunun açılış konuşmasını gerçekleştiren Prof. Dr. Hasan Elik’in sözlerinden alınmıştır. Mustafa Çağrıncı (ed.), *Kur’an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2021), 127. Elik burada başından geçen bir olayı örnek vermektedir.

¹⁴ Düccane Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2023), 8.

¹⁵ Ebû’l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefiyâtu’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân*, thk. İhsân ‘Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1391/1971-1415/1994), 5/236.

yöntem olduğunu ifade etmiştir. Bu hususta, şeytan hiç görülme bile bütün milletlerde kötülüğü ve çirkinliği çağrıştırdığı için Allah Teâlâ cehennemin meyvelerini şeytan örneği üzerinden anlatmıştır. Vermiş olduğu bu örnekle de sonraki dönemde yaşayan muhatabın anlamlandıramadığı ayeti tarih aktarımı ile çözüme kavuşturmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'i anlamada tarihin önemine dair verilebilecek pek çok örnek bulunmaktadır. Günümüzde tarihsel verilerin ve metin dışı bağlamın önemi üzerinde fazlaca durulsa da bu önemseyişin köklerini klasik dönemde de görmek mümkündür. Klasik dönem alimlerinin bu noktaya dikkat çekmesi bu çalışmanın ortaya çıkması noktasında da büyük bir motivasyon kaynağı olmuştur. Örneğin Taberî'nin (ö. 310/923) Kur'an ayetlerini doğru anlamaya verdiği önemi gösteren “إِنِّي لَأَعْجَبُ مِمَّنْ قَرَأَ” (ö. 310/923) Kur'an ayetlerini doğru anlamaya verdiği önemi gösteren “إِنِّي لَأَعْجَبُ مِمَّنْ قَرَأَ؟ كَيْفَ يَلْتَذُّ بِقِرَاءَتِهِ؟ الْقُرْآنَ وَلَمْ يَعْلَمْ تَأْوِيلَهُ، كَيْفَ يَلْتَذُّ بِقِرَاءَتِهِ؟”¹⁶ sözü Kur'an'ı kimseye hayret ederim; nasıl olur da onun tilavetinden lezzet alabilir?¹⁶ sözü Kur'an'ı doğru anlamada salt metnin yetmeyeceğine verilebilecek önemli örneklerinden birisidir. Zira tefsir, en genel haliyle dil ve bağlamı ortaya koymak olduğundan, bağlam bilgisinden yoksun olan bir kimsenin Kur'an'ı anlamaktan ve yapmış olduğu tilavetin lezzetinden mahrum kalacağını söylemek yanlış olmaz. Taberî'nin yanı sıra Endülüslü fakih Şâtıbî'de (ö. 790/1388) Kur'an'ı anlama noktasında Câhiliye Araplarının örf ve adetlerine hâkim olmanın gerekliliğine işaret etmiş ve bu çalışmanın ortaya çıkması noktasında bize motivasyon kaynağı olan şu cümleleri söylemiştir:

“Kur'an'ı doğru anlamak için, ümmîlerin (yani Arapların) dilsel alışkanlıklarına (örflerine) uymak şarttır. Çünkü Kur'an, onların diliyle indirilmiştir. Eğer Arapların lisanında süreklilik arz eden bir örf (kullanım biçimi) varsa, şeriatı bu örfte aykırı bir biçimde anlamaya kalkmak doğru değildir. Şayet böyle bir örf yoksa (yani dilde sabit bir kullanım bulunmuyorsa), bu durumda da şeriatı onların bilmediği veya kullanmadığı bir şekilde anlamlandırmak sahih olmaz.”¹⁷

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi' u'l-Beyân fi Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000), 1/10.

¹⁷ İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî el-Ġirnâtî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥâsen es-Selmân (b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 2/131.

Şâtîbî, bu sözlerinin yanı sıra esbâb-ı Nüzûl ilminin de Kur'an'ı anlamada önemli bir yere sahip olduğundan bahsetmiş ve kitabında esbâb-ı nüzul ilmi için ayrı bir başlık açarak nüzul sebepleri hakkında “Ayetlerin nüzul sebeplerini bilmemek şüphe ve işkâle yol açmaktadır. Zahir konumunda olan nassı da mücmel hala getirir. Bu da birtakım ihtilaflara ve çekişmelere sebep olabilir.” demiş, bu sözlerinin ardından da konuyu çok sayıda ayet ve rivayetle örneklemiştir.¹⁸ Esbâb-ı nüzul ilmi hakkında önemli görüşlerde bulunan bir diğer âlim olan Vâhidî de (ö. 468/1076) konu hakkında “Ayetlerin nüzul sebeplerini bilmek, üzerinde durulması gereken en mühim meselelerdendir. Zihinler ve gayretler öncelikli olarak bu ilme yönlendirilmelidir. Zira bir ayetin tefsirini anlamak ve ondaki murâdı kavramak, o ayetin iniş sebebine vukûf sağlamaksızın mümkün değildir.”¹⁹ şeklinde ifadelerde bulunmuş, ardından da eserinin telif edilme sebebini şu şekilde açıklamıştır:

“Bugün ise bazı kimseler, bir şeyler uydurmakta, yalan ve iftiralar atmakta, cehaletin dizginlerine sarılarak, ayetlerin iniş sebebi hakkında bilgisizce konuşmanın tehdidinde aldırış etmeden keyfine göre görüş ortaya koymaktadır. İşte bu durum, beni bu kitabı – sebab-i nüzulleri toplayan bu derleyici eseri – telif etmeye sevk etti. Öyle ki bu ilimle meşgul olanlar bu kitaba başvursun, doğruyu öğrensin hile ve yalandan uzak dursun.”²⁰

Müellifin sözlerinden de anlaşılacağı üzere henüz hicrî beşinci yüzyılda dahi Kur'an'ı anlama noktasında problemlerin yaşanmakta olduğu ve birtakım insanların ayetleri bağlamından kopararak keyiflerince yorumladığı görülmektedir. Bu durumu fark eden Vâhidî, bu yanlış tutumun önüne geçebilmek adına tefsirlerde ve hadis kitaplarında yer alan sebab-i nüzul rivayetlerini -kolay ulaşılabılır olması açısından- derlemeye karar vermiştir.

Esbâb-ı nüzul ilmiyle ilgili olarak daha sonra süreç içerisinde çeşitli çalışmalarda bulunulmuş ve bu ilimle alakalı çeşitli tasniflere gidilmiştir. Konu hakkında görüş bildiren ve sebab-i nüzul rivayetleri hakkında farklı bir tasnife giden müelliflerin başında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ve İbn Âşûr (ö. 1879-

¹⁸ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/146.

¹⁹ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nîsâbûrî el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, thk. 'İşâm b. 'Abdilmuḥsin el-Ḥumeydân (b.y.: y.y., 1412/1992), 8.

²⁰ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, 9.

1973) gelmektedir. Bu iki tasnif arasından ilk olarak Dihlevî'nin tasnifine bakılacak olursa Dihlevî, sebab-i nüzul rivayetleri hakkında Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamak isteyen bir kimsenin sebab-i nüzul rivayetlerini iki yerde kullanabileceğini söylemektedir. Aşağıda aktarılan iki tür rivayet, esbâb-ı nüzulün bilinmesinin gerekli olduğu ayetlerden bahsetmektedir.

- 1- Gazveler ve benzeri olaylar ki, bu tip durumlarda vakıanın ayrıntılarına işaret eden hususlar geçebilmektedir. Bu kıssaların bilgisine sahip olunmadıkça ayetlerin anlamları doğru şekilde anlaşılamaz.
- 2- Bazı kayıt, tahsis ve vurguların hikmetini anlayabilmek ancak nüzul sebebini bilmekle mümkün olmaktadır. Ayette yer alan bazı ifadelerin niçin kullanıldığını anlamak sebepleri bilmeye dayanır.²¹

Her iki tür de Kur'an'ı anlamak için bilinmesinin zaruri olduğu türden rivayetlerdendir. Bunun yanında Dihlevî Kur'an'ı anlamak isteyen bir kimsenin nüzul dönemine ait olayları ezberlemesini, (bilmesini) de şart koşar.²² Yukarıda aktarılanlar haricinde Dihlevî, sebab-i nüzul rivayetlerini, bilinmesi gerekli olanlar ve bilinmesi gerekli olmayanlar şeklinde de ikiye ayırmakta ve bilinmesi gerekli olmayan rivayetler için şunları söylemektedir: “Ayetin anlamı lafzının genelliği ile tamamen anlaşılır; olay veya bağlama dair herhangi bir malumata ihtiyaç duyulmaz. Çünkü itibar lafzın umûmîliğindedir.”²³

Çalışmanın amacını doğru vurgulamak adına İbn Âşûr'un esbâb-ı nüzul tasnifine yer vermek de uygun olacaktır. İbn Âşûr, senedi sahih olan esbab-ı nüzul rivayetlerini beş kısma ayırmış ve bu beş kısımdan ilkinin “Ayetin ve onda murâd edilenin anlaşılması, iniş sebebini bilinmesine bağlı olan ayetler” olarak belirlemiş, sonra da diğer dört maddeyi izah etmiştir.²⁴ Sözü daha fazla uzatmamak için diğer dört maddeye yer vermemek yerinde olacaktır. Ancak şurayı özellikle vurgulamak gerekir

²¹ Ahmed b. 'Abdirrahîm b. eş-Şehîd Şâh Veliyyüllâh, *el-Fevzu'l-Kebîr fi 'Usûli't-Tefsîr* (Kahire: y.y., 1407/1986), 101.

²² Şâh Veliyyüllâh, *el-Fevzu'l-Kebîr fi 'Usûli't-Tefsîr*, 104.

²³ Şâh Veliyyüllâh, *el-Fevzu'l-Kebîr fi 'Usûli't-Tefsîr*, 176.

²⁴ Muḥammed et-Tâhir b. Muḥammed İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyyeti li'n-Neşr, 1984), 1/47-48. Esbâb-ı Nüzul ve müelliflerin görüşleri hakkında detaylı bilgiler için bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, ed. Ayşe Sevim-Mehmet Akif Tunç (İstanbul: Şule Yayınları, 2018).

ki gerek Dihlevî'nin gerekse de İbn Âşur'un yapmış olduğu tasnifte ortak olan husus, her iki müellifin de “sebeb-i nüzul rivayetleri olmadan doğru bir şekilde anlaşılamayacak ayetleri” müstakil bir kategoriye tabi tutmuş olmasıdır. Sebeb-i nüzul rivayetleri üzerinden gidilen bu ayırım, bu çalışmanın da ilham kaynağı olmuş ve modern dönemde Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi amacıyla bu eserde “Câhiliye Dönemi'ne ait malumat olmadan doğru bir şekilde anlaşılamayacak ayetlerin” derlenmesi hedeflenmiştir. Bu ayırma giderken modern dönem insanının metinselci Kur'an algısı ve bağlam bilgisinden oldukça uzak kalması göz önünde bulunduruldu. Bu amaçla, okumuş olduğunuz bu çalışma lafı fazla uzatmadan yalnızca dış bağlam bilgisinin gerekli olduğu ayetleri ele alacak “Câhiliye Dönemi ile ilgili olup tarihsel bağlama ihtiyaç kalmadan anlaşılabilir ayetleri” ele almayacaktır. Bu açıdan bakıldığında eser, Kur'an'ı yalnızca metin düzeyinde bilen kimseler için bir rehber konumunda olacaktır. Mushaf'ı okuyan bir kimse bu çalışmadaki ayetlerden hareketle hangi ayetleri anlayıp/ anlamayacağını kolayca tespit edebilecektir.

Tez boyunca okuyucunun cevabını edineceği temel sorular şu şekilde olacaktır:

- 1- Kur'an mesajı tarihsel bağlam dikkate alınmadan anlama ne derece mümkündür?
- 2- Toplumun yaşayışı ve dönemin şartları Kur'an'ın üslubuna nasıl etki etmiştir?
- 3- Kur'an'ı Câhiliye Dönemi ile okumak lafızların anlam alanını daraltır mı?
- 4- Esbâb-ı Nüzul rivayetlerinin Câhiliye Dönemi'ne dair bilgi verme noktasındaki konumu nerededir?
- 5- Kur'an'ı anlamada, özellikle de tarihsel bağlamın belirleyici olduğu ayetleri anlamada meallere başvurmak ne derecede yeterlidir?

Son olarak, bu ve benzeri soruların cevaplarının aranacağı bu çalışmada, modern dönem insanının oldukça hacimli tefsir külliyatında boğulmaksızın Kur'an'ı nüzul ortamıyla kolayca öğrenmesi amaçlanmaktadır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden “tarihî araştırmalar” deseni kullanılmıştır. Bu model, eski zamanlardaki sosyal hayatı anlamlandırmaya çalışan

tarihî bir bakış açısıdır.²⁵ Açıkça ifade edilmelidir ki, Kur'an metnini doğru bir şekilde anlayabilmek ve onu tarih kaynağı olarak kullanabilmek için onun birtakım Kur'an dışı kaynakla birlikte karşılaştırmalı olarak okunması gerekmektedir. Bu hususta Kur'an'ın ilk muhataplarca nasıl anlaşıldığını tespit etmek adına başvurulması gereken Kur'an dışı iki kaynaktan söz edilebilir.

1. Ayetlerin muhtemel uzak ve genel bağlamları ile Kur'an'da geçen bazı kavramların anlam alanına dair ipucu veren "İslam öncesi Arap kültürüne ait kaynaklar."
2. Doğrudan doğruya kelimelerin nüzul dönemindeki anlamlarına, nüzul sebeplerine ve nüzul dönemi şartlarına yer veren İslâmî rivayet malzemeleri.²⁶

Ömer Özsoy'a ait yukarıdaki tespitlerden hareketle bu çalışmada, yalnızca nüzul dönemine ait İslâmî rivayet malzemelerine yer verilmeyecek, Arap kültürüne dair bilgilere yer veren çeşitli kaynaklardan da yararlanılacaktır.

Eserin içeriği ile ilgili olarak; çalışmada yer alan başlıklar, başlık içerisinde anlatılan ayetin içeriğine uygun olarak isimlendirilmeye çalışılmıştır. Bununla ilgili olarak birçok başlık, ele aldığı bir ayeti veya ayet grubunu temsil etmektedir denilebilir. Bunun yanında, daha fazla yer kaplamaması adına metinde ayetlerin yalnızca mealine yer verilmiş, ayetin Arapça lafızları dipnotta yer almıştır.

Konu anlatımında tarihsel bilgiler verilirken Arapların hayatlarından bahseden klasik tarih kitaplarından yararlanılmış, bu konuda tefsir kaynaklarının kullanılmamasına özen gösterilmiştir. Bu bağlamda, örneğin hadisler, tâli kaynaklardan değil de birincil kaynak olan hadis külliyatından alınması gerekiyorsa dile dair bilgiler sözlüklerden, tarihe dair bilgiler de tarih kitaplarından alınmaya özen gösterilmiştir.

²⁵ Bruce L. Berg - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Asım Arı (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 300.

²⁶ Ömer Özsoy, "Yeniden Kur'an Çevirisi Sorunu Hangi Anlam?", *Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezi Yorum*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2021), 35.

Çalışmada yer alan her bir başlık temelde iki kısımda anlatılmıştır. Birinci bölümde ayete dair herhangi bir bilgi paylaşımında bulunmadan, ayetten bağımsız bir şekilde konuya dair tarihsel bilgiler aktarılmıştır. Devamında konuyla ilgili ayet metne yedirilmeden açık bir şekilde zikredilmiş,²⁷ ayetin sonrasında ise bu defa tefsir kaynaklarından yararlanmak suretiyle ayete dair birtakım izahlar getirilmiştir. Bu adımın devamında ise hemen her başlık için sonuç paragrafı eklenerek ayetin neden anlaşılamayacağı ve tarihsel bağlamı bilmenin ne derece etkili olduğu öz bir şekilde hatırlatılmıştır.

Yukarıdakilere ek olarak bu çalışmada, içeriğin yapılandırılmasında doğrudan ayet sıralamasına dayalı klasik bir yaklaşım benimsenmemiş; bunun yerine, konu merkezli ve anlam bütünlüğünü önceleyen bir yöntem tercih edilmiştir. Buradaki temel amaç, Kur'an ayetlerini tek tek açıklamaktan ziyade, onları tartışılan meselelerin bağlamına yerleştirerek bütüncül bir anlama ulaşmak ve metnin takip edilebilirliğini artırmaktır. Bu bağlamda ayetler, çalışmanın iskeletini oluşturan asli unsurlar olmaktan çok, konunun derinliğini açığa çıkararak, anlamı destekleyen ve açıklayan referanslar olarak değerlendirilmiştir. Böylece hem okuyucunun zihinsel takibi kolaylaştırılmış hem de ayetlerin tarihsel ve bağlamsal yönleriyle daha isabetli yorumlanmasının önü açılmıştır. Bu yöntem, özellikle Kur'an'ın indirildiği döneme dair bağlamsal unsurların önem kazandığı meselelerde, lafzî anlamı aşarak murad-ı ilâhîye ulaşmada daha işlevsel bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Özetle, bu metot ile tarih anlatımı ve tefsir mezc edilmiştir.

Son olarak bu çalışmada imlâ tercihleri, büyük oranda Türk Dil Kurumu'nun güncel yazım kılavuzuna dayanmaktadır. Ancak özel adlar ve İslâmî terimlerin yazımında tutarlılığı sağlamak amacıyla Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan kullanımlar referans alınmıştır. Yazımına dair açık bir örneğe ulaşamayan kişi adları ve kavramlarda ise, benzer biçimdeki kullanımlar dikkate alınarak tutarlılık sağlanmıştır. Çalışma boyunca kullanılan ayet meâlleri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırladığı *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* adlı

²⁷ Ayeti metne yedirmek, akıcı bir okuma ile akademik dil açısından daha uygun gibi gözükse de çalışmanın amacına uygunluk ve okuyucunun aklında daha iyi yer edinebilmesi için bu yöntem tercih edilmiştir.

eserden seçilmiştir. Ancak yer yer gerektiği hallerde meal üzerinden bazı tasarruflarda da bulunulmuştur.

4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu çalışmada, Câhiliye Dönemi ile ilgili olup metin üzerinden tam manasıyla anlaşılabilen ayetler ele alınmaktadır. Bu bağlamda eser, Câhiliye Dönemi ile ilgili olmayıp siyere konu olan gazveleri ve günlük yaşamdan kesitleri ele almamaktadır. Ayrıca çalışmada emir ve nehiy ifade eden ayetler yer almadı.²⁸ Zira bir emrin veya nehyin niçin yapıldığı anlamının “doğrudan” konusu değildir. Allah Teâlâ, bir emir veya nehyde bulunmuşsa kulun “öncelikli” amacı kendisine verilen emri/nehyi yerine getirmektir. Bu emri/nehyi sorgulamak, bunun üzerinde düşünmek, bu emrin niçin yapılacağı, niçin vaz’edildiği ve bu emirle neyin murâd edildiği gibi şeyleri sorgulamak sonraki bir iştir. Bu bağlamda emir/nehiy içeren ayetler için ilk bakışta bir hikmet arayışına çıkmak doğru değildir.²⁹ Örneğin Allah Teâlâ, hırsızın elinin kesilmesini emretmişse kulun öncelikli görevi Allah’ın amacını sorgulamak değil hırsıza gereken cezayı vermektir. Bunun yanında çalışmada Câhiliye Dönemi ile ilgili olarak, örneğin içkinin tedricen yasaklanması gibi konular da yer almadı. Çünkü bu türden bilgiler anlamın doğrudan konusu değildir. Zira içkinin yasaklanmasındaki tedricilik Kur’an’ın anlaşılması konusunda herhangi bir işkâle yol açmamaktadır. Bütün bunlar çalışmanın amacına ve kapsamına uygunluk göstermesi açısından çalışmada sınırlandırmaya gidilen noktalardır.

5. Araştırmanın Varsayımları

Bu çalışma, insanların, Kur’an’daki tarihsel olaylara dayalı kapalılıkları anlayabilmelerine yardımcı olmak amacıyla yapılmıştır. Bundan dolayı çalışmaya konu olan ayetler seçilirken Kur’an okuyucusunun bilgi seviyesinin en alt düzeyde olduğu varsayılmıştır. Öyle ki herkesin Allah’ın kitabından nasibi farklılık arz

²⁸ Ancak çalışmada emir ve nehiy ifade eden ayetler yer almamasına rağmen “zihar”, “ilâ” “meysir” gibi gibi fikhî içerikli kavramlara yer verilmiştir. Bu kavramların geçtiği ayetlere yer verilmesinin sebebi bunların yasaklanmasındaki maksadı tartışmak değil, bu kavramların mahiyetini anlatmaktır.

²⁹ Kur’an’da yer alan hükümlerin, emir veya nehiyelerin arkasındaki hikmetler üzerinde elbette düşünülmelidir. Buradan hareketle insan kendisi için çeşitli mesajlar da yakalayabilir. Ancak burada kastedilen, hükmün asıl gayesini keşfetme çabasının, emre itaati önceleyen bir tutum hâline gelmemesi gerektir.

etmektedir. Toplumun tüm kesiminin ilmi seviyesini hedef alacak şekilde bir eser çalışmak pek mümkün gözükmemektedir.

6. Literatür Taraması

Klasik dönemde Kur'an'ı anlamaya ve Kur'an'da tarihin önemine dair alimlerin teşvik edici sözlerinin olduğundan bahsedilmişti. Bu bağlamda yapılan her bir tefsir çalışması ve nüzul sebeplerinin derlenmesi dahi Kur'an'ı anlama çabasına yönelik yapılmış faaliyetlerdir. Günümüz Türk İlahiyat akademisinde de Kur'an'ı anlamada bağlamın ve tarihin önemine dair pek çok çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Ancak hemen ifade edilmelidir ki Kur'an ayetlerini anlamada Câhiliye Dönemi'nin etkisi üzerine Tefsir alanında yapılmış bütüncül bir çalışmaya rastlayamadık. Her ne kadar Tefsir alanında Câhiliye ve Kur'an üzerine yapılmış çalışmalar bulunsa da bu çalışmalar Câhiliye'nin tamamını değil bir yönünü inceleyen çalışmalar olmuştur. Örneğin, “Durdane Yılmaz” tarafından yapılan “*Cahiliyeden İslâm'a Kur'an'ın Gerçekleştirdiği Toplumsal Zihniyet Değişimi*” isimli yüksek lisans tezi; aynı şekilde benzeri bir konuyu ele alan “Enes Ekinci” ye ait “*Kur'an'ın Kaldırdığı Cahiliye Âdetleri*” isimli yüksek lisans tezi; “Mehmet Emin Şahin” tarafından hazırlanan “*Kur'an Ayetleri Işığında Cahiliye Toplumundan İslam Toplumuna Değişim Süreci*” isimli yüksek lisans çalışması; “Abdullah Turhan” tarafından yapılan “*Câhiliye'den Kur'an'a yönetim kavramlarının tarihi semantiği (Adalet, biat, ehliyet, itaat, şura)*” isimli doktora tezi bu çalışmalara örnek verilebilir.

Bunların yanı sıra tefsir ile ilişki kurmaksızın Câhiliye Dönemi ile alakalı yapılmış oldukça fazla çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan belki de en eskisi Ali Osman Ateş'e ait olan “*İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*” isimli doktora çalışmasıdır. Bu eser oldukça hacimli olup kazuistik bir biçimde ele alınmıştır. Eserde yalnızca Câhiliye Dönemi Araplarına yer verilmemiş, Yahudi ve Hristiyanların adetleri de detaylıca ele alınmıştır. Eser'in en büyük handikabı kaynak açısından az sayıda eserden yararlanmasıdır. Bunun yanında İslam Tarihçileri tarafından yapılan çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Örneğin Adem Apak'a ait Kuramer Yayınları tarafından basılan “*Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*” ve “*Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*” eseridir. Bunlardan başka “Yaşar Çelikkol” a ait

“İslâm Öncesi Mekke” isimli eseri; “Emrah Dindi”nin “Kur’an’da İslam Öncesi Kültür” başlıklı çalışması, Arapların ahiret inancını ele alan ve editörlüğünü Mahfuz Söylemez’in yaptığı “Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı” isimli eser ile “Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı” ve “Cahiliye Araplarının İlahları” isimli eserler. Bunun yanında Harun ÖğmüŖ’e ait “Câhiliyye Döneminde Araplar” isimli eser, Adnan Demircan’ın “Cahiliye Arapları” isimli kitabı, Mehmet Azimli tarafından yazılan “Cahiliyye’yi Farklı Okumak” isimli kitap, Mahmut Kelpetin’in “İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan” isimli çalışması ve bir heyet tarafından yazılan “Cahiliye Döneminde Kültür Hayatı, Cahiliye Döneminde Arabistan, Cahiliye Döneminde Sosyal Hayat, Cahiliye Döneminde Dinî Hayat, Cahiliye Döneminde Gündelik Hayat, Cahiliye Döneminde Ekonomik Hayat” isimli Câhiliye Dönemi’ni detaylıca ele almaya çalışan eserler silsilesi yakın dönemde Câhiliye’ye yönelik yapılan çalışmaların başında gelmektedir. Bunların yanında Câhiliye Araplarına yönelik yapılmış irili ufaklı çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlara ek olarak çalışmamızın burada aktarılan çalışmalardan farkına değinilecek olursa, bu çalışmaların neredeyse hepsi Câhiliye’yi bütün yönleri ile almamakta, dar bir konuda detaylı bilgiler vermektedir. Dahası burada yer alan eserlerin hemen hemen tamamı aktarılan bilgileri Tefsir ilmi açısından değerlendirmemektedir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi bu çalışma -içerisinde yer alan ayetlerin kapsamı gereği- Câhiliye Dönemi’nin hemen her alanını konu edinmiş ve bunu nispeten yüzeysel ve bütüncül bakış açısıyla ele almıştır. Ayrıca bu çalışmada diğer çalışmalardan farklı olarak, ayetler özelinde Câhiliye Dönemi’nin ayetlerin anlaşılabilirliğine etkisi tartışılmıştır.

Câhiliye Dönemi haricinde Kur’an’ı anlamada bağlamın önemi üzerine de birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların her birini zikretmek mümkün değildir. Bu sebeple çalışmalardan bazılarını zikretmekle yetinilecektir. Bağlamın önemine dair çalışmalara Mustafa Yücel Şaraldı tarafından yapılan “Kur’an’ı anlamada nüzul ortamının yeri” başlıklı yüksek lisans tezi, Mustafa Ünver’e ait olan “Kur’an’ı Anlamada Siyâk’ın Rolü” isimli kitap örnek gösterilebilir.

Şaraldı’ya ait yüksek lisans çalışması, çalışmamıza benziyor gibi gözükse de bu çalışmada Câhiliye Dönemi değil bütün bir nüzul dönemi ele alınmıştır. Teorik bilginin uzun bir biçimde ele alındığı bu eserde tedricilik kavramına ayrı bir başlık

açılmış ve ibadetlerin tedriciliği detaylı bir biçimde işlenmiştir. Oysa çalışmamızda tedriciliğe dair herhangi bir iz bulunmamaktadır. Mekke ve Medine dönemini de esas alan bu eser rivayet eksenli bir çalışma yapmak yerine “Kur’an’ın muhteva, dil ve üslup yapısı” ile “esbâb-ı nüzul ve hükümlerin tarihselliği” meselesine yoğunlaşmıştır. Bu açıdan eser çalışmamızla herhangi bir benzerlik göstermemektedir.

Mustafa Ünver’in kitabına gelince, bu eser Kur’an’ı anlamadaki temel problemlere daha bütüncül bir biçimde yaklaşmış ve “siyâk” kavramını detaylı bir biçimde ele almıştır. Kurgunun iyi yapıldığı bu eserde, çalışmada yer alan ayetler “siyâk bilgisinin Kur’an’ın anlaşılmasındaki faydaları” açısından tasnife tabi tutulmuş, ayetler arası konu bütünlüğü gözetilmemiştir. Ayrıca bu eser, tarihsel bağlamdan ziyade metin içi bağlam üzerinde yoğunlaşarak sözlüklerden de ciddi şekilde faydalanmıştır. Kur’an’ı anlama problemi üzerine yazılmış bu eser bu alanda araştırma yapmak isteyenler için oldukça faydalı bir çalışmadır.

Bunların yanı sıra bağlamla ilgili yapılan çalışmalara çeşitli örnekler verilebilir. Zaynal Albayata tarafından yapılan “*Tefsirde Bağlam ve el-Muharrerü’l-Vecîz Örneği*” başlıklı doktor tezi, Ahmet Nedim Serinsu tarafından yazılan “*Kur’an ve Bağlam*” kitabı, Fatih Tiyek tarafından 2014 yılında hazırlanan “*Kur’an’ı anlamada bağlamın rolü ve meallerdeki bağlamsal sorunlar*” isimli doktora tezi, Fatih Özaktan’a ait olan “*Kur’an tefsirinde siyerin rolü*” isimli doktora tezi bulunmaktadır. Bunlara ek olarak editörlüğünü Mahfuz Söylemez’in yapmış olduğu “*Kur’an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*” isimli eser, Muhammed İsa Yüksek’in “*Kur’an’ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi*” ve Adnan Demircan’ın editörlüğünü yaptığı “*Kur’an’ı Nüzul Dönemiyle Okumak*” isimli kitap gibi bağlamın önemine işaret eden pek çok sayıda eser bulunmaktadır. Ancak isimlerinden de anlaşılacağı üzere bu eserlerin doğrudan çalışmamızla bir ilgisi bulunmamaktadır.

Çalışmada yer alan ayetler özelinde pek çok makale de bulunmaktadır. Ancak sözün fazla uzamaması için bu makaleleri zikretmemek yerinde olacaktır. Bunun yanında bu küçük hacimli eserler arasında çalışmamıza içerik bakımından en çok benzeyeni Burhan Baltacı’nın “*Nüzul Dönemi Şartlarının Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Yeri*” isimli bildirisidir. Baltacı’nın bu çalışmasında konuyla ilgili anlaşılamayan

ayetlere yer verilmiş, tıpkı çalışmamızda yapıldığı gibi ayetin niçin anlaşılamayacağına dair yer yer küçük izahlarda bulunulmuştur. Bu çalışma küçük bir hacme sahip olmasına rağmen oldukça işlevseldir.

Bununla birlikte, çalışmamızda pek çok klasik kaynaktan da yararlanılmıştır. Ancak bu eserlerin birçoğu hem alanda bilinirliği yüksek hem de daha önceki çalışmalarda kapsamlı bir biçimde tanıtıldığı için burada ayrıntılı bir şekilde ele alınmamıştır. Özetle, çalışmada klasik tefsir kaynakları, hadis kaynakları, tabakat kitapları, siyer kitapları, tarih kitapları, coğrafya kitapları ve sözlüklerden yoğun biçimde yararlanılmıştır. Bu hususta çalışmada en çok kullanılan kaynaklar şu şekildedir:

Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an* adlı tefsiri, Ezrakî'nin *Ahbâru Mekke*'si, İbn Habîb'in *el-Muhabber* ve *el-Munemmak* isimli eserleri, İbn Sâ'd'ın *Tabakât*'ı, İbn Hişâm'ın *es-Sîretu'n-Nebevviye*'si, Fâkihî'nin *Ahbâru Mekke* isimli eseri, Cevâd Ali'nin *el-Mufasssal*'ı, Yâkut el-Hamevî'nin *Mu'cemu'l-Buldân*'ı, İbnu'l Kelbî'nin *Kitâbu'l Esnâm* isimli eseri, Mahmûd Şukrî Âlûsî'nin *Bulûğu'l-Erab*'i, Vâhidî'nin *Esbâb-ı Nüzûl*'ü, Râzî, Zemahşerî ve Âlûsî' gibi müfessirlerin yazmış olduğu hacimli tefsirler başta olmak üzere daha pek çok eser ve meşhur sözlük çalışmalarının tamamı bu çalışmanın temel kaynaklarındandır.

KURAMSAL ÇERÇEVE

1. Câhiliye Kavramı Ve Kur'an'daki Kullanımı

Yüce kitabımız Kur'an, insanlığın belirli bir döneminde Cebrâil aracılığıyla Allah'ın elçisi olan Hz. Muhammed (s.a.v)'e vahyedildiğine göre bu kitabın içerisinde yer alan ayetlerin nüzul dönemi verileriyle ilişki içinde olması kaçınılmazdır.³⁰ Zira Kur'an, bu dönemde yaşayan insanların coğrafi şartlarına, yaşam tarzına, kültür ve ananelerine, örf ve adetlerine hitap etmiştir.³¹ Gerek vahyin başlangıcından hemen önceki dönemin, gerekse de Kur'an'ın iniş sürecindeki olayların, Kur'an'ı anlamadaki veya başka bir tabirle anlamlandırmadaki yeri kaçınılmazdır. Bu sebeple Kur'an'ın nazil olduğu dönemin dilini ve o dönemin şartlarını bilmek vazgeçilmez iki unsurdur.³²

Câhiliye ifadesi, genelde câhillerin çokça bulunduğu İslam'dan önceki dönemleri ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak bu kavramın iki peygamber arasındaki fetret dönemini ifade ettiğini söyleyenler de olmuştur. Bunların yanı sıra Mekke'nin fethinden önceki dönemdir veya Resûlullah'ın doğumu ile bi'seti arasındaki dönemdir diyenler olmuşsa da aslında bu kavram İslam öncesi dönemler ile İslam'ın arasını ayırmak için kullanılmıştır.³³ Bu çalışmada da sıkça kullanılacak olan "Câhiliye Dönemi" ifadesi ile kastedilen de Arapların İslam peygamberi gelmeden önceki sosyal hayatlarıdır.³⁴

1.1. Câhiliye Kavramının Tanımı

Câhiliye kelimesinin İslamî eserlerde İslam öncesi Arap tarihi için kullanılıyor olması, -o dönem Araplarının günlük hayatını incelerken neden bu kelimenin

³⁰ Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 16.

³¹ Emrah Dindi, *Arap Coğrafyası ve Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 7.

³² Harun Ögmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 11.

³³ Mahmûd Şükrî Âlûsî, *Bulûğu'l Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l Arab*, thk. Muhammed Behcet El-Eserî (Dâru'l Kitâbi'l Mısri, ts.), 1/15.

³⁴ Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Eşîr, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Ĥadîs ve'l-Eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed eṭ-Ṭanâhî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979), 1/323.

seçildiğinin anlaşılması açısından- c-h-l kökünün anlamına vâkıf olmayı gerekli kılmaktadır.³⁵

Sözlükte c-h-l kelimesi bilginin, ilmin noksanlığını ifâde eder ve ilim kelimesinin karşıtı olarak kullanılır.³⁶ Müfredât yazarı Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise belirtilen klasik anlamın yanında bu kelimenin üç farklı anlamı olduğunu ifade etmektedir: 1) bir kimsenin bilgiden yoksun olma durumudur ve kelimenin öncelikli manası budur, 2) bir şeyin aksine inanmaktır, 3) ister doğru ister yanlış olsun bir işin aksini yapmaktır.³⁷ Bu bilgiye göre Câhiliye Dönemi “bilgiden yoksun olma ve ilimsizlik” dönemi olarak isimlendirilmelidir. Nitekim bu dönem, - bilgisizlik ve dünyadan haberdar olamama hali içinde göçebe bir hayat yaşayan kabilelerden müteşekkil olması, insanların yazılı bir kültüre sahip olmamaları, ilâhî dine intisap edememeleri gibi benzeri sebeplerden dolayı- asırlar boyunca Müslümanlar tarafından “bilgisizlik=câhiliye” dönemi olarak zihinlerde yer edinmişti.³⁸

Modern döneme gelindiğinde bu kavramın yalnızca “bilgisizlik” anlamına indirgenemeyeceği yönünde bir farkındalık gelişmiş ve zamanla arka planda kalan kadim bir anlayış yeniden gündeme taşınmıştır. Ünlü müsteşrik Goldziher’in gün yüzüne çıkardığı bu görüşe göre c-h-l kavramı esasen kişinin “hilm” sahibi olmamasıydı. Cehl, en küçük kışkırtma karşısında kişinin düşüncesizliğe dalarak soğukkanlılığını kaybetmesi, sürekli gergin bir ruh haline sahip olması ve tutkularının esiri olması gibi anlamlara gelmekteydi. Cehl ile hilm arasındaki bu ilişki aslında

³⁵ Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, ed. Mustafa Çağrırcı (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 15.

³⁶ Ebû't-Ṭâhir Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l Muhîd* (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2005), 981; Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî 'î Ibn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 11/129; Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), c. 39/198; Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Aṭṭâr (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 4/1663.

³⁷ Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İşfehânî, *el-Mufredât fi Ğaribi'l-'Kur'ân*, thk. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 209.

³⁸ Levent Çavuş, “Kavramsal ve Tarihsel Açından ‘Cahiliye’”, *Milel ve Nihal* 13/1 (12 Ağustos 2016), 49.

sonradan ihdas edilmemiş, bilakis bu iki kavramın zıtlık ilişkisi eski Arap şiirlerinde de kendisine yer bulmaktaydı.³⁹

Kur'an-ı Kerim'de de cehl ifadesinin, yalnızca bilgisizlik değil, aynı zamanda "hilm sahibi olmamak" yani ölçüsüz ve düşüncesizce davranmak anlamında kullanıldığına dair örnekler bulunmaktadır. Örneğin Hz.Yusuf'un, (a.s) kardeşlerinin kendisini kuyuya atmasındaki hilmle bağdaştıramayan tutumlarına işaret ederek "*Siz, cahilliğiniz yüzünden Yûsuf ve kardeşine yaptıklarınızı biliyor musunuz?*"⁴⁰ şeklinde bir soru yöneltmesi ve kardeşlerinin bu tutumlarını cahillikle anması bu kullanımın en güzel örneklerindedir. Yine Hz. Yusuf'un (a.s) kadınların kendisine ölçüsüzce meyletmelerinden sonra söylediği aynı surenin 33. ayetinde yer alan "*Rabbim! Zindan bana bunların benden istediklerinden daha iyidir. Eğer onların bana kurdukları tuzağı boşa çıkarmazsan, korkarım ki, onlara meyleder ve cahillerden olurum!*" sözü de cehl kavramının yalnızca bilgisizlik anlamında kullanılmadığına önemli bir örnektir.

İslam öncesi dönemlerde cehl, insanın doğal bir özelliği kabul edilmekteyken olumlu bir özellik olan ve "metanet, güç, fizikî bütünlük ve sağlık, teennî, sükûnet, bağışlama, yumuşak huyluluk, ahlâk ve karakter sağlamlığı" gibi anlamlara gelen hilm ise ahmaklık sayılıyordu.⁴¹ Müşrikler tarafından hilm kavramına yüklenen bu pejoratif anlam yalnızca insanî ilişkilerde kendini göstermekle kalmayıp İslam'a karşı da kendini gösteriyordu. Zira, Kur'an'ın sürekli anlata geldiği -önceki ümmetlerin başına gelen- azabın kendi başlarına gelmediğini gören müşrikler, küstahça davranışlarına yenilerini ekliyor, Tanrı'nın hilmini güçsüzlük addediyorlardı.⁴² Bu küstahça küçümseyiş, kendilerine gönderilen peygamberlerine karşı takındıkları tavırda da kendisini gösteriyor ve ona karşı -halîm insana yakışmayacak şekilde- sözlü ve fiili tacizlerde bulunuyorlardı. Bu hususta insanî olmayan tavırlarının gereği olarak Ümmü Cemîl'in Hz. Ebû Bekir'e (r.a) gelip (Peygamberimizi kastederek) "bu taşı arkadaşının

³⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 302-303.

⁴⁰ Yûsuf 12/89 قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ

⁴¹ Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993). 17-19

⁴² Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 308.

ağzına vuracağım”⁴³ dediği aktarılmaktadır. Bu sözlü tacizler zaman zaman daha da ileri giderek ibadetlere mâni olma gibi fiili birtakım teşebbüslere de dönüşüyordu.⁴⁴

Aktarılan bu verilere göre müşrikler tarafından Peygamberimize ve ashabına karşı yapılan bütün bu zalimce eylemlerin aslında ruhlarına işleyen cehaletten kaynaklandığının farkında olmak gerekir. Zira aslında onlar, zulümlerini kendilerine karşı çok halîm olan Tanrı’ya yöneltmekteydiler.⁴⁵ Bu doğrultuda hilm kavramına karşı zihinlerine kodladıkları pejoratif anlam onların cehlini iyice kabartmıştı.

Cehl kavramı ile ilgili verilen bu bilgiler zulüm kavramının aydınlatılmasında da faydalı olacaktır. Eğer hilm, halim olmak yani vakarlı olmak şeklinde dışa vuruyorsa, bunun zıddı olan cehlin dışavurumu da çoğu zaman zulüm şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda cehl, içsel durumu; zulüm ise bu içsel hâlin toplumsal düzeyde yansıyan biçimini temsil eder. Bu haliyle Kur’an’da Allah’ın hükmünden çıkmayı ifade etmek için kullanılan zulüm kavramı cehl ile bağlantılı olarak anlaşılmalıdır.⁴⁶

Bütün bu bilgiler ışığında câhillikten bilgisizlik değil, “farkında bulunduğu halde bilgisizce ilkel davranışlarda bulunmak (halîm olmamak)” anlamının kastedildiği sonucuna varılabilir. Buna karşın câhiliye kelimesi salt olarak hilmsizlik anlamına da gelmemelidir. Zira her ne kadar hilmin karşıtı olan zorbalık ve saldırganlık, câhiliye kavramını yer yer karşılayabilişe de bu nitelikler, kelimenin mutlak ve kapsayıcı anlamını yansıtmaz.⁴⁷ Çünkü halîm olmamak, davranışsal bir soruna işaret etse de özünde bilgi temelli olgunluğun yokluğu anlamını da barındırmaktadır.

Tüm bunların yanı sıra hatırlatılmadan geçilemeyecek bir husus vardır ki, o da bu olumsuz tavrın yani bilgisizlik ve hilmden uzak olma durumunun bütün Arap toplumuna hamledilemeyeceğidir. Öyle ki toplumun bir kesimi zulüm, ahlaksızlık,

⁴³ Ebû Muhammed ‘Abdumelik b. Hişâm el-Himyeri İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, thk. Muşafâ es-Saqqâ v.dğr. (Mısır: Mektebetu Muşafâ el-Bâbi’l-Halebi, 1375/1955), 1/356.

⁴⁴ Olay hakkında detaylı bilgi için bk. el-Alak 96/9-14, Ebû’l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Nisâbüri Muslim, *Şaḥîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1374/1955), 4/2154.

⁴⁵ Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, 309.

⁴⁶ Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, 308-309.

⁴⁷ Çavuş, “Kavramsal ve Tarihsel Açından ‘Cahiliye’”, 52-53.

kibir, içki, kumar, asabiyet gibi zemmedilmiş fiilleri yapıyor idiyse de toplumun içinde bu davranışlardan uzak duran, erdemli işlerle uğraşan kimseler de bulunmaktaydı. İslam öncesi dönemde Arap toplumunda yer alan gayri ahlâki tutum ve davranışlar “Mesâlibu'l Arab” olarak adlandırılırken, toplumda yer alan övgüye değer erdemli davranışlara ise “Fedâilu'l Arab” denmekteydi.⁴⁸

Bunların yanı sıra cehl kavramının, tefakkuh kelimesinin zıddı olduğu yönünde de bir görüş bulunmaktadır. Cehl kavramının, tefakkuh ile olan ilişkisi detaylandırılacak olursa iki kelime arasındaki ilişkiyi tarih aracılığıyla anlatmak yerinde olacaktır. Müslümanlar Medine'ye hicretlerinden sonra Mekke'deki düşmanlarıyla aralarına mesafe koymuşlardı. Aralarındaki bu mesafenin giderek netleşmesiyle birlikte düşman cenahın da daha net ifadelerle tanımlanması ihtiyacı hasıl oldu. Mü'minlerin kendilerini tanımlamalarına gelince, mü'min olmanın ilk şartı Resûl'e ittiba ve itaat idi. Bunun içindir ki kendileri gibi iman etmeyen müşrikleri, Resûllerine indirilen Kur'an'ı akletmeyen, fihketmeyen ve anlamamakta ısrar edenler gibi alternatif kavramlarla adlandırmışlardı. Kur'an'ı anlamak deyimi Medine Dönemi'nde -kitaplaşma sürecinin de mesafe kazanmasıyla beraber- daha da karmaşık hale gelmişti. Mekke Dönemi'nde daha kolay anlaşılabilir bu kavram Medine Dönemi'nde eğitim olgusunu ifade eder hale gelmişti. Bu sebeple ilk dönemde Mü'min, Kur'an'ı hayata tatbik eden kimse olarak adlandırılırken Mü'minlerin karşıtları da Kur'an'ı anlamaya gayret etmeyen, bilgi kaynağı olarak Kur'an dışı kaynakları kullanan, kısacası Kur'an'ı tefakkuh etmeyen insanlar olarak adlandırılmaktaydı. Bu haliyle, c-h-l kelimesinin temel anlamları gözetildiğinde bu terim için, “tefekkuh teriminin tersine; kitâbı esas alan kültürel dönüşümden ve bilgidен mahrum kalma veya ona direnme hali demektir. Bireylerin hem de toplumun Câhiliye Dönemi, Müslüman olup tefekkuhunu başlatmadan önceki halidir” denilebilir.⁴⁹

⁴⁸ Muhammed bin Muhammed Ebû Şuhbe, *es-Sîretu'n-Nebeviyye 'alâ dav'i'l Kur'ân ve's-Sünne* (Dımeşk: Dâru'l Kalem, 1427), 1/94-95.

⁴⁹ Selim Türçan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü -Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında-* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri(Tefsir) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2007), 252-253.

Câhiliye kavramını doğru bir şekilde anlayabilmek adına c-h-l kelimesinin anlam alanı hakkında çizilen bu kavramsal çerçeveden sonra ortaya çıkan sonuç, câhiliye kavramının tam manasıyla bilgisizlik veya hilmiden yoksun olma anlamlarına gelmediği, bu iki olguyu da kapsayacak şekilde bilgisizce ve hilmiden uzak bir şekilde vahyi kabullenememe, vahyi tefakkuh etmemede ısrarcı olma gibi anlamlara geldiğidir. Kısacası ortada bir “vahyi kabullenememiş” olduğu açıktır. Ancak bu “kabullenememe” durumu bilgisizlik ve zorbalığın beraberinde getirmiş olduğu bir direnme halidir.

Kısaca özetlenecek olursa câhiliye kavramı İslâmî kaynakların genelinde İslam öncesi yanlış inanç ve amelleri İslam’dan ayırt etmek için kullanılan bir kavram olmuştur. Ancak Câhiliye Devri, yaşanmış, geri gelmesi mümkün olmayan tarihin derinliklerine karışmış bir kavramı değil, bir yaşam biçimini, bir kültürü temsil etmektedir.⁵⁰ Bu sebeptendir ki Allah Resûlü de ümmetini bu tehlikenin sürekli tekrar edebilme ihtimaline karşı açıkça uyarmıştır.⁵¹ Ancak bu çalışmada “câhiliye” ifadesi, bir zihniyeti ya da düşünce tarzını nitelemekten ziyade, İslam öncesi dönemi tanımlayan tarihsel zaman dilimini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

1.2. Câhiliye Kavramının Kur’an’daki Kullanımı

Câhiliye kavramı, tarihsel bir dönem ifadesi olmanın ötesinde, Kur’an’da belirli zihinsel ve ahlaki tutumları niteleyen önemli bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu bölümde Kur’an’ın câhiliye kelimesini hangi anlamlarda kullandığı incelenecek ve bu ifadenin geçtiği ayetlerin arka planına yer verilerek ayetlerin olması gerekenden farklı şekilde anlamlandırılmasının önüne geçilmeye çalışılacaktır. Buna göre önce ayetlerin inişine sebep olan olaylar aktarılacak, ardından da gerekirse ayette geçen kavramlarla ilgili açıklamalara yer verilecektir

⁵⁰ Mustafa Necati Barış, “Câhiliye Döneminde Yargı Sistemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (30 Haziran 2012), 156.

⁵¹ “Câhiliye davasıyla hak iddia eden bizden değildir” Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Buḥârî, *el-Câmi‘u’s-Şaḥîh*, thk. Muḥammed Zuheyri en-Nâşir (Beyrut: Dâru Ṭavḳi’-Necât, 1422), 2/82 Hadis no: 1298.

1.2.1. Zanne'l-Câhiliyye / Câhiliye Zannı

Câhiliye kavramının Kur'an'da kullanıldığı diğer bir tamlama ise Âl-i İmrân Suresi 154. ayette geçen "câhiliye zannı" ifadesidir.

"Sonra o sıkıntının peşinden Allah size bir güven, içinizden bazılarını örtüp bürüyen bir uyuklama hali verdi; bir grup da câhiliye zannına kapılarak kendi canlarının derdine düşmüş, Allah hakkında haksız yere, "Bu işten bize ne?" diyorlardı..."⁵²

Siyâk ve sibâktan anlaşıldığı kadarıyla ele alınan ayetin ait olduğu ayetler bütünü, Uhud Savaşı'nda Müslümanların başına gelen sıkıntılı anları aktarmaktadır. Müslümanlar, Allah'ın kendilerine olan yardımını değerlendirememişler, karşılaştıkları müşriklere karşı savaş alanında hâkim olmuşlar ancak zafere yaklaşmanın rehabetine kapılmışlardı. Resûlullah (s.a.v) savaşın başında okçuları tepeye yerleştirmiş ve onlara her ne olursa olsun "*buradan ayrılmayın*"⁵³ buyurmuşlardı. Ancak savaşta galip gelmenin heyecanı ve ganimet elde etme arzusuyla Mü'minler Resûllerine itaatten ayrılmış ve tepeni boş bırakarak savaştaki durumun aleyhlerine dönmesine sebebiyet vermişler ve bozguna uğramışlardır.⁵⁴ Mü'minler, savaş alanındaki bu kötü gidişinin ardından bertaraf olmuş, sağa sola kaçmışlardı.⁵⁵ O hengamenin arasında Resûlullah sıkıntı içerisinde Mü'minlerin kaybolan morallerini geri getirip bir araya toplamak amacıyla "*Ey Allah'ın kulları bana yönelin, bana yönelin*"⁵⁶ diyerek feryat ediyordu.

Yaşanılan bu bozgunun ardından Allah, Mü'minlerin yüzlerine bakmış ve Allah'a şartsız teslim olmuş gerçek Mü'minleri güven ve emniyet doğrultusunda bir uyku hali bürümüş, kalplerinde sahte iman taşıyan münafıkları ise korku ve keder

⁵² Âl-i İmrân, 3/154 "ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةُ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ" "ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةُ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ"

⁵³ Buḥârî, *el-Câmi 'u's-ṣaḥiḥ*, 5/94 Hadis No: 4043.

⁵⁴ Maḥmûd b. 'Abdullâh el-Huseynî el-Âlûsî, *Rûḥu'l-Me'ânî fi Tefsîr el-Ḳur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Meṣâni*, thk. 'Alî 'Abdubârî 'Atîyye (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye; Beyrut: y.y., 1415), 2/301-302.

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/153

⁵⁶ Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997); Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Târîḥu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Şilatu Târîḥ eṭ-Ṭaberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 2/519.

sarmıştı.⁵⁷ Hatta öyle ki sahabeden bazıları uyku halinden dolayı eline aldığı kılıcı tutmakta zorlanıyor, sık sık düşürüp tekrar alıyordu.⁵⁸ Belki akıllara kılıç tutamayıp uyuklamanın savaş alanında ne gibi bir faydası olduğu gelebilir. Ancak bir kimsenin korku anında uyuklaması, onun korkudan emin, güven içerisinde olduğunun göstergesidir.⁵⁹ Korkaklık duygusunun da savaş esnasında istenecek en son şey olduğu bilindiğine göre bu durumun Mü'minler için Rableri tarafından bir rahmet olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Münafıklar tarafına gelince onlar kendi canlarının peşlerine düşüp ayette de geçtiği üzere “*bu işten bize ne?*” diyorlardı. Onların böyle deme sebepleri Allah’ın çizdiği kadere razı olmamaları, ilahi kudrete güvenmedikleri için de gönüllerinin sükûn bulamaması ve itminan duygusuna erememeleri sebebiyledir.⁶⁰ İşte onlar Câhiliye Araplarının inandığı gibi inanıp peygambere teslim olmuyor, onun getirdikleri hakkında şüphe duyuyorlardı.⁶¹ Yukarıda da ifade edildiği gibi savaş esnasında Resûlullah’ın “Allah’ın kulları bana yönelin” feryadına kulak asmıyorlar ve diğer Mü'minler gibi toparlanmak yerine kaçacak delik arıyorlardı. İşte bu sebeple Allah onların bu kulak asmayışını Câhiliye Devri müşrik Araplarının zannına benzetti. Nitekim onlar Allah’ın varlığına inanıyor ancak peygamberin peygamberliğine güvenemiyorlardı. Aslında onların kabullenemediği şey nübüvvet kurumu değil vahyin içeriği ve vahye muhatap olan kimseydi.⁶² Bu sebeple münafıkların o an savaş alanındaki ve bu dine bakışındaki genel tavrı, Câhiliye Araplarının Allah ve Resûlü hakkındaki genel tavırlarına benzetilmişti. Bu bağlamda ayette geçen “câhiliye zannı” ifadesi, “takdir yetkisinin Allah’ın elinde olduğunun bilinmesine rağmen dünyevî

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/154

⁵⁸ «عَشِينَا النَّعَاسُ وَنَحْنُ فِي مَصَافِينَا يَوْمَ أُحُدٍ، قَالَ: فَجَعَلَ سِنْفِي يَسْفُطُ مِنْ يَدِي وَأَخَذَهُ، وَيَسْفُطُ وَأَخَذَهُ» Buḥârî, *el-Câmi'u 'ş-şahîh*, 6/38 Hadis No: 4562; Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir - Fu'âd 'Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975), 5/229 Hadis No: 3008.

⁵⁹ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: y.y., 1422/2001), 1/336.

⁶⁰ İbn-i 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 4/134.

⁶¹ Murat Sarıçık, “Zann-ı Câhiliyye ve Hüküm-i Câhiliyye”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 87.

⁶² Adem Apak, “İslam Öncesi Arapların Uluhiyet Anlayışında Kahinlerin Yeri”, *Câhiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı*, ed. M.Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 65.

birtakım menfaatlerin peşine düşerek Allah’a teslimiyette zaafiyet göstermek” gibi anlamlara gelmektedir.

1.2.2. Hükme’l-Câhiliyye / Câhiliye Hükümü

Câhiliye ifadesinin kullanıldığı diğer bir ayet ise Mâide suresi 50. Ayettir. Kur’an Mü’minlere bu ayette “câhiliye hükmünden” bahsetmektedir.

*“Yoksa Câhiliye’nin hükmünü mü istiyorlar? Şüpheden uzak bir şekilde gerçekleri kabul eden toplum için Allah’tan daha güzel bir kanun koyucu olabilir mi?”*⁶³

Görüldüğü üzere yalnızca lafız üzerinden gidildiği takdirde yukarıdaki ayette geçen “câhiliye hükmü” terkibinden tam manasıyla bir şey anlaşılammaktadır. Ayetin iniş ortamına bakıldığında bu ayetin metin içi bağlamdan da anlaşılacağı üzere genel kaniya göre Yahudiler hakkında indiği bilinmektedir. Rivayete göre Benî Nadîr ve Benî Kurayza arasında adaletsizlik ve çifte standart vardı. İkisi de aynı dinden ve aynı kandan olmalarına rağmen Benî Nadîr kendisini Kurayza’dan üstün görüyor, bir diyet mevzu bahis olunca Kurayza’nın aleyhine olacak şekilde ödemesi gereken diyetin yarısını ödüyordu. Kendilerini değersiz kılan bu duruma razı olmayan Kurayzalılar bu davayı adaletine güvendikleri için Resûlullah’a taşımışlardı. Ancak Benî Nadîr, Resûlullah’ı sen bizim düşmanımızsın diyerek reddetmişti. İşte bu olay üzerine de mezkûr ayet inmiş oldu.⁶⁴

İşte bu sebeple Kur’an onların kendi aralarında koymuş olduğu bu hükmü “câhiliye hükmü” olarak adlandırdı. Çünkü onlar, Allah’ın her türlü hayrı kuşatan ve kendisine eş tutulan her türlü heva ile şerri reddeden ahkâmını hiçbir dayanakları olmaksızın inkâr etmişlerdi.⁶⁵ Nitekim Yahudilerin yaptığı gibi Câhiliye’de de insanlar soylularla aşağı tabaka olanlara aynı hükmü uygulamazlar⁶⁶ çifte standart uygularlardı. Câhiliye’de adalet denen kavram, şartlara ve zamana göre değişmekteydi. Bugün adil

⁶³el-Mâide 5/50 *”أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ”*,

⁶⁴ Ebû ‘Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1420), 12/375-376.

⁶⁵ Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. ‘Omer b. Keşîr ed-Dimeskî İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Ğur’âni’l-‘Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 3/131.

⁶⁶ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ğazrecî el-Ğurtubî, *el-Câmi’ li-Âhkâmi’l-Ğur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mişiyye, 1384/1964), 6/214.

olan bir şey, başka bir gün zalimce olabiliyordu. Onların nezdinde adalet ancak akrabaların ve kabileciliğin de devreye girmesiyle güç kullanılarak elde edilirdi. Kısacası güç adalet ve hakkın ölçütüydü.⁶⁷

İşte Allah Teâlâ buraya dikkat çekerek onların bu vahye uymayan davranışlarını uyarıyordu. Bu sebeple bu ayetin hükmü indiği kişilerle sınırlı değil vahye uymayan her türlü hüküm arayışı için geçerlidir.⁶⁸ Çünkü ilkeliliğin ilkesizliği⁶⁹ ile yoğrulan ve Allah'ın hükümlerinin dışında kalan her hüküm bâtıldır, Allah'ın hükmü ile çelişen her hüküm câhiliyeye aittir. Genel manada bu ayet, câhiliyeye ait olan kişisel arzular, güç ve otorite üzerine kurulu hukuk sistemine dikkat çekmektedir.⁷⁰

1.2.3. Teberruce'l-Câhiliyye / Câhiliye Teberrüci

Kur'an'da câhiliye kelimesinin beraber kullanıldığı terkiplerden bir diğeri de Ahzâb suresi 33. ayette geçen "câhiliye teberrüci" ifadesidir.

*"Evlerinizde vakarınızla oturun, ilk Câhiliye Devri'nin teberrüci gibi teberrüc yapmayın. Namazı kılın zekâtı verin, Allah rasûlüne itaat edin. Ey ehli beyt Allah sizden şüpheleri giderip sizi tertemiz yapmak istiyor."*⁷¹

Yukarıdaki ayeti anlamada yaşanan güçlüğün başlıca sebebi, "teberrüc" kavramının içerdiği anlamın yeterince açık olmamasındandır. Farklı kaynaklardan gelen görüşlere göre teberrüc kelimesi, kadının cilveli bir şekilde kırıtarak yürümesi, erkeklere karşı güzelliklerini sergilemesi⁷² ve başörtüsünü bağlamadan küpelerini ve boynunu gösterecek şekilde başına atması gibi anlamlara gelmektedir.⁷³ Nitekim yukarıdaki görüşlere paralel olarak Âdem (a.s) döneminde ve devamında gelen

⁶⁷ Cevâd Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm* (b.y.: y.y., 1422/2001), 10/156-157.

⁶⁸ Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an Ḥakâiki Ğavâmiği't-Tenzil* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/641.

⁶⁹ Bu ifade, yazarın adı geçen makalesinde ilgili sayfada yer alan başlıktan esinlenerek kullanılmıştır; İnan, "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Câhiliye Kavramını Yeniden Okuma", 23.

⁷⁰ Doğan, "Kur'an'da 'Câhiliyeti'l-Ülâ' İfadesi", 261.

⁷¹ el-Ahzâb 33/33 وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

⁷² el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ' Ebû Muḥammed el-Begavî, *Me'âlimu't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed 'Abdullâh en-Nimr v.dğr (b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997), 6/349.

⁷³ Ebû'l-Hasen Muḥâtil b. Suleymân el-Belḥî Muḥâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḥâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şeḥâte (Beirut: y.y., 1423/2002), 3/488.

dönemlerde kadınların erkekleri etkilemek için açılıp saçıldığına dair pek çok rivayet de bulunmaktadır.⁷⁴

Tarihi gerçeklik açısından ayette geçen “الأولى” ifadesiyle murâd edilenin ne olduğuna gelinecek olursa, bu konuda seleften günümüze kadar bitmeyen bir ihtilaf var olagelmıştır. Bu ifade için birden çok görüş paylaşılmış ve çeşitli tarih aralıkları verilmiştir. Örneğin Şa‘bî (ö. 104/722), bu dönemin İsa (a.s) ile Resûlullah arasında kalan dönem,⁷⁵ bir başka görüş İbrâhim’in (a.s) yaşadığı dönem,⁷⁶ Hasan Basrî (ö. 110/728), Âdem ile Nuh (a.s) arasındaki dönem⁷⁷, İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Nuh ve İdris (a.s) arasındaki dönem⁷⁸ Ebu’l Âliye ise (ö. 90/709) Dâvud ve Süleyman’ın (a.s) yaşadığı dönem olduğu yönünde görüş belirtmiştir.⁷⁹

Görüldüğü üzere tarihlendirme yapılırken çok farklı aralıklar kullanılmıştır. Bu sebeple aktarılan bütün tarih aralıklarını kapsayacak ortak bir noktanın belirlenmesi elzem hale gelmiştir. Müfessirler, buradaki “ülâ” ifadesinin hangi anlamda kullanıldığı, buna göre birden çok câhiliye döneminin olup olmadığı hakkında ihtilaf etmiştir. Bu görüşlerden ilkinde göre, “ülâ” ifadesi sıralama anlamında kullanılmayıp “önceki” anlamına gelmektedir.⁸⁰ Resûlullah’tan önce yaşanmış olması sebebiyle ilk câhiliye kullanımının, önceki câhiliye şeklinde ifade edilmiş olabileceği söylenmektedir.⁸¹ Buna göre buradaki “câhiliyyetü’l ülä” ifadesi “o ilk (evvelki) kısırlar nerede?” demek gibidir.⁸² Aynı şekilde buradaki “ülâ” ifadesi İbn Âşûr’a göre “Şüphesiz O, önceki Âd kavmini helâk etti”⁸³ ayetindeki “ülâ” ifadesiyle aynı anlamı

⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî* 11/189.

⁷⁵ Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-Tenzîl fî Tefsîri’l-Kur‘ân*, 6/349.

⁷⁶ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/537.

⁷⁷ Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. ‘Abdılmağşûd b. ‘Abdirrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.), 4/400.

⁷⁸ Ebu’l-Hasen İbrâhîm b. ‘Omer el-Bikâ‘î, *Nazmu’d-Durer fî Tenâsubi’l-Âyâtî ve’s-Suver* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1404/1984), 15/345.

⁷⁹ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. ‘Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1422/2002), 8/35.

⁸⁰ Doğan, “Kur’an’da ‘Câhiliyeti’l-Ülä’ İfadesi”, 267.

⁸¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me‘ânî’l-Kur‘ân ve İ‘râbuhu*, thk. ‘Abdulcelîl ‘Abduh Şelebî (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1408/1988), 4/225.

⁸² Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. 25/167 أين الأكاسرة الجابرة الأولى.

⁸³ en-Necm 53/50

taşımaktadır. Bu haliyle, ilk ya da ikinci câhiliye diye bir şey yoktur. Yukarıda aktarılan rivayetler ise ifadeyi bir tarihle sınırlandırmak adına yapılan zorlamalardan ibarettir.⁸⁴

Burada aktarılan görüşe muhalif olanlar ilk câhiliyenin küfr câhiliyesi, diğer gelecek olan câhiliyenin ise İslam döneminde olan fücür câhiliyesi olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁵ Taberî (ö.310/923) ise ilk câhiliyenin Resûlullah öncesi dönem olabileceğini ifade etmiş, Bunun yanında ayetin muhatap aldığı Müslümanları da dahil ederek, dönem şartı olmaksızın Müslümanların davranışlarında her zaman câhiliye ahlakının barınabileceğini ifade etmiştir.⁸⁶

Yukarıda aktarılanlar ışığında “ûlâ” kelimesine “eski/önceki” anlamı verildiğinde “yeni” bir câhiliyeden söz edilebilirken “ilk” anlamı verilmesi halinde ise ikinci bir câhiliyenin olması gerektiğinden söz edilmelidir. Bu durumda “ûlâ” kelimesine anlam verirken bu kelimenin geçtiği diğer ayetlerin de göz önüne alınması gerekmektedir. Bu durumda ûlâ kelimesine eski/önceki şeklinde anlam vermek daha uygun olacaktır. Nitekim aynı şekilde bir dönemi ifade eden ve yukarıda da zikredilen “*Şüphesiz O, önceki Âd kavmini helâk etti*” ayetinde yer alan “ûlâ” ifadesine “ilk” anlamı verilmesi, tarih sahnesinde yer alan ikinci bir “Âd kavmi’nin” yer almasını da icap ettirecektir. Yine aynı şekilde tarihsel bir dönemin kastedildiği Firavun’un şu sözü de konuya örneklik teşkil edecektir: “*Öyleyse önceki nesillerin durumu ne oluyor?*”⁸⁷ Bu ayette de aynı şekilde bağlama uygun olarak ilk nesiller yerine “evvelki” veya “önceden yaşayan” nesiller anlamını vermek daha uygun olacaktır. Bununla beraber her ne kadar bu ayetlerdeki gibi tarihsel bir döneme işaret etmese de “ûlâ ifadesine “önceki” anlamının uymadığı ayetler de⁸⁸ bulunmaktadır. Bu sebeple ayette geçen “el-câhiliyeti’l-ûlâ” terkiibini en iyi şekilde anlayabilmek adına teberrüc kavramı üzerinde de düşünmek gerekmektedir.

Bu görüşlerin yanı sıra, Kur’an’ın “ûlâ” ifadesinden kastettiği dönem, insanlığın ilk dönemi olan ve elbisenin gelişmediği, çıplaklığın hâkim olduğu ilkel

⁸⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve t-tenvîr*, 22/13.

⁸⁵ Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 3/537.;Ebû Sa’îd ‘Abdullâh b. ‘Omer el-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru t-Tenzîl ve Esrâru t-Te’vîl*, thk. Muḥammed ‘Abdurrahman el-Mar’aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi t-Turâşî l-‘Arabî, 1418), 4/231;

⁸⁶ Taberî, *Câmi ‘u l-Beyân fî Te’vîli ‘Âyi l-Ḳur’ân*, 20/261.

⁸⁷ Tâhâ 20/51.

⁸⁸ ed-Duhân 44/35, Vâkıa 56/62.

dönem olarak da ifade edilebilir diyenler olmuşsa da⁸⁹ bu çok mümkün gözükmemektedir. Zira ilk insanın elbisesinin gelişmediği, çıplaklık olgusunun hâkim olduğu bir düşünce, Kur'an merkezli din ve tarih anlayışına uygun düşmemektedir. Çünkü Allah Teâlâ, Hz. Âdem'i yeryüzüne gönderirken dinin gereği olarak onu birtakım emirlerle sorumlu da tutmuştur. Örtünme de bunlardan birisidir ki çıplaklığın hemen her dönemde problem olduğunu gösteren yukarıdaki rivayetler de bunu doğrular niteliktedir. Dahası, Kur'an'ın Hz. Âdem'in, ayıp yerlerinin görünmesinin hemen akabinde derhal örtündüğünü aktarması⁹⁰ örtünmenin fitrat olduğunun en önemli göstergelerindedir. Allah Teâlâ bir emir vermişse kulları için her türlü imkân ve kolaylığı da sağlamıştır.⁹¹ Kendisi de kulları için elbiseyi "indirdiğini"⁹² söyleyerek bir bakıma elbiseyi çeşitli bitkiler ve yün gibi doğal unsurlar aracılığıyla kulları adına hazırladığını beyan etmiş ve bu beyanıyla da bunun kulları için bir lütuf olduğunu ifade etmiştir.⁹³ Bu sebeple Kur'an merkezli tarih anlayışından uzak çıplak "ilkel insan" betimlemesi yapmak vakıya mutabık düşmemektedir.

Son olarak ayet hakkında akıllara takılacak bir diğer husus da ayetin kimler hakkında indiği ve bahsedilen aşırı çıplaklıkla nasıl ilişkilendirileceğidir. Müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre ayet, Resûlullah'ın hanımları hakkında inmiştir.⁹⁴ Nüzul dönemi dikkate alındığında bu ayet grubunun Kurayza Yahudilerinden kalan ganimetlerden sonra indiği söylenebilir. Bu ganimetler sonrası gelen refah artışı ile birlikte Resûlullah'ın hanımları nafakalarının artmasını talep etmiş, ardından da mezkûr pasaj nazil olmuştur.⁹⁵ Ancak bu durumda yukarıdaki tanımda geçen "teberrüc" mefhumunun içerdiği açılıp saçılmanın Peygamber hanımları ile ilişkilendirilemeyeceği açıktır. Zira bir peygamberin hanımına açılıp saçılmak yaraşmaz. O halde dönemin şartları göze alındığında teberrüc kavramının Peygamber hanımları için pahalı ve süslü elbiselerden uzak durma anlamı taşıdığı düşünülebilir.

⁸⁹ İnan, "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Câhiliye Kavramını Yeniden Okuma", 17.

⁹⁰ el-A`raf 7/22.

⁹¹ el-Bakara 2/286.

⁹² el-A`raf 7/26

⁹³ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 2/513.

⁹⁴ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nîsâbûrî el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîṭ* (b.y.: y.y., 1430), 18/240.

⁹⁵ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Ḥadîṣ* (Kâhire: Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyyeti, 1383), 7/372.

“teberrüde bulunmayın” ifadesinden ağırbaşlı, vakur olmaları ve aynı dönemde yaşadıkları kötü kadınlar gibi giyinmemeleri, konuşma ve yürüyüşlerinde vakarlarını korumaları gerektiği anlaşılmaktadır.⁹⁶ Bütün bunların yanı sıra, burada gizliden gizliye diğer Müslüman kadınlara da bir uyarı vardır.⁹⁷ Çünkü o dönem Medine’de yaşayan münafık kadınlar teberrüc yapıyor, çirkin davranışları sürdürüyorlardı.⁹⁸ Mü’min kadınlara yapılan bu tarz ile birlikte Mü’min – münafık arasındaki ayrım kendisini belirgin hale getirmişti.

1.2.4. Hamiyyete’l-Câhiliyye / Câhiliye Hamiyyeti

Kur’an’da câhiliye kelimesinin beraber kullanıldığı terkiplerden birisi Fetih Suresi 26. ayette geçen “câhiliye hamiiyeti” ifadesidir. Bu terkinin geçtiği ayeti daha iyi anlamak adına ayetin tarihsel bağlamını bilmenin önemi büyüktür.

*“İnkâr edenler kalplerini ‘hamiyyete, Câhiliye Dönemi’nin hamiiyetine kaptırmışlardı. Allah da resûlünün ve inananların gönüllerine huzur ve sekinet duygusunu indirmiş, onları takva sözüne bağlı kılmıştı. Zaten onlar da bunu hak etmişlerdi. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”*⁹⁹

Ayetin tarihî arka planının aktarılmasından önce “hamiyyet” kavramının sözlük anlamına değinmek yerinde olacaktır. Bu kelime aslında bir şeyin sıcaklığının arttığını ifade etmekte, aynı şekilde ateşin, ocağın yanması için de kullanılmaktadır. Bunların dışında, kişinin karşısındakini hor görmesi gibi anlamlara da gelmektedir.¹⁰⁰ Sıcaklık kavramı üzerinde durulacak olursa, insan bedeni de öfkeli olduğunda kendiliğinden ısınır. Nitekim bu ısı artması durumu dilimizde kızgınlık, bu duruma ilişkin fiil de “kızmak” kelimesi ile ifade edilir. O halde “hamiyyet” kelimesi yersiz kızgınlık, anlamsızca, düşüncesizce, öfkeyle ve bağnazlıkla ateşli davranma halidir

⁹⁶ Doğan, “Kur’an’da ‘Câhiliyeti’l-Ûlâ’ İfadesi”, 274.

⁹⁷ Allah Kur’an’da tıpkı Resûlullah’ı uyardığı gibi bizzat Resûlullah’ın kendisini de yaptığı bazı davranışlar sebebiyle uyarmıştır. Bu uyarılar aynı zamanda diğer müminlerin hataya düşmelerini engellemek içindir; Ahmet Öz, “Kur’an’da Hz. Muhammed’e yapılan ikazlar”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11/3 (2011), 60.

⁹⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 22/12.

⁹⁹ Fetih 48/26. إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

¹⁰⁰ Râğîb el-İşfehânî, *el-Mufredât fi Ğaribi’l-Kur’ân*, 258; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 14/201; Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, c. 37/479; Firûzâbâdî, *Kâmûsu’l Muhît*, 1276.

denilebilir.¹⁰¹ İşte Müslümanların karşısında yer alan müşriklerin durumu da tam da bu şekildeydi. Zira onlar, bağnazlık içerisinde öfkelerine mâni olamayarak büyülenme yarışına giriyorlardı. Allah da onların bu dayanaksız tutuculuğuna, akıldan uzak, temelleri samimi dinî saiklere dayanmayan, tamamen çarpık yakınlık ve sevgi bağlarından kaynaklanan bağnazlıklarına işaret etmekteydi.¹⁰²

Câhiliye zihniyetindeki büyülenme ve gurur duygusundan bahseden bu ayet Hudeybiye Anlaşması hakkında inmekte ve karşı karşıya gelen iki zıt grubun birbiri ile olan psikolojik savaşına atıf yapmaktadır.¹⁰³ Rivayetlere göre bu ayetin bulunduğu pasaj Mü'minlerin Mescid-i Haram'a girmekten alıkonulması üzerine yapılan Hudeybiye Musâlahası esnasında inmiştir.¹⁰⁴ Anlaşmanın yapıldığı esnada müşriklerden Süheyl b. Amr, -Müslümanlarla otorite yarışına girerek- anlaşma metninin üzerine "Besmele" yazmaktan kaçınmış ve bu hususta direnmiştir.¹⁰⁵ Bunun ardından Allah Teâlâ da içerisinde inkâr barındıran bu küstahça ve anlamsızca direniş üzerine bu ayeti indirmiş, onların bu davranışını "câhiliye hamiyeti" olarak ifade etmiştir.

¹⁰¹ İnan, "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Câhiliye Kavramını Yeniden Okuma", 21.

¹⁰² İshak Doğan, "Kur'an'da 'Câhiliyeti'l-Ülâ' İfadesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (15 Mart 2021), 261.

¹⁰³ Ahmet İnan, "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Câhiliye Kavramını Yeniden Okuma", *Dini Araştırmalar* 5/13 (01 Haziran 2002), 21.

¹⁰⁴ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Ğaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*, thk. eş-Şâhid el-Bûşîhî (Şârîka: Mecmu'atu Buĥûsî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008), 11/6963.

¹⁰⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000), 22/251.

I.BÖLÜM

KUR'AN'IN İNDİĞİ COĞRAFYA VE EKONOMİK ORTAM

Kur'an ayetlerini anlamak üzere detaylı olmayan bir okuma yapıldığında bile Kur'an'ın, indiği toplumun kültüründen, coğrafyasından ve dininden bahsettiğinin göze çarptığı daha önce ifade edilmişti. Buradan hareketle ilâhî hitabın dediklerine tam manasıyla vâkıf olabilmek için nüzul ortamındaki önemli beldeleri -oldukça yüzeysel bir şekilde de olsa- Kur'an'da da yer almaları sebebiyle tanımak, bunun yanında o ortamda dönen siyasi ve ticari birtakım faaliyetleri bilmek elzemdir. Bu bakımdan bu başlık içerisindeki konuya uygun ayetler, ayetin kapsamı aşılmadan öz bir şekilde açıklanacaktır. Çalışmanın bu bölümünde Kur'an'ın nâzil olduğu coğrafya ve ekonomik ortamın ayetlerin anlaşılabilirliğindeki konumuna değinilecek, buradan hareketle o dönemin verileri bilinmeden anlaşılacak ayetlere yer verilecektir.

1.1. Hicaz

Hicaz kelimesi sözlükte, iki yeri birbirinden ayıran engel anlamına gelmektedir.¹⁰⁶ İsimlendirme konusunda kaynaklarda birçok görüş belirtilmekte ve Tihâme bölgesi ile Necd'i; Necd ile Arûz'u veya Yemen ile Necd'i ayırdığı için bu ismi aldığı söylenmektedir. Buna ek olarak Hicaz, Fırat ve Dicle nehirlerini ayıran bir ada parçası olarak görüldüğü için "Cezîre" olarak da isimlendirilmiştir. Aynı şekilde Hicaz'ın "Mevsil" şeklinde isimlendirildiği de bilinmektedir. Arap Yarımadası ile Şam'ı birleştirdiği düşünüldüğünden dolayı bu isimle anılmaktadır.¹⁰⁷

İslam dininin tarihi serencamı ile meşgul olan birisi için en önemli bölge hiç şüphesiz Arap Yarımadası'nın merkezi konumundaki Hicaz bölgesidir. Zira kıyamete dek sürecek olan bu evrensel dinin elçisi, Hicaz'ın ticaret merkezi konumunda olan Mekke'de doğmuş, tarımın merkezi konumunda olan Medine'de yaşamış ve sayfiye merkezi Tâif'i ziyaret etmiştir. Bununla beraber ticaret, dini ritüeller ve tarım

¹⁰⁶ Ebû 'Abdurrahmân el-Ĥalîl b. Aĥmed el-Ferâhîdî *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Maĥzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâ'î (Beirut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 3/197.

¹⁰⁷ Ebû 'Abdullâh Aĥmed b. Muĥammed el-Hemedânî İbnu'l-Fakîh, *el-Buldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beirut: y.y., 1416/1996), 84.

açısından önemli bir işlev üstlenen bu bölgede, tarih boyunca merkezi ve sistemli bir devlet yapısının oluşmadığı görülmektedir.¹⁰⁸

Yeni ortaya çıkan akımların yayılabilmesi için akıma kaynaklık eden bölgenin Doğu ve Batı'yı birbirine bağlayacak bir ulaşım hattında yer alması ve bölge sakinlerinin geçim sağlamak adına sürekli yer değiştirmesi gibi başarının yollarını açacak birtakım sebeplerin olması gereklidir. Hicaz bölgesinde sistemli bir devletin kurulamaması, burada yeni bir akımın neşvünema bulması bakımından İslam'ın yayılmasına uygun ortamı hazırlamıştır.¹⁰⁹ Öyle ki halkın bizzat kendisi merkezî bir otoriteye razı olmamıştır. Kaynaklarda geçtiğine göre Kureyş'in Haniflerinden olan Osman b. Huveyris, Kureyş'in başına kral olarak geçmek istemiş ve bunun için Şam melikini çeşitli laf cambazlıklarıyla kandırarak -melik tarafından- Kureyş'in başına kral tayin edilmeyi başarmıştı. Şam meliki, onu kral tayin edince merkezi otoriteyi kabullenmeyen Kureyş'in genelinden hatta yakın akrabalarından bile çok büyük tepkiler almış ve Kureyş'in başına geçme planları suya düşmüştü.¹¹⁰

Hicaz, Arap Yarımadası'nın en önemli bölgesidir. Bununla beraber Kur'an'ın nâzil olduğu toprakları içerisinde bulundurması sebebiyle de dinen mühim bir konumda olup bazı ayetlerin anlaşılmasında da önemli bir yere sahiptir. Bu önemin getirdiği bir gereklilik olarak kafirlerin Hicaz'da bulunması dahi yasaklanmıştır. Buna göre Müslüman olmayan bir kimse buradaki yerleşim bölgelerinde izinsiz bulunamaz, şayet herhangi bir şekilde buraya girdiği tespit edilirse de oradan çıkartılır. Eğer izin almak isterse de ancak Müslümanların maslahatına uygun olacak işleri yapmak üzere kendisine izin verilir. Bu da Hicaz bölgesinin Müslümanlar nezdindeki önemini göstermektedir.¹¹¹

Hicaz bölgesi denilince akıllara Mekke, Medine ve Tâif olmak üzere başlıca üç şehir gelmektedir. Bunların yanında küçük yerleşim yerleri de olduğu gibi göçebe

¹⁰⁸ Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 40.

¹⁰⁹ Lutfi Abdulvehhâb, *el-'Arab fi'l-Uşûri'l-Ķadime* (Dârul Ma'rifeti'l Câmi'iyye, ts.), 35-36.

¹¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ħabîb el-Baĝdâdî İbn Ħabîb, *el-Munemmaĝ fi Ahbâri Ķureyş*, thk. Ħurşid Aĥmed Fârûĝ (Beyrut: Alemu'l Kutub, 1405), 154-155; Ebû 'Abdullâh ez-Zubeyr b. Bekkâr el-Ķureşî ez-Zubeyr b. Bekkâr, *Cemheretu Nesebi Ķureyş ve Ahbâruhâ*, thk. Maĥmûd Muhammed Şâkir (Matba'atü'l-medenî, 1381), 426-427.

¹¹¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn*, thk. Züheyr Şâviş (Dimeşk: el-Mektebü'l İslâmî, 1991), 10/308.

halde kendilerine mahsus bölgelerde yaşayan pek çok kabile de bulunmaktadır.¹¹² Tabiat açısından bakılacak olursa Mekke ve Medine oldukça kurak şehirler olmakla beraber özellikle Mekke tamamen çoraktır. Mekke'nin doğusunda bulunan Ğazvan dağının eteklerindeki Tâif ve Medine şehri tarafları görece verimli bölgelerdir. Önceleri Vecc ismiyle anılan Tâif'te meyve ağaçları ile dolu pek çok bahçe bulunmaktadır.¹¹³

1.1.1. Mekke

Mekke, Hicaz sınırları içerisinde bulunan Batnimekke ve Bekke adı verilen bir bölgede yer almaktadır.¹¹⁴ Mekke'ye bu ismin verilmesiyle ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimlere göre bu isim, şehrin ölüleri içine çekip alması, günahları yok eden kutsal bir belde olması, suyunun azlığı, dağlarından sel sularının toplanması yahut dört bir yandan insanları kendisine cezbetmesi gibi anlamlara gelen “mekke” kökünden türemiştir. Bir diğer görüşe göre ise Mekke ismi, "ıslık çalmak" anlamına gelen “mükâ” kelimesinden gelmektedir.¹¹⁵

Mekke ve yakın çevresi yukarıda da değinildiği üzere tarih boyunca merkezi otorite ile yönetilmemiş, toprağının çöl toprakları adı verilen toprak yapısından oluşu sebebiyle yalnızca dikenli bitkilerin yetiştiği¹¹⁶ ekin bitmez bir vadi¹¹⁷ olarak kalmış, coğrafi yapısı ve iklimsel özellikleri sebebiyle -çevresi istila edilmesine rağmen- daima büyük istilalardan uzak kalmıştır. Ancak tüm bunlara rağmen şehir, bölge sakinleri tarafından benimsenmiş, önemli bir konumda görülmüş, bölgede din merkezi haline gelmiştir. Çeşitli kültürden insanların bir araya gelmesiyle kurulan panayırılar

¹¹² Demircan, *Cahiliye Arapları*, 41.

¹¹³ M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 17.

¹¹⁴ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk el-Mekkî el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi*, thk. 'Abdumelik 'Abdullâh Dehîş (Beyrut: Dâru Hâdar li't-Ṭibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1414/1994), 4/215; Ebû'l-Velid Muhammed b. 'Abdullâh el-Ğassânî el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, thk. Ruşdî es-Sâlih Mulaḥḥas (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403/1983), 2/282; Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Şadır, 1995), 5/182.

¹¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 10/490-491; Ali Akpınar, *Kur'an Coğrafyası (Kur'an'da Yer Adları)* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2002), 131.

¹¹⁶ Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Mekke”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

¹¹⁷ İbrâhîm 14/37

aracılığıyla da yakın çevrede ekonominin merkezi haline gelmiştir.¹¹⁸ Ticaret bu bölge için tek geçim kaynağı idi.¹¹⁹ Bu sebeple olumsuz tabiat şartlarına rağmen şehir cazibe merkezi olma hüviyetini elinde bulundurmuştur.

Kur'an'da Mekke'den bahseden ancak Câhiliye ile ilgili veriler olmadıkça anlaşılamayan veya Mekke'nin -"emîn" oluşu- gibi bir özelliğinden bahseden ayetler bulunmaktadır.

1.1.1.1 Mekke'nin "Bekke" şeklinde ifade edilmesi

Kur'an-ı Kerîm'de bazı yerlerin isimlendirilme biçimi, bu mekânların tarihî, toplumsal veya dinî özelliklerine işaret edecek şekilde seçilmiş olabilir. Bu bağlamda Mekke'nin "Bekke" şeklinde anılması da dikkat çekici bir örnektir. Bekke, sözlükte insanların birbirini itmesi ve izdiham gibi anlamlara gelmekte olup tavaf esnasında yaşanan izdiham yüzünden bu şekilde isimlendirilmiştir.¹²⁰ Başka bir görüşe göre de bu ifadenin kesmek, vurmak, parçalamak gibi anlamlardan gelmekte olduğu kabul edilmiştir. Rivayetlere göre suçlular, boyunları burada vurulmak suretiyle cezalandırılırdı. Bu uygulamadan dolayı bölge bu şekilde isimlendirilmişti.¹²¹

*"(Yeryüzünde) İnsanlar için yapılmış olan ilk ev Bekke'deki (Mekke) bütün insanlık için hidayet ve bereket kaynağı olan evdir"*¹²²

Allah Teâlâ bu ayeti, Yahudilerin "yeryüzünün en faziletli mâbedi Beytu'l-Makdis'tir" iddialarına karşılık olarak yeryüzünün en faziletli mâbedinin Kâbe olduğunu ifade etmek üzere indirmiştir.¹²³ Buna ek olarak Allah Teâlâ'nın ayette

¹¹⁸ Yunus Akyürek, "Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamber'in Nübüvvetine İlişkin İntibaları", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (27 Ekim 2015), 56.

¹¹⁹ Öyle ki Resûlullah'ın da gençliğinde katılmış olduğu Türkçede erdemliler topluluğu diye bilinen "hilfu'l-fudûl" teşkilatı bölgeye gelen tacirlerin mağdur olmaması adına kurulmuş bir teşkilattir. Teşkilatın çözmüş olduğu problemlerin geneli ticari sorunlara yöneliktir. Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), ss.128-130. Muhammed Hamîdullah, "Hilfû'l-Fudûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/31-32. Bu durum da ticaretin Mekke için önemini gösterir nitelikteydi. Çünkü bir yerde ticaretin gelişmesi için tacirlerin orada kendisini güvende hissetmesi gerekir. Bu teşkilat da güvenliği sağlayarak Mekke için olmazsa olmaz olan ticareti ayakta tutuyordu. Zeki Tan, "Kur'an Kavramlarının Çevirisi Bağlamında İslam Öncesini Bilmenin Önemi: 'İlâf' Örneği", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (Eylül 2016), 500.

¹²⁰ Hâil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/285.

¹²¹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/114; Hâil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/285.

¹²² Âl-i İmrân 3/96 *إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ*

¹²³ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, 115.

Mekke yerine “Bekke” lafzını kullandığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Bekke ifadesi kimilerince sadece dilbilimsel açıdan izah edilmiş ve “Bekke kelimesi ‘Bâ’ harfinin ‘Mîm’ harfine tebdil edilmesiyle oluşturulmuştur” denmiştir.¹²⁴

Nüzul dönemi incelendiğinde ise Mekke yerine Bekke kelimesinin kullanılmasının yaygın bir durum olduğu ve değişik kanallardan gelen rivayetlere göre de Bekke’nin Mescid-i Haram; Mekke’nin ise genel olarak Harem bölgesi olduğu söylenmiştir. Başka bir rivayete göre de Bekke’nin Kâbe’nin bulunduğu yer, Mekke’nin ise bunun dışında kalan yerler olduğu ifade edilmiştir.¹²⁵ Bununla beraber söz konusu rivayetlerin birbirinden tamamen farklı olmadığı, özelde Kâbe’den genelde de Mekke’den bahsettiği görülmüştür.

Tüm bunların yanında ayetin yalnızca lafzına odaklanıldığı vakit yeryüzünde yapılan ilk sığınığın (evin) Kâbe olduğu kanısına varılabilir. Ancak kaynaklara bakıldığında ayette “Beyt/بيت lafzından kastedilenin ev olmadığı, mâbed olduğu açıktır. Zira Hz. Ali’nin (r.a) de dediği gibi Nûh ve Hûd kavmi gibi eski ümmetler evi bilirlerdi. Bu sebeptir ki Kâbe yeryüzündeki ilk ev değil, hidayet ve bereket kaynağı olan ilk evdir (mabettir).¹²⁶ Dolayısıyla burada vurgulanan, fiziki bir yapıdan ziyade, ilahî maksatla inşa edilmiş ilk kutsal merkezin varlığıdır.

1.1.1.2. Mekke ve Kâbe’nin “Harem” ve “Emin” Kılınması

Mekke’nin tarihsel ve kutsal hüviyeti, Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli vasıflarla anılmış, bu beldenin sahip olduğu dokunulmazlık ile bölgenin güvenli oluşu özellikle vurgulanmıştır. Bu bağlamda bazı ayetlerde Mekke’nin “Harem” ve “Emin” oluşuna dikkat çekilmiştir.

“(Müşrikler) Görmezler mi ki etraflarındaki insanlar kaçırılıp yağma edilirken biz o beldeyi (Mekke) güvenli, dokunulmaz (harem ve emin) bir yer haline getirmişizdir. O halde hâlâ bâtula inanıp Allah’ın nimetini mi inkâr edecekler?”¹²⁷

¹²⁴ Ebû'l-Kâsim Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed el-Kelbî el-Ğirnâfî İbn Cuzeyy, *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl*, thk. ‘Abdullâh el-Ḥâlidî (Beyrut: y.y., 1416), 1/160.

¹²⁵ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, 1/410.

¹²⁶ Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 6/19.

¹²⁷ el-Ânekebût 29/67 *أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ*

“*Seninle beraber hak yolu tutarsak bizi ülkemizden çıkarırlar diyorlar. Biz onları katımızdan bir rızık olarak tüm ürünlerin içerisinde toplandığı “Harem” ve “Emin” bir bölgeye yerleştirmedik mi? Fakat onların pek çoğu bunun farkında değildir.*”¹²⁸

“*İncire, Zeytine, Sîna Dağı’na ve bu Emin beldeye yemin olsun. Şüphesiz ki biz insanı en güzel bir biçimde yarattık*”¹²⁹

“*Allah Beyt-i Harâm olan Kâbe’yi insanlar için maddi ve mânevi bir destek kıldı...*”¹³⁰

“*...rablerinin lütuf ve rızasını dileyerek Beytülharâm’a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin...*”¹³¹

“*De ki: ‘Bana, dokunulmaz kıldığı bu şehrin rabbine, yalnız O’na kulluk etmem emredildi; zaten her şey O’na aittir...*”¹³²

Allah Teâlâ yukarıda verilen ayetlerde de görüldüğü üzere Mekke’den bahsederken onu “Emin bölge” ve “Harem” sıfatıyla nitelemiş, bu şehrin günümüz insanı için anlaması güç olan bu iki sıfatına değinmiştir. Ancak Mekke ve Kâbe için neden bu ifadelerin kullanıldığını anlamak Câhiliye Araplarının bakış açısını ve Resûlullah ile olan münasebetini bildikten sonra hiç de zor olmayacaktır.

Rivayetlere göre müşrikler -ayetlerin lafzından da anlaşılacağı- üzere Resûlullah’ın getirmiş olduğu dine tâbi olmaları halinde başka Arap kabileler tarafından beldelerinden sürüleceklerini, herhangi bir yaşama haklarının kalmayacağını düşünüyorlardı.¹³³ Bunu ifade ederken de Resûlullah’ın peygamber olduğunu, buna inandıklarını ancak yaşam ve geçim korkusu sebebiyle bunu kabul edemeyeceklerini ifade etmiş oluyorlardı.¹³⁴ Onların bu inkarcı ve korkak tavırları üzerine de Allah Teâlâ Mekke’yi “Harem” ve “Emin” kıldığını hatırlatmıştır. Burada

¹²⁸ el-Kasas 28/57 وَقَالُوا إِن نَّبَعِ الْهُدَى مَعَكَ نَنْخَطِفَ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَمْ نُمْكِنَ لَهُمْ حَرَمًا أَمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ رَبِّنَا وَلَكِنَّا كَأَكْثَرَ هُمْ لَا يَعْلَمُونَ

¹²⁹ et-Tîn 95/1-4 وَاللَّيْنِ وَالرَّيْبُونِ (١) وَطُورِ سِينِينَ (٢) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (٣) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤)

¹³⁰ el-Mâide 5/97 جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْيَتِيمَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ

¹³¹ el-Mâide 5/2 ... وَلَا أَمِينَ الْيَتِيمَ الْحَرَامَ يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا

¹³² en-Neml 27/91 إِنَّمَا أَمْرُهُ أَنْ عَبَّدَ رَبِّ هَذِهِ الْبَلَدَةَ الَّتِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأَمْرُهُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ

¹³³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî* 11/14.

¹³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 19/601.

Mekke'nin Harem oluşu insanların istila amacıyla buraya girmesinin ve kan dökmenin yasak oluşu anlamındadır. Böylelikle yukarıda da ifade edildiği üzere Mekke ve çevresi tarih boyunca istilalardan uzak kalmış, korkudan emin olmuştur. Allah Teâlâ bütün bu güven ortamıyla da yetinmeyip Kâbe'yi insanlar için kıyâm(destek) merkezi/ قِيَاماً لِلنَّاسِ kılmış insanların sağlığını maişetini ve ibadetini teminat altına almıştır. Bu ayrıcalıklı durum Mekke hariç hiçbir beldeye tanınmamış¹³⁵ ve onların nankörlüğü böylece yüzlerine vurulmuştur.

1.1.1.3. Mekke'nin Beled/بلد ve Ard/ارض şeklinde ifade edilmesi

Kur'an'da yer alan bazı ayetler, belirli bir mekân üzerinden hem Resûlullah'a hem de muhataplara yönelik önemli mesajlar içerir. Aşağıdaki ayetlerde Mekke'ye, bu beldede yaşananlara ve inkârcıların tutumuna dikkat çekilmektedir.

*“Senin içerisinde “hill” olduğun bu beldeye yemin olsun.”*¹³⁶

*“Yeryüzünün etrafını nasıl kırpıp durduğumuzu görmüyorlar mı? Allah hüküm verendir ve onun hükmünü denetleyecek de yoktur. O hesabı da hızlı görendir.”*¹³⁷

*“Oysa biz onları da atalarını da nimetlerimizden faydalandırdık. Hatta bu, ömürleri boyunca sürüp gitti. Şimdi bizim yeryüzünü etrafından nasıl eksiltilip durduğumuzu görmüyorlar mı? Şu halde üstün gelen onlar mı?”*¹³⁸

İlk ayete bakıldığında “belde” kelimesi ile tercüme edilen بلد kelimesinden kasıt Mekke'dir. “İçerisinde hill olduğun diye tercümesi yapılan kısım meallerde genellikle “içerisinde oturmakta olduğun belde” şeklinde çevrilmiştir. Ancak “içerisinde oturduğun” şeklinde yapılan çevirilerde hill kelimesinden asıl kastedilen mana tam manasıyla yansıtılmamaktadır. Bu sebeple ayetin tercümesi verilirken “hill” kelimesine özellikle dikkat çekmek amacıyla ek bir yorum katılmadan lafzen tercüme edilmiştir. Hill kelimesine müfessirler tarafından başlıca şu anlamlar verilmektedir. a) Ey Muhammed! Allah sana bir gün Mekke'nin fethini müjdeleyecektir. “Bu beldede

¹³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili 'Âyi'l-Kur'ân*, 20/61-62; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*, 8/5555; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, 2/70.

¹³⁶ el-Beled 90/1-2 لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ وَأَنْتَ جَلُّ بِهَذَا الْبَلَدِ

¹³⁷ er-Ra'd 13/41 أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ Aynı kullanımda başka bir örnek için bk.

¹³⁸ el-Enbiyâ 21/44 بَلْ مَتَّعْنَا هَؤُلَاءِ وَأَبَاءَهُمْ حَتَّى طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ

savaşmak, müşriklerden dilediğinin kanını dökmek fetih günü sana helal kılınacaktır. O halde dilediğini yap!”¹³⁹ b) “Burada herhangi bir av hayvanına bile zarar vermek yasak iken müşrikler senin canını kendilerine helal kılıyorlar.”¹⁴⁰ Bu yoruma göre Allah Teâlâ tarafından müşriklerin bu düşüncelerine bir kınama bulunmaktadır.¹⁴¹

Yukarıda verilen yorumların her ikisi de mümkün olmakla birlikte klasik tefsirlere göz atıldığında rivayetlerin veriliş sırasına göre ayetin kastettiği öncelikli anlamın “a” seçeneğinde verilen yorum olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber Allah Teâlâ’nın Resûlüne hitapla “*Kur’an’ı sana indiren Allah, elbette seni dönülecek yere tekrar gönderecektir.*”¹⁴² buyurması da Mekke’nin fethini kasteden bu yorumu öncelemektedir.¹⁴³

Yukarıda -mümkün mertebe- herhangi bir yorum katılmadan mealî verilen ikinci ayete bakıldığında, ayetin lafzından yerkürenin gerçek manada uç taraflarından kırıldığı anlamı ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle bilimin de etkisiyle modern dönemde bazı tefsir yazarlarınca¹⁴⁴ ayetin dünyanın kutuplardan basık haline işaret ettiği yönünde görüş belirtenler olmuştur. Ayetin yalnızca lafzî itibar alınarak böyle bir anlamlandırma yapmak mümkündür. Ancak tarihsel şartlar incelendiğinde bu yorumun asıl anlamla örtüşmediği görülmektedir. Bununla beraber Mustafa Öztürk, Mustafa Âbid el-Câbirî’den (ö. 1936-2010) alıntıyla ayetteki bu ifadenin, İslâm’ın Mekke dışına yayılmasıyla da açıklanabileceğini söylemiş ve bu yorumun da yukarıdaki gibi müşriklerin hakimiyet alanının daraltılması anlamına geleceğini söylemiştir.¹⁴⁵

¹³⁹ Ebû Muhammed ‘Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Es’ad Muhammed eṭ-Tayyib (b.y.: y.y., 1419/1998), 10/3432; Mekki b. Ebî Ṭâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî’n-nihâye*, 12/8272.

¹⁴⁰ Muhammed b. ‘Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu’l-Ḳadîr* (Dımaşk: y.y., 1414), 5/538.

¹⁴¹ Mâverdî, *en-Nuket ve’l-‘Uyûn*, 6/274.

¹⁴² el-Kasas 28/85 مَعَادٌ إِلَىٰ مَعَادٍ إِنَّ الْأَذَىٰ فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَنُرَاكَ إِلَىٰ مَعَادٍ Ayette geçen “معاد” kelimesi hakkında farklı yorumlar olmakla birlikte ilk dönem tefsirlerine bakıldığı vakit “Me’âd” kelimesine Mekke anlamının verildiği görülmektedir. ;Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 3/359.

¹⁴³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023), 6/447.

¹⁴⁴ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı, 2005).

¹⁴⁵ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Mealî -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 293.

Öte yandan ayetin arka planı ve metin içi bağlamı incelendiğinde ayetin asıl maksadının ve Şârî'nin vaz' ettiği ilk anlamın dünyanın şeklini açıklamak olmadığı ortaya çıkacaktır. Buna göre ayet, "Kureyş kendinden önceki ümmetlerin nasıl helak olduğunu ve yaşadıkları beldelerin arkalarından nasıl harap olduğunu görmüyor mü?" diyerek adeta müşriklere karşı sert bir uyarıda bulunuyor ve asıl anlamın savaş veya benzeri şekilde bir toplumu yurdundan etmek gibi manalara geldiğini gösteriyordu.¹⁴⁶

1.1.1.4. Mekke'nin Ümmü'l Kurâ şeklinde ifade edilmesi

Kur'an'da Mekke'yi nitelemek üzere kullanılan dikkat çekici sıfatlardan birisi de şehirlerin anası anlamına gelen "Ümmü'l Kurâ" tamlamasıdır. Bu ifade Mekke'nin hem Allah katında hem de dönemin insanının zihninde ne denli önemli olduğunu bir göstergesidir. Allah Teâlâ Mekke'nin şehirlerin anası olarak sıfatlandırılmasını ayetlerde şu şekilde işlemiştir:

*"Bu kitap Ümmü'l Kurâ ve çevresini uyarman için indirdiğimiz kendisinden öncekileri tasdik eden mübarek bir kitaptır..."*¹⁴⁷

*"Ümmü'l Kurâ'yı ve çevresini uyarman için sana bu Arapça Kur'an'ı vahyettik..."*¹⁴⁸

. Mekke'nin şehirlerin anası unvanıyla anılması birden çok sebeple ilişkilendirilmiştir. Rivayete göre yeryüzü yaratılmaya Mekke'den başlanmış ve Mekke'nin altından genişletilerek bugünkü haline gelmiş ve bu isimle anılmıştır.¹⁴⁹ Bununla beraber yeryüzünün ilk mâbedi ve tüm dünyanın kıblesi olan Kâbe burada bulunmaktadır. Bunlara ek olarak Mekke, Mü'minlerin temel ibadetlerinden olan hac ibadetinin asıl mevkisi konumundadır. Bu ibadet aynı zamanda insanları tek bir yerde topladığı için diğer beldelerde bulunmayan ticari hareketliliği ve birçok istifadeyi de beraberinde getirir. Bu da Mekke'yi hayat kaynağı ve bölgenin büyük ticaret merkezlerinden biri haline getirir. Küçük çocuklar ihtiyaçları sebebiyle nasıl

¹⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân ft Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 9/334.

¹⁴⁷ el-En'âm 6/92 وَمَنْ حَوْلَهَا أَمْ الْقُرَىٰ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا

¹⁴⁸ eŞ-Şûra 42/53 وَأَمْ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا

¹⁴⁹ Hasan el-Basrî, *Fedâilü Mekke*, thk. Sâmî Mekkî el-'Ânî (Kuveyt: Mektebetü'l Fellâh, ts.), 19.

annelerinin etrafında toplanıyorsa Mekke’de insanları -ticaret merkezi ve güvenli bir belde oluşu sebebiyle- bir anne gibi etrafında toplamaktadır.¹⁵⁰

Ayette geçen “*Ümmü’l Kurâ ve çevresini uyarman için...*” kısmı hakkında Resûlullah’ın yalnızca Mekke ve çevresi için gönderildiği, bu sebeple de İslam dininin yalnızca Arapların dini olduğu gibi pejoratif bir düşünceye de varılmamalıdır. Zira Kur’an, indiği ortam ve çağı gereği bazı tarihsel unsurları barındırsa da vermek istediği mesajı tüm insanlığa yöneliktir.¹⁵¹ Bu yerlerin özellikle zikredilmesi, mesajın bu bölgenin dışına yönelik olmadığına ancak mefhûm-u muhalif ile delalet eder. Bu ise Âlemlere rahmet olarak gönderildiği¹⁵² tevâtür yoluyla sabit olan bir peygamber için geçersiz bir görüştür. Bu yüzden ayetlerin vermek istediği mesaj belli bir beldeyi değil tüm dünyayı ve çağları kapsamaktadır.¹⁵³

1.1.1.5. Kâbe’nin çeşitli şekillerde isimlendirilmesi

Kur’ân-ı Kerîm’de Kâbe’yi tanımlamak üzere farklı kelimeler kullanılmıştır. Bu kelimelerden bazıları toplum nezdinde bilinse de herkes tarafından bilinmeyenleri de bulunmaktadır. Allah Teâlâ Kâbe’yi tanımlamak üzere Beyt,¹⁵⁴ el-Beytü’l-Mâ’mûr,¹⁵⁵ el-Beytü’l-Muharrem,¹⁵⁶ el-Beytü’l-Harâm,¹⁵⁷ el-Mescidü’l-Harâm¹⁵⁸ el-Beytü’l-‘Atîk¹⁵⁹ kelimelerini kullanmaktadır.¹⁶⁰ Bu kelimelerin veya terkiplerin Kâbe’yi ifade ettiğini bilmeyen bir kimse ayette kastedilen mananın ne olduğunu anlamada güçlük çekecektir.

¹⁵⁰ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 13/65; Ahmed İbrâhîm eş-Şerîf, *Mekke ve’l-Medîne fi’l-Câhiliyye ve ‘Ahdî’r-Rasûli Sallallâhu ‘aleyhi ve sellem* (Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, ts.), 96.

¹⁵¹ Mehmet Azimli, “Kur’an’ın Tarih Kaynağı Olmasının İmkânı”, *Kur’an’ı Nüzul Dönemiyle Okumak*, ed. Adnan Demircan, 375 (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 49-50.

¹⁵² el-Enbiyâ 21/107

¹⁵³ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 13/65

¹⁵⁴ el-Bakara 2/125,127,158; Âl-i İmrân 3/96,97; el-Enfâl 8/35; Hac 22/26; Kureys 106/3.

¹⁵⁵ et-Tûr 52/4

¹⁵⁶ İbrâhîm 14/37

¹⁵⁷ el-Mâide 5/2, 97

¹⁵⁸ el-Bakara 2/144, 149, 150; el-Mâide 5/2; Tevbe 9/7,19, 28

¹⁵⁹ el-Hac 22/29,33.

¹⁶⁰ Mahmut Kelpetin, *Cahiliye Döneminde Arabistan*, ed. Mehmet Azimli (Fecr Yayınevi, 2022), 97.

1.1.2. Medine

Hicaz'ın önemli şehirlerinden bir diğeri de Mekke'den sonra gelen Medine şehridir. Medine, Mekke'nin yaklaşık 500 km kuzeyinde yüksek bir ovada yer almaktadır. Şehrin kuzeyinde Uhud Dağı ve batı tarafında Kızıldeniz yer almakta olup denize doğru rakım yüksek bir eğimle azalmaktadır.¹⁶¹ Arazi yapısı bakımından incelendiğinde ise Medine ve çevresinin volkanik arazilerden oluştuğu görülmekte ve bu bölgede çokça volkanik patlama meydana gelmektedir. Oluşan patlamalar sonucu harre ismi verilen tepe ve düzlükler oluşmuş, bu da şehrin toprağını oldukça verimli hale getirmiştir.¹⁶² İklim açısından bakıldığında ise Medine'deki hava, Mekke'dekine nazaran daha rahatlatıcı ve yumuşaktır. Bununla beraber Medineliler, Mekke'deki gibi zemzem kuyusu olmamasına rağmen su sıkıntısı çekmiyorlar, yerin derinliklerine inmeden suya kolayca ulaşabiliyorlardı. Bu bakımdan Mekke gibi kurak ve verimsiz değil, ziraat açısından zengin, hurma ve çeşitli bitkilerin yetiştiği verimli topraklara sahipti. Bu verimli toprakları değerlendiren halk, yürüyüş ve piknik için çeşitli peyzaj çalışmalarında bulunmuş, şehri güzelleştirmişti. Bu durum onların mizaçlarına da sirayet etmiş olmalı ki Medine halkı, Mekke insanından daha yumuşak huylu ve iletişime açık bir yapıdaydı.¹⁶³

Medine'nin Câhiliye Dönemi'nde kullanılan adı Yesrib'dir. Yesrib, kınamak azarlamak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶⁴ Resûlullah bu isimden hoşlanmamış olmalı ki sonraları bu ismi Arapçada "hoş" anlamına gelen "طاب" (Tâbe) veya "طيبة" (Tîybe) kelimesi ile değiştirmiştir.¹⁶⁵ İslamiyet öncesinde Yesrib'de Araplardan Evs ile Hazreç kabileleri¹⁶⁶ ve Amâlîka veya Buhtunnasr zamanında göçtüğü tahmin edilen Yahudiler olmak üzere iki etnik grup yaşamaktaydı.¹⁶⁷ Şehirdeki demografik yapı bu şekildeydi.

¹⁶¹ Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

¹⁶² Tevfik Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm* (Dâru'l Fikr, 1422), 184.

¹⁶³ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Ka'ble'l-İslâm*, 7/132.

¹⁶⁴ Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, 1/92; Hâlıl b. Aşmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/222.

¹⁶⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Aşmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, 2001), 15/56; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5/430.

¹⁶⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5/84-85.

¹⁶⁷ Ebû'l-Hasan 'Alî b. Mûsâ el-Endelusi İbn Sa'îd el-Mağribî, *Neşvetu't-Tarab fî Târîhi Câhliliyyeti'l-'Arab*, thk. Nuşret 'Abdurrahmân (Amman: y.y., ts.), 57. Her ne kadar Yahudilerin Medine'ye yerleşmesi hususunda rivayetlerde bu iki olaydan bahsedilse de Buhtunnasr ile ilgili olan rivayetlerde

Yahudiler Medine'ye göçlerinin ardından güvenlikleri sebebiyle buraya اطم/âtm (müfredi "utum") denilen kaleye benzer yapılar inşa etmişler,¹⁶⁸ su kuyuları açmışlar, sahip oldukları arazileri işlemişler ve hurma yetiştirmede başarılı olmuşlardır. Ziraatı iyi bildikleri için de gıda konusunda problem yaşamamışlardır.¹⁶⁹ Bu tip özelliklerinden dolayı da Yesrib şehrinin dönemin insanı için önemli bir yeri vardır.

Hicret yurdu olan Medine, Kur'ân-ı Kerîm'de Yesrib olarak yalnızca Ahzâb Suresi'nin 13. Ayetinde geçmektedir. Yesrib'den bahseden ve Hendek savaşının anlatıldığı bu ayette Allah Teâlâ olanları şöyle aktarıyor:

"Münafıklar ve kalplerinde hastalık olan kimselerden bazıları, "Ey Yesribliler sizin burada yeriniz yok, geri dönün" diyordu. Başka bir grup ise ve "evlerimiz korumasızdır" diyerek Peygamberden izin istiyordu. Ancak evleri korumasız değildi yalnızca kaçmayı arzuluyorlardı."¹⁷⁰

Buraya kadar ayette geçen "Yesrib" kelimesinin ne anlama geldiğinden ve Yesrib şehrinin özelliklerinden bahsedildi. Bunun ötesinde kelimenin geçtiği ayetin tefsirine ve anlatılan olayın detaylarına da değinmek yerinde olacaktır.

Hendek diye de adlandırılan "Ahzâb" yani "Gruplar" savaşı¹⁷¹ başlamak üzereydi. Müslümanlar vadinin doğu ve batı tarafından müşriklere doğru hücum etmeye başlamıştı ancak münafıklar her zaman yaptıklarını yapıyor ve sanki yalnızca kendilerinin canı ve namusu tehlikedeymiş gibi bahaneler üreterek Müslümanları ortada bırakıyorlardı. Korkaklık ve hainlik öylesine kalplerine işlemişti ki Resûlullah'ın ileride gerçekleşecek olan fetihleri ağzıyla müjdelemesine rağmen "Biz korkudan ihtiyaç gidermeye dahi gidemiyoruz, bu adam bize Roma'nın, İran'ın ve

tarihi vakıya aykırılıklar bulunması, Amâlikâlarla ilgili rivayetlerin de içeriğinin dinen uygun olmaması gibi sebeplerle tercih edilen görüş, Yahudilerin milattan sonra 70 yılında Titus'un Kudüs'ü işgalinden sonraki bir zamanda Medine'ye göç ettiği şeklindedir. Detaylı bilgi için bk: Kelpetin, *Câhiliye Döneminde Arabistan*, 132.

¹⁶⁸ Ebû'l-Hasen 'Alî b. 'Abdullâh es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mușafâ*, thk. Hâlid 'Abdulğani Maħfûz (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/125.

¹⁶⁹ Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelusî Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemu Me'sta'ceme min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi'* (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403), 1/43.

¹⁷⁰ el-Ahzâb 33/13 وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنَّهُمْ إِنَّا فِئْرَارٌ

¹⁷¹ "Müslümanların düşmanları Kureyşliler, Hayber yahudileri, Gatafânlılar, Fezâreliler, Esedoğulları, Süleymoğulları gibi çeşitli kabile ve gruplardan oluştuğu için sure bu ismi almıştır" Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/367.

Yemen'in hazinelerini müjdeliyor.” diyerek alay ediyorlardı.¹⁷² Şehrin o dönemdeki yerleşimcilerinden olan ve yukarıda da bahsedildiği gibi Buhtunnasr veya Titus'un işgali döneminde sürgün edilerek Medine'ye sığınan Yahudiler ise müşriklerin kışkırtması ile birlikte Peygamberimiz ile olan ahdini bozmuş ve müşriklerden taraf olmuştu.¹⁷³ Bu durum Yahudilerin tarih içerisindeki konumlarını ve davranışlarını da gösterir nitelikteydi. Uğradıkları zulüm yüzünden göç edip Medine'ye sığınan Yahudiler, zamanla tarımda söz sahibi olmuşlardır. Tarımda elde ettikleri başarıları ticarete de yakalayan Yahudiler, Medine pazarını da ele geçirip Müslümanların kurmuş olduğu Pazar çadırlarını yıkıp yakacak kadar ileri gitmekteydiler.¹⁷⁴ Bu durum Yahudilerin tarımda olduğu gibi şehrin ekonomisini de kontrol altına aldığını göstermektedir.

Ekonomik özgürlük bir devleti ayakta tutan ana unsurların başında gelmektedir. Devletler, silah ve insan gücü açısından güçlü olsalar bile ekonomileri iyi olmadığı takdirde ekonomik açıdan güçlü devletlerin güdümünden kurtulamamaktadırlar.¹⁷⁵ Örneğin Yahudiler Medine Dönemi'nde ekonomik güç elde ederek bölgede etkinlik sağlamışlar, coğrafya ve zaman değişse de benzer stratejilerle ekonomik çıkarlarını kontrol etmişlerdir.

Bu ayette de görüldüğü üzere Kur'an ayetleri olayların tarihi serencamı içerisinde dikkatlice okunursa yalnızca kendi döneminin haberlerini aktarmakla kalmayıp hayatın her alanında geçerli olabilecek birtakım mesajları muhatabına ulaştırabilmektedir.

1.1.3. Tâif

Hicaz'ın, Mekke ve Medine'den sonra üçüncü önemli şehri olan Tâif¹⁷⁶, Mekke'nin yaklaşık olarak 75 mil güney doğusunda¹⁷⁷ Gazvân dağının eteklerinde¹⁷⁸ yer almaktadır. Bölge, kışları etrafına nazaran oldukça serin geçmektedir. Dağlardan

¹⁷² Kurtubî, *el-Câmi ' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 14/130-133.

¹⁷³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Eslemî el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989), 2/458-459.

¹⁷⁴ Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mușafâ*, 2/256-257.

¹⁷⁵ Mücahit Yüksel, *Fehmü's-Sîre-Siyeri Anlamak* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2024), 203.

¹⁷⁶ Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 192.

¹⁷⁷ Cevâd 'Alî, *el-Mușafsal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 7/142.

¹⁷⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4/9.

akan ırmak ve nehirlerle beslenen bahçeleri sayesinde de bol miktarda muz, üzüm ve hurma gibi meyveler yetişmektedir.¹⁷⁹ Verimli topraklara ve su kaynaklarına sahip olan Tâif, yazları çevresine göre serin geçen havasıyla Mekke ahali tarafından yazlık olarak kullanılırdı.¹⁸⁰ Öyle ki Tâif, içerisinde yetiştirilen ürünleri, ılıman iklimi ve doğal güzelliği sayesinde Araplar arasında “Araplar’ın Mutlu Beldesi” diye bilinen Yemen’e benzetilmişti. Nasıl ki Yemen, güzelliği sebebiyle bu şekilde anılmışsa Tâif de benzer özellikleri sebebiyle Hicaz ahalesinin gözünde “Hicaz’ın Mutlu Beldesi” konumundaydı.¹⁸¹ Hiç şüphe yok ki Tâif’te iklimin ılıman ve geçim kaynaklarının bol olmasının insanları bu bölgeye çekmesindeki rolü büyüktü. Bu etkenler de bölge insanının ahlakına ve haleti ruhiyelerine doğrudan etkide bulunmuştu.¹⁸²

Bütün bu müspet özelliklerin getirdikleriyle beraber Tâif halkı medenî ve kültürel açıdan da ileri seviyede bir yaşam sürmekteydi. İnsanları diğer bölgelere nazaran daha görgülü idi. Medeniyetin gereği olarak insanlar yardımlaşma ve fikir teatisi içerisinde yaşıyordu. Bedevilikten kurtulup bir yerde yerleşik hayata geçmek ise ancak ilimde, sanatta, ziraatte, ticarete yardımlaşmayla ve ortak bir tavır takınarak zararı izale etmekle mümkündür. Bu hasletler bir araya gelebilirse insan artık zaruretle yetinemez hale gelir ve kemâliyât arayışına girer. Tâif’te de bu ortamı sağlayacak coğrafi iktisadi ve iklimsel açıdan her türlü imkân mevcuttu. Medeni olma yolundaki başarıyı yakalayan Tâif’te kültürel olarak dil, lehçe, akıl, din ve ahlak birliği mevcuttu. İnsanları, refahın getirmiş olduğu kendi kendine yetinebilme duygusu ile beraber istikrar ve barış içinde yaşıyor, bu da genel ahlâkî seviyeyi artırıyordu. Herkes, aynı putlara tapınmanın getirdiği din birlikteliği ile beraber çekişmeden uzak kalıyordu. Son olarak ılıman havanın etkisiyle de insanlar, dingin bir psikolojiye sahipti ve hoşgörüyü dayalı bir ahlak anlayışına sahip oluyordu.¹⁸³

Tâif’in tarihine kısaca değinilecek ve neden bu isimle anıldığına gelinecek olursa bu konu hakkında pek çok rivayet bulunmaktadır. Rivayetlere göre Amâlik kabilesinden Vec b. Abdülhay’a nispetle bu vadiye Vec ismi verildi, bu isim Tâif’in

¹⁷⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, 4/9; Âlûsî, *Bulûğu’l-Erab fî Ma‘rifeti Ahvâli’l ‘Arab*, 191.

¹⁸⁰ Berrû, *Târîhu’l-‘Arabi’l-‘Kadîm*, 192.

¹⁸¹ Nâdiye Hüsni Şakr, *et-Tâif fi’l-‘Asri’l-Câhili ve Şadri’l-İslâm* (Cidde: Dâru’ş-Şurûk, 1981), 39.

¹⁸² Şakr, *et-Tâif fi’l-‘Asri’l-Câhili ve Şadri’l-İslâm*, 20.

¹⁸³ Şakr, *et-Tâif fi’l-‘Asri’l-Câhili ve Şadri’l-İslâm*, 64-65.

yer aldığı vadinin ismiydi. Bunun yanında tarihçiler, Tâif denmesinin sebebini ise çeşitli rivayetlere bağlamışlardır. Bu rivayetlerin bazıları aşağıdaki gibidir:

- 1) Sakîf kabilesinin yönetimi sırasında şehrin etrafı surlarla çevrildiği için “etrafı çevrili” anlamına gelen Tâif ismi verilmiştir.¹⁸⁴
- 2) Hz. İbrahim’in eşi ve çocuğuyla birlikte Mekke’ye yerleşmesinden sonra Allah onlar için ağaçlık bir arazi yarattı ve bu araziyi Tâif’in olduğu yere yerleştirdi Hz.İbrahim de Mekke’ye gelip Kâbe’yi tavaf etti. Hz. İbrahim’in tavafı sebebiyle buraya tavaf eden anlamına gelen Tâif ismi verildi.¹⁸⁵

Rivayetlere bakıldığında ikinci rivayette kutsallık ve olağanüstülük vurgusunun da öne çıkarıldığı görülmektedir. Muhtemelen bu detaylar Tâif’in de Mekke ve Medine gibi dini birtakım özellikleri haiz olduğunu ifade etmek için söylenmiştir. Surların yapılmasını da Sakîf kabilesinin şehri, diğeri Arap kabilelerinin yağmalarından korumak amacıyla yaptırdığı şeklinde yorumlamak daha isabetli olacaktır.¹⁸⁶

Tâif, güzel ikliminin, doğal güzelliğinin yanı sıra bir ticaret şehri olarak da öne çıkmaktadır. Hicaz bölgesinin iktisadi açıdan en önemli iki şehri Tâif ve Mekke idi. Tâif, tacirlerin yol güzergahında olduğu için Yemen, Mısır ve Sâsânîlerle irtibat halindeydi. Ancak Mekkeliler gibi sadece ticaretle uğraşmadıklarından dolayı büyük ticaret kervanları düzenleyemiyorlardı. Elde ettikleri üzüm, zeytin yağı, bal gibi yiyecekleri Mekkeliler aracılığı ile Suriye, Mezopotamya ve Horasan gibi uzak beldelere ulaştırabiliyorlardı.¹⁸⁷ Ancak Mekkeliler ve Tâifliler arasındaki bu ticaret

¹⁸⁴ Konu hakkında Sakîf kabilesinin şehri surlarla çevirdiğine dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Rivayetlerin tamamında şehri surlarla çeviren Sakîf kabilesidir ancak bu surların yapılma amacı ve surları inşa edenin kimler olduğu farklılık göstermektedir. Detaylı bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, 4/9.

¹⁸⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, 4/9.

¹⁸⁶ Kelpetin, *Câhiliye Döneminde Arabistan*, 149. Sakîf kabilesinin bu bölgeye yerleşmesiyle beraber şehir zirai açıdan büyük bir ilerleme kaydetmişti. Başka bölgelerden yeni ağaç türleri getirilmiş elde edilen ürünlerle de başta Mekke olmak üzere pek çok yerin ihtiyacı karşılanmıştı. Bu verimlilik karşısında iştahı kabaran Arap kabileleri ise şehri istilaya yeltenmişler ancak şehrin etrafına yapılan müstahkem surlar sebebiyle başarıya ulaşamamışlardı. Bu durum da şehrin “surlarla çevrili şehir” diye anılmasını destekler nitelikteydi.; Ebû ‘Ubeyd el-Bekrî, *Mu‘cemu Me’sta‘ceme min Esmâi’l-Bilâd ve’l-Mevâdi’*, 1/77-78.

¹⁸⁷ Neşet Çağatay, *İslâm’dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 139-140.

dayanışması her zaman sağlıklı bir şekilde işlemiyordu. Çünkü Mekkeliler ve Tâifliler sürekli birbirlerine haset eder ve birbirleriyle yarıştı. Bu kıskançlığın ve yarışmanın gereği olarak Tâifliler, ticaret güzergahında Mekke'yi aradan çıkartmayı ve kendi şehirlerini ticaretin merkezine koymayı amaçladılar. Sâsânîler ve Yemen arasında yapılan savaşta Sâsânîler'in galip gelmesiyle de bu projelerini önemli ölçüde gerçekleştirdiler. Kisrâ ve Hîre kralına ait kervanlar Yemen'den dönerken güzergâh olarak Tâif'i kullanmaya başladılar. Kervanların ticaret güzergahını değiştirmesi sebebiyle ticaret yapmakta zorlanan Mekkeliler geçim sıkıntısı yaşamaya başladı. Bu sıkıntı karşısında acil önlem almak isteyen Mekke'nin önde gelenleri Tâif'in ekonomisini kontrol altına almak amacıyla otoritelerini kullanarak Tâiflilere borç verdiler, onlardan bolca toprak satın aldılar ve bu şekilde Tâif'in iktisadi gücünü ellerine aldılar. Böylelikle Tâif, ticaret konusunda Mekke'yi saf dışı bırakmayı amaçlarken Kureyş'in tiranlarına bağımlı halde geldi.¹⁸⁸

Hicaz'ın ticaret açısından yıldızı konumunda olan bu iki şehir, gerek ekonomik gerek sosyal açıdan birbirlerinden ayrılamamaları sebebiyle zihinlerde bile beraber anılırdı. Bu hususta Mekke ve Tâif'ten bahsedileceği vakit “Mekketân (iki Mekke)¹⁸⁹ veya “Karyetân”¹⁹⁰ (iki şehir) ifadeleri kullanılırdı.¹⁹¹ İnsanların zihninde bu şekilde

¹⁸⁸ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 7/153.

¹⁸⁹ Tâif ve Mekke'nin iki Mekke şeklinde ifade edilmesi şaşırılacak bir durum gibi gözükebilir. Ancak bu kullanım Arap dilinde yaygındır. Bu duruma “Tağlib” denmektedir. En genel manasıyla tağlib: Aralarındaki bir ilgi sebebiyle bir kelimenin başka kelimenin yerine kullanılması demektir. İsmail Durmuş, “Tağlib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), c. 39/372. Genellikle sürekli beraber kullanılan kelimeler tağlib sığasıyla tek bir biçimde ifade edilmiştir. Bu duruma günlük hayatta ve hadislerde de rastlamak mümkündür. Günlük hayatta anne ve babaya iki baba anlamına gelen “ebeveyn” denmesi ve hadislerde geçtiği üzere hurma ve suya hurmanın siyah oluşuna nispetle iki siyah anlamına gelene “esvedân” denmesi bunun en güzel örneklerindedir. (Tirmizî, “Tefsîr”, 87 (No 3356))

¹⁹⁰ Örfte kullanılan karye kavramı ile Arap dilinde kullanılan karye kavramı birbirinden farklı manalara gelmektedir. Karye kelimesi örtfe, küçük yerleşim yeri, köy gibi anlamlara gelmekteyken Arap dilinde ve Kur'an'ın kullanımında küçük, büyük fark etmeksizin her türlü yerleşim yerini ifade etmektedir. Bu sebeple küçük, büyük bütün yerleşim yerlerinin anası sayıldığı için Mekke'ye “Ummu'l-kurâ” denmiştir. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el Useymîn, *Tefsîru'l-Fâtîha ve'l-Bakara* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2003), 1/199. Ayrıca karye kavramı Kur'an'da hem geçmiş ümmetlerin yaşadıkları yerleri hem de nüzul dönemindeki mevcut yerleşim yerlerini ifade edecek kapsama sahiptir. Kur'an'da karye, ülke, bölge, şehir, kasaba ve kale anlamlarında kullanılmıştır. Bu bilgiyi bilmek Kur'an'ı anlama noktasında önemli bir yere sahiptir. Aksi takdirde Kur'an'ın bilgi paylaşımında yanlışla düştüğü yanılgısına düşülebilir. Konu hakkında detaylı için bk. Ahmet Sait Sıcak, “Kur'an'da Tasrîf Olgusu ve Kur'an Kıssalarında Karye/Medîne Kelimelerinin Tasrîfi”, *Şarkiyat* 11/2 (2019), 734-762.; Necla Yılmaz, *Kur'an'da Karye Kavramı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

¹⁹¹ Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 192.

yer edinmişti. Yukarıda da geçtiği üzere ekonomik açıdan birbirlerinden ayrılamayan bu iki kardeş şehir Kur'an'da şu şekilde yer almaktadır:

“*Bu Kur'an şu iki şehrin önderlerinden birine indirilmeli değil miydi*”¹⁹²

Ayette geçen sözün sahibi müşriklerdir. Onlar, Resûlullah'ın risâletini kabul etmek istemedikleri için böyle bir serzenişte bulunmuşlar ve Kur'an'ın Resûlullah'a inmesini kendilerine yedirememişlerdi. Müşrikler, en başta bir peygamberin insan olamayacağı düşüncesi üzerinden risaleti inkâr ederken Allah Teâlâ'nın sürekli delil getirmesi sebebiyle çaresiz kalarak risaletin yalnızca şehirlerde yaşayan insanlara verildiği gerçeğini kabul etmek zorunda kaldılar. Ancak bu sefer de Mekke ve Tâif ehlinde olan kendi istedikleri iki kişinin bu kutsal görevi hak ettiği düşüncesine kapılarak inkara kalkışmışlardı.¹⁹³ Risaleti layık gördüğü kimseler ise Mekke'den Velid b. Muğire ile Tâif'ten Habib b. Amr b. Umeyr es-Sekâfi veya Urve b. Mes'ûd es-Sekâfi idi.¹⁹⁴

Tâif'in ve Mekke'nin önde gelen zenginleri kendilerince haklılardı zira bir peygamber gelecekse o, yetim ve zengin olamayan bir kimse değil yukarıda da aktarıldığı üzere medeniyetin ortasında yetişmiş zengin, görgülü ve makam sahibi biri olmalıydı.¹⁹⁵ Bu konu hakkında Velid b. Muğire'nin şu sözü onların zihin dünyalarını açıkça ortaya koymaktadır: “Şayet Muhammed'in dedikleri doğru olsaydı bu Kur'an ya bana ya da Tâif'ten Ebu Mes'ûd es-Sekâfi'ye inerdi.” Onların Allah'ın kitabı için “Bu Kur'an” diye bahsetmesi onu küçümsemelerinden kaynaklanmaktaydı. Bunun yanında onlar, bu dünyadaki makamı ve zenginliği büyüklük olarak algıladılar ve rahat yaşamın getirdiği alışkanlık ve şımarıklıkla Rablerinin rahmetini de kendilerince

¹⁹² ez-Zuhrûf 43/31 وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ

¹⁹³ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/248.

¹⁹⁴ Bu isimlerin kim olduğu hakkında çeşitli rivayetler bulunmakla birlikte herhangi bir görüş birliğine varılamamıştır. Ayette vurgulanmak istenen bunların kim olduğu değil böyle bir zihin yapısının yanlış oluşudur. Bu konu hakkındaki en doğru görüş bu kişilerin kimliklerini tespit etmeye çalışmak yerine Allah ve Resûlü'nün yaptığı gibi yalnızca ayetin mesajına odaklanmaktır. Detaylı bilgi için bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili 'Âyi'l-Kur'an*, 21/593-594.

¹⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 27/630. Tâif'in ziraî ve ticarî hayatı, iktisadî açıdan bolluk içinde yaşamaları onların, bu imkanları kaybedecekleri korkusu ile İslâmiyet'in ortaya çıkışı sırasında bu dine intisap etmeleri noktasında uzun ve şiddetli bir direnç göstermelerine neden olmuştu. Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, 141. Dinin kabul edilememesi hususundaki bu tutum Mekkeli müşrikler için de geçerliydi.

taksim etmeye kalktılar.¹⁹⁶ Ancak unuttukları bir şey vardı. Sadece Allah katında büyük olan kişi bu dünyada da büyüklerden sayılabilirdi.¹⁹⁷

Tüm bu aktarılanlardan sonra görüldüğü üzere ayette geçen “Karyeteyn” kelimesinin anlamı bilinemediği takdirde ayetin hangi iki şehirden bahsettiği anlaşılamayacaktır. Ayette yer alan şehirler ve bu şehirlerin tarihî, coğrafi, kültürel ve iktisadî yapısı bilindiği takdirde ise ayet okuyucu için daha anlamlı olacaktır. Okuyucu târihî serencam ile birlikte dönemin insanının psikolojisini anlayacaktır.

1.2. Uluslararası Bir Ticaret Anlaşması Olarak İlâf Kavramı

Mekke ve civarının tarım ve hayvancılık faaliyetleri için doğal koşullar bakımından elverişli olmaması, bölge halkını toprakla doğrudan ilişkili üretim biçimlerinden ziyade ticarete yöneltmiştir. Bu sebeple Câhiliye Dönemi Arapları diğer Sami kavimleri gibi ticaretteki başarıları ile ünlenmişlerdir. Mevcut şartların getirdikleriyle beraber bölgenin en prestijli ve önemli mesleği tacirlik haline gelmiştir. İnsanların hayat damarlarından biri haline gelen bu mesleğe takdir ve hürmetle yaklaşmış, ticarete hile, aldatma ve gasp gibi gayri ahlaki ilkelerin bulaşmaması için çaba gösterilmiştir.¹⁹⁸

Geçimlerinin neredeyse tamamını ticaretten sağlayan Mekkeliler, başta Mekke’ye, Kâbe’ye ve dinlerine olan bağlılıkları sebebiyle hac mevsiminde kurulan Zülmecâz ile Ukâz gibi panayırlar ve haram aylar haricinde ticaret yapmazlardı.¹⁹⁹ Bu dinî saiklerin yanı sıra muhtemelen güvenlik endişesi de onları ticaret hususunda temkinli davranmaya sevk ediyor, bu da onların ticaret hacmini daraltıyordu. Ekonominin gelişmesi ve bölge halkının refaha kavuşması için Mekke’nin jeopolitik konumundan yararlanılarak dış dünyaya açılmak gerekiyordu.²⁰⁰ Bunun için yapılması gereken şey uluslararası ticaret anlaşması hüviyetinde olan “ilâf”²⁰¹ idi.

¹⁹⁶ ez-Zuhrûf 43/32

¹⁹⁷ Zemaşşerî, *el-Keşşâf* c.4/248 وأرادوا بعظم الرجل: رياسته وتقدمه في الدنيا، وعزب عن عقولهم أن العظيم من كان عند الله عظيما

¹⁹⁸ Apak, *Câhiliye Döneminde Ekonomik Hayat*, 85.

¹⁹⁹ Ebû Mansûr ‘Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Şe‘âlibî, *Fıkhü'l-Luğa ve Sirru'l-'Arabiyye*, thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî (Kâhire: İhyâu't-Turâsi'l-'Arabiyye, 2002), 115.

²⁰⁰ Ünal Kılıç, “Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram: Hums (İslâm Öncesi Mekke’nin Ticari İlişkileri Yönüyle)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 79.

²⁰¹ Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, 240.

E-li-fe veya *â-le-fe* kelimelerinin mastarı olan *îlâf* kelimesi sözlükte, uyum sağlamak, gerekli kılmak, alışmak, kaynaşmak, birleştirmek himaye istemek gibi anlamlara gelmektedir.²⁰² Terim olarak ise ahitler anlamına gelmekte²⁰³ olup Mekkeliler ve komşu ülkelerin yöneticileri arasında yapılan -ticari- güvenlik ve barış anlaşmalarını ifade etmektedir. Bu anlaşmalarda tacirlerin geçişlerindeki hukuk ve usuller ortaya konmuştur.²⁰⁴

Kureyşlilerin çabaları üzerine adet haline gelen *îlâf*'ı başlatan kişi Resûlullah'ın büyük dedesi Hâşim'dir.²⁰⁵ Rivayetlere göre Hâşim, cömertliği sebebiyle nam salmıştı. İnsanlar için her gün koyun keser, kestiği koyunun etlerini alır, parçalanmış ve et suyu ile ıslatılmış ekmeklerin üzerine koyup insanlara ikram ederdi.²⁰⁶ Ekmekleri kırıp parçalaması sebebiyle ona parçalayan anlamına gelen "Hâşim" denmişti.²⁰⁷ Cömertliği sebebiyle kavminin önderi kabul edilen Hâşim, Mekke'nin dar kalan Pazar büyüklüğünü genişletmek için Şam'a gitmiş ve orada kayser ile görüşmeye çalışmıştı. Hâşim'in ilginç hikayesini duyan kayser, onu kabul etmiş ve Hâşim'in isteği üzerine Mekkeli tacirlerin Bizans topraklarında özgürce ticaret yapabilmelerine ve dolaşmalarına olanak sağlayan bir belge (vize) vermişti. Dönüşte de yol üzerinde uğradığı Arap kabileleriyle saldırmazlık anlaşmasıyla beraber

²⁰² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9/9.

²⁰³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hâbib el-Bağdâdî İbn Hâbib, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: y.y., ts.), 162.

²⁰⁴ İsmail Cerrahoğlu, "El-Îlâf veya İslâmdan önce Mekke'nin İktisadi-Diplomalik Münasebetleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1-4 (01 Haziran 1961), 216; Apak, *Câhiliye Döneminde Ekonomik Hayat*, 95. Bu tanım, belirtilen kaynakların ilgili sayfalarından elde edilen bilgiler neticesinde ortaya konmuştur.

²⁰⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/59. Zağlûl Şa'd, *Târîhu'l-'Arab Kıble'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1975), 293.

²⁰⁶ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Şa'd b. Menî' İbn Şa'd, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 1/62.

²⁰⁷ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/58.

birtakım ticari anlaşmalarda bulunmuştu.²⁰⁸ Hâşim ve kardeşlerinin eliyle bu anlaşmaların kapsamına Yemen, İran ve Irak da dahil olmuştu.²⁰⁹

Kureyşlilerin düzenlediği bu ticari anlaşmalar Kur'an'da da kendisine yer edinmiştir. İlâfî konu alan Kureyş suresinde bu konu şu şekilde işlenmiştir:

*“Kureyş'in ilâfina andolsun, onların kış ve yaz yolculukları için yapmış oldukları ilâfa. Öyleyse onlar kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve her çeşit korkudan emin kılan şu evin rabbine kulluk etsinler.”*²¹⁰

Görüldüğü üzere tarihi arka plan bilinmeden yalnızca metne odaklanıldığında, ayetin günümüz insanına verebilecek mesajı oldukça kısıtlı hale gelmektedir. Zira sure yalnızca sözlük manası ve cümle anlamından hareketle anlaşılmaya çalışılacak olursa, Kur'an'ın bu surede bir kabile olarak Kureyş'ten değil de köpek balıklarının²¹¹ kendi aralarında yapmış olduğu anlaşmalardan ve bu anlaşmalar neticesinde yaz ve kış aylarında seyahatler düzenlendiğinden bahsettiği, bu yapılan seyahatler neticesinde de Allah'ın insanlardan şükür beklediği yanlıgısına düşülebilir.²¹² Ancak mevcut ayetler yukarıda verilen bilgiler ışığında yeniden okunduğunda Kureyş kelimesinin bir kabileyi ifade ettiğinin, ilâf kavramının ise ticaretle ve güvenlikle ilgili bir anlaşma olduğunun farkına varılacaktır.

²⁰⁸ İbn Hâbib, *el-Munemmağ*, 42-43. Kabileler arası ilâf yapılırken özellikle iki şeyin üzerinde çok durulurdu: a) Arapların mağarada yaşayanlarının, hırsızlarının ve soytarılarının, Harem'de ikamet etsin veya etmesin herkese güvenlik konusunda problem çıkarmaları. b) Arap kabilelerinden pek çoğunun hac yapmaları ve Kâbe'ye hürmette bulunmalarına rağmen Benî Tayy ve Kuzâ'a gibi bazı kabilelerin Harem bölgesine hürmet etmemesi ve Haram ayların gerekliliğini yerine getirmemesi.

Allah Teâlâ da can güvenliğinden uzak bu ortama dikkat çekmek için “...her çeşit korkudan emin kılan şu evin rabbine kulluk etsinler.” Buyurmuştur. Se`âlibî, *Simâru'l-Kulüb*, 116. Çünkü güvenlik ekonomideki en önemli unsurdur.

²⁰⁹ İbn Şa'd, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, 1/61.

²¹⁰ Kureyş 106/1-4 *لِيَلْفَ فُرَيْشَ ١ أَلْفِهِمْ رَحَلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ٢ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ٣ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ٤*

²¹¹ Kureyş kelimesi “kırş” kelimesinin ismi taşıdığı olup köpek balığı anlamındadır. Câhiliye Araplarında totemizmin izine rastlanmaktadır. Bir kabileyeye ismini veren totem genellikle bir hayvan, bitki veya doğal bir oluşumdur. Ancak genellikle hayvandır. Örneğin Kureyş kabilesinin totemi köpek balığı, Esed kabilesinininki aslan ve Kelb kabilesinininki köpektir. M. Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 66. En genel manasıyla totemizm: Bir hayvan, bitki veya herhangi bir cismin bir kabile tarafından kutsal sayılarak kabilenin sembolü veya arması olarak görülmesidir. Hikmet Tanyu, “Totem Totemizm ve Tabu Üzerine Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (Ağustos 1983), 158.

²¹² Mehmet Mahfuz Söylemez, “Kur'an'ın Anlaşılmasına Tarihin Etkisi: Kureyş ve Fil Sureleri ile Necm Suresi 19-23. Ayetler Örneği”, *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 72-73.

Surenin kısaca izahına gelince, sure, Mekke’de inmiştir²¹³ ve Kureyş’in yapmış olduğu ticari anlaşmaları konu edinmektedir. Bu surenin inişi ile beraber Allah Teâlâ Mekkelilerden şükür beklemektedir. Çünkü onlar Rablerinin kendilerine açmış olduğu imkanlarla bu anlaşmaları yapabilmişler ve ayette de belirtildiği üzere yaz ve kış aylarında seferler düzenlemişlerdir. Yazları Şam’a, kışları ise Yemen ve çevresine ziyarette bulunmuşlar hatta kuzeyde Ankara’ya kadar gitmişlerdir.²¹⁴ Yaptıkları bu yolculuk esnasında Hindistan, Yemen, İran ve Irak gibi uzak bölgelerden gelen birtakım koku, parfüm, kumaş, deri ve kılıç gibi ürünleri ellerinde bulunan yağ, şarap ve kölelerle takas etmişlerdir.²¹⁵ Bu sayede başka hiçbir yerde bulamayacakları nimetlere erişebilmişler, bu da onlar için vazgeçilemez bir imkan olmuştur.

Bunların yanı sıra Mekke’de karşı konulamaz bir yoksulluk hakimdi. Ticaretin durgun olması sebebiyle maddi imkansızlıklar yaşayan bazı tacirler -kimse fakirliklerini bilmesin diye- uzaklara çekilir ve herkesten uzak ölümü beklerdi. Buna “i’tifâd” denirdi. Bu acı verici duruma son noktayı koymak isteyen Hâşim, yeni bir çözüm üretti. Ürettiği çözüme göre her zengin ailenin yanına aynı sayıda efradı bulunan fakir bir aileyi yerleştirecek, yapılan ticari seferlerde fakir aile zenginin yardımcısı olacak ve onunla sefere çıkacaktı.²¹⁶ Bu şekilde insanlar birbirleri ile kaynaşmış olacaktı. Bu da trajik bir uygulama olan i’tifâdı ortadan kaldıracaktı.²¹⁷

Kabile içindeki sorunu bu şekilde çözen Hâşim, dış dünya ile yaptığı ticarete de yol üzerindeki kabilelerin mallarını ve kervanlarını kendi kervanına ekleyecek ve onların eşyalarını satıp kârını ve anaparasını verecekti. Eşyalarını satan kabileler Hâşim’e duydukları saygıdan ötürü onlara çeşitli ikramlarda bulunuyor ve kabilelerin

²¹³ İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr*, 4/493.

²¹⁴ İbn Şa’d, *et-Tabakâtü’l-Kubrâ*, 1/62.

²¹⁵ Abdulaziz Sâlih, *Târîhu Şibhi Cezîrati’l-Arabiyyeti fî Usûrihe’l-Kadîme* (Mektebetü’l-Enclû’l-Mısıriyye, ts.), 180.

²¹⁶ Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi’l-Mulûk ve’l-Umem*, thk. Muhammed ‘Abdulâdir ‘Atâ - Muştafâ ‘Abdulâdir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1412/1992), 2/211.

²¹⁷ Mustafa Çağrıncı, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020), 168.

güvenliği açısından silah yardımı yapıyordu. Böylece Kureyşliler buradan elde ettikleri şöhret ve yapılan ikramlar sayesinde bolluğa, refaha kavuşmuştu.²¹⁸

Kur'an metnine bakıldığında surede yer alan îlâf kelimesinin iki defa geçmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Buradaki îlâf kelimelerinin her biri yukarıda da geçtiği üzere iki farklı îlâfî karşılamaktadır. Buna göre ayetteki birinci îlâf, î'tifâd'ı ortadan kaldırmak üzere yapılan kabile içi kaynaşma durumunu karşılarken²¹⁹ ikinci îlâf, uluslararası ticaret anlaşması hüviyetinde olan genel manadaki îlâfî karşılamaktadır.²²⁰

Son olarak ayetler ve aktarılan olaylar etraflıca düşünüldüğünde surenin amacının Mekke'de ticaretin nasıl döndüğünü anlatmak olmadığı ortaya çıkmaktadır. Buna göre ilk dönemlerde inen her ayette olduğu gibi bu ayetlerin de amacı, müşriklerin zihnindeki yanlış tanrı algısını yıkmak, onlara Allah'ın yegâne Rab olduğu mesajını vermektir.²²¹ Bu doğrultuda îlâf, emniyet, korku, güven, rızık maişet gibi kavramlar Yüce Allah'tan bağımsız düşünülmemelidir.²²²

Özetle, eğer tarihi arka plan bilinemeseydi, ayette yer alan “*yaz ve kış seyahati*” ifadesinden ticari bir yolculuğun değil de turistik bir gezintinin kastedildiği, Kureyş kelimesinden hareketle köpek balıklarından bahsedildiği gibi akıl almaz sonuçlara varılabildi. Olaylar detaylarıyla bilinemediğinden yapılan ticaretin bile ancak Allah'ın takdir ve kudretiyle olabileceği çıkarımına varılamayabilir. Cömertlik, yardımseverlik, kaynaşma gibi kavramların toplumun kalkınmasına ve insanların refahına ne derece etki ettiğinin farkına varılamayabilir. Bunların yanı sıra ayetler evrensel bir gözle okunduğu vakit, ayetin, ekonomide güven kavramının ne denli önemli olduğuna dikkat çektiği de gözlerden kaçmamaktadır.

²¹⁸ Bu durumda hem mallarını satan kabile hem de Kureyşliler kârlı çıkıyordu. Mukîm olan kabileler mallarını satmış ve ticaret sahalarını genişletmiş, Kureyşliler ise aldıkları silahlar sayesinde kendilerini korumuştular. Her iki taraf da olaya kazan-kazan prensibi ile olaya yaklaşıyor bu sayede birbirleri için vazgeçilmez hale geliyorlardı. Se`âlibî, *Simâru'l-Kulüb* 116.

²¹⁹ Çağrı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 170.

²²⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. 32/296.

²²¹ Söylemez, “Kur'an'ın Anlaşılmasına Tarihî Etkisi”, 72.

²²² Tan, “Kur'ân Kavramlarının Çevirisi Bağlamında İslam Öncesini Bilmenin Önemi: ‘İlâf’ Örneği”, 503.

1.3. Bölge Ticaretinden Etkilenmesi Bakımından Fîl Hadisesi

Sistemli bir devletleri dahi olmayan ve Mekke’de bir kabile olmaktan öteye gidemeyen Kureyşliler, yaptıkları “îlâf” ile yalnızca yerel piyasada değil, uluslararası alanda da önemli bir işe imza atmış oldular. Böylece başta Bizans olmak üzere Sâsânîler ve Habeşistan gibi gelişmiş devletlerin radarına girdiler.²²³ Bu devletlerin o tarihlerdeki ilişkilerine bakılacak olursa Bizans ve Sâsânîler arasında uzun süredir devam eden savaşlar yaşanmaktaydı. Bu savaşları fırsat bilen Habeşistan, o dönemde dünya deniz ticaretinde önemli bir yeri olan, Sâsânîler’in kontrolündeki Babülmendep Boğazı ve çevresini işgal etmişti.²²⁴ Habeşistan, burayı işgal etmekle Hindistan ve Seylan’dan gelen ticaret gemilerini kontrol altına alacak, böylece ekonomik açıdan güçleneceklerdi. Bu durumun Habeşlilere faydası olduğu kadar Bizans’a da faydası bulunmaktaydı. Zira Doğu’ya giden Bizans gemileri Sâsânî tehlikesinden kurtulacak ve Sâsânîler’e ödenen fahiş fiyatlar ortadan kalkacaktı.²²⁵

Diğer yandan Habeşistan’ın Yemen vâlisi Ebrehe, bununla sınırlı kalmayıp kendi dini olan Hristiyanlığı yaymak ve Arap yarımadasının canlı ekonomisine sahip olmak amacıyla bölgenin din ve ticaret kaynağı olan Mekke’yi işgal etmeyi düşünüyordu. Bu sayede Yemen’den Suriye’ye uzanan ticaret yolunun merkezinde bulunan Mekke’nin tüm gelirlerine sahip olacak ve Hristiyanlığın yayılmasının önündeki en büyük engel ortadan kalkacaktı.²²⁶

Mekke’nin ticari açıdan öneminin farkında olan Ebrehe, hac mevsiminde çevredeki insanların Kâbe’yi ziyaret için akın akın Mekke’ye gittiklerini görür²²⁷ ve bunun üzerine Kâbe’nin özellikleri hakkında bilgi alır. Kâbe’nin taşlardan yapıldığı haberini alınca Kâbe’den daha güzel bir mabet inşa edeceğine dair yeminler ederek Kâbe’ye benzeyen,²²⁸ çeşitli renklerde mermerlerle, mücevherlerle ve altınla

²²³ Mehmet Mahfuz Söylemez, “Fîl Hadisesi’nin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme - Ahmesilik, Haniflik”, *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (Ekim 2006), 117.

²²⁴ Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 138-139.

²²⁵ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fi Târîhi’l-‘Arab Kıble’l-İslâm*, 6/207-208.

²²⁶ Berrû, *Târîhu’l-‘Arabi’l-Kadîm*, 85.

²²⁷ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşraf*, 1/67.

²²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *Kitâbü’s-Siyer ve’l-Meğâzî*, thk. Süheyl Zükâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1978), 60.

bezenmiş²²⁹ bir bina inşa eder. “Kulleys” ismini verdiği²³⁰ ve ihtişamından dolayı insanların gözlerini alamadığı bu binanın tamamlanmasının ardından çevredeki insanları bu evi tavaf etmeye çağırır. Onun esas amacı kendi beldesini din merkezi haline getirmek ve hacıları Mekke’ye gitmekten vazgeçirmektir.²³¹ Başlarda bu amacına kısmen de olsa yaklaşmış ve birçok Arap kabilesinin orada hac yapmasını sağlamıştır.²³² Ancak muhtemelen Kâbe’nin geri planda kalmasından kaynaklı olarak bazı Araplar rahatsız oldu. Rivayete göre Araplardan bir genç, hissetmiş olduğu rahatsızlık sebebiyle Ebrehe’nin yaptırmış olduğu bu kiliseye pisledi. Buna çok öfkelenen Ebrehe, hiçbir hacının hac görevini yerine getirememesi için Mekke’yi ve Kâbe’yi yıkacağına dair yeminler etti.²³³ Fillerin de bulunduğu kalabalık bir orduyla Mekke’ye doğru yürüdü. Ordu sefere çıktığında askerler şu şiiri söylüyorlardı:

*“Muhakkak ki o belde yenilmiş (yenmiş) bir belde haline gelecektir
Onu ‘Akk, Eş‘ariyyun (kabileleri) ve Fîl yiyecektir.”²³⁴*

Ebrehe ve ordusu Mekke’ye vardıklarında Mekke halkı şehri boşaltmış ve tepelere sığınmışlardı. Şehirde yalnızca Resûlullah’ın dedesi Abdulmuttalip kalmıştı. Ebrehe ile görüşen Abdulmuttalip Ebrehe’ye karşı gelmeyeceklerini, Kâbe’yi korumayacaklarını çünkü Kâbe’nin kendisini koruyacak bir Rabbi olduğunu söylemişti. Bunun ardından Ebrehe ve ordusuna o gece büyük bir sıkıntı çöktü. Hatta bir grup insan bu işten vazgeçerek kılıçlarını kırdı.²³⁵ Gecenin bitimine doğru fil ile birlikte Kâbe’ye doğru yöneleceklerdi. Ancak “Mahmud” isimindeki filleri olduğu yere çöktü ve ne kadar uğraşılsa da kaldıramadılar. Derken Allah Teâlâ gökten üzerlerine kırlangıç benzeri kuşlar gönderdi. Bu kuşların her biri gagalarında ve pençelerinde taşıdığı nohut büyüklüğündeki taşları atıyorlardı. Taşlar tarafından vurulan askerler

²²⁹ İbn Şa‘d, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, 1/73.

²³⁰ İbn Hâbib, *el-Munemmağ*, 70.

²³¹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/138.

²³² İbn Şa‘d, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, 1/73. İlgili kaynakta her ne kadar Arapların buraya senelerce hac yapmak için geldiği yazsa da bu durum, buraya gelenlerin oradan geçen tüccarlar olduğu ve merakları sebebiyle burayı ziyaret ettikleri şeklinde yorumlanabilir. Zira Kâbe’ye hem ekonomik hem de dini anlamda bağımlı olan Arapların Kâbe’yi bırakıp başka bir yeri mabet edinmeleri düşünülemez.

²³³ İbn Hâbib, *el-Munemmağ*, 70.

²³⁴ İbn İshâk, *es-Sîre*, 61.

²³⁵ İbn İshâk, *es-Sîre*, 63.

ölüyordu. Ebrehe'ye de bu taşlardan biri isabet etmişti ve sonunda o da öldü.²³⁶ İşte böylece Allah Mekke halkını başlarına gelen büyük bir musibetten kurtardı.²³⁷

Bu olay, Kur'ân-ı Kerîm'de Mekkeliler'in Allah'ın yardımıyla düşmandan nasıl kurtulduklarını sonraki nesillere hatırlatmak üzere ibretlik bir kıssa olarak şu şekilde yer almıştır:

*“Rabbin fil ordusuna ne yaptı, görmedin mi? Onların planlarını boşa çıkarmadı mı? Onların üzerine pişkin tuğladan yapılmış taşlar yağdıran sürü sürü kuşlar salmadı mı? Sonuçta Allah onları yenilmiş ekine çevirdi.”*²³⁸

Surenin son kısmında da görüldüğü üzere hezimete uğrayan Ebrehe ve ordusu yenilmiş ekine benzetilmiştir. Ayet sanki -yukarıda da bahsedildiği üzere- Ebrehe ve ordusunun sefere çıkarken söylediği şiire atıf yapmaktaydı. Zira onlar Mekke ve ahâlisini yenmiş bir ota çevireceklerini söylüyorlardı.

Bu olayın ardından, bölgedeki Araplar'ın Kureyş ve Mekke'ye duyduğu saygı artmıştı. Zira Ebrehe'nin onlarla birlikte ortadan kalkması, başlarındaki büyük bir sıkıntının sona ermesini sağlamıştı. Bu nedenle, Araplar Kureyşliler'e “Ehlullah”

²³⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/53-54.

²³⁷ İbn Kesîr, tefsirinde bu konuyu detaylı bir şekilde ele almıştır. Onun aktardıklarından da anlaşıldığı kadarıyla Ebrehe, Arap kökenli olmayan, ve Yemen'in idaresinden sorumlu olan Habeş kökenli Hristiyan bir komutandır. Onun etnik kökeninin ve dininin farklı olması, Kâbe'ye karşı sergilediği tutumda belirleyici bir rol oynamıştır. Zira Yemenli Araplar genel olarak Kâbe'ye büyük saygı ve hürmet gösterirken, Ebrehe'nin Arap olmaması kendisinin kutsal mekâna düşmanlık etme konusunda rahat davranabilmesine imkan tanımıştır. Rivayetlerde aktarıldığı kadarıyla Yemen'e gönderilen büyük ordu içinde Aryat adındaki diğer bir komutanla birlikte Ebrehe arasında yönetim yetkisi paylaşılmıştır. Ancak aralarındaki anlaşmazlıklar şiddetli bir mücadeleye dönüşmüş ve bu mücadelede Ebrehe'nin kölesi, Aryat'ı öldürerek Ebrehe'nin yönetimi tek başına ele geçirmesini sağlamıştır. Ebrehe artık Yemen'in tek hakimi olmuştur. Bu olaylar, Habeş kralı Necâşi ile aralarının bozulmasına neden olmuş, Necâşi'nin öfkesini çekmiştir. Necâşi'nin gönlünü kazanmak ve bölgedeki hâkimiyetini meşrulaştırmak amacıyla Ebrehe, San'a'da “Kulleys” adı verilen görkemli bir kilise yaptırmak istemiş ve muhtemelen Necâşi'nin desteğini almak için “Sana öyle bir kilise yapacağım ki onun bir benzeri inşa edilmemiştir.” demiştir. Buradan, Ebrehe'nin kiliseyi ekonomik kaygılarla inşa etmediği ve Kulleys adını verdiği kiliseyi Necâşi'ye olan sevgisinden dolayı inşa ettiği sonucuna varılmamalıdır. Zira muhtemelen Ebrehe Necâşi'ye söylediği söz konusu ifadeleri ekonomi adına duyduğu kaygılara meşru bir zemin oluşturmak ve Necâşi'nin nüfuzunu kendisine bir koruma kalkanı olarak kullanmak amacıyla söylemiştir. Çünkü inşa edilen bu kilise yalnızca Ebrehe'nin değil başta Necâşi'nin olacaktı. Bu sebeple mâbedin kutsiyeti artıyor; kilise aleyhine yöneltilecek herhangi bir müdahale, dolaylı olarak Necâşi'nin otoritesine yapılmış bir saldırı anlamına geliyordu. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/483-486.

²³⁸ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ۚ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ۚ ۲ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۖ ۳ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۚ ۴ أَلَمْ تَجْعَلْهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ۚ ۵

unvanını vermişlerdi.²³⁹ Bu durum irhâsât kabilinden sayılabilir ve Resûlullah'ın risâletini hazırlayıcı mahiyettedir.²⁴⁰ Şöyle ki Allah Teâlâ elçisini göndermeden önce soyunu bütün Araplar arasında yüceltmiş ve onu bu soylu kabileden göndermiştir. Bu durum dönemin şartlarına bakıldığında oldukça önemlidir. Zira Hz. Peygamber bedevi, asabi ve kabileciliğin her şeyden önemli olduğu bir toplumda soylu bir kabileden gelmeseydi Araplar tarafından kabul edilmesi güç olurdu. Oysaki bu olay Kureyş'i üstün bir konuma getirdi ve Hz. Peygamberin kabullenilmesini kolaylaştırarak İslam davetinin daha geniş kitlelere ulaşmasına ortam sağladı.²⁴¹

Tüm bu aktarılanlardan sonra görüldüğü üzere bu tarihi hadiseler bilinmeden Fil Suresi'ni anlamak mümkün olmayacaktır. Bununla beraber Dünya'da yalnızca Mekkeliler'i ilgilendiriyor gibi gözükken bir hadisenin aslında Dünya tarihinde de önemli yansımaları olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu olayları detaylarıyla bilmek Kur'an'ı anlama ve ondan hikmetler çıkarma noktasında kişiyi daha ileri bir seviyeye götürecektir.

1.4. Bizans-Sâsânî İlişkisi ve Mekke'deki İz Düşümü

Mekke'deki ticâri hayatın yalnızca yerel piyasayı etkilemekle kalmadığı, dünya devletleri nezdinde de bir karşılığı olduğundan bahsedilmişti. Tersine için de aynı durum söz konusuydu. Dönemin iki süper gücü konumunda olan Bizans ve Sâsânî devletleri arasında geçen olaylar da Mekke'de yankı buluyordu.

Takvimler 610'lu yılları gösterdiğinde Sâsânîler, Bizanslılar için büyük bir tehlike olmaya başlamışlardı. Bizans'ın elinde olan Suriye topraklarını ele geçirmeye başlamışlar, Bizans'ın doğudaki en önemli kentlerinden Antakya ve Şam'ı da ele geçirmişlerdi. Ardından Hristiyanlar için kutsal sayılan Kudüs'ü ele geçirmişler ve Bizans'ı derin bir hüznü boğmuşlardı. Bunlarla da yetinmeyen Sâsânîler, istila ettiği toprakları Mısır'a kadar genişletmişlerdi.²⁴² Sâsânîlerin bu ezici üstünlüğü Mekke

²³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/57.

²⁴⁰ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zür'âî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Me'âd fi Hedyi Hayri'l-İbâd* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994), 1/59.

²⁴¹ Söylemez, "Fil Hadisesi'nin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme -Ahmesilik, Haniflik", 120-121.

²⁴² Nadia Maria el-Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, çev. Mehmet Moralı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 34.

topraklarında da yankılanmıştı. Bu haberi alan Mü'minler çok rahatsız oldular. Çünkü Resûlullah, -Mekkeli müşrikler gibi ilâhî bir kitaba inanmayan- ümmî ve Mecûsî olan Sâsânîlerin, Mü'minler gibi ehli kitap olan Hristiyanlar'a karşı zafer kazanmasını istemiyordu. Müşriklerin keyfi ise yerindeydi. Müslümanlarla alay edip "Kardeşlerimiz olan Persler sizin kardeşleriniz olan Rumları yendi. Şayet bizimle savaşmaya kalkacak olursanız biz de sizi yeneriz" diyorlardı.²⁴³ Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir (r.a) "Kardeşlerinizin kardeşlerimiz karşısında almış olduğu galibiyete sevinmeyin, çünkü Peygamberimizin bize dediğine göre Rumlar, Perslere galip gelecektir." dedi.²⁴⁴

Müşriklerle Mü'minler arasında iddialaşmaya dönen bu diyalog Kur'an ayetlerine de yansımış Allah Teâlâ gelecekte Sâsânîlerin mağlup olacağına işaret eden şu ayetleri indirmiş ve Mü'minleri ferahlatmıştır.

*"Elif-lâm-mîm. Rumlar yakın bir bölgede mağlup oldular. Ancak onlar bu mağlubiyetlerinin ardından birkaç sene içerisinde galip geleceklerdir. Sonunda Allah'ın dediği olur. O gün Mü'minler Allah'ın yardımı sebebiyle sevinecekler. O dilediğini muzaffer kılar. O çok güçlüdür, engin merhamet sahibidir."*²⁴⁵

Takvimler 622 yılını gösterdiğinde Bizans imparatoru Herakleios, Sâsânîlerin istilasını durdurmak amacıyla kilise ile anlaşma yaparak bütün gücünü topladı ve Sâsânîlerin üzerine yürüdü. Başlatmış olduğu harekât sayesinde kaybettiği toprakların bir kısmını geri aldı. İki devlet arasındaki savaşlar yaklaşık beş yıl kadar böyle devam etti. Takvimler 627 yılını gösterdiğinde iki ordu Ninova'da karşı karşıya geldiler ve Rumlar Perslerin ana ordusunu büyük bir yenilgiye uğrattı. Ardından 628 yılında Pers Kısrası Hüsrev'in sığındığı kente girdiler. Çok geçmeden Hüsrev tahttan indirildi ve öldürüldü. Devamında ise Bizans kaybettiği toprakların tamamını geri aldı.²⁴⁶ Bu şekilde Allah Teâlâ'nın vaadi olan Rum Suresi'nin ilk beş ayeti gerçekleşmiş oldu.

²⁴³ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, 344.

²⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili 'Âyi'l-Kur'an*, 20/70.

²⁴⁵ er-Rûm 30/1-5 وَمِنْ بَعْدِ ۝ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ ۝ غَلِبَتِ الرُّومُ ۝ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝ ۳ ۝ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۝ ۴ ۝ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۝

²⁴⁶ Işın Demirkent, "Herakleios", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/211; el-Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, 34.

Ayetlerin inzalindeki bir başka etkileyici hadise ise Rumların Persleri yendiği muharebeler sırasında gerçekleşmiştir. Rivayete göre Rumlarla Persler karşılaştığı vakit Mü'minler de müşriklerle Bedir'de karşılaşmışlardı.²⁴⁷ Bu durum müşriklerin “Kardeşlerimiz olan Persler sizin kardeşleriniz olan Rumları yendi. Şayet bizimle savaşmaya kalkacak olursanız biz de sizi yeneriz.” sözünün tam tersini çıktığının göstergesiydi. Hem Persler hem de müşrikler yenilmişti. Bizans'ın Hüsrev'in sığındığı kente girdiği ve kaybettiği toprakları geri aldığı son muharebe ise Hudeybiye anlaşmasının yapıldığı 628 yılına denk gelmekteydi. Ayette geçen “*O gün Mü'minler Allah'ın yardımı sebebiyle sevinecekler*” ifadesi bu duruma atıf yapıyordu. Bu durum, hem müşriklere karşı kazanılan zaferleri hem de Rumların Perslere karşı kazandığı zaferleri ifade ediyordu.²⁴⁸

Tarihin içerisinde herhangi bir olaya değinen bu ayetler, tarihî arka plan bilinmediği müddetçe okuyucu tarafından anlaşılacaktır. Ayetleri okuyan bir kimse kendi tarihselliğini aşamayacak, bu ayetlerin yaşanmış bitmiş bir olayı anlattığını anlamayacaktır. Bunun sonucunda da bu durumu sanki Allah'ın kıyamete kadar vermiş olduğu bir vaadiymiş gibi düşünecek ve Rumların Perslere karşı galip gelmesini bekleyecektir. Böyle düşünmediği varsayılsa bile tarihsel şartlara tam manasıyla hâkim olamadığı için Rumların Perslere galip gelmesinin Müslümanlar için sevinç sebebi olmasını anlayamayacaktır.

1.5. Câhiliye Araplarında Ribânın Ekonomik İşleyişteki Yeri

Arap toplumunda ticaretin en önemli geçim kaynağı olduğundan bahsedilmişti. Bununla beraber ticaret yapmak kadar yapılan ticaretten elde edilen kârın miktarı da önemliydi. Kazancı katlamanın en etkili yolu ise faizli (ribâ) işlem yapmaktan geçiyordu.²⁴⁹ Tâif'in zenginleri de bölgenin diğer şehirlerinde yaşayan zenginler gibi ticaretlerine faizi bulaştırmaktan geri durmuyorlardı.²⁵⁰ Türkçedeki “faiz” kelimesinin

²⁴⁷ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, 344.

²⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili 'Âyi'l-Kur'ân*, 20/72.

²⁴⁹ Adem Apak, *Câhiliye Döneminde Ekonomik Hayat* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 156.

²⁵⁰ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 63; Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fi Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 7/152.

yerine kullanılan “ribâ”, sözlükte artmak ve çoğalmak gibi anlamlara gelmekte olup²⁵¹ terim olarak herhangi bir alışveriş akdi olmaksızın²⁵² anaparanın artması²⁵³ anlamlarına gelmektedir. Bu işlem genelde, verilen borcun ödeme tarihinin, borç verilen malın artırılması karşılığında ertelenmesi şeklinde²⁵⁴ veya borcun daha fazlasıyla geri ödenmesi şartıyla vade yapılması şeklinde uygulanırdı. Bu fazlalık ise yapılan vadenin (paranın geç ödenmesinin) karşılığıdır.²⁵⁵

Yapılan bu işlem ticaret hayatında oldukça yaygın bir şekilde kullanılmaktaydı. Alıcı da satıcı da bu durumu kabullenmişti. Buna göre borçlu bir kimse borcundan ödeyebildiğini öder, geri kalan kısmı için -daha fazlasını ödemek şartıyla- erteleme talep ederdi. Bunun sonucunda borç veren kimse borcu ertelerdi. Yapılan bu faizli işleme İslam gelince “câhiliye ribâsı” ismi verilmişti.²⁵⁶ Onlar yapılan bu işlemi alışverişe benzetiyorlar ve “Bizim için alışveriş de ribâ da aynı şey ister alışverişte kazanmışız ister alacağımızı ertelerken kazanmışız ne fark eder?”²⁵⁷ diyerek faizi helal sayıyorlar,²⁵⁸ Allah’a iftira ediyorlardı. Para sahipleri, bu yolla borç verdiği kimselerin üzerine gitmekte aşırıya kaçmış, borcunu ödemeyene ek süre vermemiş, fahiş faiz ödemesi çıkartmış ve malını katlamıştı.²⁵⁹ Bu sebeple Allah Teâla sermayeyi haksız yere kat kat katlayan ribâyı yasaklamıştı.²⁶⁰

²⁵¹ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 15/195; Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, 6/2349; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/304.

²⁵² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/305

²⁵³ Râğîb el-İşfehânî, *el-Mufredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, 340.

²⁵⁴ Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mısrî eṭ-Ṭahâvî, *Muḥtaşaru ihtilâfi'l-'ulemâ'*, thk. 'Abdullâh Nezîr Aḥmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995/1416), 4/435.

²⁵⁵ Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, thk. Muḥammed Şâdık el-Kamḥâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1405), 2/186. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ali Rıza Gül, “İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (15 Haziran 2017), 701-748.

²⁵⁶ Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili 'Âyi'l-Kur'an*, 6/7-8.

²⁵⁷ Ebû Muḥammed el-Beğâvî, *Me'âlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'an*, 1/381.

²⁵⁸ el-Bakara 2/275

²⁵⁹ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 14/110.

²⁶⁰ Âl-i İmrân 3/130

Faizin terk edilmesini emreden ayetlerden birisi de Bakara Suresi'nin 278. ayetidir. Allah Teâlâ konu hakkına şöyle buyurmaktadır:

*“Ey iman edenler Allah'tan hakkıyla korkun ve gerçekten iman etmiş iseniz faizden -geriye- kalanı bırakın”*²⁶¹

Rivayetlere göre Tâif'te yaşayan ve tefecilik yapan Sakîf kabilesi pek çok kişiyi faiz yoluyla kendilerine bağladılar. Mekke'nin fethinin ardından Yüce Allah faizi haram kılmıştı. Sakîfli Benû Amr'ın, Mekke'li Benû Müğîre'den faiz alacağı vardı. Benû Amr faiz alacaklarını tahsil etmeye geldiğinde Benû Müğîre faizin haram olması sebebiyle faizli kısmı ödemeyeceğini söylemişti. Bu olay Resûlullah'ın tayin ettiği Mekke valisi Useyd'e intikal etti. Vali de durumu Resûlullah'a bildirince faizli kısımdan tahsil edeceğiniz kalan kısmı almayı bırakmaları manasında yukarıdaki ayet inzal oldu.²⁶²

Başka rivayetlere göre bu ayet Resûlullah'ın amcası Abbâs (r.a), Hz. Osman (r.a) ve Hâlid b. Velîd (r.a) hakkında indirilmişti. Onlar faizle işlem yaparlardı ve faizden yüklü miktarda alacakları vardı. Mekke fethedildi ve faizin kalan kısmının alınmamasını isteyen yukarıdaki ayet nazil oldu.²⁶³ Bunun üzerine Rasûlullah “Şunu iyi bilin ki Câhiliye Devri'nden kalma bütün faiz borçlarını kaldırıyorum.” buyurdu.²⁶⁴

Görüldüğü üzere ayet lafzına bakıldığı vakit “Ribâ'dan kalanı bırakın” ifadesi ilk bakışta açık bir anlam sunmamaktadır. Çünkü ayet, halihazırda devam eden bir faiz uygulaması hakkında inmiştir. Günümüzde faizli bir işlemde bulunmamış herhangi bir insan bu ayeti okuduğu vakit “zaten faizle ilişkim yok ki daha nasıl faizin kalan kısmını bırakayım?” gibi bir düşünceyle çıkmaza girebilir. Yâhut ayetin faizden gelen paranın alınmasını yasakladığı bilinse bile bu durum “faizden kalanı bırakın” şeklinde değil de “anaparadan kalanı bırakın” şeklinde ifade edilmelidir. Zira literal olarak bakıldığında “ribadan kalan kısım” aslında “anaparadır.” Çünkü faizli bir işlemde faizli kısım

²⁶¹ el-Bakara 2/278 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ

²⁶² Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân fi Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 6/23.

²⁶³ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, 93.

²⁶⁴ Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.). “Hac”, 57

ıkarıldığında geriye anapara kalacaktır. Bunun yanında faizli işlem den vazgeçen birinin yapması gereken anaparasını alıp faizli kazancı terk etmesidir. Halbuki ayetin kastettiği bu değil, faiz alacaklısının alacağı borcundan vazgeçmesidir. Kısacası ayetin inmesine sebep olan olay(lar) bilinmediği takdirde ayet zihinlerdeki muğlaklığını koruyacaktır.



II.BÖLÜM

KUR'AN'IN İNDİĞİ COĞRAFYADA DİNİ ORTAM

Kur'an ayetlerinin anlaşılması noktasında karşılaşılan problemlerden birisi de Kur'an'ın indiği ortamdaki dini yapıyı bilmemekten kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan nüzul ortamında yer alan dinlerin ve bu dinlerle ilgili kavramların Kur'an ayetlerinin anlaşılması üzerindeki etkisini görmek bu çalışma için kaçınılmazdır. Bu başlık altında Kur'an'ın anlaşılmasında kilit rol oynayan dinlere ve ilgili kavramlara değinilecektir

Câhiliye Dönemi Araplarının yaşantısına bakıldığında toplumda din birlikteliği bulunmadığı görülmekteydi. Halkın büyük çoğunluğu putperest olmakla birlikte muhtelif yerlerde Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik ve Sâbilik gibi dinler de mevcut idi.²⁶⁵ Bunların yanı sıra yıldız, Güneş gibi gök cisimlerine tapanlar ve sayıları çok az da olsa Hanif diye adlandırılan Allah'ın birliğine inanan bir kesim de bulunuyordu.²⁶⁶ Kur'ân-ı Kerîm de bu dinlerin bazılarında yer yer atıfta bulunmuştur. Bu başlık içerisinde çalışmanın kapsam ve sınırlılıklarına uyacak şekilde yukarıda yazan her inanca yer verilmeyecek, Kur'an'da daha çok yer alması sebebiyle ağırlıklı olarak putperestliğe yer verilecek, sonrasında Haniflikle ilgili kısa açıklamalarla yetinilecektir.

2.1. Putperestliğin Meke Toplumuna Yerleşmesi

Hiz. İbrahim'in Mekke'ye gelip Kâbe'yi inşa etmesiyle beraber Tevhid inancı Arap Yarımadası'nda kabul görmeye başlamış ve Mekke zaman içerisinde Tevhid inancının merkezi haline gelmiştir. Hiz. İbrahim'in vefatının ardından oğlu Hiz. İsmail bu inancı bölgede devam ettirmiştir.²⁶⁷ Bu inanç sistemi uzun süre varlığını devam ettirse de zaman içerisinde ortadan kaybolmaya başlamış ve yerini putperestliğe bırakmıştır.²⁶⁸

²⁶⁵ Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, 64.

²⁶⁶ Gustav Le Bon, *Haçâratu'l- Arab*, çev. Zu'ayter 'Âdil (Mısır: Mu'essesetu Hindâvi li'n-Neşri ve's-Şekâfeti'l Kâhire, 2012), 100-101. Arapların inandığı bu dinlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Âlûsî, *Bulûğu'l-Erab fi Ma'rifeti Ahvâli'l Arab*, 194-241.

²⁶⁷ el-Bakara 2/125-129

²⁶⁸ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, ed. Hüseyin Kahraman (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 271-271.

Putlara tapmak, onlara hürmet göstermek, Arapların yaşamlarının ayrılmaz bir parçası haline gelmişti. Başta Kâbe olmak üzere putları tazimin ön plana çıktığı merkezler bulunmaktaydı. Ancak putlar, Arapların nezdinde yalnızca dini bir simge değil aynı zamanda ekonomik getirileri olan objelerdi. Daha önce de bahsedildiği üzere Kâbe'yi bir statü unsuru ve ekonomi merkezi olarak kullandıkları gibi putları da aynı maksatla kullanıyorlardı. Düzenlenen panayırlara gelen yarımadanın çeşitli bölgelerindeki insanlar bu putları ziyaret ediyorlardı. Panayırların Kâbe gibi kutsal merkezlerin etrafında kurulması bu sebepleydi. Bunun yanı sıra putlara sahip olan kişiler ve kabileler bu yolla statü elde ediyorlardı. Aynı zamanda putların varlığı bölge halkı için bir meslek kapısı haline gelmiş, maden, odun veya taşları işleyerek put yapan zanaatkârlar bu yolla geçimlerini sürdürüyorlardı.²⁶⁹

Putperestliğin bu topraklara sistemli olarak yerleşmesine gelince rivayetlere göre Huzâa kabilesinin lideri olan Amr b. Luhayy çeşitli işlerini halletmek²⁷⁰ ve hastalıklarına şifa bulmak amacıyla üzere Şam taraflarına ziyarette bulunmuştu. Orada yaşayan halkın putlara taptığını fark eden Amr, neden putlara taptıklarını sorduğu vakit bölge halkı “Biz bu putlar vesilesiyle yağmur istiyoruz ve onlar aracılığı ile düşmana karşı yardım talebinde bulunuyoruz.” cevabını vermişti.²⁷¹ Onların bu cevabı Amr'ın hoşuna gitmiş olmalı ki Amr onlara “Bana da bu putlardan bir tane hediye edin ki ben de putlarınızı Rab edineyim. Aynı zamanda ben Beytullah ehlinenim. Böylece Araplar dört bir yandan Beytullah'ı ziyarete gelir.”²⁷² diyerek kendisine de o puttan verilmesini bölge sakinlerinden talep etmiş ve aldığı putu Kâbe'nin çevresine yerleştirmişti. Kendisine verdikleri putun adı Hübel olup²⁷³ putların en büyüğü idi.²⁷⁴ Vahyin ortadan kaldırmış olduğu putperestlik bu şekilde sistemli hale gelmeye başlamıştı.²⁷⁵

²⁶⁹ Şinasi Gündüz, “Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği”, *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M.Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 13.

²⁷⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/77.

²⁷¹ Ebû'l-Munzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbi İbnu'l-Kelbi, *Kitâbu'l-Eşnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mişiyye., 2000), 8.

²⁷² Bu sayede tapmış olduğunuz putlarınızı daha çok insan tanır. Böylece siz de putlarınız da üne kavuşursunuz.

²⁷³ Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi*, 5/154.

²⁷⁴ İbnu'l-Kelbi, *Kitâbu'l-Eşnâm*, 27.

²⁷⁵ Klasik kaynakların tamamında Hicaz'da putperestliğin başlangıcı bu olaya dayandırılrsa da modern dönemde bu anlayışa karşı çıkan akademisyenler de olmuştur. Buna göre Amr b. Luhayy, Hübel putunu

Amr b. Luhayy'ın getirmiş olduğu putlar yalnızca Hübel ile sınırlı değildi. Rivayetlere göre Amr, farklı yerlerde karşılaşmış olduğu çeşitli türdeki putları memleketine götürmekteydi.²⁷⁶ Kuşkusuz Amr'ın bu davranışının arkasında birtakım ticari kaygıların da etkisi vardı. Zira Mekkeliler ticaret amacıyla uzak diyarlara gidiyorlardı. Bu sebeple yol güvenliği kervanlar için hayatî önem taşıyordu. Kervanların emniyet içerisinde yolculuk yapabilmesi için yol güzergahında bulunan kabilelerin de onayının alınması kaçınılmazdı. Bu onayı almanın yegâne yolu da kabilelerin tanrılarına saygı duymaktan geçmekteydi. Ayrıca kabilelerin tamamı kendi tanrısının haricindeki bir tanrıya değer vermiyordu. Amr, bu durumun Kâbe ve Mekke'nin itibarını sarstığını düşünmüş olmalı ki²⁷⁷ diğer kabilelerin putlarını da buraya yerleştirmişti.²⁷⁸

Amr b. Luhayy'ın getirmiş olduğu bu sistem bölgede paganizm bağlamında bir kırılma oluşturmuştur. Çünkü bu sistem, bölgeye sonradan gelen putlara meşruiyet kazandırmakla kalmamış her kabilenin başka putlara ibadet etmesini de sağlamıştır. Bu sayede kabileler arasında dini anlamda bir hoşgörü ortamı oluşmuş ve çatışmazlık hali ortaya çıkmıştır. Şayet bu olmamış olsaydı bölgede iktisadi ve sosyal açıdan bir kararlılık yakalanamazdı.²⁷⁹ Dini anlamdaki bu hoşgörü durumu yalnızca putlarla da sınırlı kalmıyordu. Zira Mekke fethedildiği gün Kâbe'nin içinde Hristiyanlığa ait olan

getirmeden önce de Kureyşliler muvahhit değillerdi. Onların putperest oluşu daha eskiye dayanmaktaydı. Bu hususta Amr, yalnızca günah keçisi konumundadır. Zira yüzyıllardır monoteist olan bir toplumun yalnızca bir kişinin getirmiş olduğu teklifle yüz seksen derece dönerek politeist olduğunu ve herhangi bir itiraz olmaksızın bu inancı yaygınlaştırdığını düşünmek pek isabetli değildir. Yapılan araştırmalarca Kuzey ve Güney Arabistan'da politeizmin varlığı bilinmektedir. Ayrıca Hz. İbrahim'in Mekke ile ilgili olarak "...halkından Allah'a ve âhiret gününe inananları da çeşitli ürünlerle rızıklandır." şeklinde dua etmesiyle Mekke'de hem tevhidin hem de politeizmin olduğu anlaşılabilir. Bu durumda Amr'ın tevhide karşı politeizmi savunan biri olduğu düşünülebilir. Bu görüşün savunucuları tarafından aktarılan detaylı anlatım için ayrıca bk. Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", 16-18; Mehmet Azimli, *Cahiliye Döneminde Dinî Hayat*, ed. Mehmet Azimli (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 18-19. İsrail Balçı, "Kur'an'da Adı Geçen Üç Puttan Birisi: el-Menât", *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 98.

²⁷⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, 1/124 2/176.

²⁷⁷ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İncancında Putların Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 11-12.

²⁷⁸ Örneğin Kureyş kendi ilahlarına tapınılması şartıyla Kinâne kabilesinin ilahına tapmayı kabul etmiştir. Bu anlaşmayı Arap kabilelerinin geneliyle yapmış ve onların putlarını Kâbe'ye yerleştirmiştir. İbn Habîb, *el-Muḥabber*, 318. Bu sayede bölgenin tamamını gerek Hac mevsiminde gerekse de yılın diğer günlerinde Mekke'ye çekmeyi başarmıştır. Bunun sonucunda Mekke yerleşik bir pazar haline gelmiş; Kureyşliler de maddi ve manevi kazançlar elde etmiştir. Cevâd 'Alî, *el-Mufaṣṣal fî Târîhi'l-'Arab Ḳable'l-İslâm*, 11/82.

²⁷⁹ Söylemez, "Cahiliye Arap İncancında Putların Yeri", 12.

Hız. İsa ve Meryem tasvirleri de bulunmaktaydı.²⁸⁰ Bu durum Mekkelilerin ne pahasına olursa olsun herkesi Mekke'ye çekmek istediğinin en açık göstergesiydi. Bunun yanında Kâbe içerisinde yer alan putların sayısının 360'a kadar ulaştığı da söylenmektedir.²⁸¹

Müşriklerin puta tapma konusundaki "her kesimin gönlü olsun" şeklindeki bu tutumları onların inançları konusunda samimi olmadıklarının bir göstergesiydi. Öyle ki onlar, bu samimiyetsizliklerinin tezahürü olarak putlar tarafından beklentileri karşılanmayınca tapmış oldukları bu varlıklara hakaret edebilme cüreti gösterebiliyorlardı.²⁸² Bunun yanı sıra hep aynı putlara tapmayışları, sürekli put değiştirmeleri de onların bu konudaki samimiyetsizliklerini ortaya koymaktaydı. Onlardan put almaya gücü yetmeyenler, hoşuna giden bir taşı diker ve ona ibadet ederdi. Yahut yolculuğa çıkanlar dört tane taş alır aralarından en beğendiğine tapınır diğer üçünü de ocakta tencere altlığı olarak kullanırdı.²⁸³ Onların putlar konusundaki basite indirgenmiş yaklaşımı inançlarında samimi olmadıklarını göstermektedir.

2.2. Kur'an'da Adı Geçen Putlar

Putperestliğin bu bölgeye yerleşmesindeki sürecin kısaca aktarılmasının ardından Kur'an'da ismi geçen putları -ayetleri daha iyi anlamak adına- kısaca tanıtmak yerinde olacaktır.

• Menât Putu

Arapların saygı duyduğu putların en eskisi idi. Araplar, bu puta nispetle çocuklarına Abdümenât ve Zeydümenât gibi isimler koyarlardı.²⁸⁴ Hem odundan²⁸⁵ hem de kayadan²⁸⁶ yapılan bir put olup Amr b. Luhayy onu Mekke ile Medine arasında bulunan Kudeyd'in Müşelşel bölgesinde Kızıldeniz'in yakınlarında bir yerde put

²⁸⁰ Kâbe'nin içerisinde yalnızca bu tasvirler yer almayıp ağaçların, meleklerin, diğer peygamberlerin ve Hz. İbrahim'in tasvirleri de yer almaktaydı. Resûlullah fetih günü zezem suyu ile bu tasvirleri silmiş ve İbrahim'in bu putlarla alakası olmadığını söylemiştir. Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, 165.

²⁸¹ Muslim, "Cihâd ve Siyer", 32 (No.1781).

²⁸² İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Eşnâm*, 47. وَضَرَبَ بِهَا وَجْهَ الصَّنَمِ وَقَالَ عَضَضْتُ بِأَيْرِ أَبِيكَ

²⁸³ İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Eşnâm*, 33

²⁸⁴ İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Eşnâm*, 13.

²⁸⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/452.

²⁸⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, 1/125.

olarak dikmiştir(yerleştirmiştir).²⁸⁷ Bütün Arap kabileleri ona saygı gösterir onun için kurban keserdi. Vakfe yapıldıktan sonra Menât'ın yanına gelmeden tıraş olmazlar, tıraşlarını Menât'ın yanında olmalarının ardından orada beklerler, bu ritüeli yerine getirmemeleri halinde ibadetlerinin eksik olacağını düşünürlerdi. Buradan hareketle Menât'ın, sadece sembolik bir nesne değil, aynı zamanda dinî pratiğin ayrılmaz bir unsuru olarak kabul edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak İslam'ın tevhid ilkesi, bu tür şirk unsurlarını kesin bir dille reddetmiş ve bu put -bazı rivayetlere göre- Mekke fethine çıkılırken Hz. Ali tarafından yıkılmıştır.²⁸⁸

Buna ek olarak Yâkût el-Hamevî'ye (ö. 626/1229) göre Menât, kader- ölüm gibi anlamlara gelmekte olup²⁸⁹ kader tanrıçası olarak tanınmaktadır.²⁹⁰ Menât'ın yalnızca bir kaya olduğu ve kesilen kurbanların kanları orada akıtıldığı için bu ismi aldığını söyleyenler de olmuştur. Ayrıca deniz kenarında yer aldığı ve kesilen kurbanlar aracılığı ile kendisinden yağmur beklendiği de söylenmektedir. Kendisinden yağmur beklendiği için bu kayanın deniz kenarına kurulduğunu düşünenler de vardır.²⁹¹

• Lât Putu

Lât Arapların en eski putlarından biri olup derece olarak Menât'tan sonra gelmekteydi. Tâif'e ait bir put olan Lât, dört köşeli bir kaya şeklindeydi.²⁹² İbn Abbâs'tan gelen bir rivayete göre²⁹³ Lât, eski zamanlarda yaşayan Sakif'li bir adam idi. Tâif'te bir kayanın üzerine oturur, un öğütür ve öğüttüğü unları yağ ile karıştırarak yaptığı yiyeceği hacılara satardı. Zaman içerisinde üzerine oturduğu kaya "Lât'ın kayası" diye bilinir olmuştu. Ölümünün ardından Amr b. Luhayy insanlara gelip "O

²⁸⁷ Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi*, 5/163.

²⁸⁸ İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Eşnâm*, 13-15.

²⁸⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5/204.

²⁹⁰ Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", 34.

²⁹¹ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kâble'l-İslâm*, 11/247; Azimli, *Câhiliye Döneminde Dini Hayat*, 28.

²⁹² İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Eşnâm*, 16

²⁹³ Konu hakkında aktarılan çeşitli rivayetler ve Lât hakkındaki detaylı bilgiler için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Döneminde Lât Kültü", *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 51-90.

adam sizin Rabbinizdir, öldükten sonra o kayanın içerisine girdi haydi ona tapının” diyerek teşvikte bulunmuştur.²⁹⁴

Daha sonraları bu kayanın üzerine bir bina inşa edilmiş, insanlar zaman içerisinde bu binaya saygı duymaya başlamış ve çocuklarına Zeydullât ve Teymullât gibi isimler koymuşlardır. Tıpkı Kâbe gibi sidâne²⁹⁵ ve hicâbe görevlisi tahsis edilmiş, şekil olarak Kâbe’ye benzetilmiş ve yine tıpkı Kâbe gibi üzerine örtü örtülmüştür.²⁹⁶ Bununla beraber bu binanın dışı sade bir şekilde değil işlemeli bir şekilde olup içi de Kâbe’ye benzetilmiştir. Etrafı tıpkı Kâbe gibi harem sayılmış, insanlar orada ağaç kesmeyi ve avlanmayı kendilerine yasaklamışlardır. Bu şekilde Lât, konum, şekil, kisve ve hürmet görme açısından Kâbe ile neredeyse tamamen benzer hale getirilmiştir.²⁹⁷ Kuşkusuz Amr’ın öncülük etmesiyle ortaya çıkan bu durum Lât’ı neredeyse Kâbe ile denk seviyeye getirdiği gibi Sakîf kabilesini de Kureyş’e denk hale getirmiştir.²⁹⁸

• Uzzâ Putu

Derece olarak önceki iki puttan sonra gelen Uzzâ,²⁹⁹ Suriye’deki Nahle bölgesinin kuzeyinde yer alan Hurâd isimli bir vadide bulunuyordu.³⁰⁰ Yanında ağaçları bulunan bir put idi.³⁰¹ Amr b. Luhayy “Rabbiniz yazın Tâif serin olduğu için Lât’a; kışın da Uzzâ’ya gider” diyerek insanları bu puta çağırmişti.³⁰² Araplar bu puta çok değer verirler, putun içinden ses duyduklarını iddia ederler ve putu tazim için çocuklarına Abduluzzâ gibi isimler koyarlardı. Kureyş’in nezdinde en üst mertebede olan bu put için “gabgab”³⁰³ adı verilen kurban kesim alanında kurbanlar kesilir

²⁹⁴ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine’l-Âşâr*, 1/126.

²⁹⁵ İbnu’l-Kelbî, *Kitâbu’l-Eşnâm*, 16

²⁹⁶ Ebû Muhammed ‘Alî b. Ahmed el-Endelûsî İbn Hâzım, *Cemheretu Ensâbi’l-‘Arab* (Beyrut: y.y., 1403/1983), 491. ;İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 315

²⁹⁷ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi’l-‘Arab Kâble’l-İslâm*, 11/228.

²⁹⁸ Ayrıca Lât yağmur tanrıçası olarak kabul edilirdi. Tâif’in yağmurlu ve yeşil bir bitki örtüsüne sahip olması Lât’a isnat edilirdi. Bu durumun Lât’ın daha da ünlenmesine etki ettiği düşünülebilir. Söylemez, “Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri”, 33.

²⁹⁹ Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 157.

³⁰⁰ İbnu’l-Kelbî, *Kitâbu’l-Eşnâm*, 18

³⁰¹ İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 315.

³⁰² Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine’l-Âşâr*, 1/126.

³⁰³ غبغب

hediyeler bağışlanırdı.³⁰⁴ Bunun yanında müşrikler Uzzâ ve diğer putların her biri için telbiyeler getirirlerdi.³⁰⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de bu putların isimleri şu şekilde yer almaktadır:

“Gördünüz değil mi (âciz durumdaki) Lât’ı, Uzzâ’yı ve üçüncüsü olan diğerini, Menât’ı? Erkek çocuklar size de kızlar O’na öyle mi? Ama o takdirde bu insafsızca bir taksim!”³⁰⁶

Ayette yer alan putların üçü de müşrikler tarafından tanrıça (dişi) olarak kabul ediliyor ve Allah’ın kızları olarak görülüyorlardı. Onların bu düşüncesi bir başka ayette “Onlar Allah’ı bırakıp birtakım dişi putlardan medet umuyorlar...”³⁰⁷ şeklinde de açıkça ifade edilmektedir. Halbuki kendileri günlük hayatlarında kızlara değer vermezler, kız çocuğuna sahip olmaları durumunda razı olmazlardı. İşte bu sebeple Allah Teâlâ onların çelişkili düşüncelerine dikkat çekmek amacıyla ‘Erkek çocuklar size de kızlar Allah’a öyle mi?’ sorusunu yöneltmiş ve devamında bunun çok insafsızca bir paylaşırma olduğunu belirtmiştir. Çünkü kendilerinin beğenmediği ve hakir gördüğü kızları Allah’a nispet etmişler sevdikleri hoşlarına giden erkek çocukları ise kendilerine ayırmışlardır.³⁰⁸ Bu aynı zamanda kendilerinin çelişki içerisinde olduğunu da göstermektedir.³⁰⁹ Zira hem kendileri kızları hor görüyorlar hem de dişi varlıklara tapıyorlardı.

Yukarıda aktarılanlara ek olarak müşriklere göre putlar, ilâhî kuvvetlerin ve meleklerin suretleri konumundaydı. Araplar, onlara dişilik atfetmekte ve onlara perestiş etmekle Allah katında şefaate nail olacaklarını umarlardı.³¹⁰ Bu sebeple “...sadece bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz”³¹¹ diyorlardı. Ayrıca

³⁰⁴ İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Eşnâm*, 18-20; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4/116.

³⁰⁵ Putlar adına yapılan telbiyeler için bk:İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 312-314. Ayrıca putlar hakkında detaylı bilgi için: İbrahim Usta, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019); Salih Arı, *Arap Mitolojisi* (Ankara: Gece Yayınları, 2021). M.Mahfuz Söylemez (ed.), *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

³⁰⁶ en-Necm 53/19-22 ۲۲ تِلْكَ إِذْ قَسَمَ صَبْرٌ ۲۱ تِلْكَ إِذْ قَسَمَ صَبْرٌ ۲۰ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى ۱۹ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۸ وَأَمَّا الْكُفْرُ فَالْأَخْرَى ۱۷ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۱ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۰ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۹ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۸ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۷ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱

³⁰⁷ en-Nisâ 4/117 ۱۱۷ أَلَا إِنَّتُمْ لِرَبِّكُمۡ لَآئِمَاتٌ ۱۱۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۱۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۱۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۱۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۱۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۱۱ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۱۰ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۰۹ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۰۸ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۰۷ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۰۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۰۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۰۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۰۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۰۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۰۱ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۰۰ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۹۹ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۹۸ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۹۷ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۹۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۹۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۹۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۹۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۹۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۹۱ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۹۰ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۸۹ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۸۸ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۸۷ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۸۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۸۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۸۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۸۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۸۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۸۱ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۸۰ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۷۹ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۷۸ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۷۷ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۷۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۷۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۷۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۷۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۷۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۷۱ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۷۰ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۶۹ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۶۸ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۶۷ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۶۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۶۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۶۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۶۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۶۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۶۱ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۶۰ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۵۹ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۵۸ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۵۷ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۵۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۵۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۵۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۵۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۵۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۵۱ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۵۰ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۴۹ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۴۸ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۴۷ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۴۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۴۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۴۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۴۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۴۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۴۱ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۴۰ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۳۹ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۳۸ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۳۷ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۳۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۳۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۳۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۳۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۳۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۳۱ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۳۰ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۲۹ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۲۸ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۲۷ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۲۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۲۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۲۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۲۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۲۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۲۱ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۲۰ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۹ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۸ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۷ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۱ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱۰ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۹ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۸ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۷ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۶ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۵ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۴ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۳ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۲ وَمَنْوَةٌ الثَّالِثَةُ الْآخِرَى ۱

³⁰⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 22/522; İbn Cuzeyy, *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl*, 2/318.

³⁰⁹ Söylemez, “Kur’an’ın Anlaşılmasına Tarihin Etkisi”, 79.

³¹⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/266.

³¹¹ ez-Zümer 39/3

Kâbe'yi tavaf ederken وَاللَّاتِ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ... فَأِنَّهِنَّ الْغُرَابِيُّ عَلَىٰ وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَنُزْتَجَىٰ diye nâralar atarlardı.³¹² Allah Teâlâ da onların bu cümlelerine karşılık yine aynı lafızlarla başlayan bu ayetlerini indirmişti.

Aktarılan bilgilerden sonra görüldüğü üzere ele alınan bu ayet, dönemin müşrik toplumunun çelişkili inanç ve uygulamalarını hedef alarak onların inanç sistemine güçlü bir eleştiri yöneltmektedir. Ayette yer alan “*Erkek çocuklar size de kızlar O’na öyle mi?*” ifadesi literal bir okumayla tam manasıyla kavranamamaktadır. Zira sözlü bağlama dikkat edildiğinde ayetin öncesinde cinsiyete değinen herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Bu durum da okuyucunun zihninde bir soru işaretinin çıkmasına sebep olacaktır. Oysa bu cümle müşriklerin tanrı telakkileri ve kız çocuklarına verdiği değere atıf yapmaktadır. Bu nedenle ayeti anlamak, sadece kelimelere değil, o dönemin kültürel yapısına, inanç sistemine ve toplumsal çelişkilerine vakıf olmayı da gerektirir.

Bunların yanı sıra Lât, Uzza ve Menât’ın özellikleri, onlara dişilik atfedilmesi ve kadınların toplumdaki konumunun bilinmiyor olması halinde bazı yanlış “anlamlandırmalar” olması mümkün hale gelmektedir. Buna göre Allah Teâlâ’nın müşriklerin tutumundaki çelişkiyi ortaya çıkarmak adına inkâr amacıyla sorduğu “*Erkek çocuklar size de kızlar O’na öyle mi?*” sorusu ve devamında bunun “*insafsızca bir paylaşım*” olduğunu belirtmesiyle sanki “Allah Teâlâ’nın bu durumdan memnun olmadığı ve putlara erkekliğin nispet edilmesini isteyerek kızları hakir görüp erkekleri üstün tuttuğu” gibi yanlış bir çıkarım yapılabilir.

Bunların yanında Kur’an’da ismi geçen putlar yalnızca bu üç meşhur putla sınırlı değildir. Bu hususta Nûh Suresi’nin 23. ayetinde³¹³ Nûh kavminin tapmış olduğu Vedd, Suvâ‘, Yegûs, Yeûk ve Nesr isimli beş adet puttan da bahsedilmektedir. Bunun yanında bu putlara yalnızca Nuh kavmi döneminde tapılmamış, Câhiliye Dönemi Arapları da bu putlara tapmıştır. Rivayetlere göre Hz. Adem’in soyundan gelen Vedd, Suvâ‘, Yegûs, Yeûk ve Nesr adlı beş kişi salih kimselerdi ve aynı dönemde

³¹² Kaynaklarda konu hakkında detaylı bilgiler yer almakta olup putların Mekke’de tanınmasıyla ilgili de hikayeler anlatılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. İbnu’l-Kelbî, *Kitâbu’l-Eşnâm*, 19.

³¹³ En-Nisâ 4/23. “*Nûh, “Rabbim, dedi, doğrusu bunlar beni dinlemediler, malı ve çocuğu kendi zıyanını arttırmaktan başka bir şeye yaramayan kimseye uydular. Onlar çok büyük tuzaklar kurdular. Dediler ki: Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Ved’den, Suvâ’dan, Yegûs’tan, Yeûk’tan ve Nesr’den asla vazgeçmeyin!”*

puttur. Dahası tarih boyunca yalnızca tek bir kavme hasredilemeyecek kadar meşhur olan bu put, Yunanlılar tarafından da büyük saygı görmekteydi. Dımaşk'tan, Yunan topraklarına kadar geniş bir coğrafyada kendisine değer atfedilen bu put, Ba'lebekk şehrinde bulunmaktaydı.³²⁰ İsmi pek çok milletin ilah edindiği Ba'1 putundan alan bu şehir, bugün Lubnân sınırları içerisinde bulunmaktadır.³²¹

2.3. Putlarla İlgili Uygulamalar

2.3.1. Ezlâm (Fal okları) ve Putlarla İlişkili Kavramlar

İslam öncesi Arapların nezdinde putlar toplumdaki uzak, yalnızca ibadet edilen ve ibadet haricinde kendisinden uzak durulan varlıklar olarak görülmüyordu. Onlar, putları günlük hayatın bir parçası olarak görürler, yapmayı düşündükleri işler hakkında putlara danışırlardı. Örneğin biri ile evlenileceğinde,³²² bir çocuk sünnet ettirileceğinde, herhangi bir yolculuğa çıkılacağına, ölmüş birisi defnedileceğinde veya bir kimsenin nesebi hakkında şüpheye düşüldüğünde dahi putlara danışılırdı.³²³ Bu işlemi Hubel putu aracılığıyla yapan Araplar, Hubel'in önünde yer alan ve "kidâh" adı verilen fal okları³²⁴ aracılığıyla kader tayinine kalkışılırdı. Müfredine "zelem" زلم çoğuluna ise ezlam denilen bu oklar, üzerinde bazı yazılar yazan, ucu küt ve arkasında tüy bulunmayan araçlardı.³²⁵ Çektikleri sonuca göre ne çıkarsa o şekilde hareket ederlerdi. Kendisi için oku çekmek isteyen kimse putun görevlisine yüz dirhem verir, görevli de torbadan ok çekerdi. Torbadaki okların üzerinde "Akl / عقل"³²⁶ "Evet / نعم",

³²⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 1/455.

³²¹ İdris Bostan, "Ba'lebek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/9.

³²² İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 332.

³²³ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/152.

³²⁴ Fal kelimesi Arapçadaki "fe'l" (فأل) kelimesinden gelmekte olup uğursuzluğun zıddı olan uğur, iyilik, şans gibi müspet kavramları karşılamaktadır. Aynı zamanda bu ifade hadislerde de olumlu anlamda kullanılmaktadır. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/513. Müşriklerin çektikleri sonuca göre şans ve uğur beklemesi sebebiyle fal okları dendiği düşünülebilir. Ancak Resûlullah'ın sözlerinde geçen "fe'l" kelimesiyle kastedilen şey yalnızca Allah'tan dilekte bulunmak anlamına gelmektedir. Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/214.

³²⁵ Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 11/144; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 3/11; Bikâ'î, *Naẓmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Âyâti ve's-Suver*, 6/12.

³²⁶ Burada kastedilen Türkçede kullanılan akıl değil, diyetdir. "Kelimenin kökünde "bağlamak, engellemek; anlamak" mânaları vardır. Diyete *akl* (çoğulu ukûl) veya *ma'kule* (çoğulu meâkıl), ödemedede bulunacak kimselere de *âkile* denmesi, diyet olarak verilen develerin mağdurun veya velilerinin avlusuna getirilip "bağlanması" yahut diyetin ödenmesiyle diğer tarafın intikam almasına "engel olunması" gibi mülâhazalara dayandırılmaktadır." Hamza Aktan, "Âkile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/248.

“Hayır \ لا”, “Sizdendir \ منكم”, “Sizden değildir \ من غيركم”, “Mülsak \ ملصق” “Sular مياه \” gibi ifadeler yazmaktaydı. Bir işe yapmaya yeltendiklerinde şayet “Evet” yazılı ok çekilirse o iş yapılır, “Hayır” yazılı olan ok çekilirse de o işten vazgeçilirdi. Şayet kuyu kazmaya yeltenirlerse “Sular” yazılan oku çekerler ve kuyu kazarlardı.³²⁷ “Sizdendir” ifadesi nesebi ortaya çıkarılmak istenen kişinin ilgili kişiye ait olduğunu gösterir ve o kişiye hürmet edilirdi. “Sizden değildir” ifadesi kişinin başkasına ait olduğunu gösterir ve o kişi kovulurdu. Eğer “Mülsak” çıkarsa çocuğun soyu belirsiz kabul edilirdi.³²⁸ Bunun yanında çocuğun nesebini bulmak için “Sarîh” ve “Mülsak” ibarelerini de kullanırlardı. Buna göre “Sarîh” çocuğun ilgiliye kişiye ait olduğunu “Mülsak” ise başkasına ait olduğunu ifade etmekteydi.³²⁹ Ölen kişinin diyetini kimin ödeyeceği hususunda ihtilafa düştüklerinde “Akl” yazılı oklarla³³⁰ beraber “Guf / غفل” yazılı oklar kullanılırdı. Bu yazı okun boş olduğunu ifade ederdi. Akl yazısı çıkıncaya kadar ok çekilir ve bu ok kime çıkarsa diyeti o öderdi.³³¹ Nitekim Resûlullah’ın dedesi Abdulmuttalib de oğlu Abdullah’ın yerine yüz devenin kurban edilmesini bu fal okları aracılığı ile gerçekleştirmiştir.³³²

Tüm bunların yanında İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve bazı güvenilir nakilcilere göre ise Arapların fal oklarında yalnızca şu üç ifade yazmaktaydı:³³³ “Yap / افعل”, “Yapma / لا تفعل”, “Guf” veya aynı anlama gelen “Rabbim bana emretti / امرني ربي, Rabbim beni nehyetti / نهاني ربي ve Guf”.³³⁴

Ezlâm kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de Mâide suresinde iki yerde geçmekte ve yapılan bu uygulama yasaklanmaktadır:

³²⁷ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine’l-Âşâr*, 1/117-118.

³²⁸ Âlûsî, *Bulûğu’l-Erab fî Ma’rifeti Ahvâli’l ‘Arab*, 3/67.

³²⁹ İbnu’l-Kelbî, *Kitâbu’l-Eşnâm*, 28; İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 332.

³³⁰ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine’l-Âşâr*, 1/117.

³³¹ Âlûsî, *Bulûğu’l-Erab fî Ma’rifeti Ahvâli’l ‘Arab*, 3/68.

³³² İbn Şa’d, *et-Ṭabaḳâtü’l-Kubrâ*, 1/72.

³³³ Onlar bu sınırlamayı muhtemelen “yapmaya karar verilen bir işin hayr mı şer mi olduğu hususundaki kararsızlığı gidermek amacıyla çekilen ok” hakkında yapmışlardı. Neseb belirleme ve diyeti ödeyen kişiyi belirleme yönündeki ok çekme işlemini yok saydıklarından değil. Bu manada yapılan bu sınırlama yukarıda aktarılan detaylı rivayetleri özetleme ve işin mantığını ortaya koyma babında düşünülebilir. Zira yukarıda da aktarıldığı üzere Abdulmuttalip, oğlunun diyeti hususunda bu okları farklı şekilde kullanmıştır. Rivayetlerde onun bu okları kullandığı başka bir olay daha anlatılmaktadır. İbn Şa’d, *et-Ṭabaḳâtü’l-Kubrâ*, 1/69.

³³⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 3/24; Âlûsî, *Bulûğu’l-Erab fî Ma’rifeti Ahvâli’l ‘Arab*, 3/67.

“Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.”³³⁵

“Murdar hayvan (leş), kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı...”³³⁶

Câhiliye’de fal oklarının nasıl kullanıldığını izah ettikten sonra bu uygulamanın Kur’ân’ı Kerîm tarafından neden yasaklandığı ve bunun günlük hayatta yapılan kura çekme ile ilgisinin ne olduğuna değinmek yerinde olacaktır. Müşriklerin fal oku çekmekteki amacı kendileri için hayr veya şer olanı, en genel manasıyla da gaybı öğrenmekti. Çünkü bir şeyin ileride hayr mı şer mi olacağı gaybın konusudur ve yalnızca allâmu’l-guyûb olan Allah (c.c) buna muttali olabilir. Ayrıca “Rabbim bana emretti veya beni nehyetti” gibi ifadeler Allah (c.c) ile iletişime geçildiği anlamına geldiğinden Allah’a (c.c) yapılmış en büyük iftiradır.³³⁷ Ayrıca onlar, okların üzerinde yazan “yap” veya “yapma” emrinin putların irşadı ve bunun kendileri için bir yardım olduğuna inanıyorlardı. İşte bu yüzden bu uygulama küfür ve fisk olarak nitelenmiştir.³³⁸ Ancak modern dönem müfessirlerinden Reşit Rıza, fal oklarının yasaklanmasını bunların hurafe ve vehme dayanmasına bağlar ve ancak zayıf akıllı kimselerin hiçbir beyyine ve basiret olmadan putların yap veya yapma emrine uyacağını söyler. Böylelikle o kimse, sırf fal oku atmak uğruna kendisini hiçbir bilgisi olmayan kahinlerin ve put görevlilerinin³³⁹ oyuncağı haline getirir ve kendisinde hiçbir uğur veya uğursuzluk olmayan şeylerden uğur bekler. İşte akıl, burhan ve basiret dini olan İslam bunu ortadan kaldırmıştır.³⁴⁰

³³⁵ el-Mâide 5/90 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوا لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ
³³⁶ el-Mâide 5/3 حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفِقَةُ وَالْمُؤَفَّقَةُ وَالْمُتَرَدِّيَّةُ وَالنَّطِيجَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ

³³⁷ Zemaşşerî, *el-Keşşâf* c.4/248

³³⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 11/286.

³³⁹ Yukarıda da geçtiği üzere müşrikler fal oku çekmek isteyen kimselerden bu iş için para alıyorlardı.

³⁴⁰ Muhammed Reşit Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm: Tefsîrü’l-Menâr* (Kahire: Hey’etü’l-Mışriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kitâb, 1990), 6/124. Devamında ise bu tür aslı olmayan işlerle uğraşanları küçümsemek adına “Bu konuda dikkate alınması gereken şey, küçük beyinlerin her zaman en büyük yanılmalara sahip olduğudur.” der.

Fal okları ile gerçekleştirilen kura işleminin günlük hayatta herhangi bir işi kimin yapacağını seçerken yapılan kura ile alakası bulunmamaktadır. Zira o kura kararsız kalınan durumlarda uğura, uğursuzluğa ve gayba muttali olmak gibi hiçbir sapkın düşünce içermeksizin -bunun yanında da put gibi araya hiçbir şirk unsuru koyulmaksızın- yapılmaktadır. Böylece kura sonuçlandığında kimse bunun Allah'tan gelen kesin bir hayr veya şer olduğuna dair bir hükümde bulunmaz.

Allah Teâlâ bu ayetlerde fal oklarının yanı sıra içki ve kumarı yasaklamış hangi hayvanların etlerinin yenmeyeceğini de açıkça bildirmiştir. Ayetin devamında ise ezlâmı (fal okları) ve bu fiilleri “fisk” olarak nitelemiştir. Burada fisk kelimesinin kullanılmasıyla bu işleri yapanlar için şiddetli bir vaîd söz konusudur. Zira fisk, küfrün daha şedîd hali olup örfte “günah, günahkarlık” anlamında kullanılan “fisk, fasıklık” anlamında değil,³⁴¹ haddi aşmak, Rabbin itaat ve emrinden çıkmak gibi anlamlarda kullanılmıştır.³⁴²

Bunların yanı sıra ikinci ayette yer alan nehiylerden ve bunların toplumdaki yansımalarından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki sebebi ve hikmeti her ne olursa olsun bu ifadeler Allah tarafından katî suretle haram kılınmıştır. Ancak bu uygulama ve kavramların toplumda karşılık bulmasından bahsetmek hem çalışmanın kapsamı hem de ayetlerin daha iyi anlaşılması açısından yerinde olacaktır.

Ayette yenmesi yasaklanan pek çok şey Kur'an'ı literal bir şekilde okuyan muhataplar tarafından anlamlı bulunmayabilir. Zira günümüzde sıradan bir insan boğazlanarak kesilmiş hayvan eti dururken leş hükmündeki etlere yönelmeyi pek makul karşılamayacaktır. Ancak müşrikler, leş yerler ve Mü'minlere “Siz kendi öldürdüğünüzü yiyorsunuz ancak Allah'ın öldürdüğünü yemiyorsunuz” derlerdi.³⁴³ Aynı şekilde kan konusunda da Kur'an'ın farklı farklı yerlerde ısrarla kanı haram

³⁴¹ Şevkânî, *Fethu'l-Kâdir*, 2/13.

Fare için de aynı şekilde -fe-se-ka kökünden gelen -füveysika (فويسفة) denmiştir. Böyle denmesinin sebebi farenin deliğinden insanların içine “çıkarak” işleri fesâda uğratmasından, rahatsızlık vermesindedir. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 10/308. Bu kelime genel olarak çıkmak anlamında kullanılmakta ve hurmanın kabuğundan ayrılması için de bu fe-se-ka kelimesi kullanılmaktadır. Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. ' Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 4/502.

³⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 11/283.

kılmasının sebebini anlamak güçtür. Zira kimse kanın bir besin değeri taşıdığını düşünmez ve onu yiyecek olarak algılamaz. Kur'an'ın kanı haram kılması noktasındaki titizliği de Arap toplumundaki yiyecek kültürünün bilinmesiyle anlaşılabilir.³⁴⁴ Buna göre Araplar, kıtlık zamanlarında deve kanının akıtılmasıyla elde edilen “fasîd veya “becce”³⁴⁵ denilen kandan yapılan sucuklar tüketirlerdi.³⁴⁶ Bu yiyecek, onların en temel gıdalarından olup yolculukta bu yiyeceği yanında bulunduranlar için “Yola çıkan kimse yanında “fasîd” bulundurursa sıkıntı çekmez” (لم يحرم من فصد له) derlerdi.³⁴⁷

Kur'an'ın en başta leşi (murdar) haram kıldığını söyleyip devamında da boğularak, vurularak, yuvarlanarak, boynuzlanarak ve yırtıcılar tarafından öldürülmüş hayvanları tek tek zikretmesi ve ihtimam göstermesi de üzerinde düşünülmesi gereken başka bir husustur. Çünkü Araplar ayette yasaklananları günlük hayatlarında uygularlardı. Örneğin koyunu boğarak veya herhangi bir şekilde boğdurarak öldürürler buna da ayette geçtiği şekliyle “munhanika” derlerdi. Aynı şekilde bir koyunu ağaç parçasıyla vurarak öldürürler ve buna vurulmuş anlamına gelen “mevkûze” derlerdi. Kuyuya düşen veya yüksekten düşüp ölen hayvanlar için “müteraddiye”, İki hayvanın dövüşmesi sonrası boynuzlanarak ölen hayvana ise “natîha” derler ve bunları yerlerdi.³⁴⁸ Bunların yanında vahşi hayvan avını yedikten sonra ondan arta kalan kısmını da yerlerdi.³⁴⁹

Ayetin devamında gelen ve dikili taşlar olarak tercümesi verilen “ensâb” kavramı da üzerinde durulması gereken hususlardan birisidir. Müşriklerin tapmış olduğu putların “evsân”, “esnâm” ve “ensâb” olmak üzere üç isim altında çeşitlendirildiği bilinmekte ve bunların bazen farklı bazen de aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanında bu isimler putperestliğin tekâmül aşamalarının isimleri

³⁴⁴ Soner Gündüzöz, “Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması Ve Algılanmasında Etkili Ögeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (01 Haziran 2005), 221; Necmettin Gökkır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 89.

³⁴⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 6/43.

³⁴⁶ Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 47.

³⁴⁷ Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber el-Hârîşî Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988), 4/114.

³⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 9/494-502; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 11/283-284.

³⁴⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 3/448.

gibi de düşünülebilir.³⁵⁰ Bu bağlamda ayette geçen ensâb kelimesinin müfredi “nusub”³⁵¹ (نصب) olup müşriklerin diktiği ve adlarına kurban kestiği şekilsiz taşları ifade etmektedir. Müşrikler, kurbanlarını keserler ve kanlarını bu taşların üzerinden akıttırlardı. Diledikleri zaman bu taşları daha güzelleri ile değiştirirlerdi.³⁵² Bu taşları tavaf ederler ve bu tavafa “devar” derlerdi.³⁵³ Bunun yanında Kur’an’da putları karşılayan iki kelime daha vardır. Bunlar, “Esnâm” ve “Evsân” kelimeleridir. Esnâm kelimesinin müfredi “Sanem” olup odundan, altından veya gümüştan imal edilen insan şeklindeki putları ifade etmektedir. Evsan ise “Vesen” kelimesinin müfredidir ve taştan imal edilmiş herhangi bir şekli olmayan putları ifade etmektedir.³⁵⁴ Aynı zamanda rivayetlere bakıldığında Resûlullah’ın haç işaretine de “vesen” dediği görülmektedir.³⁵⁵

Yine dönemin şartları ile ilgisi olması bakımında “Cibt ve Tağut” kelimelerinin anlamını bilmek de ayetleri anlama açısından önemlidir. Bu kelimeler de çeşitli görüşlere göre Put, sihir, sihirbaz, kâhin, şeytan gibi o dönemin kutsal ve değerli görülen şirk unsurlarını ifade etmektedir.³⁵⁶ Putların içerisine konulduğu eve de “Tağut” denildiği söylenmiştir.³⁵⁷ Ancak Cevâd Ali’den (ö.1907-1987) aktarılan bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmakta fayda vardır. Zira -tespit edebildiğimiz kadarıyla- bu bilgi, onun ifade ettiği şekliyle hiçbir klasik kaynakta geçmemektedir.³⁵⁸

³⁵⁰ Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, 154.

³⁵¹ Na-sa-be kelimesi sözlükte bir şeyi dikmek, koymak anlamlarına gelmektedir. Bu taşlar da dikilip koyulduğu için bu ismi almaktadır. Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Şihâhu’l-‘Arabiyye*, 1/224; Râğib el-İşfehânî, *el-Mufredât fi Ğaribi’l-Kur’ân*, 827. Bunun yanı sıra Amr b. Luhayy’ın yaptığı gibi dışarıdan put getirilip bu beldeye yerleştirilmesi anlatılırken hep bu fiil kullanılmaktadır. Örnekler için bk: İbnu’l-Kelbî, *Kitâbu’l-Eşnâm*.

³⁵² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fi Te’vili’l-‘Ayî’l-Kur’ân*, 9/508.

³⁵³ İbnu’l-Kelbî, *Kitâbu’l-Eşnâm*, 42.

³⁵⁴ İbnu’l-Kelbî, *Kitâbu’l-Eşnâm*, 53; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fi Te’vili’l-‘Ayî’l-Kur’ân*, 17/17; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği’n-nihâye*, 5/3823. Bu kelimelerin geçtiği ayetler için bk. el-Hac 22/30, el-Ankebût 29/17,25, el-En’âm 6/74, el-A’râf 7/138, İbrâhîm 14/35, el-Enbiyâ 21/57, eş-Şuarâ 26/71.

³⁵⁵ Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 10. (Hadis No: 3095): «قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِنْ ذَهَبٍ. فَقَالَ: «يَا عَدُوَّيْ اطْرَحْ عَنْكَ هَذَا الْوَتْنَ»

³⁵⁶ Mâverdi, *en-Nuket ve’l-‘Uyûn*, 1/495.

³⁵⁷ Cevâd ‘Ali, *el-Mufaşşal fi Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 11/401.

³⁵⁸ Bu konu hakkında İbn-i Hişâm Arapların Kâbe benzeri evler inşa edip bunları Kâbe gibi tazim ettiklerinden, tavaf ettiklerinden ve bu evlere de Tâğût kelimesinin cemisi olan “Tavâğût” dendiğinden bahsetmektedir. İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, 1/83. Bu cümleden putların evlerine “Tâğût” dendiği anlaşılabilir olsa bile bu bilgiden hareketle kesin bir yargıya varmak mümkün değildir. Zira İbn-i Hişâm’ın bu cümleden ev biçimindeki putları da kastetmiş olması muhtemeldir.

Fal oklarının kullanımı ve meseleyle ilgili olan hususlara dair verilen bilgilerin, söz konusu ayetlerin metninin ve mesajlarının anlaşılmasını bariz bir şekilde kolaylaştırdığı görülmektedir. Zira her iki ayette geçen ezlâm kelimesi ile manaları o döneme özgü olan diğer lafızların bilinmemesi, Kur'an'ın muhataplarınca bu ayetlerle yasaklananın ne olduğunun tam olarak anlaşılabilmesi anlamına gelecektir.

2.3.2. Bir Şirk Unsuru Olarak Putlara Adanan Hayvanlar

Hz. İbrahim'den günümüze tevarüs etmiş olan Kurban kesme ibadeti³⁵⁹ Mekke müşrikleri tarafından da uygulanmaktaydı. Ancak -yukarıda da aktarıldığı üzere- onlar kurbanlarını Allah adına kesmezler, putlar için kurban kesim yerleri oluştururlar ve bu kurbanları orada putlarına sunarlardı.³⁶⁰ Kurbanlarını keserken “بِسْمِ اللَّاتِ وَالْعُزَّىٰ” / “Lât ve Uzzâ'nın adıyla” diye bağırırlardı. Bu tutumları sebebiyle Allah Teâlâ bazı yerlerde müşriklerin kurbanlarının haramlığını ifade ederken onların kurban kesimindeki bağırışlarına işaret etmek amacıyla “وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ”³⁶¹ lafzını kullanmıştır. Ayette geçen “اهل” kelimesi, sesi yükseltmek, bağırma gibi anlamlara gelmektedir. Bir çocuğun doğum anında bağırması ve umre yapanların telbiye getirirken sesini yükseltmesi için de bu kelime kullanılmaktadır.³⁶² Allah Teâlâ müşriklerin kurban keserken putlarının isimlerini bağırması sebebiyle bu lafızları kullanmıştır.

Bunun yanında Kurban Bayramı'nda ve vaazlarda sıkça kullanılan “Onların ne etleri Allah'a ulaşır ne de kanları...”³⁶³ mealindeki ayette de müşriklerin bu sapkın kurban inançlarına atıfta bulunmaktadır. Her ne kadar günümüzde bu ayet, genellikle sadece Müslümanlara yönelik bir mesaj içeriyormuş gibi anlatılsa da nüzul sebebi göz önüne alındığında ayetin müşriklerin kurban anlayışına bir reddiyede bulunduğu görülmektedir. Rivayete göre müşriklerin Kâbe adına kurban kesmeleri ve kurbanlarının kanlarını Kâbe'ye doğru akıtmaları Mü'minlerin zoruna gider. Bunun üzerine Mü'minler, Resûlullah'a gelerek “Ey Allah'ın Resûlü, bizler Kâbe adına kurban kesmek hususunda onlardan daha hak sahibiyiz.” Diyerek serzenişte bulunurlar ve aynı şekilde kurban kesmek isterler. Bu olay üzerine Allah Teâlâ -müşriklerin

³⁵⁹ Es-Sâffât 37/102-111

³⁶⁰ İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Eşnâm*, 18-20; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4/116.

³⁶¹ el-Mâide 5/3, el-En'âm 6/145, en-Nahl 16/115

³⁶² Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, 5/1852.

³⁶³ el-Hac 22/37 لَنْ يَنْتَظِرَ اللَّهُ لِحُومِهَا وَلَا دِمَائِهَا

yapmış olduğu bu ritüelin kendi katında hiçbir kıymeti olmadığını vurgulamak amacıyla- bu ayeti indirmiştir.³⁶⁴ Devamında ise Müslümanlara hitaben “*O’na ulaşacak olan sadece sizin takvânızdır.*” paradigmasıyla toplumu yeniden yapılandırmış ve insana hizmet için yaratılan varlıklar üzerinden insanın mahlûkata değil, mahlûkatın insana hizmet etmesi gerektiğini kurban üzerinden temellendirmiştir.³⁶⁵

Câhiliye Arapları nezdinde -kurbanla benzerlik gösteren- adak uygulamasının da önemli bir yeri vardır. Onlar, adak adayacağı hayvanları çeşitli türlere ayırırlardı. İslam dini putlar adına adak adanmasını da yasaklamıştır.³⁶⁶ Araplar, -kendilerinin belirlediği- bazı özellikleri taşıyan hayvan türlerini kutsal ya da tabu olarak görürler, o hayvanlara dokunmazlar, bu hayvanların etlerini yemenin caiz olmadığına inanırlardı. Belirledikleri hayvanların her birine ayrı bir konum vererek kendilerince bazı hükümler bina ederlerdi.³⁶⁷

Câhiliye Dönemi’nde Araplar, bir deve beş batın doğurur ve beşinci yavru erkek olmazsa o yavrunun kulağını yarıp “bahîra” ismini verirlerdi. Bu hayvanların tüylerini kırpamazlar, eğer üzerine binerler veya bir şey yüklerlerse kesmezlerdi. Hayvanın sütünü de kadınlara yasaklayıp erkeklere serbest bırakırlardı.³⁶⁸ Kimi rivayetlere göre bahîra, Kâbe’de bulunan İsâf ve Nâîle adı verilen putların yanında kesilirdi.³⁶⁹

Deve, hiç erkek yavru vermeksizin on defa dişi yavrularsa ona “sâibe” denirdi. Aynı şekilde bahîra gibi sâibeye de binilmez, tüyleri alınmaz ve onun sütünden sadece misafirler yararlanabilirdi.³⁷⁰ Bununla beraber bir başka görüşe göre sâibe, putlara

³⁶⁴ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ĥudayrî es-Süyûfî, *ed-Durru ’l-Mensûr* (Beyrut: y.y., ts.), 6/56.

³⁶⁵ Zeki Tan, “Kur’an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur’an’ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (II)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (01 Eylül 2011), 176.

³⁶⁶ Gökür, *Kur’an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, 89.

³⁶⁷ Tan, “Kur’an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur’an’ı Anlamadaki Rolü”, 152.

³⁶⁸ İbn Hâbib, *el-Muĥabber*, 330.

³⁶⁹ Fâkihî, *Aĥbâru Mekke fî Kadîmi’ d-Dehri ve Ĥadîsihi*, 5/159.

³⁷⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, 1/89.

adanan hayvan veya malın genel adına denmekteydi ve bir hayvan putlara adandığı vakit ondan kadınlar yararlanamaz yalnızca erkekler yararlanabilirdi.³⁷¹

Hayvanlarla ilgili bir başka batıl inançları da “vasîle” dir. Bir koyun yedi yavru verir ve yedincisi erkek olursa o yavruyu keserlerdi. Şayet dişi doğarsa onu serbest bırakırlardı. Eğer dişi ile erkek ikiz doğmuşsa dişi kardeşine kavuştu deyip her ikisini de kutsal sayarlardı. Vasîle'nin sütü dişilere haram, erkeklere serbestti.³⁷² Bir başka görüşe göre, bir koyun, beş batında hep ikiz dişi, toplamda da on dişi doğurursa ona vasîle denirdi.³⁷³ Ferrâ'ya (ö. 207/822) göre ise bir keçi altı batında ikiz dişi doğurur, yedincide ise bir erkek, bir dişi doğurursa ona vasîle denir ve sütünden kadınlar faydalanamazdı.³⁷⁴

Bu konuda kendisine dokunulmazlık atfedilen bir diğer özellik ise “hâmî”dir. Erkek bir devenin sulbünden on deve yavrularsa o deveye “hâmî” denirdi ve sırtına yük yüklenmez, serbest bırakılırdı.³⁷⁵ Ya da bir devenin torunu dede olma hüviyetine kavuşursa en büyük dedeye bu isim verilirdi.³⁷⁶

Müşriklerin bu batıl inançlarını topluma yerleştiren kişinin putperestliği sistemleştiren kişi olarak görülen Amr b. Luhayy olduğu söylenmektedir. O, bahîranın kulağını yaranların, sâibeyi özgürce salıverenlerin, vasîledeki vasletme işini yapanların, hâm kavramını ortaya çıkaranların ve nusub dikenlerin ilkiydi.³⁷⁷ Öyle ki tevhid inancını bozan bu bidatleri sebebiyle Resûlullah, onun için “Amr b. Luhayy'ı cehennemde bağırsaklarını sürükler halde gördüm” demiştir.³⁷⁸ Kur'ân-ı Kerîm, müşriklerin takmış olduğu bu lakaplara ve onların bu konudaki tutumlarına da açıkça değinmektedir.

³⁷¹ İbn Hâbib, *el-Munemmağ*, 329. İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 330.

³⁷² İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 330.

³⁷³ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/89.

³⁷⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Aḥmed Yûsuf en-Necâfi v.dğr. (Mısır: y.y., ts.), 1/322.

³⁷⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, 2/213.

³⁷⁶ İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 330.

³⁷⁷ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Eşnâm*, 58; Ezrakî, *Aḥbâru Mekke ve mâ Câe fihâ mine'l-Âşâr*, 1/100.

³⁷⁸ Buḥârî, *Kitâbü't-Tefsîr*, 120

“Allah bahîre, sâibe, vasîle ve hâmî ile ilgili bir buyruk koymamıştır. Fakat inkârcılar kendi uydurdukları yalanları Allah’a yakıştırmaya çalışıyorlar; onların çoğu akıllarını kullanmıyorlar.”³⁷⁹

Toplum nezdinde kabul gören bu yaygın inancın genel özelliğine bakıldığında vakit, çoğunlukla dişi hayvanların ilahlara adandığı, dişi olmayanların ise insanların kullanımına sunulduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu durum -yukarıda da geçtiği üzere- onların kadın telakkileriyle doğrudan ilişkilidir. Zira onlar, günlük hayatta kadını ikinci sınıf bir varlık olarak görmelerine rağmen kızları Allah’a nispet edip putları dişi olarak görüyorlardı. Ayrıca bu hayvanların etinden ve sütünden kadınları mahrum edip yalnızca erkeklere has kılmalarının altında da kadınları değersiz ve toplum dışı bir varlık olarak görmeleri yatmaktaydı.³⁸⁰ Ancak tüm bu tâli sebeplerden önce Kur’an’ın bu yapılan adeti haram kılmasının öncelikli bir sebebi bulunmaktadır. Yüce Allah bu hayvanlar hakkında hiçbir hüküm bina etmemişken müşrikler, bütün bunları -Allah’a iftira ederek- kendileri için emir kabul etmiştir. Bu durum onlar için bir kazanç değil yalnızca Allah katında bir vebaldir.³⁸¹ Ayetin devamındaki “...fakat inkârcılar kendi uydurdukları yalanları Allah’a yakıştırmaya çalışıyorlar; onların çoğu akıllarını kullanmıyorlar.” ifadesi de bu durumu en güzel haliyle açıklar niteliktedir.

Kur’an’ın, müşriklerin uygulamış olduğu bu adete değinmesi yalnızca bu ayet ile sınırlı değildir. Buna göre müşriklerin devenin kulağını yarması ile ilgili uygulamalarından doğrudan bahseden ayet de mevcuttur. Kur’an, bu uygulamaya şu lafızlarla yer vermektedir: “Allah şeytani lânetlemiştir; o da “Kullarından belli bir pay alacağım, onları mutlaka saptıracağım, onları boş kuruntulara kaptıracağım, kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar, emredeceğim de Allah’ın yarattığını değiştirecekler” demiştir. Allah’ı bırakıp da şeytani dost edinen kimse elbette apaçık bir ziyana düşmüş olur.”³⁸² Ayette görüldüğü üzere müşriklerin

³⁷⁹ el-Mâide 5/103 مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَانُوا هُمْ لَا يَعْقِلُونَ

³⁸⁰ Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 109.

³⁸¹ İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 3/211.

³⁸² en-Nisâ 118-119 وَأَلْمَنَّا لَهُمْ وَلَا ضَلَّلْنَاهُمْ وَلَا أَلْمَنَّا لَهُمْ وَلَا أَلْمَنَّا لَهُمْ فَلْيَبْتَئِكُنَّ آدَانِ الْأَنْعَامِ
وَأَلْمَنَّا لَهُمْ فَلْيَبْتَئِرْنَ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرًا مُبِينًا ۝ ۱۱۹

adeti haline gelen bu inanç ve uygulama yalnızca şeytanın onlara yapmış olduğu iğvâdan ibarettir.

Yine bu adetlerle ilgili olarak Câhiliye Araplarının hayvanların etlerini -kendi hevalarınca- birtakım kimselere helal veya haram kıldıklarına dair bir uygulamaları daha bulunmaktaydı.³⁸³ Kur'ân-ı Kerîm onların bu davranışları hakkında şunları söylemektedir: “Onlar, saçma düşüncelerine göre dediler ki: “Bunlar, dokunulmaz hayvanlar ve ekinler olup onları bizim dilediğimizden başkası yiyemez. Şunlar da binilmesi yasaklanmış hayvanlardır.” Bir kısım hayvanlar da vardır ki, (böyle istiyordu diye) Allah'a iftira ederek (keserken) üzerlerine O'nun ismini anmazlar. Yapmakta oldukları iftiraları yüzünden Allah onları cezalandıracaktır.”³⁸⁴ Ayeti aktardıktan sonra bazı açıklamalar yapmak yerinde olacaktır. Burada müşriklerin “bizim dilediğimizden başkası yiyemez” sözü dikkat çekmektedir. Onlar, bu sözleriyle putlara adanan hayvanlardan faydalanacak olan kimselerin put bakıcıları³⁸⁵ ve erkeklerin olduğunu söylüyordu. (Kadınlara haram kılıp başkalarına helal görüyorlardı.)³⁸⁶ Aynı şekilde ayette geçen “Şunlar da binilmesi yasaklanmış hayvanlardır.” Sözü ile kastedilen de yukarıda anlatılan dört çeşit hayvandır.³⁸⁷ Bunun ardından ayetin devamında da “Dediler ki: ‘Şu hayvanların karınlarında olanlar yalnız erkeklerimize aittir, eşlerimize ise yasaklanmıştır.’ Şayet (yavru) ölü doğarsa, o zaman (kadın-erkek) hepsi ona ortaktır. Allah bu değerlendirmelerinin cezasını verecektir. Şüphesiz ki O, hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.”³⁸⁸ buyrulmuş ve kadınların bu etlerden mahrum kaldığı, ancak hayvan ölü doğarsa etlerinden yemeye hak sahibi olabildiklerine değinilmiştir.

³⁸³ Tan, “Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü”, 172.

³⁸⁴ el-En'âm 6/138 قَالُوا هَذِهِ الْأَنْعَامُ وَالْحَرْثُ جِزْرٌ لَا يَطْعُمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بَرِّغَمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حَرَمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْعُرُونَ

³⁸⁵ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ğanîm b. 'Abbâs (Riyad: y.y., 1418/1997), 2/148.

³⁸⁶ Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Ḥakâikiu't-Te'vil*, thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/541.

³⁸⁷ Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Şa'îd b. Kâsım ed-Dımaşkî el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beirut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1418), 4/503.

³⁸⁸ el-En'âm 6/139 وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَرْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مِنْتَهُ فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفْتَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

tutuyorlar.”³⁹³ buyurmaktadır. Bu ayet de detay vermeksizin müşriklerin “Allah Teâlâ şunu haram kıldı” türündeki iftiralarının tamamına atıf yapmakta ve bu tutumları sebebiyle onlara meydan okumaktadır.

Müşriklerin bir şirk unsuru olarak kendilerince kutsal saydığı hayvanların özelliklerinin ve bu hayvanlarla yapılan uygulamanın detaylarının bilinmesinin pek çok ayeti anlama noktasındaki katkısının kaçınılmaz olduğu görülmektedir. Zira en başta modern dönem insanı için bu terimler hiçbir anlam ifade etmemekte dahası bu kelimeler sözlük yardımıyla başka dile tercüme edildiğinde dahi anlamsız ifadeler ortaya çıkmaktadır. Ayetin devamında da Kur’an’ın “*Koyundan iki, keçiden iki olmak üzere sekiz eş ...*”³⁹⁴ diyerek söze girmesi de bu sözlerin bir bağlam üzerine söylendiğini okuyucuya hissettirmekte olup modern dönem insanının anlamdan uzak kalmasına sebebiyet verecektir. Bunun yanında Allah’a adanan hayvanlarda dahi cinsiyetçiliğin toplumda büyük rol oynadığı gözlerden kaçmamaktadır.

Tüm bunların yanında bu ayetlerin tamamı, Kur’an’ın metin dışı bağlamının yanında metin içi bağlamının da gözetilerek okunması gerektiğini göstermektedir. Zira ayetlerin her biri farklı olaylardan bahseder gibi görünse de aslında aynı olayın farklı farklı yönlerine değinmektedir. Ancak bunu gözet(e)meyen okuyucu her ayetin farklı bir konuya değindiğini düşüneceğinden ayetlerin vermek istediği mesajı ve anlamı zihninde tam manasıyla oturtamayacaktır. Bu sebeple de yanlış anlamlandırmalara düşmesi kaçınılmaz olacaktır.

2.3.3. Putlara Bağışlanan Ekin ve Hayvanların Allah’a Ulaşmaması

Câhiliye Arapları putlar için kurban kesmenin yanında hasat ettiği ekinlerin belli bir miktarını putlarına sunarlardı.³⁹⁵ Kimlerin ne hediye sunacağı konusunda

³⁹³ el-En‘âm 6/150 *فَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُرَكَاءُ كُفُّوا أَلْسِنَهُمْ عَنِ اللَّهِ فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَغْدِلُونَ*

³⁹⁴ Bu ifadeler, Kur’an’ı yalnızca lafız ve meâl üzerinden anlamaya çalışan kimseler için oldukça manasızdır. Zira bu ayetlerin neredeyse bir önceki ayetle dahi bağlantısı bulunmamaktadır. Ayrıca bu ayette olduğu gibi Kur’an’ın eksiltile cümle kurması da modern dönem insanının bu hayvanların ayette yer alma sebebini anlamasını daha da güçleştirmektedir.

³⁹⁵ İbnu’l-Kelbî, *Kitâbu’l-Eşnâm*, 43; İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, 1/80; Ebû’l-Kâsım ‘Abdurrahman b. ‘Abdullâh b. Aḥmed es-Suheyli, *er-Ravd’ul-Unf fi Şerhi’s-Sîreti’n-Nebeviyye*, thk. ‘Umar ‘Abdusselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1421/2000), 1/215; Taḳiyu’d-Dîn Ebû Bekir b. ‘Alî b. ‘Abdullâh b. Hicce el-Ḥamevî el-Ezrârî İbn Hicce el-Ḥamevî, *Ḥizânetu’l-Edeb ve*

göçebeler ve yerleşik hayatta olanlar ikiye ayrılırlardı. Buna göre göçebeler, kestikleri hayvanları sunarken (bahira, vasile, saibenin haram kılınması bu vesileyle olmuştur.) yerleşik hayatı olanlar, ekinlerini bağışlardı.³⁹⁶ Onların ekinlerini bağışladıkları bu put, Havlân kabilesinin putu olup ismi Umyânîs idi.³⁹⁷ Zihinde merak uyandıran bu ismin “Enes’in amcası” anlamına gelen “عم أنس” terkiibinden geldiği düşünülmektedir. Klasik kaynaklara bakıldığında bu konu hakkında nübüvvet döneminde yaşanmış bir olaydan bahsedildiği görülmektedir:

Rivayete göre hicretin 10. Yılı Şaban ayında Havlân’dan on kişilik bir heyet Müslüman olmak için Resûlullah’a geldiler. Allah’ın elçisini tasdik ettiklerini ve Allah’a inandıklarını söyledikten sonra Resûlullah onlara, tapmış oldukları putlarını kastederek “ما فعل عم أنس / Enes’in amcası ne yaptı?” diye sordu. Bu soru üzerine heyettekiler, üzgün bir şekilde “Allah onu senin getirdiğin ile değiştirdi” diyerek cevap verdiler. Resûlullah’ın huzurunda İslam ile müşerref olup yurtlarına döndüklerinde ise Peygamberlerinin emrine uyup Umyânîs’i yıktılar.³⁹⁸

Putlar adına ekin ve hediye bağışlama işleminin nasıl yapıldığı da üzerinde durulması gereken önemli noktalardan birisidir. Kaynaklarda geçtiğine göre, ziraatle uğraşan kimseler ekin veya ağaç ektikleri vakit ortaya bir çizgi çekiyorlar ve “çizgiden aşağısı putlara adanmıştır, yarattıkları da Allah’ındır” diyorlardı. Allah’a adadıkları taraftan bir şeyler çizginin ötekine tarafa geçmişse hiç düzeltmiyorlar, putların tarafına geçen kısmı putlarınmış gibi sayıyorlardı. Ancak eğer putlara adanan taraftan Allah’ın tarafına bir şeyler geçerse onu putlara geri iade ediyorlardı. Putlara adanan kısmı sularlar, eğer su Allah’ın tarafına geçecek olursa hemen suyun önüne set çekip suyun Allah’ın tarafına geçmesini engellerlerdi. Eğer Allah’ın tarafından akan su putların tarafına geçecek olursa “dokunmayın putlar ona muhtaçtır” derlerdi.³⁹⁹

Ġâyetu’l-Ereb, thk. ‘Aşşâm Şakîv (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hilâl-Daru’l-Bihâr, 2004), 7/231; Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fi Târîhi’l-‘Arab Kıble’l-İslâm*, 11/265.

³⁹⁶ İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 330.

³⁹⁷ İbnu’l-Kelbî, *Kitâbu’l-Eşnâm*, 43; Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, 4/158.

³⁹⁸ İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü’l-Kubrâ*, 1/245; Şihâbu’d-Dîn Ahmed b. ‘Abdilvahhâb b. Muhammed b. ‘Abdiddâim el-Kureşî et-Teymî el-Bekrî en-Nuveyrî en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-Ereb fi Funûni’l-Edeb* (Kahire: Dâru’l-Kutub ve’l-Veşâiku’l-Kavmiyye, 1423), 18/82; İbn Kıyyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-Me‘âd fi Hedyi Hayri’l-‘İbâd*, 3/578.

³⁹⁹ İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 331-332.

Kaynaklarda bu işlemin farklı bir formunun da olduğu yazmaktadır. Taberî’de geçtiğine göre, Müşrikler bağışlamak istedikleri şeyleri bir paket veya bohça haline getirirler ve Allah adına ayırdıklarını bir tarafa putlar için ayırdıklarını başka bir tarafa koyarlardı. Her iki tarafı temsilen bir ok yerleştirip rüzgâr beklerlerdi. Şayet rüzgâr Allah’a ayrılan taraftan putlara ayrılan tarafa doğru eserse Allah’a ayrılanların tamamını putlara katıp hibe ederlerdi. Ancak durum tam tersi olur da rüzgâr putların tarafından Allah’a adanan tarafa esecek olursa bunu kabul etmezlerdi.⁴⁰⁰

Müşriklerin yapmış olduğu tüm bu işlemler Kur’an’da kendisine yer bulmaktadır. Tüm bu anlatılanlar En’âm Suresi’nin 136. ayetinde şu şekilde kısaca aktarılmaktadır:

“Allah’ın yarattığı ekin ve hayvanlardan Allah’a pay ayırıp zanlarınca, “Bu Allah’a, bu da ortaklarımıza (putlardır)” dediler. Ortakları (putları) için ayrılan Allah’a ulaşmıyor, fakat Allah için ayrılan ortaklarına ulaşıyor! Ne kötü hüküm veriyorlar!”⁴⁰¹

Ayet metni her ne kadar açık gibi görünse de bazı detaylar metinden anlaşılammamaktadır. Zira salt metin üzerinden bakıldığında bazı detaylara vakıf olunamayacaktır. Ayeti okuyan bir kimse -muhtemelen- genel olarak müşriklerin Allah’a karşı cimrilik ettiği ve Allah’a hiçbir hediye sunmadığı yönünde yüzeysel bir anlam çıkaracaktır. Ancak ayet lafzı, müşriklerin Allah için de bir pay ayırdıklarını söylemektedir. O halde bir pay ayrılmasına rağmen bu payın Allah’a ulaşamaması ancak putlara ulaşabilmesi ne anlama gelmektedir? Bu sorunun günümüz insanının zihninde herhangi bir açık cevabı bulunamamaktadır.

Nüzul ortamını bilmeyen bir kimsenin ayete başka şekilde anlamlar yüklemesi de mümkündür. Buna göre ayeti okuyan kimse *“Ortakları için ayrılan Allah’a ulaşmıyor”* ifadesini, Allah’ın *“Onların ne etleri Allah’a ulaşır ne de kanları...”⁴⁰²* sözündeki gibi düşünüp müşriklerin Allah’a ayırdıkları nasibi Allah’a hediye ettiklerini ancak -ne etleri ulaşır ne de kanları sözündeki gibi- Allah’ın katında bunların

⁴⁰⁰ Taberî, *Câmi’u l-Beyân fi Te’vili’l-Âyi’l-Kur’ân*, 12/131.

⁴⁰¹ وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرِغْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ

⁴⁰² لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا

hiçbir kıymeti harbiyesi olmadığı ve bu sebeple hediyeye sunma işini boşuna yaptıkları şeklinde anlayabilmektedir. Böyle bir çıkarım ise Kur'an'ın vermek istediği mesaja son derece terstir. Zira bu çıkarım, müşriklerin Allah adına bağışta bulunduğunu ifade ederken gerçekte ise Allah Teâlâ onların cimriliklerine vurgu yapmaktadır. Kısacası bu çıkarıma göre müşrikler, cimriyken cömert hale gelmektedir.

2.4. Kur'anî Bir Kavram Olarak Haniflik

Kur'an'ın indiği ortamda Putperestliğin haricinde diğer dinlerden ayrılarak farklı inanç ve tutumlara sahip olan ve “Hanifler” adı verilen bir grup da bulunmaktaydı.⁴⁰³ Hanifler ne Hristiyan ne de Yahudi idiler. Onlar, Arapların yapmış olduğu gibi putlara da tapmazlar ve tek bir ilahın mevcudiyetine inanırlardı. Kaynaklar bu kişilerin ismini zikretmişler ancak onların inanç sistemleri, dini görüşleri, ibadetleri ve yaratıcı tasavvurları hakkında herhangi bir bilgi vermemişlerdir.⁴⁰⁴ Öyle ki bu hususta Haniflerden olan Zeyd b. Amr b. Nufeyl'in “Ya Rabbi sana nasıl ibadet edileceğini bilseydim o şekilde ibadet ederdim” diye yakındığı da aktarılmaktadır.⁴⁰⁵ Bu şahıslar, Hz. İbrahim'in dinini aradıklarını iddia eden kimseler olup birçoğu risâletten önce yaşamış bazıları ise bi'sete şahit olmuştur.⁴⁰⁶ Kaynaklar, hanifleri anlatırken daha çok dört kişi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlar, Ubeydullah b. Cahş, Varaka b. Nevfel, Zeyd b. Amr b. Nufeyl ve Osman b. Huveyris'tir. Bu dört şahıs kavimlerinin putları tazim etmelerini, putlar için kurban kesmelerini, onlara ibadet etmelerini uygun bulmazlar. Bu sebeple halktan uzaklaşmak, gizlenmek ve beraber hareket etmek üzere birbirleriyle anlaşırlar. Onlara göre kavimleri, iştih göremeyen, hiçbir şekilde fayda veya zarar veremeyen nesnelere taparak açık bir sapkınlığın içerisine sürüklenmiştir. Kavimlerinin yaşamış olduğu bu sapkınlığı içlerine sindiremeyen “Hanifler” kendilerini nispet ettikleri Hz.İbrahim'in dinini yani Hanif dinini aramak için farklı memleketlere dağılırlar.⁴⁰⁷ Kaynaklar, haniflerin sayısının bu aktarılanlardan daha fazla olduğunu söylemiş, bunlara Ümeyye b. Ebi's-Salt'ı, Kuss b.

⁴⁰³ Şinasi Gündüz, *Kur'an'ı Anlamak İlahi Vahyin Tarihe Açılımı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 62.

⁴⁰⁴ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fi Târîhi'l-'Arab Kıble'l-İslâm*, 12/25.

⁴⁰⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/225.

⁴⁰⁶ İsmail Cerrahoğlu, “Kur'an'ı Kerim ve Hanifler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1-4 (01 Haziran 1963), 84.

⁴⁰⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/222-223.

Sâide'yi, Amir. b. Ez-Zarb'ı da eklemiştir.⁴⁰⁸ Ancak Âlûsî, bu sayıyı daha da artırarak yaklaşık 20 kadar Hanif zikretmiştir.⁴⁰⁹

Hanifliğin bir din olup olmadığı da tartışmalı hususlardan birisidir. Şaban Kuzgun'a göre Haniflik Hz. İbrahim'in dinine Kur'an ve hadislerin vermiş olduğu isimdir ve başlı başına bir dindir.⁴¹⁰ Ayrıca bütün peygamberler tevhid inancını tebliğ etmişlerdir. Bu tevhit inancına hem İslam hem de Haniflik denebilir. Ancak Haniflik Hz. İbrahim'in getirdiği dinin adıdır. İslam ise bu dine bağlı olarak Hz. Muhammed'in getirdiği "inanç" sisteminin adıdır.⁴¹¹ Yazar bu görüşlerini uzun uzadıya eserin muhtelif yerlerinde zikreder ve Kur'an ayetlerinden deliller getirir.⁴¹² Ancak bu kavramın Kur'an'dan bağımsız bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Eğer gerçekten bu isimde bir din var olduğu iddia ediliyorsa bu iddiayı ispatlayacak yeterli bir bilginin mevcut olmadığı görülmektedir. Bu dini düşüncenin Hz. İbrahim'in getirdiği din ile olan irtibatı yalnızca o dine inananların iddialarından ibarettir.⁴¹³ Kaldı ki müşriklerin de inanç ve yaşayışlarında Hz. İbrahim'den kalma motifler ve izler vardı.⁴¹⁴ Ayrıca bir inancın din olarak tanımlanabilmesi için öncelikle kitabı, peygamberi ve ritüelleri olması gereklidir.⁴¹⁵ Hanif olarak tanıtılan kimselerde bu özellikler bulunmamaktaydı. Zaten bu inanış İslam'dan az bir zaman önce ortaya çıkmıştı.⁴¹⁶ Tevhidi kabul etmelerine rağmen ne Yahudiliği ne de Hristiyanlığı benimsemişlerdi ve kendi aralarında iletişimleri olan bir grup da değillerdi.⁴¹⁷ Bu inancın yeni bir din kurmak

⁴⁰⁸ İbn Sa'îd el-Mağribî, *Neşvetu't-Tarab fî Târîhi Câhliliyyeti'l-'Arab*, 79.

⁴⁰⁹ Âlûsî, *Bulûgu'l-Erab fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, 2/244.

⁴¹⁰ Şaban Kuzgun, *Hz. İbrahim ve Haniflik* (Ankara: Se-Da Yayınları, 1985), 148.156.

⁴¹¹ Kuzgun, *Hz. İbrahim ve Haniflik*, 30.

⁴¹² Kuzgun, *Hz. İbrahim ve Haniflik*, 149.

⁴¹³ İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 145.

⁴¹⁴ Azimli, *Cahiliye Döneminde Dinî Hayat*, 47.

⁴¹⁵ Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, 293.

⁴¹⁶ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, 146 . M. Mahfuz Söylemez'in de bu bilgiyi destekleyen bir görüşü bulunmaktadır. Buna göre Hanifliğin ortaya çıkması Fil hadisesinden sonra gerçekleşmiştir. Fil hadisesinden sonra putperestlik konusunda ciddi şüphelere düşülmüş, putperestlik gerilemeye başlamış ve Tevhidin yayılması için gerekli ortam hazırlanmaya başlamıştır. Öyle ki -Söylemez'in Belâzürî'den (*Ensâbu'l Eşraf*) naklettiği bir rivayete göre- Fil hadisesinden sonra insanlar yedi yıl boyunca putlara tapmaktan vazgeçmiştir. Kaldı ki Fil hadisesi öncesi Arap şiirlerinde bu terime rastlanmaması ve Hanif olarak açıklanan kimselerin Resûlullah'ın bi'setine yakın dönemde yaşayan kimseler olması da bu bilgiyi doğrular niteliktedir. Ayrıca Haniflik adı verilen dinin de Hanifler olarak adlandırılan kimseler tarafından bilinmediğini, Onların amacının yalnızca hak dini aramak olduğunu söylemektedir. Söylemez, "Fil Hadisesi'nin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme -Ahmesilik, Haniflik", 121,124.

⁴¹⁷ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kıble'l-İslâm*, 12/39.

gibi de bir amacı yoktu.⁴¹⁸ Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed arasında yaklaşık 2500 yıl vardır. Bu arada Yahudi ve Hristiyanlar'ın dinlerini 2500 yıldan daha kısa sürede sistemleştirdiği düşünülürse, Hz. İbrahim döneminden kalma bir dinin de sistematik bir yapıya kavuşması gerekirdi.⁴¹⁹

Hanifliğin ne olduğundan bahsettikten sonra “Hanif” kelimesinin kökeninin ne olduğu, bu inancın neden bu isimle anıldığına değinmek yerinde olacaktır. *H-n-f* fiilinden türeyen bu kelimenin temel anlamının “meyletmek” anlamına geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu kelime, sözlükte bir kimsenin yön değiştirmesi, bir şeyden uzaklaşıp başka bir şeye yönelmesi gibi anlamlara gelmektedir. Bir adamın ayağındaki eğikliği, ayağın ters dönmesini veya başparmakların farklı yönlere bakmasındaki eğriliği ifade etmek için de bu ifade kullanılmaktadır.⁴²⁰ Dinî bağlamda ise hanîf kelimesi, bir kimsenin hayırdan şerre ya da şerden hayra yönelmesini ifade etmektedir.⁴²¹ Aynı şekilde bir dinden başka bir dine dönen kimse⁴²² ve en doğru yolu arayan kimseler için de bu ifade kullanılmaktadır.⁴²³

Bu kavram hakkında müsteşriklerin de etimolojik olarak tahlilleri bulunmaktadır. Buna göre Hanif kelimesi Arapça değildir ve Süryanicedeki “hanpa” kelimesinden türemiştir. Bu kelime Süryanicede putperest anlamına gelmektedir ve ne Yahudi ne de Hristiyan olan Araplar için kullanılmıştır.⁴²⁴ Müsteşriklerin bu kelimenin Süryaniceden geçtiğine dair iddialarını temellendirirken kullandıkları İslâmî kaynak Mes'ûdî'nin *et-Tenbîh* isimli eseridir. Mes'ûdî bu eserinde Hanif kelimesinin Süryanicedeki *Hanîfu* kelimesinden geldiğini söylemektedir.⁴²⁵ Ayrıca bu kelime bazı dillerde “dine ilgisiz”, “putperest”, “doğru yoldan sapan” “dinden çıkmış”, “mulhid”

⁴¹⁸ Abdülaziz Sâlim, *Târîhu'l-'Arab fî 'Aşri'l-Câhiliyye* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.), 487.

⁴¹⁹ Adnan Demircan, “Hanîflik ve Hanîfler Üzerine Bazı Düşünceler”, *Kur'an'daki Hanîfler ve Nasâra Üzerine Araştırmalar*, (2016), 278.

⁴²⁰ Halil b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 3/248; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9/56.; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 23/168

⁴²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9/57.

⁴²² Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luḡa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 1408/1987), 1/556.

⁴²³ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luḡa*, 2/111.

⁴²⁴ Arthur Jeffrey, “Hanîf”, çev. Fuat Aydın, *Kur'an'daki Hanîfler ve Nasâra Üzerine Araştırmalar*, (2016), 61.

⁴²⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* (Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.), 79.

“murdar”⁴²⁶ “ahlaksız, dinsiz”⁴²⁷, “kötülüğe meyilli olmak” ve “iftira etmek” anlamlarına gelmektedir.⁴²⁸

Müsteşrikler bu kavramın Hanifler için kullanılması sürecini kendi Kur’an tasavvurları açısından açıklamaktadır. Buna göre Resûlullah, kavminin manevi açıdan geri kalmışlığını görür ve Araplardan daha aydın olan topraklardaki bilginin bir kısmını kendi soydaşlarına da aktarmaya başlar. Bu aktarım sürecinin başlarında kendisi gibi monoteist inanca sahip olan Yahudi ve Hristiyanlara güvenmektedir. Buna göre bütün dinler vahyedilmiş ve tek kaynaktan gelmiştir. Bu sebeple onların kendisiyle aynı şeyleri söyleyeceğine inanıyordu. Ancak Medine Dönemi geldiğinde yavaş yavaş Yahudi ve Hristiyanlarla anlaşamadıklarını bu iki dinle kendisinin arasında anlaşmazlıklar olduğunu fark etti. Yahudi ve Hristiyanların onların dinine uyuncaya kadar kendilerinden memnun olmayacaklarına dair sözler⁴²⁹ söylemeye başladı. Dahası bütün dinlerin tek kaynaklı olduğunu düşünmesine rağmen Yahudi ve Hristiyanların kendi arasında da farklılıklar olduğunu gördü. Kendisine kitap verilen peygamberlerin öğretilerinde farklılık olmasını kabullenemeyen Muhammed, Allah katında İslam’ın tek din olduğunu⁴³⁰ Yahudi ve Hristiyanların ayrılığa düştüklerini ve dinlerini tahrif ettiklerini iddia etti. Artık iddialarının boşa çıktığını ve ortada kaldığını anlayan Muhammed kendisini hem Hristiyan hem de Yahudi olmayan *Hanif* adı verilen Araplara nispet etmek zorundaydı. Ona göre Hanifler de Yahudi ve Hristiyanlar gibi tahrif olmuş bir dindi ve Arapların atası olan İbrahim bu dinin kurucusu olmalıydı. İbrahim Yahudi ve Hristiyan olmayan mükemmel bir Hanif idi ve Muhammed’in her

⁴²⁶ Yeremya, 3/1; İşaya, 24/5; Mezmur, 106/38; Mika, 4/11; Sayılar, 35/33, Şu kaynaktan nakille: Hasan Kaplan, “Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (29 Kasım 2017), 12.

⁴²⁷ Leon Ceatani, “Hz. Muhammed’in Eslâfi”, *Kur’an’daki Hanifler ve Nasâra Üzerine Araştırmalar*, (2016), 30.

⁴²⁸ Kaplan, “Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik”, 12. Demircan, “Haniflik ve Hanifler Üzerine Bazı Düşünceler”, 267. Ancak Kuzgun’a göre bu kelimenin kökeni Arapçadır. Bu durumun en güçlü delili ise bu hanif kelimesinin cer ve tenvinli olarak gelmesidir. Zira Arapçaya yabancı dilden geçen kelimeler cer ve tenvin alamazlar. Örneğin İbrahim, İsmail, İshak gibi kelimeler yabancı dilden geçmekte olup cer ve tenvin alamazlar. Ancak hanif kelimesi Kur’an’ın her yerinde tenvinli gelmektedir. Ona göre bu kelime Suryaniceden Arapçaya değil, Arapçadan Suryaniceye geçmiş olmalıdır. Zira bu iki dil aynı dil grubunun dilleridir ve bir kelimenin hangi dilden diğerine geçtiği bilinemeyebilir. Kuzgun, *Hz. İbrahim ve Haniflik*, 116-117.

⁴²⁹ el-Bakara 2/120. “*Sen onların dinlerine uymadıkça yahudiler de hristiyanlar da senden asla memnun kalmayacaklardır. De ki: ‘Asıl doğru yol ancak Allah’ın yoludur.’ Eğer sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyarsan, bilesin ki artık Allah sana ne dost ne de yardımcı olacaktır.*”

⁴³⁰ Âl-i İmrân 3/19. “*Kuşkusuz Allah katında din İslâm’dır...*”

zaman ısrarla vurguladığı gibi politeist (müşrik) de değildi.⁴³¹ Diğer dinlerin tahrif olmamış hali gibi saf bir monoteizmdi. Anlaşılacağı üzere Haniflik, tarihsel olarak gerçek bir din değil, Muhammed'in huzursuz zihninin ürünüydü.⁴³² Kısacası oryantalistlere göre Haniflik ismi verilen oluşum, Muhammed'in uzun yıllar süren planıyla bu şekilde ortaya çıkmıştı. Ancak oryantalistlerin bu iddialarını kabul etmek mümkün değildir. Zira onlar, Kur'an'ı Allah tarafından gönderilen ilahi bir kitap olarak görmüyor, Resûlullah'ın kendi şahsi tecrübeleriyle yazmış olduğu bir kitap olarak görüyorlardı.⁴³³ Onların bu konuda görüşleri tamamen spekülasyondan ibarettir.⁴³⁴

Oryantalistlerin Hanif kelimesine verdiği anlamlara bakıldığı vakit, sapmak, doğru yoldan uzaklaşmak gibi ifadelerin öne çıktığı görülmektedir. Arapçada ise durum bunun tersidir ve doğru yola yönelmek gibi anlamlar öne çıkmaktadır. Örneğin Râzî, hanif kelimesinin anlamından bahsederken çeşitli görüşlere yer vermekte ve dilciler arasındaki tartışmaları değerlendirmektedir. Râzî'ye (ö. 606/1210) göre bu kelime temelde iki farklı anlama gelmektedir. Bunlardan ilki, "müstakim" yani doğru yol üzere olmak; ikincisi ise "yönelmek" anlamındadır. Hz. İbrahim'in, içinde yaşadığı toplumun inanç sisteminden yüz çevirip tevhide yönelmesi, onun hanif olarak nitelendirilmesinin temel sebebi olarak görülmektedir.⁴³⁵ Aynı şekilde Zemahşeri⁴³⁶ (ö. 538/1144), İbn Atıyye⁴³⁷ (ö. 541/1147) ve Âlûsî⁴³⁸ de (ö. 1270/1854) hanif kelimesini, batıl bir inançtan hak dine yönelişi ifade eden bir meyil anlamında yorumlamışlardır. Buradaki ayırımın dil-kültür ilişkisinden kaynaklanması ihtimal dahilindedir.⁴³⁹ Buna göre -kelimenin olumsuz manasından bahsedilecek olursa- ne Yahudi ne Hristiyan ne de müşrik Araplardan olmayan bir topluluğa pejoratif bir yaklaşımla diğerleri tarafından bu isim (sapkın olma) yakıştırılmış olabilir. Kelimenin doğru yola meyil anlamına gelen olumlu manası ise Haniflerin kendilerine vermiş olduğu isim gibi

⁴³¹ Âl-i İmrân 3/67

⁴³² Richard Bell, "Hanifler Kimlerdi?", *Kur'an'daki Hanifler ve Nasâra Üzerine Araştırmalar*, (2016), 64-68.

⁴³³ Cerrahoğlu, "Kur'an'ı Kerim ve Hanifler", 88.

⁴³⁴ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, 146.

⁴³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 4/70-71.

⁴³⁶ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/194.

⁴³⁷ Ebû Muhammed 'Abdulhak b. Ğâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî İbn 'Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kütâbi'l-'Azîz*, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: y.y., 1422), 1/214.

⁴³⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/391.

⁴³⁹ Gökçür, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, 70.

düşünülebilir.⁴⁴⁰ Ancak meseleye daha da yukarıdan bakıp birleştirici ve toparlayıcı bir yorum yapmak da mümkündür. Buna göre en genel manasıyla *Hanif* kelimesi “geleneksel inanç ve pratiklerden uzaklaşma veya onlara bilinçli bir hoşnutsuzluğa dayalı ‘mesafeli duruş’, ‘bilinçli bir aykırılık’ ve bu aykırılığa dayalı bir ötekileşmişlik”⁴⁴¹ anlamlarına gelmektedir denilebilir.

Müfessirler ise Kur’an’da Hanif kelimesini açıklarken daha çok “meyletmek” ve “istikamet üzere olmak” anlamları üzerine yoğunlaşmışlardır.⁴⁴² Devamında ise kimlere Hanif denildiğinin üzerinde durmuşlardır. Buna göre Hz.İbrahim’in dini üzerinde olmak, Müslüman ve ihlaslı olmak, bütün peygamberlere iman etmek, hac yapmak ve sünnet olmak Hanif sıfatını kazandıran bazı davranışlardandır.⁴⁴³ Ancak bu özelliklerin her birisi Haniflik kavramını açıklamak için yeterli değildir. Çünkü Kur’an, bu kelimeyi Allah katındaki dinin özünü ve temellerini belirlemek için kullanmıştır. Bu haliyle bu kelime muayyen özellikleri değil, bir tavır alışını anlatmaktadır. Bu tavır alış ise tefsirlerin de sürekli üzerinde durduğu gibi şirkten ayrılıp tevhide “meyletmek” ve sürekli tevhitte kalıp “istikamet” üzere olmaktır.⁴⁴⁴ Kaldı ki yukarıda sayılan özelliklerin hiçbirisi Hanif kavramını tek başına anlatamaz. Bu aktarılanlar Hanif kavramının yalnızca birer cüzüdür.⁴⁴⁵ Çünkü Kur’an bu kavramı “sünnet olmak veya hac yapmak” gibi tek bir kavramın yerine kullanmamaktadır. Eğer bazı davranışlar Hanif olmayı gerektirseydi o davranışları yapan herkesin Hanif sayılması gerekirdi.⁴⁴⁶ Ancak Haniflik yalnızca davranış değil genel manada bir duruş meselesidir.

“Hanif” kelimesi Kur’an’da on defa geçmekte olup bu kelimenin çoğulu olan *hunefâ* kelimesi ise iki yerde geçmektedir.⁴⁴⁷ Bu kelime, Kur’an’daki kullanımlarının

⁴⁴⁰ Cerrahoğlu, “Kur’an’ı Kerim ve Hanifler”, 84; Gökçür, *Kur’an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, 70-71.

⁴⁴¹ Kaplan, “Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik”, 14.

⁴⁴² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vîli’l-Âyi’l-Kur’ân*, 3/104; İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, 1/214; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Âhkâmi’l-Kur’ân*, 2/140; Muhammed b. Yûsuf b. ‘Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelûsî Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fî’l-Tefsîr*, thk. Şıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: y.y., 1420), 1/634.

⁴⁴³ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vîli’l-Âyi’l-Kur’ân*, 3/104-107; Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne*, 1/577; Mâverdî, *en-Nuket ve’l-‘Uyûn*, 2/453.

⁴⁴⁴ Çalışkan, *Kur’an’da Din Kavramı*, 143.

⁴⁴⁵ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, 1/215.

⁴⁴⁶ Çalışkan, *Kur’an’da Din Kavramı*, 143.

⁴⁴⁷ Cerrahoğlu, “Kur’an’ı Kerim ve Hanifler”, 87.

hiçbirisinde Câhiliye Dönemi'nde yaşayan hanif adındaki kişileri anlatmak için kullanılmamıştır.⁴⁴⁸ Kur'an, bu kelimeye ayrı bir mana yüklemektedir. Toplamda 12 defa geçen bu kelime sekiz defa şirkin karşısındaki Hz. İbrahim'in dini için,⁴⁴⁹ bir yerde mutlak olarak,⁴⁵⁰ üç yerde de tevhid dininde salah ve doğruluk anlamında⁴⁵¹ kullanılmıştır.⁴⁵² Kısaca bu kelime Kur'an'da genel olarak şirkten uzak olmak, tevhid ehli olmak, tevhide yönelmek gibi anlamlarda kullanılmıştır denilebilir. Kur'an'da bu kelimenin geçtiği bazı ayetler şu şekildedir:

“Onlar, “Yahudi veya hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız” dediler. Sen de şöyle de: “Hayır! Biz, **Hanîf (tevhide yönelen)** olan İbrâhim'in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi.” (el-Bakara 2/135)

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

“İbrâhim ne yahudi ne hıristiyan idi; bilâkis o, sadece **(Tevhide yönelen) Hanîf** birisiydi, müşriklerden de değildi.” (Âl-i İmrân 3/67)

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

“İşini güzel yaparak kendini Allah'a veren ve **(tevhide yönelip şirkten uzaklaşmış) hanîf olarak İbrâhim'in dinine uyan kimseden kimin dini daha güzel olabilir! Ve Allah İbrâhim'i dost edinmiştir.**” (en-Nisâ 4/125)

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا

“**(Tevhide yönelen biri) hanîf olarak yüzünü dine doğru yönelt ve sakın müşriklerden olma,**” (Yûnus 10/105)

وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

“**(Tevhide yönelen) Hanifler** olarak, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayan kimseler olun. Kim Allah'a ortak koşarsa, sanki o gökten düşmüş de onu bir kuş

⁴⁴⁸ Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, 83.

⁴⁴⁹ el-Bakara 2/135, Âl-i İmrân 3/67, 95, en-Nisâ 4/125, el-En'âm 6/79,161, en-Nahl 16/120,123

⁴⁵⁰ el-Hac 22/31

⁴⁵¹ Yûnus 10/105, Rûm 30/60, el-Beyyine 98/5

⁴⁵² Demircan, “Haniflik ve Hanifler Üzerine Bazı Düşünceler”, 270.

kapıvermiş veya rüzgâr onu ıssız bir yere sürükleyip atmış gibi olacaktır. (el-Hac 22/31)

حُنْفَاءَ لِلّٰهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيْقٍ

Hanif kelimesinin geçtiği ayetlerin bazılarının aktarılmasının ardından görüldüğü üzere ayetler yukarıda aktarılmış olan bilgiler ışığında okunduğu vakit Kur'an'ın bu kelimeye olumlu bir anlam yüklediği ve genel olarak Allah'ın istediği, emrettiği şeylere yönelen kimseyi ifade ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu kelimenin ayetlerde çoğunlukla Hz. İbrahim ile ilişkilendirilmesi ve haniflere bu ismin verilmesiyle olan ilişkisine gelince, bu konuda -kelimenin sözlük anlamından yararlanarak- orta yollu bir yorum yapmak mümkündür. Buna göre hanif kelimesi şirkten uzaklaşıp tevhide yönelen kimse anlamına gelmektedir. Bu konuda Mekke'deki Haniflerle Hz. İbrahim'in durumu aynıdır. Zira her ikisi de müşrik bir toplumda muvahhid olmaya çalışan kimselerdi. İşte bu sebeple Hz. İbrahim kavminin şirkine rağmen kendi çıkarımıyla Allah'a yöneldiği ve tevhide meylettiği için "hanif" kelimesi onunla ilişkilendirilmiştir denilebilir. Zira her iki durumda da alışlagelenden bir ayrışma durumu söz konusudur.

2.5. Kur'an'ın İndiği Ortamdaki Bazı İtikadi Konular

Kur'an'ın anlaşılması noktasında karşılaşılan engellerden birisi de hiç şüphesiz Kur'an'ın indiği ortamdaki insanların bazı meseleler hakkındaki inançları ve düşünceleridir. Zira Kur'an satır aralarında onların inanç ve düşüncelerine yer verir. Onların bu düşünceleri okuyucu tarafından bazen ayet metninden anlaşılabilirken bazen de okuyucunun tarihsel verilerden yararlanması gerekebilir. Ya da lafızdan bir şeyler anlaşılrsa da ayetin mesajının en iyi şekilde kavranması açısından ek bir açıklamaya ihtiyaç duyulabilir. Bu hususta bu başlık altında Câhiliye Araplarının inançlarından çalışmanın konusuna uygun olan konulara yer verilecektir. Buna göre Câhiliye Araplarının "Melek", "Cin" ve "Şîra Yıldızı" hakkındaki inançları ilgili ayetler aracılığı ile aktarılacaktır.

2.5.1. Câhiliye Araplarında Melek İnancı

Câhiliye Arapları melekleri tanımakta ve onları kabul etmekteydi. Meleklerin varlığına olan inanç toplumda oldukça yaygındı. Melekleri ruhânî varlıklar olarak görürlerdi.⁴⁵³ Müşriklerin Resûlullah'ın risaletine itiraz olarak “*Ona bir melek indirilseydi ya!*”⁴⁵⁴ şeklindeki sözleri de onların aslında melekleri bildiğini göstermektedir. Onların bu istekleri melekleri insandan daha üstün bir varlık olarak gördüklerine delalet etmektedir. Aynı şekilde bu durum Arapların melekleri, tıpkı diğer dinlerde olduğu gibi iyiliğin ve güzelliğin sembolü olarak düşündüklerini de göstermektedir.⁴⁵⁵ Ancak onların meleklerle dair bilgiler edinmeleri ve melek inancına sahip olmaları kendiliğinden olmamıştır. Zira meleklerle inanmak bir hak din öğretisidir. Müşriklerin ise kendilerine gönderilmiş bir dini ve bir “Kitabı” yoktur, onlar ümmidirler. Bu sebeple müşriklerin melekler hakkındaki bilgilerine Yahudi ve Hristiyan tanıdıkları aracılığı ile ulaştıkları düşünülmektedir. Yahut bu bilgi onlara ehli kitap ile iyi ilişkiler kuran Hanifler'den geçmektedir.⁴⁵⁶ Bu hususta Tevrat'ta melekler için Allah'ın oğlu dendiği⁴⁵⁷ ve Araplara melek inancının Yahudiler aracılığıyla geçtiği, fakat Arapların, meleklerin Allah'ın oğlu olduğu yönündeki düşüncüyü Allah'ın kızları şeklinde değiştirdiği düşünülmektedir.⁴⁵⁸

Câhiliye Araplarının melekleri bildiklerine dair veriler bunlarla sınırlı değildir. Zira meleklerin varlığına inanan Arapların melek şeklindeki putlara taptığı da bilinmektedir. Müşrikler, bunu Allah'a yakın olmak ve dünyalık başta olmak üzere diğer işlerinde fayda görmek ve şefaate nail olmak amacıyla yaparlardı.⁴⁵⁹ Aynı şekilde bu konuyla ilgili olarak müşriklerin Kâbe'nin içerisindeki direkleri ve duvarları yıldızlarla süsledikleri bunun yanında içeriye peygamberlerle meleklerin resmini

⁴⁵³ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kıble'l-İslâm*, 12/313.

⁴⁵⁴ el-En'âm 6/8 el-Furkân 25/7

⁴⁵⁵ Hüseyin Aydın, “Meleklerle İman”, *İslâm İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 126.

⁴⁵⁶ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kıble'l-İslâm*, 12/314.

⁴⁵⁷ Tekvin 6/1; Eyup, 1/6; 2/1; Daniel 8/13; Kral II, 22/19.

⁴⁵⁸ Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları* (Ankara: Atay Yayınevi, 1998), 64; Şuayip Karataş, “Kur'an Öncesi Câhiliye Toplumunun Melek İnancı”, *Mütefekkir* 6/11 (30 Haziran 2019), 111.

⁴⁵⁹ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/84.; Âlûsî, *Bulûgu'l-Erab fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, 2/197.

çizdikleri aktarılmaktadır.⁴⁶⁰ Meleklerin resmedilmesi toplumda melek inancının yaygın olduğunun göstergesidir.

Câhiliye Araplarının nezdinde melekler üstün varlıklar oldukları için meleklerle de tapmaktadırlar.⁴⁶¹ Müşrikler melekleri kâinatı idare eden varlıklar⁴⁶² ve Allah'ın kızları olarak kabul ediyorlardı.⁴⁶³ Özellikle Cüheyne ve Huzaa gibi kabilelerin Allah'ın meleklerle bir nesep yakınlığı ortaya koymaya çalıştığı bilinmektedir.⁴⁶⁴ Onlar, putları kız olarak gördükleri gibi melekleri de aynı şekilde kabul ediyorlardı. Bunun yanında Lât, Uzzâ ve Menât putlarını meleklerin sembolleri olarak görüyorlardı⁴⁶⁵ Daha önce de aktarıldığı gibi bu durum onların kadınları toplum hayatında değersiz görmeleri ile alakalı idi.

Allah Teâlâ müşriklerin, meleklerin Allah'ın kızları olduğu yönündeki sapkın inançlarına yer yer Kur'an ayetlerinde de değinmiştir.⁴⁶⁶ Ancak bazı ayetlerin bizzat lafızlarından bu durum anlaşılırken bazı ayetlerin metninde bu durum kapalı kalmaktadır. Meleklerin Allah'ın kızları olduğu inancı bu sebeple çalışmada kendisine yer edinmiştir. Örneğin Meryem Suresi'nin 88. ayetinde “وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا” “*Rahmân çocuk edindi*” dediler.” buyrulmuştur. Ayetin salt metni ile karşılaşan bir kimse ayetin arka planını ve Allah'ın kimi çocuk edindiğini anlayamayacaktır. Kur'an bütüncül bir şekilde okunduğu vakit bu durum anlaşılrsa da modern dünyada insanların çoğu zaman Kur'an'ı bütüncül bir bakış açısıyla okuyamadığı göz önüne alındığında ilgili ayetleri tam manasıyla anlaması pek mümkün değildir.

Bu anlatılanlara ek olarak En'âm suresi 100. Ayette de benzeri bir durumun söz konusu olduğu görülmektedir:

⁴⁶⁰ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine 'l-Âşâr*, 1/165.

⁴⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-'Azîm*, 7/84

⁴⁶² Nadim Macit, *Şirk ve Müşrik Toplum* (Konya: Damla Yayınları, 1992), 91.; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, 180

⁴⁶³ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân fi Te'vili 'Âyi 'l-Kur'ân*, 11/9-15/145.

⁴⁶⁴ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/581.

⁴⁶⁵ Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, 180.

⁴⁶⁶ Konu hakkındaki ayetler: en-Nahl 16/57, el-İsra 17/40, el-Kehf 18/4, el-Enbiyâ 21/26, Meryem 19/88, es-Sâffât 37/149-151, ez-Zuhruf 43/16, el-En'âm 6/100, et-Tûr 52/39

“...Bilgisizce O’na oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Allah, onların ileri sürdüğü vasıflardan uzak ve yücedir.”⁴⁶⁷

Aynı şekilde bu ayette de salt lafza odaklanıldığında bazı detaylar gözden kaçmaktadır. Örneğin bu başlık altında tamamen meleklerin Allah’ın kızları olduğu inancı üzerinde durulsa da ayette kimliği açıklanmayan birtakım kimselerin ona erkek evlat yakıştırdıkları da yazmaktadır. Buna göre ayette Allah Teâlâ’ya erkek evlat nispet eden kimseler Kur’an’ın da işaret ettiği üzere⁴⁶⁸ Yahudiler ve Hristiyanlardır. Yahudiler Üzeyr’in Allah’ın oğlu olduğunu söylemesine karşın Hristiyanlar da Mesih’in Allah’ın oğlu olduğunu iddia etmiştir.⁴⁶⁹ Bu da aynı şekilde Kur’an’ın saf bir zihinle ve bütüncül şekilde okunmasını gerektirmektedir.

2.5.2. Câhiliye Araplarında Cin İnancı

Cin kelimesinin mazisi olan ce-ne-ne kelimesi sözlükte bir şeyi görünmez kılmak, gizlemek anlamlarına gelmektedir. Görünmez olduğu ve gizli kaldığı için anne karnındaki bebeğe de buradan mülhem cenin denmiştir.⁴⁷⁰ Aynı şekilde gece karanlığının her tarafı görünmez kılması için de aynı fiil kullanılmaktadır.⁴⁷¹ Cin kelimesi ise Kur’an’da insan haricindeki görünmeyen varlıklar için kullanılmaktadır.⁴⁷² Bu manada Şeytan ve Melek dahil görünmeyen bütün varlıkların bu kavrama dahil olacağını söylemek yanlış olmayacaktır. Bunun yanında her cin, melek sayılmazken her melek bir cindir.⁴⁷³

Câhiliye Arapları, yaşamlarında cinlere çok özel ve geniş bir yer ayırmaktadır. Onların, görünmeyen varlıklara gereğinden fazla önem atfetmesi çok anlamsız gelse de bu durumu müşriklerin Allah inancıyla açıklamak yerinde olacaktır. Onlar, Allah’a inanma konusunda zayıf kalmışlar ve Allah’ın, kullarını koruyup kollamadığı, hayır ve şerrin tam manasıyla Allah’tan gelmediği yönünde düşüncelere sahip olmuşlardır.

⁴⁶⁷ el-En’âm 6/100 وَعَجَّلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ

⁴⁶⁸ et-Tevbe 9/30

⁴⁶⁹ Taberî, *Câmi’u l-Beyân fi Te’vili’ Âyi l-Kur’ân*, 11/9

⁴⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu l-‘Arab*, 13/92.

⁴⁷¹ el-En’âm 6/72

⁴⁷² Hüseyin Çelik, “İslam Öncesi Mekke’de Ruh ve Cin İnancı”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu* (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 2011), 319.

⁴⁷³ Râğib el-İşfehânî, *el-Mufredât fi Ğaribi l-Kur’ân*, 204.

Bu düşünceleri de onları görünmeyen varlıklar olan ruh ve cinlere sığınmaya itmiştir.⁴⁷⁴

Cinler, Arapların nezdinde tıpkı insanlar gibi hayır ve şer işleme konusunda muktedir varlıklardı. Bu yüzden cinlere saygı göstermek, onlara ibadet etmek ve onların gözüne girmek gerekirdi.⁴⁷⁵ Araplar, tüm bunları onlardan korunmak veya uygun durumda onlardan yararlanmak adına yaparlardı. Cinlerin belirli bir yeri olduğunu düşünürler, kayaların, ağaçların, mağaraların ve kuyuların cinler tarafından mesken tutulduğuna inanırlardı. Cinlerin normal şartlarda insanlara gözükmediğine inanırlar ancak bazı zamanlar hayalet şeklinde insanların karşısına çıkabileceğini düşünürlerdi. Arapların nezdinde cinlerin hepsi aynı huylara sahip değildi. Kimisi iyi kimisi de kötü karakterleri varlıklardı.⁴⁷⁶

Cinler arasında insanlarla aynı mekânı paylaşanlar da bulunmaktaydı. Buna göre insanlarla beraber yaşayan cinlere *âmir*, çocuklara musallat olanlara *ervâh*, insanların başına bela olup kötülük edenlere *şeytan*, bu şeytanların azgın olanlarına ise *mârid* denirdi. Eğer cin kötülükte daha da aşırıya kaçarsa ona da *ifrî* derlerdi. Bütün kötülüklerden uzak iyi cinlere ise *melek* ismini verirlerdi.⁴⁷⁷

Câhiliye Arapları, cinlerin yaşam biçimini, hayat tarzlarını kendilerine benzetirler, cinlerin de kendileri gibi bir hayat anlayışı olduğunu düşünürlerdi. Buna göre cinlerde de kabilecilik mevcut olup asabiyet ve intikam duygusu hakimdi. Komşuluğa riayet etmek ve verilen sözü tutmak cinlerde de övülen özelliklerdendi. Cinler de birbirleri ile savaşır, kendi aralarında kabile reisi ve kral seçerlerdi.⁴⁷⁸ Cinlerin insanlarla da savaştığına da inanırlardı. Bu doğrultuda hikayeler aktarırlardı.

Anlatıldığına göre, cinlerden bir kadının çocuğu hac yapmak ister. Çocuğunun insanlar tarafından öldürülmesinden korkan anne, çocuğuna izin vermek istemez. Ancak çocuk ısrar eder ve annesinden izin alır. Haccını yapan ve tavafını bitiren genç cine, Benî Sehm kabilesinin gençlerinden bir grup saldırır ve cin ölür. Bunun üzerine

⁴⁷⁴ Çelik, “İslam Öncesi Mekke’de Ruh ve Cin İnancı”, 320.

⁴⁷⁵ Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 91.

⁴⁷⁶ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 12/282.

⁴⁷⁷ Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Bahr b. Maḥbûb Câhiz, *el-Ḥayevân* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2003), 6/415. Şe‘âlibî, *Fıkhü’l-Luğa ve Sırru’l-‘Arabîyye*, 108.

⁴⁷⁸ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 12/287.

cinler intikam almak için Benî Sehm kabilesinden birçok kişiyi öldürürler. Sonrasında iki grup arasında çatışmalar başlar ve sonucunda Benî Sehm cinlere galip gelir.⁴⁷⁹

Câhiliye folklorunda mesh inancının bir benzeri olarak cinlerle ilgili bazı hikayeler de yer almaktadır. Câhiliye Arapları farklı renklere sahip ve yaratılışı insana, ayakları eşeğe benzeyen bir yaratıktan bahsederler.⁴⁸⁰ Bu yaratığa “ğûl” derlerdi. Ğûl ismini verdikleri bu varlık geceleri yalnız kalındığında görünür, ıssız yerlerde bulunur ve değişik suretlerde insanın karşısına çıkarak insanı öldürebilir veya onu yolundan saptırabilirdi.⁴⁸¹ Arapların inancına göre insanlar bu yaratığı ancak tek darbe ile öldürebilirdi.⁴⁸² Eğer tek darbeye öldüremezse bin defa da vursa ğûl ölmezdi. Nitekim Te’ebbeta Şerran’ın bununla ilgili efsaneleşmiş hikayeleri aktarılmaktadır.⁴⁸³ Bunların yanında ğûlden başka “Si’lât” ve “Kutrub” adı verilen cin türleri de bulunmaktaydı.⁴⁸⁴

Arapların cinlerle olan irtibatı bununla sınırlı değildi. Şairlerin cinlerle irtibat kurduğuna inanıyorlardı. Bu bakımdan o dönemde şiir belki de sanat olmaktan daha çok cinlerle ve gizli güçlerle iletişime geçip bilgiler alma işiydi. Her cinin seçmiş olduğu bir şair bulunur, yalnızca onunla iletişime geçerdi.⁴⁸⁵ Şairler, cinlerin şiir söyleme konusunda kendisine yardım edeceğine inanır, cinlerin söylediği şiirlerin daha kaliteli olduğunu düşünürlerdi. Öyle ki kimin cini daha asi ise onun şiiri daha kaliteli olur denirdi.⁴⁸⁶ Bu konuda şair el-Â’sâ, Mishal ismindeki cinin varlığından bahsederek şöyle der:

“Ben şiir sanatında söz sahibi değildim...”

Ben ancak Mishal bana söz lütfettiği zaman konuştum”⁴⁸⁷

⁴⁷⁹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine’l-Âşâr*, 2/16.

⁴⁸⁰ Korkut Dindi, “İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri”, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, ed. M.Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 84.

⁴⁸¹ Âlûsî, *Bulûğu’l-Erab fi Ma’rifeti Ahvâli’l-‘Arab*, 2/248.

⁴⁸² Câhiz, *el-Hayevân*, 6/438.

⁴⁸³ Âlûsî, *Bulûğu’l-Erab fi Ma’rifeti Ahvâli’l-‘Arab*, 2/241

⁴⁸⁴ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fi Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 12/305.

⁴⁸⁵ Faruk Çiftçi, “Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi* VI/13 (2002), 318.

⁴⁸⁶ Ebû Manşûr ‘Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se’âlibî, *Şimâru’l-Kulûb fi’l-Mudâf ve’l-Mensûb* (Kâhire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 70.

⁴⁸⁷ (وَمَا كُنْتُ ذَا قَوْلٍ وَلَكِنْ حَسْبَتِي ... إِذَا مَسَحَلَّ يَبْرِي لِي الْقَوْلُ أَنْطِقُ) Se’âlibî, *Şimâru’l-Kulûb fi’l-Mudâf ve’l-Mensûb*, 70. Çeviri: Çiftçi, “Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi”, 318.

Bu şiirde görüldüğü gibi Câhiliye Araplarının gözünde cinler, arkadaşlık edilen şiir konusunda yardım alınan varlıklar olmasının yanında kendisinden korkulması ve çekinilmesi gereken varlıklardı. Bu sebeple bir kimse yolculuğa çıktığı vakit ıssız bir vadiye uğrar ve orada geceleyecek olursa cinleri kastederek “Buradaki gece cinlerinin şerrinden bu vadinin azizine sığınırım.” derdi.⁴⁸⁸ Bu durum Kur’ân-ı Kerîm’de şu şekilde anlatılmaktadır:

*“İnsanlardan bazı kimseler cinlerden bazı kimselere sığınarlardı, onlar da bunları daha sapkın hale getirirlerdi.”*⁴⁸⁹

Ayetin son kısmında yer alan ve “daha sapkın hale gelmek” şeklinde tercüme edilen *“فَرَّادُوهُمْ رَهَقًا”* ifadesi cinlerin kibirini artırması şeklinde de anlaşılmıştır. Buna göre cinler, insanların kendilerine sığındığını gördükçe kibirlenirler ve insanlara efendi olduk diyerek övünürlerdi.⁴⁹⁰ Kısacası bu manaya göre bu durum cinlerin cüretlerini artırır.

Câhiliye Araplarının cin telakkileri bu durumun daha da ötesine gitmektedir. Onlar, doğada olup biten olayları cinlere bağlar, onların rızasını gözetmek için çabalar ve böylece Allah’ın adını anmayı bırakırlardı.⁴⁹¹ Cinlere itaat etme konusunda zamanla sınırları aşarlar; nihayetinde Allah’ı bırakıp onlara ibadet ederlerdi.⁴⁹²

Kur’an onların şirk içeren bu tutumuna işaret ederek şunları söylemektedir.

*“O gün Allah onların hepsini toplayacak ve meleklerle soracak: ‘Bunlar mıydı size tapmakta olanlar?’ Melekler şöyle cevap verecekler: ‘Hâşâ! Sen yüceler yücesisin. Bizim velîmiz onlar değil sensin. Gerçekte onlar cinlere tapıyorlardı; çoğu onlara inanmıştı’.”*⁴⁹³

⁴⁸⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/206. Burhan Baltacı, “Nüzul Dönemi Şartlarının Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Yeri”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu* (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 2011), 113.

⁴⁸⁹ el-Cin 72/6 وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يَعْبُدُونَ رِجَالًا مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا

⁴⁹⁰ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/624.

⁴⁹¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/405.

⁴⁹² Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 4/454.

⁴⁹³ es-Sebe’ 34/41 قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرَهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ

“*Cinleri Allah’a ortak koştular. Oysa onları da Allah yaratmıştır...*”⁴⁹⁴

Yukarıda yer alan ilk ayete bakıldığı vakit meleklerin müşriklerin kendilerine taptıklarını inkâr ettikleri görülmektedir. Halbuki bir önceki başlık altında müşriklerin meleklere taptığı yazılmıştı. O halde meleklerin buradaki amacı müşriklerin kendilerine tapmalarını inkâr etmek değil, Arapların bu yakıştırmalarından razı olmadıklarını ifade etmektir. Bununla beraber cinleri işaret etmeleriyle de adeta “Biz melekler insanların bize tapmasını istemezdik ancak cinler kendilerine ibadet edilmesini isterlerdi.” demek istemişlerdir.⁴⁹⁵

Câhiliye müşrik Araplarının Allah hakkındaki sapkın tasavvurları bununla da sınırlı değildi. Onlar bu hususta Rableri hakkında çirkin ithamlarda bulunmaya devam etmişlerdi. Bu hususta Kur’ân-ı Kerîm, müşriklerin cinlerle Allah arasında bir soy bağının bulunduğunu iddia ettiklerinden de bahsetmektedir:

“*O inkârcılar, Allah ile cinler arasında soy birliği olduğunu ileri sürdüler. Halbuki cinler de bilirler ki, yakalanıp hesaba çekilecekler.*”⁴⁹⁶

Görüldüğü üzere Allah Teâlâ müşriklerin kendisi için kurgulamış olduğu bu çirkin nesep bağına şiddetle eleştirmektedir. Zira rivayetlere göre müşrikler Yüce Allah’ın çarpık bir ilişki içerisinde olduğunu düşünmektedir. Buna göre şeytan ile Allah (c.c) arasında kardeşlik bağı olduğunu ileri sürerlerdi. Bunun yanında cinlerin Allah ile evlendiklerini düşünürlerdi. Bu hususta Hz. Ebu Bekir (r.a) müşriklerin bu asılsız inancını yermek amacıyla onlara “Madem melekler Allah’ın kızlarıdır, o halde bunların anneleri kimdir?” diye sormuş, bu soru üzerine de müşriklerden “Onların anneleri cinlerin ileri gelenleridir.” cevabını almıştır.⁴⁹⁷

Ancak bunun yanında ayetteki cin kelimesiyle kastedilenin, genel anlamda bilinen cinler olmadığından, burada “cin” kelimesiyle meleklerin kastedildiğinden, ayetin de meleklerin Allah’ın kızları olduğu yönündeki inanca atıf yaptığından bahsedilmektedir.⁴⁹⁸ Buna göre buradaki cin kelimesi görünmeyen varlıklar anlamında

⁴⁹⁴ el-En‘âm 6/100 وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ

⁴⁹⁵ İbn ‘Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 4/423.

⁴⁹⁶ es-Sâffât 37/158 وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ أَنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ

⁴⁹⁷ Taberî, *Câmi‘u'l-Beyân fî Te‘vîli ‘Âyi'l-Kur‘ân*, 21/120-121.

⁴⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Âhkâmi'l-Kur‘ân*, 15/134.

kullanılmış ve bununla da melek kastedilmiştir.⁴⁹⁹ Kur'an'ın genel muhtevasına bakıldığı vakit bu düşünce doğru olsa da burada cinlerin Allah'ın eşleri olduğu yönündeki rivayeti imkansız kılan bir durum yoktur. Zira ayetin lafzı, her iki yoruma da kapı aralayacak niteliktedir. Kaldı ki bu düşünceye sahip olduğu söylenenlerin yalnızca Araplar değil aynı zamanda Yahudiler de olduğu bilinmektedir.⁵⁰⁰ Bu durumda bu bilginin Araplara Yahudilerden geçtiği düşünülebilir. Bu konuda büyük müfessir Taberî'nin (v. 310) de rivayetler arasında tercihte bulunmaması da ayetin her iki ihtimale râci olabileceği ihtimalini daha da kuvvetlendirmektedir.⁵⁰¹

Ancak Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) gibi bazı müfessirler bu ayetin Mecusîlerin inancı gibi düalist bir inanışa karşı reddiye olabileceğini de söylemiştir. Buna göre buradaki soy birliğinden kasıt şeytan ile Yüce Allah'ın kardeş olduğu düşüncesidir. Burada Allah Teâlâ hayırlı ve iyi kardeş iken, şeytan ise kötü ve şerli kardeştir. Bu durum Mecusîlerin inancıyla benzerlik göstermektedir. Mecusîlere göre biri iyi biri de kötü olmak üzere ikili tanrı anlayışı hakimdir. İyilik tanrısının ismi "Yezdan" olup kötülük tanrısının ismi ise "Ehrimen"dir. Ehrimen de tıpkı şeytan gibi sonradan yaratılmıştır ve ebedi olan Yezdan'ın düşmanıdır.⁵⁰² Bu durumda Yezdan'ın karşılığı İslam'daki Allah iken Ehrimen'in karşılığı şeytandır. Buna göre Yüce Allah batıl olan bu düalist inanca atıf yapmaktadır.

Câhiliye Araplarının cinler ve görünmeyen varlıklar hakkındaki düşüncelerinin Kur'an ayetlerinin anlaşılması noktasında da önemli bir yerinin olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Öyle ki Kur'an'ı tarihsel bilgileri dikkate almadan ve yalnızca Mushaf üzerinden okuyan modern dönem insanı, o dönemdeki insanların neden cinlere sığındığına anlam veremeyecek, cinler ile Allah arasında nasıl bir soy birliği kurgulandığını anlayamayacak ve böylece taşları yerine oturtamayacaktır. Özellikle yukarıda da yer alan de Sebe' suresindeki ayet hakkında belki de meleklerin, insanların kendisine taptığı gerçeğini inkâr ettiğini düşünecek ve Kur'an'da tenakuz olduğu yargısına varma hatasına düşecektir. O halde tüm bunları anlamak ve ayetin mesajını

⁴⁹⁹ Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 7/63.

⁵⁰⁰ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4/475.

⁵⁰¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 21/120-121.

⁵⁰² Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 13/89; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/187.

hakkıyla kavramak adına Câhiliye Araplarının cin ve melek telakkisine vâkıf olmak elzem hale gelmektedir.

2.5.3. Câhiliye Araplarının Gök Cisimlerine Kutsallık Atfetmeleri

Câhiliye Dönemi Araplarının nezdinde gök cisimlerinin önemli bir yeri vardı. Bu hususta onların gök cisimlerine ilah gözüyle baktıkları ve bu gök cisimlerine taptikları da bilinmektedir. Onların gök cisimlerine olan bu tutumları kabilelere göre farklılık göstermekteydi. Bu doğrultuda Himyer kabilesi Güneş'e, Kinâne kabilesi Ay'a, Cüzâm kabilesi Müşterî yıldızına, Kays kabilesi Şi'râ yıldızına ve Esed kabilesi Utârid yıldızına tapmaktaydı.⁵⁰³ Araplar, gök cisimlerine vermiş oldukları bu önem sebebiyle çocuklarına Güneş'in kulu anlamına gelen Abdüşşems ismini koyarlardı.⁵⁰⁴ Onların gök cisimlerine tapınmaları konusunda bazı alimlerin, yıldızlara tapmanın Câhiliye Araplarının ibadetinin temelini oluşturduğu yönünde ifadeleri bulunmaktadır. Buna göre onlar Ay, Güneş ve Zühre yıldızından müteşekkil üçlü bir tanrı telakkisine sahipti.⁵⁰⁵ Yine bu bilgiye göre Araplar, bu üç yıldızı bir aileye benzetmiş, Ay'ın baba, Güneş'in anne, Zühre'nin ise oğul olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla putlar ve ilahlar, sayıları her ne olursa olsun bu üçlü sistemin birer timsali niteliğindedir. Buradan hareketle putların isimlerinin gezegenlerin sıfatı niteliğinde olduğunu söyleyen ve bu durumu İslam'daki Esmâ'ül Hüsnâ'ya benzetenler de olmuştur.⁵⁰⁶ Kısacası bu görüşe göre asıl olan gezegenlerdir ve putlar onların temsilcisidir.

Arapların yıldızlara kutsallık atfetmesi çok eski zamanlara dayandırılmaktadır. Bu konuda gök cisimlerinin kutsallaştırılmasını Hz. İbrahim dönemine kadar götürmek mümkündür.⁵⁰⁷ Bu bilginin karşılığına Kur'an-ı Kerim'de de rastlanmaktadır. Bu hususta Hz. İbrahim'in hidayete ulaşma yollarını aramasını anlatan meşhur Kur'an ayetleri,⁵⁰⁸ o dönemdeki insanların gök cisimlerine tapmakta olduğunun açıklayıcısı konumundadır.⁵⁰⁹ Buna göre Hz.İbrahim, üçlü sistemde yer

⁵⁰³ İbn Sa'îd el-Mağribî, *Neşvetu't-Tarab fi Târîhi Câhiliyyeti'l-'Arab*, 75.

⁵⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/575.

⁵⁰⁵ Sâlim, *Târîhu'l-'Arab fi 'Aşri'l-Câhiliyye*, 478.

⁵⁰⁶ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 11/58.

⁵⁰⁷ Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 55.

⁵⁰⁸ el-En'âm 6/75-76

⁵⁰⁹ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 11/51.

alan yıldızlara, Ay'a ve Güneş'e sırasıyla tapmayı düşünmüştür. Hatta bazı rivayetlerde gördüğü yıldızların üçlü sistemde yer alan Zühre veya Müşterî yıldızı olduğu da söylenmektedir.⁵¹⁰ Ancak sonrasında Hz. İbrahim, birtakım aklî çıkarımlarla her birinin ilah olamayacağı gerçeğine ulaşmıştır.

Bunun yanında Kur'an'da, -başta Güneş ve Ay olmak üzere- Arapların gök cisimlerine taptığına dair işaretlerin bulunduğu da görülmektedir. Bu konuda “*Gece ve gündüz, güneş ve ay O'nun işaretlerindedir. Eğer gerçekten Allah'a tapıyorsanız güneşe de aya da secde etmeyin, onları yaratan Allah'a secde edin.*”⁵¹¹ şeklindeki gök cisimlerine tapınmanın yasaklanması o günkü toplumda Güneş ve Ay'a secde etme ritüelinin varlığını vurgular niteliktedir.⁵¹²

Yukarıda aktarılan bu üç gezegenin yanı sıra Araplar tarafından kendisine kutsallık atfedilen yıldızlardan birisi de Şi'râ yıldızıdır.⁵¹³ Bu yıldız, Arapların nezdinde dinî bir hüviyetinin olmasının yanında günlük işlerde de bazı şeylerin habercisi konumundaydı. İkizler burcunun yıldızlarından olan ve yer yer *Mirzem* diye de isimlendirdikleri⁵¹⁴ bu yıldızın sıcaklığın habercisi konumunda olduğu ve aşırı sıcak günlerde ortaya çıktığı söylenmektedir.⁵¹⁵ Bu sıcaklık sebebiyle hasat zamanının geldiğini anlayan Araplar, Şi'râ yıldızı için “Şi'râ doğduğu vakit, sahibi hurmaların gözünün içine bakar.” şeklinde deyimsel bir ifade kullanmışlardır.⁵¹⁶

Araplar, Şi'râ'nın Süheyl yıldızının kız kardeşi olduğunu düşünürlerdi.⁵¹⁷ Ayrıca bu yıldızın biri İkizler burcunda diğeri ise Terazi burcunda olmak üzere iki farklı türü vardı. Bu sebeple adına iki Şi'râ anlamına gelen Şi'râyân denmişti. Terazi burcunda yer alan yıldız için gözleri çapaklı anlamına gelen *Ğumeysâ*⁵¹⁸ ismini vermişlerdir. Rivayete göre Süheyl yıldızı kayarak yer değiştirdiği için *Ğumeysâ*

⁵¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an*, 7/25.

⁵¹¹ El-Fussilet 41/37 وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

⁵¹² Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/201.

⁵¹³ Âlûsî, *Bulûgu'l-Erab fi Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, 2/240.

⁵¹⁴ Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türki el-Avni el-Bağdâdî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârihi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâle, 2013), 2/239.

⁵¹⁵ Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, 2/699.

⁵¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/416.

⁵¹⁷ Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, 2/699.

⁵¹⁸ Bağdâdî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârihi'l-A'yân*, 2/182. ; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/416.

yıldızı buna üzülür ve üzüntüsü sebebiyle gözleri çapaklanıncaya kadar ağlardı.⁵¹⁹ Bunun yanında Araplar Şi'râ yıldızları için Ğumeysân ve Mirzayân da demişlerdir. Şi'râ yıldızına bu isimlerin verilmesi ve Süheyl yıldızı ile bir alakasının bulunması kendisine şiirlerde de yer bulmuştur:⁵²⁰

كَأَنَّ كَوَاكِبَ الْجَوَّاءِ عُوذٌ مُعْطَفَةٌ عَلَى رُبْعِ كَسِيرٍ
وَتَحْبُو الشَّعْرِيَّانِ إِلَى سُهَيْلٍ يَلُوحُ كَقِمَّةِ الْجَبَلِ الْكَبِيرِ

İkizler burcunun yıldızları sanki yeni doğum yapmış deve gibi yavrusunun üzerinde iki büklüm hareketsiz bekliyordu... Şi'râ ve Süheyl yıldızı (hareketsiz) büyük bir dağın zirvesi gibi beliriyordu.

Arapların diğer gök cisimlerinin yanı sıra Şi'râ yıldızına tapma fikrinin nereden ve nasıl başladığı da önemli hususlardan birisidir. Anlatılanlara göre Şi'râ yıldızına ilk defa tapan kişi Huzâa kabilesinin lideri Ebû Kebşe'dir. Ebû Kebşe kavminin dinine uyanlardan olmayıp putlara tapmadı ve Şi'râ yıldızına tapmayı tercih etti. Resûlullah da tıpkı Ebû Kebşe gibi kavminin taptığı putlara karşı çıktığından dolayı ona Ebû Kebşe lakabını takmışlar ve bu davranışından dolayı ikisi arasında benzeşim kurmuşlardı. Ebû Kebşe'nin bu yıldızına tapma sebebi Şi'râ yıldızının diğerlerinden farklı şekilde hareket etmesiydi. Bu hususta Ebû Kebşe "Şi'râ yıldızı gökte enlemesine hareket ederken ne Güneş ne Ay ne de diğer yıldızlar bu şekilde hareket edememektedir." demiştir.⁵²¹ Yapmış olduğu bu enlemesine hareketi sebebiyle Şi'râ yıldızına "eş-Şi'ra'l-'Abûr / الشَّعْرَى الْعَبُور" denmiştir.⁵²² Câhiliye Araplarının bu isimlendirmeyi Şi'râ yıldızı için başka nesnelere de benzeşim kurarak kullandıkları şiirlerde de görülmektedir.⁵²³

وأنت كذاك قد غيرت بعدي ... وكنت كأنك الشعرى العبور

⁵¹⁹ Murat Sülün, "Şi'râ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/181; Usta, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*, 203.

⁵²⁰ *Dîvânü'l-Mühelhil: Şurûh ve Tahkîk*, thk. Antuan Muhsin el-Ğavvâl (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995), 34-36.

⁵²¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-'Umem*, 2/239.

⁵²² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-'Umem*, 2/239; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/416.

⁵²³ Ebu'l Kâsım Zeyd bin 'Alî el-Fârisî, *Şerhu Ğemâseti Ebî Temmâm li'l-Fârisî*, thk. Muhammed 'Osmân 'Alî (Beyrut: Dâru'l-Evzâ'î, ts.), 3/86.

Sen de aynı şekilde benden sonra değiştin.

Sen de tıpkı kayıp giden Şi'râ yıldızı gibiydin.

Şair burada sevgilisine hitapla zamanın onu değiştirdiğini, artık gençliğindeki eski halinden eser kalmadığını söylemektedir. Devamında ise sevgilisini Şi'râ yıldızına benzetirken aslında kendisini de Şi'râ yıldızının kayıp gidişine ağlayan Ğumeysâ yıldızına benzetmiştir.

Câhiliye Araplarının nezdinde gerek dini gerekse de kültürel olarak önemli bir yeri bulunan Şi'râ yıldızı hakkındaki tevhide muhalif düşüncelere Kur'an'da “*Şi'râ yıldızının rabbi de O'dur.*”⁵²⁴ ayeti ile karşı gelinmektedir. Bunun yanında müşrikler Şi'râ yıldızının yeryüzüne etkisi olduğunu düşünürler ve yıldızın doğuşu sırasında gayb hakkında konuşmaya başlarlar, onun birtakım takdir ve tasarruf yetkisi olduğunu düşünürlerdi.⁵²⁵ Bu durumu Resûlullah'ın risâletinin Medine döneminde de görmek mümkündür. Öyle ki münafıkların lideri olan Abdullah b. Ubeyy, Hudeybiye günü yağın yağmurun ardından Mü'minlerin zihinlerini bulandırmak amacıyla câhiliye zihniyetinden kalan argümanları kullanarak “*Şi'râ sayesinde üzerimizi yağmur yağdı.*” demiş ancak Resûlullah yağmurun yalnızca Allah'ın fazlı ile yağdığını söyleyerek bu sapkın söylemin önünü kapatmıştır.⁵²⁶

Allah Teâlâ, Necm suresinde geçen bu ifadelerle onların Şi'râ yıldızına tapmasının beyhude olduğunu, Allah'ın yaratmış olduğu bir varlığın takdir ve tasarruf yetkisinin bulunmadığını zira Şi'râ yıldızı da dahil olmak üzere bütün yaratılmışların Rabbinin kendisi olduğunu belirtmektedir.⁵²⁷ Buradan hareketle bütün bu bilgilerin Necm suresindeki mezkûr ayeti anlama üzerindeki etkisi büyüktür. Zira Kur'an'ın hiçbir yerinde Şi'râ yıldızının Araplar nezdindeki önemine dair herhangi bir bilgiye rastlanamamaktadır. Bu sebeple yukarıda aktarılan bilgileri bilmeyen bir kimse için “*Şi'râ yıldızının rabbi de O'dur.*” ifadesi mesaj bakımından bir şey ifade etmemektedir. Bunların ötesinde farklı coğrafyalarda yaşayan insanların zihninde yalnızca Şi'râ kelimesinin bile son derece anlamsız bir kavram olması sebebiyle ayetin mesajını anlama noktasında aktarılan tarihsel bilgiler son derece önem arz etmektedir.

⁵²⁴ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ

⁵²⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî* 14/69.

⁵²⁶ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/590.

⁵²⁷ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/152.

2.5.4. Araplarda Uğur-Uğursuzluk İnancı

İnsanlık tarihi boyunca hemen her toplumda olduğu gibi, eski Arap kültüründe de bireylerin karşılaştıkları olayları yalnızca fiziksel gerçeklikleriyle değil, aynı zamanda sembolik anlamlarıyla değerlendirme eğiliminde oldukları görülür. Bu bağlamda, günlük yaşantıda karşılaşılan herhangi bir durumun ya da işitilen bir sözün ‘uğurlu’ ya da ‘uğursuz’ olarak yorumlanması oldukça yaygın bir davranış biçimidir. Araplarda yapılması istenen bir olayı hayra yormak, o işin kendisine uğur getireceğini düşünmek anlamına gelen “fe’l / tefe’ül” algısı oldukça yaygın bir düşüncedir. Örneğin hasta bir kimse kendisine “ey sağlıklı kişi” diye seslenildiğini duyarsa kendi kendine “bu sözü iyiliğe, hayra yordum (demek ki iyileşeceğim)” diyerek kendisi için olumlu, uğurlu bir sonuç çıkardığında bu kişi, yaşadığı olayda uğur olduğunu düşünür ve böylece zamanla hastalığından kurtulur.⁵²⁸ Uğur kavramının tam zıddı konumunda olan ve “uğursuzluk” anlamına gelen “tatayyur” ise bir olayın, iyiliğin aksine kötülüğe yorulması, herhangi bir nesnenin veya olayın sıkıntıya yol açtığı düşünülmesi gibi anlamlara gelmektedir.⁵²⁹ Kısaca özetlemek gerekirse “fe’l / tefe’ül” bir şeyi hayra yormak, o şeyin uğur getirdiğini söylemek, “tatayyur” ise bir şeyi şerre yormak ve o şeyin uğursuzluk getirdiğini söylemek demektir.⁵³⁰ Uğur ve uğursuzlukla ilgili olarak Resûlullah da bu konuda Mü’minleri uyarılmış, işleri güzele yormak, güzel sözler söylemek anlamına gelen fe’l’i / uğuru sevdiğini, tercih ettiğini belirtmiştir.⁵³¹

Arapların uğur getirdiğine inandıkları çeşitli batıl inançları bulunmaktaydı. Örneğin hastalıklara şifa bulma konusunda bazı taşların kendilerine şifa vereceğini düşünürler, hastalanmamak adına bu taşları yanlarında taşlar veya boyunlarına asarlardı.⁵³² Bunun yanında -daha önce de aktarıldığı üzere- yapılacak işler konusunda putlara danışırlar ve fal oku çekerlerdi. Eğer yakınlarından biri ölmüşse onun intikamını almadan duramazlar, ölümlerini defnettiklerinde kabrin başında “hâme” isimli bir kuşun belirdiğine ve bu kuşun intikam çağırısı yaparak “beni (intikamla)

⁵²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab*, 11/513.

⁵²⁹ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, 14/11, 15/271.

⁵³⁰ Ebû el-Hasan ‘Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhasşaş*, thk. Hâlîl İbrâhîm Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l- Arabî, 1417/1996), 4/18.

⁵³¹ Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd el-Başrî et-Ṭayâlisî, *el-Musned*, thk. Muḥammed b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1419/1999), 3/467, 4/247.

⁵³² Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 98.

sulaym, beni sulaym” şeklinde yakarıŷta bulunduğuna inanırlardı.⁵³³ Arapların bu tür gerekleŷmesi mümkün olmayan efsanevi türden batıl inanıŷları bulunmaktaydı.

Bu inanıŷlardan birisi de “‘İyâfet’t-Tayr” adı verilen bir eŷit kuŷ uçurma ve kuŷun uuŷuna göre o iŷin hayırlı veya hayırsız olduğunu tespit etme uygulamasıydı. Kuŷun uuŷ yn ve uuŷ ŷekline göre eŷitli isimlendirmeler yapılmaktaydı. Buna göre bir iŷe karar verileceğinde kuŷ çağırılır, çağırılan kuŷ sağdan gelirse buna “sânih” eğer soldan gelirse de buna “bârih” denirdi.⁵³⁴ Araplar kuŷun sağdan sola uuŷunu uğurlu kabul edip yapılması dŷnlen iŷte hayır olduğunu murâd ederlerken kuŷun soldan sağa uuŷunu da uğursuz olarak değerlendirirlerdi.⁵³⁵ Kısacası yalnızca kuŷun hareketleriyle dahi kader tayinine kalkıŷırlardı. Arapların uğursuzlukla ilgili bu tutumlarıyla ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm ŷunları söylemektedir:

*“Her insanın kuŷunu boynuna astık. Kıyamet gününde insana, aılmıŷ vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız.”*⁵³⁶

Mealde “her insanın kuŷunu boynuna astık” ŷeklinde çevrilen kısım yukarıda anlatılan, kuŷlardan hareketle kader tayin etme uygulamasıyla alakalı bir durumdur denilebilir. Kur’an’ı Kerim, onların uğursuzluk ile alakalı batıl inançlarına bir reddiye yapmıŷ ve insanın bir iŷi yapacağı zaman o sorumluluğu anlamsız birtakım uygulamalara ykleyemeyeceğini, herkesin vermiŷ olduğu kararlardan bizzat kendisinin sorumlu olduğunu bu ŷekilde bildirmiŷtir. Dolayısıyla Allah Teâlâ kullarına sanki “Bir iŷe kalkıŷacađınızda kuŷlar ve birtakım hayvanlar aracılığıyla kader tayinine kalkıŷmayın. Sizin baŷka nesnelere aradığınız kader tayini ve uzaklaŷtırmaya alıŷtıđınız sorumluluk duygusu sizin omuzlarınıza yklenmiŷtir, bu yüzden yaptıklarınızdan bizzat siz sorumlusunuz.”⁵³⁷ demektedir. Ancak ayetin metnine bakıldığında böyle bir ŷey hissedilememekte ve kuŷ kelimesinden neyin amaçlandığı tam manasıyla anlaŷılamamaktadır. Ayetin tam manasıyla doğru anlaŷılabilmesi adına

⁵³³ Eb ‘Amr İŷhâk b. Merrâr Eb ‘Amr eŷ-ŷeybânî, *ŷerhu’l-Mu’allağâtî’t-Tis’a*, thk. ‘Abdulmecîd Hemm (b.y.: y.y., 1422/2001), 66.

⁵³⁴ ŷe’alibî, *Fıkh’l-Luğa ve Sirru’l-‘Arabiyye*, 140.

⁵³⁵ Eb’l-‘Abbâs Muħammed b. Yezîd el-Ezdî el-Mubberred, *el-Kâmil fi’l-Luğa ve’l-Edeb*, thk. Muħammed Eb’l-Fağl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1417/1997), 1/255.

⁵³⁶ el-İsrâ 17/13 وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُقُوبِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا

⁵³⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî* 8/30-31.

mealler ilgili kısma “sorumluluk” manası verse de⁵³⁸ kuş ve uğur inancı ile alakalı bağlantı doğru kurulamayacağından ayetin kastına tam manasıyla vakıf olunamayacaktır. Zira ayetin uhrevi sorumluluktan ziyade uğursuzluk inancı ve şirkle de doğrudan alakası vardır. Dahası yalnızca sorumluluk manası esas alındığında “ef’âlu’l-ibâd” ile alakalı sonu gelmeyen tartışmalara kapı aralanacaktır.

Bunun yanında Arap dilinde uğursuzluğun kuş kelimesi ile aynı kökten gelmesi de dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu durum elbette tesadüf değildir. Uğursuzluk ve kuş kelimesinin aynı kökten gelmesi Arapların uğuru, hayrı ve şerri kuşlar aracılığıyla tayin etmesinden kaynaklanmaktadır.⁵³⁹ Ayetin yanı sıra Resûlullah da bu batıl inanca dikkat çekmiş ve uğursuzluk inancına düşmenin şirk olduğundan⁵⁴⁰ bahsederek uğursuzluğu reddetmiş, asıl olanın olayları hayra yormak olduğunu söylemiştir.⁵⁴¹ Dolayısıyla bir Müslümana yakışan, kaderin, hayır ve şerrin Allah’tan geldiğine inanmak, beraberinde de insanın kalbini bozacak birtakım tevessüllere girişmemektir.

⁵³⁸ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 3/468.

⁵³⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 8/30.

⁵⁴⁰ İbn Mâce, “Tıb” 43.

⁵⁴¹ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ‘Abdullâh b. el-‘Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Edeb*, thk. Muhammed Rıdâ el-Kahvecî (Beyrut: y.y., 1420/1999), 210.

III.BÖLÜM

CÂHİLİYE ARAPLARININ İBADETLERİ

Câhiliye Arapları her ne kadar Yüce yaratıcı olduğuna inandıkları Allah'a putları şirk koşsalar da onların dini yaşayış biçimleri ibadetlerden ârî değildi. Bu hususta onların kendilerine özgü salâtları olduğu ve İslam'daki hac ibadetine oldukça benzeyen bir hac ritüeli gerçekleştirdikleri bilinmektedir. Bunun yanında ibadet olarak Arapların oruç tuttukları⁵⁴² ve sünnet oldukları⁵⁴³ da aktarılmaktadır. Ayrıca Araplar'ın, herkesten uzaklaşıp uzlete çekilerek gerçekleştirdikleri bir ritüeli de bulunmaktaydı. Adına "tehannüs" dedikleri -ve Resûlullah'ın da peygamberlik öncesi yapmış olduğu- bu ritüel, onlar için iyileşme, temize çıkma anlamına gelmekteydi.⁵⁴⁴

Arapların ritüellerine dair girizgâh mahiyetinde yapılan kısa bir bilgilendirmenin sonrasında bu ibadetlerin keyfiyetine dair açıklamalar yapılacaktır. Ancak şu kadarı var ki, bu başlık altında Câhiliye Araplarının ibadet hayatının tamamına yer verilmeyecek, çalışmanın kapsamı gereği yalnızca Kur'an'ın anlaşılması noktasında Kur'an'da yer alan hac ile namaz ibadetlerinin üzerinde durulacak ve yalnızca ilgili ayetler üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır.

3.1. Câhiliye Dönemi'nde Hac İbadeti

Hac ibadeti insanlığın eski dönemlerinden beri var olagelen ve hemen her dinde mevcut olan bir ibadet olup bu dinlerin her birinde kendisine önem atfedilmektedir. Ancak hac ibadeti bütün dinlerde Kâbe'yi ziyaret anlamına gelmemekteydi,⁵⁴⁵ her din kendi kutsal gördüğü mekanını ziyaret ederdi.⁵⁴⁶ Câhiliye Araplarında da bazıları için

⁵⁴² Buḥârî, Savm, 68

⁵⁴³ İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 329.

⁵⁴⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/235.

⁵⁴⁵ Her dinin kendine has bir hac ritüeli olmasından dolayı Yahudilerce, Müslümanlardaki hac ibadetinin de Musevî gelenekten esinlenerek ortaya çıktığı iddia edilmiştir. İslâm'ın ibadet ve menâsikinin kökenine dair ortaya atılan bu tür görüşler, dinin ilahî vahye dayanmadığı; aksine Yahudilikten türetilerek şekillendirildiği yönündeki düşüncelere dayanmaktadır. Halbuki bu durum önceki toplumlara gönderilmiş olması muhtemel olan bazı buyruk ve uygulamaların, İslâm'da da vahiyle yeniden tesis edilmiş olmasından ibarettir. Hakan Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı -Kur'an'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular-* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 120.

⁵⁴⁶ Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

bu durum söz konusu olabiliyordu. Örneğin, onlar genel olarak hac yapmak için Kâbe'yi kullansalar da Kâbe, haccın tek merkezi konumunda değildi. Kâbe'nin yanı sıra kendi kutsal saydıkları put evlerini de hac yapmak için kullanırlardı. Onlar, hac ibadetini bayram havasında kutlamalar yaparak yerine getirir, tıpkı İslam'da olduğu gibi haccı ifa ederken kurban adarlardı.⁵⁴⁷ Câhiliye Arapları, aynı şekilde İslam'daki hac ibadetinde olduğu gibi Kâbe'yi tazim etmek, sa'y yapmak, Arafat ve Müzdelife'de vakfe yapmak, ihrama girmek ve şeytan taşlamak gibi diğer hac ritüellerini de gerçekleştirirlerdi.⁵⁴⁸ Aynı şekilde Kâbe'yi ve putları muayyen bir vakit olmaksızın tavaf ederler, -daha önce de geçtiği üzere- yapmış oldukları bu tavafa da devâr derlerdi.⁵⁴⁹ Bunun yanında yine hac ibadeti ile ilgili olarak bu ritüeli yerine getirirken İslam'daki formuna benzeyen ancak içerisine şirk unsurları karışmış telbiyeler getirirlerdi.⁵⁵⁰ Son olarak İslam ile benzerliğine örneklik olması bakımından onlar da İslam'daki gibi ihramdan çıkarken tıraş olurlardı.⁵⁵¹

Câhiliye Araplarının yapmış olduğu hac ibadeti, Arafat'ta ve Müzdelife'de vakfe yapmak, o günlerde kurban bağışlamak gibi içerdiği ritüeller ve isim benzerlikleri hususunda İslam'daki hac ibadetine oldukça benzemektedir. Bu durum hac ibadetinin Hz. İbrahim (a.s)'den kalan ilâhî bir ibadet olduğunun göstergesidir. Ancak zaman içerisinde müşrik Araplar diğer alanlarda olduğu gibi hac ibadetine bir takım ekleme ve çıkarmalarda bulunarak Hz. İbrahim'in mirasını tahrif ve tebdil etmişlerdir.⁵⁵² Kâbe'nin yanı sıra putlara tapılması, putlar önünde tıraş olunması, aynı şekilde İslam'daki telbiyenin hemen hemen aynılarının putlara yapılması da bu durumun en büyük göstergesidir.

3.1.1. İhramlıyken Yapılan Perhiz ve Kâbe'yi Çıplak Tavaf Etmek

Câhiliye Arapları nezdinde hac ibadeti, temizlik ve saygı kavramlarıyla doğrudan ilişkiliydi. Hacılar beden ve elbise temizliğine büyük önem verir ve hac

⁵⁴⁷ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kıble'l-İslâm*, 11/351. Onların tavaf ve hac ritüelini gerçekleştirirken putları kullanmasına ve daha fazlasına "Putperestlik ve Kur'an'da Adı Geçen Putlar" başlığı altında yer verilmiştir.

⁵⁴⁸ Azimli, *Cahiliye Döneminde Dinî Hayat*, 98-107.

⁵⁴⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 11/333.

⁵⁵⁰ İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 312-314.

⁵⁵¹ İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Eşnâm*, 13-15.

⁵⁵² İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Eşnâm*, 6; Şerîf, *Mekke ve'l-Medîne fi'l-Câhiliyye*, 150.

sırasında “ihram” adını verdikleri özel elbiseler veya temiz kıyafetler giyerlerdi. Kirli elbiselerle mabetlere girmeyi caiz görmezlerdi. Bu durumu kabile reisleriyle kıyaslarlar, nasıl ki kabile reislerinin yanına kirli elbiselerle çıkılmıyorsa ilahların huzuruna da kirli bir şekilde çıkılmayacağını düşünürlerdi. Böyle düşünmelerinin sebebi ziyaret ettikleri mekanların kutsallığına duydukları saygıdan kaynaklanmaktaydı.⁵⁵³ İhram elbisesi olarak deriden imal edilen, yayvan yapıda olan ve adına “vişâh”⁵⁵⁴ dedikleri örgü bir bez parçası ile izâr denilen beyaz renkli peştamalı örterlerdi.⁵⁵⁵ Ancak vişâh, hac ritüeline özel dinî bir kıyafet değil şal benzeri gündelik bir kıyafet idi.⁵⁵⁶ Aynı şekilde temizliğe ve mabedlere önem vermelerinden dolayı çıplak ayakla tavaf yaparlar⁵⁵⁷ ve kadınların hayızlı iken ibadet edilen yerlerden uzak durması gerektiğini düşünürlerdi.⁵⁵⁸

Câhiliye Dönemi’nde, hac ibadeti ve ilgili ritüeller, bireyler arasında farklı yöntem ve uygulamalarla icra edilmekteydi. Toplumun çeşitli kesimleri, ibadetlerini aynı şekilde ve eş zamanlı olarak gerçekleştiriyordu. Bu durum, dinî ve sosyal yaşamı etkileyen, kast sistemine benzer bir toplumsal tabakalaşmanın varlığını göstermekteydi.⁵⁵⁹ Bu tabakalaşma, yapılan ibadetlerin, sosyal hayat ve statü ile nasıl bir etkileşim içinde olduğunu ortaya koymakta ve dolayısıyla dönemin sosyal yapısının anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu tabakalaşma, yukarıdan aşağıya doğru Hums,(حمس) Tuls, (طلس) ve Hille (حلة) şeklinde ortaya çıkmaktaydı.

⁵⁵³ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fi Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 11/395.

⁵⁵⁴ Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Şihâhu’l-‘Arabîyye*, 1/415.

⁵⁵⁵ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fi Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 11/374.

⁵⁵⁶ Bu kelime, Hz. Osman şehit olmadan önce onun yanında bulunan Muğire b. Ahnes isimli bir sahabi tarafından kullanılmıştır. O, Hz. Osman’ın şehit edilmesinin hemen öncesinde yaşadığı bir olayı tasvir ederken söylediği recezinde bu kelimeyi şu şekilde kullanmıştır:

قَدْ عَلِمْتُ جَارِيَةَ عَطْبُولٍ ... لَهَا وَشَاخٌ وَلَهَا حُجُولٌ

“Üzerinde vişâh ve ayağında halhal olan şişman bir cariye bildi ki ben kılıcımın keskin tarafıyla dostlarımın üzerine gelen düşmanlarıma mâni olacağım” Ebû Zeyd ‘Omer b. Şebbe en-Numeyrî ‘Omer b. Şebbe, *Târîhu’l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1399), 4/1292.

⁵⁵⁷ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 181.

⁵⁵⁸ İbnu’l-Kelbi, *Kitâbu’l-Eşnâm* 32

⁵⁵⁹ Mehmet Soysaldı, “İslam Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekat, Oruç ve Hac uygulamaları”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu* (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 2011), 159-161.; Emrah Dindi, “Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur’an’daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/1 (2017), 594-596.

Hums kelimesi sözlükte, aşırıya gitmek, cüretkâr olmak, dine düşkün olmak gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁶⁰ Kureyş, Huzaa ve Kinâne gibi kabilelerin dinî yaşayışa önem veren hayat sürmeleri sebebiyle bu kabilelere Hums kabileleri denmiştir.⁵⁶¹ Kureyşliler, kendi dinleri olan Ahmesîliği (hums) diğerlerinden üstün tutar eğer kendilerinden olan bir kadını başka kabilelerle evlendirirlerse doğacak olan çocuğun Ahmesî olması şartını koşarlardı.⁵⁶²

Ahmesîler, nesep itibarıyla diğer toplumsal tabakalardan üstün olmanın yanı sıra, hac ile ilgili bazı hak ve özgürlükler ile davranışlar konusunda da kendilerinin farklı bir yaklaşım sergilemeleri gerektiğine inanırlardı. Bu doğrultuda Ahmesîliğe mensup olanlar ihrama girdikleri zaman, yağ eritmezler, süzme peynir yapmazlar, süt depolamazlar, saç ve tırnak kesmezler, et yemezler idi.⁵⁶³ Sadece yeni elbise giyerler, gölgelenecekleri vakit yalnızca deriden yapılmış çadırların altında gölgelenirlerdi.⁵⁶⁴ Kural koymakta daha da aşırıya giderek kendileri bazı yiyecekleri yemedikleri gibi hill ehline de yeme-içme konusunda zorluk çıkartmaya başlamışlar ve “Harem dışında yaşayanların dışarıdan yemek getirmeleri ve burada yemeleri hoş olmaz bu sebeple yalnızca buradan satın almak veya kendilerine ikram edilmesi suretiyle yemek yiyebilirler” demişlerdir.⁵⁶⁵

Hums ehlinin karşısında bulunan Hille ehli ise Hac vazifesi esnasında esnek davranamaz, herhangi bir diyet uygulamaz, yağ eritip yiyebilir, istediği kadar dokuma ve yün kullanılabilir, ihramlı olduğu vakitler herhangi bir gölgeye sığınamazlar ve et yiyebilirlerdi.⁵⁶⁶ O dönemde Hums ehli hariç bütün Araplar Kâbe’yi çıplak tavaf

⁵⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 6/58.

⁵⁶¹ İbn Hâbib, *el-Munemmağ*, 128.

⁵⁶² Ezraî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, 1/180.

⁵⁶³ İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 180.

⁵⁶⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/202.

⁵⁶⁵ Ezraî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, 1/176. Bu bilgi göz önüne alındığında ilk bakışta Ahmesîlikte ticaret, hayatın devamlılığını sağlayan bir araç olmaktan çıkmış dinsel bir faaliyete dönüşmeye başlamış gibi gözükmektedir. Ancak durum sanıldığı gibi değildir. Zira onlar kazandıkları parayı yine Allah yolunda, Allah’ın evi ve zayıf düşmüşler için harcıyorlardı. Bölge şartları da göz önüne alındığında onların bazı prosedürlerin yürüyebilmesi için bunu yapmaya mecbur kaldıkları düşünülebilir. Zira onlar kötü niyetli olsalar idi başka şeyleri de satın almaya tabi tutarlardı. M. Şevket Kotan, “Câhiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesîlik”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu (Sempozyum)*, (2011), 183-185.

⁵⁶⁶ İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 181.

ederdi.⁵⁶⁷ Bunun altında onların ihdas ettiği bazı kurallar yatmaktaydı. Şöyle ki Ahmesîliğe mensup olmayan ve ilk defa Kâbe'yi tavaf edecek olan kimseye de Sarûra (الصَّرْوَرَةُ) ismini verirdi. Bu kimsenin Kâbe'yi tavaf edebilmesi için Ahmesî olan birisinin elbisesini satın alarak⁵⁶⁸ veya ödünç olarak giymesi gerekirdi. Eğer satın alacak parası yoksa veya ödünç bir elbise de bulamamışsa mescidin dışında elbisesini çıkarır ve çıplak bir şekilde Kâbe'yi tavaf ederdi. Çıplak bir şekilde yapılan tavaftan sonra mescidin dışında çıkarılmış olan bu elbise insanlar tarafından gelip geçerken çiğnenir, güneş, rüzgâr ve yağmurun etkisiyle de parçalanıncaya kadar kimse ona dokunmazdı. Yapılan bu işlemin adına da “lekâ” (لَقَا) denirdi.⁵⁶⁹ Lekâ kavramı onların günlük hayatına da işlemiş ve bir metafor olarak şiirlerde de kendisine yer bulmuştur.⁵⁷⁰

كَفَى حَزَنًا كَرَى عَلَيْهِ كَأَنَّهُ ... لَقَى بَيْنَ أَيْدِي الطَّائِفِينَ حَرِيمِ

“Ona geri dönmem hüzüün olarak kâfi gelir

Artık o, ayaklar altında ezilen, kimsenin dokunamayacağı elbise (lekâ) gibidir.”

Hums halkından olmayan Araplar için zorunlu hale gelen çıplak tavaf etme uygulaması, diğer sosyal tabakalar için rahatsız edici bulunmaktaydı. Bu durum, Kâbe'yi elbisesiz tavaf etmenin getirdiği rahatsızlığın ifadesi olarak bir kadının beytinde de kendisine yer bulmaktadır. Çıplak tavaf etmek zorunda kalıp vücudunun görünmesinden rahatsız olan bir kadın avret yerlerini örtmeye çalışırken şunları söylemektedir:⁵⁷¹

الْيَوْمَ يَبْدُو بَعْضُهُ أَوْ كُلُّهُ ... وَمَا بَدَا مِنْهُ فَلَا أَحِلُّهُ

“Bugün vücudumun tamamı veya bir kısmı görünmüş olabilir

Ben ise görünen kısımları helal etmem.”

⁵⁶⁷ Buḥârî, Hac, 90

⁵⁶⁸ İbn Ḥabîb, *el-Muḥabber*, 181.

⁵⁶⁹ Ezrakî, *Aḥbâru Mekke ve mâ Câe fihâ mine'l-Âşâr*, 1/175.

⁵⁷⁰ İbn İshâk, *es-Sîre*, 102.

⁵⁷¹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/202.

Hums ehli ile Hille ehli arasındaki farklılıkların aktarılmasının ardından diğer bir dini-sosyal tabaka olan Tuls ehlinen bahsetmek yerinde olacaktır. Tuls ehlinin temayüz edecek bir özelliği söz konusu değildi. Onlar, Hums ile Hille arasında bir statüde sayılırdı. Hille ehlinin yaptıklarından sonra artık Ahmesîler gibi davranabilirlerdi. Onlar, tavafta elbiselerini çıkarmazlar ve ödünç elbise de almazlardı. Bazı durumlarda Hille ehli gibi davranırken bazen de Ahmesîler gibi davranırlardı. Tuls ehli, Yemen ve Hadramevt taraflarından gelen kabilelerden oluşmaktaydı.⁵⁷²

Câhiliye Arap toplumundaki sosyal statüler, ihram döneminde çıplak tavaf etme ve diyet yükümlülükleri gibi belirli tutum ve davranışlarla Kur'an'da da kendisine yer bulmaktadır. Örneğin Müslümanlardaki dünyevileşmenin etkisiyle uzun yıllardır sofra duası niyetiyle okunan⁵⁷³ "...yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez."⁵⁷⁴ mealindeki ayet tam da Hums ehlinin ihram zamanı yapmış olduğu diyetten ve bazı yiyecekleri kendilerine yasaklamasından bahsetmektedir. Bu doğrultuda Allah Teâlâ onlara bu ayrıştırıcı tutumlarının yanlış olduğundan bahsetmekte ve onlara toplumla iç içe olmalarını öğütleyerek beslenme konusunda toplumdan ayrışmamaları gerektiğini emretmektedir. Aynı şekilde aynı ayetin baş kısmında yer alan ve günümüz toplumunda yalnızca "güzel kıyafetler" giymek şeklinde anlaşılan "Ey Âdemoğulları! Mescid'e her vardığınızda güzelce giyinin..." ayeti de yukarıda bahsi geçen Hille ehlinin çıplak şekilde tavaf etmek zorunda bırakılmasının yanlışlığını ifade etmek üzere Ahmesîlere uyarıda bulunmaktadır.⁵⁷⁵

⁵⁷² İbn Habîb, *el-Muḥabber*, 179-181.: Berrû, *Târîḫü'l-'Arabi'l-Kadîm*, 301.

⁵⁷³ Ömer Özsoy, "Kur'an'ın Çağımıza Mesajı: Erken Aydınlanma Olarak Kur'an", *Makâsîdî Tefsir: Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak* (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 49.

⁵⁷⁴ el-A'râf 7/31 يَا بَنِي آدَمُ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

⁵⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 12/389-394. Ayrıca yalnızca bu ayet değil, metin içi bağlamın gereği olarak ayetin öncesindeki ve sonrasındaki ayetler de anlatılanlar çerçevesinde düşünülmelidir. Bu doğrultuda anlaşılması gereken ayet grubu şu şekildedir: Onlar bir kötülük yaptıkları zaman "Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti" derler. De ki: "Allah kötülüğü emretmez. Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz? De ki: "Rabbim adaleti emretti. Her secde ettiğinizde yüzlerinizi O'na çevirin, kendisine içten bir inanç ve bağlılıkla O'na yalvarın! İlkini sizi yarattığı gibi (yine O'na) döneceksiniz. O, bir grubu doğru yola iletti, bir grup da sapıklığa müstahak oldu. Çünkü onlar Allah'ı bırakıp şeytanları kendilerine dost edindiler. Böyle iken kendilerinin doğru yolda olduklarını sanıyorlar. Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez. De ki: "Allah'ın kulları için yarattığı süsü, temiz ve iyi rızıkları kim haram kıldı?" De ki: "Onlar dünya hayatında müminlere yaraşır; kıyamet gününde ise yalnız onlara mahsus olacaktır." İşte anlayan bir topluluk için âyetleri böyle açıklıyoruz." el-A'râf 7/28-32. Bu ayetler ile ne amaçlandığını anlamak için bk. Ezrakî, *Aḥbârü Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âşâr*, 1/175-176.

Ancak şu kadarı var ki mezkûr ayetin, lafız manasıyla helallerde serbestliği ve namaz kılariken güzel kıyafetler giymeyi ifade ettiğini söylemek tam manasıyla hatalı kabul edilmemelidir. Zira bu ayetleri lafız manasıyla anlamak İslam'ın temel kaidelerine taban tabana zıt değildir.⁵⁷⁶ Bu hususta ayetin iniş sebebi olan yukarıda anlatılan olaylar ayetin tefsiri iken, ayeti lafız üzerinden değerlendirmek ise ayetin te'vilidir. Ancak dikkat edilmesi gereken ince bir ayrıntı vardır. Ayeti te'vili üzerinden değerlendirmek normal şartlar altında sakıncalı değilken ayeti -günümüzde yapıldığı gibi sürekli te'vili üzerinden değerlendirmek ayetin asıl manasını, dolayısıyla ruhunu ortadan kaldırma tehlikesi barındırmaktadır.

3.1.2. Câhiliye Dönemi'nde Vakfe

Câhiliye Arapları arasındaki dinî ve sosyal statü, yalnızca yeme-içme ve tavaf ritüellerinde değil, aynı zamanda Arafat ve Müzdelife vakfesinde de belirgin bir şekilde kendini göstermekteydi. Buna göre Hums ehli Kureyşliler, kendileri için “İbrahim’in oğulları”, “Ehlüllah”, “Cîranullah”, “Vülâtu'l-Beyt” ve “Kuttânu Mekke” gibi yüceltici ve ayırt edici unvanlar kullanmışlar⁵⁷⁷ böylelikle belirli ritüellerden kendilerini ayrı tutma amacı gütmüşlerdir. Daha önce de aktarıldığı üzere onların bu lakapları edinmesinde Ebrehe'nin Fil Hadisesi'nde uğradığı yenilgi önemli bir rol oynamıştı. Bu sebeple diğer insanlar da Ahmesîliğin Allah'ın en sevdiği din olduğuna inanıyorlardı.⁵⁷⁸ Kureyşliler, birbirlerine “Araplardan hiç kimse bizle eş değer olamaz, hiçbir kabile bizim kadar meşhur değildir, bu sebeple Harem'e saygıda asla kusur etmediğiniz gibi harem dışındaki hiçbir şeyi tazimde bulunmayın. Eğer böyle yapmazsanız başka kabileler sizin hareminize değer vermezler.” diye telkinde bulunurlardı. Harem dışındaki hiçbir şeye saygı göstermedikleri için Arafat'ta vakfe

⁵⁷⁶ Nitekim ayetin tâli olarak bu şekilde de anlaşabileceğini söyleyen müfessirler de bulunmaktadır. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, 4/405. Öyle ki Zemahşerî bu ayetin tefsirinde ayetin hükmünün insan sağlığını ilgilendiren tıbbî bir ayet olduğuna delalet eden yaşanmış bir olayı da aktarmaktadır. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/100.; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 4/249. Bunun yanında konu hakkındaki farklı görüşler ve detaylı bilgiler için bk. Arslan Karaoğlan, “Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzul Bilgisi Bağlamında Arâf Suresi 31. Ayet”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (15 Haziran 2020), 85-92.

⁵⁷⁷ İbn Şa'd, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, 1/60. İbn Hâbib, *el-Munemmağ*, 127. İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 180.

⁵⁷⁸ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, 176.

yapmayı ve ifâza adını verdikleri Arafat'tan Müzdelife'ye akın akın gitme ritüelini terk ederlerdi.⁵⁷⁹

İfâza, kelimesi “فاض” sülâsî filinden türemiş masdar bir kelimedir. “Sözlükte suyun kabından taşması, göz yaşının akması” gibi anlamlara gelmekte olan bu kelime, terim olarak hacıların Arafat'tan sel gibi taşarcasına akın akın Müzdelife'ye gidişlerini ifade etmek için kullanılmaktadır.⁵⁸⁰ Hums ehli, Arafat'a gelmez ve ifâza yapmazken diğer Arap kabileleri Arafat'ta vakfe ve sonrasında topluca ifâza yaparlardı. Bunu, Sûfe denilen başlarında görevli bir kimse öncülüğünde gerçekleştirirlerdi. Hacıların gideceği yerler önceden organize edilir, Güneş, batmaya yöneldiği ve dağların tepelerine doğru inmeye başladığı vakit insanlar⁵⁸¹ Sûfe'ye “Ey Sûfe haydi artık bize izin ver de gidelim!” diye söylenirler ve Sûfe izin vermeden hiçbir yere gidemezlerdi. Sûfe'nin kontrolünde yapılan bu işleme “icâze” denirdi.⁵⁸² Vakit dolunca Sûfe insanlara yönelir ve “Ey insanlar haydi dağılın!” emrini verir, sonrasında da hep beraber Müzdelife'ye doğru hareket ederlerdi. Ahmesîler ise aynı vakitte vakfe yaptıkları Nemîre adlı bölgeden ayrılır ve hep beraber geceyi Müzdelife'de geçirirlerdi.⁵⁸³ Böylelikle Ahmesîler, ayrıştırıcı ve ötekileştirici düşüncelerinin gereği olarak Arafat'a gitmeyip Hille ve Tuls ehli ile güneşin altında beklememiş olurlardı. Tam da böyle bir ortamda Allah Teâlâ haccı neredeyse kast sistemine dönüştüren bu uygulamayı ortadan kaldırmış ve “*Sonra insanların ifâza yaptığı yerden siz de ifâza yapın. Allah'tan bağışlanmanızı dileyin. Kuşkusuz Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir...Arafat'tan ifâza yaptığımızda Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin; O'nu, size gösterdiği şekilde zikredin; kuşkusuz siz bundan önce yolunu şaşırmuşlardan idiniz.*”⁵⁸⁴ ayetlerini indirmiştir.

Ayetler lafız üzerinden incelendiği vakit, ayetin “yalnızca” fikhî bir hükmü ortaya koyduğu, Arafat ve Müzdelife'de vakfe yapmanın haccın unsurlarından biri olduğunu hatırlattığı gibi oldukça sığ bir çıkarım yapılmaktadır. Ayet her ne kadar

⁵⁷⁹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 101.

⁵⁸⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, 4/465.

⁵⁸¹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, 189

⁵⁸² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9/200.

⁵⁸³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, 186,189

⁵⁸⁴ el-Bakara 2/199-198 فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبِيلِهِ لِمَنِ الصَّلَاةُ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۱۹۸ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۱۹۹

hüküm ifade etse de bu, ayetin nüzul sebebi değildir ve ayetin indiği ortamda yer alan dramı anlatamamaktadır. Bunun yanında ayetin dönemin şartlarını doğrudan ilgilendirdiğini gösteren diğer bir işaret de “ifâza” kelimesidir. Zira ifâza, terimleşmiş bir ifadedir. Eğer bu kelime, döneminin şartları ile ilgili özel bir terim olmasaydı Kur’an elbette bu kelime yerine “نزل” fiilini kullanarak ayeti “Herkes gibi Arafat’tan **inin!**” şeklinde de ifade edebilirdi.

Bunların yanında ayette yer alan “Meş’ari Haram” ifadesi de anlaşılma noktasında üzerinde durulması gereken bir kullanımdır. Buna göre ayette ismi geçen Meş’ari Haram isimli yer Müzdelife’dir. Rivayete göre Kusay b. Kilâb buraya hacıların gece karanlığında yollarını bulabilmesi için ateş yakılan bir yer inşa ettirmiş ve hacılar bu sayede gece karanlığında Müzdelife’ye kolay ulaşır olmuştu.⁵⁸⁵ Belki de bu sebeple o dönemde “işaret, belirti” anlamına gelen meş’ar ismi verilmişti. İslam dini geldiği vakit Allah Teâlâ tarafından bu ifade değiştirilmemiş ve bir şuur yeri olarak ibadetin ve duanın nişanesi anlamında kullanılmıştır. Haram kelimesi ile de bu bölgenin saygınlığına atıf yapılmaktadır.⁵⁸⁶ Bu durum da Allah Teâlâ’nın Câhiliye Dönemi’nden kalma her uygulama ve kavramı değiştirmedeğini, İslâm’ın ruhuna uygun olanların ibkâ ettiğini göstermektedir.

3.1.3. İhram Zamanında Evlere Arkadan Girme Âdeti

Câhiliye Araplarının hac döneminde ihramlıyken yapmış olduğu asılsız davranışlardan birisi de evlere ön kapısından girmemeleriydi. Ahmesilerin ayrıcalıklı durumu burada da kendisini hissettirmekteydi. Buna göre Hums ve Tuls ehlerinden olamayan en alt katmandaki Hille ehli Araplar, evlerine ön kapısından giremezlerdi.⁵⁸⁷ Gök ile iletişimlerinin kesilmemesini isterler (bu durum muhtemelen onların gök cisimlerine itikadi olarak özel bir önem atfetmelerinden dolayıydı) ve evin tavanının bu iletişime mâni olacağını düşündüklerinden tavanı delerlerdi.⁵⁸⁸ Bazıları bunun yerine evin arkasından bir kapı veya delik açar oradan girer, asla kapı eşiklerini ve kapıların üst taraflarını kullanmazlardı. Evden çıkacakları zaman da aynı şekilde eve

⁵⁸⁵ İbn Habîb, *el-Muḥabber*, 236,319.

⁵⁸⁶ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 1/261; Âlûsî, *Rûḥu'l-Me'ânî* 1/484.

⁵⁸⁷ İbn Habîb, *el-Muḥabber*, 181.

⁵⁸⁸ Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî ‘Abdurrezzâk, *Tefsîru ‘Abdurrezzâk*, thk. Maḥmûd Muḥammed ‘Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/313.

girmiş oldukları yerden çıkarlardı.⁵⁸⁹ Toplumunu ayrıştırıcı diğer olaylarda olduğu gibi Allah Teâlâ bu durumu da ortadan kaldırmak suretiyle “*Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: “Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. Erdemlilik asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir; fakat erdemlilik kişinin Allah’a saygılı olmasıdır. Evlere kapılarından gelin; Allah’a saygılı olun ki kurtuluşa eresiniz.”*”⁵⁹⁰ ayetini indirmiş⁵⁹¹ ve bu sonradan ihdas esilen asılsız uygulamayı kaldırarak artık herkesin bu konuda da eşit olması gerektiğini belirtmiştir.

Ele alınan ayetin başında bahsedilen konudan bağımsız olarak “*Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: “Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir”* buyrulduğu görülmektedir. Bunun sebebi müşriklerin Ay’ın halleri hakkında Resûlullah’a soru sorması ve bu soruya çok yakın bir zamanda da Resûlullah’ın sahabeden biri ile evlere arkadan girme adetiyle ilgili bir diyalog yaşamasıdır. Rivayete göre, ensardan bir kimse mevcut kuralı çiğneyerek ihramlı iken eve ön kapısından girmişti. Bu durumu görünce Resûlullah ona “İhramlı iken neden eve girdin?” diye sordu. Adam: “Sen girdin diye ben de girdim.” dedi. Resûlullah ise, kendisinin bu davranışı yapabileceğine işaret ederek “Ben Ahmesîyim.” diye söyledi. Bunun üzerine adam: “Ben de senin tabi olduğun dine tabiyim.” deyince Allah Teâlâ bu ayeti indirdi.⁵⁹²

Müfessirler, mezkûr ayetin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Buna göre Müfessirlerin pek çoğu ayetin yukarıda aktarılan nüzul sebebine ve mevcut uygulamalara binaen indiği görüşündedir.⁵⁹³ Ancak ayetin bütün bunlardan bağımsız olarak mecâzi bir üslup kullandığını savunanlar da olmuştur. Buna göre ilgili ayete bakıldığında, sorulan soru ile verilen cevabın uyumsuz olduğu ortaya çıkmaktadır. Müslümanlar, hilalin durumu hakkında bilgi talep ederken, Resûlullah ise

⁵⁸⁹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine’l-Âşâr*, 1/181. Ezrakî, Arapların evlerine giriş şeklini detaylıca anlatmış ancak bu davranışın Ahmesîler dahil bütün Araplar tarafından yapıldığını söylemiştir. İbn Hâbib ise, Ahmesîlerin bu davranıştan muaf tutulduğunu söylemiş ve Hille ehlinin çadırın altında dahî gölgelenmekten menedildiğini aktarmıştır. Bu durum önceki uygulamalarda kendisini hissettiren katmanlaşmaya daha uygun düşmektedir. Ayrıca -güvenilir kaynaklarda- Resûlullah’ın konu hakkında başına gelen ve İbn Hâbib’i destekleyen birtakım olaylar da yer almaktadır. Bu sebeple bu konuda İbn Hâbib’in görüşü tercih edilmiştir.

⁵⁹⁰ el-Bakara 2/189

⁵⁹¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği’n-nihâye*, 1/631.

⁵⁹² Kurtubî, *el-Câmi’ li-Âhkâmî’l-Kur’ân*, 2/345. Bunun yanında konunun başka bir örnekle açıklaması için bk. Mustafa Ünver, *Kur’ân’ı Anlamada Siyâk’ın Rolü -bütünlük üzerine-* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996), 107-109.

⁵⁹³ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 5/286.

farklı bir konuya yönelmektedir. Bu durum, muhatabın beklemediği bir ifade ile karşılaşmasına neden olmaktadır. Görünüşe göre, muhatabın gereksiz ayrıntılara dalmaması amacıyla konu değiştirilmiştir. Bu bağlamda, icra edilen işlerde doğru bir usul izlenmesinin gerekliliği de vurgulanmaktadır.⁵⁹⁴ Fahreddin Râzî de bu bağlamda (v.606) cumhûrun benimsemiş olduğu ilk görüşü reddederek ayetin mecâzi bir anlam ihtivâ ettiğini savunmaktadır ve bu hususta, “Evlere arkadan girmek ifadesi, doğru yoldan sapmayı simgelerken; kapılarından girmek ise doğru yola bağlı kalmayı ifade eder. Bu tür kinayelerin dilde kullanımı yaygındır. Birine doğru yolda ilerlemesi gerektiğini belirtmek için ‘Bu işe kapıdan girmen lazım’ denir. Aksine, birinin yanlış bir yolda olduğunu ifade etmek için ‘O şeye kapıdan girmemektedir’ ifadesi kullanılır.” demektedir ve devamında ise “İşte Allah (c.c) bu mecâzi üslûbu kullanmıştır, binaenaleyh ayetin ilk şekilde anlaşılması doğru değildir zira cumhurun tefsirine göre Allah’ın kelâmında tertip uyumsuzluğu (mana bütünlüğünün sağlanamaması) meydana gelmektedir” demektedir.⁵⁹⁵

Ancak Râzî’nin varmış olduğu bu kaniya katılmak pek mümkün değildir. Her ne kadar Kur’an ayetleri birden fazla mânâyı ihtiva etse ve indiği sebep üzerine hasredilmemesi gerekse de herhangi bir ayet için “bu ayet yalnızca şu şekilde anlaşılmalıdır” gibi bir iddiada bulunmak makul gözükmemektedir. Zira bu ayetin mezkûr olaya binaen indiğine delil olabilecek sahabeden gelen sahih rivayetler vardır ve tefsir ehlinin de büyük bir çoğunluğu -Râzî’nin de ifade ettiği gibi- bu rivayetlere tâbi olmaktadır. Kaldı ki sahabe nesli, üzerine ayetlerin indiği nesil olması sebebiyle bu hususta Kur’an’ı en iyi tanıyan nesildir. Bu durumda bütün bunları yok sayıp ayeti tek bir manaya indirgemek yerine, ayet birden fazla manaya gelebilir diyerek farklı görüşleri ihtimal kabilinden zikretmek esas olmalıdır. Bu sayede hem tarihî kayıtlardan hem de dilin imkanlarından yararlanılarak ayetin kapsamı genişletilmiş olacaktır.

Tarihsel verilerin yanı sıra metin içi bağlam da yukarıda anlatılanları teyit etmektedir. Sözlü siyâka dikkat edildiğinde ayetin öncesinde oruç ve hac ibadetinden bahsedildiği fark edilmektedir. Bu ibadetlerin her ikisinin vaktinin de hilaller aracılığı

⁵⁹⁴ Ayşenur Kotan, *İslam Öncesinde Umre ve Hac İbadeti* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 47.

⁵⁹⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 5/286.

ile tayin edildiği bilindiğine göre, sözlü bağlamın da sebeb-i nüzul rivayetleri ile uyum içerisinde olduğu hemen fark edilmektedir.

Tüm bunlardan hareketle, rivayetlerin Kur'an tefsirindeki konumu açısından ayetin arka planına ışık tutan bilgilerin öğrenilmesi ve güvenilirliğinde herhangi bir problem olmayan bu bilgiler doğrultusunda ayetin yorumlanmasının önemi kendisini hissettirmektedir. Bu doğrultuda nüzul ortamına dair bilgiler ayet lafızlarının hangi manada kullanıldığını belirlediği gibi lafızların, vakıa ile örtüşmeyen, içeriği subjektif olarak doldurabilir manalarda kullanılmasına da mâni olacaktır. Buradan hareketle nüzul ortamına vakıf olmayan bir kimse "Evin arka kapısından girmek Allah'ın çok hoş görmediği bir davranış, zaten Allah da açık bir şekilde evlere ön kapıdan girin buyuruyor, o halde evlere arka kapıdan girmek hoş bir şey değil ve uğursuzluk sayılabilir" diye düşünerek Kur'an'ın yasakladığı bir şeyi kendine emreder hale gelecektir.

3.1.4. Câhiliye Araplarında Sa'y

Sa'y kelimesi, sözlükte yürümek, koşmak, çabalamak gibi anlamlara gelmekte olup سعی fiilinin mastarıdır.⁵⁹⁶ Sa'y, fıkıh literatüründe ise, hac ve umre ibadetleri sırasında tavafların ardından, Safâ tepesinden başlayarak Merve tepesine doğru gerçekleştirilen, toplamda yedi kez yapılan gidiş geliş işlemidir. Bu süreçte, dört gidiş ve üç dönüş bulunmaktadır. Her bir gidiş veya dönüş işlemine "şavt" denilmektedir.⁵⁹⁷

Sa'y ritüeli Câhiliye Araplarında da benzer şekilde Safa ile Merve tepeleri arasında gidip gelme suretiyle gerçekleştiriliyordu. Ancak İslam'daki sa'ydan farklı olarak içerisine şirk unsurları karışmıştı. Onlar, Safâ ve Merve tepelerine put dikerler bu putları tebcîlen iki tepe arasında sa'y yaparlardı. Putları yalnızca tepelere koymakla yetinmezlerdi. Öyle ki Safâ ile Merve arası da putlarla dolmuş ve rivayete göre Mekke'nin fethi günü otuz altı adet put sayılmıştı.⁵⁹⁸ Safâ ve Merve tepelerine dikilen

⁵⁹⁶ Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, 6/2377.

⁵⁹⁷ Ebûbekir Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Aḥmed 'Alâ'uddîn es-Semerḳandî, *Tuhfetu'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/402-403.

⁵⁹⁸ Fâkihî, *Aḥbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi*, 2/241-242, 5/164.

putların isimleri İsfâf ve Nâile idi. İsfâf'ı Safâ tepesine, Nâile'yi ise Merve tepesine dikmişlerdi.⁵⁹⁹

İsfâf ve Nâile putlarının ortaya çıkmasına ve yerleştirilmesine dair efsanevi hikayeler anlatılmaktadır. Rivayete göre İsfâf adında bir adam ve Nâile adında bir kadın birbirine âşık olmuştu. Hac için Mekke'ye geldikleri sırada Kâbe'nin içerisine girdiler. O sırada insanların Kâbe'yi boş bıraktıkları bir anda gaflette bulunarak cinsel birliktelikte bulundular ve bu eylem sonucunda her ikisi de oracıkta taş kesildi.⁶⁰⁰ Ardından bu ikisinin taşlaşmış bedenleri insanların ibret almaları için Safâ ve Merve tepelerine dikilmişti. İbret almak adına ortaya çıkarılan bu iyi niyetli uygulama çok sürmedi. Bir süre sonra Amr b. Luhayy insanlara “Bu suretler buraya boşuna konulmadı sizin atalarınız bunlara tapınırlardı.” diyerek halkını bu suretlere tapmaya yönlendirdi ve halk da o günden sonra bu suretleri put edinmeye başladı. Belli bir süre sonra Mekke'nin önderlerinden Kusayy, bu putları kaldırdı ve Kâbe'nin çevresine götürdü.⁶⁰¹ Arapların nezdinde bu put zamanla değerli hale geldi. Onlar bu putu tazim eder, tavafa başlayacakları zaman bu putları mesh eder,⁶⁰² ihramdan çıkacakları zaman bu putun yanında tıraş olurlar ve kurban keserlerdi.⁶⁰³

Câhiliye Araplarının Hz. İbrahim döneminden kalma sa'y menâsikine⁶⁰⁴ bir takım şirk unsurları karıştırarak onu tahrif etmesi Kur'an ayetlerine de yansımaktadır. Rivayete göre Araplardan bazı kimseler Menat putunu tazim eder ve yalnızca bu putun yanında tıraş olurlardı. Menat putunu tazim ettikleri için Safâ ve Merve arasında sa'y yapmazlar, bunu kerih görürlerdi.⁶⁰⁵ Aynı şekilde Safâ ve Merve arasında sa'y yapma durumu nübüvvet döneminde de problem haline gelmişti. Buna göre Mü'minler

⁵⁹⁹ İbn Hâbib, *el-Munemmağ*, 282.

⁶⁰⁰ İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Eşnâm*, 9.

⁶⁰¹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, 1/88.

⁶⁰² Ebû'l-Ferec 'Alî b. İbrâhîm b. Ahmed Nüreddîn b. Burhâneddîn el-Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn fi Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1427), 1/20.

⁶⁰³ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/841. İsfâf ve Nâile putları hakkında detaylı bilgi için bk. Salih Arı, “İsfâf ne Nâile”, *Câhiliye Araplarının İlahları*, ed. M.Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 265-275.

⁶⁰⁴ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, 2/40. Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed Bedruddîn el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 9/292. Ezrakî'nin aktardığı bir rivayete göre Sa'y ritüeli, Hz. Hacer'in, oğlu İsmail için su ararken yedi defa Safâ ve Merve tepesini yürümesinden mülhem ortaya çıkmıştır. Öyle ki rivayete göre Resûlullah bu olaya atfen “Böylece insanlar Safâ ve Merve'yi tavaf edegelmişlerdir” demiştir.

⁶⁰⁵ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, 1/125.

Câhiliye Dönemi'nde İsfâ ve Nâile putlarını tazim için sa'y yapıldığını bildiklerinden sa'y yapmayı kerih görmüşler, bu durumu İslâm'a yakıştıramadıklarından sa'y yapmamışlardır.⁶⁰⁶ Bunun üzerine sa'yın yapılması gerektiğini bildiren şu ayet nazil olmuştur:

*“Safâ ile Merve Allah'ın nişânelerindedir; 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.”*⁶⁰⁷

Mü'minler'in bu kabullenemeyişini onların arasında geçen diyaloglarda da görmek mümkündür. Onlar, -Safâ ve Merve arasında sa'y yapmanın verdiği rahatsızlıktan olsa gerek- Hz. Âişe'ye (r.a) (ö. 58/678) “Allah Teâlâ Kur'an'da sa'y yapmayı emretmemiştir bir kimse sa'y yapmadığı için günah işlemiş sayılmaz” diye söylenmiştir. Hz. Aişe ise akli bir çıkarımla bunun yanlış olduğunu belirterek şayet senin dediğin gibi olsaydı Allah ayette “bir kimsenin bu yerleri tavaf **etmemesinde** kendisi için bir günah yoktur” buyururdu demiştir. Sonrasında ise ayetin, ensardan bazı kimselerin Câhiliye Devri'nde sa'y yapmayı kerih görmesi hakkında indiğini söylemiştir.⁶⁰⁸ Bu konuda Hz. Ebu Bekir ise nüzul sebeplerinin her ikisini de mezcederek “Bu ayet iki sınıf için inmiştir. Bunlardan birincisi Câhiliye Devri'nde Safâ ve Merve arasında tavaf yapmaktan imtinâ edenler, diğeri ise Câhiliye Devri'nde Safâ ve Merve'yi tavaf ederken İslâm'da bu davranışı sürdürmeyi kerih görenlerdir.” demiştir. Bir diğer rivayete göre başka bir grup da Resûlullah'a gelip “Ey Allah'ın Resûlü Allah Kur'an'da Kâbe'yi tavaf etmemiz gerektiğini söylerken Safa ve Merve'yi tavaf etmemiz gerektiğine dair bir şey söylememektedir. Onu tavaf edersek bize bir günah var mıdır?” diye sormuşlar⁶⁰⁹ ve peşinden de Allah Teâlâ bu ayeti indirmiştir.

Hz. Ebu Bekir'in sözü daha açık bir şekilde anlatılacak olursa Allah Teâlâ ensar için adeta “Câhiliye'de haksız gerekçelerle bu ritüelden kaçırıyordunuz ancak artık

⁶⁰⁶ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, 47.

⁶⁰⁷ el-Bakara 2/158 إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

⁶⁰⁸ Muslim, "Hac", 43

⁶⁰⁹ Buḥârî, "Hac", 77

kaçamazsınız bunu yapmak zorundasınız” buyururken; Câhiliye’de sa’y yapıp Müslüman olunca -iyi niyetinden dolayı- sa’y yapmak istemeyen kimselere de “zihninizden bu tür düşünceleri geçirmenize gerek yok emrimin gereği olarak sa’yi yapın Allah size kötüyü emretmez” buyurmaktadır. Bu vesile ile Allah Teâlâ, tek bir lafızla her iki kesime de gereken mesajı vermiştir. Böylesi bir latif üslup da ancak ilâhî bir hitapla mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak aktarılan bilgilerden sonra tarihsel veriler olmadan ayeti anlamlandırmanın mümkün olmadığı ortaya çıkacaktır. Zira Allah’ın “*Safâ ve Merve’yi tavaf etmenizde bir günah yoktur*” buyurması oldukça anlamsız kalmaktadır. Dahası bunun bir emir mi yoksa tavsiye mi içerdiği de belirsizdir. Bu durumun modern dünya insanına müphem kalması bir tarafa nüzul dönemine şahit olan insanlara dahi kapalı kaldığı ortadadır. Ayrıca sa’yın o dönemde tavaf olarak adlandırılması da sonraki nesiller için ayrı bir problemdir. Zira Arapların sa’yı tavaf şeklinde isimlendirilmesi bilinmediği takdirde, kişi yeni ve farklı bir tavaf türünün de olduğunu düşünecektir. Son olarak Hz. Ebu Bekir’in açıklaması da ayetleri anlama konusunda sebebi nüzul ile Câhiliye Devri’nden kalma adetlerin birbirinden ayrı düşünülmemesi gerektiğini sonraki nesillere göstermektedir.

3.1.5. İhramlıyken Alışveriş Yapmanın Yasaklanması

Arapların uygunsuz tutum ve davranışları bu anlatılanlarla sınırlı değildi. Müslüman Arapların hac mevsiminde ticaret yapmakla ilgili ihdas etmiş oldukları birtakım davranışlar da bulunmaktaydı. Buna göre Araplar, en önemli ticaret kaynaklarından olan Ukâz, Mecenne ve Zü’l Mecâz panayırılarını İslam dininin gelmesinin ardından⁶¹⁰ hac mevsimi olan Zilhicce’nin ilk on günü girdiği vakit terk etmeye başlamışlardı.⁶¹¹ Ticaret, bu topluluk için temel geçim kaynağı olmasına rağmen, hac mevsimi geldiğinde ticareti terk ederlerdi. Hac döneminin, maddî işlerin

⁶¹⁰ Buḥârî, “Buyû”, 1

⁶¹¹ Onların hac mevsiminde ticareti bırakmaları şiirlerine de yansımıştı. Bu dönemde alışverişin haram kılındığını ve durdurulduğunu ifade eden şiirler bulunmaktaydı:

كادت تساقطني رحلي ومبثرتي ... بذي المجاز ولم تحسن به نعماً
من قول حرمية قالت وقد ظعنوا ... هل في مخفيكم من يشتري أدماء
قلت لها وهي تسعى تحت لبتها ... لا تحطمنك إن البيع قد زرماً

Dîvânu'n-Nabiğa ez-Zübyânî, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kâhire: Dârû'l-Me'ârif, ts.), 64.

terk edilmesi gereken bir zaman dilimi olduğu inancı egemen olduğundan, "bugünler Allah'ı zikir günüdür" ifadesini sıklıkla dile getirirlerdi.⁶¹² Eğer ticarete devam eden olursa da onları tahkir etmek amacıyla "Bunlar hacı değil dâcdır" derlerdi.⁶¹³ *Dâc*, hac mevsiminde hac yapmak yerine başka işlerle uğraşıp hac yaparmış gibi görünen sahtekâr insanlar için kullanılan bir terimdi.⁶¹⁴ Halis bir niyetle hac ifa etmek yerine ticaretinde kazançlı çıkmak adına hac yaparmış gibi gözükkenler için bu terimi kullanırlardı.⁶¹⁵

Onların hac ibadeti hakkında takınmış oldukları bu sapkın tutum Müslümanlarda kafa karışıklığına sebep olmuştu. Öyle ki Mü'minler bu durumdan etkilenerek ticaret yapanların gerçekten haclarının kabul olmayacağını düşünmeye başlamışlardı. Bu durumu Resûlullah'a sorduklarında Allah Teâlâ "*(Hac mevsiminde) Rabbinizden bir lütuf beklemenizde sizin için bir günah yoktur...*"⁶¹⁶ ayetini indirdi.⁶¹⁷ Bu vesile ile Allah Teâlâ kendisinin koymadığı bu hükmü ortadan kaldırmış ve kendisine inananların dünyevi işlerinden mahrum kalmasını engellemiştir.

Müslüman Arapların cahilâne bir şekilde başlatmış oldukları "hac döneminde ticareti bırakma" geleneği, ilgili ayetin tefsirinde önemli bir etkiye sahiptir. Tarihsel bağlamdan kopuk bir okuma yapıldığında, "*Rabbinizden bir lütuf beklemenizde sizin için bir günah yoktur*" ifadesi, anlamını yitirmekte, dahası anlamsız hale gelmektedir. Zira Allah'tan lütuf beklemek müspet bir davranış iken müspet davranışın ardından günah işlemiş sayılmak manasızdır. Ancak ayette geçen "lütuf" kelimesinin "ticaret"⁶¹⁸ anlamında kullanıldığı bilindiğinde bu sorun çözüme kavuşmaktadır. Dolayısıyla yukarıda anlatılanlar, toplumsal normların ve dönemin şartlarının Kur'an ayetlerini daha doğru bir şekilde anlamaya olan etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

⁶¹² Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, 63.

⁶¹³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 5/323.

⁶¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/263.

⁶¹⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 5/467.

⁶¹⁶ el-Bakara 2/198 *لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ*

⁶¹⁷ Süyûtî, *ed-Durru'l-Menşûr*, 1/535.

⁶¹⁸ "Lütuf" kelimesinin ticaret anlamında kullanıldığı başka bir ayet için bk. el-Cuma 62/10

3.1.6. Kurban ve Kalâid Uygulaması

İslam öncesi Arap toplumunda, çeşitli nedenlerle putlar adına kurban kesme geleneği yaygın bir uygulama idi. Câhiliye Dönemi'ndeki Araplar, Kâbe'deki ve diğer bölgelerdeki putlarına olan bağlılıklarını göstermek amacıyla kestikleri kurbanların kanlarını bu putların üzerine döker, etlerini ise yırtıcı hayvanların beslenmesi için dikili taşlar üzerine bırakırlardı.⁶¹⁹ Tevhid döneminde bu uygulama, tevhid inancına aykırı unsurlardan arındırılarak Hz. İbrahim'in sünnetine uygun bir şekilde yeniden hayata geçirilmiş ve düzenlenmiştir.⁶²⁰ Nitekim, "Ey Allah'ın Resulü! Bu kurbanlar nedir?" diye soran sahabeye, "Babanız İbrahim'in sünnetidir" diyerek, putlar adına kurban kesmenin şirk olduğunu vurgulamış ve böylece kurban ibadetinin köklü bir sünnet olduğunu ifade etmiştir.⁶²¹

Kurban ibadetinin Câhiliye Araplarının yaşamındaki yerine dair kaynaklarda hiç azımsanmayacak kadar veri bulunmaktadır. Yukarıda aktarılan bilgiler doğrultusunda, Câhiliye Dönemi'nde kurban kesmenin, yaygın pratik ibadetlerden biri olduğunu ifade etmek abartılı olmayacaktır. Zira antik toplumların kültürel yapısında, dindar birey, ilahları anarak onlara hediyeler ve kurbanlar sunan bir figür olarak öne çıkıyordu. Dolayısıyla, kurban kesim ritüeli, ilahlara yaklaşmanın bir aracı olarak benimsenmişti. Kâbe'yi kanla yüceltme fikri ve putlara kurban adama işlemi, dindeki samimiyeti gösterdiğine inanılan bir ritüel olarak görülüyordu. Kâbe ve putlara duyulan saygının, yalnızca kurbanlar aracılığıyla mümkün olabileceğine dair bir anlayış yaygındı.⁶²² Müslümanların da Câhiliye Dönemi'ndeki gibi Kâbe'yi kurbanların kanlarıyla tazim etmek istemesi de bundan kaynaklanmaktaydı.⁶²³

⁶¹⁹ Burada yer alan bilgilere putların anlatıldığı ilgili başlıklarda yer verilmişti. Daha önce bu bilgiler klasik kaynaklar referans gösterilerek aktarıldığı için burada klasik kaynaklara yer verme gereği duyulmamıştır.

⁶²⁰ Ali Arslan, "Bazı Hadislerde Değınilen Cahiliyye Devri Hac Uygulamaları", *Tarih Okulu Dergisi* 8/XXII (01 Ocak 2015), 76.

⁶²¹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezid el-Şazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (b.y.: Dâru 'İhyâ' i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.). "Edâhi", 3

⁶²² Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kâble'l-İslâm*, 11/196.; Dindi, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi = The Dialectic Relation Between Jâhiliyyâ Arabic Hajj Rituals and the Qur'anic Rituals", 620.

⁶²³ Şaberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vili 'Âyi'l-Kur'ân*, 9/508.

Kurban ibadetine vermiş oldukları önem, kurban edilmeye adanmış hayvanlara da yansımaktaydı. Araplar, kurban edecekleri hayvanın boynuna kurbanlık olduğunu belli etmek amacıyla bir kolye asarlar ve buna da “kılâde” (kalâid) derlerdi.⁶²⁴ Liflerden elde edilen bu gerdanlıkları takarak gerdanlığın takılı olduğu hayvanın veya insanın yağma tehlikesinden korunmasını sağlarlar,⁶²⁵ adeta “bu hayvan Allah’a kurban edilmekte veya bu insan Allah yolunda hac yapmaktadır” mesajı vererek dokunulmazlık sağlarlardı. Bu durumda gerdanlığı bulunmayan hayvanların güvenliği olmadığı için yağmalanması ve istismara uğratılması an meselesiydi.

Araplar kurbanlık olarak belirledikleri hayvanları işaretlerken gerdanlık asmanın yanında farklı yöntemler de kullanmaktaydı. Bu hususta hayvanların derilerini dağlarlar, hörgüçlerini çizik atmak suretiyle kanatırlardı. Yapılan bu işlemin adına “iş‘âr”, bu işlemin yapıldığı hayvanlara da “şe‘îra” veya “şe‘âir/شعائر” denirdi.⁶²⁶ Gerek gerdanlık takarak gerekse de cerrahi müdahalelerde bulunarak işaretledikleri bu kurbanlık develere Kâbe’ye adanmış anlamında kullandıkları “hedy” ismini verirlerdi.⁶²⁷ Bağışlanan bu hayvanların semiz olanlarına “bedene” dedikleri de olurdu.⁶²⁸ Bu hayvanlara verdikleri değerden dolayı üzerine binmeyi dahi uygun görmezlerdi.⁶²⁹ Bu kelime sonraları büyükbaş hayvanlara verilen genel isim haline gelmişti.⁶³⁰ Onlar “hedy” kurbanlarının derilerini yüzüp etlerini kuruturlardı. Etler kurbanın kesilmesinden sonraki ilk üç günde kurutulurdu. Bu günlere kurutma günleri anlamına gelen “Teşrik Günleri/تشریق” derlerdi.⁶³¹ Onlar, kılâde(gerdanlık) taktıkları

⁶²⁴ Halil b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/117.; Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luġa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, 2/527.

⁶²⁵ Ezrakî, *Aḥbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, 1/222; Fâkihî, *Aḥbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi*, 4/172; Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kâble'l-İslâm*, 11/390; Muhammed İbrâhîm Feyyûmî, *Târîhu'l-Fikri'd-Dîni'l-Câhili* (Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1994), 512; Muhammed Selman Çalışkan, “Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (15 Haziran 2019), 82; Hamit Kılıç, *Câhiliye'den İslâm'a Hac ve Umre* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 44.

⁶²⁶ Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luġa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, 2/699; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 12/190.

⁶²⁷ Ebu'l-'Abbâs Şihâb ed-Dîn Aḥmed b. Yûsuf b. 'Abdiddâim es-Semîn el-Halebî, *'Umdetu'l-Huffâz fî Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (b.y.: y.y., 1417/1996), 4/247.

⁶²⁸ Ebû'l-Ḥâsen 'Alî b. Muhammed el-Ḥâzin, *Lubâbu't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzil*, thk. Muhammed 'Alî Şâhîn (b.y.: y.y., ts.), 3/258.

⁶²⁹ Buhârî, “Hacc”, 103; Çalışkan, “Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği”, 83.

⁶³⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/359.

⁶³¹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luġa*, 4/264. İslam'da teşrik günlerinde yapılan teşrik tekbirleri ismini buradan almaktadır.

bu hayvanlar amacına ulaşır sâlimen Kâbe'ye vardıkları vakit “kesilmiş” anlamına gelen “Mukatta‘/المقطع” isimli bölgeye gelirler ve hayvanların kılâdelerini keserlerdi.⁶³² İpler burada kesildiği için bölge bu isimle anılır olmuştur.⁶³³ Ancak Araplardan kural tanımaz eşkıyanın kötü niyetle hayvanların gerdanlıklarını çözerek kaçırdıkları ve yağmaladıkları da olmaktadır.⁶³⁴ Bu hususta onların kılâde ve iş‘âr ismini verdikleri adetlerine, ve bunlara hürmet edilmesi gerektiğine Kur‘ân-ı Kerîm‘de şu şekilde değinilmektedir:

“Ey iman edenler! Allah‘ın işaretlerine(şe‘âir), haram aya, boyunları bağısız ve bağlı kurbanlıklara (kalâid), rablerinin lütuf ve rızasını dileyerek Beytülharâm‘a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin...”⁶³⁵

“Allah Kâbe‘yi, Beytülharâm‘ı, haram ayı, boyunları bağısız ve bağlı kurbanlıkları insanların maddî ve manevî hayatları için destek kıldı...”⁶³⁶

Lafızlardan da anlaşıldığı üzere ayet, açık bir şekilde kendisine işaret konulan ve gerdanlık takılan develerin Allah‘a adanmış olmaları sebebiyle özgür bırakılması gerektiğini söylemektedir. Ancak müfessirlere göre ilk ayette geçen “شعائر” kelimesinden yalnızca hayvanlar kastedilmemekte,⁶³⁷ hac menâsikinin tamamı, Allah‘ın haram kıldığı ihram yasakları veya emredip nehyettiği davranışların tamamı kastedilmektedir.⁶³⁸ İkinci ayette “kalâid” ve “hedy” kavramlarının “kıyam” yani maddi ve manevi bir destek oluşu da izaha muhtaç durumdadır. Buna göre kıyam ifadesi, bu uygulamanın bölge halkının geçiminde önemli bir yer sahip oluşuna işaret etmektedir. Nitekim Araplar, kurbanlıkların etleriyle fakirler karınlarını doyurur,⁶³⁹ bununla da kalmayıp ister mukim ister seferî olsun Kâbe‘yi ziyarete gelen herkesin bu

⁶³² Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi‘d-Dehri ve Hadîsihi*, 4/172.

⁶³³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine‘l-Âşâr*, 1/222.

⁶³⁴ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi‘l-‘Arab Kable‘l-İslâm*, 11/210.

⁶³⁵ el-Mâide 5/97 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَجْلُوْا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقُلُودَ وَلَا ءَأْمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرَضَوْنَ

⁶³⁶ el-Mâide 5/97 جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِّلنَّاسِ وَالشُّهُرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقُلُودَ

⁶³⁷ Şe‘âir, kelimesinin hayvanlar anlamına geldiği bilgisi salt sözlük aracılığı ile edilmiş bir bilgi olup tefsirler tarafından kullanımına rastlanılmamıştır. Zebîdî, *Tâcu‘l-‘Arûs min Cevâhiri‘l-‘Kâmûs*, 12/190.

⁶³⁸ İbn ‘Atiyye, *el-Muharreru‘l-Vecîz fî Tefsîri‘l-Kitâbi‘l-‘Azîz*, 2/146.

⁶³⁹ Bikâ‘î, *Naẓmu‘d-Durer fî Tenâsubi‘l-Âyâti ve‘s-Suver*, 6/307.

kurbanlardan faydalanmasını sağlarlardı. Bunların yanı sıra hayvan sahipleri de kurbanlıklar sayesinde kendilerine gelir elde etmiş olurlardı.⁶⁴⁰

Kur'an'ın kılâdeye atıf yaparak bu uygulamaya değer vermesi, önceki toplumlarda gerdanlık takılan hayvan ya da kişilerin dokunulmaz kabul edilmesi geleneğini dikkate aldığını ve bu geleneğin ihlal edilmemesi gerektiğini vurguladığını göstermektedir. Bu durum Allah Teâlâ tarafından İslam'ın genel kurallarına muhalif görülmediği için aynen devam ettirilmiştir. Ancak bazı kimseler tarafından bu uygulama vahyin bir eseriymiş gibi gösterilmiş, Hz. İbrahim döneminden kalma bu ritüelin ilahi kaynaklı olduğu düşüncesine varılmıştır.⁶⁴¹ Ne var ki bu yaklaşımın doğru olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Zira bir uygulamanın Hz. İbrahim döneminden kalması, dahası bunun diğer peygamberler tarafından da gerçekleştirilmesi, Yüce Allah'ın da bu durumu engellememesi bu ritüelin vahiy kaynaklı olduğunu doğrulamaz, yalnızca tevhide ve İslam'ın şî'ârına uygun olduğunun göstergesi sayılabilir. Sonuç olarak Allah Teâlâ'nın insanların uygulayageldiği bir davranışı değiştirmiyor olması akıllara o davranışın vahiy kaynaklı olduğu anlamını getirmemelidir. Zira Allah'ın (c.c) bir şeyi emretmesi ile bir şeye müsaade etmesi aynı şey değildir.

İslam'ın gelmesiyle birlikte Allah Teâlâ'yı ve Kâbe'yi tazim eden bu uygulama aynen devam ettirilmiş, dahası bu duruma özen gösterilmesi hususuna özellikle dikkat çekilmiştir. Ancak hadis kaynaklarında Resûlullah'ın hayvanlara gerdanlık takma uygulamasını yasakladığına dair rivayetler⁶⁴² bulunmaktadır. Bu durum her ne kadar yukarıda anlatılanlarla çelişiyor gibi görünse de aslında Resûlullah hac için yapılan kılâde uygulamasına değil uğur beklemek için⁶⁴³ zil gibi nesnelere hayvanlara asılmasına⁶⁴⁴ veya hayvanı yaralama potansiyeli olan “vetr” isimli telin takılmasına

⁶⁴⁰ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/58; Çalışkan, “Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği”, 85.

⁶⁴¹ Kılıç, *Câhiliye'den İslâm'a Hac ve Umre*, 44.

⁶⁴² Buḥârî, “Cihâd ve Siyer”, 137

⁶⁴³ Ebû'l-Faẓl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî es-Süyûtî, *et-Tevşîhu Şerḥi Câmi 'i's-Şaḥîḥ*, thk. Rıdvan Câmî ' Rıdvan (Riyad: y.y., 1419/1998), 5/1994.

⁶⁴⁴ Ebû Ḥafş 'Omer b. 'Alî b. Aḥmed el-Mısrî İbnu'l-Mulakḳın, *et-Tavdîḥ li Şerḥi'l-Câmi 'i's-Şaḥîḥ* (Dimaşk: y.y., 1429/2008), 18/153.

karşıydı.⁶⁴⁵ Kısacası onun amacı gerdanlıklar değil, bu gerdanlıkları takmakla amaçlanan şeyler idi.

Son olarak konuyla ilgili bir diğer ayet de “bedene” kelimesinin içerisinde yer aldığı Hac Suresi’nin 36. ayetidir. Allah Teâlâ konu hakkında şunları buyurmaktadır:

*“Biz bedeneleri de Allah’ın size nişânelerinden kıldık; sizin için onlarda nice yararlar vardır. Onlar (kesim için) sıraya dizildiklerinde üzerlerine Allah’ın adını anın, cansız halde yere serildiklerinde ise onlardan hem kendiniz yiyecek hem de ihtiyacınızı gizleyen ve gizlemeyen yoksulları doyurun...”*⁶⁴⁶

Ayette geçen “büdne” kelimesi bedene kelimesinin çoğulu olup yukarıda da ifade edildiği gibi büyükbaş kurbanlıkların semiz olanlarına denmektedir. Ayetin devamında da “onlardan hem kendiniz yiyecek hem de ihtiyacınızı gizleyen ve gizlemeyen yoksulları doyurun...” buyrulması da müşriklerin hatalı davranışına yönelik bir düzeltmedir denebilir. Zira Araplar, kestikleri kurbandan kendileri yemezler, yalnızca başkalarına yedirirlerdi. Ayette yer alan “hem kendiniz yiyecek” şeklinde bir ifadenin bulunması da bu yanlış tutumu düzeltmeye matuftur.⁶⁴⁷ Yine aynı şekilde ayette yer alan “sizin için onlarda nice yararlar vardır.” ifadesi de Arapların benimsediği yanlış bir tutumu düzeltmeye yöneliktir. Buna göre ayet, müşriklerin “hedy” olarak belirlenen hayvanların sırtına binmemeleri gibi⁶⁴⁸ davranışlarının asılsız olduğunu ifade ederek bu hayvanlardan yararlanılabileceğini haber vermektedir.

Sonuç olarak yukarıda yer alan ayetler gerek içerdiği kelimeler gerekse de muhatabına söylediği ifadeler ile tarihsel bir bağlam üzerine indiği hissiyatını okuyucuya sonuna kadar yaşatmaktadır. Bu hususta ilgili kavramlar ve ifadelerle ne demek istendiği elde edilen bilgiler çerçevesinde yeniden düşünüldüğünde ayetin okuyucuya kapalı kalan kısımları açığa kavuşacaktır.

⁶⁴⁵ Ebû ‘Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. ‘Abdiddâ’im b. Mûsâ el-‘Askalânî Şemsuddîn el-Birmâvî, *el-Lâmi ‘u’s-Şaḥîḥ bi Şerḥi’l-Câmi ‘i’s-Şaḥîḥ*, thk. Nüreddîn Tâlib vd. (b.y.: y.y., 1433/2012), 9/41.

⁶⁴⁶ el-Hac 22/36 وَأَلْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْقَائِعَ وَالْمَعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

⁶⁴⁷ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, 4/123.

⁶⁴⁸ Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, 4/26.

3.1.7. Takvimle Oynamak: Nesî ve Kur'an'daki Yansıması

Câhiliye Arapları, yazılı bir kültüre sahip olmayışlarından ve yaşam tarzlarından olsa gerek kesinleşmiş bir takvim başlangıcına sahip değillerdi. Bu hususta her kabile kendileri için önemli bir olayı takvim başlangıcı olarak kabul ediyordu. Süreç içerisinde infial yaratacak önemli bir olay gelişmişse takvimin başlangıcını o olaya göre güncelleyebiliyorlardı. Örneğin Fil olayının yaşandığı yıla “Fil Yılı”, Medine’ye hicretin ardından gelen birinci yıla “Kurtuluş Yılı”, devamında gelen ikinci yıla da “Savaş Yılı” gibi isimler konulması ve bu tarihlerin takvim başlangıcı olarak güncellenmesi onların zaman algısında bir sabitenin olmadığına göstergesiydi.⁶⁴⁹

Araplar, sürekli değişkenlik gösteren bir takvim anlayışlarının olması sebebiyle yıl içerisinde de takvimin ayarlarıyla çeşitli şekillerde oynayabiliyorlardı. Takvimde değişiklikler yapma işlemine Nesî ismini veriyorlardı. Nesî, sözlükte ilave etmek, ertelemek artırmak gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁵⁰ Terim olarak ise Arapların haram aylardan herhangi birisini başka bir zamana ertelemesi demektir.⁶⁵¹ Bunun yanında zamanın ayarlarıyla oynamanın bir başka yolu olan “kebîse” yöntemini de kullanırlardı. Bu yöntemle göre Kamerî ve Şemsî takvimi birbirine eşitliyorlar, bunu da iki takvim arasındaki yaklaşık 11 günlük farkı bir sonraki yıla devrederek yapıyorlardı.⁶⁵² Böylelikle her üç yılda bir, ilave bir ay ekleyerek üçüncü yıldaki ay sayısını 13 yapıyorlardı.⁶⁵³

Arapların takvimle oynamasının temelde iki sebebi bulunmaktaydı. Buna göre onların haram ayların kendi içerisinde yerlerini değiştirmesi şeklindeki uygulamaları aslında haram aylara duydukları saygıdan kaynaklanmaktaydı.⁶⁵⁴ Onlar, haram aylarda

⁶⁴⁹ Şeyh Muhammed el-Casazânî el-Hüseynî vd., “Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı İle İlgili Bir Araştırma (Örnek Bir İnceleme)”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2000), 144-145.

⁶⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/166-167.

⁶⁵¹ Râğib el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, 804.

⁶⁵² Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Âşârü'l-bâkıye*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 49-50.

⁶⁵³ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 784-786.

⁶⁵⁴ Araplar ayları sekizli ve dörtlü olarak gruplandırıyorlardı. Ayların sekizi olağan, her şeyin serbest olduğu aylar iken dört tanesi savaşmanın, adam öldürmenin ve çeşitli menfi davranışlarının yasaklandığı haram aylardı. Öyle ki, bu aylarda bir kişi, babasının veya kardeşinin katilini gördüğünde ona saldırmaz, bu aylardaki kutsallığın büyüklüğünden ötürü ona dokunmazdı. Bu haram aylar, kabilelerin dinlenip

savaşmanın yasak olması sebebiyle bu ayların peş peşe gelmesinden rahatsız oluyorlardı. Zira üç haram ayın peş peşe gelmesi, geçimini savaş yoluyla temin eden bir toplum için savaşmamak anlamına gelmekteydi ki bu durum ekonomik açıdan son derece kritik bir meseleydi. Bu sebeple onlar haram aylardan birinin yerini ileri bir tarihe erteleyerek savaştan uzun süre mahrum kalmaktan kurtuluyorlardı.⁶⁵⁵

Arapların kamerî yılı şemsî yıla eşitlemesi şeklinde⁶⁵⁶ uyguladıkları diğer yöntem de bir başka ihtiyacı karşılamaktaydı. Bilindiği üzere onlar, geçimlerini ticaretle sağlıyorlar, dolayısıyla dünyanın çeşitli ülkelerinden gelen satıcılarla iletişimi içerisinde kalıyorlardı. Hac ibadetinin, kamerî ayın sürekli değişmesi sebebiyle şemsî takvime göre kendi belirledikleri bir vakitte yapılmasını istiyorlardı. Bu sebeple Araplar, işlenmiş deri, parşömen ve meyve gibi ticari malların bol olduğu dönemlerde hac yapmayı tercih ederek, haccın en bereketli ve elverişli zamanlarda düzenli bir şekilde gerçekleştirilmesini istediler⁶⁵⁷ ve takvimi de bu duruma uyacak şekilde sabitlediler. Ayrıca bunun yanında Araplar, hesaplarını ay takvimine göre düzenlediklerinde, hac mevsiminin bazen yaz, bazen de kış aylarına denk geleceğini biliyorlardı. Mevsimlerin değişmesi, seyahat etmeyi zorlaştıracak ve bu da ticaret yaparak kazanç elde etmelerini engelleyecekti. Diğer bölgelerden gelen insanlar da ancak uygun zamanlarda gelebilecekti. Ay takvimine bağlı olarak hac döneminin farklı mevsimlere denk gelmesinin ticari çıkarlarına zarar verdiğinin farkındaydılar. Bu nedenle, güneş takvimini dikkate almaya karar verdiler. Güneş yılı, ay yılından daha

alışveriş yapabileceği, güven içinde geçirebileceği bir süre olarak kabul edilirdi. Bu ayların dokunulmazlığı, çöl hayatının zorlukları nedeniyle zorunluydu; çölde yaşayan insanlar, yetersiz besin ve su yüzünden sürekli birbirleriyle rekabet eder ve su yolları üzerinde hak iddiasında bulunur, baskınlar yaparak hayatta kalmaya çalışırlardı. Bu kadar zorlu bir yaşamın elbette bir dinlenme dönemine ihtiyacı vardı. Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kıble'l-İslâm*, 16/105.

⁶⁵⁵ İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 157; Ebû't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Beşâ'iru Zevî't-Temyîz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr (Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ, ts.), 5/43.

⁶⁵⁶ Bu yöntem, hakkında çeşitli rivayetler ve teorilerin bulunduğu oldukça kompleks yapıda bir uygulamadır. Çalışmanın kapsam ve içeriği gereğince bu meseleyi çalışmada detaylarıyla aktarmak uygun görülmemiştir. Konu hakkında detaylı ve kapsamlı çalışmalar bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Kevser Başar, *Cahiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Mustafa Fayda, "Nesî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); Veli Kayhan, "Son Zaman Ayarı -II: 'Nesî' ya da Haram Aylara Müdahale", *Bilimname : Düşünce Platformu* 28 (Ocak 2015), 9-25; Mustafa Ünver, "'Nesî' Ayeti ve Modern Nesî Uygulamaları", *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (01 Haziran 2016), 43-68; İrfan Köse, *Haram Ayların Kutsallığı ve Savaş Yasağı Hükmünün Neshi Problemi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Hanefi Palabıyık - Fatih Duman, *Cahiliye Döneminde Kültür Hayatı*, ed. Mehmet Azimli (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 23-35.

⁶⁵⁷ Bîrûnî, *el-Âşârü'l-bâkıye*, 111.

uzun olduğu için, ay takvimine eklemeler yapmaları gerekiyordu. Bu eklemeler sonucunda, bazı yıllar on üç ay sürebiliyordu.⁶⁵⁸

Arapların nesî işlemini bireysel ve gelişigüzel bir biçimde gerçekleştirmedikleri, belirlenen bir bilirkişinin emriyle gerçekleştirdikleri bilinmektedir. Nâsî⁶⁵⁹ veya -önder, yüce, dâhî, hayırlı kimse, engin deniz⁶⁶⁰ gibi anlamlara gelen-“Kalemme” unvanı verilen kimseler tarafından bu işlem yapılırdı. Bu kimse, nesînin nasıl yapılacağını açıklayacağı zaman haccın bitiminde Hacerulesved’in başında durur ve insanlara yönelerek “Ben burada ayıplanacak bir şey yapmıyorum, benim vereceğim hükme de kimse karşı gelemez!” diye seslenirdi.⁶⁶¹ Bunun üzerine etrafındakiler “Doğru söyledin haydi şimdi ayı ertele!” diyerek Muharrem ayının haramlığının kaldırılmasını dilerlerdi.⁶⁶² Nâsî de bu şekilde Muharrem’i helal kılarak⁶⁶³ yerini Safer ayının yerine kaydırırdı. Sonrasında da Muharrem ayına Saferu’l-Evvel, gerçek Safer ayına da Saferu’s-Sânî derlerdi.⁶⁶⁴

Aktarılan rivayetler değerlendirildiğinde nâsînin duyurmuş olduğu bu karar, muhtemelen yalnızca hac aylarını değiştirmemekte, bunun yanında Mekke’deki panayırların vaktini de değiştirmektedir. Bu tarih değişikliği müteselsilen diğer bölgelerdeki insanları da etkilemektedir.⁶⁶⁵ Sonuç olarak hac mevsimi, kamerî aylar arasında sürekli bir döngü içinde gerçekleşmeye başlamaktadır. Bazı yıllarda hac, Zilhicce ayına denk gelirken, sonraki yıllarda sırasıyla Muharrem ve Safer aylarına kaymaktadır. Bu döngü, belirli bir süre sonra tekrar Zilhicce’ye denk gelecek şekilde başa sarmaktadır. Bu ay ekleme uygulaması, iki önemli sonucu beraberinde getirmektedir: İlk olarak, ayların sayısında bir artış meydana gelmekte; ikinci olarak, bir aya ait hurmetin diğer bir aya ertelenmesi durumu ortaya çıkmaktadır. Böylelikle hem nesî (erteleme) hem de ayların sayısını artırma (kebîse) gerçekleşmiş olacaktır.⁶⁶⁶

⁶⁵⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 16/45.

⁶⁵⁹ Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 11/143.

⁶⁶⁰ Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, 16/396-397.

⁶⁶¹ İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 157.

⁶⁶² Ebû ‘Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-Merzûkî el-İşfehânî el-Merzûkî, *el-Ezmine ve’l-Emkine* (Beyrut: y.y., 1417), 68.

⁶⁶³ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, 1/44.

⁶⁶⁴ Ezrakî, *Ahâbâru Mekke ve mâ Câe fihâ mine’l-Âşâr*, 1/184.

⁶⁶⁵ Palabıyık - Duman, *Cahiliye Döneminde Kültür Hayatı*, 27.

⁶⁶⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 16/45; Kayhan, “Son Zaman Ayarı -II”, 19.

Bu durum, ay takvimi sisteminin ve hac ibadetinin devinimsel yapısını etkileyen önemli bir unsurdur. Birtakım müdahalelerin yapılmasıyla kamerî takvimdeki değişikliği işlevsiz hale getiren bu uygulamaya Kur'an'da da yer verilmekte ve Allah Teâlâ tarafından bu uygulamanın yanlışlığı şu şekilde ifade edilmektedir:

“Nesî yapmak, inkârcılığı artırmaktan başka bir şey değildir, inkârcıların daha da sapmasına yol açmaktadır...”⁶⁶⁷

Allah Teâlâ, onların yapmakta olduğu bu işi oldukça çirkin karşılamış ve nesî yapanlara inkârcı yakıştırmaları yapmakla kalmayıp onları inkarcılıkta haddi aşmakla suçlamıştır. Zira takvimin ayarlarıyla oynamak demek, Yüce Allah'ın buyruklarının tamamının yerinin değişmesi anlamına gelmektedir. Örneğin hac ibadeti istenilen vakitte yapılamayacak, bayramlar istenilen vakitte tebrik edilemeyecek, zekâtın verilmesinde yıl şartı gerektiği gibi gözetilemeyecektir. Takvime müdahale etmek, Allah Teâlâ'nın “Zamana sövmeyin”⁶⁶⁸ zira zamanın sahibi benim, gece ve gündüz benim elimdedir⁶⁶⁹” sözüne muhalefet etmek anlamına geldiğinden tam manasıyla bir şirk unsurudur. Bunun yanında “kalemme”in insanlara hitaben “ben ayıp bir şey yapmıyorum, kimse de benim sözüme karşı gelemez”⁶⁷⁰ gibi sözler sarf etmesi, onlardaki suçluluk psikolojisini ortaya çıkarmakta ve bu tavır onların küçük çapta bir tanrıcılık rolüne büründüğünü göstermektedir. Bu da ayette geçen “Nesî yapmak, inkârcılığı artırmaktan başka bir şey değildir...” sözünü daha da anlamlı kılmaktadır.

Bunun yanında ayetin iç bağlamı üzerinde düşünüldüğünde bir önceki ayette geçen “Doğrusu Allah'a göre ayların sayısı, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısına uygun olarak on ikidir...”⁶⁷¹ ifadesi daha anlamlı gelecektir. Zira ayetin Allah katındaki ayların sayısının on iki olduğunu söylemesi bilimsel bir bilgi vermekten ziyade, müşriklerin ayların sayısını on üçe çıkarmasının yanlışlığını vurgulamaktır.⁶⁷²

⁶⁶⁷ et-Tevbe 9/37 *إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُجْلُونَ عَامًا وَيُحَرِّمُونَ عَامًا لِيُؤْطُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُجْلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ رُبُّنَ لَهُمْ سُوءٌ أَعْمَلُهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ*

⁶⁶⁸ Muslim, “Kitâbu'l-Elfâzi mine'l-Edeb”, 1

⁶⁶⁹ Buḥârî, “Kitâbu'l-Edeb”, 101

⁶⁷⁰ أنا الذي لا أعاب ولا أخاب، ولا يرد لي قضاء

⁶⁷¹ et-Tevbe 9/36 *إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ*

⁶⁷² Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 2/409.

Son olarak konunun hac aylarıyla doğrudan ilgisi olması sebebiyle Kur'an'da hac aylarının farklı şekilde ifade edilmesine değinmek yerinde olacaktır. Buna göre Kur'an, hac aylarından bahsederken “*Hac, bilinen aylardadır..*” şeklinde bir ifade kullanır. Bu kullanım, nesî uygulanırken kullanılan çeşitli yöntemlerden ve bu yöntemlerin etkisiyle de hac ibadeti için muhtelif vakitler tayin etmekten kaynaklanmaktadır. Sonucunda da bu çeşitlilik, gruplar arasında ayrışmalara ve tartışmalara yol açmaktadır. Bu bağlamda, Allah Teâlâ, nesî kaynaklı farklı vakitlerin tayin edilmesinin yanlışlığına dikkat çekerek ve hac vaktinin bir sabitesi olduğunu vurgulayarak “*hac bilinen aylardadır*” buyurmuştur. Bunun ardından, “*hacda tartışmaya girmek yoktur*” ifadesiyle de bir bakıma yapılan tartışmaların son bulması gerektiğini söylemektedir.⁶⁷³ Böylece ayet, hac ibadetinin belirli kurallara ve zaman dilimlerine bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Sonuç olarak Allah Teâlâ ilgili ayetlerle zamanın önemine, ibadetler hususunda, zamanın dikkat edilmesi gereken unsurların başında geldiğine dikkat çekmekte, bu hususta nesî gibi birtakım uygulamalarla kâinattaki nizâmın bozulmasına sebep olmanın en büyük günahlardan biri olduğunu kullarına haber vermektedir. Ancak nesî kavramını ve bu kavramın tatbikine dair bazı uygulamaları bilmeyen bir kimse ayetin vermekte olduğu mesajı anlamayacağı gibi nesî kavramının kendisine herhangi bir çağrışımında bulunduramaması sebebiyle ayet, kendisi için herhangi bir anlam dahi ifade etmeyecektir.

3.1.8. Hacıların Su İhtiyacını Karşılama: Sikâye

Mekke şehir devleti, henüz sistemli bir şekilde yerleşik hayata geçmemiş dağınık bir biçimde yaşayan kabilelerin yerleşik hayata geçmesiyle oluşmuştur. Mekke'nin yerleşik hayata geçmesinde önemli bir rol oynayan Kusay b. Kılâb, (ö. 480?) şehir yönetimi adına bazı düzenlemelerde bulunmuş, idare ile alakalı önemli görevleri kendi bünyesinde toplarken diğer kabilelere de güçleri nispetinde görevler

⁶⁷³ Müsa Cârullâh, *Nizâmu'n-Nesî 'inde'l-'Arab Kable'l İslâm* (Mısır: Maḥbaatü's-Se'ade, 1935), 6; Başar, *Cahiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, 36. Ancak ayette geçen “*hacda tartışmaya girmek yoktur*” ifadesi tefsirlerde genellikle ihram yasakları bağlamında anlaşılmıştır. Bu sebeple ayetin hacda tartışmayı ve kötü söz söylemeyi yasaklaması aslında yalnızca nesî uygulaması ile açıklanamaz. Dolayısıyla bu ayet hem nesî uygulamasına hem de ihram yasaklarına vurgu yapıyor denilebilir. Ayetin devamında kadınlara yaklaşmanın yasaklanması da olayın sadece nesî ile alakası olmadığını da gösterir niteliktedir. Zira nesî ile cinsel ilişki arasında herhangi bir bağ kurulamamaktadır.

tahsis etmiştir.⁶⁷⁴ Bu doğrultuda Kusay, Mekkelilerin yaşam kaynağı Kâbe ve şehrin idaresiyle ilgili olan sidâne (Kâbe'nin bakımı ve muhafızlığı), kıyâde (komutanlık), nedve (şehir yönetimi), livâ, sikâye (hacıların su ihtiyacının karşılanması) ve rifâde (hacıların yiyecek ihtiyacının karşılanması) gibi hizmetleri bünyesinde toplamış ve kavmi tarafından da hükümdar mesabesinde görülerek çok sevilen ikonik bir simge haline gelmişti.⁶⁷⁵ Kusay'ın şehir idaresi ve hacılara yönelik yardım konusunda koymuş olduğu bu prensipler, Kureyşlileri diğer kabileler nezdinde daha imtiyazlı hale getirmişti. Bilhassa hacıların ihtiyaçlarının karşılanması şehre gelen misafirlere güven duygusu aşılanmış, bu duygunun getirdiği ilgiyle beraber Mekke ticaret merkezi haline gelmişti.⁶⁷⁶ Ticaretin Mekke için ne denli önemli olduğu dikkate alındığında bu tür görevlerin ticari açıdan getirdikleriyle elde edilen imtiyaz daha da anlaşılır olacaktır. Ayrıca yukarıda sayılan görevlerin ekonomik açıdan gelir kapısı olarak görüldüğü de olurdu. Örneğin sikâye göreviyle ilgili olarak hacılara verilen hizmet karşılığında bir miktar ücretin talep edildiği de bilinmektedir.⁶⁷⁷ Bu görevler ilerleyen zamanlarda Kureyş kabilesi içerisinde el değiştirmiş, sikâye ve rifâde görevlerini Abdumenâfoğulları devralmış ve cömertçe hacıların ihtiyaçlarını gidermişlerdi.⁶⁷⁸ Bu görevi devralmaları onların da Arap kabileleri arasındaki imtiyazını artırmış, gittikleri yerde ikram görmüşler ve yollarda can güvenliklerini emniyete alarak ticaret konusunda ilerleme kaydetmişlerdi. Kısacası sikâye, rifâde gibi Kâbe ile alakalı görevler, insanlara hizmet etmenin yanında birtakım menfaatleri de beraberinde getirmiş ve bu hizmetleri yürüten kimseleri toplum nezdinde değerli kılmıştır.

Kâbe ile alakalı görevlerden olan ve yürütücüsüne imtiyaz kazandıran sikâye ile Kâbe'nin bakım, onarım masraflarını karşılama işi Kur'an'ı Kerim'de kendisine şu şekilde yer bulmuştur:

“Hacılara su verme ve Mescid-i Harâm'ın imar ve bakım işini (üstlenen kimseyi), Allah'a ve âhiret gününe inanıp Allah yolunda cihad eden kimseyle bir mi

⁶⁷⁴ Kelpetin, *Câhiliye Döneminde Arabistan*, 103.

⁶⁷⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/124-125.

⁶⁷⁶ Kelpetin, *Câhiliye Döneminde Arabistan*, 74.

⁶⁷⁷ W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016), 34.

⁶⁷⁸ İbn Şa'd, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, 1/63.

tutuyorsunuz? Bunlar Allah katında bir değildirler. Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez.”⁶⁷⁹

Ayetin nüzul sebebine bakıldığında iki farklı sebab-i nüzul rivayetinin olduğu fark edilmektedir. Birinci rivayete göre ayet, müşrikler ve Müslümanlar arasında cereyan eden bir olay üzerine inmiştir. Aktarılanlara göre Resûlullah’ın amcası Abbâs (ö. 32/653) henüz Müslüman olmamışken Bedir Savaşında esir alındığında Müslümanlara, “Sizler, İslâm’a girmekle, hicret etmekle ve cihat etmekle bizi geçtiyseniz de biz de Mescidi imar ediyor, hacılara su veriyor ve esirleri serbest bırakıyorduk.” demişti. Bu olay üzerine de Allah Teâlâ bu ayeti indirmişti. Bir başka rivayete göre de birkaç adam bir araya gelmiş ve birbirlerine “Ben Müslüman olduktan sonra hacılara su vermek dışında hiçbir amelime aldırış etmem”, “Ben Müslüman olduktan sonra Mescid’in imarı dışında hiçbir amelime ehemmiyet vermem” gibi sözler sarf ederek bu iki amel haricinde yapılan tüm amelleri yok sayarak sadece bu amellerin yeteceğini düşünüyorlardı. Devamında ise Yüce Allah mezkûr ayeti indirdi. Aynı şekilde Müslümanlar arasında sikâye, Mescid’in imarı ve cihadın kıyas edildiği çeşitli diyaloglar da rivayet edilmiştir.⁶⁸⁰

Rivayetler ve aktarılanlar bilgiler ışığında ayet yeniden okunduğunda ayetin vermek istediği mesaj daha net bir şekilde anlaşılacaktır. Özellikle Arapların alâmet-i fârikası haline gelen -ve ileride de detaylarıyla açıklanacak olan- övünme hasletinin bu ayette de tüm açıklığıyla yer aldığı farkına varılacaktır. Ancak herhangi bir ön bilgi olmaksızın metne bakıldığında, lafızlardan ayetin bir tartışma üzerine indiği hissedilmekle birlikte tartışmanın detaylarına vakıf olunamadığı için bir şeyler hep eksik kalmaktadır. Bunun yanında günümüz insanı Kur’an’ı yalnızca kendi algıları doğrultusunda okuduğu ve kendi döneminin şartlarından sıyrılmadığı için bazı şeyleri anlamlandırmada zorlanacak, dolayısıyla da kendi kendine “Hacılara su dağıtmak da salih amel, Allah’a iman etmek ve cihâd etmek de aynı şekilde. Acaba neden bu ayette hacıların ihtiyaçlarını gidermek gibi kutsal bir görev menfi bir anlamda kullanılmış?” şeklinde bir soru yöneltebilecektir. Ancak aktarılan rivayetleri ve bu tür görevlerin

⁶⁷⁹ et-Tevbe 9/19 *أَجْعَلْتُمْ سِقَابَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ*

⁶⁸⁰ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, 244-245.

Câhiliye Dönemi'nde namaz kılındığına delil olarak gösterilen bir başka örnek ise Ebû Zer'in salât ettiğiinden bahseden rivayetlerdir. Ebû Zer, bu konuda kendisine sorulan soru üzerine “Ben Resûlullah henüz gönderilmeden önce “salât” ederdim.” demiş ve bu salâtı Allah için, belirli bir yere yönelmeksizin yaptığını ifade etmiştir. Yapmış olduğu salâtın keyfiyetine gelince de “Yatsı namazından gecenin son vaktine değin salât ederdim. Kendimi bir elbise gibi yere atıyordum ve güneş üzerime doğasıya dek o halde bekliyordum.” demektedir.⁶⁸⁴

Câhiliye Dönemi'nin güçlü hatiplerinden olan Haniflik inancına mensup Kuss b. Sâide'nin de “salât ettiğiine” yönelik bilgiler rivayetlerde kendisine yer bulmaktadır. Bu durum, olayı yaşayan râvi tarafından şu şekilde aktarılmaktadır: “Kuss b. Sâide'yi iki kabrin arasında salât ederken gördüm. Hayırlı sabahlar dedikten sonra Arapların bilmediği bu salâtın ne olduğunu sordum. Dedi ki: Ben bu salâtı göğün ilâhına yaptım...⁶⁸⁵ Kuss b. Sâide'nin kabirde gerçekleştirdiği salâtı haber veren bu olay, Arapların Câhiliye Dönemi'nde cenaze namazı kıldıklarını salık veren rivayetleri akıllara getirmektedir. *Kitâbu'l-Muhabber*'de yer alan bilgiye göre Araplar cenazelerini kefenler ve onların adına salât ederlerdi. Sonrasında cenaze bir döseğe konur ve yakını ayağa kalkıp cenazenin yapmış olduğu bütün iyilikleri sayardı. Devamında da “Allah sana rahmet etsin!” diye temennide bulunarak cenazeyi defnederlerdi.⁶⁸⁶

İslam öncesinde Araplar tarafından namazın kılındığına -veya kılınmadığına dair aktarılan veriler incelendiğinde ilk bakışta Araplar içerisinde -cenaze namazı da dahil olmak üzere- namazı kılanların olduğu düşüncesine varılabilir. Ancak mevcut veriler incelendiğinde bu durumun iddiadan öteye geçmesi mümkün gözükmemektedir. Örneklere bakıldığı vakit ilk olarak Zeyd'in namaz kıldığına işaret eden rivayetin farklı versiyonları incelendiğinde bu rivayeti ilk olarak İbn Sa'd'ın

⁶⁸⁴ Muslim, “Fedâilu's-Sahâbe”, 28. قَالَ: وَقَدْ صَلَّيْتُ، يَا ابْنَ أَخِي! قَبْلَ أَنْ أَلْقَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِثَلَاثِ سِنِينَ. قُلْتُ: لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ. قُلْتُ: فَأَيْنَ تَوَجَّهْتَ؟ قَالَ: اتَّوَجَّهْتُ حَيْثُ يُوجَّهُنِي رَبِّي. أَصَلِّيْتُ عِشَاءً حَتَّى إِذَا كَانَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ أَلْقَيْتُ كَأَنِّي خِفَاءٌ. حَتَّى تَعْلُوَنِي الشَّمْسُ

⁶⁸⁵ Ebû Sa'îd Muhammed b. 'Alî b. 'Omar b. Mehdî el-Eşbahânî el-Hanbelî Ebû Sa'îd en-Neşkâş, *Funûn el-'Acâ'ib fi Ahbâri'l-Mâdiyyîn min benî İsrâ'îl ve gayrihim min el-'İbâd ve 'z-Zâhidîn* (Kahire: y.y., ts.), 48; Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Delâ'ilü'n-Nubuvve*, 105. قُلْتُ: أَنْعِمُ صَبَاحًا، فَرَأَيْتُهُ وَاقِفًا بَيْنَ قَبْرَيْنِ يُصَلِّي، فَقُلْتُ: أَنْعِمُ صَبَاحًا، وَهَلْ لِلسَّمَاءِ مِنْ إِلَهٍ سِوَى اللَّاتِ وَالْعُزَّى؟ فَانْتَفَخَ لَوْنُهُ، مَا هَذِهِ الصَّلَاةُ الَّتِي لَا تَعْرِفُهَا الْعَرَبُ؟ قَالَ: صَلَّيْتُهَا لِإِلَهِ السَّمَاءِ، فَقُلْتُ: وَهَلْ لِلسَّمَاءِ مِنْ إِلَهٍ سِوَى اللَّاتِ وَالْعُزَّى؟ فَانْتَفَخَ لَوْنُهُ، ثُمَّ قَالَ: إِلَيْكَ عَنِّي يَا أَخَا إِيَادٍ، إِنَّ فِي السَّمَاءِ إِلَهًا عَظِيمَ الشَّانِ، هُوَ الَّذِي خَلَقَهَا فَسَوَّاهَا

⁶⁸⁶ İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 320.

Vakidî'den aktardığı görülmektedir. Ancak rivayetin ilk versiyonunda Zeyd'in namaz kıldığına dair herhangi bir veri bulunmamaktadır.⁶⁸⁷ Bu da bu bilginin rivayete sonraki dönemlerde derç edildiğini göstermektedir. Ayrıca bu ibadet Zeyd tarafından yapılagelmiş olsaydı bu durum müşrikler tarafından Resûlullah'ın aleyhine bir delil olarak kullanılır ve muhtemelen Resûlullah Zeyd'i taklit etmekle suçlanırdı.⁶⁸⁸ Kaldı ki Zeyd bu ibadeti yakinen tanıyor ve uyguluyor olsaydı Allah'a ibadet etmek, onu tazim etmek hususunda düştüğü çaresizliği yaşamaz ve “Ya Rabbi sana nasıl ibadet edileceğini bilseydim o şekilde ibadet ederdim” şeklinde bir yakarıшта bulunmazdı.⁶⁸⁹

Ebû Zer ve Kuss b. Sâide'nin salâtına gelince, rivayetlerde anlatılan ibadetlerin Müslümanların namazına benzemediği görülmekle birlikte konu hakkında detaylı bilginin olmadığı da ortadadır. Kaldı ki metindeki olayı yaşayan kişinin Kuss b. Sâide'ye “Arapların bilmediği bu salât da nedir?” diye sorması yapılan fiilin bilinmediğini göstermekte ve salât kelimesinin Araplarda namaz anlamına geldiği hususunda şüpheler uyandırmaktadır. Zira buradaki salât kelimesi bilinen anlamda namaz kavramının karşılığı olsaydı, râvi zaten bildiği bir şey için bu kıldığı namaz nedir diye bir soruyu sormaya gereksinim hissetmezdi. Kaldı ki yapılan ibadetin rivayetlerde salât kelimesi ile ifade edilmesi İslam'daki beş vakit namazı akla getirmemelidir. Zira salât, Kur'an'da yalnızca beş vakit namaz anlamında kullanılmamakta, toplamda on üç farklı anlamda kullanılmaktadır.⁶⁹⁰ Bunun yanında *el-Muhabber*'de geçen Arapların cenaze namazı kıldıkları yönündeki bilgiye gelince, rivayette geçen “cenaze salâtının” gerçek anlamda İslam'daki cenaze namazını karşıladığı yönünde net bir ifade bulunmamaktadır. Bununla beraber rivayet metni incelendiğinde bu yapılanın namaz olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu durumu daha iyi görmek adına metnin kendisini aktarmak yerinde olacaktır:

⁶⁸⁷ İbn Şa'd, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, 1/128.

⁶⁸⁸ M.Mahfuz Söylemez, *Câhiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 26,29.

⁶⁸⁹ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1/225.

⁶⁹⁰ Salât kelimesinin Kur'an'daki manaları şu şekildedir: Dua, İstiğfar, Rahmet, Korku Namazı, Cenaze Namazı, Bayram Namazı, Cuma Namazı, Cemaat ile namaz, Seferde kılınan namaz, Geçmiş ümmetlerin namazı, Yahudilerin mabetleri, İslam. Görüldüğü üzere namaz çeşitleri de ayrı ayrı zikredilmiş ve farklı bir anlam gibi aktarılmıştır. Namaz çeşitleri tek bir çeşide indirildiğinde ise salât kelimesinin Kur'an'da Dua, İstiğfar, Rahmet, Namaz, Mabet ve İslam olmak üzere toplamda altı farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Fîrûzâbâdî, *Beşâ'iru Zevî't-Temyîz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 3/437-438.

”وكانوا يكفنون موتاهم، ويصلون عليهم. وكانت صلاتهم أن يحمل الميت على سرير ثم يقوم وليه فيذكر محاسنه كلها ويشني عليه ثم يقول: «عليك رحمة الله»، ثم يدفن. وقال الله عز وجل: «وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» فالصلاة من المخلوقين الدعاء. ومن هذا قيل في الأثر: «من دعي فليجب. فان كان مفطراً فليأكل. وإن كان صائماً فليصل» أي فليدع

“Araplar ölülerini kefenlerle ve üzerine salât ederlerdi. Cenaze bir döşeğe yatırılır ve yakını cenazenin başına gelip yapmış olduğu tüm iyilikleri sayar, onu över ve sonrasında da “Allah’ın rahmeti üzerine olsun” temennisinde bulunarak defnederlerdi. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir.’ Yarattıklarının namazı duadır. Bu sebeple Resûlullah, ‘Yemeğe davet edilen bir kimse davete icabet etsin, oruç değilse (ikram edilenden) yesin, oruçlu ise ‘salât’ etsin’ buyurmaktadır. Burada salât kelimesi dua manasındadır.”⁶⁹¹

Metinde de görüldüğü üzere İbn Habîb’in (ö. 245/860) bizzat kendisi de Arapların yapmış olduğu namazın İslam’daki beş vakit namaz gibi bir ibadet olmadığını, bunun ilgili ayet ve hadisler göz önüne alındığında dua ve temenni anlamlarına geldiğini zımnen ifade etmiştir. Ancak, tüm bunlara rağmen, bazı akademisyenler, İbn Habîb’in bu ifadelerine ya bilerek ya da farkında olmadan yer vermemiş⁶⁹² ve bu eksiklik, Arapların gerçekten cenaze namazı kıldıkları kanaatine varmalarına sebep olmuştur. Hanefî Palabıyık da bu konu hakkında yazmış olduğu makalesinde “Câhiliye Devri Arapları tarafından namazın bilindiğinin bir başka delili, ölüleri için yaptıkları duaya “salat” adını vermeleridir.”⁶⁹³ demektedir ve bu sözleriyle de yalnızca “salât” kavramından yola çıkarak Araplarda namazın bilindiği sonucuna ulaşmaktadır. Yine benzer görüşleri paylaşan bir başka çalışmada da bu hatalı çıkarım biraz daha ileri götürülerek “Bu işe de "as-Salah" (namaz) derlerdi. İslam bu namaza ve benzeri dini geleneklere "da'va'l-câhiliye"⁶⁹⁴ (câhiliye duası) demiştir. Bu namaz,

⁶⁹¹ İbn Habîb, *el-Muḥabber*, 320-321.

⁶⁹² Azimli, *Cahiliyye’yi Farklı Okumak*, 98-99; Muhammet Hanefî Palabıyık, “Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı”, *ASD: Akademik Siyer Dergisi* I/2 (2020), 25; Soysaldı, “İslam Öncesi Mekke”, 151.

⁶⁹³ Palabıyık, “Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı”, 25.

⁶⁹⁴ Ebû'l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kaşşallânî, *İrşâdu’s-Sârî li Şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî* (Mısır: el-Maṭba‘atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1323), 2/406.

İslam'daki cenaze namazından farklı olsa bile, yine de namazdır.”⁶⁹⁵ denmiştir. Bu sözlerle dikkat edildiği vakit iki farklı problem dikkatleri üzerine çekmektedir. Birincisi İslam'ın yapılan bu cenaze ritüeline “da‘va’l câhiliye” yakıştırmaları yaptığı iddiasıdır. Yazar bu bilgiye Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *İrşâdü's-Sâri* isimli eserinde ulaştığını dipnotta belirtmiş ve kanaatini söylemiştir. Ancak şu kadarı var ki mezkûr eserin ilgili bölümü incelendiğinde “da‘va’l câhiliye” teriminin Resûlullah'ın bir hadisinde geçtiği görülmektedir. Ayrıca bu kavramın İbn Habîb'in aktarmış olduğu Arapların cenaze namazı kıldığını düşündürten ritüelle alakası olmadığı görülecektir. Bu durumun daha iyi açıklanabilmesi adına ilgili hadisin metniyle birlikte paylaşılması yerinde olacaktır:

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَطَمَ الْحُدُودَ، وَشَقَّ الْجُيُوبَ، وَدَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ

“Yanaklarını döven, yaka paça yırtan ve da‘va’l câhiliye yapan bizden değildir”

Yazarın yukarıdaki çıkarımı yaparken yararlanmış olduğu Kastallânî, metnin kapalı kısmı olan da‘va’l câhiliye kavramını açıklarken “Kişinin şer‘an caiz olmayacak şekilde yakarıшта bulunmasıdır.” demiştir ve Arapların cenazeleri üzerine yapmış oldukları salât hakkında herhangi bir bilgi aktarımında da bulunmamıştır. Bunun yanı sıra yazarın sözlerindeki diğer bir problem ise “Bu namaz, İslam'daki cenaze namazından farklı olsa bile, yine de namazdır.” şeklinde bir ifade bulunmasıdır. Şu kadarı var ki bu şekilde bir açıklama salât kavramını tek manâya indirmek anlamına gelmektedir. Ayrıca İslam öncesi dönemi anlatan bir metinde kullanılan salât kelimesini, İslâm dinin gelişinden sonra terim anlamını kazanan “namaz” ifadesinin yerine kullanmak tam manasıyla bir anakronizmdir.

Bu doğrultuda dilbilimci ve aynı zamanda da bir müfessir olan Semîn el-Halebî de (ö. 756/1355) salât kavramı hakkında, salât kelimesinin dildeki ve şeriattaki kullanımının birbirinden farklı olduğundan bahsetmiş, bu kelimenin sözlükte “dua” anlamında, şeriatta ise İslam'ın rükünlerinden olan beş vakit namaz anlamında kullanıldığını söylemiştir.⁶⁹⁶ Öte yandan, salât kelimesinin kullanımı, Arap şiirinde de

⁶⁹⁵ Soysaldı, “İslam Öncesi Mekke”, 151.

⁶⁹⁶ Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, 2/349-350. Mehmet Yaşar, “Enfâl 35. Âyeti Çerçevesinde Câhiliye’de Mukâ, Tasdiye ve Salat”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (30 Mayıs 2017), 183. Ayrıca “salât” kavramının farklı manalarda kullanımına dair daha detaylı açıklama için bk. Muhammed Ersöz, “Hatalı Tefsir Sebebi Olarak Yerel Unsurların İhmal

kendisine yer edinmekte olup bu durum, İslam öncesinde kelimenin, Araplar arasında daha çok dua anlamında kullanıldığını ispatlayan bir delil teşkil etmektedir. Kelimenin dua anlamında kullanıldığına şu şiiri örnek göstermek mümkündür:⁶⁹⁷

تَقُولُ بِنْتِي وَقَدْ قَرَّبْتُ مُرْتَجِلًا ... يَا رَبِّ جَبَّ أَبِي الْأَوْصَابِ وَالْوَجَعَا

عَلَيْكَ مِثْلُ الَّذِي صَلَّى فَاعْتَمِضِي ... نَوْمًا فَإِنَّ لِحْبِ الْمَرْءِ مُضْطَجِعًا

“Yolculuğa çıkacağım vakit kızım der bana

Ya Rabbi uğramasın acı ve keder babama

Ettiğin duaların benzeri olsun sana haydi kapa gözlerini dal uykuya

Zira her insana vardır bir yastık, dalmak için uykuya”

Câhiliye Dönemi Arap şairlerinden el-A‘şâ’ya ait olan bu beyitler, baba ile kızı arasında geçen bir diyalogu anlatmaktadır. Şiirde de görüldüğü üzere kız çocuğu yolculuk esnasında babasının başına bir sıkıntı gelmemesi için dua ve temennide bulunmuş, bu temenni de “sallâ/صَلَّى” fiili ifade edilmiştir.

Bunların yanında İslâm’ın ilk dönemlerinde yeni Müslüman olan kimselerin Resûlullah’ı namaz kılarken gördüklerinde yaşadıkları şaşkınlığı da Arapların namazı önceden bildiğine veya bilmediğine delil getirenler olmuştur. Rivayete göre Hz. Ali Resûlullah’ı ilk defa namaz kılarken görmüş ve “ما هذا يَا مُحَمَّدُ؟”/ Bu da nedir?” diye sormuştur. Ele alınan bu ve benzeri rivayetler kimileri tarafından namazın bilinmediğine delil getirilirken⁶⁹⁸ kimileri tarafından da namazın bilindiğine delil getirilmiştir. Rivayeti namazın bilindiğine delil getirenler buradaki “bu da nedir?” sorusunu şaşkınlık ifadesi olarak algılamış ve bu şaşkınlığı “Şimdiye kadar kılmıyordunuz/kılmıyorlardı da neden şimdi kılmaya başladınız/başladılar” anlamındadır ki, bu da onların namazı/namaz kılmayı bildikleri/bilmediklerini değil,

Edilmesi ve Lafızların İstilâh Anlamlarının Kullanılması”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (15 Nisan 2016), 152-153.

⁶⁹⁷ Ebû ‘Ubeyde Ma‘mer b. el-Muşennâ et-Teymî el-Başrî Ma‘mer b. el-Muşennâ, *Mecâzu’l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: y.y., 1381/1961), 1/268. İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 321.

⁶⁹⁸ Söylemez, *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?*, 86-96.

sadece yapılan bir anlam veremediklerini göstermektedir.”⁶⁹⁹ şeklinde açıklamışlardır. Aktarılan rivayetler ve yapılan yorumların ardından sonuç olarak ortaya çıkan kanaat, rivayetler üzerinden bu işin çözülemeyeceği gerçeğidir. Zira metinlerin sübutu bir tarafa bırakılsa bile delâletindeki zannilik her iki tarafın da kendilerini haklı çıkarabilmesine yol açmaktadır. Bu sebeple namazın bilinmesi bir tarafa, Câhiliye Arapları ile ilgili rivayetler, şiirdeki kullanım ve sözlükler incelendiğinde salât kelimesinin “yalnızca” namaz anlamında kullanılmadığının bilincinde olmak ve bu tartışmayı -çalışmanın kapsamı gereği- burada sonlandırmak yerinde olacaktır.

Allah Teâlâ “salât” kelimesini Kur’ân-ı Kerîm’de toplamda yüz farklı ayette kullanmaktadır.⁷⁰⁰ Ancak bu ayetlerden bir tanesi doğrudan müşriklerin kılmış oldukları namazdan (salât) bahsetmekte ve onların yaptıklarından dolayı cezalandırılacağını salık vermektedir:

*“Beytullah’ın yanında onların namazı(salâtı) ıslık çalmak ve el çırpılmaktan ibarettir. Madem öyle, küfrünüze karşılık azabı tadın!”*⁷⁰¹

Ayet metnine göz atıldığı vakit ilk bakışta müşriklerin bir namazı olduğu ve bu namazın el çırpılarak ve ıslık çalarak icra edildiği kanısına varılabilir. Ancak ayet, sebebi nüzul rivayeti ve yukarıda aktarılan tarihsel verilerle beraber incelendiğinde durumun böyle olmadığı anlaşılacaktır. Rivayete göre Abdudârôğullarından bazı kimseler Resûlullah namaz kılarken ikişerli olarak Resûlullah’ın iki yanına dururdu. Sağ taraftakiler kuşun ötüşü gibi öterken sol taraftakiler de elleriyle alkış sesi yaparak Resûlullah’ı hataya zorlamaya çalışır ve namazı sabote ederlerdi.⁷⁰²

Bu rivayetin haricinde tabiinin büyüklerinden Said b. Cübeyr (ö. 94/713) bu ayeti müşriklerin Müslümanları Kâbe’den uzaklaştırmaları, onları Kâbe’ye girmekten menetmeleri şeklinde anlamıştır. O, “tasdiye” kelimesine el çırpılmak anlamı vermemiş

⁶⁹⁹ Muhammet Hanefi Palabıyık, “Câhiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı = Jahiliyyah Arabs Knew the Prayer (Salat)”, *ASD: Akademik Siyer Dergisi* I/2 (2020), 20.

⁷⁰⁰ Fîrûzâbâdî, *Beşâ’iru Zevî’t-Temyîz fi Letâ’ifi’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, 3/438.

⁷⁰¹ el-Enfâl 8/35 وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ

⁷⁰² Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, 2/114.

ve bu kelimeyi açıklarken “صَدَّهْم النَّاسُ عَنِ الْبَيْتِ الْحَرَامِ” Tasdiye: Onların Müslümanları Beytü’l-Haram’dan uzaklaştırmalarıdır” demiştir.⁷⁰³

Modern dönem müfessirlerinden İbn ‘Âşûr da (ö. 1349/1979) yukarıda aktarılan rivayeti zikretmiş ve Arapların böyle bir namazının bulunmadığını söylemiştir. Ona göre burada salât kelimesinin kullanılması gerçek manada bir namazı veya bir ibadeti ifade etmemekte yalnızca bir benzetim olarak kullanılmaktadır.⁷⁰⁴

Şevkânî (ö. 1250) de benzer bir görüşte bulunmuş, asıl amacın Kâbe’den uzaklaştırmak olduğunu vurgulamış ve “Müşrikler Kâbe’de ıslık çalıp alkış sesi çıkarıyorlardı. Onlar bu fiili Müslümanları engellemek maksadı ile ibadet yerine koyuyorlardı (ibadet sayıyorlardı)” demiştir.⁷⁰⁵ Âlûsî ise aynı minvalde bir görüşte bulunarak şunları söylemiştir:

“Onlar, dikkat çekmek amacıyla dağlardan gelen yankı sesine benzer sesler çıkarıyorlardı. Ayrıca ayette geçen salât kelimesi duayı veya onların salât ismini verdiği başka fiilleri ifade eder. Bu sebeple buradaki salât, Râğıb’ın da dediği gibi kuşların ıslık çalması ve oyunlarda alkış tutulması gibi içi boş ve anlamsız eylemleri ifade eder.”⁷⁰⁶

Aynı şekilde Elmalılı Hamdi Yazır da bu görüşe mutabık davranarak “... kendilerini de bir namaz kılıyor ve dua ediyorlarmış gibi göstererek nümâyîş ve gürültü yaparlar, huzura mâni olurlar ve bunu da kendilerince ibadet sayarlardı.” demiş ve bu sözleriyle de müşriklerin amaçlarının Müslümanları sabote etmek olduğunu vurgulamıştır.⁷⁰⁷

Ancak günümüzde bazı akademisyenler İbn Abbâs’a (ö. 68/687-688) atfedilen “Müşriklerin salatları Kâbe’nin yanında ıslık çalmak ve el çırpmaştır”⁷⁰⁸ sözünden hareketle müşriklerin gerçek manada böyle bir ibadetinin olduğunu düşünmüşlerdir.

⁷⁰³ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân fi Te’vili ‘Âyi’l-Kur’ân*, 13/527.

⁷⁰⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, 9/339.

⁷⁰⁵ Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 2/349.

⁷⁰⁶ Âlûsî, *Rûḥu’l-Me’ânî* 5/190.

⁷⁰⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 253.

⁷⁰⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân fi Te’vili ‘Âyi’l-Kur’ân*, 13/523.

Aynı şekilde Râzi⁷⁰⁹ (ö. 606) ve Zemahşeri⁷¹⁰ (ö. 538) gibi alimler de İbn Abbâs'ın sözünden hareketle aynı şeyi düşünmüş olmalarına rağmen bu ibadet hakkında herhangi bir detay vermemişlerdir. Ancak Mahfuz Söylemez bu hususta “mukâ” kelimesinin Araplarca meşhur olan Mukkâ kuşunun çıkardığı bir ses olduğunu bu kuşun da Araplar nezdinde önemli bir yeri olduğunu söylemiştir. Tasdiye kelimesinin ise kuşun kanat çırparken çıkardığı ses olabileceği düşüncesine varmıştır. Genel olarak kuş motifine o coğrafyada kutsiyet atfedildiğinden bahseden ve bunu ilgili kaynaklarla destekleyen Söylemez, müşriklerin kuş taklidi yapmalarını kuşların kutsal bir varlık olarak görülmeleri ile ilişkilendirmiştir. Buradan hareketle müşriklerin bu yaptıklarının ibadet maksadı taşıdığını düşünen Söylemez gibi akademisyenler, bu eylemin Müslümanlardaki “namaz” ibadetine karşılık gelmediğini ifade etmektedirler.⁷¹¹

Bu görüşlerden tamamen farklı olarak Korkut Dindi de ayetin herhangi bir ibadetten veya engellemeden bahsetmediğini, ayetin tarihsel bir vakıya değindiğini düşünmektedir. Dindi'ye göre ayette geçen ıslık ve el çırpma “dua, niyâz, istiğâse ve istiftâh” anlamlarına gelmektedir. Ayetin bağlamından da hareket eden Dindi, ayetin, müşriklerin Bedir'de Müslümanlar karşısında zafer elde etmek amacıyla dua ve yakarıştaki bulunmalarının beyhude olduğunu söylemektedir. Kısacası bu ıslık ve el çırpma kavramları Bedir Savaşı öncesi Allah'a arz edilen boş terennümleri, ıslık sesinden başka bir işe yaramayan duaları ifade etmektedir.⁷¹²

Çalışmanın amacı ayette geçen “salât” kelimesinin mahiyetini detaylarıyla tespit etmek değil, salât kavramının “namaz” ibadetini karşılayıp karşılamadığıdır. Aktarılan verilerden sonra ortaya çıkan sonuç, hâkim olan görüşün ayette geçen “salât” kelimesinin İslam'daki “namaz” ibadetini ifade etmediğidir. Zira hem klasik kaynaklar hem de günümüzde yapılan çalışmalar göz önüne alındığında ayette geçen salât kelimesine “namaz” anlamı verilmediği görülmektedir. Râzi ve Zemahşerî gibi bazı

⁷⁰⁹ Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 15/481.

⁷¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/218.

⁷¹¹ Söylemez, *Câhiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?* 58-69; Yaşar, “Enfâl 35. Âyeti Çerçevesinde Câhiliye'de Mukâ, Tasdiye ve Salat”, 201-202.

⁷¹² Konu hakkındaki düşünceleri ve detaylı bilgi için bk.Korkut Dindi, “Kur'an-Siyer Münasebeti Bağlamında Müşriklere Nispet Edilen Islık Çalma ve El Çırpma Ritüeli”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXX/2 (2019), 251-252; Dindi, “Câhiliye Araplarında İbadet”, 77.

klasik dönem müfessirleri çağdaşlarından ayrılarak bunun bir ibadet olduğunu söylemişse dahi bu ibadetin gerçek anlamda namaz olduğuna dair bir şey söylememişler dahası bu ibadet hakkında herhangi bir detay verememişlerdir.

Sonuç olarak ayeti yalnızca metni üzerinden değerlendiren ve tarihsel olaylarla ayet arasında herhangi bir bağ kurmayan bir kimse öncelikli olarak salât kelimesinin İslam öncesi dönemde daha çok dua anlamında kullanıldığını bilemeyecek, sonrasında da ayeti sebab-i nüzul rivayetleri eşliğinde nüzul ortamında değerlendiremediği için yanlış yargılara varacaktır. Bu ayet ve aktarılan tüm bu veriler, Kur'an'ı anlamada ve ilk anlamı tespit etmede nüzul ortamını bilmenin ehemmiyetini tüm gerçekliği ile ortaya koyan en etkili örneklerdendir.

IV. BÖLÜM

CÂHİLİYE ARAPLARINDA SOSYAL HAYAT

Câhiliye Araplarının günlük hayatı, büyük ölçüde dini inançlarla ve bu inançların toplumun sosyal hayatına yansımalarıyla şekillenmiştir. Çok tanrılı bir inanç sistemi toplumsal olayları derinden etkilemiş, ibadetler kabileler arası ilişkiler ve bireylerin toplumsal statüleriyle sıkı sıkıya bağlantılı hale gelmiştir. Araplar arasında soyluluk, zenginlik ve övünme büyük önem taşıırken, misafirperverlik ve cömertlik gibi vasıflar da toplumsal hayata yön veren temel kavramlar arasında yer almıştır. Bununla beraber, içki ve kumar gibi zararlı alışkanlıklar, dönemin günlük yaşamının bir parçası olmuş, kişisel zevkler ve eğlenceler kişiler arası statüye göre belirlenir hale gelmiştir. Ayrıca, savaşlar ve kan davaları gibi kavramlar, toplumu önemli ölçüde etkilemiş, kabileler arası çekişmeleri ve çatışmaları körüklemiştir.

Bu bölümde, Câhiliye Dönemi Araplarının sosyal yaşamı rivayetler üzerinden incelenecek, sosyal statü, aile yapısı, kadınların toplumdaki rolü, kabileler arası davalar ve dönemin zihin yapısı ele alınacaktır. Ayrıca, ilgili ayetler aracılığıyla bu toplumsal düzenin İslam'ın etkisiyle nasıl bir değişime uğradığı da aktarılacaktır.

4.1. 'Ubbiyetü'l-Câhiliyye: Araplarda Gurur ve Övünme Geleneği

Her milletin kendine has birtakım özelliklerinin olduğu, kimilerinin çalışkanlıkla, kimilerinin disiplinle, kimilerinin de savaşçı kimlikleriyle öne çıktığı bilinmektedir. Bu doğrultuda Arapları anlatan en temel hasletin "övünmek" olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira bu durumun câhiliyeden kalma hasletlerin başında yer aldığı hadislerde de vârid olmaktadır.⁷¹³

Çalışmanın giriş bölümünde Câhiliye Dönemi'nin temel karakteristik yapısının "hilimden uzak olmak" ve "öfkeyle saldırganca davranışlarda bulunmak" gibi tutumlardan müteşekkil olduğundan bahsedilmişti. Bu düşünce yapısının arka planında ise "övünme tutkusu, kibir, şeref ve böbürlenme" gibi ben merkezli eğilimlerin yer aldığı görülmektedir.⁷¹⁴ Ayrıca Câhiliye Dönemi'nin temel kodlarından

⁷¹³ Muslim, "Cenâiz",10.

⁷¹⁴ Çağrıncı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 52.

olan ‘övünme, kibirli, asabî ve hoyratça davranma’ gibi davranışları betimleyici genel bir çatı kavram olarak “عبية الجاهلية/ ‘Ubbiyyetü’l-Câhiliyye” terimi de kullanılmaktadır. ‘Ubbiyye kelimesi sözlükte kibir, övünme, gurur gibi anlamlara gelmekte olup⁷¹⁵ suyun güçlü bir şekilde akması veya suyun tek nefeste hızlıca içilmesi gibi anlamlara da gelmektedir.⁷¹⁶ Buradan hareketle suyun hızlı akışını veya hızlı bir şekilde içilmesini Arapların fevrî ve coşkulu davranışlarıyla ilişkilendirmek mümkündür. Aynı şekilde Kureyş Kabilesi’nin diğer kabilelere olan üstünlüğünü ifade eden bir tanımlama olarak “‘Ubbiyyetü Kureyş” terimi de kullanılır olmuştur.⁷¹⁷ Bunun yanında bu kavramın Resûlullah tarafından Vedâ Hutbesinde “Allah Teâlâ “Câhiliye ‘Ubbiyyesini bugün sizin üzerinizden kaldırmıştır.” şeklinde kullanıldığı da görülmektedir.⁷¹⁸ Yine Arapların bu tutumlarına ilişkin benzer bir kavram olarak Resûlullah tarafından “naḥvetu’l-câhiliyye/câhiliye böbürlenmesi” ifadesinin kullanıldığı da bilinmektedir.⁷¹⁹

Yukarıdan aktarılan bu veriler, Arapların dünyasında “övünmek” kavramının hayatî bir önemi haiz olduğunu işaret etmektedir. Dolayısıyla bu durum onların günlük yaşamlarında da önemli bir yer tutmaktaydı. Bu sebeple Araplar, yapmış oldukları küçük bir iyiliği dahi nefsanî arzularla yapmaktaydılar. Toplumda yaşamın bir gereği olarak herhangi bir menfaat gütmeyen insanlık adına iyilik yapan ve paylaşımda bulunan bazı kimseler bulunsa da bu tür davranışların genellikle nefsi tatmin etme ve statü sağlama amacı güderek gerçekleştirildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.⁷²⁰ Onların ahiret hayatlarının hiç olmayışı veya zayıf oluşu sebebiyle onları cömert davranmaya veya iyilik yapmaya iten amiller kendilerini ve kabilelerini diğerlerinden

⁷¹⁵ Ebû Muhammed ‘Abdul‘azîm b. ‘Abdulqavî el-Munzirî ‘Abdul‘azîm el-Munzirî, *et-Tergîb ve’t-Terhîb mine’l-Ḥadîsi’ş-Şerîf*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: y.y., 1417), 3/359; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, 111.

⁷¹⁶ Ezherî, *Tehzîbu’l-Luġa*, 1/87; Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed el-Baġdâdî İbnü’l-Cevzî, *Ġarîbu’l-Ḥadîs*, thk. ‘Abdulmu’tî Emîn el-Kal’ecî (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1975), 2/61.

⁷¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 1/574.

⁷¹⁸ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ‘Abdullâh b. el-‘Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu’l-Muşannefî’l-Eḥâdîs ve’l-‘Âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût (Riyad: Mektebu’-r-Ruşd, 1409), 7/405. *أَيُّهَا النَّاسُ ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ وَضَعَ عَنْكُمْ عِبِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَتَعَطَّيَهَا بِأَبَائِهَا*

⁷¹⁹ Vâkıdî, *el-Meġâzî*, 2/836; Ezraġî, *Aḥbâru Mekke ve mâ Câe fihâ mine’l-‘Âşâr*, 2/412; Taberî, *Târîhu’r-Rusul ve’l-Mulûk*, 3/61; Ebû ‘Amr Aḥmed b. Muhammed b. ‘Abdi Rabbih İbn ‘Abdi Rabbih, *el-‘İkdu’l-Ferîd* (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 1404/1983), 3/356.

⁷²⁰ Fethullah Zengin, “Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (14 Nisan 2017), 56.

üstün tutma çabasıydı. Araplar bu durumu ileriye götürerek cömertlikte sürekli israfa kaçmışlardı. Bu hususta birbirleriyle cömertlik yarışına girmişler; cömertliği, kesilen deve sayısına göre belirlemişlerdir.⁷²¹ Yapmış oldukları bu karşılıklı deve kesme işlemine “mu‘âkara” ismini verirlerdi.⁷²² Örneğin rivayete göre Benî Riyâh kabilesinden İbn Vüseyl isimli bir adamla şair Ferezdâk’ın babası mu‘âkaraya girerler. Anlaşmaya göre iki taraf da suyun başına gelip develerin gelmesini bekleyecektir. Develer su içmeye geldiği vakit her iki taraf da yüzer deve kesecektir. Beklenen olur ve develer su içmeye gelir ardından taraflar develere doğru gider ve önce develerin ayaklarını kılıçla keserler sonrasında da develeri boğazlayıp öldürürler. Mücadele bu şekilde gerçekleşir ve nihayet yarışmanın kazananı Ferezdâk’ın babası olur. Devamında ise bunu gören insanlar kesilen develerin etlerini toplamak için eşekleriyle ve katırlarıyla alana hücum ederler. İnsanların bu halini gören Hz. Ali ise bineğinin üzerine çıkarak Resûlullah’ın mu‘âkara ile ilgili olarak söylediği “يا أيها الناس لا تأكلوا من / لحومها، فإنها أهل بها لغير الله” sözünü insanlara duyurmaya çalışmıştır.⁷²³

Arapların kendilerini överken öne çıkardığı en önemli kavramlardan birisi de hiç şüphesiz misafirperverlik vasfıdır. Onlara göre cömert ve misafirperver olmak toplum tarafından idealize edilen insan tipolojisinin ilk sıralarında gelmektedir. Buna göre bir kimse ne kadar cömert ve misafirperver ise kendini o derecede övmeye hak sahibi görür ve şiirlerine de bunu yansıtırdı. Cömertliği de tıpkı diğer müspet davranışlarda olduğu gibi her zaman yardım etme saikiyle yapmazlardı. Cömertlik onlar için bir tutku konumundaydı, erdemli bir davranış olmaktan öte Arap zihninin derinliklerine işlemiş karşı konulamaz bir dürtüydü. Zira bir kimsenin cömert ve eli açık olması gerçek manada bir “yiğit” olduğunu simgelemekteydi. Mal kazanmanın ve karın doyurmanın çetin olduğu bu iklimde kişi ancak yarınını düşünmeden harcadığı takdirde gerçek asalete ulaşabilirdi.⁷²⁴ Bu konu hakkında Züheyr b. Ebî

⁷²¹ Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 124.

⁷²² Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 1/148.

⁷²³ Ebü'l-‘Abbâs Taqıyyüddîn Ahmed b. ‘Abdilhalîm b. Mecciddîn ‘Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *İktidâu's-Şirâti'l-Mûstakîm li Muḥâlefeti Aşḥâbi'l-Ceḥîm*, thk. Nâşir ‘Abdulkerîm el-Aḳl (Beyrut: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1419/1999), 2/66-67.

⁷²⁴ Toshîhiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 142.

Sülmâ'nın cimrilikle alakalı söylemiş olduğu şu sözler, cömertliğin Araplar nezdindeki konumunu en açık şekilde ortaya koymaktadır:⁷²⁵

“وَمَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيَبْخُلْ بِفَضْلِهِ ... عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَعْنِ عَنْهُ وَيُدْمَمُ”

“Her kim zengin olur da kavmine karşı ederse cimrilik
(O kimse) Kavmi tarafından dışlanır da düçâr olur rezillik”

Kavmine karşı cimrilik eden bir kimsenin toplum nezdinde kabul görmeyeceğini ve soydaşları tarafından dışlanıp kınanacağını anlatan bu beyit aslında bir bakıma cömertçe davranmanın toplum hayatına entegre olabilmek adına bir zorunluluk olduğunu da göstermektedir. Aynı şekilde bu zorunluluk, kabile reisi olabilmenin ve bu görevi sürdürebilmenin de başat faktörü konumundaydı. Nitekim şair bir sahâbî olan Kays b. Âsım'a, (ö. 47/667)⁷²⁶ “Kavmine nasıl önder oldun?” diye sorulduğu vakit Kays, “Cömertlik etmekle, kimseye kötülük etmemekle ve eşe dosta yardımda bulunmakla.”⁷²⁷ cevabını vermiş ve cömertliği ilk sırada zikrederek bu vasfın değerine, liderler için vazgeçilmez oluşuna parmak basmıştır.⁷²⁸

Araplar, cömertlikte olduğu gibi misafirperverliği de kendileri için bir övünme aracı haline getirmişlerdi. Onlardan bazıları yemek yiyecekleri vakit tek başlarına yemek yemeyi kendileri için zül addederler⁷²⁹ bu sebeple zorlu çöl şartlarında yoldan geçenlere yardımcı olmak amacıyla büyük bir ateş yakarlardı. “Nâru'l-Kırâ” ismini verdikleri bu ateş, yoldan geçenlerin dikkatini çeker ve ateşi gören kimse orada yardımsever bir kimsenin olduğunu anlardı. Araplar kendileri için övünme vesilesi kıldığı bu ateşi olabildiğince büyük hale getirmeye çalışırlardı. Bu onları güdüleyen

⁷²⁵ Ebû 'Abdullâh Huseyn b. Aḥmed b. Huseyn ez-Zevzenî, *Şerḥu Mu'allakâti's-Seb'a* (b.y.: y.y., 1423/2002), 150.

⁷²⁶ Kays b. Âsım hakkında detaylı bilgi için bk. Ali Osman Ateş, “Kays b. Âsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/90.

⁷²⁷ Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb Câḥiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423/2002), 2/78; Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-Aḥbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/327.

⁷²⁸ Çağrı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, 125.

⁷²⁹ “...Bazı şiirlerde tek başına yemek yemenin kerih görüldüğü, bunun için misafir beklendiği ve mutlaka yemeğe birinin ortak edilmek istendiği dile getirilmektedir...” Öyle ki “Toplu halde veya ayrı ayrı yemek yemenizde bir sakınca yoktur” mealindeki ayetin bu duruma işaret ettiği düşünülmektedir. en-Nûr 24/61; Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, 232; Zengin, “Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 57.

en temel faktördü. Zira kimin ateşi daha yükseğe ulaşırsa övülmeye daha layık görülürdü.⁷³⁰

Ateşle doğrudan ilintili olarak onların cömertliğine vurgu yapan başka ifadeler de mevcuttur. Cömertlik ve misafirperverlik kavramı onların gündelik hayatlarına da sirayet etmekteydi. Örneğin Araplar, çok misafir ağırlayan, insanları doyumayı seven kimseler için kendi aralarında deyimleşmiş bir ifade olarak “külü çok olan / كثير الرماد” tabirini kullanırlardı.⁷³¹ Kişinin çok külünün olması evine çok misafir geldiğine ve çok yemek yaptığına delalet ederdi.⁷³² Her ne kadar Araplar bu türden övgülere layık olabilmek amacıyla birbirilerine yardım etmiş olsalar, birbirleri için iyilikte bulunmuş olsalar da bu cömertliğin arkasındaki temel saik, ün salma ve böylece kendilerini yüceltme arzusuuydu. Onların cömertliğe vermiş olduğu bu önem İslam tarafından da hoş karşılanmış ve cömertlik vurgusu Kur’an ayetlerine de yansımıştır. Örneğin Beled Suresi’nde yer alan mesajlardan birisi olan cömertlik vurgusunu bu konuyla ilişkilendirmek mümkündür.⁷³³ Ancak Kur’an, kişinin cömertlik adı altında her şeyini vermesini ve bunu şöhret kazanmak için yapmasını tasvip etmez. İsrâ Suresi’nde yer alan “*Eli sıkı olma, ölçüsüzce eli açık da olma*”⁷³⁴ uyarısı bunun en güzel örneklerindendir. Bunun yanında İbn Abbâs’ın sosyal ilişkilerde cömertliğin önemine dair söylemiş olduğu “Dünya hayatında insanların efendisi cömert olanları, ahirette ise muttaki olanlarıdır”⁷³⁵ sözü İslâm’ın Câhiliye’nin cömertliğe verdiği önemi devam ettirdiğini göstermektedir.

Câhiliye Araplarının içlerindeki kibri dışarıya vurmak ve egolarını tatmin etmek amacıyla kullanmış oldukları argümanlar yalnızca cömertlik, misafirperverlik ve iyilikseverlik gibi yukarıda zikredilen hasletlerle sınırlı değildi. Bu sayılanlar

⁷³⁰ Câhiz, *el-Hayevân*, 5/74.

⁷³¹ Ebû Mansûr ‘Abdülmelik b. Muḥammed b. İsmâil eṣ-Şe‘âlibî, *et-Temşîlu ve'l-Muḥâdara*, thk. ‘Abdulfettâh Muḥammed el-Hulv (b.y.: y.y., 1401/1981), 273.

⁷³² Ebûbekir Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Aḥmed ‘Alâ’uddîn es-Semerḳandî, *Mizânu'l-uşûl fî netâ'ici'l-ukûl*, thk. Muḥammed Zekî ‘Abdilberr (Katar: Matba’atu Dûha el-Ḥadîşe, 1404/1984), 1/395.

⁷³³ el-Beled 90/6,14-16 “*Pek çok mal harcadım*” diyor.... *O sarp yol nedir, bilir misin? Köle âzat etmektir. Veya bir kıtlık gününde yakını olan bir yetimi yahut aç açık bir yoksulu doyurmaktır.*”

⁷³⁴ el-İsrâ 17/29. Konuyla ilgili bir başka örnek için bk. Furkân 25/67 “*Yine o iyi kullar; harcamaları zaman ne saçıp savururlar ne de cimrilik ederler; harcamaları bu ikisi arasında mâkul bir dengeye göre olur.*”

⁷³⁵ İbn Kuteybe, *‘Uyûnu’l-Aḥbâr*, 1/327. “*سادة الناس في الدنيا الأسخياء وفي الآخرة الأتقياء*”

Araplar nezdinde önemli olsa da cesurluk, savaşçılık ve asabiyet gibi kavramlar da Arapların kendilerini yüceltirken ve övünürken kullandıkları temel unsurlardandır. Ancak aktarılan örneklerin konuya dair yeterli açıklık sağlaması nedeniyle, bu kavramların Arap toplumundaki pratik görünümüne ayrıca yer verilmeyecek; inceleme, çalışmanın kapsamıyla sınırlı tutulacaktır. Bunun yanında çalışmanın içeriği ile ilgili olan ve ayetlerin anlaşılmasına doğrudan etki eden üç farklı ayete başlıklar halinde yer verilecektir.

4.1.1. Mal ve Evlat Çokluğu ile Övünmek

Câhiliye Araplarının birbirlerine üstünlük kurmak amacıyla deve kesme yarışına girdikleri ve daha çok deve kesen tarafın üstün sayıldığı bu yarışmaya “mu‘âkara” ismini verdiklerinden daha önce bahsedilmişti. Arapların bu yarışma ile aynı amaca matuf bir başka adeti daha bulunmaktaydı. Tarafların sözlü olarak yarışa tabi tutulduğu bu uygulamaya ise “münâfere” denmekteydi.⁷³⁶ Bu uygulamaya göre iki kişi karşılıklı olarak atıştır ve her iki taraf kendisinde bulunan müspet özelliklere, ender yeteneklere ve katılmış olduğu savaşlara vurgu yaparak kendisini överdi. Bu işlem sırasında bir kişi hakem olur ve adayların aktardığı argümanlara göre kazananı belirlerdi. Bu hususta hakemlere ağır bir sorumluluk yüklenmekteydi zira ortaya çıkan sonuç adayların psikolojisini derinden etkileyebilir ve toplumsal statüsünü sarsabilirdi.⁷³⁷

Araplar, münâfereye tutuştukları vakit birbirlerine karşı acımasız olabiliyorlar, övünme unsuru sayılacak hususlar konusunda herhangi bir engel gözetmiyorlardı. Akıllarına gelebilecek herhangi bir müspet özellik onlar için argüman olarak kullanılabilirdi. Klasik kaynaklarda da bu uygulamaya dair çeşitli anlatılara rastlamak mümkündür. Örneğin, Âmir b. Tufeyl ve Alkame b. Ulâse isimli iki adamın arasında geçenler münâfere uygulamasının en meşhurlarından sayılmakta olup tarafların birbirlerine karşı nasıl acımasız bir üslup kullandığını da gözler önüne sermektedir. Rivayete göre Alkame, riyasetin dedesinden dolayı kendisine ait olduğunu iddia eder ve kavminin lideri olmak amacıyla Âmir’e münâfere yapmayı teklif eder. Kendisine

⁷³⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 5/226.

⁷³⁷ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-‘Arab Kable'l-İslâm*, 8/181.

güvenen Âmir bu teklifi kabul eder ve “Bunu sen istedin zira ben senden daha saygın, daha köklü ve daha sağlam bir geçmişe sahibim!” şeklinde meydan okur. Bunun üzerine Alkame “Seninle münâfere yapacağım! Çünkü ben iyi bir insanım sen ise günahkâr bir alçak, ben çok çocuklu bir adamken sen kısır bir soysuz, ben namuslu bir adamım sen ise şehvet düşkünü bir zampara, ben güvenilir bir insanken sen tam bir vefasız!” şeklinde tahkir edici sözlerle karşılık verir. Devamında sözü tekrar alan Âmir, “Ben büyüğüm senden yaşça, uzunum senden boyca, ayrıca yaratılışım da senden daha güzeldir” diyerek kendini över. Devamında ise Alkame, asıl meziyetin dış güzellikte olmadığını gerçek güzelliğin ahlak güzelliği olduğunu söyler ve olay boyut değiştirerek fakirlere yardım konusunda yarış haline gelir. Daha sonra olay bu şekilde sürer ve sosyal ve psikolojik olarak kimsenin mağdur olmaması için hakemler tarafından taraflardan birisi diğerine üstün tutulmaksızın münâfere beraberlikle sonuçlanır.⁷³⁸ Böylece Arapların övünmek adına en temel argümanlarından olan soyluluk ve zenginlik düzleminde kimse bir diğerine üstün gelemez.

Arapların soy ve zenginliğe vermiş olduğu değeri gösteren bir diğer güzide örnek ise Arap kültüründe önemli bir yeri olan ve “Zü'l-Bürdeyn” (İki hırka sahibi) ismiyle bilinen meşhur kıssadır. Bu hikâye kaynaklarda şu şekilde anlatılmaktadır:

Bir keresinde Arap kabilelerinin delegeleri Hîre Kralı Nu'mân b. Münzir el-Lahmî'nin huzurunda toplanmışlardı. Sonrasında içlerinden bir kimse iki adet hırkayı çıkarıp ortaya koydu ve “Arapların soy olarak en şerefli kimse bu hırkaları alsın!” diye seslendi. Bu sözün üzerine Âmir b. Üceyr isimli bir adam kalkıp iki hırkayı aldı ve birini beline dolayıp diğerini de üzerine giydi. Adamın bu cesurca davranışını gören Nu'mân “Sen soy olarak nasıl Arapların en şerefli oluyorsun?” diye sordu. Âmir şöyle cevap verdi: “Şeref ve soyluluk açısından Me'ad kabilesi ilk sıradadır sonra Nizâr kabilesi gelir sonra Mudar sonra Hindif. Ardından Temîm, Sa'd, Ka'b, 'Avf ve nihayet Behdele. Kim bu sıralamayı inkâr ediyorsa gelsin benimle münafereye tutuşsun!” içlerinden kimseden ses çıkmayınca Nu'mân kalktı ve “Evet sıralama senin dediğin gibi, doğru. Ancak bunlar birer kabile, insan değil! Bunlar bir tarafa bunun yanında senin ne gibi vasfın var?” diye sordu. Bunun üzerine Âmir -büyük bir gururla-

⁷³⁸ Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulmu'min el-Kaysî Ebû'l-'Abbâs eş-Şerîfî, *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006/1427), 2/302-303.

“Ben on çocuğun babası, on kişinin amcası, on kişinin dayısıyım aynı zamanda büyük küçük demeden herkesin yardımına koşan birisiyim; bedensel açıdan gücüme gelince hepimiz görüyorsunuz vücudum ortada. Bakın ayağımı yere koyuyorum ayağımı yerinden oynatabilen olursa ona tam yüz adet deve vereceğim” dedi. Ancak Âmir’in bu vaadine rağmen kimse buna güç getiremedi. Âmir de en başta konuşulan hırkaları aldı ve böylece o günden itibaren “Zü’l-Bürdeyn” olarak tanınmaya başladı.⁷³⁹

Araplar arasında efsane haline gelen meşhur hikâyede de görüldüğü üzere bir kimse sarsılmaz bir otoriteye sahip olmak istiyorsa köklü bir aileden gelmeli ve aynı zamanda çok çocuklu olmakla beraber çok sayıda akrabaya da sahip olmalıydı. Âmir’in on çocuğu olduğunu söylemesi ve çok sayıda yeğenin olduğunu ifade etmesi de bunun en açık göstergesidir. Bunun yanında fiziksel açıdan güçlü olması, meydan okuduğu kimseye de yüz deve gibi büyük bir ödül vadetmesi fiziksel açıdan güçlü olmanın ve zenginliğin de önemini ortaya koymaktadır.

Câhiliye Araplarının çok çocuklu olmaya ve zenginliğe atfetmiş oldukları bu önem, Kur’ân-ı Kerîm’de de kendisine karşılık bulmuştur. Her ne kadar mal sevgisine ve soylu olmaya yönelik pek çok ayet olsa da Meryem sûresinin 77. ayetini yalnızca metni ile okuyan bir kimse ayetin tam manasıyla neden bahsettiğini anlamakta güçlük çekecektir. Allah Teâlâ konu ile ilgili olarak şöyle buyurmaktadır:

“Âyetlerimizi inkâr eden ve “Mutlaka bana mal ve evlât verilecektir” diyen adamı gördün mü!”⁷⁴⁰

Ayet lafzına dikkatlice bakıldığında ayeti okuyan bir kimsenin anlamakta güçlük çekeceği bazı hususların olduğu fark edilecektir. Örneğin ayette anlatılan kimsenin sözlerine bakıldığında iki farklı aşamanın olduğu görülecektir. Birincisi, bahsi geçen kişi önce “ayetleri inkâr ediyor” devamında ise ikinci adımda inkarın ardından kendisine “mal ve evlat” verileceğini iddia ediyor. Ancak metin üzerinde yalnızca birkaç saniye düşünen bir kimse bile ayetleri inkâr etmekle mal ve evlat sahibi

⁷³⁹ Ebû ‘Ubeyde Ma‘mer b. el-Muşennâ et-Teymî el-Başrî Ma‘mer b. el-Muşennâ, *Şerhu Neķâidi Cerir ve l-Ferezdaķ*, thk. Muḥammed İbrahim Hür-Velid Maḥmûd Ḥâliş (Abu Dabi: el-Mecme‘u’s-Şekâfi, 1998), 3/838; İbn ‘Abdi Rabbih, *el-İķdu l-Ferîd*, 2/66; Ebû Bekr Aḥmed b. Mervân Ebû Bekir ed-Dîneverî, *el-Mucâlese ve Cevâhiru l-‘İlm*, thk. Ebû ‘Ubeyde Meshûr b. Ḥasen ‘Âl Suleymân (Bahrein; Beyrut: Cem‘iyyetu t-Terbiyyeti l-İslâmiyye, 1419), 5/195.

⁷⁴⁰ مَرَاتِئِ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِينَ مَا لَمْ يُؤْتَيْنِ مَا لَمْ يُولَدَا Meryem 19/77

olmayı iddia etmenin arasında herhangi bir bağlantı olmadığı, metinde bir kopukluk olduğu hissiyatına kapılacaktır. Böyle bir his doğrudur, zira ayetleri inkâr etmekle çok çocuk sahibi olmanın arasında doğrudan doğruya herhangi bir ilinti bulunmamaktadır. Çünkü insan zihni ayeti inkâr etmenin devamında yine inkarla ilgili birtakım yargılar görmeyi beklemektedir. Örneğin “ayetlerimizi inkâr eden ve ahiret gününü yalanlayanı gördün mü?” veya “ayetlerimizi inkâr eden ve kendisine gönderilen elçiyi yalanlayanı gördün mü?” gibi ifadeler birbirleri ile uyum içinde olan yargılardır. Bu durum Kur’an’ın diğer ayetlerinde de görülmektedir. Örneğin Mâûn suresinde geçen “*Gördün mü dini yalan sayanı? İşte o, yetimi itip kakar.*”⁷⁴¹ ifadesinde en azından temelde bir uyum olduğu gözükmemektedir çünkü belirtilen yargılardan her ikisi de tasvip edilmeyecek davranışlardır. Ancak burada mal ve evlat sahibi olunacağını ummak tamamıyla kötü sayılacak bir davranış değildir.

Allah keliminde herhangi bir tearuz veya noksanlık bulunmayacağına göre buradaki problemin veya daha açık ifadesiyle problemmiş gibi gözüken bu durumun - çoğu zaman olduğu gibi burada da- tarihsel bağlamı bilmekle açıklığa kavuşturulabileceğini söylemek mümkündür.

Rivayete göre demircilikle uğraşan ve fakir bir Müslüman olan Habbâb b. Eret’in müşriklerin önde gelenlerinden olan Âs b. Vâil’de alacağı bulunmaktaydı. Habbâb, Âs’a gelip borcunu istediği vakit Âs, “Muhammed’i inkâr etmediğin müddetçe sana olan borcumu ödemeyeceğim.” dedi. Buna karşılık Habbâb, “Sen ölüp tekrar dirilinceye kadar onu asla inkâr etmeyeceğim!” şeklinde cevap verdi. Bu cevap üzerine inkârcı Âs, “Öldükten sonra tekrar dirilecek miyim?” diye sorup “Evet!” cevabını alınca istihzâi bir tavırla “Öyleyse benim orada da evlatlarım ve malım olacaktır. O vakit sana olan borcumu öderim.”⁷⁴² dedi. Başka bir rivayette ise benzer bir diyalogun ardından Âs, Habbâb’a “Cennette gerçekten altınlar, gümüşler ve ipekten elbiseler olacak öyle mi? Eğer dediklerin doğruysa borcumu ertele de Cennette ödeyeyim. Zira ben Cennette de senden daha zengin olacağım.” şeklinde alaycı bir cevapta bulunmuş ve bu olayın peşine Allah Teâlâ mezkûr ayeti indirmiştir.⁷⁴³

⁷⁴¹ el-Mâûn 107/2

⁷⁴² Buḥârî, “Büyu”, 29

⁷⁴³ Vâhidî, *Esbâbu’n-Nuzûl*, 302.

Görüldüğü üzere ayetin inişine sebep olan olay ve genel olarak metnin tarihsel bağlamı bilindiğinde ayetin lafzı oldukça açık hale gelecektir. Dahası ayette geçen “...*bana mutlaka evlat ve mal verilecektir*” ifadesi aslında evlat ve malın, bu dünyada değil de ahirette verileceğini kastederken okuyucu tarafından mezkûr istekler sanki bu dünyada talep ediliyormuş gibi anlaşılacaktır. Bu durum da dinî ilimlerde yetkinliği olmayan sıradan bir kimsenin “ben ileride çok çocuklu ve zengin biri olacağım” diye düşünen ve isteyen herkese inkârcı ve cehennemlik olabileceği gözüyle bakmasını mümkün hale getirecektir. Oysa çok çocuklu olmak bu dinin engellediği değil, tasvip ettiği bir durumdur.⁷⁴⁴ Bütün bu aktarılanlardan sonra ayeti dönemin şartlarını ve sosyal dinamiklerini göz önünde tutarak okumanın ne denli önemli olduğu görülmektedir.

Bütün bu anlatılanların yanı sıra Câhiliye Arap toplumunda “övünme” duygusunun hayatî bir öneme sahip olması, soyluluk, servet, kabilevi üstünlük gibi insan iradesine bağlı olmayan unsurların övülmeye layık görülmesi ve müşriklerin dünyevî kıstaslara dayalı değer anlayışı yalnızca bu ayetle sınırlı olmayıp Kur’an’ın muhtelif yerlerinde doğrudan veya dolaylı olarak eleştirilmiştir. Örneğin Sebe’ Suresi’nin 35. ayetinde Allah Teâlâ onlar gibi olanların durumuna ve onların zihin yapısına doğrudan işaret ederek “*Ardından şunu eklemiştir: ‘Biz servet ve nüfus açısından üstünüz; dolayısıyla, azaba uğratılacaklar biz olamayız.’*”⁷⁴⁵ buyurmuştur. Bu ifadeler Câhiliye Araplarının servet ve soya dayalı üstünlük anlayışının ne olduğunu bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır. Allah Teâlâ bunları zikretmekle literal anlamda bir bilgi aktarımından ziyade aslında müşrikleri doğrudan doğruya tehdit etmektedir. Zira ayetin öncesine bakıldığında vahye inanmayan önceki ümmetlerin durumunu anlatan “*Biz hangi topluma bir uyarıcı göndermişsek oranın sefahate dalmış olanları mutlaka şöyle demişlerdir: ‘Biz sizin tebliğ ettiklerinize inanmıyoruz.’*”⁷⁴⁶ ayetine yer verildiği görülmektedir. Burada Yüce Allah, müşriklere göz dağı vermek amacıyla sanki “biz sizden önce, sizin gibi davranan, vahyimize itibar etmeyip üstünlük taslayan pek çok kavmi helak ettik. Eğer bu şekilde davranmaya devam ederseniz sizin de sonunuz öncekiler gibi olacak” şeklinde açıktan

⁷⁴⁴ İbn Mâce, “Nikâh”, 1

⁷⁴⁵ Sebe’ 34/35

⁷⁴⁶ Sebe’ 34/34

bir tehditte bulunmuştur. Bununla beraber Allah Teâlâ, yalnızca tehdit edip bırakmamış, bir sonraki ayette rahmetinin tecellisi olarak pişman olanlar için yol göstermiş “*De ki: ‘Rabbim rızkı dilediğine bol verir, dilediğine kısıyor; fakat insanların çoğu (bunun hikmetini) bilmezler.’*”⁷⁴⁷ şeklinde tavsiyede bulunmuştur. Böylece soyluluk ve zenginlik gibi unsurların Allah’ın elinde olduğunu, bunların övünülecek şeyler olmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte, Kur’an’ın çeşitli yerlerinde - özellikle Kârun ve Firavun kıssalarında olduğu gibi- insanın nankörlüğüne değinen pek çok ayetin⁷⁴⁸ bu anlatılanlar doğrultusunda okunması, metnin mesajını daha sağlıklı kavramak açısından faydalı olacaktır.

4.1.2. Kabir Sayısının Çokluğu ile Övünmek

Arapların zihin dünyasındaki en önemli olgulardan birinin övünmek ve üstün gelmek olduğundan bahsedilmişti. Onların birbirlerine karşı üstün gelme çabasıyla yapmış oldukları münâferelerinde birbirlerine karşı ne kadar acımasız oldukları, hakaret derecesine ulaşacak düzeyde sözler söylemeleri bir önceki başlıkta verilen örnekler ile gösterilmişti. Hakaret etmek bir tarafa, Araplar için münâfere esnasında karşı tarafa yapılan ithamların doğruluğunun dahi bir önemi yoktu. Zira amaçladıkları tek şey kazanmak pahasına rakiplerini karalamak ve küçümsemektir.⁷⁴⁹

Onların hayatlarının olmazsa olmazı haline gelen bu adetleri, neseple övünmeleriyle birleşince nesiller boyu sürecek olan ve önü bir türlü alınamayan kan davaları ile kabileler arası düşmanlığa sebebiyet vermiştir. Öyle ki amca-yeğen ilişkisi dahi bu durumdan etkilenmiş ve nesiller boyu sürecek çekişmelere yol açmışlardır. Bu duruma Ümeyye oğullarının atası olarak kabul edilen Ümeyye b. Abdüşems⁷⁵⁰ ile amcası olan Hz. Peygamber’in dedesi Hâşim arasında yaşananlar örnek gösterilebilir. Rivayete göre zenginliği ile öne çıkan Ümeyye, amcası Hâşim’in nüfuzunu kıskanmış ve onu münâfereye davet etmiştir. Onun bu teklifini istemeyerek de olsa kabul eden Hâşim, bir kâhinin juri olduğu münâferede Ümeyye’yi yenmiş ve Ümeyye, yapılan

⁷⁴⁷ Sebe’ 34/36

⁷⁴⁸ Müşriklerin övünme üzerine kurulu zihin yapısına işaret eden benzer ayetler için bk. Sebe’ 34/37, ez-Zümer 39/49, el-Kasas 28/74, el-Fecr 89/15-16, el-Kehf 18/34. ed-Duhân 44/49-50 el-A‘râf 7/75 vb.

⁷⁴⁹ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fi Târîhi’l-‘Arab Kıble’l-İslâm*, 8/185.

⁷⁵⁰ Detaylı bilgi için bk. İsmail Yiğit, “Ümeyye b. Abdüşems”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/302-303.

anlaşma gereği elli deve ödemek zorunda kalarak on yıl süresince Dımaşk'a sürgün edilmiştir.⁷⁵¹ Amca ile yeğen arasında cereyan eden bu olayın Hâşimi-Emevî çekişmesine temel teşkil ettiği, iki aile arasında hicri I ve II. yüzyıllara kadar devam eden tartışmayı başlattığı düşünülmektedir.⁷⁵²

Arapların yapmış oldukları bu anlamsız davranış yalnızca bununla sınırlı kalmıyordu. Onlar, dedeleriyle, babalarıyla ve kabilelerinin önde gelenleriyle ve hatta nüfuslarının çokluğu ile dahi övünüyorlardı. Yarıştıracakları bir kalem kalmayınca da işi kabirdeki ölüleri saymaya kadar götürüyorlardı.⁷⁵³ Bu durum Kur'an ayetlerine de yansıması ve konuyla ilgili olarak Allah Teâlâ Kur'an'da şu ayetleri zikretmiştir:

“Çoklukla övünme yarışı sizi kabirlere varıncaya kadar oyaladı...”⁷⁵⁴

Ayetin sebebi nüzulü hakkında kaynaklarda geçtiğine göre Kureyş'ten Sehm oğulları ile Abdümenâf oğulları arasında bir çekişme olmuştu. Çekişmeden kaynaklı ortaya çıkan övünme yarışı esnasında Abdümenâf oğulları kendilerinin daha şerefli ve daha güçlü olduğunu iddia etti. Övünme bu şekilde karşılıklı olarak devam ederken taraflar işi büyütüp “Haydi gelin ölülerimizi de sayalım” diyerek mezarlığa gittiler ve kabirdeki akrabalarını tek tek saymaya koyuldular. Pür dikkat icra edilen sayım işlemi sonunda bitmişti ve sonuçlara göre üç hane farkla Sehm oğulları galip geldi. Bu olayın ardından da Allah Teâlâ mezkûr sureyi indirdi.⁷⁵⁵

Ayette geçen “çokluk ile övünme” ifadesi günümüz seküler dünyasındaki tüketim çılgınlığına, doyumsuzluğa vurgu yapıyor ve buradaki yanlışlığı da kapsamına alıyor şeklinde de yorumlanabilir.⁷⁵⁶ Ancak böyle bir yorumda bulunmak her ne kadar mümkün de olsa ayeti Câhiliye Araplarının yapmış olduğu münâfere ve münafeseler bağlamında okumak daha isabetli olacaktır. Bunun yanında ayette yer alan “*kabirlere varıncaya kadar*” ifadesi klasik dönem müfessirleri tarafından hem mecaz hem de gerçek anlamında olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Bu durumda “*kabirlere*

⁷⁵¹ İbn Şa'd, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, 1/62; İbn Hâbib, *el-Munemmak*, 99; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/60-61.

⁷⁵² Yiğit, “Ümeyye b. Abdüşems”, 42/302.

⁷⁵³ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 8/180.

⁷⁵⁴ et-Tekâsür 102/1-2 حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ۚ

⁷⁵⁵ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 4/819; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 8/515.

⁷⁵⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/677.

varıncaya kadar” ifadesinden anlaşılan “ölüm size gelinceye kadar” demektir. Buna göre anlam “Ölüm size geldi ve siz de mezarlıktayken ziyaretçiler gibi oldunuz. Oradan eviniz olan cennete veya cehenneme gideceksiniz.”⁷⁵⁷ şeklinde olacaktır. Her ne kadar Türkçe meallerin bazılarında -burada da görüldüğü gibi- kabirlere varıncaya kadar ifadesi kullanılsa da bu ifadenin Arapçadan Türkçeye tam karşılığı “*Kabirleri ziyaret edinceye kadar*” şeklinde olmalıdır. Buna göre ayetin meali şöyle olmalıdır: “*Kabirleri ziyaret edesiye değin çoklukla övünmek sizi oyaladı...*” Görüldüğü üzere ayete bu şekilde anlam verildiği takdirde ayetin, ek bir izaha muhtaç olduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar ayeti yalnızca ilk manasıyla sınırlamak doğru olmasa da ayetin, tarihsel arka plan bilinmeden yalnızca metin üzerinden anlamlandırılabilmesi pek mümkün gözükmemektedir.

4.1.3. Ataları Anma Adeti

Câhiliye Araplarının övünme yarışına girdikleri çeşitli ortamlar ve çeşitli yöntemlerin bulunduğu görülmektedir. Bununla beraber onlar için hayat felsefesi haline gelen bu böbürlenme isteği onların ibadetlerine ve dinî inançlarına dahi yansımıştı.

Câhiliye Araplarının zihin dünyasında gelenek ve atalar kültü önemli bir yer edinmekteydi. Terim olarak atalar kültü, kişinin vefat eden aile büyüklerine karşı duymuş olduğu saygı, tâzim ve korkuyu ifade etmektedir. Kişinin, ölmüş yakınına karşı, öldükten sonra da hayattaki hisleri beslemesi ruhların yaşayan insanlarla ilişki içinde olacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır.⁷⁵⁸ Bu durum, Arapların karakteristik bir özelliği haline gelen geleneğin kutsanmasına dair statükonun sıkıca sahiplenilmesine yol açmıştır. Bununla beraber kabile değerleri ve kabile bağları son derece önemli hale gelmiş, böylece zaman içerisinde toplum, atalarının uyguladığı yol ve yöntemi kendisi için referans olarak almaya başlamıştır. Böylece Araplar, dogmatik olarak bu adetlere bağlı kalmış ve bunu dinin yanında Rablerine karşı bir şirk unsuru haline getirmişlerdir.⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 6/330.

⁷⁵⁸ Günay Tümer, “Atalar Kültü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/42.

⁷⁵⁹ Şinasi Gündüz, “Cahiliyenin Kültürel Kodları”, *Milel ve Nihal* 13/1 (12 Ağustos 2016), 23-25.

Uzak doğu ülkelerindeki kadar güçlü, dört başı mamur ve yaygın olmasa da İslam öncesi Araplarda da atalar kültürüne dair izler bulmak mümkündür. Örneğin daha önce de aktarıldığı üzere İsaf ve Nâile gibi Arapların tapmış oldukları putlardan bazıları insan şeklinde yapılmıştır.⁷⁶⁰ Buna ilaveten Lât gibi bazı putların da geçmişte yaşamış insanların ruhlarını yaşattığı düşüncesiyle put edinildiği de bilinmektedir.⁷⁶¹ Bunun yanında atalara duyulan saygı, ibadetlere de yansımış, adet haline gelen ritüellerin pek çoğu atalardan kalma bir miras olarak görülmüş ve böylece gelecek nesillere aktarılmıştır. Fal okları, putlara adakta bulunmak ve hac ritüellerinin bir kısmı buna örnek olarak verilebilir. Hatta kendilerini Hz. İbrahim'e nispet etmeleri ve bunun için "Bizler İbrahim'in oğullarıyız!"⁷⁶² şeklinde övünmeleri de Arapların atalarına vermiş oldukları öneme ve atalarına olan bağlılıklarına örnek gösterilebilir. Müşrik Araplar, atalarından kalan adetleri "...Babalarımızı onun üzerinde bulduk ve Allah onu bize emretti..."⁷⁶³ diyerek sahiplenmiş ve böylece Rablerine şirk koşmuşlardır. Müşriklerin fütursuzca ayak diremelerine karşılık Allah (c.c) da onların atalarına vermiş olduğu bu sapkınca değere dikkat çekmiş ve Yüce Kitabında "Onlara: "Allah'ın indirdiğine ve elçiye gelin" denildiğinde, "Atalarımızı üzerinde bulduğumuz şey bize yeter" derler. (Peki,) Ya ataları bir şey bilmiyor ve hidayete ermiyor idilerse?"⁷⁶⁴ buyurarak eleştiride bulunmuştur. Ayetlerin haricinde konu ile ilgili olarak Resûlullah da onların atalarıyla övünmelerine değinerek "Allah Teâlâ, câhiliye gururunu ve atalarla övünme hasletini ortadan kaldırmıştır. İnsanlar takva sahibi Mü'min ve bahtsız günahkâr olarak iki guruptur. İnsanlar Ademoğullarıdır, Âdem de topraktır."⁷⁶⁵ buyurmuş ve böylece üstünlüğün yalnızca amel ile olacağına vurgu yapmıştır.

Arapların atalarına verdiği değer ve bu durumun onların ibadet hayatlarına yansımından bahsedilmişken onların hac ibadetini ifa ederken atalarını övmelerinden bahsetmek de yerinde olacaktır. Rivayetlere göre Araplar Arafat'ta

⁷⁶⁰ Tümer, "Atalar Kültü", 4/43.

⁷⁶¹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ Câne fihâ mine'l-Âsâr*, 1/126.

⁷⁶² İbn Hâbib, *el-Munemmağ*, 127

⁷⁶³ el-A'râf 7/28

⁷⁶⁴ el-Mâide 5/104

⁷⁶⁵ Tirmizî, "Menâkıb" 75.; Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Fâik fî Ğaribi'l-Ḥadîs*, thk. 'Alî Muḥammed el-Bicâvî -Maḥmud Ebû'l-Faḍl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/384.

iken⁷⁶⁶ veya haccı tamamladıklarında bir araya gelirler ve orada bulunanlardan her biri atalarının geçmişteki zaferlerinden, Câhiliye Dönemi'ndeki başarılarından övünerek bahsederdi. Her kabileden bir şair veya hatip öne çıkar ve “Bizim içimizde şu özelliklere sahip falanca kimseler var, bizler zamanında şu başarıları elde ettik, bu konuda biz en iyisiyiz” gibi sözlerle kendilerini överlerdi.⁷⁶⁷ Aralarından başka başka gruplar çıkar ve “babam insanları doyurur” “iyi kılıç kullanır” ve “falan kabileden şu kadar kişiyi öldürmüştür” gibi ifadeler kullanırdı. Bu, Arapların sürekli yapmış oldukları alışkanlıklarından biriydi.⁷⁶⁸ Allah Teâlâ onların hac ibadetine karıştırdıkları alışkanlık haline gelen bu davranışı Kur’ân-ı Kerîm’de şu ayetle konu edinmiştir.

*“Hacca mahsus ibadetlerinizi bitirdiğinizde de atalarınızı andığınız gibi, hatta daha canlı bir şekilde Allah’ı anın...”*⁷⁶⁹

Allah Teâlâ ayette “*atalarınızı andığınız gibi, hatta daha canlı bir şekilde Allah’ı anın*” diye bir talepte bulunduğu her ne kadar müşriklerin yukarıda atalarıyla ilgili anlatılan adetlerini reddetmiyor gibi gözükse ve “sanki atalarınızı anın, ayrıca onun yanında Rabbinizi de anın” diyormuş gibi gözükse de aslında Allah (c.c) burada atalarınızdan kalma bu davranışı bırakın ve onun yerine daha iştahlı bir şekilde Rabbinizi anın buyurmaktadır. Kısacası burada, Allah’ın zikri ile atalarınızın zikrini bir arada yapın gibi bir anlam bulunmamaktadır. Ayetin burada amaçladığı şey ataları anmanın faydasız ve beyhude bir iş olduğunu dolaylı yoldan anlatmaktadır.⁷⁷⁰ Nitekim atalarının yapmış oldukları övülesi davranışları kendilerinden menkul değildi. Onlar başlarına gelenleri Rablerinin lütuflarına borçluları.⁷⁷¹

Tüm bu anlatılanların yanı sıra ayeti herhangi bir tarihsel veriye dayanmadan anlayanlar da olmuştur. Atâ (ö. 114/732), Dahhâk (ö. 105/723) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi bazı alimler ayetin anlamının genel olduğunu düşünmüşler ve “babalarınızı andığınız gibi” ifadesini küçük çocukların babalarını sevgiyle anmasına ondan ilgi beklemesine benzetmişlerdir.⁷⁷² Aynı şekilde işâri tefsirin öncülerinden

⁷⁶⁶ İbn İshâk, *es-Sîre*, 98.

⁷⁶⁷ Ezraî, *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âşâr*, 2/274.

⁷⁶⁸ Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi*, 4/147.

⁷⁶⁹ Bakara 2/200 فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا

⁷⁷⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/245.

⁷⁷¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, 10/534.

⁷⁷² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 4/198-199.

Kuşeyrî (ö. 465/1072) de ayete benzer bir yaklaşımda bulunmuş ve ayeti “ebeveyninizin size eğitim verme hakkı varsa bizim hakkımız daha önceliklidir” “atalarınızın faziletli bir geçmişi varsa bizim ihtişamımız atalarınızın ihtişamından kıyaslanamayacak derecede üstündür” “babalarınızı hatırlamaktan hiç bıkmadığınız gibi Rabbinizi de hep anın” “babanıza nasıl hürmet ediyorsanız Rabbinizi de hürmet ve saygıyla anın” gibi cümlelerle açıklamıştır.⁷⁷³

Her ne kadar klasik dönemde ayeti lafız üzerinden anlamlandırmaya çalışanlar olsa da tarihsel veriler olmadan ayeti tam manasıyla anlamak güç olacaktır. Zira ayetin mecaz ifade ettiğini söylemek avam için öncelikli yöntem olmamalıdır. Kaldı ki Kur’an hakkında yeteri kadar bilgisi olmayan bir kimse günümüz dünyasında “ataları anmak” gibi bir alışkanlığın olmamasından dolayı ayeti anlamlandırmada güçlük çekecektir. O halde lafız üzerinden yapılan açıklamalar ayetin öncelikli manası değil, yalnızca te’vili konumundadır. Kaldı ki ayetin siyâk ve sibâkına göz atıldığında bağlamın hac ibadeti ile ilgili olduğu görülecek, önceki ayetlerde Arapların hac esnasında yapmış olduğu hatalı davranışlara dikkat çekildiğinin farkına varılacaktır. Kısacası sözlü bağlam da aktarılan tarihsel verilerle uyum içindedir. Bunun yanında klasik dönemdeki tefsirlerin tamamının ilgili rivayetleri eksiksiz bir şekilde aktarması ve anlamı bu rivayetler üzerine bina etmesi de ilk anlama ve tarihsel arka planın gerekliliğine vurgu yapar niteliktedir. Sonuç olarak Kur’an okuyucusu ayet metni ve salt akli ile baş başa bırakılmamalı, ayetin iç ve dış bağlamı hakkında bilgilendirilmelidir.

4.2. Arap Toplumunda Kadının Konumu ve Evlilikle İlgili Adetler

Câhiliye Arap toplumu, erkeklerin egemen olduğu ataerkil bir yapıya sahip olduğundan kişisel hak ve menfaatler açısından kadınlara değer vermemekteydi.⁷⁷⁴ Nitekim bu trajik durum sahabe tarafından da kabul edilmiş ve konu ile ilgili olarak Hz. Ömer’in (r.a) “Câhiliye Dönemi’nde kadınlar bizim gözümüzde bir hiçti...”⁷⁷⁵ şeklinde İslam öncesinde kadının değersizliğine vurgu yapan sözler sarfettiği

⁷⁷³ ‘Abdulkerîm b. Hevâzin b. ‘Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Le’âifu’l-İşârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (b.y.: el-Hey’etu’l-Mışriyyeti’l-‘Amme li’l-Kuttâb, 2000), 1/167.

⁷⁷⁴ Ramazan Altıntaş, “Cahiliye Arap Toplumunda Kadın”, *Diyanet İlmî Dergi* XXXVII/1 (2001), 82.

⁷⁷⁵ Buharî, “Tefsir”, 328.; Ramazan Aksoy, “İslam Öncesi Toplumlarında ve İslam’da Kadının Statüsü”, *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 15 (20 Haziran 2021), 28.

bilinmektedir. Aktarılan bu bilgiler doğrultusunda bu başlık altında konu ile ilgili ayetlere yer verilecek ve dönemin şartlarını bilmenin ayetleri anlama hususundaki yeri tartışılacaktır.

4.2.1. Kız Çocuklarının Gömülmesi

İslam öncesi Arap toplumunda kadına herhangi bir değer atfedilmemekte ve toplumun birçok alanında kadın ikinci sınıf insan muamelesi görmekteydi. Kadınlar bir eşya gibi algılanmakta, erkekler, kadınlarına köle gibi muamele etmekteydi.⁷⁷⁶ Kadınların hor görülmesi onların ibadet hayatlarına da yansımış, özellikle hayızlı kadınları ibadet edilen mekanlardan uzak tutmuşlar ve putlara yaklaşmalarını yasaklamışlardı.⁷⁷⁷ Bunun yanında kadınlara herhangi bir kimlik tanımlamadıkları gibi onları çocuklara bakmak, deve sağmak, çeşitli malzemelerden elbise üretmek gibi gündelik işlerde kullanırlardı. Bu tip asli ihtiyaçların görülmesinin Araplar nezdinde pek bir kıymeti yoktu. Onların kadını değersiz görmelerinin sebebini çöl şartlarında aramak gerekmekteydi. Zira çöl hayatı, daima savaş ve hayatta kalma mücadelesini gerektirdiği için bu ortamda nüfuz ve egemenliği sağlamanın yegâne yolu eli silah tutabilen erkeklerin çokluğuna bağlı idi. Bu durumda daha çok nüfusa sahip olan daha güçlüydü ve daha güçlü olan da daha fazla ganimete ve etki alanına sahipti. İşte bu sebeple kadınların yapmış olduğu gündelik işler göze gelmemekteydi.⁷⁷⁸ Onlar, kadınlar hakkındaki bu tutumlarını kadının aileye intisap etmesine kadar götürürler, kadını ancak çocuk doğurduktan sonra aileye dahil ederlerdi. Eğer bir kadın çocuk doğurmadan hayata veda ederse kocasına baş sağlığı dilemekten dahi içtinap ederlerdi.⁷⁷⁹

Arapların kadınlara karşı bu negatif tutumu dinî inançlarına da etki etmişti. Bu bağlamda daha önce ilgili başlıklarda da zikredildiği üzere Araplar, beğenmedikleri, hor gördükleri, kendine yaraştırmadıkları kız çocuklarını Allah'a nispet edebiliyor ve

⁷⁷⁶ Ahmet Acarlıoğlu, "İlk Dönem İslam Tarihinde Kadının Konumu", *Artuklu Akademi* 5/1 (25 Haziran 2018), 116.

⁷⁷⁷ İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Eşnâm* 32

⁷⁷⁸ Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, 120-121.

⁷⁷⁹ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kıble'l-İslâm*, 8/207-208; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 232-233.

melekleri “Allah’ın kızları” şeklinde nitelendiriyorlardı.⁷⁸⁰ Aynı şekilde putlara adanmış oldukları bazı hayvanların etlerini kadınlara haram kılıyorlardı.⁷⁸¹

Arapların kadınlara karşı göstermiş oldukları bu olumsuz tavır, kadınların yetişkinliğe erişmesiyle başlamıyordu. Onların nezdinde kız çocuğu doğduğu andan itibaren istenmeyen bir varlık konumundaydı. Örneğin Araplar, kız isteme merasiminde dahi, eğer kız, kendi kabilelerinden biri ile evlenip yabancı biriyle evlenmediyse “Allah işlerini kolay etsin kız doğurma erkek doğur.” diyerek temennide bulunurlardı. Eğer kız yabancı biri ile evlenirse de “Allah kolaylık vermesin, erkek çocuğun da olmasın. Zira sen başkalarına gidiyor, bize düşman doğuruyorsun.” derler ve kıza da kabilelerine laf getirmemesi için öğütte bulunurlardı.⁷⁸² Bunun yanında kız, eğer kendi kabilelerinden bir aileye gelin olursa tam tersi bir tavır takınarak tebrik etmeye gelirdi. Tebrik etmeye gelenler “Birbirinizle kaynaşıp oğullar edinmenizi dileriz.” şeklinde temennilerde bulunurlardı.⁷⁸³ Bu durum, onların erkek egemen bir topluluk olduğunu ve soyun devamına verdikleri önemi göstermekteydi.

İslam’dan önce Arapların dünyasında kadın kıymet görmediğinden görüşlerine itibar edilmez, kadının görüşü yanlış veya zayıf olarak değerlendirilirdi. Bu durum, onların günlük kullarımlarına da sirayet etmiş ve Araplar mantıklı bulmadıkları görüşleri aşağılamak adına “kadın görüşü/رأي النساء” tabirini kullanmışlardı.⁷⁸⁴ Ayrıca kendi aralarında kadınların görüşüne itibar etmemenin gerekliliği ile ilgili darb-ı mesel olarak “kadınlara danışın ancak dediklerini yapmayın” derlerdi.⁷⁸⁵ Hatta bazıları bu durumu daha da ileri götürerek kadınların akıllarının olmadığı düşüncesine varmıştır.⁷⁸⁶ Örneğin bir erkeğin yaşlılığı sebebiyle aklının zayıflayacağını

⁷⁸⁰ en-Nisâ 4/117.

⁷⁸¹ el-En‘âm 6/139.

⁷⁸² İbn Hâbib, *el-Muhabber*, 310-311.

⁷⁸³ Hanefî Palabıyık, *Câhiliye Döneminde Gündelik Hayat* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 63; şuradan nakille: Mehmet Akbaş, “Resulullah Döneminde Evlilik ve Düğün”, *Derin Tarih Dergisi* Özel Sayı: 5 (2016), 124.

⁷⁸⁴ Şe‘âlibî, *Şimâru’l-Kulûb fi’l-Mudâf ve’l-Mensûb*, 306.

⁷⁸⁵ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fi Târîhi’l-‘Arab Kıble’l-İslâm*, 9/209. Darb-ı mesel olarak aktarılan bu rivayet, klasik kaynaklarda Resûlullah’a ait bir sözmüş gibi aktarılmaktadır. Ancak bu sözün Resûlullah’a nispeti birçok İslam alimi tarafından kabul görmemiş, Kur’an ve sünnetin temel prensiplerine aykırı olması gerekçesiyle bu ifadenin vehimden ibaret olduğu görüşüne varmışlardır. Konu hakkında görüş belirten bazı alimlerin sözleri ve detaylı bilgi için bk. İdris Sami Sümer, “Kur’ân’a Göre Kadınlara İstişare Meselesi”, *Ordu İlahiyat* 3 (30 Eylül 2024), 7.

⁷⁸⁶ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fi Târîhi’l-‘Arab Kıble’l-İslâm*, 9/209.

düşünürlerken kadınlar için böyle bir durumun asla gerçekleşmeyeceğini ifade ederlerdi. Zira onlara göre kadının akıl zayıflığına tutulması için önce aklının olması gerekirdi.⁷⁸⁷ Erkeklerin zihin dünyasına yerleşen bu kusurlu kadın figürü şiirlere de sirayet etmiş; bu konu, kadınlara pejoratif bir anlam yüklenerek şu şekilde ifade edilmiştir:⁷⁸⁸

شَيْتَانٍ يَعِجْزُ ذُو الرِّصَانَةِ عَنْهُمَا ... رَأَى النِّسَاءَ وَإِمْرَةَ الصَّبِيَّانِ
أَمَّا النِّسَاءُ فَمِيلِهِنَّ إِلَى الْهُوَى ... وَأَخُو الصَّبَا يَجْرِي بِغَيْرِ عَنَانِ

“İki şey var ki vakarlı kimseyi dahi eder nâtuvân
Bunlardır, kadının fikrine itibar ve nüfuzu sıbyân
Kadınlar ki meyleder hevasına, kılar seni hevân
Sıbyâna itibar eden olur sanki biğayr-i ‘inân*”

Câhiliye Dönemi’nde kadınlara karşı takınılan bu olumsuz tavır, onların bazı durumlarda uğursuz görülmesine de yol açmıştır. Örneğin Araplar, vücudunda herhangi bir kusuru bulunan, kötürüm olan, cildi hasta olan veya mavi göz rengine sahip olan kız çocuklarının uğursuz olduğunu düşünür ve onları diri diri gömerlerdi.⁷⁸⁹ Arapların kız çocuklarını gömmeleri ile ilgili olarak Kur’an şunları söylemektedir:

“Diri diri gömülen kıza hangi suçundan dolayı öldürüldüğü sorulduğunda...”⁷⁹⁰

“Onlardan birine bir kız müjdelendiğinde, öfkelenerek yüzü mosmor kesilir. Aklınca) verilen müjdenin kötülüğünden dolayı halktan gizlenir. Böyle bir alçaltıcı duruma rağmen onu yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Görün işte, ne kötü yargıda bulunuyorlar!”⁷⁹¹

⁷⁸⁷ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/504.

⁷⁸⁸ Şe‘âlibî, *Şimâru’l-Kulûb fi’l-Mudâf ve’l-Mensûb*, 306.

*İnân: Gem, mahmuz anlamına gelmekte olup şiirde çocuğun peşine takılan kimse ne yapacağı belli olmayan yularsız bir ata benzetilmiştir.

⁷⁸⁹ Âlûsî, *Bulûğu’l-Erab fi Ma’rifeti Ahvâli’l Arab*, 3/43.

⁷⁹⁰ et-Tekvîr 81/8-9 وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ

⁷⁹¹ en-Nahl 16/57-58 وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ٥٨ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيَسْكَنُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

“Onlardan biri, Rahmân’a yakıştırdığı (kız çocuğu) ile müjdelenince öfkeye kapılarak yüzü mosmor olur.”⁷⁹²

Ayette, gömülen kız çocuklarını ifade etmek amacıyla “mev’ûde” kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu kelime “ve’d” kelimesinden gelmekte olup ve’d, sözlükte “bir şeyin bir şeye ağırlık yapması” anlamına gelmektedir. Gömülen kız çocuğunun üzerine atılan toprağın ağırlık yapması ve çocuğun bu baskı altında ezilmesi sebebiyle bu ismin verildiği düşünülmektedir.⁷⁹³ Bunun yanı sıra kelimenin çığlık, yüksek ses⁷⁹⁴ gibi anlamlarının olduğundan da bahsedilmektedir. Bu anlam esas alındığı takdirde, bu durumu çocuğun gömülürken atmış olduğu çığlıklara hamletmek mümkündür.

Kur’ân-ı Kerîm’de çocukların öldürülmesinden bahseden ve bu durumu eleştiren ayetler yalnızca bunlarla sınırlı değildir. Daha açık ifadesiyle çocukların öldürülmesinden bahseden ayetler yalnızca “ve’d” adı verilen kız çocuklarının öldürülmesiyle ilgili uygulamadan bahsetmemekte, “evlâd” kelimesi kullanılarak genel manada kız-erkek ayırmaksızın bütün çocukların öldürülmesini de konu edinmektedir. İlgili ayetlerin metnine bakıldığında bu konuya ışık tutan ayetlerin hemen hemen tamamının çocukların öldürülmesini geçim kaygısı ile ilişkilendirdiği görülmektedir.⁷⁹⁵ Bunun yanında Kur’an’da müşriklerin yer yer çocuklarını putlar adına kurban ettiklerine işaret eden ayetler de bulunmaktadır.⁷⁹⁶ Nitekim o dönemde

⁷⁹² Ez-Zuhrûf 43/17 وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ

⁷⁹³ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa*, 6/78.

⁷⁹⁴ Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Şihâhu’l-‘Arabiyye*, 2/546.

⁷⁹⁵ Adnan Demircan, *Cahiliyeden İslâm’a Kadın ve Aile* (Ankara: Beyan Yayınları, 2017), 161-162. Konu ile ilgili ayetler için bk. “**Fakirlik korkusuyla çocuklarınızın canına kıymayın! Biz onların da sizin de rızkınızı veririz. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahdır.**” (el-İsrâ 17/31) “**De ki: Gelin, rabbinizin size neleri haram kaldığını okuyayım: O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya iyilik edin. Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; biz, sizin de onların da rızkını veririz. Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın yasakladığı cana kıymayın. İşte bunları Allah size emretti; umulur ki düşünüp anlarsınız.**” (el-En‘âm 6/151) “**Ey Peygamber! Mümin kadınlar Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayacakları, hırsızlık yapmayacakları, zina etmeyecekleri, çocuklarını öldürmeyecekleri, elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmeyecekleri, dine ve akla uygun hiçbir konuda sana karşı gelmeyecekleri hususunda sana biat etmeye geldiklerinde onların biatlarını kabul et ve onlar için Allah’tan bağışlama dile. Kuşkusuz Allah bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir.**” (el-Mümtehine 60/12)

⁷⁹⁶ el-En‘âm 6/137 “**Bunun gibi, ortakları, müşriklerden bir çoğuna çocuklarını öldürmeyi iyi bir şey gibi gösterdi ki, hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar! Allah dileseydi bunu yapamazlardı. Öyleyse onları uydurduklarıyla baş başa bırak!**”; “**Bilgisizlikleri yüzünden beysizce çocuklarını öldürenler ve Allah’ın kendilerine verdiği rızkı, Allah adına yalan söyleyerek (kadınlara) yasaklayanlar muhakkak ki ziyana uğramışlardır; bunlar yoldan sapmışlardır, doğruyu**

bir kimse şu kadar çocuğum olursa birini öldüreceğim diye çocuklarını ilahlarına adardı. Resûlullah'ın dedesi Abdulmuttalip'in de bu saikle oğlu Abdullah'ı kurban etmeye niyetlendiği aktarılmaktadır.⁷⁹⁷

Arapların özel olarak kız çocuğu gömmek istemelerinin sebebine gelince, Arapların kız çocuklarını, Allah'ın kızları olarak tavsif ettikleri, meleklerin arasına dahil etmek için öldürdükleri söylenmektedir. Bu hususta onlar “Melekler Allah'ın kızlarıdır haydi kızları da o meleklerin arasına dahil edin!” derlerdi.⁷⁹⁸ Bunun yanında kızları tamamen dünyevî bir saikle, ileride düşmana esir düşmesinden ve kabilesini lekelemesinden çekindikleri için de gömüyorlardı.⁷⁹⁹ Zira kabileler arasında meydana gelen savaşlar esnasında esir alınan çocuklar köleleştiriliyor ve başkalarının elinde cariye olarak kullanılıyordu. Diğer taraftan kadının, toplum tarafından gayri ahlaki görülen bir davranışta bulunması ailesi için büyük bir utanç kaynağıydı.⁸⁰⁰

Buraya kadar aktarılan bilgilerden hareketle Arapların kız çocuklarını veya genel olarak çocukları öldürmelerini dört temel sebebe bağlamak mümkündür. Bunları fiziksel engeli bulunan kızları uğursuz görmeleri, açlık ve geçim kaygısı, dînî bir saikle çocukları Allah'a adanmaları ve kız çocuğunun kabilenin namusunu lekelemesinden endişe etmeleri olarak sıralamak yerinde olacaktır. Ancak bütün bu aktarılanlardan hareketle Arapların çocuklarına bilhassa da kız çocuklarına karşı olan bu uygulamalarını genelleştirmemek gerekmektedir. Nitekim Adnan Demircan konu hakkında yapmış olduğu çalışmasında ulaşabildiği tüm rivayetleri incelemiş, bu uygulamanın yalnızca birkaç Arap kabilesinde görüldüğünü ifade ederek ve'd uygulamasının genelde şehirli olmayan kabilelerce yapılageldiğini aktarmıştır.⁸⁰¹

bulacak durumda değillerdir.” el-En'âm 6/140 ilgili ayetler bazı tefsirlerde çocukların putlara adanmasıyla da açıklanmıştır. Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân fî Te'vili 'Âyi'l-Kur'an*, 12/153; İbn Cuzeyy, *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl*, 1/276.

⁷⁹⁷ Ebû'l-Leys Naşr b. Muhammed Ebû'l-Leys es-Semerçandî, *Bahru'l-'Ulûm*, thk. Maḥmûd Mataracı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/486; Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 2/70.

⁷⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi ' li-Âḥkâmi'l-Kur'an*, 19/232.

⁷⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi ' li-Âḥkâmi'l-Kur'an*, 19/232.; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 4/500.

⁸⁰⁰ Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*, 184.

⁸⁰¹ Adnan Demircan, “Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti”, *İSTEM* 3 (01 Aralık 2004), 21. Konuyla ilgili yapılan bir başka benzer çalışma için bk. Ahmet Acarlıoğlu, “Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (15 Haziran 2019), 441-460.

Sonuç olarak konuyla ilgili ayetler ve ortaya konan bilgiler göz önünde bulundurulduğunda ilgili ayetleri okuyan bir kimsenin bazı noktalarda anlama güçlüğü çekeceği hissedilmektedir. Zira ayette geçen “mev’ûde” kelimesi bile bu kelimeyi ilk defa gören biri için oldukça muğlak bir ifadedir. Bu durum göz ardı edilse dahi bir anne-babanın kendi çocuğunu gömmesi akıl alır bir durum değildir. Bu sebeple ayeti okuyan kimse ayette geçen çocuk ölümünü başkasının çocuğunu öldürmeye hamledebilecektir. Bu da bir tarafa en önemlisi ayetlerin metni üzerinden hareket eden bir kimse, kız çocuklarını gömme adetinin tüm toplum tarafından benimsenen ve herkesin düzenli olarak yaptığı bir uygulama olduğu vehmine kapılacaktır. Nitekim bu konu topluma hep bu şekilde lanse edilmekte olup (vaazlarda sıkça karşılaşıldığı gibi) bazı akademik çalışmalarda dahi bu şekilde aktarılmıştır.⁸⁰² Kısacası ayeti dosdoğru ve eksiksiz bir şekilde anlamak adına dönemin şartlarını bilmenin önemi büyüktür.

4.2.2. Kadınlara Zorla Vâris Olmak

Câhiliye Dönemi’nde kadınının toplum nezdinde değeri olmamasından kaynaklı olarak görüşlerine değer verilmediğinden bahsedilmişti. Zaten aklının dahi olmadığını düşündükleri bir varlığın mantıklı kararlar alması düşünülemezdi. Dahası kadın, kendi leh veya aleyhinde dahi olsa kendisi için özgür bir seçimde bulunamazdı. Örneğin kadın, evlilik çağına eriştiğinde genellikle kendi istediği ile evlenemezdi. Kabile yaşamının gerektirdikleri yüzünden kız çocukları öncelikle amca çocuklarıyla evlendirilirdi. Amca çocuğu yalnızca yabancı kimselerin değil dayı, teyze ve hala çocuklarının da önüne geçirilirdi. Bir kızla evlenme hususunda öncelik amcaoğluna ait olduğundan kızın herhangi bir tercihte bulunma şansı yoktu, istemese de amcaoğlu ile evlendirilirdi.⁸⁰³ Eğer kızın amcasının oğlu, kızla evlenmeye sıcak bakmazsa erkeğe rüşvet olarak “terziye” adı verilen hediyeler verildiği olurdu.⁸⁰⁴ Hatta bu tür evliliklerin

⁸⁰² Semra Ulaş, “İslâm’da Çok Kadınla Evlilik”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* VI/1 (1992), 58. “Tarih kitaplarında yazıldığı gibi birçok Câhiliye Arabı bâtil inançlarından dolayı, ileride büyüüp kötü yola düşmesini engellemek amacıyla kızlarını diri diri toprağa gömerek öldürüyorlardı.”

⁸⁰³ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi’l-‘Arab Kıble’l-İslâm*, 8/229; Emrah Dindi, *Kur’an’da İslam Öncesi Kültür* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 195; Palabıyık, *Cahiliye Döneminde Gündelik Hayat*, 60.

⁸⁰⁴ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi’l-‘Arab Kıble’l-İslâm*, 10/202; Abdüssamet Bakkaloğlu, *Câhiliye Dönemi ile Aile Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), 38; Palabıyık, *Cahiliye Döneminde Gündelik Hayat*, 60.

yaygın oluşu sebebiyle “amca kızı” ifadesi zaman içerisinde “eş” anlamında da kullanılmıştır.⁸⁰⁵

Câhiliye Arapları evliliklerinde kadına genellikle seçme hakkı vermedikleri gibi kadın için tayin edilen mehri de kadına vermezlerdi. Zira bazı araştırmacılara göre onlarda mehir kadına değil kadının velisine verilir. Kadının velisine verdikleri ücrete “mehir” ismini verirlerken kadına vermiş oldukları hediyeye de “sadâk” veya “sidâk” ismini verirlerdi.⁸⁰⁶ Her ne kadar konu ile alakalı yapılan çalışmalarda böyle bir ayrıma gidilmiş olsa da dini metinlerde böyle bir ayrıma gidilmediği görülmektedir.⁸⁰⁷ Nitekim Kur’an bu ifadeyi kullanarak “*Kadınlara mehirlerini (sadukâtihinne) borcunuzu öder gibi verin...*”⁸⁰⁸ buyurmuş ve Câhiliye Dönemi’nde Arapların kızlarına mehir ödememelerine dikkat çekmiştir.⁸⁰⁹ Mehrin kızın velisine ödenmesi aynı zamanda kazanç kapısı olarak da görülmekteydi. Örneğin Araplar kızlarını evlendireceğinde kendileri için mehir adını verdikleri başlık parasını talep eder ve bu işleme *hulvân* adını verirler, bu işlemde elde ettikleri kazanç ise *nâfece* derlerdi. Öyle ki toplumda birinin kızı doğduğunda ileride alacağı nâfeceye atıfla “nâfecen mübarek olsun” diye tebrikte bulunurlardı.⁸¹⁰

Câhiliye Araplarında mehir vermek nikahın sahih olması adına gerekli bir şart idi. Mehirsiz evlilik toplumda çok ayıp görülür, zina ile eş değer sayılırdı. Bunun yanında İslam’ın gelişinden kısa bir süre önce mehrin kızın velisine değil direkt kıza verildiği de görülmüştür.⁸¹¹ Araplar nezdinde mehrin bu kadar önemli görülmesinin yanında nikahı şığar, gibi bazı evlilik akitlerinde mehir verilmediği de olurdu.⁸¹²

Araplar için mehir vermek toplum baskısı sebebiyle önemli görülüyorsa da mehirden kaçmak, kadına mehrini vermemek de bazı kimselerce önem arz ediyordu.

⁸⁰⁵ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi’l-‘Arab Kıble’l-İslâm*, 8/229; Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 239.

⁸⁰⁶ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi’l-‘Arab Kıble’l-İslâm*, 8/237.

⁸⁰⁷ Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389.

⁸⁰⁸ en-Nisâ 4/4 وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۗ

⁸⁰⁹ Kurtubî, *el-Câmi ‘li-Âhkâmi’l-Kur’ân*, 5/23.

⁸¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 11/650.

⁸¹¹ Otto Spies, “Mehir”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 7/494.

⁸¹² Evlilik çeşitleri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet’e Kadın* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 30-42.

Zira toplumda değeri olmayan bir varlığa yatırım yapmak, masrafta bulunmak bütçeye yük anlamına gelmekteydi. Bu maddi yükten kurtulmak isteyen bazı kimseler, velayeti altındaki kızlarla mehir vermeksizin nikahlanabiliyorlardı. Sahabeden Urve b. Zubeyr (ö. 94/713) Hz. Âişe'ye gelip “Eğer yetim kızlar hakkında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız...”⁸¹³ ayetinin tefsirini sordu. Hz. Âişe, şu şekilde cevap verdi: “Yeğenim, ayette geçen yetim kız, velisi tarafından koruma altına alınır, sonrasında velisi onun güzelliğine ve malına ilgi duyar ancak o kızın hakkı olan mehir konusunda eksiltmeye gitmek isteyebilir. İşte bu sebeple ayette -bu şekilde davranan- velilerin, himayesi altında olan kızlarla evlenmeleri ancak kızların mehirlerini tam olarak vermeleri şartıyla serbest bırakılmıştır. Eğer bu şartı yerine getiremezlerse bunun yerine başka kadınlarla evlenmeleri emredilmiştir.” Bu ayetin indirilmesinin ardından insanlar Resûlullah'tan fetva istediler. Bunun üzerine Allah (c.c) “Senden kadınlar hakkında açıklama istiyorlar. De ki: “Onlara ait hükmü, Allah ve kitapta size okunan âyetler açıklıyor; onlar için yazılanı kendilerine vermediğiniz, nikâhlamak da istemediğiniz yetim kadınlar hakkında, çaresiz çocuklar hakkında, yetimlere âdil davranmanız hususunda size okunup duran âyetler (açıklıyor). İyilik olarak ne yaparsanız şüphesiz Allah onu eksiksiz bilmektedir.”⁸¹⁴ ayetini indirdi. Eğer bir yetim güzelse, zenginse ve soyluysa insanlar bu faydalardan yararlanmak adına yetimin mehrini tam olarak verirler ancak bu hasletler o yetim kızda bulunmuyorsa terk ederler. Bu konu hakkında Hz. Âişe şöyle demiştir. “İşlerine gelmeyince terk edebiliyorlarsa o kızları kafalarına göre de nikahlama hakları yoktur. Onlarla nikahlanmaları için adaletli davranmaları ve hakları olan mehri vermeleri gerekmektedir”⁸¹⁵

Araplar, mala önem vermeleri yüzünden kadının mehrine ortak oldukları gibi kadının genel olarak tüm mal varlığına da ortak olmak istiyorlardı. Kadının mehir dahil tüm haklarına sahip olmanın bir yolu da ölen babanın eşiyle (üvey anne) evlenmekti. Bu nikah akdine “nikâhu'l-makt” denilmekteydi.⁸¹⁶ Bu adete göre evin büyük oğlu babasının mirasına sahip olduğu gibi babasının eşini de herhangi bir mehir ödemedi

⁸¹³ en-Nisâ 4/3

⁸¹⁴ en-Nisâ 4/127

⁸¹⁵ Buḥârî, “Nikâh” 17

⁸¹⁶ İbn Hâzım, *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab*, 14; İbn Sa'îd el-Mağribî, *Neşvetu't-Tarab fî Târîhi Câhiliyyeti'l-'Arab*, 799.

nikahı altına alma veya başkasına mehir karşılığında verme yetkisine sahip idi. Büyük çocuk babası öldükten sonra üvey annesinin üzerine kendi elbisesini atmak suretiyle kadının haklarına sahip olurdu. Eğer büyük oğlan bu hakkını kullanmak istemezse yeni bir mehir karşılığında başka bir erkek kardeşine üvey annesi üzerindeki bütün tasarruf haklarını devrederdi.⁸¹⁷ Kendilerinin de çirkin gördükleri ve bu sebeple iğrenç nikah (نكاح المقت) diye isimlendirdikleri⁸¹⁸ bu adet Kur’ân-ı Kerîm’de şu ayetlerle yasaklanmıştır:

“Ey iman edenler! Kadınları zorla miras olarak almanız size helal değildir. Apaçık bir edepsizlik yapmadıkça, onlara verdiğinizin bir kısmını ele geçirmek için - evlenme ve boşanma konusunda- engel çıkarmayın...”⁸¹⁹

“Geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin; çünkü bu bir edepsizliktir, iğrenç bir şeydir ve kötü bir yoldur.”⁸²⁰

Aktarılan ayetlerden ikincisine bakıldığında ayet metnini anlamaya yönelik herhangi bir soru işareti görülmemektedir. Zira ayet, babaların daha önce evlenmiş olduğu hanımlarla evlenmeyi sarih bir ifadeyle yasaklamaktadır. Ancak ilk sıradaki ayete bakıldığında “Kadınları zorla miras olarak almanız” ifadesinden net bir şey anlamak mümkün değildir. Zira bir kadını zorla miras olarak almanın keyfiyeti hususunda günümüz insanının zihninde pek bir şey canlanmayacaktır. Ancak yukarıda anlatılanlar çerçevesinde düşünüldüğünde aslında ayet metninin ve ilâhî murâdın oldukça açık olduğu fark edilecektir.

Yukarıda anlatılanlara ek olarak müfessirler, ayetin “Kadınları miras olarak almak” yerine “Kadınların **mallarını** miras olarak almak” şeklinde de anlaşılabilirliğini düşünmüşlerdir. Rivayetlere göre bir adam öldüğünde, yakınları adamın karısına veya cariyesine el koyar, şayet güzelse o kadınla evlenir, güzel değilse de o kadını hapsederdi. Bu şekilde kadının kimseyle evlenmesine müsaade etmezler ve ölünceye kadar hapiste tutarlardı. Öldükten sonra da kadının malına el koyarlardı.

⁸¹⁷ İbn Habîb, *el-Muḥabber*, 325-326.

⁸¹⁸ Ebû'l-‘Abbâs Ahmed b. ‘Alî el-Kalkaşandî, *Şubḥu'l-A‘şâ fi Şinâ‘ati'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, ts.), 1/460.

⁸¹⁹ en-Nisâ 4/19 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرثُوا النِّسَاءَ كِرْهًا وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

⁸²⁰ en-Nisâ 4/22 وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

Bu görüşe göre ayet bu uygulamaya işaret etmekteydi. Ancak Taberî, bu iki görüşten birincisinin daha evlâ olduğunu söylemiş,⁸²¹ İbnü'l-Cevzî de (ö.597/1201) ilk görüşün cumhûrun görüşü olduğunu belirtmiştir.⁸²²

Bu anlatılanlara ek olarak bazı müfessirler ayetin anlam açısından ikiye ayırmaktadır. Buna göre ayetin birinci kısmı yukarıda aktarılan câhiliye adetinden bahseden “*Ey iman edenler! Kadınları zorla miras olarak almanız size helal değildir*” ifadesidir. Ayetin ikinci kısmı da “*Apaçık bir edepsizlik yapmadıkça, onlara verdiğinizin bir kısmını ele geçirmek için -evlenme ve boşanma konusunda- engel çıkarmayın...*” ifadesidir. İlk kısım câhiliyedeki uygulamaya vurgu yaparken ikinci kısım İslam’daki evlilik hukukuna vurgu yapmaktadır. Buna göre ikinci tarafın anlamı eşlerinizi haksız yere baskıya uğratıp boşanmaya zorlayarak onlardan ücret talep etmeye kalkmayın, bu şekilde hileyle mallarına göz dikmeyin şeklinde olmaktadır.⁸²³ İbn Âşûr da konu hakkındaki rivayetleri derleyerek ayetin ikinci kısmını iki farklı yöntemle açıklamıştır. Buna göre kadının zorla tutulması şöyle meydana gelmektedir: Birincisi, Araplar velisi olduğu zengin kadınların evlenmelerine mâni olurlar, böylece malın başkalarına gitmesine engel olarak mirasın kendilerine kalmasını sağlarlardı. İkincisinde ise Araplar eşlerinden hoşlanmasalar da eşlerine mutlu bir evlilik hayatı sunmasalar da evli kalmaya devam ederler ve bu durumu ölünceye kadar sürdürürlerdi. Böylece kadının mirasının kendisinde kalmasını sağlar, kadının da dünyası zindana dönmüş olurdu.⁸²⁴

Sonuç olarak Allah (c.c) ilgili ayette biz Müslümanlara bir nehyde bulunmuş ancak nüzul döneminden sonra yaşayan ve Kur’an’ın indiği ortamın bilgisine vakıf olamayan başka beldelerdeki Mü’minler için bu nehiy bir türlü anlamlı hale gelememiştir. Zira “Kadını zorla miras olarak almak” ifadesi muğlak bir ifade olup bu ifadenin her toplumda bir karşılığı olmayabilir. O halde bu durumu anlamlı hale getirmek, lafızlardaki kapalılığı gidermek ve tam olarak neyin nehyedildiğini anlamak nüzul ortamını bilmekle mümkündür. Bununla beraber ayet aslında tematik olarak kadınlara zulmetmemenin gerekliliği üzerinde durmakta olup bu yönde bir ilke

⁸²¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân ft Te’vîli ‘Âyi’l-Kur’ân*, 8/109.

⁸²² İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr ft ‘İlmi’t-Tefsîr*, 1/385.

⁸²³ İbn ‘Atiyye, *el-Muḥarreru’l-Vecîz ft Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, 2/27.

⁸²⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 4/284.

koymaktadır. Bu itibarla ayetin ihtiva ettiği hükmün her zaman ve mekanda geçerli olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zira evlilikte kadın ve erkeğin hakları her dönem için geçerliliğini koruyun evrensel konulardır.

4.2.3. Araplarda Bir Boşanma Türü Olarak Zihar ve İlâ Uygulamaları

Bir önceki başlıkta bahsedilenlerden de anlaşılacağı üzere Câhiliye Dönemi'nde kadınlar evlilik hayatında oldukça değersiz görülmekte, sırf zenginlikleri için ömür boyu evlilikten menedilip tutsak edilebilmekteydi. Kadınların bu acınası durumu ve tercih haklarının olmayışı boşanmalarda da kendisini göstermekteydi.

Boşanma, Araplarda da İslâm'daki gibi üç aşamada gerçekleşiyordu. Bir kimse eşini bir veya iki defa boşadıktan sonra tekrar eşine dönmek isterse evlenmede öncelik onun olurdu. Ancak üçüncü defa talak gerçekleşirse artık erkeğin karısına dönme ihtimali kalmazdı.⁸²⁵ Ancak toplumda bu kurala uymayıp karısını sayısız kere boşayanlar da olurdu. Bir adam, karısının başkasıyla evlenmesini istemez, eşine zulmetmek isterse bu yöntemi kullanırdı. Rivayete göre bir adam karısına zulmetmek adına onu boşamış ancak iddeti içinde tekrar dönmüş, sonra tekrar boşamıştı. Eşine de “Seni asla eşim olarak kabul etmeyeceğim ancak benden de ayrılamayacaksın, seni boşayıp iddetin bitmek üzereyken sana tekrar geri döneceğim.” diyerek tehditler savurmuştu. Yapılan bu ahlaksızca uygulama üzerine de Allah Teâlâ “*Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir.*”⁸²⁶ ayetini indirmişti.⁸²⁷ Aynı şekilde kadın böyle bir sıkıntıyla karşılaşmasa bile kadının iddeti olması gerekenden uzun tutulur ve böylelikle kadın sosyal hayattan dışlanmış olurdu.⁸²⁸ Kocasını öldükten sonra kadın karanlığa gömülür ve bir yıl dışarı çıkmazdı. Bu süre içerisinde kadın temizlenmez ve tırnaklarını da kesemezdi. Bu süreyi tamamladıktan sonra kadın eşek, koyun gibi kendisine getirilen hayvanları sıvazlar sonra da yine kendisine verilen hayvan dışkılarını önüne ve arkasına serperdi. Ardından bu zorlu süreci atlatan ve temizlenip normal hayata dönen kadın, tekrar evlenmek adına taliplerini beklerdi.⁸²⁹ Özetle o dönemde yanlış biriyle

⁸²⁵ İbn Habîb, *el-Muḥabber*, 309.

⁸²⁶ el-Bakara 2/229. الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فِيمَا سَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ.

⁸²⁷ Tirmizî, “Talâk”, 16.

⁸²⁸ Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 247.

⁸²⁹ Buḥârî, “Talâk”, 44.

evlilik yapan bir kadın için evlenmek de boşanmak da korkunç derecede eziyet verici bir işti. Evlendiği takdirde eşi hem eziyet edip hem de ölmesini bekleyerek malına varis olabilirdi. Boşanmanın gerçekleşmesi durumunda da eşi kendisine eziyet etmek isterse boşayıp tekrar geri dönmek suretiyle ebediyen arafta bırakabilirdi. Kadının kocasının ölmesi de tam manasıyla bir çözüm değildi zira bu sefer de yukarıda anlatıldığı şekliyle kadın için zorlu bir süreç başlamış olacaktı. Eşleri vefat eden kadınların uzun bir müddet evlenememelerinden dem vuran bir kadın, şiirinde bu konuya şu şekilde bir atıfta bulunmaktadır.⁸³⁰

لقد ساءني أن عَسْتُ زَوْجَاتِهِمَا ... وَإِنْ عُرِيَتْ بَعْدَ الْوَجَى فَرَسَاهُمَا

“Üzdü beni, kocalarının vefatıyla uzun müddet evde kalan kadınlar

Bir de savaşta yaralanmaları sebebiyle eysiz bırakılıp salıverilen atlar”

Şiire bakıldığı vakit şiiri söyleyen kadının, kocası ölen kadınla, yaralanması sebebiyle serbest bırakılan atları aynı cümlede kullandığı görülmektedir. Kullanılan bu iki örnek arasında aslında ortak bir benzeşim kurulabileceği söylenebilir. Buna göre şair, kocası evlenen kadını, evde kalması ve kimsenin kendisine ilgi göstermemesi sebebiyle savaşta yaralanmış, kimsenin işine yaramayacak bir ata benzetmiştir. Ya da bir başka açıdan bakıldığında kadın, kocasının ölümüyle, evlilikte ve iddet beklerken yaşadığı zorlu günlere işaretle savaşta çıkmış atlar gibi olmuştur. Buna göre kadın için evlilik ve iddet günleri harpten çıkmaya benzetilmiştir denilebilir. Bu da toplumsal açıdan bakıldığında kadın için boşanmanın bir felaket olduğunu göstermektedir.

Câhiliye Devri’nde çeşitli boşama türleri bulunmakla birlikte bu boşanma türlerinden bir tanesi de zihar yolu ile boşama idi. Zihar, bir kimsenin karısını kendi annesine veya mahremlerinden birisine benzetmesiydi. Adam karısına “sen benim anamın sırtı gibisin, baldırı gibisin, ferici gibisin” şeklinde sözler sarfederek eşinin kendisine annesi kadar haram olduğunu ifade ederdi. Böylece adam karısından boşanmış sayılırdı. Câhiliye Dönemi’nde yaygın olan bu yönteme genellikle öfke anında ve daha çok koca ile karısının yakınları veya kocanın karısıyla arasında

⁸³⁰ Fârisî, *Şerhu Hemâseti Ebî Temmâm li'l-Fârisî*, 2/487.; Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, 209.

*gerçek oğullarınız yapmamıştır. Bunlar sizin kendi iddianızdır; hak ve hakikati Allah söyler, doğru yolu da O gösterir.”*⁸³⁶

Bir kimsenin karısına, çocuklarına ve hanımına karşı beslediği duygular birbirinden farklıdır. Bir kadının hem eş hem de ana olması fitrata aykırı bir durumdur. Bu nasıl aklın alamayacağı âdete aykırı bir durum ise aynı şekilde bir kimsenin bedeninde iki tane kalbin olması da fitraten mümkün değildir. O halde bir kimsenin iki farklı kalbi olmadığı için bir kadını da hem annesi hem de karısı gibi görmemelidir. İşte bu sebepten ötürü zihar, müşriklerin uydurduğu boş, anlamsız ve asla gerçekleşmeyecek sözlerden ibarettir. Bu anlamsızlığın gerekliliği olarak da şer‘an boşanma olarak görülmemelidir.⁸³⁷ Bunun yanında müfessirler, ayette yer alan “*Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır*” cümlesini nüzul dönemindeki bir olayla da açıklamışlardır. Bu olaya göre de toplumda Cemil b. Esed isminde iki tane kalbi olduğu düşünülen bir adam yaşamaktaydı. Allah Teâlâ da o kişinin iki kalbi olmadığını söylemek amacıyla bu ayeti indirmişti.⁸³⁸ Ancak ayetin böyle bir olayla açıklanması yukarıda verilen yorumun yapılamayacağı anlamına gelmemelidir. Zira bir ayetin iki olaya birden ışık tutması, iki farklı manaya birden hamledilebilmesi mümkündür.

Câhiliye Dönemi’nde yer alan bir başka boşanma yöntemi de “îlâ” idi. Bu yönteme göre koca, karısına yaklaşmayacağına dair yemin ederdi. Adamın cinsel açıdan karısına yaklaşmayacağı bu süre bazen bir yıl bazen iki yıl sürebilirdi. Bu süre zarfında kadın ne evli sayılırdı ne de tam olarak boşanmış olurdu. Bu uygulama erkekler için kadınlara bir zarar verme vesilesi idi. Erkek, karısını sevmediği ama karısının başkasıyla evlenmesine de gönlünün razı olmadığı bu gibi durumlarda bu yöntemi kullanırdı.⁸³⁹ Ancak îlâya başvurulma sebebi yalnızca bununla sınırlı değildi. Buna ek olarak kocanın kızgınlık, nefret gibi duyguların esiri olması, kadının çok fazla sayıda kız çocuğu doğurması, kadının mal varlığına el koyma düşüncesi gibi sebepler

⁸³⁶ el-Ahzâb 33/4 مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَرْوَاجَكُمْ أَلْيَ تَطَاهُرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۚ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَبُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ

⁸³⁷ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/520; Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/365; Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet’e Kadın*, 51.

⁸³⁸ Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-Tenzîl fi Tefsîri’l-Kur’ân*, 6/316.

⁸³⁹ İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fi ‘İlmi’t-Tefsîr*, 1/195-196.

de insanları îlâ yapmaya itebiliyordu.⁸⁴⁰ Bu konu Kur’ân-ı Kerîm’de Bakara Suresi’nin 226. Ayetinde şu şekilde ele alınmaktadır:

“Kadınlarına îlâ yapanlar için dört ay beklemek vardır. Eğer geri dönerlerse Allah çok bağışlayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir. Boşamaya karar vermiş olurlarsa, şüphe yok ki Allah her şeyi işitir ve bilir.”⁸⁴¹

Yüce Allah indirmiş olduğu bu ayetlerle toplumdaki bozuk düzene müdahale etmiş ve kadının mağduriyetini gidermek için uzun yıllar sürmekte olan îlâ müddetini dört ay ile sınırlandırmıştır. Bu süre, eşlerin birbirleri ile devam edip etmemeleri konusunda kendilerini denemeleri için yeterli görülmüş, belirlenen süre içerisinde geri dönüş olmaması halinde bu durum ayrılık konusunda kararlılığa işaret edeceğinden dört ayın sonunda boşanmanın gerçekleşeceği ifade edilmiştir.⁸⁴² Şayet erkek pişman olup karısına dönmeye karar verirse, yeminini bozmuş sayılacağından yemin kefareti ödemek durumunda kalacaktır.⁸⁴³ Nitekim rivayetlerde Resûlullah’ın da bir dönem eşlerine îlâda bulunduğu ardından bir ay sonra yapmış olduğu îlâyı bozup yemin kefareti ödediği de bildirilmektedir.⁸⁴⁴

Buraya kadar aktarılan bilgiler ve ilgili ayetlerden sonra görülmektedir ki Allah Teâlâ toplumda yerleşen kadına yönelik olumsuz algıyı aile hukukuna getirdiği düzenlemeler neticesinde birer birer ortadan kaldırmıştır. Bunun yanında aktarılan bilgileri ve toplumun kadına olan tavrını bilmek ayetleri anlamayı daha da kolaylaştırmaktadır. Örneğin başlı başına “zihar” kelimesi bile o dönemde yaşamamış biri için hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Aynı şekilde meallere “(Kadınlarından) uzaklaşmaya yemin edenler” şeklinde çevrilen “يُولُونَ” (îlâ) kelimesi bile bu uygulamaya tanık olmayan biri için başlı başına anlamsız bir ifade konumundadır.

⁸⁴⁰ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 6/408.

⁸⁴¹ لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ نَرْبُصُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ قَاؤُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

⁸⁴² Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, 53.

⁸⁴³ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Hamdi Döndüren, “Îlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/61-62.

⁸⁴⁴ Tirmizî, “Talâk, 21.

4.3. Evlatlık Edinme

Evlatlık edinme uygulaması yalnızca Araplara has bir uygulama olmayıp Antik dönemde de oldukça yaygındır. Örneğin Antik Yunan’da da hemen herkesin bir çocuk sahibi olması beklenirdi. Çocukları olmayan bireyler evlat edinme yöntemine başvurur ve kimsesiz çocuklar için yüksek meblağlar ödemeyi kabul ederlerdi.⁸⁴⁵ Roma İmparatorluğu’nda da durum bunun benzeriydi. İmparatorlar dahi çocukları evlat edinmekten geri durmazlar hatta evlat edindikleri çocukları kendilerinden sonra tahta geçirirlerdi. Öyle ki Roma bu uygulama ile çok sayıda büyük imparatora da sahip olmuştu.⁸⁴⁶

Diğer toplumlarda da olduğu gibi Arap toplumunda da evlatlık alma geleneği oldukça yaygındır. Evlatlık edinme, bir kimsenin kendi öz babasından başkasına nispet edilmesi veya o kimsenin nispet edilen kişi ile çağrılmasıdır. Evlat edinme, Arapçada “tebennî” kelimesinin karşılığı olup oğul anlamına gelen “ibn” kelimesinden türetilmiştir.⁸⁴⁷ Bunun yanında dilimize geçen “evlat” kelimesi de veled kelimesinin çoğulu olup erkek çocuk anlamında kullanılmaktadır. İsimlendirmelerin erkek çocuk üzerinden yapılması ve kız çocuğuna değinilmemesi evlatlık alınan çocukların ekseriyetle erkek olduğunu göstermektedir.⁸⁴⁸ Bu durum, onların zihin dünyalarının günlük hayatta kullandıkları dile etki ettiğini de gösterir niteliktedir. Arap toplumunda cariyelerinden zorla çocuk sahibi olanlardan veya zina sonucunda meydana gelen çocuklardan dolayı toplumda çok sayıda babası belli olmayan çocuk bulunurdu. Bunun yanında savaş sebebiyle pek çok çocuğun babasız kaldığı da olurdu. Evlat edinme müessesesi de bu durumda devreye girer ve toplumdaki erkek çocukları sahiplenilirdi.⁸⁴⁹ Evlatlık için kız çocukları yerine erkeklerin tercih edilmesi elbette sebepsiz değildi. Zira yukarıda da geçtiği üzere bir Arap için zorlu çöl şartlarında işine kız çocuğundan

⁸⁴⁵ Will Durant, *The Story of Civilization - The Life of Greece* (New York: Simon and Schuster, ts.), 287.

⁸⁴⁶ Will Durant, *The Story of Civilization - Caesar and Christ* (New York: Simon and Schuster, ts.), 3/407-408.

⁸⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 14/91,261.

⁸⁴⁸ Mehmet Âkif Aydın, “Evlât Edinme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/527.

⁸⁴⁹ Fatih Duman - Korkut Dindi, *Cahiliye Döneminde Sosyal Hayat* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 36.

çok erkek çocuğu yarayacaktır. Dahası yer yer akılsız ve uğursuz olarak nitelendirilen kız çocuğu işe yaramak şöyle dursun adeta yük olarak görülmektedir.

İslam öncesi Arap toplumunda bir kimse, bir çocuğu evlatlık edindiğinde evlat edinilen çocuk toplum tarafından yeni babasına nispet edilir, onun adıyla çağırılırdı. Çocuk yeni babasına mirasçı olur,⁸⁵⁰ nesepten doğan haklardan kendisi de yararlanırdı. Böylece çocuk evlat edinenin öz çocuğu gibi kabul edilir ve eski babası da çocuk üzerindeki tüm haklarından vazgeçerdi. Evlat edinmedeki devir teslim işlemleri, ilerleyen zamanlarda çocuğun nesebi hakkında herhangi bir ihtilaf yaşanmasın diye çok sayıda insanın huzurunda gerçekleştirilirdi.⁸⁵¹ Ancak İslam dininde bir çocuğun babasından başkasına nispet edilmesi yasaklanmış ve Allah Teâlâ onların evlatlık edinme konusundaki bu yanlış tutumlarına işaret ederek şu ayetleri indirmişti:

*“Onları (evlatlıklarınızı) babalarına nispet ederek çağırın. Bu, Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Hata ile yaptığınız bir işte size hiçbir günah yoktur. Fakat kasten yaptığınız şeylerde size günah vardır. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”*⁸⁵²

Ayet metnine göz atıldığında konu ile ilgili anlama taalluk eden herhangi bir problem gözükmemektedir. Ancak, metinde yer alan ve “Onları babalarına nispet ederek çağırın” şeklinde tercüme edilen “أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ / Babalarıyla anın” ifadesi günümüz için belki anlaşılakta zorlanılabilir. Zira, bu ifadeyi okuyan bir kimse, ayetteki asıl maksadı anlayamayıp literal anlamla sınırlı kalacak olursa evlatlık edinilmiş bir çocuğa her seslendiğinde babasının adıyla seslenebilir. Ancak ayet bunu istememektedir. Çünkü ayetin asıl amacı, çocuğun kendi öz babasıyla tanınmasını sağlamak, neslin karışmasına mâni olmaktır. Günümüz adına böyle bir problemin ortaya çıkması ise ayetin kendi döneminin şartlarına uygun şekilde konuşmasından kaynaklanmaktadır. O dönemde günümüzdeki gibi soy isim olmadığı için insanlar “falancanın oğlu falanca” şeklinde tanınıyordu. Örneğin Resûlullah’ın evlatlığı Zeyd

⁸⁵⁰ Buhârî, “Megâzî”, 9.

⁸⁵¹ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 10/231.

⁸⁵² el-Ahzâb 33/5 أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

b. Hârise de Resûlullah onu evlat edindiği için Zeyd b. Muhammed şeklinde anılmaya başlamıştı. İşte ayette yer alan “أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ / Babalarıyla anın” ifadesinin geliş amacı budur. Bu durumda ayet bir kimseyi çağıracağınızda onun künyesini öz babasıyla isimlendirin, örneğin Zeyd b. Hârise’yi, Zeyd b. Muhammed olarak isimlendirmeyin demektir.⁸⁵³ Kur’an Yolu Meâli de günümüz dünyası için problem oluşturabilecek bu durumu fark etmiş olmalı ki söz konusu ifadeyi günümüze uyarlayarak “Evlatlıklarınızı babalarının soy adlarıyla anın”⁸⁵⁴ şeklinde tercüme etmiştir. Halbuki o dönemde soy ad diye bir kullanımın varlığı söz konusu değildir. O halde ayetin amacı soy karışıklığının önüne geçmektir denilebilir. Yoksa günümüzde dahi evlatlık edinilen çocuğun ismi söylenirken babasının adıyla çağrılması demek değildir. Zira günümüzde herhangi bir kimsenin hangi aileden geldiğini belli eden bir “soy adı” bulunmaktadır. Aynı şekilde “Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir...”⁸⁵⁵ ayetini de aynı bağlamda ve aynı amaç doğrultusunda okumak gerekmektedir. Bu şekilde okunduğu vakit ayetin neden bu bilgiyi ilâhi hitabında vermiş olduğu daha anlamlı gelecektir.

Zeyd b. Hârise’den bahsetmişken konu ile ilgili yanlış anlaşılmalara yol açabilecek bir başka ayet ise Ahzâb Suresi’nin 37. ayetidir:

“Bir zaman, Allah’ın kendisine lutfu bulduğu, senin de lutfkâr davrandığın kişiye, “Eşinle evlilik bağını koru, Allah’tan kork!” demiştin. Bunu derken Allah’ın ileride açıklayacağı bir şeyi içinde saklıyordun; öncelikle çekinmen gereken Allah olduğu halde, sen halktan çekiniyordun. Zeyd onunla beraber olduktan sonra, Mü’minlere evlâtlıklarının –kendileriyle beraber olup ayrıldıkları– eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni o kadınla evlendirdik. Allah’ın emri elbet yerine getirilecektir”

Bu ayette de herhangi bir problem yokken kötü niyetli bazı kimselerce metinde yer alan “Allah’ın ileride açıklayacağı bir şeyi içinde saklıyordun...” kısmı sanki Resûlullah’ın şehvete olan düşkünlüğü şeklinde yorumlanmış ve farklı yerlere çekilmiştir. Ancak burada Resûlullah’ın içinde sakladığı şey Allah’ın kendisine

⁸⁵³ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 3/473.

⁸⁵⁴ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/365.

⁸⁵⁵ el-Ahzâb 33/40 مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

evlatlığının eşi olan Zeynep ile evlenmesini emretmesiydi. Zira toplumda evlatlık edinilen kimse öz evlat olarak görüldüğü için Resûlullah aslında toplum nezdinde geliniyle evlenmiş gibi görüleceğinden dolayı bu sıkıntıyı içinde saklıyordu.⁸⁵⁶ Ayetin devamında gelen “*Mü'minlere evlâtlıklarının –kendileriyle beraber olup ayrıldıkları– eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni o kadınla evlendirdik*” ifadesi de olayın, evlatlığın eşiyle evlenmek hakkında oluşunu destekler niteliktedir. Bunun yanı sıra her ne kadar konu ile alakalı olarak Resûlullah'ın, Zeyneb'i beğendiği ve içinde sakladığı şeyin ona olan sevgisi olduğu yönündeki rivayetler kaynaklarımızda da yer alıyor olsa da⁸⁵⁷ bu rivayetlerin hiçbirinin ne sened ne de metin yönünden geçerliliği yoktur. Bu rivayetlere çeşitli sebeplerden ötürü yorum getirmek de makul değildir.⁸⁵⁸

4.4. Araplarda Meysir Uygulaması

Câhiliye Arapları tarafından -ezlâmın yanı sıra- fal okları aracılığı ile yürütülen bir başka uygulama da en genel manasıyla kumar anlamında kullanılan meysir adetidir. Bu kelimenin kolaylık manasına gelen “yüsr” kelimesinden türetilmiş olduğu, kumarda herhangi bir yorgunluk olmadan kazanç sağlandığı için bu isimle anıldığı düşünülebilir.⁸⁵⁹ Ancak, meysir kelimesi muhtemelen “parçalamak, bölmek” bölmek anlamlarında kullanılan “yesera” fiilinden gelmekte olup parçalanan yer anlamına gelmektedir.⁸⁶⁰ Zira bu durum aşağıda anlatılacağı üzere meysir isimli uygulamanın içeriğine daha uygundur.

Araplarda kumarın çeşitli türleri bulunsa da en çok başvurdukları kumar türü meysirdir. Câhiliye Dönemi Arap toplumunda yaygın olan meysir, daha çok zenginlerin soğuk kış gecelerinde ve deve sütü dahil gıdanın zor bulunduğu kıtlık dönemlerinde oynanan bir şans oyunudur.⁸⁶¹ Bu oyun övülmeyi pek seven Araplar tarafından bir gururlanma vesilesi olarak görülmüştür. Zira bu oyunda asıl amaçlanan

⁸⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, 8/391.

⁸⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli 'Âyi'l-Kur'an*, 273-274; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an*, 354-356.

⁸⁵⁸ Celalettin Divleki, “Ahzâb Suresi 37. Ayetiyle İlgili Nüzul Sebebi Rivayetleri Ve İlmî Değeri”, *EKEV Akademi Dergisi* 59 (20 Mayıs 2014), 103.

⁸⁵⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu Me'âyîsi'l-Luğa*, 6/156.

⁸⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/298. Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l Muhît*, 500.

⁸⁶¹ Fârisî, *Şerhu Hemâseti Ebî Temmâm li'l-Fârisî*, 2/283.

şey sıradan bir kumar oyununda olduğu gibi kazanç sağlamak değil, oyunda kazanılanlarla soğukta açlıktan çaresiz kalan fakirleri doyurmaktı. Böylece oyunun kazananı fakirleri doyuracağı için toplumda hayırla yad edilen yüce bir şahsiyet haline gelecekti.⁸⁶² Zenginliklerine rağmen -etlerin fakirlere dağıtılması sebebiyle- meysir oyununa katılmayan veya etlerden pay alan kimseler, cimrilikleri sebebiyle ayıplanır ve kendilerine “ebram”⁸⁶³ denirdi. Kısacası bu oyun toplumun ileri gelenleri için bir şan şöret elde etme vasıtası idi. O halde bu uygulamayı sıradan bir kumar oyunu ile karıştırmamak ve “‘ubbiyyetu’l-câhiliyye” (tefâhur) bağlamında düşünmek gerekmektedir.

Bu oyun genellikle *kaddâr*⁸⁶⁴ veya *yâsir*⁸⁶⁵ ismi verilen kasapların *cezûr* veya *meysir*⁸⁶⁶ adı verilen kumara konu deveyi parçalara ayırmasıyla oynanmaktadır. Satın alınan deve yirmi sekiz parçaya ve on adet paya bölünürdü. Bu on adet pay fal oklarıyla belirlenir ve her okun bir değeri olurdu. Oyun için kullanılan ve hisse değerine göre üzerinde çentikleri olan toplam on adet okun ismi ve hisse miktarları aşağıdaki gibiydi:

Fez: Üzerinde bir çentik vardır ve çeken kişi bir pay alır.

Tev'em: İki çentigi vardır ve çeken kişi iki pay kazanır.

Rakîb: Üç çentigi olup çeken kişi üç pay kazanır.

Hils: Dört çentigi olup çeken kişi dört pay kazanır.

Nâfis: Üzerinde beş çentik olup çeken kişi beş pay kazanır.

Müsbil: Altı çentikli bir oktur ve çekene altı pay kazandırır.

⁸⁶² Âlûsî, *Bulûğu'l-Erab fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, 3/53-57.

⁸⁶³ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Eşribe ve Zikru İhtilâfi'n-Nâs fihâ*, thk. Husâm el-Behnesâvî (Kahire: y.y., ts.), 201; Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, 5/1869. Sıkılmak, usanmak, bıkmak gibi anlamlara gelen bu kelime kavmine karşı cimrilik edip meysire katılmayan kimse için “toplumdan bıkmış, usanmış, içinde yaşadığı topluma burun kıvrılan vb.” anlamlarında kullanılmaktaydı.

⁸⁶⁴ Âlûsî, *Bulûğu'l-Erab fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, 3/58.

⁸⁶⁵ Ebû Muhammed 'Abdulmun'im b. 'Abdurrahîm İbn Fers, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Tâhâ b. 'Alî Bû Sureyş vd. (Beyrut: y.y., 1427/2006), 1/280.

⁸⁶⁶ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Me'ânî'l-Kebîr fî Ebyâti'l-Me'ânî*, thk. Sâlim el-Kerenkevî v.dğr (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Oşmâniyye, 1368/1949), 1/272.

Muallâ: Okların en değerlisidir ve üzerinde yedi çentik vardır.

Bunların yanında çekene hiçbir şey kazandırmayan boş oklar da vardır ki bunların ismi Menîh, Sefih ve Vağd'dır.⁸⁶⁷

Ribâbe isminde bir torbaya konulan oklar *hurda* adı verilen ok çekmekle görevli biri tarafından çekilirdi.⁸⁶⁸ Hurda, bu görevi ücret ödemedi et yemek adına yapardı bu sebeple aslında toplum nezdinde pasif bir konumda görülmüş ve “hayırsız” olarak adlandırılmıştır.⁸⁶⁹ Hurda, çektiği okları *eyşâr* adı verilen yarışmacılar adına çeker ve kimin payına hangi ok çıkarsa o kişi payını oktaki işarete göre alırdı.⁸⁷⁰ Bu şekilde yarışmanın kazananı hurda eliyle belirlenmiş olurdu. Kaynaklarda oyunun nasıl oynandığına dair detaylı bilgiler ve oyunun farklı oynanış şekilleri anlatılmaktadır. Ancak önemli olan oyunun genel olarak mahiyetinin bilinmesidir.⁸⁷¹

Detaylarıyla anlatılan meysir kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde geçmekte ve üçünde de içki ile yan yana anılmaktadır:

“Sana içkiyi ve meysiri soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür...”⁸⁷²

Ayette geçen meysir kavramının karşılığı olarak meallerde genellikle kumar kelimesi kullanılmıştır. Aslında bu durum Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesiyle ortaya çıkan bir kullanım değildir. Zira ilk dönemden itibaren tefsirlere göz atıldığında bu kelime müfessirler tarafından anlamı genişletilerek kumarın birebir karşılığı olarak kullanılmıştır.⁸⁷³ Hatta müfessirler bu durumu bir ilke haline getirerek “içinde kumar

⁸⁶⁷ İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 334; Palabıyık - Duman, *Cahiliye Döneminde Kültür Hayatı*, 146.

⁸⁶⁸ İbn Sîde, *el-Muḥaṣṣaṣ*, 4/16.

⁸⁶⁹ Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *Esâsu'l-Belâğâ*, thk. Muḥammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/183.

⁸⁷⁰ Ebû Hilâl el-Ḥasen b. 'Abdullâh Ebû Hilâl el-'Askerî, *et-Telḥîşu fî Ma'rifeti Esmâi'l-Eşyâ* (Dımaşk: y.y., 1996), 430.

⁸⁷¹ Oyunun nasıl oynandığı hususunda detaylı bilgi için bk. Murat Sarıcık, “Cahiliye Kumarı Meysir”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 33-64.

⁸⁷² el-Bakara 2/219. يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ

Diğer ayetler için bk. el-Mâide 5/90-91.

⁸⁷³ Ebû'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Kureşî Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muḥammed 'Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl (Mısır: y.y., 1410/1989), 314; Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 1/502; Ma'mer b. el-Muşennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/73; 'Abdurrezzâk, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, 1/340; Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 4/322. Müfessirlerin meysiri kumar yerine kullanmalarına dair örnekler çoğaltılabilir.

olan her şey meysir sayılır, öyle ki zar oyunları ve çocukların oynadığı ceviz dahi içine kumar karışması halinde meysir olarak kabul edilir” demişlerdir.⁸⁷⁴

En genel çerçeveden bakıldığında “her kumar aynı zamanda bir meysirdir” demek bir problem yoktur. Ancak zaman içerisinde kendine has bir amacı ve oynanış şekli olan meysirin asıl manasını kaybedip sadece en genel manada kumar anlamında kullanılması bazı problemleri de beraberinde getirecektir. Bu problemin başında aynı ayetin devamında gelen “...o ikisinde bazı faydalar vardır...” ifadesinin asıl manasıyla anlaşılamayışıdır. Bu durum tefsirlerde genellikle kumar oynayan kişinin yalnızca kendi lehine elde etmiş olduğu kazanç üzerinden açıklanmaktadır. Ancak buradaki faydadan kasıt öncelikli olarak -muhtemelen- meysirden elde edilen hasılatın fakirlere dağıtılmasıdır. Müfessirlerin hemen hemen tamamı bu konuya değinirse de Mâturîdî (ö.333/944) kendinden önceki müfessirlerden ayrışarak bu durumu fark etmiş olmalı ki “fakirlere ve miskinlere birtakım yarar ve menfaatler sağlamış olsa da kumar ittifakla haram kılınmıştır” demiştir.⁸⁷⁵ Kaldı ki “*Ey iman edenler! İçki, meysir, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçın ki kurtuluşa eresiniz.*”⁸⁷⁶ mealindeki ayette de meysirin şirk unsuru olan ezlâm ve ensâb ile birlikte anılması bunu göstermektedir. Bunların birlikte anılması fal oklarıyla oynanan kumarın dini bir ritüel hüviyetinde görüldüğünü ve şirke bulaşmış bir uygulama olduğunu akla getirmektedir.⁸⁷⁷ Kısacası meysirin kumar oluşundan dolayı haram olmasından önce şirk unsuru sayılmasından dolayı haram olması gerekmektedir. Müşrik bir toplum düşünüldüğünde haramlık konusunda meysirin şirk oluşu, kumar sebebiyle haram olmasından daha önce gelmelidir ancak mana her ikisine de hamledilebilir. En doğrusunu Allah bilir.

Bunun yanında putlar ve fal okları aracılığı ile oynanmasa dahi meysirin haram olması akla çok da uzak gelmemelidir. Zira emeksiz kazanmaya karşı çıkan İslam bu nedenle dilenmeyi dahi yasaklarken dilenmekten daha az efor sarfederek sadece

⁸⁷⁴ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vîli’l-Âyi’l-Kur’ân*, 4/322; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4/1197; Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ‘Alî en-Nisâbüri el-Vâhidî, *el-Vasîṭ fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994), 1/324.

⁸⁷⁵ Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne*, 2/117.

⁸⁷⁶ el-Mâide 5/90

⁸⁷⁷ Ögmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, 226.

meysir izlemeyle kazanç elde etmek kabul edilemez bir durumdur. Buna ek olarak bu oyunu oynayan zenginlerin tasaddukta bulunmaktaki amaçları iyilik yapmaktan ziyade zenginlikleriyle riya yapmak ve buradan kazandıkları teveccühle toplum nezdindeki itibarlarını artırmaktı. Toplumda bunun sürekli hale gelmesi ve yaygın olması fakirleri tembelliğe iteceğinden fakirler hep fakir, zenginler de hep zengin kalacaktır. Bu gibi durumlardan ötürü dinimiz İslâm'ın böyle bir uygulamayı kumar olmasa ve şirk unsuru barındırmasa dahi tasvip etmesi düşünülemez.

Sonuç olarak meysir kelimesine “kumar” anlamının verilmesi yanlış sayılmasa da onun tarihsel bağlamdaki özgün anlam ve uygulamalarının arka planda kalmasına yol açmaktadır. Zira meysir ve kumar kelimeleri arasında “eksik girişimlilik” söz konusudur. Bundan dolayı bu ifadeleri her koşulda birbirinin yerine kullanmak doğru olmayacaktır. Bunun yanı sıra meysir uygulaması kumar olarak düşünülmeyp detaylarıyla bilindiğinde ayetlerin anlam alanı genişlemekte ve bu da yorum zenginliğini sağlamaktadır. Tüm bu hususlar bir yana tefsir ilminin temel gayesi Allah'ın muradını doğru anlamaktır. Allah'ın murâdını doğru bir şekilde kavrayabilmenin en önemli yollarından biri ise ayetlerin ilk anlamını tespit etmeye çalışmaktır. Dolayısıyla, tefsirin sağlıklı bir zemine oturabilmesi adına aktarılan tarihsel bilgilerin doğru kullanılabilmesi büyük önem arz etmektedir.

4.5. Arapların İçkiye Olan Düşkünlükleri

Meysir veya en genel manasıyla kumar oynamanın yanı sıra Araplar arasında oldukça yaygın bir konumda olan bir diğer kötü alışkanlık da hiç şüphesiz içkidir. İçki, Araplar nezdinde öylesine önemlidir ki sarhoşluk sebebiyle başlarına türlü sıkıntılar gelse dahi ondan vazgeçemezlerdi. Örneğin Abdullah b. Cüd'ân'ın içkiye olan düşkünlüğü hakkındaki şu sözleri Arapların içki ile olan münasebetini gözler önüne sermektedir:⁸⁷⁸

⁸⁷⁸ İbn Hâbib, *el-Muḥabber*, 240.

شربت الخمر حتى قال صحبي: ... ألسنت عن السفاه بمستفحق؟
وحتى ما اوسد في منام ... أنام به سوى الترب السحيق
وحتى اغلق الحانوت رهني ... وأنكرت العدو من الصديق

“İçerdim şarap, iştirirdim azar dostlarımdan
 Bırak artık şunu ne hayır gelir şu zıkkımdan!
 Sarhoştum, olurdu yatağım anca tozdan topraktan
 Kapatırdım meyhaneyi nihâyet, ayıramazdım dostu düşmandan”

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere Abdullah b. Cüd‘ân, rezil rüsva bir halde dahi olsa içkiye olan düşkünlüğü sebebiyle bu işten kolay kolay vazgeçememektedir. Bu durum toplumdaki birçok kimse için geçerliydi. Muallaka şairlerinden Tarafe de şiirinde hayatındaki en önemli üç zevkten bahsederken içki içmekten, savaşmaktan ve kadınlarla vakit geçirmekten söz etmiş ve böylece içkiye olan düşkünlüğünü ortaya koymuştur.⁸⁷⁹ Aslında bu durum ortalama bir Arabın hayat felsefesini ve eğlenceye olan düşkünlüğünü ortaya koymaktadır. Şairler içkiye olan bu düşkünlükleri ile övünür, bir insanın içki içmesini, bir kimsenin babalarının hatta dedelerinin arkadaşlarına dahi içki ikram etmesini bir meziyet ve itibar göstergesi olarak değerlendirelerdi.⁸⁸⁰

Arapların içkiye olan düşkünlükleri onların çok sayıda içki türüne sahip olmasından da anlaşılmalıdır. Örneğin *fadih* adı verilen içkileri *büsr* denilen olgunlaşmamış hurma ile yaşı hurmadan elde ediliyordu. Bazı bölgelerde bita‘(البتع) ismi verilen baldan üretilen içki de kullanılırdı. Bunun yanında *mizr* adı verilen buğdaydan imal edilen içkileri de vardı. Mısırı da içki yapımında kullanan Araplar mısırdan üretilen içkiye *ğubeyra* ve *sükerke* gibi isimler de vermekteydiler.⁸⁸¹ Araplar, içkiye hammaddesine göre çeşitli isimler verdikleri gibi içkiyi içildiği zaman dilimine ve içiş şekline göre de tasnif ederlerdi. Örneğin sabah içilen içkiye *sabûh*, seher vakti içilen içkiye *câşiriyye*, akşam içilene ise *ğabûk* derlerdi. Bunun yanında içkiyi emilerek içilen, azar azar içilen ve su karıştırılarak içilen içki şeklinde çeşitli tasniflere tabi tutuyorlardı.⁸⁸² İçkiye dair bunca terminolojinin yer alması elbette içkiye atfedilen önemden kaynaklanmaktaydı. Haliyle günlük hayata böylesine yerleşmiş bir bağımlılığın ortadan kaldırılması da oldukça sancılı olacaktı. Nitekim bu konu

⁸⁷⁹ Ebû ‘Abdullâh ez-Zevzenî, *Şerhu Mu‘allakâti’s-Seb‘a*, 108.

⁸⁸⁰ Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*, 72. 126.

⁸⁸¹ İbn Sîde, *el-Muḥaṣṣaṣ*, 3/203.

⁸⁸² Ebû’l-Ḥasen ‘Alî b. el-Ḥasen el-Ezdî Kurâ‘u’n-Neml, *el-Munteḥab min Garîbi Kelâmi’l-‘Arab*, thk. Muḥammed b. Aḥmed el-‘Omerî (Kahire: y.y., 1409/1989), 273.

içmesine de dikkat etmesi anlamına gelir. Ancak ayete bu anlam yüklendiğinde insanlara haram olanları terk ettiklerinde, geri kalan helal yiyecekleri tüketmelerinde bir sakınca olmadığı söylenmiş olur ki bu da makul değildir. Çünkü haram ve helaller apaçık bir şekilde ortadadır ve bir gıdanın haram veya helal oluşu, kişinin takvalı olmasına bağlı değildir.⁸⁸⁶ Kısacası, mübahlık kulun davranışlarından ârî bir durumdur.

Ayetin bazı kimselerce kasıtlı veya kasıtsız olarak suistimal edilebileceğinden bahsedilmişti. Her ne kadar bu düşünce ilk bakışta uçar ve zorlama bir düşünce imiş gibi gözükse de henüz ilk dönemde tam da böyle bir vakıanın yaşandığına şahit olmaktayız. Rivayete göre bazı sahâbiler içkinin mübah olduğunu ileri sürmüşler ve kendilerine bu ayeti delil getirerek⁸⁸⁷ “Biz iman edip salih ameller işledik. Yediklerimiz yüzünden bize bir günah yoktur.”⁸⁸⁸ demişlerdir. Ayrıca bu olay Ulûmü'l-Kur'an kitaplarında da “esbâb-ı nüzul” ilminden bahsederken değinilen meşhur örneklerdendir.⁸⁸⁹ Bu da ilgili örneğin tefsir ilmi açısından ne denli önemli ve anlamlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Yukarıda aktarılan bu bilgilerden ve olası problemlerden sonra ayetin ne demek istediğine ve problemin çözümüne gelince, buradaki müşkilin çözümlenmesindeki yegâne yol, öncekilerin yaptığı gibi ayetin sebab-i nüzulüne başvurmaktır. Rivayete göre bu ayet, sahabenin içkinin haram kılınmasının ardından “İçki haram kılındı. Peki yaşarken içki içmiş olan ancak bugün hayatta olmayan yakınlarımızın durumu ne olacak veya önceden içmişsek bizim durumumuz ne olacak?” diyerek endişelenmeleri üzerine inmiştir.⁸⁹⁰ Böylece Yüce Allah da onların bu endişelerini ilgili ayeti indirerek gidermiş ve onları ferahlatmıştır. Aynı şekilde bu ayette Mü'minler için bir övgü de bulunmaktadır. Ayette geçen “...sakındıkları ve imanlarını koruyup iyi işler yapmayı

⁸⁸⁶ Muhammed İsa Yüksek, “Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 428.

⁸⁸⁷ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 5/150.

⁸⁸⁸ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âî ed-Dımaşķî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'iu'l-Fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 3/1010.

⁸⁸⁹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḳl İbrâhîm (b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957), 1/28; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḳdayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Faḳl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etu'l-Mıṣriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974), 1/108.

⁸⁹⁰ Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 3/95-96.

sürdürdükleri...” ifadesi Mü'minlerin bu özelliklere sahip olduğu anlamında olup⁸⁹¹ bu açıdan ayet, Müslümanların özelliklerini Müslümanlara söyleyerek onları övmüş olmaktadır.

Sonuç olarak görüldüğü üzere ayetlerin anlaşılmasında dönemin şartlarının bilinmesi lafızlardaki kapalılığı ve müşkili büyük ölçüde gidermektedir. Bunun yanında birtakım kimselerce -iyi niyetli olarak- sahabenin içkiye olan düşkünlüğü ve içkinin helal oluşunu umarak bu ayeti delil getirmeleri makul karşılanmayabilir veya bu durum sahabe ile ilişkilendirilemeyebilir. Ancak bunu Câhiliye Dönemi'nden tevarüs eden bir alışkanlık olarak düşünmek gerekmektedir. Hal böyle olunca bu durum onlar için bir noksanlık ifade etmemelidir. Araplar adına en ağır gelen hükmün içki yasağı olduğu bilgisini de göz önüne alınca Câhiliye Dönemi'ne vakıf olmanın önemi kendini bir kez daha hissettirmektedir. Bu tür bilgiler bunun için önemlidir ve toplumu ile insanı iyi tanımakla her şey daha anlamlı gelecektir.

4.6. Kan Davası ve Kıyas

Asabiyetin, kan bağının etkin olduğu zorlu çöl şartlarında yaşam mücadelesi vermeye çalışan Arap toplumu için hiç şüphesiz hayatta kalmanın en önemli yolu bir kabileye mensup olmaktan geçmektedir. Daha önceki başlıklarda da ifade edildiği gibi bir Arap için en önemli şey soyluluk ve soyundan gelen kimselerin kalabalıklığı, yani çok sayıda nefere sahip olunmasıdır. Soyluluğun değer bulduğu böylesi bir ortamda kişilerin bireysel haklarından çok kabilenin haklarını korumak önem arz etmektedir. Zira kabilesinden ayrı düşen bir kimsenin zaten toplumda herhangi bir bireysel değeri kalmayacaktır. Kabilecilik anlayışının getirdikleriyle, insanlar artık bireysel saldırı ve savunma yerine kollektif bir şekilde saldırı anlayışını da benimseyecektir. Bu sayede kabileyi yek bir beden gibi gören neferlerde intikam duygusunun gelişmesi kaçınılmaz olacaktır.⁸⁹²

Arapların nezdinde intikam duygusu öylesine etkilidir ki ölen kimsenin velisi artık bir bakıma intikamının velisi konumundadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse yakını ölen kimse, öldürülen kişinin velisi olarak değil kendisi için intikam

⁸⁹¹ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/676.

⁸⁹² Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 212.

alma peşindedir. Velisi olduğu kimse artık ortadan kaybolmuştur ve geriye kalan intikam artık kendisinden bir parça haline gelmiştir.⁸⁹³ Bu hissiyat da dildeki ifadelere yansımış olmalı ki ölen kişinin velisi için “kan sahibi” (صَاحِبُ الدَّمِّ)⁸⁹⁴ “öç sahibi” (صاحب الثَّأْر)⁸⁹⁵ gibi sahiplenici ifadeler kullanılmıştır. Aynı şekilde onların intikama atfettiği bu öneme putlarla olan ilişkilerinde de rastlamaktayız. Buna göre Araplar yakınlarının katillerinden intikam alıp almama konusunda da fal oku çekerler ve çektikleri sonucun intikam almayı öğütlemesini umarlardı. Örneğin İmruulkays (v.540?) bu konu hakkında fal oku çekmiş, umduğu cevaba nail olamayınca okları kırıp putun yüzüne fırlatmış ve ardından küfürler ederek “eğer senin de baban öldürülseydi beni engellemezdin”⁸⁹⁷ şeklinde serzenişte bulunmuştur. Bu da onların hem fal okundan vazgeçemediklerini hem de intikam duygusundan uzak kalamadıklarını göstermektedir. İntikam duygusundan uzak kalamama durumu onlarda takıntı haline gelmiş olmalı ki intikam alması gereken kişinin uykuları kaçır ne kendi uyur ne de başkalarını uyuturdu, kimseye rahat vermezdi.⁸⁹⁸ Bu durum zamanla kültüre yerleştiğinden deyim haline gelmiş ve intikam alacak kişi için “intikam alacak kimseye uyku yoktur” demişlerdir.⁸⁹⁹

İntikam ateşiyle yanan Araplar hakkında katilin kısas yoluyla öldürüldüğüne, suçlunun işlemiş olduğu suçun türünden bir cezaya çarptırıldığına delalet eden bilgilere rastlanmaktadır. Bu doğrultuda Arapların, kısasın gerekliliği noktasında ilke olarak “kan ancak kan ile yıkanır”⁹⁰⁰ dediği de bilinmektedir. Normal şartlar altında öncelikli olarak suçu işleyen kimse sorumlu olsa da asabiyetin getirdiği kin ateşiyle birlikte Araplar, intikamını tek bir kimseden değil katilin kabilesinden

⁸⁹³ Hacı Mehmet Altuntaş, *Câhiliye’de ve Hz. Peygamber Zamanında Kan Davası* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2021), 125-126.

⁸⁹⁴ Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 2/168.

⁸⁹⁵ Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. ‘Alî el-Hamevî el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-Munîr fî Ğarîbi’ş-Şerhi’l-Kebîr* (Beyrut: el-Mektebetu’l-İlmiyye, ts.), 1/236.

⁸⁹⁶ Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, 14/344.

⁸⁹⁷ İbnu’l-Kelbî, *Kitâbu’l-Eşnâm*, 47.

⁸⁹⁸ Ebû el-Hasan ‘Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muḥkem ve’l-muḥîtu’l-a’zam*, thk. ‘Abdulfettâh es-Seyyid Selîm - Fayşal el-Ḥafeyân (Kahire: Ma’hedî’l-Maḥtûḫâti’l-‘Arabiyye, 1424/2003); Altuntaş, *Kan Davası*, 127.

⁸⁹⁹ Ebû’l-Faḍl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri el-Meydânî, *Mecma’u’l-Emşâl*, thk. Muhammed Muḥyi’-d-Dîn ‘Abdulḥamîd (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 2/227. لَا يَنَامُ مَنْ أَثَارَ

⁹⁰⁰ Cevâd ‘Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm*, 10/253

almaktaydılar.⁹⁰¹ Bunun yanında eğer katil, maktulün ailesine göre daha düşük bir soydan geliyorsa maktulün velileri yalnızca katilin öldürülmesiyle yetinmezler, katilin yanında başkalarının da öldürülmelerini talep ederlerdi. Bazen iki kişinin öldürülmesi bile yeterli görülmez ve maktulün velileri maktulün itibarını korumak adına katilin kabilesinden maktule denk gördükleri birini kendi elleriyle öldürmek isterlerdi. Gözüne kestirdikleri kişilere suikast düzenlerler böylece olayla hiçbir alakası olmayan masum kişileri öldürmüş olurlardı.⁹⁰² Nitekim kaynaklarda geçen bir rivayete göre bir gün, gençlerden biri öldürülür ve gencin babası katilin kabilesine gidip hesap sorar. Adama neyle tatmin olacağı sorulduğunda: “Ya benim için oğlumu geri diriltirsiniz ya cübbemi yıldızlarla doldurursunuz ya da kavminizdeki herkesi bana teslim edersiniz ben de hepinizi öldürürüm. Ancak bunlar gerçekleşse bile bedelini almış olur muyum emin değilim.” şeklinde cevap verir. Bu rivayet, onların kısas konusunda suçun şahsiliği ilkesini gözetmediklerini, suçlu-suçsuz ayırmaksızın yalnızca aynı soya mensup olması sebebiyle masum insanları cezalandırdıklarını göstermektedir. Benzeri bir tutum diyetler için de geçerliydi. Toplumda herkesin diyeti eşit görülmez, soylu bir adamın diyeti, daha düşük statüdeki bir adamın diyetinin birkaç katı olurdu.⁹⁰³ Ancak karşılıklılık ilkesine aykırı olan bu uygulamalar İslam’ın gelmesiyle ortadan kaldırılmış ve Müslümanların intikam alma konusunda denkliği gözetmeleri gerektiği⁹⁰⁴ “*Cezalandırmak isterseniz size yapıldığı kadarıyla cezalandırın, fakat sabır gösterirseniz bilin ki sabırlı davrananlar için bu muhakkak daha hayırlıdır.*”⁹⁰⁵ şeklinde ifade edilmiştir.

Allah (c.c) Kur’an’da, Arapların kısas konusundaki adaletsizce uygulamalarına atıf yapmakta ve Müslümanlara kısas konusunda denkliği gözetmelerini şu ayetle emretmektedir:

⁹⁰¹ Ahmed Fethî Behnesî, *el-'Ukûbe fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1983), 60.

⁹⁰² Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 10/253,160

⁹⁰³ Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muḥammed el-Cezerî İbnu'l-Eşîr, *eş-Şâfi fi Şerhi Musnedi's-Şâfi 'i*, thk. Aḥmed b. Suleymân - Ebî Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2005), 5/159.

⁹⁰⁴ Altuntaş, *Kan Davası*, 126.

⁹⁰⁵ en-Nahl 16/126

*“Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın. Bir kimse haksızlıkla öldürülürse velisine yetki verdik; ancak o da öldürme hususunda sınırı aşmasın; çünkü o, yeterince yardıma mazhar olmuştur.”*⁹⁰⁶

Ayetin baş tarafına bakıldığında masum bir cana kıyılmaması gerektiğinin tavsiye edilmesinden ve devamında *“Bir kimse haksızlıkla öldürülürse velisine yetki verdik”* denilmesinden dolayı ayetin kısastan bahsettiği anlaşılmaktadır. Ancak bunun devamında gelen *“فَلَا يُسْرِفَ فِي الْقَتْلِ”* *“öldürme hususunda sınırı aşmasın”* ifadesinden neyin murâd edildiği tam manasıyla anlaşılamamaktadır. Muhtemelen ayeti yukarıda aktarılan bilgilerden bağımsız bir şekilde okuyan bir kimse bu ifadelerle *“işkence yapmasın, müslu yapmasın”* gibi anlamlar verecektir. Zira insan zihnine ilk gelen anlam budur.⁹⁰⁷ Ancak burada kastedilen ilk mana aktarılan bilgiler doğrultusunda *“öldürme konusunda mütekebbiliyet esas olsun maktule karşılık suçludan başka kimse öldürülmesin”* şeklinde olmalıdır.⁹⁰⁸ İlgili kısma işkence manasının verilmesi her ne kadar yanlış olmasa da ayetin vermek istediği mesajı tam manasıyla karşılamamaktadır ve ayetin ikincil manası konumundadır.

Câhiliye Araplarının kısas konusundaki yanlış düşünce ve tutumlarını anlatan bir diğer ayet ise Bakara Suresi’nin 178. ayetidir:

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir...”

Rivayetlere göre yukarıda aktarılan bu ayet aralarında husumet bulunan iki kabile hakkında inmiştir. Kabilelerden birisi kendisini diğerinden üstün görüyor, kısas yapılacağı vakit kendilerinden öldürülen bir kadına karşılık erkek, köleye karşılık da

⁹⁰⁶ el-İsrâ 17/33 *وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰناً فَلَا يُسْرِفَ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً*

⁹⁰⁷ “İnsan zihnine ilk gelen anlam budur” Bu söz her ne kadar kulağa oldukça iddialı gelse de modern dönemde maktule karşılık birden fazla kişinin öldürülmesi veya intikam almada diğer aile bireylerinin de intikama dahil edilmesi yaygın fikirler olmadığından insan zihninin ayetin neyi kastettiğini herhangi bir delil olmaksızın literal bir okumayla anlaması düşünülemez.

⁹⁰⁸ Râzi, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 20/335-336. Râzi, Kaffâl’dan alıntı yaparak ayetin her iki manaya da eşit uzaklıkta olduğunu söylemiştir.

hür öldürmek istiyorlardı. Onların bu yanlış tutumlarına son vermek amacıyla Allah Teâlâ da bu ayetleri indirdi.⁹⁰⁹

Ayetin mealine bakıldığı vakit yukarıda anlatılan zihin yapısı hissedilememekte, bu da yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebilmektedir. Örneğin meal üzerinden hareket edildiğinde hür bir kimseye karşılık herhangi bir hür kimse veya köleye karşılık herhangi bir kölenin öldürülebileceği gibi bir anlam çıkabilmektedir⁹¹⁰. Zira meale bakıldığında konu hakkında herhangi bir kayıt söz konusu değildir. Aynı şekilde ayet metninde yer alan “kadına karşılık kadın” lafzından da kadına karşılık erkeğin veya erkeğe karşılık kadınının öldürülemeyeceği, kadının yalnızca kendisi gibi bir kadınla kısas edilmesi gerektiği gibi bir anlam çıkabilmektedir. Ancak şu kadarı var ki bu durum ayetin vermek istediği mesajla uyumamaktadır zira -tabiinden bazıları hariç- ulema kısas konusunda kadının erkeğe karşılık kısas edilebileceği yönünde icmâ etmiştir.⁹¹¹ Bunun yanında ilim ehli, ayetteki “hüre hür” ve “köleye köle” kelimelerinden yola çıkarak sınıflar arasında kısasın uygulanıp uygulanmayacağını da tartışmış, sonucunda ise cumhur, köle ile hür birbirine kısas edilemeyeceği hükmüne varırken, Ebû Hanîfe (ö.150/767) ile beraber bir kısım alim hür ile kölenin veya köle ile hürün kısas edilmesi gerektiği görüşüne varmışlardır.⁹¹² Ancak onlar (fakihlerin tamamı) bu tartışmalarını ayetin metni üzerinden yürütmemişler, başka delillere dayanarak görüş belirtmişlerdir.⁹¹³ O halde cumhurun delili rivayetlere, Ebû Hanîfe gibi tam tersini söyleyenlerin delili ise ayetin Mâide Suresi 45.⁹¹⁴ ayet ile nesh olduğu görüşüne dayanmaktadır.⁹¹⁵ Ancak bu çalışmada hür ile köle arasında kısasın olup olmayacağı konumuzun dışındadır.

⁹⁰⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân fi Te'vîli 'Âyi'l-Kur'an*, 3/359.

⁹¹⁰ Zeynel Abidin Aydın, “Bakara Sûresinin 178. Âyetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (23 Eylül 2021), 334.

⁹¹¹ İbn Cuzeyy, *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl*, 1/109.

⁹¹² Kurtubî, *el-Câmi ' li-Âhkâmi'l-Kur'an*, 2/246-247.

⁹¹³ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/138.

⁹¹⁴ “*Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, “Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... Yaralamalarda da kısas vardır. Kim kısası bağışlarsa bu kendisi için bir kefâret olur. Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir” diye yazdık*”. Bu hükme zahib olanların Ayette geçen “cana can” ifadesinden dolayı hükmün herkes için geçerli olduğu görüşüne vardıkları söylenmektedir.

⁹¹⁵ Muhammed b. 'Abdirrahman b. Muhammed b. 'Abdullâh el-'Îcî, *Câmi 'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004), 1/123.

Ayet hakkında ortaya çıkan tüm bu ihtilafların yanında herkesin ittifakla kabul ettiği ortak bir nokta vardır ki o da ayetin kısas konusunda kadınlarla erkekler arasında cinsiyet eşitliğini sağladığıdır. Nitekim köleye karşılık hürün öldürülmesini kabul etmeyen İmam Mâlik'in (ö.179/795) ayetin kadın ve erkek arasında eşitliği getirdiğini söylediği şu sözleri meşhurdur:⁹¹⁶

“Bu ayet hakkında duyduğum en güzel yorum şudur: Allah Teâlâ'nın ‘Hür, hür ile; köle, köle ile’ ifadesiyle erkekleri kastettiği anlaşılmaktadır. Devamında gelen ‘Kadın da kadın ile’ ifadesi ise, kısasın kadınlar arasında da erkeklerde olduğu gibi uygulanacağını göstermektedir. Yani özgür bir kadın, özgür bir kadın karşılığında öldürülür; tıpkı bir hür erkeğin, bir hür erkek karşılığında öldürülmesi gibi. Aynı şekilde, cariye bir kadın, cariye bir kadın karşılığında öldürülür; tıpkı köle bir erkeğin köle bir erkek karşılığında öldürülmesi gibi. Sonuç olarak, kısas uygulaması kadınlar arasında da erkeklerde olduğu gibi geçerlidir. Dahası, kısas hem erkekler hem de kadınlar arasında uygulanabilir”

Ayetin kısas konusunda kadınlar ve erkekler arasında eşitliği sağladığı hususunda ittifakın olduğundan bahsedilmişti. Bu durumda ayette yer alan “*kadına kadın*” ifadesinin literal olarak -yalnızca kadın ile kadın kısas yapılır şeklinde- anlaşılacağı açıklığa kavuşmuş oldu. Ancak cumhurun, eşitliğin kadınlar hakkında uygulanıp köle ve hür arasında uygulanmaması gerektiği sonucuna varması bazılarınca bir çelişki olarak görülmüş ve “Hürün köleden üstün olması gerekçesiyle köleye karşılık hürün öldürülemeyeceği söylenmiş ancak kadına karşılık erkeğin öldürülebileceği sonucuna varılmıştır. Oysa erkek de kadından üstündür”⁹¹⁷ şeklinde bir itiraz yapılmıştır. Bunun yanında ülkemizde yazılan bazı tefsirlerde⁹¹⁸ hürün köleye karşılık öldürülebileceği lafızlardan hareketle savunulmuş ve bu konuda eşitliği savunan akademik çalışmalar da yapılmıştır.⁹¹⁹ Tüm bunların yanında ayetin Câhiliye

⁹¹⁶ Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’*, thk. Muhammed Mustafâ el-’A‘zamî (Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425/2004), 5/1283-1284.

⁹¹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, 2/8.

⁹¹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/683-685; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997), 1/292-293; Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 1/267-269.

⁹¹⁹ Tuncer Namlı, “Kisasın Anlamını Yeniden Düşünmek”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları* 3/1 (2010), 111-158; Aydın, “Bakara Sûresinin 178. Âyetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine”; Altuntaş, *Kan Davası*, 219.

Dönemi’nde yer alan “farklı cins ve sosyal sınıflarda olan insanların birbirlerine karşı kıyas edilemeyeceği” düşüncesini devam ettirdiğini savunanlar da olmuştur.⁹²⁰

Kısaca özetlemek gerekirse, özellikle hürün köleye karşılık öldürülmesi hususunda câhiliye zihniyetini bilmekle bu ayetin çözülemeyeceği, ayetin çözümü için rivayetlere başvurulması gerektiği kabul edilse bile en azından ayetin mantûkunun delaletiyle -literal bir şekilde- anlaşılamayacağını görmekte ve ayetin genel manada neyi amaçladığını tarih bilgisi ile çözebilmekteyiz. Sebeb-i nüzûlun veya genel olarak tarihi bilmenin faydası bu açıdan yadsınamaz bir gerçektir. Özetle sebeb-i nüzul, ayete kıyasla zan ifade etmesi sebebiyle ahkam açısından problemi tüm açıklığı ile çözemiyor olsa da ayetin mesaj olarak ne demek istediğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu bakımdan tarihi bilmek mesajın muhataba ulaşabilmesi adına son derece önemlidir.

4.7. Mecnun, Şair, Sâhir, ve Kâhin Kavramları

Bilindiği üzere bütün Peygamberler Allah’tan almış oldukları vahyi gönderildikleri kavimlere tebliğ etmekle memurdurlar. Ancak, bu tebliğ süreci hiçbir zaman kolaylıkla gerçekleşmemiş ve Peygamberlerin tamamı gönderildiği halkı tarafından çeşitli zorbalıklara ve ithamlara maruz kalmışlardır.⁹²¹ Peygamber Efendimiz de bu yolculukta müşrikler tarafından çeşitli zorbalıklara ve ithamlara maruz kalmıştır. Bu ithamların başlarında Kur’an’da da kendilerine sıkça yer verilen mecnun, şair, sâhir ve kâhin yakıştırmaları gelmektedir.

Risalet görevinin başından itibaren Resûlullah’ın ve diğer Peygamberlerin belki de en çok karşılaştığı ithamlardan olan *mecnun* nitelemesiyle başlamak yerinde olacaktır. Mecnun kelimesi sözlükte “örtmek, gizlemek, kaplamak, saklanmak” anlamlarına gelen “cenne” fiilinin ism-i meful formuna gelmiş halidir. Bu manadan hareketle bahçenin ağaçlarla kaplanmış olması sebebiyle bahçeye cennet, çocuğun anne karnında gizlenmesi sebebiyle de cenin denmiştir.⁹²² Mecnun kelimesi ise “aklını kullanamayan, akli melekelerini yitirmiş, cünuna uğramış” anlamlarına gelmektedir. Bunun yanında bu kelimenin, “cinlenmiş, kendisine cin gibi görünmeyen varlıklar

⁹²⁰ Dindi, *Kur’an’da İslam Öncesi Kültür*, 403.

⁹²¹ ez-Zâriyât 51/52.

⁹²² Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Şihâhu’l-‘Arabiyye*, 5/2094.

musallat olmuş kimse” gibi anlamları da bulunmaktadır.⁹²³ Lügat açısından bakıldığında, akıllara müşriklerin Hz. Peygambere mecnun demelerindeki ilk sebebin ona delilik atfetmek olduğu gelse de mecnun kelimesinin o toplumda çok daha derin bir anlam boyutu vardır. Şöyle ki, Araplar, mecnun kelimesini aklını kaybetmiş, ne dediğini bilmeyen, çıldırmış, hastalığa tutulmuş gibi ifadelerle anlamaktan ziyade, cin, şeytan gibi gizli güçlere sahip görünmez varlıklardan ilham alan, onlarla iletişime geçen ve bu yüzden sıra dışı hareketlerde bulunan efsunlanmış kimseler için kullanmakta, bu doğrultuda manalar vermektedirler.⁹²⁴ Bu sebeple müşriklerin Resûlullah’a yapmış olduğu bu yakıştırmayı sıradan bir delilikten ziyade gaybî varlıklarla iletişim halinde olan ve bu iletişimin neticesinde akıl almaz davranışlar sergileyen kimse şeklinde anlamak daha doğru olacaktır.

Mecnun kelimesinin cinlenmiş anlamında kullanılmasındaki durumun bir benzerini müşriklerin şair yakıştırmasında da görmek, şair ve mecnun ifadelerini aynı doğrultuda anlamak mümkündür. Zira çalışmanın ilgili kısmında⁹²⁵ da ele alındığı gibi cinler, Arapların zihin dünyasında şairlere arkadaşlık eden birer varlıklar olarak görülür, her şairin kendisine has bir cini olduğuna inanılır ve şiir yazarken kendisinden ilham alındığı düşünülürdü. Bu doğrultuda, o dönemde şairlik, yalnızca şiir yazan bir sanatçıyı ifade etmekten öte, cinlerle irtibat kurabilen ve mistik hallere sahip olan kişiler için kullanılan bir vasıf olarak kabul edilmekteydi. Kısacası, o dönemde şairleri birer mecnun olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır.

Müşriklerin Resûlullah’a kâhinlik isnad etmelerini de yukarıda anlatılanlar çerçevesinde düşünmek mümkündür. Kâhin kelimesinin masdarı konumunda olan “kehânet”, çeşitli yollarla gelecek zamandan haber verme, insanların bilemediği esrarengiz olayları ortaya çıkarma gibi anlamlara gelmektedir. Bu durumda kâhin ise gelecekte haber veren kimseye denmektedir. Arap toplumunda kâhinlik oldukça revaçta olan bir meslek konumunda olduğundan halkın pek çoğu bilgi edinmek amacıyla kâhinlere başvururdu.⁹²⁶ Kâhinlerin her birinin kendisine haber getiren ve

⁹²³ Semîn el-Halebî, *‘Umdetu’l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi’l-Elfâz*, 1/349-350.

⁹²⁴ Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 275.

⁹²⁵ Konunun çalışmada ele alındığı başlık için bk. “Câhiliye Araplarında Cin İnancı”.

⁹²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 13/362-363.

re'îy diye isimlendirilen bir cininin olduğu düşünülürdü.⁹²⁷ Bu cinler insanların başına gelecek gelişmeler konusunda gayba muttali olmak amacıyla göğe yerleşirler, buradan herhangi bir bilgi kırıntısı kopardıklarında kâhinlere ulaştırırlardı. Kâhinler de cinlerden almış oldukları, içerisinde şüphe bulunan bu bilgileri insanlara pazarlardı.⁹²⁸ Allah Teâlâ, -vahye herhangi bir ekleme olmasın diye- Resûlullah'ın risaletine yakın bir zamanda bu durumu ortadan kaldırmak istemiş, cinlerin semadan haber almaya çalışmasını engellemiştir.⁹²⁹ Arapların Şikk, Setîh, Uzza, Seleme gibi meşhur kâhinleri bulunurdu. Bu kâhinler bir hüküm verecekleri zaman konuşma dili kullanmazlar sec'îli sözler kullanırlardı.⁹³⁰ Müşriklerin Resûlullah'ı kâhine benzetmelerinin altında da Kur'an'ın sec'îye benzer bir üslup kullanması yatmaktaydı.

Müşriklerin yapmış olduğu iftiraldan bir diğeri olan "sâhir" kavramına gelince, sâhir, sihr masdarının ism-i fâili konumunda olup "bir şeyi olduğundan başka şekilde göstermek, aldatmak, kandırmak, oyalamak"⁹³¹ gibi anlamlara gelmektedir. Bu durumda sâhir kelimesinin de dilimizdeki "büyücü" ve "sihirbaz" kelimelerine karşılık geldiği söylenebilir. Her ne kadar görev olarak farklı kavramlar olsalar da genel özellikleri itibariyle ve cinlerle irtibatlı olmaları yönünden kâhin ve sâhirler birbirlerine oldukça yakın kavramlardır. Zira ikisinin de kaynağı cinler ve şeytanlardır.⁹³² Onların arasındaki en temel fark, kâhinin, insanlara gaybtan haber vermekle uğraşması, sâhirin ise yaptığı sihir veya söylediği sözler ile insanlara etki etmesidir.⁹³³

Bu dört kavramın birbirleriyle olan ilişkisini ve müşriklerin bu dört kavramı özellikle kullanmalarının sebebi kısaca özetlenecek olursa: "Bu kavramlar her ne kadar birbiriyle alakasız gibi gözükse de her bir kavram aslında cinler ve şeytanlarla ilgilidir. Şair de kâhin de sâhir de aslında cinlerle irtibatlı, onlardan ilham alan kimselerdir. Mecnuna gelince, o da cinlerle kurduğu ilişki neticesinde deliren kimseye

⁹²⁷ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/241.

⁹²⁸ Merzûkî, *el-Ezmine ve'l-Emkine*, 411.

⁹²⁹ el-Cin 72/8-9. "Halbuki biz (daha önce, göğü) dinlemek için onun oturulabilecek yerlerinde otururduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse kendisini gözetleyen bir alev topuyla karşılaşır."

⁹³⁰ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/241.

⁹³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/348-349.

⁹³² Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, 21/278.

⁹³³ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, 12/316-317.

denmektedir. O halde bu kavramların ortak noktası, cinlerden haber getiren kimseler olmalarıdır.” şeklinde bir açıklama yapılabilir. Bu dört kavramın hikayesini, müşrikler arasında geçen şu diyalogla anlamak daha kolay ve yerinde olacaktır:

Rivayetlere göre Mekke’nin ileri gelen müşrikleri Velîd b. Muğîre’nin huzurunda toplanarak şöyle dediler:

- Hac mevsimi yaklaşıyor ve Muhammed’in haberi insanlara yayılıyor. Bunun önüne geçip insanların ona tâbi olmasını engellememiz lazım. Birbirimizle çelişmeden ortak bir ağızla aynı kelimeleri kullanarak onu karalamamız gerek.

İçlerinden bazı kimseler öne atıldı ve “Ona mecnun diyelim!” şeklinde bir öneri sundu. Bunun üzerine Velîd:

- Hayır, bu olmaz! Çünkü insanlar onunla konuştuklarında onun akli başında biri olduğunu görürler ve bize inanmazlar.

Diğerleri “Ona şair diyelim!” dediler.

- Araplar şiiri iyi bilirler ve onun sözlerinde şiire dair bir belirti olmadığı anlaşılır.

Başkası “Kâhindir diyelim!” dedi.

- Hayır, kesinlikle o kâhin de değildir. Onda kâhinlerin secîli konuşması yok! Ayrıca kâhinler şöyle olacak, böyle olacak diye asıp keser, inşallah demez. Oysa Muhammed bir şey söylediğinde daima inşallah der.

Son olarak hep bir ağızdan “O zaman sâhir diyelim!” dediler.

- Hayır, o kesinlikle sihirbaz veya büyücü de değildir! Onun ne sözlerinde sihir ne de düğümlere üfürmek gibi alışkanlıkları var.

Bunun üzerine orada bulunanlar “O zaman ne diyelim?” diye sordular.

- Vallahi onun sözlerinde eşsiz bir tatlılık var. O sözler, kökleri sağlam hurma ağacı gibidir. Sanki dalları da salkım salkım meyvelerle doludur. Ona ne dersek diyelim yaptığımız iftiralar karşılıksız kalır. Ancak yine de onun için

söylenebilecek en uygun şey, ona sâhir demek olacaktır. Zira getirdiği şeyle beraber tıpkı sihirbazlar gibi kişiyle annesinin, babasının, kardeşinin arasını açıyor.⁹³⁴

İslâm'ın henüz ilk dönemlerinde gerçekleşen, Mekkeli müşriklerin Resûlullah'a karşı tutumlarını ve planlarını açıklayan bu olay, Müddessir Suresi'nin 18-25. ayetlerini açıklarken kullanılmış ve ayetin nüzul sebebi olarak aktarılmıştır. Bu durum, onların aslında ne kadar planlı ve düşünerek hareket ettiklerini de göstermektedir.⁹³⁵

Çalışmanın amacıyla ilgili olarak, bu kavramların -müşriklerin Resûlullah ile ilişkisi bağlamında- kullanıldığı bütün ayetlerin⁹³⁶ yukarıda anlatılan bilgiler bilinmeden tam manasıyla anlaşılmasının mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Ancak yalnızca bir tane örnek vermek icap ederse şairlerden bahseden şu ayeti aktarmak yerinde olacaktır:

⁹³⁴ Yukarıda anlatılan olay, birbirine oldukça benzeyen iki farklı rivayetin mezc edilmesiyle oluşturulmuştur. Rivayetler için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/270; Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/202.

⁹³⁵ el-Müddessir 74/18-25. *"O, düşündü taşındı, ölçtü biçti. Kahrolası, ne biçim ölçtü biçti! Sonra kahrolası ne biçim ölçtü biçti! Sonra baktı. Sonra kaşlarını çattı, suratını astı. En sonunda sırtını dönüp gitti ve kibrine yenildi. "Bu" dedi, "Olsa olsa eskilerden nakledilmiş bir sihirdir. Bu, insan sözünden başka bir şey değildir.""*

⁹³⁶ **Şair-şiiir kavramının geçtiği ayetler için bk.** el-Enbiyâ 21/5, es-Sâffât 37/36, et-Tûr 52/30, el-Hâkka 69/41, Yûnus 10/69, eş-Şuarâ 26/224-225, Yâsin 36/69 Toplam 7 adet.

Mecnun kavramıyla ilgili bk. el-Hicr 15/6, es-Sâffât 37/36, ed-Duhân 44/14, ez-Zâriyât 51/39,52, et-Tûr 52/29, el-Kalem 68/2,51, et-Tekvîr 81/22, el-A'râf 7/184, el-Mu'minûn 23/25,70, Sebe' 34/8,46. Toplam 14 adet.

Sâhir-sihir kavramıyla ilgili olarak bk. Yûnus 10/2, es-Sâd 38/4, ez-Zâriyât 51/39,52, el-İsrâ 17/47, el-Furkân 25/8, eş-Şuarâ 26/153,185, el-En'âm 6/7, Hûd 11/7, Sebe' 34/43, el-Ahkâf 46/7, el-Kamer 54/2, el-Müddessir 74/24, Toplam 14 adet.

Kâhin kavramıyla ilgili olarak bk. et-Tûr 52/29, el-Hâkka 69/41. Toplam 2 adet.

Yukarıda, dört kavramın -müşriklerin Resûlullah ile ilişkisi bağlamında- kullanıldığı ayetler sıralanmıştır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, örneğin s-h-r kelimesinin geçtiği bütün ayetler yerine yalnızca nüzul dönemiyle alakalı olan ayetler ele alındı. Bu bağlamda Hz. Musa ile ilişkilendirilebilecek ayetler ele alınmadı, zira Hz. Musa'nın sihirbazlarını anlatan ayetlerin müşriklerin isnatlarıyla bir ilgisi bulunmamaktadır.

Ele alınan ayetlerin sayısına bakıldığında bazı kavramların aynı ayette yer aldığı görülmektedir. İki kavramın aynı ayette yer aldığı tekrarlar çıkarıldığında konu ile ilgili olarak toplamda **33 adet ayetin çalışmamıza uygunluk arz ettiği görülmektedir.** İki kavramın ortaklaşa yer aldığı ayetler şu şekildedir:

Mecnun ve şair kavramları, es-Sâffât es-Sâffât 37/36; **sâhir ve mecnun kavramları,** ez-Zâriyât 51/39,52; **kâhin ve mecnun kavramları,** et-Tûr 52/29.

“Şairlere gelince, onlara da yoldan sapanlar uyar. Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misin?”⁹³⁷

Ayet metnine bakıldığında şairlerin saptırıcı bir unsur olarak anlatıldığı görülmektedir. Oysa günümüz dünyasında şiirle ilgilenen bir kimse muhtemelen hiç kimse tarafından bu şekilde tanınmayacaktır. Bu bakımdan ayeti okuyan bir kimsenin aklında soru işareti alacak, dahası ayeti okuyan kimse şiirle ilgilenen biri ise kendisini kötü hissedecektir. Her ne kadar ayetin devamında “*Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar*” şeklinde bir kayıt cümlesi bulunsa da şairin neden saptırıcı olduğu ve neden vadilerde şaşkın şaşkın dolaşıp yapmadıkları şeyleri söylemekle tavsif edildikleri anlamlandıramayacaktır. Oysa ayette yer alan “şairler” ifadesiyle literal anlamda şiir söyleyen sanatçılar kastedilmemekte, bunun yerine kahinler gibi davranan Câhiliye Arap şairleri ve Resûlullah’a eziyet eden müşrikler kastedilmektedir. Vadide şaşkın şaşkın dolaşmaları ise bir istiare ve temsildir. Yani bu şairler her türlü sözü doğru-yanlış, mecaz-hakikat ayırt etmeksizin söylerler anlamında kullanılmaktadır.⁹³⁸ Kısacası “her vadide gezmek” akla gelen her sözü doğru-yanlış ayırt etmeksizin söylemek anlamında kullanılmıştır denilebilir.

Son olarak kısaca özetlemek gerekirse bu kelimeler, o dönemin terim haline gelen kavramları olarak düşünülmesi ve bu doğrultuda anlaşılmalıdır. Ayrıca ayette yer alan bazı ifadeler de metinselci bakış açısıyla yaklaşılmalı, ayetin mecaz, istiare, temsil barındırabileceği ihtimali göz önüne alınmalıdır.

⁹³⁷ eş-Şuarâ 26/224-225. وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ۚ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۚ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ

⁹³⁸ İbn Cuzeyy, *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl*, 2/97.

SONUÇ

Allah kelâmı Yüce Kitabımız Kur'an-ı Ker'im, her ne kadar mîlâdî VII. yüzyılda Arabistan Yarımadası'nda indirilmiş olsa da getirmiş olduğu ilâhî mesaj kendi zamanıyla sınırlı kalmamış, evrensel ilkelere dayalı muhtevasıyla tüm zamanlara hitap etmiştir. Bunun yanında, Kur'an mesajının evrensel olması, onun döneminin şartlarını yansıtan birtakım unsurlar barındırmadığı anlamına da gelmemelidir. Bu bakımdan tüm zamanlara hitap eden bu evrensel ilkelerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için vahyin nâzil olduğu tarihsel bağlamın, dönemin toplumsal, kültürel, ekonomik ve dînî yapısının göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Zira, Kur'an'ın muhatap aldığı Arap toplumunun dünya görüşü, değer yargıları ve sosyokültürel yapısı birçok ayetin anlam alanını doğrudan etkilemekte, ayetlerin neyi kastettiği, neye karşı geldiği ve neyi dönüştürmek istediği ancak bu tarihsel bağlamı tanımakla doğru şekilde ortaya konulabilmektedir. Bu yönüyle Kur'an, tüm zamanlara hitap eden bir rehber olmakla birlikte, "Câhiliye Dönemi" olarak nitelendirilen sosyolojik yapıya ait pek çok unsura da değinmektedir.

Kur'an'ın getirdiği mesaj ve içerdiği tarihsel unsurlar beraber düşünüldüğünde birbirine zıt gibi gözükse de bu iki unsurun beraber anılıyor olması da Kur'an açısından bir mucize sayılabilir. Şöyle ki Kur'an, koymuş olduğu ilkelerle süje konumundaki insanı çok iyi tanımlamış ve tarih boyunca hiçbir dönemde tazeliğini yitirmeyen yargılar ortaya koymuştur. Bunun yanında içerisinde tarihsel birtakım unsurlar barındırması, zihinlerdeki yerini diri tutmuş ve kıyamete kadar tartışmaların odağında kalarak bu yönüyle de tazeliğini yitirmemiştir. Bu bakımdan Kur'an, iki farklı yönelime aynı anda hitap etmiştir. Tek bir lafızla iki farklı görüşe hitap edebilme özelliğini Kur'an'ın bazı ayetlerinde de görebilmek mümkündür. Örneğin Bakara Suresi'nin 158. ayetinde "Safâ ve Merve'nin tavaf edilmesinde hiçbir günah olmayışının" ifade edilmesi tek bir lafızla hem Safâ ve Merve arasında sa'y yapmak isteyenlere hem de sa'y yapmak istemeyenlere bir cevap olmuştur.

Kur'an'ın nüzul süreci belirli bir tarihsel bağlamda gerçekleştiğinden ayetlerin maksadını daha doğru bir şekilde anlayabilmek için tarih kaynaklarından yararlanmak gereklidir. Çünkü bu kaynaklar, ayetlerin indiği dönemin sosyokültürel yapısını ortaya

koyarak metnin anlamını derinlemesine kavramaya imkan tanır. Zira tefsirlerin asıl amacı tarih aktarımı değil, ilgili ayetin anlamını açıklamak olduğundan özellikle dil merkezli tefsir kaynaklarının, ayette atıf yapılan tarihsel vakıaları yüzeysel bir şekilde, sonuç odaklı aktardığı görülmektedir. Bu durum ilk bakışta herhangi bir probleme sebebiyet vermiyormuş gibi gözükse de ayetlerin yanlış anlamlandırılmasına yol açabilir. Örnek vermek gerekirse A'râf Suresi 31. ayetteki "*Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin*" ibaresi bazı tefsirlerce ayetin yalnızca Arapların çıplak tavaf etmesi üzerine indirildiği şeklinde açıklanmıştır. Bu ifade, doğru olsa da eksiktir. Zira "Araplar çıplak tavaf ederdi" demek, sanki Arapların bile isteye nefsânî arzularla bu işi yaptığı anlamına gelebilir. Halbuki vakıa bunun tam tersidir. Zira Kâbe'yi çıplak tavaf eden kimseler bu durumdan hiç de hoşnut değildir. Burada hoşnutluğun aksine bir dram söz konusudur. Sonuç olarak yalnızca küçük hacimli tefsirlerden hareketle ayetleri anlamaya çalışmak her zaman doğru sonuca ulaştırmayacağından ayetleri tarih kaynaklarından veya içerisinde tarihî bilgilerin yoğun olduğu hacimli tefsirlerden yardım alarak da okumak gerekmektedir.

Ayetlerde yer alan ve çoğu zaman sadece dil bilgisi kurallarıyla izah edilmeye çalışılan ifadeler, aslında tarihsel bir gerçekliğe işaret etmektedir. Bu tarihsel zemin dikkate alınmadan yapılan yorumlar, ayetin muradını tam olarak yansıtmayabilir. Örnek vermek gerekirse Kureyş Suresi'nde tekrar eden îlâf kelimesi çoğu zaman dil kuralları açısından açıklanmaya çalışılmış tarih açısından bir doğrulamaya gidilmemiştir. Ancak tarih içinde bir yolculuğa çıkıldığında ayette geçen îlâf kavramlarının farklı anlamlar ihtiva ettiği fark edilecektir Söz gelimi, bu ifadelerden birincisinin Kureyşliler arasında yapılan küçük çaplı anlaşmaya, diğerinin ise uluslararası hüviyete sahip farklı bir sözleşmeye atıf yaptığı görülecektir. Bu örnekten de hareketle Kur'an lafzının ve bu lafızlarda kullanılan ifadelerin her birinin bir hikmete binaen söylendiği, bu bağlamda Allah Teâlâ'nın Kur'an'da hiçbir kelimeyi boş yere aktarmadığı sonucuna da varılacaktır. Dolayısıyla Kur'an bir şey söylemişse fikhî de olsa bunun muhtemel bir alt yapısı vardır. Bununla ilgili olarak, Mâide Suresi 3. ayette murdar etin haram kılınmasının ardından yenmesi haram kılınan hayvanların "*boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş ve yırtıcıların yediği hayvanlar*" şeklinde detaylandırılması örnek gösterilebilir. Bu

detaylandırma normalde anlamsız gelse de nüzul ortamı ile değerlendirildiğinde hiçbir kelimenin boş yere kullanılmadığı fark edilecektir.

Bunların yanı sıra Kur'an'da yer alan ilkelerin evrensel yargılar olduğunu kabul etmekle birlikte bu ifadelerin muhataptan kopuk bir şekilde toplumdaki bağımsız söylendiği de düşünülmemelidir. Örneğin Kur'an pek çok yerde övünme ve kibirlenmeyi yasaklar. Bu yasaklama evrensel bir yargıdır çünkü insanda fitraten övünme eğilimi bulunmaktadır. Ancak gurura ve kibre değinen ayetler, Arapların övünme konusundaki aşırı tavrı ile beraber düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelecektir. Bu doğrultuda ayetleri bu bilgiler ışığında okumak, bir Mü'minin ilahi hitaptan alacağı öğüt ve çıkarımları artıracaktır.

Çalışma esnasında sebep-i nüzul rivayetleri ile sıkça karşılaşmış olmak bizde bu rivayetlerinin yalnızca ayetlerin inmesine yol açan olaylar olarak düşünülmemesi gerektiği zannını oluşturdu. Zira nüzul sebepleri en genel manasıyla "Hz. Peygamber'in risâlet döneminde vuku bulan ve Kur'an'ın bir veya birkaç ayetinin yahut bir suresinin inmesine yol açan olayı, durumu ya da soruyu ifade etmek üzere kullanılır." Ancak bu düşünce ayetlerin tekil bir olay üzerine indiği hissiyatını uyandırmaktadır. Bu olaylar bazen tekil bir olay olsa da çoğu zaman arka planı olmayı gerektirecek ve başka toplumlarda yaşanılması pek mümkün olmayabilecek senaryolar üzerine kuruludur. Çünkü sıradan bir vakıa gibi gözükken bir sebep-i nüzul rivayeti, aslında kökleri derinlere giden ve yalnızca Arap toplumuna has olan birtakım adetlere bağlıdır. Örneğin çok çocuklu olmanın büyük bir övünç kaynağı olduğu Arap toplumunda Meryem Suresi'nin 77. ayetindeki "*Âyetlerimizi inkâr eden ve "Mutlaka bana mal ve evlât verilecektir" diyen adamı gördün mü?"* ifadeleri nüzul sebep-i ile birlikte değerlendirildiğinde oldukça makuldür. Ancak bu ayetin, bugün Avrupa'nın refah oranı yüksek bir ülkesinde indiği düşünülürse sebep-i nüzul rivayeti çok da makul gelmeyecektir. Zira bugün çok çocuklu olmak övünmek için bir yeter sebep olmadığı gibi birçok yerde geçer akçe de değildir. Bu bakımdan sebep-i nüzul rivayetlerinin pek çoğu her koşulda gerçekleşmesi mümkün olan günlük sıradan olaylar olarak düşünülmemeli, bu rivayetler de tarihsel bağlamı içinde değerlendirilmelidir. Bu konudaki örnekler çoğaltılabilir ve pek çok rivayet de bu şekilde düşünülebilir.

Kur'an'ı anlama noktasında yalnızca metne bağlı kalmak yer yer yanıltıcı olabilecektir. Buna benzer bir diğer problem de meallerde görülmektedir. Meallerde birtakım olaylar ve bilgiler doğru yansıtılmamış veya modern dönemin şartlarına uydurabilmek adına bazı tasarruflarda bulunulmuştur. Bunlardan birisi Ahzâb Suresi'nin 5. ayetidir. Bu hususta evlatlık çocukların babalarına nispet edilmesi anlatılırken ayet bazı meallerce “Evlâtlıklarınızı babalarının soy adlarıyla anın” şeklinde günümüze uyarlanarak çevrilmiştir. Bu durumun sıradan bir okuyucu için faydası bulunsa da pek çok yerde mealler ayetlerin anlamını aktarmada yetersiz kalacaktır. Kur'an bağlam, dil ve ifade açısından derin bir metne sahip olduğundan, bu kısımların Arapça olarak anlaşılması güçleşebilir. Dolayısıyla, bu derinliği başka dillere aktarmak da çoğu zaman çevirilerde eksikliklere yol açar. Buna dair örnekler Câhiliye Dönemi'ne ait pek çok terim için düşünülebilir.

Günümüzde bazı kimselerce Kur'an'ı anlamada tarihi bilmenin önemli olmadığı, tarihsel bağlamı bilmeden yalnızca metin üzerinden doğru anlama ulaşmanın mümkün olduğu söylenmektedir. Bu bağlamda birçok ayet, metin dışı bilgilerle çözülmek yerine mecaza hamletme yoluna gidilerek anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu anlayış her ne kadar modern döneme ait gibi gözükse de bu düşüncenin benzerlerine klasik dönemde de rastlamak mümkündür. Örneğin Râzî, evlere arkadan girmeyi yasaklayan ayeti açıklarken müfessirlerin ayetin tefsirinde tarihsel olaya dayandığından yakınmış, bunun yanlış olduğunu söyleyerek ayeti mecaza hamletmeyi tercih etmiştir. Günümüzde mecaza hamletmeyi savunanların bunu yapmalarındaki sebep ise -muhtemelen- Kur'an'ın tarihsel bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle günümüz insanına hitap edemeyeceğini düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Onlar, Kur'an'ı sözüm ona evrenselleştirmek adına tarih içerikli bilgileri mecaza hamletmeyi tercih ederek tüm zamanları şamil bir metin oluşturmayı hedeflemektedirler. Bununun sebebi ise ilim ehli olmayan insanların tarih içerikli bilgilere ulaşamayacağını düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak ne hikmetse tarihi öğrenmeyi halka yakıştıramayanlar bir ifadeyi mecaza hamletmeyi ilim ehli olmayan sıradan bir insana yaraştırabilmektedir. Oysa tarihi öğrenmek, en temel basamakta, bilme düzeyinde, akli olan herkesin yapabileceği bir ameliyedir. Ancak mecaza gelince mecaz, bilmenin ötesinde analiz yapmayı da gerektiren ve çok daha

kompleks yapıda olan üst düzey bilişsel bir yöntem olup herkesin yapamayacağı bir işlemdir. O halde tarihsel bir olaya atıf yapan ayetleri mecaza hamletmeye çalışmak ayetin atıf yaptığı olayı bilmekten çok daha zor ve kesinliği olmayan bir iştir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi herkesin tarihî bilgiye muttali olması mecazı kavramasından daha gerçekçi bir iştir.

Çalışmanın veri toplama sürecinde, çalışmada hangi ayetlerin yer alacağını tespiti yapılırken seçilen ayetlerin anlaşılma düzeylerinde eşitlik bulunmadığı gözlemlenmiştir. Bu bağlamda çalışmada tarihsel bağlamından kopuk bir şekilde anlaşılakta zorlanılan veya hiçbir şekilde anlaşılmayan ayetler çalışmanın odak noktasını oluşturmuştur. Ancak her ayetin anlaşılma gerekçesi ve bu duruma ilişkin anlaşılma ihtimali aynı düzeyde değildir. Buradan harekete ayetler, anlaşılama gerekçelerine göre tarafımızca şu şekilde tasnif edilmiştir:

- 1- Lafzından hiçbir şeyin anlaşılmadığı ayetler. (Örneğin zıhar, îlâ, ezlâm, meysir gibi o döneme ait kavramları içeren ayetler.)
- 2- Lafzından bir şeylerin anlaşıldığı, ancak neyin kastedildiğinin anlaşılmadığı ayetler. Bu ayetleri zihin anlayabilir ancak ayeti okuyan bir kimse arkada olup biteni ihata edemediği için bir şeylerin eksik olduğu hissine kapılabilir. (“Putlara adanan hayvanların Allah’a ulaşmaması”, “babaları andığınız gibi Allah’ı anın emri” vb. ayetler.)
- 3- Lafızlarındaki ifadelerin anlaşılır sanıldığı ancak ayetin asıl anlamına göre yanlış anlamlandırılan ayetler. (“Mescide her girdiğinizde ziynetinizi takının”, “yiyin için ancak israf etmeyin” ve “hac zamanında Allah’ın fazlını arayın ifadesi” vb.)

Bu tasnifler içinde en az ayetin bulunduğu seçenek muhtemelen üçüncü sıradaki seçenektir. Buradaki sınıflandırma, objektif olup kesinlik arz etmemekle birlikte her bir ayet, yer yer kişiden kişiye farklı seçeneğe konu edilebilir. Söz gelimi bir kimse “X” ayetini ikinci seçeneğin altında konumlandırırken bir başkası aynı ayetin üçüncü seçeneğin altında yer alması gerektiğini düşünebilir.

Son olarak Câhiliye Dönemi ile ilgili olan ve anlaşılmasında tarihsel veriye ihtiyaç duyulan ayetlerin incelendiği bu çalışmada, konuyla ilgili ayetlerin sayısı ve

bu sayının Kurân ayetlerinin tamamına oranı da incelenmiştir. Bu bağlamda Câhiliye'nin Kur'an'ı anlama noktasındaki etkisinin ne düzeyde olduğu da -yüzde yüz kesin bir sonuç vermese de- tespit edilmiştir. Bu hususta, bu çalışmada kullanılan ve konunun kapsamına uyduğunu düşündüğümüz yaklaşık olarak 135 kadar ayet tespit ettik. Bu ayetlerin her biri metinde kullanılmadı. Zira bazı ayetler tekrar ettiğinden dolayı bir başlık altında yer alan ve çok defa tekrar eden ayetlerin her biri ayrı ayrı sayıldı. Örneğin şair, kâhin, sâhir ve mecnun kavramlarıyla ilgili tek bir ayet örnek gösterilmesine rağmen konuyla ilgili toplam 33 adet ayetin olduğu tespit edilmiş ve bu ayetlerin hepsi ayrı kabul edilmiştir. Bunun yanında elde edilen 135 sayısı, herkes için kesinlik arz etmemekte ve tarafımızca tespit edilen subjektif bir sayı olarak kabul edilmelidir. Ancak her ne olursa olsun elde edilen bu sayı nispeten subjektif de olsa bir sonuç ortaya koymaktadır. Bu sonuca göre tarihsel veriler olmadan tam manasıyla anlaşılamayacağını düşündüğümüz ayet sayısının Kur'an'daki toplam ayet sayısına oranla yaklaşık %2,16'lık bir dilimi oluşturduğu tespit edilmiştir. Çalışmanın subjektif oluşunu ve ayet sayımında ortaya çıkan hata payını göz önünde bulundurarak elde edilen 135 sayısı bir miktar artırılrsa veya azaltılrsa dahi yüzdeler olarak kayda değer bir değişme olmayacaktır. Bu bağlamda elde edilen yaklaşık %2-3'lük bir değer, ilim ehli olmayan ve Kur'anı yalnızca metin düzeyinde anlamaya çalışan kimseler için oldukça düşük bir orandır. Bunun yanında tarihin gerekliliği, Câhiliye Dönemi ile sınırlandırılmadığı takdirde bu oranın %10'lara kadar çıkması muhtemeldir. Öte yandan elde edilen bu oranlar halk için oldukça düşük iken kendisini Kur'an'ı anlamaya adanmış ilim adamları için kayda değer bir sayıdır. Zira tek bir ayetin bile ilim dünyası açısından kıymeti, onun içerdiği mana derinliği, hüküm değeri ve hitap ettiği evrensel ilkeler göz önüne alındığında son derece büyüktür.

KAYNAKÇA

- Abdulvehhâb, Lutfî. *el-‘Arab fî ‘l-Uşûri ‘l-‘Kadîme*. Dâru’l Ma`rifeti’l Câmi`iyye, ts.
- Acarlıoğlu, Ahmet. “Câhiliye Arap Toplumunda Kız Çocuklarının Katli Meselesi: İslam Tarihi Perspektifinden Değerlendirme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (15 Haziran 2019), 441-460. <https://doi.org/10.18505/cuid.535105>
- Acarlıoğlu, Ahmet. “İlk Dönem İslam Tarihinde Kadının Konumu”. *Artuklu Akademi* 5/1 (25 Haziran 2018), 115-139.
- Akbaş, Mehmet. “Resulullah Döneminde Evlilik ve Düğün”. *Derin Tarih Dergisi Özel Sayı: 5* (2016), 120-124.
- Akpınar, Ali. *Kur’an Coğrafyası (Kur’ân’da Yer Adları)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2002.
- Aksoy, Ramazan. “İslam Öncesi Toplumlarda ve İslam’da Kadının Statüsü”. *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 15 (20 Haziran 2021), 20-39. <https://doi.org/10.20860/ijoses.929270>
- Aktan, Hamza. “Âkile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aktay, Yasin. “Kur’an, Tarih ve Hermenötik”. *Kur’an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. ed. M.Mahfuz Söylemez. 149-253. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Aktay, Yasin. *Tarih Bozumu: Tarih Sosyolojisi ve Tarih Bilinci*. İstanbul: Açılım Yayınları, 2011.
- Akyürek, Yunus. “Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamber’in Nübüvvetine İlişkin İntibaları”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (27 Ekim 2015), 55-72.
- Altıntaş, Ramazan. “Cahiliye Arap Toplumunda Kadın”. *Diyanet İlmi Dergi* XXXVII/1 (2001), 61-86.
- Altıntaş, Hacı Mehmet. *Câhiliye’de ve Hz. Peygamber Zamanında Kan Davası*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Âlûsî, Maĥmûd b. ‘Abdullâh el-Ĥuseynî el-. *Rûĥu ‘l-Me‘ânî fî Tefsîr el-‘Kur‘ânî ‘l-‘Azîm ve ‘s-Seb‘u ‘l-Meşânî*. thk. ‘Alî ‘Abdubârî ‘Aṭiyye. 16 Cilt. Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye; Beyrut: y.y., 1415.
- Âlûsî, Maĥmûd Şükrî. *Bulûĝu ‘l-Erab fî Ma‘rifeti Ahvâli ‘l ‘Arab*. ed. Muĥammed Behcet El-Eşerî. 3 Cilt. Dâru’l-Kitâbi’l-Mışrî, 2. Baskı., ts.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. ed. Hüseyin Kahraman. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2022.
- Apak, Adem. *Cahiliye Döneminde Ekonomik Hayat*. ed. Mehmet Azimli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2022.

- Apak, Adem. “İslam Öncesi Arapların Uluhiyet Anlayışında Kahinlerin Yeri”. *Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı*. ed. M.Mahfuz Söylemez. 53-79. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*. ed. Mustafa Çağrı. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1.Baskı., 2017.
- Arı, Salih. *Arap Mitolojisi*. Ankara: Gece Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Arı, Salih. “İsâf ne Nâile”. *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. M.Mahfuz Söylemez. 265-275. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Arslan, Ali. “Bazı Hadislerde Değınilen Cahiliyye Devri Hac Uygulamaları”. *Tarih Okulu Dergisi* 8/XXII (01 Ocak 2015), 63-81. <https://doi.org/10.14225/Joh746>
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları*. Ankara: Atay Yayınevi, 1998.
- Ateş, Ali Osman. “Kays b. Âsım”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/90. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aydın, Hüseyin. “Meleklerle İman”. *İslâm İnanç Esasları*. ed. Şaban Ali Düzgün. 384. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Evlât Edinme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/527-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Mehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Zeynel Abidin. “Bakara Sûresinin 178. Âyetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (23 Eylül 2021), 334-352. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.957944>
- Azimli, Mehmet. *Cahiliye Döneminde Dinî Hayat*. ed. Mehmet Azimli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2022.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Azimli, Mehmet. “Kur'an'ın Tarih Kaynağı Olmasının İmkânı”. *Kur'an'ı Nüzul Dönemiyle Okumak*. ed. Adnan Demircan. 190. 375. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Bağdâdî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârihi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâle, 1. Basım, 2013.
- Bakkaloğlu, Abdüssamet. *Câhiliye Dönemi ile Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Balcı, İsrail. “Kur'an'da Adı Geçen Üç Puttan Birisi: el-Menât”. *Cahiliye Araplarının İlahları*. 91-110. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.

Baltacı, Burhan. “Nüzul Dönemi Şartlarının Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Yeri”. *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu*. 109-118. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 2011.

Bariş, Mustafa Necati. “Câhiliye Döneminde Yargı Sistemi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (30 Haziran 2012), 0-0.

Basrî, Hasan el-. *Fedâilü Mekke*. thk. Sâmî Mekkî el-‘Ânî. Kuveyt: Mektebetü’l Fellâh, ts.

Başar, Kevser. *Cahiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Bayraktar Bayraklı. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı, 2.Baskı., 2005.

Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *‘Umdetu’l-Ḳârî Şerhu Şahîhi’l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâşi’l-‘Arabî, ts.

Behnesî, Ahmed Fethî. *el-‘Ukûbe fî’l-Fıkhî’l-İslâmî*. Beyrût: Dâru’ş-Şurûk, 5. Basım, 1983.

Belâzurî, Aḥmed b. Yaḥyâ b. Câbir el-. *Ensâbu’l-Eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1417/1996.

Belâzurî, Aḥmed b. Yaḥyâ b. Câbir el-. *Futûhu’l-Buldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, 1988.

Bell, Richard. “Hanîfler Kimlerdi?” *Kur’an’daki Hanîfler ve Nasâra Üzerine Araştırmalar*, 63-68.

Berg, Bruce L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Asım Arı. Konya: Eğitim Yayınevi, 4. Basım, 2019.

Berrû, Tefvîk. *Târîhu’l-‘Arabi’l-Ḳadîm*. Dâru’l Fıkr, 2. Basım, 1422.

Beydâvî, Ebû Sa’îd ‘Abdullâh b. ‘Omer el-Şîrâzî el-. *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*. thk. Muhammed ‘Abdurrahman el-Mar’aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâşi’l-‘Arabî, 1418.

Bikâ’î, Ebu’l-Ḥasen İbrâhîm b. ‘Omer el-. *Naẓmu’d-Durer fî Tenâsubi’l-Âyâtî ve’s-Suver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1404/1984.

Bîrûnî, Ebü’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-. *el-Âşârü’l-bâkıye*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.

Bostan, İdris. “Ba’lebek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/9-11. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Bozkurt, Nebi - Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Medine”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Bozkurt, Nebi - Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/555-563. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-. *el-Câmi 'u's-şahîh*. thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâşır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Ṭavḳî'n-Necât, 1422.

Câhîz, Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423/2002.

Câhîz, Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb. *el-Ḥayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Cârullâh, Mûsa. *Nizâmu'n-Nesî 'inde'l-'Arab Ḳable'l İslâm*. Mısır: Maṭbaatü's-Se'ade, 1935.

Ceatani, Leon. "Hz. Muhammed'in Eslâfı". *Kur'an'daki Hanîf/ler ve Nasâra Üzerine Araştırmalar*, 25-42.

Cerrahoğlu, İsmail. "El-İlâf veya İslâmdan önce Mekke'nin İktisadi-Diplomalik Münasebetleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1-4 (01 Haziran 1961), 213-222.

Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'an'ı Kerim ve Hanifler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1-4 (01 Haziran 1963), 81-92.

Çeşşâs, Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî el-. *Âḥkâmu'l-Ḳur'ân*. thk. Muḥammed Şâdiḳ el-Kamḥâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1405.

Cevâd 'Alî, Cevâd 'Alî. *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Ḳable'l-İslâm*. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1422/2001.

Cheikh, Nadia Maria el-. *Arapların Gözüyle Bizans*. çev. Mehmet Moralı. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 2012.

Cündioğlu, Düccane. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 9. Basım, 2023.

Çağatay, Neşet. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.

Çağrııcı, Mustafa (ed.). *Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 1. Basım, 2021.

Çağrııcı, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2. Basım, 2020.

Çalışkan, İsmail. *Kur'an'da Din Kavramı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.

Çalışkan, Muhammed Selman. "Kur'an'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (15 Haziran 2019), 73-101. <https://doi.org/10.18505/cuid.530542>

Çavuş, Levent. “Kavramsal ve Tarihsel Açıdan ‘Cahiliye’”. *Milel ve Nihal* 13/1 (12 Ağustos 2016), 44-69. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.24341>

Çelik, Hüseyin. “İslam Öncesi Mekke’de Ruh ve Cin İnancı”. *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu*. 315-332. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 2011. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=tr&midno=48007500&Dergivalkod=0408>

Çelikkol, Yaşar. *İslâm Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2014.

Çiftçi, Faruk. “Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi”. *EKEV Akademi Dergisi* VI/13 (2002), 315-324.

Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 3.Baskı., 2019.

Demircan, Adnan. *Cahiliyeden İslâm’a Kadın ve Aile*. Ankara: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2017.

Demircan, Adnan. “Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti”. *İSTEM* 3 (01 Aralık 2004), 9-29.

Demircan, Adnan. “Hanîflik ve Hanîfler Üzerine Bazı Düşünceler”. *Kur’an’daki Hanîfler ve Nasâra Üzerine Araştırmalar*, 264-284.

Demirkent, Işın. “Herakleios”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/210-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru’l-Ḥadis*. Kâhire: Dâru İhyâi’l Kütübi’l Arabiyyeti, 1383.

Dindi, Emrah. *Arap Coğrafyası ve Kur’an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1.Baskı., 2018.

Dindi, Emrah. “Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur’an’daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/1 (2017), 577-638.

Dindi, Emrah. *Kur’an’da İslam Öncesi Kültür*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2017.

Dindi, Korkut. “Câhiliye Araplarında İbadet”. *Câhiliye Üzerine Tetkikler*. ed. Veli Atmaca vd. 69-83. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2023.

Dindi, Korkut. “İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri”. *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*. ed. M.Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2020.

Dindi, Korkut. “Kur’an-Siyer Münasebeti Bağlamında Müşriklere Nispet Edilen Islık Çalma ve El Çırpma Ritüeli”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXX/2 (2019), 241-254.

Divlekci, Celalettin. “Ahzâb Suresi 37. Ayetiyle İlgili Nüzul Sebebi Rivayetleri Ve İlmi Değeri”. *EKEV Akademi Dergisi* 59 (20 Mayıs 2014), 89-106.

Doğan, İshak. “Kur’an’da ‘Câhiliyeti’l-Ûlâ’ İfadesi”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (15 Mart 2021), 257-281. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.839047>

Döndüren, Hamdi. “Îlâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Duman, Fatih - Dindi, Korkut. *Cahiliye Döneminde Sosyal Hayat*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2022.

Durant, Will. *The Story of Civilization - Caesar and Christ*. New York: Simon and Schuster, 18. Basım, ts.

Durant, Will. *The Story of Civilization - The Life of Greece*. New York: Simon and Schuster, 23. Basım, ts.

Durmuş, İsmail. “Tağlîb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/372-374. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ebû Bekir ed-Dîneverî, Ebû Bekr Aḥmed b. Mervân. *el-Mucâlese ve Cevâhiru'l-İlm*. thk. Ebû ‘Ubeyde Meshûr b. Ḥâsen ‘Âl Suleymân. Bahreyn; Beyrut: Cem‘iyyetu't-Terbiyyeti'l-İslâmiyye, 1419.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş‘aş es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muḥammed Muḥyiddîn ‘Abdulḥamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-‘Aşriyye, ts.

Ebû Ḥayyân, Muḥammed b. Yûsuf b. ‘Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelüsî. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi't-Tefsîr*. thk. Şıdkî Muḥammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: y.y., 1420.

Ebû Hilâl el-‘Askerî, Ebû Hilâl el-Ḥâsen b. ‘Abdullâh. *et-Telḥîşu fi Ma‘rifeti Esmâi'l-Eşyâ’*. Dimaşk: y.y., 1996.

Ebû Muḥammed el-Beğavî, el-Ḥuseyn b. Mes‘ûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ’. *Me‘âlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Ḳur‘ân*. thk. Muḥammed ‘Abdullâh en-Nimr v.dğr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997.

Ebû Naşr el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Ḥammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-Arabîyye*. thk. Aḥmed ‘Abdulğafûr ‘Atṭâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

Ebû Nuaym el-İşfahânî, Ebû Nu‘aym Aḥmed b. ‘Abdillâh b. İshâk el-İşfahânî. *Delâ‘ilu'n-Nubuvve*. thk. Muḥammed Ravâs Ḳal‘acî - ‘Abdulberr ‘Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâ‘is, 1406/1986.

Ebû Sa‘îd en-Neḳḳâş, Ebû Sa‘îd Muḥammed b. ‘Alî b. ‘Omar b. Mehdî el-Eşbahânî el-Ḥanbelî. *Funûn el-‘Acâ‘ib fi Aḥbâri'l-Mâdiyyîn min benî İsrâ‘îl ve ğayrihim min el-‘İbâd ve'z-Zâhidîn*. Kahire: y.y., ts.

Ebû Şuhbe, Muhammed bin Muhammed. *es-Sîretu'n-Nebeviyye ‘alâ dav‘i'l-Ḳur‘ân ve's-Sünne*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l Kalem, 8.Baskı., 1427.

Ebû ‘Abdullâh ez-Zevzenî, Ebû ‘Abdullâh Ḥuseyn b. Aḥmed b. Ḥuseyn ez-Zevzenî. *Şerḥu Mu‘allaḳâti's-Seb‘a*. b.y.: y.y., 1423/2002.

Ebû 'Amr eş-Şeybânî, Ebû 'Amr İshâk b. Merrâr. *Şerhu'l-Mu'allakâti't-Tis'a*. thk. 'Abdulmecîd Hemmû. b.y.: y.y., 1422/2001.

Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelusî. *Mu'cemu Me'sta'ceme min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi'*. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403.

Ebû'l-Leyş es-Semerķandî, Ebû'l-Leyş Naşr b. Muḥammed. *Baḥru'l-'Ulûm*. thk. Maḥmûd Mataracı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Ebû'l-'Abbâs eş-Şerîsî, Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. 'Abdulmu'min el-Ḳaysî. *Şerhu Maḳâmâti'l-Ḥarîri*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2006/1427.

Ersöz, Muhammed. "Hatalı Tefsir Sebebi Olarak Yerel Unsurların İhmal Edilmesi ve Lafızların İstilâh Anlamlarının Kullanılması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (15 Nisan 2016), 149-166.

Ezherî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu'l-Luḡa*. thk. Muḥammed 'Avḍ Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 2001.

Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. 'Abdullâh el-Ġassânî el-. *Aḥbâru Mekke ve mâ Câce fihâ mine'l-Âşâr*. thk. Ruşdî es-Şâlih Mulaḥḥas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403/1983.

Fâkihî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İshâk el-Mekkî el-. *Aḥbâru Mekke fi Ḳadîmi'd-Dehri ve Ḥadîsihi*. thk. 'Abdumelik 'Abdullâh Dehîş. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Ḥaḍar li't-Ṭibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 2. Basım, 1414/1994.

Fârisî, Ebu'l Ḳâsım Zeyd bin 'Alî el-. *Şerhu Ḥemâseti Ebî Temmâm li'l-Fârisî*. thk. Muḥammed 'Oşmân 'Alî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Evzâ'î, 1. Basım, ts.

Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Fayda, Mustafa. "Nesî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/578-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ferrâ', Ebû Zekerıyyâ Yaḥyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-. *Me'ânî'l-Ḳur'ân*. thk. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. Mısır: y.y., ts.

Feyyûmî, Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî el-Ḥamevî el-. *el-Mişbâhu'l-Munîr fi Ġarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, ts.

Feyyûmî, Muḥammed İbrâhîm. *Târîhu'l-Fikri'd-Dîni'l-Câhilî*. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 4. Basım, 1994.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Ṭâhir Muḥammed b. Ya'ḳûb. *Kâmûsu'l Muhît*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8.Baskı., 2005.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Ṭâhir Muḥammed b. Ya'ḳûb el-. *Beşâ'iru Zevî't-Temyîz fi Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Muḥammed 'Alî en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: el-Meclisu'l-'A'lâ, ts.

Göka, Erol vd. *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Değerlendirme*. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1999.

Gökkır, Necmettin. *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2014.

Gül, Ali Rıza. “İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (15 Haziran 2017), 701-748. <https://doi.org/10.18505/cuid.307384>

Günaltay, M. Şemsettin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2021.

Günaltay, M. Şemsettin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.

Gündüz, Şinasi. “Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği”. *Cahiliye Araplarının İlahları*. ed. M.Mahfuz Söylemez. 11-50. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.

Gündüz, Şinasi. “Cahiliyenin Kültürel Kodları”. *Milel ve Nihal* 13/1 (12 Ağustos 2016), 8-27. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.24763>

Gündüz, Şinasi. *Kur'an'ı Anlamak İlahi Vahyin Tarihe Açılımı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım, 2016.

Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında*. Samsun: Etüt Yayınları, 1. Basım, 1998.

Gündüzöz, Soner. “Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması Ve Algılanmasında Etkili Öğeler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (01 Haziran 2005), 215-229.

Halebî, Ebû'l-Ferec 'Alî b. İbrâhîm b. Aḥmed Nûreddîn b. Burhâneddîn el-. *İnsânu'l-'Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427.

Ḥalîl b. Aḥmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.

Hamîdullah, Muhammed. “Hilfû'l-Fudûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/31-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak, 2003.

Harman, Ömer Faruk. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Ḥâzin, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-. *Lubâbu't-Te'vîl fî Me'ânî't-Tenzîl*. thk. Muḥammed 'Alî Şâhîn. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.

Hüseynî, Şeyh Muhammed el-Casnazânî el- vd. “Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı İle İlgili Bir Araştırma (Örnek Bir İnceleme)”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2000), 143-172.

Hüzelî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*. Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2011.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 6.Baskı., 2018.

İbn Cuzeyy, Ebû'l-Kâsim Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed el-Kelbî el-Ğirnâfî. *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzil*. thk. 'Abdullâh el-Ĥâlidî. Beyrut: y.y., 1416.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-Luġa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.

İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Muḥammed 'Abdurrahman b. Muḥammed er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib. 13 Cilt. b.y.: y.y., 1419/1998.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Edeb*. thk. Muḥammed Rıdâ el-Ķahvecî. Beyrut: y.y., 1420/1999.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Eḥâdis ve'l-'Âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ĥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409.

İbn Fâris, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris el-Ķazvînî. *Mu'cemu Meḳâyisi'l-Luġa*. thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Fers, Ebû Muḥammed 'Abdulmun'im b. 'Abdurrahîm. *Aḥkâmu'l-Kur'an*. thk. Ṭâhâ b. 'Alî Bû Sureyḥ vd. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1427/2006.

İbn Ḥabîb, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ḥabîb el-Baġdâdî. *el-Muḥabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: y.y., ts.

İbn Ḥabîb, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ḥabîb el-Baġdâdî. *el-Munemmaḳ fi Aḥbâri Ķureyş*. thk. Ḥurşîd Aḥmed Fârûḳ. Beyrut: 'Aleml-Kutub, 1. Basım, 1405.

İbn Ḥallikân, Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Ḥallikân el-İrbilî. *Vefiyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İḥsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1391/1971-1415/1994.

İbn Ḥazm, Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelusî. *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab*. Beyrut: y.y., 1403/1983.

İbn Ḥicce el-Ḥamevî, Taḳiyu'd-Dîn Ebû Bekir b. 'Alî b. 'Abdullâh b. Ḥicce el-Ḥamevî el-Ezrârî. *Ḥizânetu'l-Edeb ve Ğâyetu'l-Ereb*. thk. 'Aşşâm Şaḳîv ??? 2 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl-Daru'l-Bihâr, 2004.

İbn Hişâm, Ebû Muḥammed 'Abdulmelik b. Hişâm el-Ḥimyârî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Muştafâ es-Saḳkâ v.dğr. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1375/1955.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muḥammed. *Kitâbü's-Siyer ve'l-Meġâzî*. thk. Süheyl Zükâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1978.

İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zür'aî ed-Dımaşḳî el-Ḥanbelî. *Bedâ'iu'l-Fevâid*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âi ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Zâdu'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415/1994.

İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. 21 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997.

İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Eşribe ve Zikru İhtilâfi'n-Nâs fihâ*. thk. Husâm el-Behnesâvî. Kahire: y.y., ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Me'ânî'l-Kebîr fî Ebyâti'l-Me'ânî*. thk. Sâlim el-Kerenkevî v.dğr. 3 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1368/1949.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnu'l-Ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Şazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. *Lisân'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.

İbn Şa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Şa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Aḩâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410.

İbn Sa'îd el-Mağribî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Mûsâ el-Endelusî. *Neşvetu't-Ṭarab fî Târîhi Câhliliyyeti'l-Arab*. thk. Nuşret 'Abdurrahmân. Amman: y.y., ts.

İbn Sîde, Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muḩaşşaş*. thk. ḩalîl İbrâhim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru 'İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1417/1996.

İbn Sîde, Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muḩkem ve'l-muḩîtu'l-a'zam*. thk. 'Abdulfettâh es-Seyyid Selîm - Fayşal el-ḩafeyân. 12 Cilt. Kahire: Ma'hedi'l-Maḩḩûḩâti'l-Arabiyye, 1424/2003.

İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Taḩiyyüddîn Aḩmed b. 'Abdilḩalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-ḩarrânî. *İḩtiḩâu's-Şirâti'l-Mûstakîm li Muḩâlefeti Aşḩâbi'l-Ceḩîm - İbn Teymiyye*. thk. Nâşir 'Abdulkerîm el-Aḩl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Alemi'l-Kutub, 1419/1999.

İbn 'Abdi Rabbih, Ebû 'Amr Aḩmed b. Muhammed b. 'Abdi Rabbih. *el-İḩdu'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983.

İbn 'Aḩiyye, Ebû Muhammed 'Abdulḩaḩ b. Ğâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muḩarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: y.y., 1422.

İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâḩir b. Muhammed. *et-Taḩrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyyeti li'n-Neşr, 1984.

İbnu'l-Esîr, Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eşer*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Maḥmûd Muhammed eṭ-Ṭanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979.

İbnu'l-Esîr, Ebû's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî. *eş-Şâfi fî Şerhi Musnedi's-Şâfi'i*. thk. Ahmed b. Suleymân - Ebî Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2005.

İbnu'l-Faḳîh, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî. *el-Buldân*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: y.y., 1416/1996.

İbnu'l-Kelbî, Ebû'l-Munzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî. *Kitâbu'l-Eşnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: y.y., 2000.

İbnu'l-Mulaḳḳın, Ebû Hafş 'Omer b. 'Alî b. Ahmed el-Mısrî. *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Şahîh*. Dımaşk: y.y., 1429/2008.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-'Umem*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ - Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Ğarîbu'l-Hadîs*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn el-Kal'ecî. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1975.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1422/2001.

İnan, Ahmet. "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Cahiliye Kavramını Yeniden Okuma". *Dini Araştırmalar* 5/13 (01 Haziran 2002).

Jeffrey, Arthur. "Hanîf". çev. Fuat Aydın. *Kur'an'daki Hanîf/ler ve Nasâra Üzerine Araştırmalar*, 57-61.

Ḳalkaşandî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî el-. *Şubḫu'l-A'sâ fî Şinâ'ati'l-İnşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Kaplan, Hasan. "Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (29 Kasım 2017), 7-24.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Baskı., 2020.

Karaoğlan, Arslan. "Metin-Yorum İlişkisi ve Sebeb-i Nüzul Bilgisi Bağlamında Arâf Suresi 31. Ayet". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (15 Haziran 2020), 69-97. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.687059>

Karataş, Şuayip. "Kur'ân Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı". *Mütefekkir* 6/11 (30 Haziran 2019), 101-122. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.584373>

Kāsımî, Muḥammed Cemâlüddîn b. Muḥammed Şa'îd b. Kāsım ed-Dımaşkî el-. *Meḥâsinü't-te'vîl*. thk. Muḥammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1.Baskı., 1418.

Kaştallânî, Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. Muḥammed el-. *İrşâdu's-Sâri li Şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Maḥba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1323.

Kayhan, Veli. "Son Zaman Ayarı -II: 'Nesî' ya da Haram Aylara Müdahale". *Bilimname : Düşünce Platformu* 28 (Ocak 2015), 9-25.

Keleş, Ahmet. "Mushaf Kur'an Ayrımında Siyerin Rolü ve Mushafı Kur'an Olarak Okumanın İmkânı". *Kur'an'ı Nüzul Dönemiyle Okumak*. ed. Adnan Demircan. 9-43. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2021.

Kelpetin, Mahmut. *Cahiliye Döneminde Arabistan*. ed. Mehmet Azimli. Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2022.

Kılıç, Hamit. *Câhiliye'den İslâm'a Hac ve Umre*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Kılıç, Ünal. "Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram: Hums (İslâm Öncesi Mekke'nin Ticari İlişkileri Yönüyle)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 75-92.

Kotan, Ayşenur. *İslam Öncesinde Umre ve Hac İbadeti*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Kotan, M. Şevket. "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu (Sempozyum)*, 177-188.

Kotan, Şevket. "Kur'an Bağlamında Tarihsellik Nedir Ne Değildir?" *Tarihsellik Nedir Ne Değildir?* 61-134. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2019.

Kotan, Şevket. "Nass ve Tarih". *İslami İlimler Dergisi* 1/6 (30 Kasım 2008), 205-218.

Köse, İrfan. *Haram Ayların Kutsallığı ve Savaş Yasağı Hükümünün Neshi Problemi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Kurâ'u'n-Neml, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. el-Ḥasen el-Ezdî. *el-Munteḥab min Garîbi Kelâmi'l-'Arab*. thk. Muḥammed b. Aḥmed el-'Omerî. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1409/1989.

Ḳurtubî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî el-. *el-Câmi' li-Âḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Aḥmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Mışriyye, 1384/1964.

Ḳuşeyrî, 'Abdulkerîm b. Hevâzin b. 'Abdîmelik el-. *Leṭâifu'l-İşârât*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. b.y.: el-Hey'etu'l-Mışriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 3. Basım, 2000.

Kuzgun, Şaban. *Hız İbrahim ve Hanıflık*. Ankara: Se-Da Yayınları, 1. Basım, 1985.

Le Bon, Gustav. *Ḥaḍâratu'l-'Arab*. çev. Zu'ayter 'Âdil. Mısır: Mu'essesetu Hindâvî li'n-Neşri ve's-Şekâfeti'l Kâhire, 2012.

- Macit, Nadim. *Şirk ve Müşrik Toplum*. Konya: Damla Yayınları, 1992.
- Mâlik b. Enes, Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvattâ’*. thk. Muhammed Muştafâ el-’A‘zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425/2004.
- Mâturîdî, Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed el-Başrî el-. *en-Nuket ve’l-‘Uyûn*. thk. es-Seyyid b. ‘Abdimağşûd b. ‘Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.
- Ma‘mer b. el-Muşennâ, Ebû ‘Ubeyde Ma‘mer b. el-Muşennâ et-Teymî el-Başrî. *Mecâzu’l-‘Kur’ân*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: y.y., 1381/1961.
- Ma‘mer b. el-Muşennâ, Ebû ‘Ubeyde Ma‘mer b. el-Muşennâ et-Teymî el-Başrî. *Şerhu Neķâidi Cerîr ve’l-Ferezdaķ*. thk. Muhammed İbrahim Hûr-Velîd Maħmûd Hâliş. 3 Cilt. Abu Dabi: el-Mecme‘u’s-Şekâfi, 1998.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûġi’n-nihâye fi ‘ilmi me‘âni’l-‘Kur’ân ve tefsîrihi ve aħkâmihî ve cümelin min fînûni ‘ulûmih*. thk. eş-Şâhid el-Bûşihî. 13 Cilt. Şârika: Mecmu‘atu Buħûsi’l-Kitâb ve’s-Sunne, 1429/2008.
- Merzûķî, Ebû ‘Alî Aħmed b. Muhammed b. el-Ĥasan el-Merzûķî el-İşfehânî el-. *el-Ezmine ve’l-Emkine*. Beyrut: y.y., 1417.
- Meydânî, Ebû’l-Fağl Aħmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî el-. *Mecma‘u’l-Emşâl*. thk. Muhammed Muħyi’d-Dîn ‘Abdulħamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.
- Mubberred, Ebû’l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî el-. *el-Kâmil fi’l-Luġa ve’l-Edeb*. thk. Muhammed Ebû’l-Fağl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1417/1997.
- Mucâhid b. Cebr, Ebû’l-Ĥaccâc Mucâhid b. Cebr el-Ĥureşî. *Tefsîru Mucâhid*. thk. Muhammed ‘Abdu’s-Selâm Ebû’n-Nîl. Mısır: y.y., 1410/1989.
- Muhammed İsa Yüksek. “Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 407-438. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.496029>
- Muhammed Reşit Rızâ. *Tefsîrû’l-‘Kur’âni’l-ħakîm: Tefsîrû’l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Hey’etü’l-Mısrıyyetü’l-‘Âmmetü li’l-Kitâb, 1990.
- Muķâtil b. Suleymân, Ebû’l-Ĥasen Muķâtil b. Suleymân el-Belhî. *Tefsîru Muķâtil b. Suleymân*. thk. ‘Abdullâh Maħmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 1423/2002.
- Muslim, Ebû’l-Ĥasen Muslim b. el-Ĥaccâc el-Ĥuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Şahîhu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâķî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1374/1955.

Namlı, Tuncer. “Kıyasın Anlamını Yeniden Düşünmek”. *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları* 3/1 (2010), 111-158.

Nesefî, Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed en-. *Medâriku't-Tenzîl ve Haḳâîku't-Te'vîl*. thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Ṭayyib, 1419/1998.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn*. thk. Züheyr Şâvîş. 12 Cilt. Dımeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1991.

Nuveyrî, Şihâbu'd-Dîn Aḥmed b. 'Abdilhahhâb b. Muḥammed b. 'Abdiddâim el-Ḳureşî et-Teymî el-Bekrî en-Nuveyrî en-. *Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Veşâîku'l-Ḳavmiyye, 1423.

Olgun, Hakan. “Ugarit Metinleri Çerçevesinde Baal Tapıcılığı ve İsrailoğullarına Etkisi”. *Cahiliye Araplarının İlahları*. 123-152. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.

Öğmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Ömer Özsoy. “Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Sorunu”. *İslâmî Araştırmalar* 9/1-4 (1996), 135-143.

Öz, Ahmet. “Kur'an'da Hz. Muhammed'e yapılan ikazlar”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11/3 (2011), 55-76.

Özsoy, Ömer. “Kur'an'ın Çağımıza Mesajı: Erken Aydınlanma Olarak Kur'an”. *Makâsıdı Tefsir: Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak*. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1. Basım, 2018.

Özsoy, Ömer. “Yeniden Kur'an Çevirisi Sorunu Hangi Anlam?” *Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum*. ed. Mustafa Çağrıç. 25-49. İstanbul: KURAMER Yayınları, 1. Basım, 2021.

Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2012.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2013.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Palabıyık, Hanefi. *Cahiliye Döneminde Gündelik Hayat*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2022.

Palabıyık, Hanefi - Duman, Fatih. *Cahiliye Döneminde Kültür Hayatı*. ed. Mehmet Azimli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2022.

Palabıyık, Muhammet Hanefi. “Cahiliye Arapları Namazı (Salât) Biliyorlardı”. *ASD: Akademik Siyer Dergisi* I/2 (2020), 2-35.

Parlatır, İsmail vd. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Sözlük Bilim ve Uygulama Kolu Yayınları, 8.Baskı., 1998.

Rabinow, Paul - Sullivan, William. *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*. çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1990.

Râğıb el-İşfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muḥammed er-. *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.

Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥrûddîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyn er-. *Mefâtîhu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1420.

Şa'd, Zağlûl. *Târîhu'l-'Arab Kıble'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1975.

Şakr, Nâdiye Husnî. *et-Tâif fi'l-'Aşri'l-Câhili ve Şadri'l-İslâm*. Cidde: Dâru's-Şurûk, 1. Basım, 1981.

Sâlih, Abdulaziz. *Târîhu Şibhi Cezîrati'l-'Arabiyyeti fi Usûrihe'l-Kadîme*. Mektebetü'l-Enclû'l-Mısriyye, ts.

Sâlim, Abdülaziz. *Târîhu'l-'Arab fi 'Aşri'l-Câhiliyye*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.

Sarıcık, Murat. "Cahiliye Kumarı Meysir". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 33-64.

Sarıcık, Murat. "Zann-ı Câhiliyye ve Hükm-i Câhiliyye". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994).

Şa'lebî, Ebû İshâk Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm eş-. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muḥammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1422/2002.

Semhûdî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. 'Abdullâh es-. *Vefâu'l-Vefâ bi Aḥbâri Dâri'l-Muştafâ*. thk. Ḥâlid 'Abdulġanî Maḥfûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.

Semîn el-Halebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâb ed-Dîn Aḥmed b. Yûsuf b. 'Abiddâim es-. *'Umdetu'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*. thk. Muḥammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. 4 Cilt. b.y.: y.y., 1417/1996.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Maṣûr b. Muḥammed el-Mervezî es-. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ġanîm b. 'Abbâs. Riyad: y.y., 1418/1997.

Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an ve Bağlam*. ed. Ayşe Sevim-Mehmet Akif Tunç. İstanbul: Şule Yayınları, 3. Basım, 2018.

Şe'âlibî, Ebû Maṣûr 'Abdülmelik b. Muḥammed b. İsmâil eş-. *et-Temsîlu ve'l-Muḥâdara*. thk. 'Abdulfettâh Muḥammed el-Hulv. b.y.: y.y., 1401/1981.

Şe'âlibî, Ebû Maṣûr 'Abdülmelik b. Muḥammed b. İsmâil es-. *Fıkhü'l-Luġa ve Sirru'l-'Arabiyye*. thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. Kâhire: İhyâu't-Turâşi'l-'Arabiyy, 1. Basım, 2002.

Şe'âlibî, Ebû Maṣûr 'Abdülmelik b. Muḥammed b. İsmâil es-. *Şimâru'l-Kulûb fi'l-Mudâf ve'l-Mensûb*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

Sıcak, Ahmet Sait. “Kur’ân’da Tasrîf Olgusu ve Kur’ân Kıssalarında Karye/Medîne Kelimelerinin Tasrîfi”. *Şarkiyat* 11/2 (2019), 734-762. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.581827>

Sîbeveyh, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Osmân b. Kanber el-Hârişî. *el-Kitâb*. thk. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1408/1988.

Soysaldı, Mehmet. “İslam Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekat, Oruç ve Hac uygulamaları”. *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu*. 147-170. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 2011.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri”. *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*. ed. M.Mahfuz Söylemez. 9-51. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2020.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Cahiliye Döneminde Lât Kültü”. *Cahiliye Araplarının İlahları*. 51-90. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Fil Hadisesi’nin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme -Ahmesilik, Haniflik”. *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (Ekim 2006), 115-130.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Kur’an’ın Anlaşılmasına Tarihin Etkisi: Kureyş ve Fil Sureleri ile Necm Suresi 19-23. Ayetler Örneği”. *Kur’an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2019.

Söylemez, M.Mahfuz. *Cahiliye Arapları Namaz Kılar Mıydı?* İstanbul: Hikav Yayınları, 1. Basım, 2018.

Söylemez, M.Mahfuz (ed.). *Cahiliye Araplarının İlahları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.

Spies, Otto. “Mehir”. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.

Suheyli, Ebû’l-Kâsım ‘Abdurrahman b. ‘Abdullâh b. Aḥmed es-. *er-Ravd’ul-Unf fi Şerhi’s-Sîreti’n-Nebevîyye*. thk. ‘Umar ‘Abdusselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâşi’l-‘Arabî, 1421/2000.

Süleyman Ateş. *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997.

Sülün, Murat. “Şi‘râ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Sümer, İdris Sami. “Kur’ân’a Göre Kadınlarla İstişare Meselesi”. *Ordu İlahiyat* 3 (30 Eylül 2024), 1-16.

Süyûtî, Ebû’l-Faḫr Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrî es-. *ed-Durru’l-Mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Süyûtî, Ebû'l-Faẓl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrî es-. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974.

Süyûtî, Ebû'l-Faẓl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrî es-. *et-Tevşîhu Şerhi Câmi'i's-Şaḥîh*. thk. Rıdvan Câmi' Rıdvan. 9 Cilt. Riyad: y.y., 1419/1998.

Şâh Veliyyüllâh, Aḥmed b. 'Abdirrahîm b. eş-Şehîd. *el-Fevzu'l-Kebîr fî 'Usûli't-Tefsîr*. Kahire: y.y., 1407/1986.

Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî el-Ğirnâtî eş-. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasen es-Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.

Şemsuddîn el-Birmâvî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. 'Abdiddâ'im b. Mûsâ el-'Asḳâlânî. *el-Lâmi'u's-Şaḥîh bi Şerhi'l-Câmi'i's-Şaḥîh*. thk. Nûreddîn Tâlib vd. 18 Cilt. b.y.: y.y., 1433/2012.

Şerîf, Aḥmed İbrâhîm eş-. *Mekke ve'l-Medîne fî'l-Câhiliyye ve 'Ahdî'r-Rasûli Sallallâhu 'aleyhi ve sellem*. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

Şevkânî, Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî eş-. *Fethu'l-Ḳadîr*. Dımaşk: y.y., 1414.

Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Aḥmed Muḥammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000.

Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Şılatu Târîh et-Ṭaberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.

Ṭaḥâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mısrî et-. *Muḥtaşaru ihtilâfi'l-'ulemâ'*. thk. 'Abdullâh Neẓîr Aḥmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995/1416.

Tan, Zeki. "Kur'ân Kavramlarının Çevirisi Bağlamında İslam Öncesini Bilmenin Önemi: 'Îlâf' Örneği". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (Eylül 2016), 493-513.

Tan, Zeki. "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği (II)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (01 Eylül 2011), 143-184.

Tanyu, Hikmet. "Totem Totemizm ve Tabu Üzerine Araştırmalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (Ağustos 1983), 155-172.

Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd el-Başrî et-. *el-Musned*. thk. Muḥammed b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 4 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ et-. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir - Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.

Tümer, Günay. "Atalar Kültü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Türcan, Selim. *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü -Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında-*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri(Tefsir) Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2007.

Uğur, Hakan. *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı -Kur'an'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular-*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2011.

Ulaş, Semra. "İslâm'da Çok Kadınla Evlilik". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* VI/1 (1992), 52-63.

Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el. *Tefsîru'l-Fâtiha ve'l-Bakara*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 2003.

Usta, İbrahim. *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2019.

Ülkekul, Cevat. "Atatürk Neden 'Ordular İlk Hedefiniz Akdenizdir. İleri!' demişti".

Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.

Ünver, Mustafa. *Kur'ân'ı Anlamada Siyâk'ın Rolü -bütünlük üzerine-*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.

Ünver, Mustafa. "Nesî Ayeti ve Modern Nesî Uygulamaları". *Diyanet İlmi Dergi* 52/2 (01 Haziran 2016), 43-68. <https://doi.org/10.61304/did.383186>

Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nîsâbûrî el-. *el-Vasîṭ fî Tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Mecîd*. thk. Heyet. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nîsâbûrî el-. *Esbâbu'n-Nuzûl*. thk. 'İşâm b. 'Abdilmuḥsin el-Ḥumeydân. b.y.: y.y., 1412/1992.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nîsâbûrî el-. *et-Tefsîru'l-Basîṭ*. b.y.: y.y., 1430.

Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Eslemî el-. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989.

Watt, W. Montgomery. *Hız. Muhammed Mekke'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: KURAMER Yayınları, 1. Basım, 2016.

Yaḥyâ b. Sellâm, Ebû Zekerıyyâ Yaḥyâ b. Sellâm el-Ḳayravânî. *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.

Yâkût el-Ḥamevî, Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1995.

Yaşar, Mehmet. "Enfâl 35. Âyeti Çerçevesinde Câhiliye'de Mukâ, Tasdiye ve Salat". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (30 Mayıs 2017), 173-206.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2023.

Yılmaz, Necla. *Kur'an'da Karye Kavramı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Yiğit, İsmail. "Ümeyye b. Abdüşems". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/302-303. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yüksel, Mücahit. *Fehmü's-Sîre-Siyeri Anlamak*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2024.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*. thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Fâîk fî Ğarîbi'l-Hadîs*. thk. 'Alî Muhammed el-Bicâvî -Maḥmud Ebû'l-Faḍl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Ğavâmiḍi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *Esâsu'l-Belâĝa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1998.

Zengin, Fethullah. "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (14 Nisan 2017), 53-69.

Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.

Zubeyr b. Bekkâr, Ebû 'Abdullâh ez-Zubeyr b. Bekkâr el-Ķureşî ez-. *Cemheratu Nesebi Ķureys ve Aḥbâruhâ*. thk. Maḥmûd Muhammed Şâkir. Matba'atü'l Medenî, 1381.

'Îcî, Muhammed b. 'Abdirrahman b. Muhammed b. 'Abdullâh el-. *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*. thk. 'Abdulḥamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2004.

'Abdul'azîm el-Munzirî, Ebû Muhammed 'Abdul'azîm b. 'Abdulḳavî el-Munzirî. *et-Tergîb ve't-Terhîb mine'l-Hadîsi's-Şerîf*. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1417.

'Abdurrezzâk, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî. *Tefsîru 'Abdurrezzâk*. thk. Maḥmûd Muhammed 'Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1999.

‘Alâ’uddîn es-Semerqandî, Ebûbekir Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Aḥmed. *Mîzânu’l-uşûl fî netâ’ici’l-’ukûl*. thk. Muḥammed Zekî ‘Abdilberr. Katar: Matba’atu Dûha el-Ĥadîse, 1404/1984.

‘Alâ’uddîn es-Semerqandî, Ebûbekir Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Aḥmed. *Tuḥfetu’l-fukahâ*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1414/1994.

‘Omer b. Şebbe, Ebû Zeyd ‘Omer b. Şebbe en-Numeyrî. *Târîhu’l-Medîne*. thk. Fehîm Muḥammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: y.y., 1399.

Dîvânu’l-Mühelhil: Şurûḥ ve Tahkîk. thk. Antuan Muḥsin el-Ķavvâl. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1. Basım, 1995.

Dîvânu’n-Nabiġa ez-Zübyânî. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim. Kâhire: Dârû’l-Me’ârif, 2. Basım, ts.

