T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

YEREL KÜLTÜRÜN HZ. PEYGAMBER VE HADİSLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Zeynep Canan KOÇAK

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir PALABIYIK

İZMİR – 2017

TEZ ONAY SAYFASI

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "Yerel Kültürün HZ. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

…/…/2017

Zeynep Canan KOÇAK

ÖZET

Doktora Tezi

Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi

Zeynep Canan Koçak

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Temel İslam Bilimleri Programı

"Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi" başlıklı bu tez, giriş ve üç bölümden meydana gelmiştir. Çalışmanın amacı, Hz. Peygamber ve hadislerin, içinde doğdukları kültürel ortamla olan bağlarını inceleyerek söz konusu kültürel ortamın, Hz. Peygamber ve hadisler üzerindeki etkilerine dair bir kanaat ortaya koymaktır.

Tez içerisinde, öncelikle, bazı kadîm geleneklerin insan-tarih ve bilgi-tarih ilişkisine dair yaklaşımlarına yer verilerek söz konusu geleneklerde, kutsal bilginin ve bu bilgiye ulaşmış insanların tarihî bağlarının yok sayıldığı belirtilmiştir. Çalışmanın devamında, sözü edilen bu geleneklerin aksine, İslam'ın, bilginin ve insanın tarihî boyutunu görmezden gelmediği bazı başlıklar altında ifade edilmeye çalışılmıştır. Son olarak ise, Hz. Peygamber'in ve O'nun elçiliği neticesinde bizim için birer bilgi kaynağı olmuş metinlerin, içinde bulundukları tarihî zemin ve zaman ile ilişkilerine değinilmiş, bu zemin ve zamanın ürünü olan yerel kültürün, Hz. Peygamber ve hadisler üzerindeki etkilerine işaret eden bazı örnekler zikredilmiştir.

Sonuç itibariyle, insanı ve bilgiyi tarihî bağlarından koparmayan bir yaklaşım örneği olarak bu çalışmada, Hz. Peygamber ve hadislerin bir yerel arka plan üzerine konuştukları, bu arka planın Hz. Peygamber ve hadisler üzerinde etkili olduğu ve nihayetinde bu arka plana dair bilgi sahibi olunmadan Hz. Peygamber ve hadisleri anlamanın mümkün olmadığı ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, hadis, yerel kültür, Arap toplumu, tarih, gelenek.

ABSTRACT

Doctor of Philosophy (PhD)

The Impact of Local Culture on the Prophet and the Traditions (Hadiths)

Zeynep Canan Koçak

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Departmant of Basic Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences Program

The dissertation entitled "The Impact of Local Culture on the Prophet and the Traditions (Hadiths)" has composed of an introduction and three parts. The purpose of the study is to examine the connection of cultural environment with the Prophet and his hadiths which were raised in that environment.

In the dissertation, some approaches of old traditions on the relationship between mankind and history, knowledge and history have been examined, and it is determined that in the so-called traditions the relation between sacred knowledge and the people who have achieved it has ignored. In contrast to these traditions, Islam has realized the correlation between knowledge and historical dimension of mankind. Finally, the scriptures become the source of knowledge by His Prophethood for us, the correlation of space and time have been examined; then the impact of local culture as a result of this space and time has been analyzed by some examples which indicate that relation.

As a result, in this study as an example of the approach which did not disconnect the historical links between man and knowledge, the Prophet and his hadiths have used the local background and this background has an impact on the Prophet and his hadiths. It is impossible to understand the Prophet and the tradition without having knowledge on this background

Keywords: The Prophet, Hadith, Local Culture, Arab Society, History, Tradition.

YEREL KÜLTÜRÜN
HZ. PEYGAMBER VE HADİSLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER vii
KISALTMALAR ix

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
İSLAM ÖNCESİ
KADÎM GELENEKLERDE VE CAHİLİYE ARAPLARINDA
TARİH-DIŞI BİLGİ VE İNSAN TASAVVURU

1.1. KADÎM GELENEKLERDE TARİH-DIŞI BİLGİ VE İNSAN TASAVVURLARI 15
1.1.1. Antik Yunan'da Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru 15
1.1.2. Gnostisizm'de Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru 24
1.1.3. Hermetizm'de Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru 32
1.1.4. Yeni Platonculukta Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru 38
1.2. CÂHİLİYE ARAPLARINDA TARİH-DIŞI BİLGİ VE İNSAN TASAVVURU 42
1.2.1. Yahudilik 45
1.2.2. Hıristiyanlık 52
1.2.3. Gnostik Dinî Gelenekler 61

İKİNCİ BÖLÜM
HZ. PEYGAMBER VE KUR'ÂN-HADİS ÖRNEKLİĞİNDE İNSAN-TARİH VE BİLGİ-TARİH İLİŞKİSİ

2. 1. HZ. PEYGAMBER- TARİH İLİŞKİSİ 68
2.1.1. "İnsan" Peygamber 68
2.1.2. "Kendi İçlerinden" Peygamber 81
2.1.3. "Aynı Dili Konuşan" Peygamber 86
2.1.4. "Hayatı Tarihen Sabit" Peygamber 89
2.2. KUR'ÂN VE HADİSİN TARİHLE İLİŞKİSİ 94
2.2.1. Kur'ân ve Hadis'te Tarihî Sürece Vurgu 94
2.2.1.1. Tarihin İlimler Sınıfında Yer Alması 99
2.2.1.2. Evrensel Tarih Yazıcılığının Başlaması 102
2.2.2. Kur'ân ve Hadis'te Tarihsel Gerçekliğin Dikkate Alınması 107
2.2.3. Kur'ân ve Hadis'te Tarihsel Değişkenliğin Dikkate Alınması 113
2.2.3.1. Sabit Din Dinamik Şeriat 113
2.2.3.2. Nesih 117
2.2.3.3. Tedricîlik 121
2.2.3.4. İhtilâfü'l-Hadîs 124
2.2.4. Kur'ân ve Hadis'in Tarihsel Alanla İlişkili Olarak Ortaya Çıkması 127
2.2.4.1. Esbâb-ı Nüzûl/Esbâb-ı Vürûd 127
2.2.4.2. Mekkîlik-Medenîlik 134
2.2.4.3. Tarihsel Dil 137

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
YEREL KÜLTÜRÜN HZ. PEYGAMBER VE HADİSLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

3.1. AİLE KÜLTÜRÜ 152
3.1.1. Ataerkil Arap Toplumunda Aile ve Kadın 153
3.1.2. Evlilikte Söz Hakkı 159
3.1.3. Nikâh Türleri 161
3.1.4. Çok Eşlilik 165
3.1.5. Cariyeler ve Köleler 171

3.1.6. Küçük Yaşta Evlilik 175
3.1.7. Talâk 176
3.2. EKONOMİ KÜLTÜRÜ 181
3.2.1. Ziraat 183
3.2.2. Hayvancılık 187
3.2.3. Ticaret 192
3.2.4. Savaş ve Ganimet 203

SONUÇ 214
KAYNAKÇA 218

KISALTMALAR

age.	Adı geçen eser
b.	İbn
Bkz./bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
düz.	Düzenleme
edt.	Editör
hzr.	Hazırlayan
my.	Muhakkik belirtilmemiş
nşr.	Nâşir
ö.	Ölümü
s.	Sayfa no
ss.	Sayfalar arası
sdl.	Sadeleştiren
şrh.	Şârih
thk.	Tahkîk eden
tsh.	Tashîh eden
ty.	Basım tarihi belirtilmemiş
yy.	Basım yeri belirtilmemiş
MÖ.	Milattan önce
MS.	Milattan sonra
AİBÜİFD	Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ATAÜİİFD	Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
CÜİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
CÜSBD	Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜSBE	Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İşleri Ansiklopedisi

EJ	Encyclopaedia Judaica
FLSF	Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi
HRÜİFD	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İBBKSİDB	İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	İslamî Araştırmalar Merkezi
İSAV	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslamî İlimler Araştırma Vakfı
İÜİF	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
KURAMER	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi
KURAV	Kur'ân Araştırmaları Vakfı
MİHVAK	Ankara Merkez İmam-Hatip Mezunları Vakfı
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
OMÜİFD	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
OMÜSBE	Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
UÜFEFFD	Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
SDÜSBE	Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
SÜİFD	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜSBE	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

GİRİŞ

a- Tezin Amacı

Tanrı hakkında bilgi sahibi olma ve varlığın hakikatini bilme ihtiyacı, insanoğlunun tarih boyunca merak konusu olduğu için, bunlara dair soru ve cevaplar dinlerin de felsefenin de en önemli meselelerinden olagelmiştir. İnsanların gerek bu metafizik sorularına bir cevap olarak gerekse dünya ve âhiret mutluluklarını temin etmek gayesiyle Allah tarafından tarih boyunca birçok peygamber görevlendirilmiştir. Müslümanlar bunu, iman esasları içerisinde "peygamberlere iman" akidesi olarak kabul etmektedir. Bunun yanında adına peygamber denilsin ya da denilmesin, insanlarla tanrı (ya da tanrılar) arasında irtibat sağladığına inanılan pek çok kişi yaşamıştır.

Tanrı ve tanrı bilgisinin değişmezliği, ya da diğer bir deyişle mutlak hakikat ve mutlak bilgi hususunda ortaya konan bazı düşünce gelenekleri, bir değişkenler alanı kabul edilen tarihi, tanrıya/hakikate ulaşmaya engel bir alan olarak görmüş; tarihe ilişkin olan bilgi türlerini de tanrıya/hakikate götürmekten uzak birer bilgi türü olarak kabul etmişlerdir. Bu gelenekler, hakikat hususunda söylenen her şeyin tarihten bağımsız olması gerektiğine ve dolayısıyla hakikate ulaşmış kişinin de tarihsel bağlardan âzâde olduğuna kanaat getirmişlerdir. Hz. Peygamber'den gerek önce gerekse sonra varlığı devam eden bu düşünme biçimi, İslam kültürü içerisinde de peygamberleri ve dinî metinleri 'tarihsiz'miş gibi yorumlamış ve onların, içinde bulundukları tarihsel alanla bağlarını koparmıştır.

İslam'ın bize sunduğu Allah inancı, Allah'ın tarihten bağımsız bir ilâh olduğunu değil; onun tarihsel her bir ayrıntıdan haberdar olacak kadar tarihte de içkin bir ilâh olduğunu söyler. O "Muhît" bir ilâh olarak her şeyi kuşatmıştır. Bunun yanında tarih, Allah'tan uzak bir alan olmadığı gibi, Allah'a götüren türlü işaretlerle dolu bir alandır. Mesela, Kur'ân'da Allah'ın bir sivrisineği bile misal vermekten kaçınmayışı, 'görebilen bir göz' için sivrisineğin bile hakikate ulaştıracak bir âyet olmasındandır. Bu açıdan bakıldığında, Allah'a ulaşmak için illa ki tarihten ve tarihsel bağlardan kurtulmak gerekmediği için, peygamberlerin de tarihte yaşayan ve ölen birer beşer olmalarının, bir beşer gibi davranışlar sergilemelerinin, tarihî

gerekçelere ya da tarihsel motiflere dayalı bazı söylemlerde bulunmalarının yadırganacak bir tarafı yoktur.

Biz, "Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi" başlıklı bu tez çalışmasıyla, bahsettiğimiz tarih-karşıtı geleneklerdeki tarih-dışı bilgi ve tarih-dışı insan tasavvurunun İslam inancı içerisinde söz konusu olmadığını izâh etmeyi ve bu doğrultuda, bizleri hakikate çağıran Hz. Peygamber'in tarihî kimliğine ve onun bize bıraktığı hadislerin tarihsel bağlarına işaret etmeyi amaçladık.

b- Tezin Muhtevası ve Önemi

Tezimiz Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. "İslam Öncesi Kadîm Geleneklerde ve Câhiliye Araplarında Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru" başlıklı I. Bölüm, kendi içinde iki ayrı kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda, yukarıda bahsettiğimiz tarih-karşıtı yaklaşıma sahip bazı gelenekleri ve onların fikirlerini "Kadîm Geleneklerde Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurları" başlığı altında ele aldık. İkinci kısımda ise söz konusu geleneklerden mütevellit bu fikirlerin Arap kültüründeki izlerine "Câhiliye Araplarında Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru" başlığı altında işaret etmeye çalıştık.

I. Bölüm'de, tarih-karşıtı bir yaklaşım sergileyerek hakikatin bilgisini de hakikate ulaşmış insanı da tarihin dışına iten geleneklerden, ilk olarak Antik Yunan Felsefesi'ne yer verdik.

Felsefî düşüncenin merkezlerinden biri sayılan bu gelenek, bilgiye ulaşmada duyuların rolünü küçümserken, duyularla algılanan bu dünyayı yani tarihi de küçümser. Çünkü duyular da tarih de sürekli değişmektedir ve dolayısıyla onların nazarında, değişmez hakikat bilgisine ulaşmada duyuların rolü olmayacağı gibi, tarihten yola çıkarak değişmez bilgiye ulaşma imkânı da yoktur. Hakikatin bilgisi tüm bu duyuların ve tarihin ötesinde salt akılla kavranan tamamen soyut bir şeydir. Onun hayatta bir karşılığı olması gerekmez.

Bu anlayış neticesinde tarih artık bir değer ifade etmez. Bilgi, tarihin dışında olduğu için ona ulaşmak da ancak tarihin dışına yükselmek ile mümkün olur. İnsanın özgürleşebilmesi, duyulardan kurtulup saf akla, tarihsel bağlardan kurtulup tarihin

ötesinde olana ulaşabilmesine bağlıdır. Yunan düşüncesinde hakikate ulaşmış filozof işte böyle bir insandır.

Gnostisizm de insanı ve bilgiyi tarihin dışına iten bir başka gelenektir. Birçok kültürde izlerine rastlanan bu düşünme tarzı, kendine ait bir felsefe oluşturduğu gibi, bir yaşam biçimi de meydana getirir. Kutsal bilgi, bu gelenekte, bir 'sır' olarak yorumlanır. Sır olmasının bir gereği olarak, bu bilginin aktarıldığı dil herkesin kullandığı dil olmadığı gibi, bu bilgi de zaten herkesin anlayabileceği türden bir bilgi değildir. Dolayısıyla kendi içinde özel bir dil de yaratan bu anlayışta, bu bilgiye ulaşabilmiş insanlar da ancak o özel dile vakıf seçkin insanlar olarak karşımıza çıkarlar. Doğal olarak, burada, artık bilgi, herkese gönderilmiş apaçık bir bilgi değildir. Kutsal olan ise yalnızca seçkin insanların tekelindedir.

Bu geleneği sürdüren toplumlarda özel bazı ayinler, ritüeller söz konusudur. Yine çile anlayışı bu gelenekçe devam ettirilir. İnsanın ruh ve maddeden meydana geldiği düşünülürken, seçkin bir insan olmak için, insanın maddî yönünü yok etmesi gerektiği kabul edilir. Tüm bu ayinlerin, ritüellerin, çilenin yegâne amacı budur. Bunların sonucunda insan, insanî vasıflarından, tarihî kimliklerinden, ihtiyaçlarından arınarak ilâhî bir varlık haline gelir.

Maddî olan her şey bu gelenekte kötü kabul edildiği için tarihsel alan da bir kötülük alanıdır. Mükemmel bir tanrının kötülükle alakası olamayacağı düşüncesinden dolayı, 'tarihte ve tarihin dışında iki ayrı tanrı telakkîsi' anlamına gelen 'düalizm' doğar.

Gnostikler 'tarihten sıyrılmış' bu mistik anlayışları gereği, bilgi ve insanın tarihî kökenlerini reddetme eğiliminde olan, izleri birçok kültürde görünen önemli bir gelenektir.

Bir diğer başlığımız olan Hermetizm de gnostisizmle benzer düşüncelere sahip bir gelenektir. Yunan'da mı yoksa daha doğuda mı ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle beraber, Hermetizm'in isim babası Hermes'in birçok kültürde, değişen isimlerle fakat benzer özelliklerle anıldığı malumdur. Bu özellikler, Hermes için, bir insandan ziyade, insanî vasıflarından soyutlanmış ve neredeyse tanrı halini almış bir varlık resmi çizerler.

Hermetiklere göre de maddî olan, tarihte olan her bir şey kutsal olandan uzaktadır. Her ne kadar tarihe daha olumlu yaklaşan bir hermetik damar varsa da,

sonuç itibariyle tanrı, bu gelenekte de tüm bu 'yerle ilgili şeyler'den yücedir. Bu yüzden yine Gnostisizm'de olduğu gibi, bu tarihsel alanı yaratmak ya başka bir tanrıya ya da aracı tanrıcıklara düşer.

Yüce Tanrı tarihin dışında kalınca, onun bilgisi de, ona ulaşan insan da tarihin dışında olmak durumundadır. Bu yüzden, bu gelenekte de bilgi bir sır anlamı yüklenirken, insan da sırlarla dolu, gizemli bir varlık halini alır. O insan artık, her türlü bilginin sahibi, her türlü kudrete sahip bir varlıktır. Doğal olarak tarihle ve tarihsel olan hiçbir şeyle de ilişkisi kalmamıştır.

Bize tarih dışı bilgi ve insan tasavvuru sunan bir diğer gelenek ise Yeni-Platonculuk olarak karşımıza çıkar. Antik Yunan felsefesinin, sonradan ortaya çıkmış bir okulu olan bu gelenek, yukarıda sayılan düşünce biçimlerinin hepsinden özellikler taşıyan karma bir düşünce sistemidir. Plotinus'un kurucusu olduğu kabul edilen bu gelenek, yine onun tanrıya dair fikirleriyle şekillenmiştir. Ona göre tanrı, hakkında bir yargıda bulunamayacağımız kadar 'aşkın' bir tanrıdır. Bu yüzden de onun, içinde yaşadığımız bu dünyayı yarattığından bahsedilemez. Yine onun düşüncesinde değişmez olan tek gerçek tanrı olduğu ve değişen şeylerin gerçekliği olmadığı için, sürekli değişen dünya hiçbir değer ifade etmez. Bu noktada artık maddî /tarihî olan aşağıdır, eksiktir.

Yeni-Platonculuk'ta da insan, maddî ve ruhî iki yapıdan meydana gelir. Onun ruhânî yönü tanrıdan ayrılıp düşerek maddeye gömülmüştür. Bu yüzden, insan asıl geldiği yere dönüp tanrıyla birleşebilmek ve hakikati bilmek için, bu maddî yönünden tümüyle sıyrılıp çıkmak zorundadır. Bu yaklaşım sonucunda, insanın tarihî kimliğini oluşturan kökenler, hakikat önünde birer engel olarak kabul edilir.

Biz, I. Bölüm'e ait ilk kısım içerisinde, bu gelenekleri daha ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışırken, ikinci kısımda söz konusu ettiğimiz bu yaklaşımların Hz. Peygamber'in yaşadığı bölgeye kadar uzanan izlerine dikkat çekmeye çalıştık. Çünkü gerek Kur'ân-ı Kerîm gerekse o güne dair tarihî kaynaklar, bize Câhiliye Araplarının da kutsal bilgiyi ve bu bilgiye vâsıl olmuş insanları, kendilerinden farklı bir varlık gibi anlama temâyülünde olduklarını göstermektedir.

Câhiliye Araplarının bu tür bir anlayışta olmalarında elbette kendi ilâh tasavvurlarının da etkisi vardır. Mesela onlar Allah'ın, kendilerinin bizzat ulaşamayacakları kadar uzak bir ilâh olduğuna hükmetmiş oldukları için, kendileriyle

Allah arasında vesile edindikleri birtakım şefaatçilere inanmaktadırlar. Tapındıkları putlar onlar için işte bu yüzden önemlidir. Arapların, bu inançlarının doğal bir sonucu olarak, kendileri gibi bir insanın Allah'la irtibat kurduğunu kabul etme konusunda sıkıntı yaşadıkları aşikârdır. Yiyip-içen, çarşılarda dolaşarak onlar gibi ticaretle uğraşan bir beşer peygamber onlara hiç de makul gelmez.

Câhiliye Araplarının, bu fikre sahip olmalarında başka etkenler de rol oynar. Örneğin onlar, yukarıda ifade ettiğimiz geleneklerden direkt ya da dolaylı yollarla haberdar olmuşlardır. Bulundukları bölgenin, ticarî yolların merkezinde yer alması, kendilerinin de bizzat ticarî amaçlarla çevrelerindeki birçok kültürden haberdâr olmaları, Câhiliye Araplarının tüm bu gelenek mensuplarıyla karşılaşmalarına zemin hazırlamıştır. Bunun yanı sıra, bölgede, farklı inanç ve kültürlere sahip halkların yaşadığı da malumdur. Mesela bölgede Hıristiyan ve Yahudilerin varlığı sadece Kur'ân'da onlara yapılan atıflardan bile anlaşılabilir.

Câhiliye Arapları, görünen o ki, komşuları Hıristiyanların 'Tanrı Îsâ'larından etkilenmişlerdir. Çünkü Îsâ, Allah tarafından görevlendirilmiş bir insan peygamber iken, Yunan felsefesi ve gnostik kültürlerin etkisiyle, bir tanrı haline getirilmiştir. Bunda özellikle Pavlus'un rolü büyüktür. Nihayetinde yalnızca Îsâ'nın değil Meryem'in bile kutsandığı Hıristiyan kültür, Arapların yaşadığı bölgede çeşitli Hıristiyan mezhepler aracılığıyla yaşamıştır. İşte bu Hıristiyan mezheplerin, 'insan olmaktan çıkarılmış ve ilâha dönüştürülmüş' peygamber telakkîleri, bir peygamberin nasıl olabileceği hususunda Câhiliye Arapları için bir örnek –yanlış bir örnek- teşkil etmiştir.

Câhiliye Araplarının bu konuda etkilendiklerini düşündüğümüz bir diğer komşuları ise Yahudilerdir. Aslında Yahudilik, tarihi de insanın tarihsel yönünü de yadsıyan bir din değildir. Maddî olanın kötü, ruhânî olanın iyi olduğuna dair bir ayrım da bu dinde yoktur. Kutsal kitaplarına baktığımızda, onların peygamberleri hiç de öyle maddî dünyadan arınmış birer peygamber prototipi çizmezler. Hatta İslam geleneğinde bir peygambere yakıştırılamayacak birçok tutum ve davranışın, Yahudi Peygamberler tarafından sergilendiğini görebiliriz. Dolayısıyla, onların tanrı anlayışları da, kendilerini bu maddî ve tarihsel dünyadan kurtarmalarını gerektirmez. Çünkü onlar, tanrının her türlü yaramazlıklarını affettiği kavmidirler. Hatta tanrı onlarla tarih alanında o kadar beraberdir ki peygamberleri Musa ile yüz yüze bile

konuşmuştur. Dolayısıyla onların hakikate ulaşmak için ne maddeden ve tarihten kopmaları, ne de peygamberlerini tarihin dışında insanlar olarak tasavvur etmeleri gerekmiştir. Genel olarak Yahudilikten böyle bahsetmek mümkünse de Arap Yarımadası'nda varlıkları bilinen kimi Mistik Yahudi grupların bu çizgiden ayrıldıkları aşikârdır. Bazı Yahudi grupların Gnostik ve Helenistik etkilerle düalizme kaydıkları görülür. Özellikle Babil sürgünü esnasında, ellerindeki dünyayı kaybetmiş olmanın etkisiyle bu tür gnostik düşüncelere meylettikleri açıktır. Öyle ki bu sapma, ruh-beden ayrımı, iyi-kötü dünya düalizmi olarak kendini gösterir ve dolayısıyla bu ayrımda beden ve içinde yaşanılan dünya 'kötü' sınıfında yer alır. Netice itibariyle, tanrıyla tarih ve tanrıyla tarihte yaşayan insan arasına duvar örülür.

Bazı mistik Yahudi gruplarında insandan çok tanrıya benzeyen kahramanlar da önemli yere sahiptir. Mesela, *Enoch* olarak bildiğimiz ve İslam geleneğinde *İdris* peygamber olduğuna hükmedilen bu kahraman, bir takım olağanüstü vasıflara sahiptir. Her türlü tanrısal sırra vâkıf olan *Enoch*, tanrıyla beraber yürüyecek kadar ulvîdir. Ona, kimi zaman, insanların yaptıklarının kaydını tutan bir melek olarak rastlanır. Yine bazı Yahudi gruplarda, insanı tanrı katına çekme geleneğinin devam ettiği, onların Üzeyir hakkındaki düşüncelerinden de bilinebilir ki bu Yahudi gruplara göre Üzeyir, Allah'ın oğludur.

Câhiliye Arapları, Sâbiîler ve Mecusî İranlılar ile de ilişki kurmuşlardır. Onlar, Düalizm ve Gnostisizmin bazı fikirlerini taşıyan bu iki dinî gelenekten de haberdardırlar. Bu geleneklerin de maddeyi ve tarihi değersiz buldukları görülür. İnsanın maddî yönü ve tarihin değersiz tabiatı, tanrıya ulaşmak önünde kesinlikle birer engeldir. Bu yüzden mesela Sâbiîlikte, bir beşerin Allah ile kul arasında aracı olması imkânsızdır.

Bu geleneklerin Câhiliye Arapları üzerinde tesirleri, onların bilgi ve insan tasavvurlarını da etkilemiştir. Bu yüzden gerek Kur'ân gerekse Hz. Peygamber tarafından, söz konusu geleneklerin bazılarıyla beraber Câhiliye Araplarının da eleştirildiğine şahit olmaktayız. Bu eleştirilere de I. Bölüm içerisinde yer verdik.

Tezimizin II. Bölüm'ü "Hz. Peygamber ve Kur'ân-Hadis Örnekliğinde İnsan-Tarih ve Bilgi-Tarih İlişkisi" başlığından oluşmaktadır. Bölüm, kendi içinde "Hz. Peygamber-Tarih İlişkisi" ve "Kur'ân ve Hadisin Tarihle İlişkisi" başlıklı iki ayrı kısımdan meydana gelmektedir.

I. Bölüm'de, hakikatin bilgisine ulaştığı kabul edilen insanların, tarihî, dünyevî ve maddî bağlarının görmezden gelindiğine, bu insanların nihayetinde insanî vasıflarından soyutlanarak ilâhî bir varlık haline getirildiklerine dair belli başlı düşünce sistemlerine değindiğimizi ifade etmiştik. Bu altyapı üzerine inşa ettiğimiz II. Bölüm'de, Kur'ân, Hz. Peygamber ve hadislerin taşıdıkları birtakım özelliklerden yola çıkarak, İslam'la beraber bilgi ve insan anlayışının söz konusu geleneklerden farklılık gösterdiğini açıklamaya çalıştık.

"Hz. Peygamber-Tarih İlişkisi" başlıklı kısımda Hz. Peygamber'in tarihî, dünyevî, maddî yönüne işaret etmeye çalıştık. Zira O'nun bu yönleri, bizzat Kur'ân ve Hz. Peygamber'in kendisi tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Kur'ân'da Hz. Peygamber'in beşerî yönü vurgulanırken, O'nun, her şeyi bilmek gibi bir yetisinin, evrene hükmetmek gibi bir kudretinin olmadığına dikkat çekilmiştir. Bu vurgular, câhiliye Araplarının, kadîm geleneklerin etkisiyle, Hz. Peygamber'den, gücünü aşacak birtakım taleplerde bulunmalarına cevâben nâzil olmuş ve O'nun, sözü edilen geleneklerdeki gibi bir kimse olmadığını câhiliye Arapları'na (ve dolayısıyla bize) açıklamıştır.

Kur'ân'ın "İnsan Peygamber" vurgusunun yanı sıra Hz. Peygamber'in, kendisinin bir beşer olduğuna dair ifadeleri ve bizzat hayatıyla ortaya koyduğu beşerî kimliği, insanın kutsal alanla irtibat kurması için tarihî, dünyevî, maddî bağlarından soyutlanması gerekmediğini gösteren bir yaklaşım olmuştur.

Hz. Peygamber'in tarihî kimliğine işaret eden bir ifade olarak, Kur'ân'ın, O'nu, "kendi içlerinden bir peygamber" olarak tanımladığı görülür. Câhiliye Araplarının yaşadığı şehirlerden biri olan Mekke'de dünyaya gelen Hz. Peygamber, onların yaşam koşullarını paylaşmış, onların dertleriyle dertlenmiş, mutluluklarına ortak olmuş, bölgenin sıkıntılarına onlar gibi kafa yormuş, bazen bu tarihî şartların karşısına çıkardığı olumsuz durumlara sinirlenmiş, bazen onlar gibi gülüp geçmiştir. Kendisini ne tarihsel kimliğinden ne de toplumdan soyutlayan Hz. Peygamber'in tarihî bir kişilik, dünyevî ve maddî yönleri bulunan bir beşer gibi hareket ettiği, tüm bu vasıflarını ise yadırgamadığı hatta bunların gereğini yerine getirdiği açıktır.

Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Araplarla aynı dili konuşan bir peygamber olduğu da zikredilir. Burada Hz. Peygamber'in, başka dillerin konuşulduğu memleketlerden gelmiş bir insan, başka kültürde yetişmiş bir kimse olmadığı

belirtilmiş olur. Yine bu ifadeler, Hz. Peygamber'in Araplarla aynı edebî ve kültürel dünyayı paylaşan biri olduğu anlamına da gelir. Zira aynı dili konuşmak, aynı anlam dünyasından haberdar olmaktır. Çünkü insanın, içine doğduğu ve onu kuşatan kültür, dille beraber insanın zihnine yerleşirken, aynı şekilde dil de insanın zihnini yansıtan bir ayna işlevi görür. Bu nedenle Araplarla aynı dili konuşan bir peygamber de, o tarihî zemine ve kültüre ait anlam dünyasını, kodları taşır. Dolayısıyla bu durum, Hz. Peygamber'in tarihî bağlarını gösteren önemli bir işaret olarak karşımızda durur.

Hz. Peygamber'in tarihî bağlarını ortaya koyan bir diğer husus da, onun tarihî kimlik ve hayatına dair en ince ayrıntısına kadar kaydedilmiş vesîkalardır. Hz. Peygamber'in günlük yaşamının detaylarını bile bize aktarmış siyer yazıcıları, söz, fiil ve takrirlerini belgelemiş hadisçiler, fizikî özelliklerini bile kaleme almış şemâil yazarları gibi birçok eser sahibi, bize O'nun, 'hayatı tarihen sabit bir peygamber' olduğunu belgelemişlerdir. Bu sebeple, Hz. Peygamber, dünyevî hallerine, maddî ihtiyaçlarına, tarihsel problemlerine, ailevî sıkıntılarına bile bu belgeler sayesinde muttalî olabildiğimiz bir peygamberdir. Dolayısıyla O'nun ruhânî bir varlık gibi algılanmasının, tarihin dışına itilmesinin, kimliği, gerçekliği tartışmalı bir mitoloji kahramanına dönüştürülmesinin imkânı yoktur.

Biz ana hatlarıyla burada bahsettiğimiz "Hz. Peygamber-Tarih İlişkisi" başlıklı bu mevzuyu, tez içerisinde ayrıntılı örnekler ve Hz. Peygamber'in hayatına dair kesitlerle ortaya koymaya çalıştık.

II. Bölüm'ün ikinci kısmı ise "Kur'ân ve Hadis'in Tarihle İlişkisi" başlığı altında birkaç alt başlıktan oluşmaktadır. "Kur'ân ve Hadis'te Tarihî Sürece Vurgu" alt başlığından oluşan ilk kısımda, tarihin İslam inancı ile kazandığı olumlu anlama dikkat çekilmektedir. Şöyle ki, I. Bölüm'de zikrettiğimiz kadîm geleneklerin aksi bir yaklaşımla, İslam'da tarihsel alan, bilgi değeri olan bir alan olarak karşımıza çıkar. Tarih sürecinde yaşamış ve kalıntılar bırakmış halkların hikâyelerine ve izlerine yapılan atıflar, bu atıflardan yola çıkarak insanı hakikate çağıran âyet ve hadisler, tarihin, insanı Allah'a götürecek bir yol olarak kabul edildiği anlamına gelir.

Tarihi olumlayan bu dil ve yaklaşım o kadar belirgindir ki, bunun bir neticesi olarak, Hz. Peygamber sonrasında, tarih sürecine dair çalışmaların, tarih yazıcılığının bile hızla yol aldığı görülür. Bunun yanı sıra özellikle hadisçiler tarafından, Hz. Peygamber'in hadislerinin sağlıklı bir şekilde nakledilmesi amaçlanarak üretilen

ricâl, tabakât türü eserler, Hz. Peygamber'in tarihsel yaşamını kaydeden siyer çalışmaları da tarihin bir ilim dalı olarak önemsenmesine sebep olur. Hatta Antik Yunan'da ilimler tasnifinde adına rastlayamadığımız ve sözünü ettiğimiz diğer tarih-karşıtı geleneklerde asla değer ifade etmeyen 'Tarih', İslam dünyasında, ilimler tasnifinde kendisine yer bulur.

Kur'ân ve hadisin Tarihle İlişkisinin incelendiği bir diğer kısım, "Kur'ân ve Hadiste Tarihsel Gerçekliğin Dikkate Alınması" alt başlığına sahiptir. Bu kısımda, birçok gelenek ve dinde, tarihi, bir gerçeklik olarak görmemekten kaynaklanan tarihsel alana karşı kayıtsızlık durumunun İslam'da söz konusu olmadığını örneklerle açıklamaya gayret ettik.

Gerek Kur'ân gerekse hadislerde yalnızca tarihi aşan metafizik bazı ilkelere değinilmekle kalınmamış, aynı zamanda tarihsel alanın tikel problemlerine de cevaplar sunulmuştur. Tarihsel alanın sıkıntıları ve ihtiyaçları, kurgusal bir dünyaya yönelik teorik çözümlerle değil, bizzat o dünyaya ait direkt çözümlerle giderilmeye çalışılmıştır. Öyle ki bir kişinin sorusuna mukâbil âyet nâzil olduğu, her bir kişinin bireysel durumuna göre Hz. Peygamber'in farklı hükümlerde bulunduğu görülür. Ayrıca tarihsel alanın dikkate alındığını ve bu alana önem atfedildiğini, Kur'ân ve hadislerin, muhataplarını yalnızca âhirete sevk eden bir tutum içerisinde olmamalarından da anlayabiliriz. Hatta insanın tarihî/dünyevî ihtiyaçları o kadar önemsenir ki, bunların karşılanmasına yönelik birçok düzenleme yapılır. Bu kısımda, sözünü ettiğimiz bütün bu hususları örnekler üzerinden açıklamaya çalıştık.

Kur'ân ve Hadis'in tarihle olan ilişkisi, tarihsel değişkenliğin bu iki kaynakta dikkate alınmasında da kendini gösterir. Tezimizin "Kur'ân ve Hadis'te Tarihsel Değişkenliğin Dikkate Alınması" alt başlığıyla sunulan kısmında bu konuyu ele almak amacıyla "Sabit Din Dinamik Şeriat", "Nesih", "Tedricîlik" ve "İhtilâfu'l-Hadîs" meseleleri üzerinde durduk. Çünkü Allah, tarih boyunca aynı, değişmez hakikati insanlara bildirmek için, onların kendi tarihsel dönemleri ve ihtiyaçlarına göre farklı şeriatlerle seslenmiştir. Hatta her bir şeriatı, yine her bir toplumun içinden bir peygamber seçerek, onların anlayacağı bir dil üzerinden indirmiştir. Bu, tarihsel alanın değişkenliğinin dikkate alındığına önemli bir delildir. Yine Allah, değişen şartlara göre şeriatını, tabirimiz caizse, güncellemiş; nüzûl buyurduğu bir hükmü, zaman ve zeminin değişmesine bağlı olarak, değiştirmiştir. Nesih olarak tanımlanan

bu durumun aynı şekilde Hz. Peygamber'in hadislerinde de yer aldığı görülmektedir ki O da tarihsel ortamın değişkenliğine bağlı olarak, yasakladığı birşeyi sonradan serbest bırakabilmiştir.

Tedricîlik, tarihî şartların ve zeminin olgunlaşması dikkate alınarak bazı düzenlemelerde bulunulduğunu gösteren bir yöntemdir. Örneğin hem Allah hem de Hz. Peygamber, yasaklamak istedikleri bazı hususlara binaen, bir seferde değil, kademeli bir usûl takip ederek hüküm vaz'etmişlerdir. Önce toplumda tepkiye sebep olmayacak bazı düzenlemelerle yola çıkmış, tarihsel şartlar olgunlaşınca da meseleye dair son noktayı koymuşlardır.

Hz. Peygamber'in bazı hadisleri arasında ilk bakışta çelişkiler olduğu görülebilir. Biz, Hz. Peygamber'in herkese aynı ifadeleri kullanmadığını, herkese aynı çözümleri sunmadığını biliyoruz. O kendisine yöneltilen aynı soruya, muhatabın şartlarını, durumunu, seviyesini, ihtiyaçlarını dikkate alarak cevap vermiştir. İşte bu yüzden ihtilâfü'l-hadîs mevzusu, tarihî değişkenlerin Hz. Peygamber ve hadislerinde dikkate alındığını gösteren bir işaret olarak karşımıza çıkar.

Kur'ân'ın tarihle ilişkisine değindiğimiz bir diğer kısım ise "Kur'ân ve Hadis'in Tarihsel Alanla İlişkili Olarak Ortaya Çıkması" alt başlığıyla tezimizde yer almaktadır. "Esbâb-ı Nüzûl/Esbâb-ı Vürûd", "Mekkîlik-Medenîlik", "Tarihsel Dil" kısımları, bu tarihe ilişkin olma durumunu net bir şekilde yansıttığı için bu konulardaki görüş ve örneklere atıflarda bulunduk.

Gerek âyet gerekse hadislerin, bir boşluğa hitap etmedikleri; bir ihtiyaca, talebe binaen nâzil ve vârid oldukları malumdur. Kimi zaman toplumsal bir sıkıntı, kimi zaman tarihî şartların dayattığı bir ihtiyaç kimi zaman ise bireysel bir tepki, bir âyetin ya da sûrenin nüzûlüne sebep olmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in hadislerinin de tarihsel zeminde böyle bir karşılığı vardır. Bu durum, her iki kaynağın da tarihe bağlı olarak konuştuğunu bize göstermektedir.

Kur'ân ve hadisler için kullanılan 'mekkîlik-medenîlik' diye terimlerin olduğunu biliyoruz. Bu mevzu da tarihsel zeminin bu iki kaynak üzerindeki izlerini anlamamıza yardımcı olur. Çünkü mekkî bir âyetin hem dil ve üslûbu, hem de muhtevası medenî bir âyetten farklıdır. Aynı durum hadisler için de söz konusudur. Çünkü Mekke ortamı Medine ortamından başkadır. Toplum Mekke'den Medine'ye hicret ettiğinde değişim gösterir. Müslümanların Mekke'deki ihtiyaçlarıyla

Medine'deki ihtiyaçları bile değişkenlik arz eder. Bu ve bunun gibi tarihsel zemine bağlı olarak ortaya çıkan birçok durum Mekkî ve Medenî sûre ve hadislere yansırken, bu iki kaynağın da tarihsel zeminle ilişkisini ortaya koymuş olur.

Bu bölümde ele aldığımız son kısım tarihsel dille alakalıdır. Dilin, kullanıldığı toplumun dünyasını yansıtan bir ayna vazifesi olduğu daha önce zikredilmişti. Bu meyanda Allah tarafından Arapça olarak indirilmiş bir kitabın ve bu dili konuşan bir peygamberin tarihî bir yönüne işaret edildiğini görmekteyiz.

"Tarihsel dil" le yalnızca "literal dil"i kastetmiyoruz. Bu sebeple, üslûp, edebî sanatlar, zihin dünyası ve kültür gibi Arabın diline akseden bazı hususları burada zikrettik. Kur'ân'da ve hadislerde Câhiliye Arabının kullandığı teşbihlere, kıssalara, yeminlere yer verildiğine; Arapların dünyasında yer almayan kavramların Kur'ân ve hadislerde de yer almadığına ve bu tür ilgili hususlara dair görüş ve örneklere bu kısımda yer verdik.

Bütün bu başlıklar altında, öncelikle kutsal olanla irtibat kurmuş Hz. Peygamber'in, sonrasında ise birer bilgi kaynağı olarak Kur'ân ve Hadisler'in tarihle ilişkilerini konu ederek, bizzat Hz. Peygamber, Kur'ân ve hadislerin, tarihi dışlamak bir yana onu önemseyen bir yaklaşım sunduklarını ifade etmeye çalıştık.

Tezimizin III. Bölümü, öncesindeki iki bölümlük altyapının üzerine kurularak Hz. Peygamber'in davranış ve sözlerinin, içinde bulunduğu yerel kültürle direkt ilişkisini gösteren iki temel bölüm olarak hazırlanmıştır. "Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi" başlıklı bu bölüm aynı zamanda tezimizin de başlığını taşımaktadır. "Yerel Kültür" ifadesinden, Hz. Peygamber'in doğduğu ve yaşamını geçirdiği tarihî zaman ve zemine ait kültür kastedilmektedir.

Biz bu son bölümde, Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu yerel kültür hakkında mâlûmât verip ardından Hz. Peygamber'in ilgili hususlaki davranışlarından veya sözlerinden örnekler sunduk. Bu sunumla Hz. Peygamber'in şahsı ve hadisleri üzerinde, Arap yerel kültürünün izlerini, etkilerini göstermeyi amaçladık.

III. Bölüm içerisindeki I. başlık "Aile Kültürü" olduğu için, Arapların ataerkil aile yapıları, ailede kadının yeri, hak ve sorumlulukları, kız-erkek çocuk ayrımı, evlilik ve boşanmada kadının söz hakkı, çok evlilik, küçük yaş evlilikleri gibi hususlarda Arapların ne tür düşünce ve uygulamalar sergilediklerini belirttik. Var

olan kültüre dair bu aktarımlardan sonra Hz. Peygamber'in sözünü ettiğimiz meseleler üzerine nasıl bir tavır ortaya koyduğuna dair bilgilere yer verdik.

III. Bölüm II. başlığımız ise "Ekonomi Kültürü" olup, bu bölümde, yine aynı usûl üzere, önce Arapların ziraat, hayvancılık, ticaret, savaş ve ganimete dayalı ekonomi kültürlerine dair bilgileri, ardından da Hz. Peygamber'in ilgili bazı uygulama ve hadislerini zikrettik.

Arap kültürü ve Hz. Peygamber hakkındaki bu karşılıklı mâlûmâtın, Araplara ait yerel kültürün, Hz. Peygamber ve hadisler üzerindeki etkileri hakkında bize bir fikir vereceğini umuyoruz.

Son olarak, "Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi" başlıklı bu tez çalışmasıyla, Hz. Peygamber'in yaşamının da hadislerin de, bir kültürel zemin üzerine bina edildikleri söylenmiş olmaktadır. Dolayısıyla her ikisini de doğru anlamak ancak onların arka planını oluşturan tarihi ve kültürü anlamakla mümkün olabilir. Zira tarihî bağlarından, zemininden ve zamanından soyutlanan Hz. Peygamber ve hadislerin kaderi anlaşılamamak olacağı için, onların bugünün hayatına tatbîk edilmeleri de mümkün olmayacaktır. Hatta bina edildikleri kültür ve tarih bilinmeden her iki kaynağa dair yapılan okumalar, onların bize ulaştırmak istediği mesajdan uzaklaşmaya sebep olacak ve ancak yanlış yorumlanmalarıyla sonuçlanacaktır.

Biz, bu tez boyunca ortaya koymaya çalıştığımız yaklaşımın, bir altyapı örneği olarak, Hz. Peygamber ve hadislerin anlaşılmasına katkı sağlayacağını umut ediyoruz.

c- Tezin Kaynakları

Tezimiz Hadis Anabilim Dalı'na ait bir çalışma olmakla beraber, farklı disiplinlere ait başlıklar da içermektedir. I. Bölüm'de temelleri Antik Yunan'a kadar uzanan bir bilgi ve insan anlayışından bahsedildiği için, hem Antik Yunan hem de sonrasında ona bağlı olarak ortaya çıkan Yeni-Platoncu felsefeyle ilgili olarak felsefe tarihi, bilgi felsefesi ve tarih felsefesine dair eserlere müracaat ettik. Macit Gökberk, Ahmet Cevizci, Kadir Çüçen gibi felsefecilerin yanı sıra bir tarih felsefesi uzmanı olan Doğan Özlem'in ve R. G. Collinwood'un birçok eseri, hem fikir edinmek hem

de tezde yararlanılmak üzere tarafımızdan kullanıldı. Bunun yanı sıra Antik Yunan'ın önemli filozoflarından Platon'un ve Aristoteles'in bazı eserleri de kaynaklarımız arasında yer aldı.

Gnostisizm, Hermetizm gibi geleneklerin yaklaşımları, insana ve bilgiye yönelik düşünceleri, kutsal algıları, tarih ve madde görüşleri de konularımız arasında olduğu için dinler tarihine dair genel kaynaklar ve ayrıca bu gelenekler hakkında yapılmış çalışmalar da kaynakçamıza girdi. Türkiye'de gnostik gelenekler üzerine çalışmaları bulunan Şinasi Gündüz'ün eserlerini özellikle zikretmemiz gerekir. Mircea Eliade'nin söz konusu gelenekler üzerine yaptığı tespitlerden de faydalandık. Dinler tarihine ilişkin eserlere, ayrıca Câhiliye Arapları üzerinde etkileri görülen dinî gelenekleri çalışırken de yer verdik. Yine, söz konusu din ve geleneklerin kutsal kitaplarının yanı sıra onların inanç ve düşünme biçimlerini bize aktaran özel çalışmaları da kullandık.

Câhiliye Araplarının kültürüyle ilgili hususlarda, o döneme dair kaleme alınan araştırmalara başvurduk. Alûsî ve Cevat Ali'nin geniş kapsamlı eserleri, yine İbn İshâk, İbn Hişam, İbn Habib gibi erken dönem kaynakları başlıca müracaat kaynaklarımız olmuştur.

İslam'la beraber ortaya konan bilgi ve insan anlayışını, Hz. Peygamber, Kur'ân ve Hadisler aracılığıyla açıkladığımız için II. Bölüm'ü hazırlarken öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'in ifadelerine yer verdik. Bunun yanı sıra hem siyer kaynaklarını, hem tefsirleri, hem de bazı usûl kitaplarını incelememiz gerekti. İbn İshâk ve İbn Hişam'ın siretlerinin yanında mesela Taberî tefsirine sıkça başvurduk. Mâturîdî'nin gerek tefsirinden gerekse diğer eserlerinden çokça yararlandık. Şâtıbî ve Suyûtî gibi bazı usûlcülerin görüşlerinden faydalandık.

Bir Hadis Anabilim Dalı çalışması olması sebebiyle, tezin özellikle son bölümünde, hadis kaynaklarımız sıkça yer aldı. Buhârî ve Müslim'in Sahîh'leri, Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin Sünen'leri temel kaynaklarımız oldu. Bunun yanında Ahmed b. Hanbel'in Müsned'ine, bazı hadis şerhlerine ve tabakât ile alakalı kaynaklara da başvurduk.

Zikrettiğimiz eserlerin yanı sıra Ali Osman Ateş'in "Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri" başlığıyla hadis-kültür ilişkisine yönelik çalışması ve Nevzat

Tartı'nın "Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması" başlıklı eseri bize kapı aralayan çalışmalar olmuşlardır.

Burada örnek olarak zikrettiğimiz kaynaklar dışında tez yazımı esnasında atıfta bulunduğumuz bütün kaynaklar kaynakçada açıkça yer almıştır. Bununla beraber, tezimize hazırlık mahiyetinde, fikir edinmek amacıyla okuduğumuz fakat yazım aşamasında tezimizde yer vermediğimiz çalışmaların bize katkı sağladığı da muhakkaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM
İSLAM ÖNCESİ
KADÎM GELENEKLERDE VE CAHİLİYE ARAPLARINDA TARİH-DIŞI BİLGİ VE İNSAN TASAVVURU

1.1. KADÎM GELENEKLERDE TARİH-DIŞI BİLGİ VE İNSAN TASAVVURLARI

1.1.1. Antik Yunan'da Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

'Felsefî düşünce' ve buna bağlı olarak 'bilgi meselesi', kökeninin Antik Yunan'a ait olup olmadığı çokça tartışılan bir meseledir.[1] Bununla beraber, bilgi felsefesine dair kaynakları esas aldığımız takdirde, tarihi Antik Yunan'a kadar giden bilgi konulu görüşlerin iki temel paradigmaya dayandığını görürüz.[2]

Antik dönemde, insan bilgisi üzerine yoğunlaşan felsefe, doğru bilginin imkânı ve sınırlarını anlamaya çalışmıştır. İnsanın ilkece hakikate dair doğruluğu

---

[1] Felsefî düşüncenin kökeni konusunda Fârâbî Keldânîler'e işaret eder. O, felsefenin eskiden Irak halkı olan Keldânîlerde ortaya çıktığını, oradan Yunanlılara, onlardan da Süryânîlere sonra da Araplara geçtiğini nakleder. Bkz. **Fârâbî'nin Üç Eseri -Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu's-Saâde), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi-**, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1974, s. 51. Ayrıca bu konudaki tartışmalar ile ilgili olarak bkz. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, s. 11-12; Necip Taylan, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi,** Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 46-48; Alfred Weber, **Felsefe Tarihi -Felsefe Metafizik ve Bilim-**, çev. H. Vehbi Eralp, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.11; Mahmut Erol Kılıç, **Anadolu'nun Ruhu - Tasavvuf, Felsefe, Siyaset Konuşmaları-**, Sufi Kitap, İstanbul, 2013, s. 14-17. Ayrıca Antik Yunan felsefe ve mitolojisinin başta Mısır olmak üzere Anadolu ve Yakın Doğulu medeniyetlerden beslenerek meydana geldiğini; felsefenin kökeninin Yunan'a dayandığı şeklindeki söylemin, 'yeni dünyanın, kendi amaçları uğruna uydurmuş olduğu bir yalan' olduğunu iddia eden bir eser olarak bkz. Martin Bernal, **Kara Atena**, çev. Özcan Buze, Kaynak Yayınları, İstanbul 2014.

[2] Konuya ilişkin çok sayıda farklı kuram olmakla birlikte, bütün bu kuramların genel olarak pozitivist/naturalist ve yorumsayıcı/humanistik/fenomenolojik olmak üzere iki temel paradigma çerçevesi içine dahil edildiğini de görmekteyiz. Bkz. Yücel Can, "Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramlarını Paradigma Temelli Bir Sınıflandırma Denemesi", **CÜSBD**, Cilt: 29, Sayı: 1, Yıl: 2005, s. 1. Yine bu iki temel yaklaşımın tümelci ve tekilci, evrenselci ve tikelci, nomotetik ve idiografik paradigma şeklinde isimlendirildiğine de şahit olmaktayız. Bkz. Doğan Özlem, **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci**, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 57; Özlem'in bu eseri, farklı başlıktaki makalelerden oluşmakla birlikte genel olarak evrenselci ve tikelci yaklaşımların siyaset, bilim ve tarihteki izdüşümlerini anlatmakta; Antik Çağ'dan bu yana tarih, felsefe ve bilim alanındaki bazı tartışmalarda izini sürdüğü bu temel iki yaklaşımın Türkiye ve dünya üzerinden örneklerini sergilemektedir. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Gulbenkian Komisyonu, **Sosyal Bilimleri Açın**, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 85.

veya kesinliği bilebileceğini iddia eden "dogmatikler" ve buna karşı insanın hakikat hakkında hiçbir şey bilemeyeceğini söyleyen "şüpheciler"[3] bu dönemin ürünüdür.[4]

Dogmatiklere göre, doğru herkes için geçerli olan bilgidir. Onlar, bilginin varlığından şüphe duymadıkları için doğru bilginin neden ve nasıl olanaklı olduğunu/nitelik ve niceliksel olanağını açıklamaya gerek duymamışlardır. Bununla beraber dogmatikler, söz konusu evrensel doğru bilginin kaynağı konusunda da -duyu, akıl, deney, sezgi, gözlem, vahiy, olgu, yarar vb.- farklı yargılara sahiptirler.[5]

Dogmatiklerin aksine şüphecilere göre doğru bilgi olanaklı değildir. Onlar insanın, kendisinden bağımsız bir şekilde var olan gerçekliğin bilgisini bilemeyeceğini öne sürerler. Çünkü onlara göre gerçekliğin bilgisini elde etmek için insanın bilgi yeteneği ve kapasitesi yeterli olmadığı gibi bilen ve bilinen arasında bir uyuşum ve paralellik de yoktur. Bu yüzden doğru bilgi herkes için geçerli ve aynı olamaz. Dolayısıyla nesnel veya objektif bilgi yoktur.[6]

Bu iki tür düşünme biçimine tarih boyunca rastlansa da ilk paradigma–hem Yunan düşüncesinde hem de Batı düşüncesinde ağırlıklı olarak kabul görür.[7] Bu düşünceye göre, felsefe her alanda genel ve tümelin peşindedir ve onun bilgisine ulaşmayı amaçlar. Felsefenin görevi, evrenin bütününe yayılan ve onun kaplamında yer alanlar için eksiksiz geçerli olan şeye, yani herkesin doğruluğunu kabul etmek

---

3 Aristoteles'ten sonraki iki asır içinde gelişen septisizm başlı başına bir akım olarak kabul edilmiş olsa da, şüpheci fikirlerin Yunan felsefesinin daha erken dönemlerinde sofistlerde başladığı görülür. Sofist Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür." sözü mutlak ve küllî bir hakikate şüpheyle bakılması gerektiğini ifade eder. Bkz. Taylan, s. 107. Yine sofist Gorgias'ın "Hiçbir şeyin var olmadığını, bir şeyin var olsa bile bilinemeyeceğini" söylemiş olması var olan her şeyin görünüş ya da fenomenlerden ibaret olduğunu, bilgisine ulaşılacak bir gerçekliğin bulunmadığını, bilginin ancak fenomenlerin kişiden kişiye değişen ampirik bilgisi olduğunu öne sürerken, nesnel ve genel-geçer bir bilginin imkânını yadsıdığını göstermektedir. Bkz. Ahmet Cevizci, **Bilgi Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 87-88. Bununla beraber şüpheciler, insanların sonsuz değişkenliğinden bilginin temelsizliği sonucuna da varmamışlardır. Onlar duyuların eleştirisinden başlamışlardır çünkü onlara göre duyular aldatıcıdır. Onlara göre insan hiçbir şeyi gerçeğe uygun algılayamaz. Oysa düşüncelerimiz duyumlara dayanmaktadır. Eğer duyumlar aldatıcı ise düşünceler ve zihnin işleyişinin de aldatıcı olması gerekir. Bu felsefî anlayış Sokrates'ten öncekilere olduğu kadar sonraki büyük metafiziklere karşı da vaziyet almakta, gerek duyulur gerek akledilir dünyanın gerçekliğinden kuşku duymaktadır. Diğer yandan aynı sofist anlayışın İslam dünyasında da derin etkiler bıraktığı bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998, s. 16.

4 A. Kadir Çüçen, **Bilgi Felsefesi**, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2014, ss. 56-57.

5 Çüçen, s. 56.

6 Çüçen, s. 57.

7 Özlem, **Siyaset Bilim ve Tarih Bilinci**, s. 95.

zorunda kalacağı şeye ulaşmaktır.[8] Evrensel olanın ulaşılmış ya da ulaşılması amaçlanan bu bilgisine 'evrensel doğruluk' ya da 'hakikat' adı verilir.[9]

Mesela Heraklitos'a (M.Ö 540- 480) göre felsefenin konusu hakiki bilgidir. O, tarih bilgisini, hakiki bilgi ya da akıl bilgisi olarak logos'tan ayrı tutar ve ona 'çokluk bilgisi' der. Bu yüzden Heraklitos, çokluğun bilgisine değil, çokluk içindeki 'birlik' in bilgisine, logos'a yönelir.[10]

Parmenides (M.Ö 540- ?) "Nesnelerin Yaradılışı Üzerine" adlı eserinde hakikatin göz, işitme veya dille değil salt mantıkla bilinebileceğini söyler. Ona göre mantıksal düşünme salt varlığın mevcut olduğunu öğretir. Böyle bir varoluşu ise duyularımızla asla kavrayamayız. Doğruluk alanı varlığın dünyası yani akıl bilgisinin alanıdır. Bu dünya ise yokluğun, yani görünüşlerin dünyasıdır. Onun sözüm ona bilgisi, duyuların sunduğu birtakım görünüşler olarak ortaya çıkar ki bu görünüşler sürekli değişmekte oldukları, ne iseler o olarak kalmadıkları için özü bakımından gerçek değildirler. Ancak biz onları gerçek zannederiz. Şu hâlde duyularımızla algıladıklarımız salt bir yanılgıdır ve asla bilgi adına layık olamaz.[11]

Platon (M.Ö 427-349) da Parmenides gibi düşünmektedir. Ona göre de fikirler sahih bir gerçekliği barındırır ve dünya, duyular âlemine başvurmaksızın, mantık aracılığıyla anlaşılabilir.[12] Ona göre kesin ve mutlak bilgi mümkündür[13] fakat o, bu bilgiden sadece '*episteme'*yi, tüm zamanlar için doğruluğu zorunlu olan bilgiyi anlar.[14] Çünkü duyular şahıstan şahısa değişir. Bir tek şahıs için bile ayrı zamanlarda farklılaşır. Şu hâlde duyum iki hareketlinin karşılaşmasından ibarettir ve bunlara bağlı olarak değişkendir. Öyleyse bu, izâfî-rölatif bir bilgidir. Hâlbuki bilgi, sabit ve herkes için müşterek olan hakikatlerdir. Dolayısıyla ihsâs şeklinde olması mümkün değildir.[15]

---

[8] Özlem, bu haliyle ontolojide ve epistemolojide, içerik bakımından eksiksizliği ifade eden ve 'evrensel' adını alan tümel'in, mantıksal, biçimsel bir tasarımdan, içeriksiz bir konstrüksiyondan ibaret olduğunu düşünmektedir.

[9] Özlem, Siyaset Bilim ve Tarih Bilinci, s. 56; ayrıca bkz. age., s. 11.

[10] Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2004, ss. 26-27.

[11] Sara Çelik, **Bilgi Felsefesi -İlkçağdan Yeniçağ'a-**, Doruk Yayımcılık, İstanbul, 2010, ss. 29-30.

[12] Richard E. Nissbett**, Düşüncenin Coğrafyası -Doğulular ve Batılılar Nasıl ve Neden Birbirinden Farklı Düşünürler? -**, çev. Gül Çağalı Güven, Varlık Yayınları, İstanbul, 2013, s. 24

[13] Cevizci**, Bilgi Felsefesi**, s. 91.

[14] Cevizci**, Bilgi Felsefesi**, s. 90.

[15] Yuhanna Kumeyr, **İslam Felsefesinin Kaynakları**, çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992, s. 76.

Platon'a göre bilgi, ideaların bilgisi olup, idealar, zaman ve mekân içinde bulunan somut, tekil nesnelerden ayrı olarak, kendilerine ait soyut varlıklar evreninde var olurlar.[16] Çünkü söz konusu bilginin nesnesinin değişmez ve zorunlulukla var olan bir nesne olması, onun '*İdea'* olmasını zorunlu kılar.[17] O, Parmenides'in asıl-gerçek varlık ayrımını benimser görünür. Fakat duyular dünyasını salt bir illüzyon, yanılsama dünyası olarak da görmez. Duyusal varlıklar olgusal olarak mevcutturlar ama özleri bakımından gerçek varlık kategorisinde yer almayıp, gerçek varlık dünyasının bir tür taklidi, kopyası ya da yansıması olarak vardırlar. Onun için bu taklit varlıkların bir tür bilgisi söz konusudur ancak bu bilgi gerçek varlığın ya da varlıkların bilgisine göre oldukça düşük düzeyde bir bilgidir. Hatta buna bilgi nitelemesi bile yapılamaz.[18]

Aristoteles (M.Ö. 384-322) Platon'un bu görüşleri hakkında şunları söyler:

> *Platon, gençliğinden itibaren Heraklitos'un öğrencisi Kratylos'un dostu olduğundan, bütün duyusal şeylerin sürekli bir akış içerisinde olduklarını ve bu yüzden bilimin konusu olamayacaklarını söyleyen Heraklitosçu görüşleri yakından bilir. O, sonraki yıllarda da bu görüşleri savunur. Öte yandan Sokrates, ahlâksal konularla meşgul olmakta ve bir bütün olarak doğal dünyayı bir kenara bırakıp tümeli bu ahlâksal konularda aramaktadır. O, düşünceyi tanımlar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişidir ve Platon onun öğretisini kabul eder. Bununla beraber o, tümelin, duyusal şeylerden ayrı bir gerçeklikler düzeni içerisinde bulunması gerektiği düşüncesine varır. Bu nedenden ötürü, o, ortak tanımın, herhangi bir duyusal şeyin tanımı olamayacağını savunur. Çünkü duyusal şeyler sürekli olarak değişmektedir. Böylece o, bu diğer türden şeylere idealar adını verir.*[19]

Platon'dan farklı olarak, Aristoteles için gerçek varlığın bulunduğu 'idealar âlemi' diye ayrı bir âlem yoktur. Gerçek varlık fenomenlerin içinde gelişen bir özdür (*ousia*, *essentia*), *'hep olmuş olan varlıktır'*. Kendi biçimlenmelerinin biricik dayanağı olduğu için aslında bütün fenomenler öz'ün gerçekleşmeleridir. Özün, fenomenler yanında ikinci, daha yüksek bir gerçekliği yoktur; öz fenomenler dizisi içerisindedir ve sadece onlarla kendi olanağını gerçekleştirir. Genel (*ousia* ya da *idea*) ancak özelin içinde gerçektir; özel de genel kendisinde gerçekleştiği için vardır.[20] Bununla beraber Aristoteles de Platon gibi tekillerin bilgisinin olamayacağını, bilginin her zaman tümellerin yani tekillerde ortaya çıkan genelin

---

16 Cevizci, Bilgi Felsefesi, s. 91.
17 Cevizci, Bilgi Felsefesi, s. 90.
18 Sara Çelik, ss. 58-59.
19 Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 108-110.
20 Gökberk, s. 74.

bilgisi olduğunu savunur[21]. Felsefenin zamana ve mekâna bağlı olarak değişmeyen ve tümel olan ile ilgilendiğini[22] ve Platon gibi bilginin, değişmeyenlerin bilgisi olduğunu söyler. Çünkü her şeyi bilmek, en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olmaktır.[23] Bu bakımdan tikellerin bilgisi geçici, kişilere göre veya yer ve zamana göre değişen, 'önemsiz' bilgidir. Aristoteles bu tür bilgiye '*hikmet'* adını layık görmez.[24] Aristoteles'in aradığı, değişmez olanın bilgisidir. O, bu bilgiye ulaşmanın, birçok yönden sınırlılığı dolayısıyla, insanın gücünün ötesinde bir şey olarak düşünülmesine de hak verir. Dolayısıyla bu bilgiye sahip olma imtiyazının yalnızca tanrıya ait olduğunu düşünenlere değinir[25]. Tümellerin, duyulardan en uzak şeyler olmaları sebebiyle genel olarak insanlar tarafından bilinmeleri en zor şeyler olduğunu da nihayetinde kabul eder.[26] Fakat sonuç olarak söz konusu ettiği kesin, zorunlu bilginin mümkün olduğunu düşünür.

Yukarıda yapılan alıntılarda görüldüğü üzere, kendisini tümelin bilgisini elde etmeye vakfetmiş bu paradigmanın, tekilin tekil olarak bilinmesine yönelik bilgi anlayışlarını küçümsediği hatta reddettiği düşünülür. Tümelcilik ve evrenselcilik, yani her şeyi 'teorik' bir etkinlik ile 'genel kavramlara dayanarak' kavrama ve açıklama isteği söz konusu paradigmanın en belirleyici, özelliklerinden biri olmuştur.[27] Bu özelliğinden dolayı, gerçekte Antik Yunan Düşüncesi'nin tarihsel düşüncenin gelişimiyle uyuşmayan, tarih-dışı metafiziklere dayanan çok kesin, yaygın bir eğilimi olduğu dile getirilir.[28]

Tarih, insan eylemine ilişkin bir bilimdir. Tarihçinin önüne koyduğu, insanların geçmişte yaptığı şeylerdir ve bunlar bir değişme dünyasına, şeylerin var olup yok olduğu bir dünyaya aittir. Yaygın Yunan metafizik anlayışına göre, böyle şeylerin bilinmesi gerekmez, zaten tarih de bunun için olanaksızdır. Aynı şey doğa sözcüğü için de geçerlidir. Dünyada her şey değiştiğine göre bu dünyada aklın kavrayabileceği ne olabilir (?!). Çünkü Yunan metafizikçiler, gerçek bilginin

---

21 Cevizci, Bilgi Felsefesi, s. 94.
22 Mevlüt Uyanık, **Felsefi Düşünceye Çağrı**, Elis Yayınları, Ankara, 2012, s. 139.
23 Bkz. Aristoteles, Metafizik, s. 82.
24 Alparslan Açıkgenç, **Bilgi Felsefesi -İslam Bağlamında Bilgiden, Bilimde Sistem Felsefesine-**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 22.
25 Aristoteles, Metafizik, s. 84.
26 Bkz. Aristoteles, Metafizik, s. 82.
27 Can, s. 2.
28 R. G. Collingwood, **Tarih Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, s. 54.

nesnesinin kalıcı olması gerektiğinden emindirler. O nesnenin kendine özgü belirli bir özelliği olması gerekir ve bunun için de kendi yok oluş tohumunu kendinde taşıyamaz. Bilinebilir olacaksa, belirli olması gerekir; belirliyse, tam ve eksiksiz bir biçimde olduğu şey olmalıdır ki, içteki bir değişme, dıştaki hiçbir güç, onu başka bir şey haline getirmeye kalkışmasın.[29]

Collingwood (1889-1943), bu anlayışı "tözcü bir metafizik" anlayışı olarak adlandırır. O, Töz'ün maddî ya da fizikî bir töz olmadığını, aslında birçok Yunan düşünürün hiçbir tözün maddî olamayacağı fikrinde olduğunu ifade eder.[30] Onun tözcü metafizik dediği şey ise ancak değişmeyen şeyin bilinebilir olduğunu söyleyen bir bilgi kuramı içerir ki değişmeyen şey asla tarihsel değildir[31] ve dolayısıyla değişen yani tarihsel olanın da bilgi değeri yoktur.

Bu anlayışın benzer nedenlere dayanarak "özcü bir metafizik anlayışı" olarak adlandırıldığını da görürüz.[32] Bünyesindeki metafizik karakterinden dolayı, Batı düşüncesinin tarih boyunca ikili karşıtlıklarla işlediği; varlık-oluş, hakikat-yanılsama, idealar-gölgeler dünyası, bu dünya-öte dünya, madde-form, özne-nesne, öz-görünüş, olgu-değer, nesnellik-öznellik gibi bütün karşıtlıkların bu düşünce tarzının düalist yönüne işaret ettiği kabul edilir.[33]

Klasik felsefede benimsenmiş olan varlık-oluş dikotomisi ise teori-tarih karşıtlığına denk düşer. Sokrates, Eflatun, Aristo gibi Yunan filozoflar gerçek bilgiye ulaşmada kendisine müracaat edilmesi gereken şey olarak, oluş ve değişme alanını ifade etmesi sebebiyle evrensel bir hakikate ulaştıramayacak olan tarihi değil, oluş içerisinde değişmeden kalan özü kavramayı sağlaması sebebiyle evrensel bir hakikati tesis etmenin yolu olarak teoriyi tercih ederler.[34]

Bu durumun bir yansıması olarak 'Tarih'in, ilimler sınıfında da yer almadığını görürüz. Mesela ilimlerin tasnifi ile ilgili olarak yaptığı ayrımda, Aristoteles, akıl yürütmeden pay alan her bir bilimin, kesin neden ve ilkeleri olduğunu söyler ve bu doğrultuda bilimleri, Pratik Bilimler (*Praktike*), Poetik Bilimler (*Poietike*) ve Teorik Bilimler (*Theoretike*) olarak üç ana başlık halinde

---

29 Collingwood, ss. 54-55.
30 Collingwood, s. 79.
31 Collingwood, ss. 79-80.
32 Kasım Küçükalp-Ahmet Cevizci, **Batı Düşüncesi -Felsefî Temeller-**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 20-21.
33 Küçükalp-Cevizci, s. 21.
34 Küçükalp-Cevizci, ss. 21-22.

sınıflandırır. Teorik Bilimler sınıfının altında yer alan bilimler olarak Matematik Bilimi (*Mathematike*), Fizik Bilimi (*Physike*) ve Tanrı Bilimi (*Theologike*)'ni saymakla beraber 'Tarih'e bir bilim olarak hiçbir şekilde yer vermez[35]. Öyle ki, Aristoteles, Poetika'da "şiir bile tarihten daha tümel ve kesin bilgi verir" diyerek şiiri tarihin önüne koyar. Çünkü tarih, pek çok neden yanında, özellikle konusunun tikeller olması nedeniyle, o dönemin bilgi idealine hiç uymaz.[36] Şiir sanatı, hayal gücü (*phantasia*) yoluyla da olsa bir genellik peşindedir; oysa tarih rastlantısal insanî olayları anlattığı için böyle bir genelliğe ulaşamaz.[37] Tarih, düzensiz ve tikel oluşlar alanı olduğu için, bunlarla ilgili bilgimiz hiçbir genel-geçerlik taşımaz.[38]

İhsan Fazlıoğlu felsefe–tarih ilişkisini üç farklı aşama halinde ele alırken, yukarıda aktarılan bilgi anlayışını, birinci aşama olarak saydığı "Aristotelesçi-İbn Sinacı Aşama"da ele alır. Ona göre de, bu aşamada bilgiden maksat 'değişmez olan'dır. Felsefenin amacı, değişim ve harekete konu olmayan sabiti tesbit etmektir. Bu nedenle nesne, a-historik olmak zorundadır. Nesne, insana konu olması bakımından, elbette bir hareket, değişim, dolayısıyla bir zamana bağlıdır; ama klasik gelenekte, değişen tarafı tesbit etmek bilgi değildir. Değişmeden kalan ve tüm değişimi taşıyan yapıya (mahiyet, quiddity, öz vb.) pek çok ad verilmiştir. Adına ne denirse densin o, a-historik olmak zorundadır; a-historik denildiğinde ise tarihin dışına çıkmış olur…[39] Aslolan; evrensel, mutlak, değişmez hakikat ve onun bilgisidir. Bu hakikat ve bilgi tarihle/tikellerle hiçbir şekilde bağı olmayan ve onlardan soyutlanmış bir şey olduğu için, tarihten ve tikellerden yola çıkarak onu aramak anlamsız olarak telakkî edilmiştir.

Bu bilgi anlayışı, doğal olarak bilme amacını taşıyan insanı da kendine uyumlu bir şekilde konumlandırır. Çünkü bilinen nesne a-historik olduğu için bilen insanın da a-historik olması, yani tarih dışına çıkması gerekir. Ya da insanda öyle bir a-historik yapı tesbit etmek gerekir ki iki a-historik yapı karşı karşıya geldiğinde bilgi ortaya çıkmış olsun. Bu ise; soul, nefs, spirit, can, ruh, akıl… olarak

---

35 Aristoteles, Metafizik, ss. 291-297.

36 İhsan Fazlıoğlu, **Sözün Eşiğinde**, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015, s. 63.

37 Özlem, Tarih Felsefesi, s. 27 (Hermann Diels- Walther Kranz, **Die Fragmente der Vorsokratiker**, Weidmann, Hildesheim, 1951, I. 129'dan naklen)

38 Uyanık, s. 139. Batı'da bu karşıtlığın Yeniçağ'a kadar sürdüğüne dair, bkz. Uyanık, s. 139.

39 Fazlıoğlu, Sözün Eşiğinde, ss. 62-63.

düşünülür.[40] Dolayısıyla İnsanın bilgiye ulaşabilmesi 'benzerin benzerini bilebileceği' düşüncesine dayanır ki[41], Platon ruh ile idealar arasında bir benzerlik ve yakınlık ilişkisi kurar ve dolayısıyla ruhun veya insan aklının idealarını böylece bilebileceği sonucuna varır.[42]

Yine Platon'un insan görüşünü idealar kuramıyla geliştirdiği görülür. Ona göre ruh halinde idealar âleminde bulunan insan, iyinin ve diğer şeylerin bilgisine sahiptir. Ancak doğumla beraber bedene bürünen ve dünya değiştiren insan bu bildiklerini unutmuştur. Bu durumda yapılması gereken şeyi mağara benzetmesinde anlatan Platon'a göre, insan bir mağaranın kapısında yüzü mağaranın içine bakacak şekilde zincirlidir. İnsanın arkasında kalan dünya (idealar âlemi) gerçek dünyadır. Nesnelerin asılları ve değişmeyen ilkeleri oradadır. Ancak insan güneşin yansımasıyla mağaranın duvarında (görünüşler/fenomenler âlemi) nesnelerin asıllarını değil, yalnızca gölgelerini görür. İnsanın bu durumda yapması gereken şey, aklı aracılığıyla zincirlerden kurtularak yüzünü gerçek nesnelerin olduğu idealar âlemine çevirmektir. İnsan ancak bu yolla kendine ve evrene dair hakikatin bilgisine ulaşabilir.[43] Tabi bu bilgi gözle görülür, elle tutulur nesneler olmadan ulaşılan bir bilgi olup[44] yolu salt bir kavrayış[45], yalnızca düşüncedir[46].

Asıl/Gerçek bilgi, gördüğümüz değişik şeylere ait özel bilgilerden farklı, değişmez ve akla ait temel bilgidir. Bu yüzden gerçek bilgi algıdan ibaret olamaz. Asıl bilgi, akıl aracılığıyla kavranan idealarının bilgisi ve idealar dünyası ise duyularla kavradığımız bu değişmeler dünyasının üzerinde bir dünya olduğu için, "Filozof" da Platon felsefesinde bu birinci dünyadan kurtularak akledilen dünyaya yükselen insandır ki duyular derecesinde kalan insanlar onu anlayamazlar.[47]

Aristoteles böyle bir aşamaya gelmiş bilge insanın durumunu, 'en yüksek özgürlük' olarak düşünür. Çünkü bilgelik, önce kendi hayatlarını kazanmakla

---

40 Fazlıoğlu, Sözün Eşiğinde, s. 63.
41 Bkz. Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, 2014, s. 61.
42 Cevizci, Bilgi Felsefesi, ss. 90-91.
43 Aytekin Demircioğlu, **İbn Haldun'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı**, Gece Kitaplığı Yayınları, bsy. 2015, s. 42; Mağara metaforu için ayrıca bkz. Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 231-235.
44 Platon, s. 245 (525- e).
45 Platon, s. 245 (525- c).
46 Platon, s. 246 (526- b).
47 Ülken, s. 13.

uğraşmaları gereken insanların çoğunluğu için yasaktır. O halde, bilgeliğe sahip olma, daha ziyade insan-üstü (*ouk anthropine*) bir şeydir.[48]

Böyle bir değişmez/tarih-dışı bilgiyi merkeze alan anlayışta, tarihte eyleyen ve eylemlerin kaynağı olan insan da tamamen bir töz olarak ele alınır. O da artık öncesiz-sonrasız ve değişmezdir, dolayısıyla tarih-dışıdır. Eylemlerin ondan çıkabilmesi için kendisinin, eylemlerinin dizisi boyunca değişmeden var olması şarttır. Dolayısıyla bu dizi başlamadan önce var olması gerekir ki dizi devam ederken olup biten hiçbir şey ona herhangi bir şey eklemesin ya da ondan herhangi bir şey de alıp götüremesin. Bu yüzden tarih bir eylemcinin nasıl meydana geldiğini ya da nasıl bir yapı değişikliğine uğradığını açıklayamaz; çünkü o "töz"dür ve bu yüzden bir eylemcinin hiçbir zaman meydana gelmiş olamayacağı ve hiçbir zaman yapı değişikliğine uğramayacağı, metafizik bir aksiyom niteliğindedir.[49]

Bu tutum tabi ki insanın hiçbir şekilde tarihte yaşayan bir varlık olarak görülmediği anlamına gelmez. Fakat önemli olan, yukarıda öz, akıl, ruh…olarak isimlendirilmiş tarih-dışı yönü olduğu için, insanın tarihsel alanda var olan yönüyle ele alınması gereksizdir. Çünkü tarihsel olan bir anlam ifade etmediği için, insanın tarihsel yönü de kayda değer olmasa gerektir. Bu yüzdendir ki Antik Çağ'daki insan felsefesi bir 'üst-insan felsefesi' olarak da ifade edilmiştir.[50]

Görüldüğü üzere, bu felsefî yaklaşımda, "mutlak" ve onun bilgisi tarihsel olanla o kadar ilgisizdir ki insanın bu evrensel, mutlak hakikate ulaşması için tek yol bu maddî/cismanî/tarihî alandan tamamen soyutlanmasıdır. Tabî bu, insanı aşan bir durum olduğu için bu aşamaya ulaşan kişi de yukarıda görüldüğü üzere bir insanüstü varlık halini almaktadır. Hakikatin tarih-dışı kabul edilmesi, bilginin de tarih dışı bir konuma ötelenmesine yol açmıştır. Bilginin tarihî temellerinin yok sayılmasıyla beraber insanın da tarihte ortaya çıkan ve tarihsel özellikler taşıyan bir varlık olduğu göz ardı edilmiştir. Bu anlayış, doğal olarak hem bilgi hem de insanın tarihle ilişkisini, bağını koparmıştır.

---

48 Aristoteles, Metafizik, s. 84.
49 Collingwood, s. 80.
50 Bkz. Demircioğlu, s. 44.

1.1.2. Gnostisizm'de Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

İnsan ve bilginin tarihten koparılıp bu alanın dışına itildiği anlayış yalnızca Yunan düşüncesine has değildir. En başta bahsettiğimiz üzere, bazı çalışmalar Yunan düşüncesindeki felsefî anlayışın dahi sadece Yunan temelli olmadığını belirtmektedir. Antik Yunan'da felsefe ve bilimin doğuşunda başta Mısır olmak üzere, Anadolu, Mezopotamya, Hint ve Uzakdoğu uygarlıklarının ne kadar etkili olduğunu ortaya koyan çalışmalar, mutlak anlamda yalıtılmış bir Yunan Felsefesi ve biliminden bahsetmeyi imkânsız kılacak niteliktedir. Zira çeşitli pratik ve dinî kaygılarla da olsa, farklı kültür ve medeniyetler de bilimsel ve düşünsel bir etkinlik içerisinde olmuşlardır. Bugün Antik Yunan Düşüncesine ve bilimine yön veren Yunanlı düşünürlerin kendi düşüncelerini, diğer kültür ve medeniyetlerde ortaya konulan birikimle ciddi bir etkileşim içerisinde inşa ettikleri artık bilinen bir gerçektir. Hatta Antik Yunan mitolojisine odaklı birtakım çalışmalar, Yunan mitolojisindeki birçok unsurun Mısır ve Anadolu mitolojisinden alındığını ortaya koymaktadır.[51]

Bir Antik Yunan tarihçisi olan Heredotos'un (M.Ö 484-425) yaklaşımı da Yunan uygarlığının Mısır uygarlığından geliştiği inancına bağlı olarak biçimlenmiştir. Örneğin o, dinsel törenler için bir buluşma mekânı sağlayan sunağı Mısırlıların icat ettiğine inanmış ve her Yunan tanrı ve tanrıçasının birer Mısırlı atası olduğuna karar vermiştir. Ona göre zanaatkârların koruyucu tanrısı Ptah, Hephaistos'un; Hathor, Aphrodite'in; Osiris de Dionysos'un atasıdır. Hatta Mısırlılara ait Osiris festivalinin, Yunanistan'da Dionysos onuruna yapılan festivallere benzediğini söylemektedir.[52] Dolayısıyla, Yunan bilgi anlayışında görülen tarihî/tarihte ortaya çıkanı yadsıyan yaklaşım sadece Yunan'da değil daha Doğu'da da görülür ki bu durum, tarih-dışı bilgi ve insan tasavvuruna sahip bu geleneklere de kısaca değinmemizi gerektirmektedir. Bunlar, birbirleriyle nerede birleşip nerede ayrıldığı, birbirleri arasındaki etkileşimin tam olarak nasıl bir süreç izlediği konusu hala çok karışık olan Gnostik ve Hermetik geleneklerdir.

---

[51] Küçükalp-Cevizci, s. 17.

[52] Charles Freeman, **Mısır Yunan ve Roma -Antik Akdeniz Uygarlıkları-**, çev. Suat Kemal Ankı, Dost Kitabevi, Ankara, 2013, s. 198.

Yunanca *"gnosis"* (gizli/özel bilgi ya da hikmet) teriminden türetilen *"Gnostisizm"* kavramı; milattan önceki birkaç yüzyıldan itibaren çeşitli Ortadoğu geleneklerinde temsil edilen dinî-felsefî bir akım olarak karşımıza çıkar. Bu kavramın, başlı başına bir din ya da mezhep olmaktan ziyade, birçok dinî gelenek içerisinde doğal bir gelişim ya da kültürel etkileşim sonucu teşekkül eden bir temâyül[53], Tanrı, âlem, insan, kurtuluş ve bilgi gibi hususlara kendine has açıklamalar getiren dinî-felsefî bir akım[54], bilgi ve sezgi sayesinde kurtuluşa varmayı amaçlayan bir mistik öğreti[55], başta Tanrı olmak üzere varlık ve olaylarla dinî konulara dair gerçek ve derunî bilginin duyu verilerine, akıl yürütmeye veya burhanî kanıtlamalara dayanmaksızın sadece keşif ve ilham yoluyla elde edilebileceğini ileri süren mistik ve felsefî ekol[56] olarak tanımlandığı görülür.

Gnostisizm'in ortaya çıkışı ile ilgili görüş birliği yoktur. Bu akımın Îsâ'dan önceki birkaç yüzyıl içerisinde ortaya çıktığı ve kökeninin Suriye'ye dayandığı[57] veya Îsâ'dan önceki yüzyıllarda bir takım ezoterik düşünce ve etkiler sonucu Mısır'da ortaya çıktığı[58] ifade edilmektedir. Bunlarla beraber yine köken söz konusu edildiğinde İran dininin düalizmine, Platoncu Ortaçağ filozoflarının alegorik idealizmine, bazı Yahudi mistiklerinin vahiy öğretilerine, Mısır ve Mezopotamya'ya özgü düşüncelere olan benzerliklerin düşündürücü olduğuna dikkat çekilmektedir.[59] Bir diğer argüman ise Gnostisizmin, Musevî, Pers ve Yunan geleneklerinden gelen unsurları bir sentezde birleştirmiş yeni ve farklı bir din olduğudur ki Yunan geleneğinde önemli bir yeri olan Orpheusçuluğun Gnostik geleneğin oluşumunda

---

53 Şinasi Gündüz, "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", **İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu (25-27 Mayıs 2012–Malatya) Tebliğler Kitabı**, edt. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, İnönü Üniversitesi Matbaası, Malatya, 2012, s. 60; Ayrıca Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 143

54 Fethi Kerim Kazanç, "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirler", **İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu (25-27 Mayıs 2012–Malatya) Tebliğler Kitabı**, edt. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, İnönü Üniversitesi Matbaası, Malatya, 2012, s. 105.

55 Kazanç, s. 100.

56 Ömer Mahir Alper, "İrfâniyye", **DİA**, İstanbul 2000, XXII. 444- 445.

57 Harun Işık, "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi", **İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu (25-27 Mayıs 2012–Malatya) Tebliğler Kitabı**, edt: Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, İnönü Üniversitesi Matbaası, Malatya, 2012, ss. 42- 43

58 Kazanç, s. 100.

59 Mehmet Aydın, "Varoluşçuluk ya da Gnostisizm: Bir Tartışmaya Davet", **Doğu-Batı *"Işık Doğu'dan Yükselir- I"***, Yıl: 15, Sayı: 60, Şubat- Mart- Nisan 2012, s. 11.

önemli rol oynadığı kabul edilir.[60] Sonuç olarak bu akımın ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı tartışmalı olmakla beraber[61], M.Ö. V. ve IV. yüzyıllardan itibaren çeşitli Ortadoğu toplumlarında yaygın olarak görüldüğü[62] genel olarak kabul edilmektedir.

Gnostisizm, ortaya çıktığı birkaç yüzyıl ve sonrasında hızlı bir şekilde batıya yayılmış ve bu yayılış esnasında ilişki kurduğu farklı dinî ve felsefî akımları etkilediği gibi aynı zamanda onlardan etkilenerek geçmiş ve geleceğin, eski ile yeninin, doğu ile batının bir sentezine dönüşmüştür.[63] Mısır mitolojisi, Yahudi apokaliptisizmi, Babil astrolojisi, Zerdüşt düalizmi, Yunan ve Helen felsefesi, Hıristiyanlık, Hindu ve Budist etkileri, ortaçağ Cathar'ları gibi farklı din, kültür ve felsefî düşünceyi bir araya getiren Gnostisizm, nihayet dinî-felsefî bir hareket haline gelmiştir.[64] Tarihi M.S. I. yüzyıl ortalarına kadar uzanan Sabiîlik ve Maniheizm gibi dinî geleneklerin bir bütün olarak Gnostik öğretileri temsil ettiği[65] belirtilmekle beraber, bu tür tamamen gnostik olan dinler yanında kendilerini, yeni ve müstakil bir din olarak takdim etmeyip mevcut bir dinin bâtını ve hakikati sayan gnostik hareketler de vardır.[66]

Gnostisizm, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin heretik mezhepleri olarak bilinen Elkesailer, Valentinianlar, Setianlar, Mağariler, Quqiler, Esseniler, Bar Daisancılar, Masiyoncular ve Simoncular gibi irili ufaklı birçok akım tarafından da çeşitli şekillerde temsil edilmiştir. Bundan başka Hermetistler, çeşitli sır dinleri mensupları, Yahudilik ve Hıristiyanlık içerisinde yer alan çeşitli mistik hareketler de gnostik inanç, öğreti ve hayat tarzını yansıtmışlardır.[67] Bu arada Ortadoğu kökenli gnostik

---

60 Sean Martin, **Gnostikler – İlk Hıristiyan Sapkınlar-**, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2010, s. 31.

61 Alper, ss. 444-445; Gnostisizmin kökenine dair daha fazla görüş için bkz. Işık, "Gnostisizm", ss. 30- 34 ve Gündüz, "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", ss. 63-65.

62 Kazanç, s. 105.

63 Harun Işık, ss. 42-43.

64 Harun Işık, ss. 42-43.

65 Gündüz, "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", ss. 62-63.

66 Ömer Mahir Alper, s. 445.

67 Şinasi Gündüz, **Mitoloji ile İnanç Arasında -Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar-**, Etüt Yayınları, Samsun, 1998, ss. 46-47. Diğer yandan Gündüz, İslam geleneği çerçevesinde ortaya çıkan Bâtınîlik'te de çeşitli Gnostik öğretilerin temsil edildiğini ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz; "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", ss. 62-63. Ayrıca bkz. Alper, s. 445.

inanç ve öğretilerin Hint geleneği ile çeşitli konularda dikkate değer benzerlik ve paralellikler gösterdiğine de dikkat çekilmiştir.[68]

Çeşitli bilim adamlarınca Gnostisizm, "mitolojik", "tarihsel" ve "felsefî" şeklinde çeşitli tasniflere tabi tutulur. Bunlardan mitolojik ve tarihsel Gnostisizmin, Sâbiîlik, Maniheizm, çeşitli Hıristiyan ekoller ve benzeri dinsel geleneklerle temsil edildiği, felsefî Gnostisizmin ise varlığı ve hakikati açıklamaya yönelik "hikmet"i ön plana çıkaran Hermetik literatürle eski Yunan düşüncesine dayandığı ileri sürülür.[69]

Felsefî Gnostisizmin kaynaklarından biri olarak kabul edilen Antik Yunan'da, gnostik düşüncenin doğuşuna bakarsak karşımıza Pythagoras (M.Ö 570-494) çıkar. İlkçağ felsefesinde düşüncelerini metafor yoluyla ifade ederek üslûbunu güzelleştiren ve fikirlerinin anlaşılmasını kolaylaştıran en eski filozof olarak bilinen bu filozof, M.Ö. VI. asırda tasavvufî-dinî bir felsefe ortaya koymuştur.[70] O, Yunan'da var olan ve gnostik ögelerle benzerlik gösteren orfik ögeleri felsefeye taşıyan kişi olarak da görülmektedir.

Russell (1872-1970), Yunan'da, bir kişi mi tanrı mı yoksa imgesel bir kahraman mı olduğu belli olmayan fakat muhtemelen bir rahip ya da filozof olan Bakchosçu[71] Orpheus'ten bahsederken[72], Orpheusçuların bazı ayinlerinden de söz eder. Bu ayinler, tanrının, kendisine tapınan kişinin bedenine girmesiyle coşkunluğun ortaya çıktığı törenlerdir.[73] Tanrılarla ilişki kurduklarına inanılan orfik rahipler törenler esnasında büyüsel gizli yöntemlerle insanları mutluluğa ulaştırmaya çalışırlardı. Kendinden geçme, coşku ve sonunda tanrı Dionysos'la birleşme, orfik gizemsel törenlerin amacıydı.[74] Orpheusçular bu törenlerde arınmayı amaçlarlar. Bu sofulara göre insan kısmen dünyevî kısmen de tanrısal bir varlıktır. Saf bir

---

[68] Şinasi Gündüz, "Gnostik Dinler", **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, edt. Ekrem Sarıkçıoğlu, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2011, s. 115.

[69] Gündüz, "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", s. 60.

[70] Kazanç, s. 87.

[71] "Bakchos" ya da "Dionysos", Antik Yunan tanrılarından en çok kabul görenlerinden biridir ve adına pek çok yerel ve genel kült oluşturulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Azra Erhat, **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 44, 91- 96.

[72] Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi -İlk Çağ-**, İlya Yayınevi, İzmir, 2001, ss. 43-44. Orpheus'un, kendisinden sonra Orfizm diye anılacak bir mistik akım yaratmış olan dillere destan bir ozan olduğu da söylenmektedir. Bkz. Erhat, ss. 229- 230.

[73] Russell, s. 43; söz konusu törenler için ayrıca bkz. Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, II, ss. 323-327.

[74] Server Tanilli, **Yüzyılların Gerçeği Ve Mirası -İlkçağ: Doğu, Yunan, Roma-,** c. I, Adam Yayınları, İstanbul, 2002, s. 308.

yaşantıyla, kişinin tanrısal yanı artar, dünyalık yanı azalır. Sonunda kişi Bakchos'la birleşir ve bizzat kendisine "Bakchos" denir.[75]

Bakchos efsanesinin farklı versiyonlarından birinde onun, Zeus ile Persephone'nin, küçükken devlerce parçalanıp yüreği hariç tüm bedeni yenen tek oğlu olduğu varsayılır. Ayinlerde Bakchos'un devlerin saldırısına uğrayarak parçalanması ve yenmesi defalarca anılır. Bu törende yer alan hayvan bir bakıma tanrının cisimleşmiş halidir. Bu kurguda dünyalı olan devlerin tanrıyı yedikten sonra tanrısallaşması vurgulanır. İşte insanın kısmen dünyalı kısmen de tanrısal olduğu anlayışının temeli bu mitostan doğar. Bakchos ayinleri ise insanı dünyalı tarafından kurtarıp daha tanrısallaştırma amacındadır.[76] Eliade bu durumu "tanrılarla eşit hale gelme" olarak ifade eder.[77]

Russell, işte bu Bakchosçu/Orpheusçu ögelerin Pythagoras ile başlayarak Platon felsefesine, Platon felsefesinden de öyle ya da böyle dinsel felsefeye girdiği görüşündedir.[78] Bu öğelerin Yunan filozoflar üzerinde ortaya çıkan etkisini Eliade'in eserinde de görürüz. [79] O, Platon ve daha birçok düşünürün, Orpheus ve onun oğlu ya da öğrencisi olan Musaios'a ait kaynaklardan haberdar olduklarını, dahası o kaynaklara başvurduklarını da söyler.[80]

Pythagoras'ın Gnostizm ilgisinin ise, bu orpheusçu motiflerle tanışıklığının yanında Mısır'da bulunması ile de alakalı olduğu görülür. Onun, önce Yunanistan'da Delpe Mabedi'nde orfeik öğelerle tanıştığı, sonra ise Mısır'da Hermetik dersler aldığı ifade edilmektedir. Mısır'ın Babil kralı Gambiz tarafından esir alınması sonucu Babil'e gittiği ve orada kendini geliştirdiği, Zerdüşt dinini tanıma fırsatı bulduğu, o süre içerisinde Hindistan ve Kudüs'e de gittiği hatta Kudüs'te kabala öğretilerini talim ettiği söylenmektedir.[81] Yine, Mısır biliminin yaygınlaşmasının sebeplerinden biri olarak Herodotos, Platon, Iambıklos gibi klasik filozofların bu ülkenin bilim ve

---

75 Russell, s. 44.
76 Russell, s. 44.
77 Eliade, II, 324.
78 Russell, ss. 46-47.
79 Eliade, c. II, ss. 214- 232.
80 Eliade, c. II, ss. 218- 219.
81 Zeynel Öztürk, **Dünya Dinleri Gizli Tarihi -Ezoterik/ Bâtını İslami İnançlar-**, Sokak Kitapları Yayınları, İstanbul, 2012, s. 64.

hikmetine olan hayranlıkları sayılmış ve Pythagoras'ın da bu nedenle Mısır'da bulunmuş bir filozof olduğu belirtilmiştir.[82]

Pythagoras'ın felsefesinde bilgi, insanı kurtuluşa erdiren kutlu bilgidir. Bu bilgi, sıradan, nesnelere ilişen bilgi değil, kutsalın bilgisidir. Çünkü madde ve maddî âlem karanlığı ve kötülüğü temsil etmektedir.[83] Onun insan telakkîsi de düalisttir; insan varlığı, ruh ve beden olmak üzere iki farklı bileşenden meydana gelir. Ruh insanın gerçek özüdür. Bu yüzden de insanın bedenle olan ilişkisi ruhun mahiyetini bozup kirletir.[84] Bu görüşlerin gnostik temalar içerdiği aşikârdır.

O'leary, Platon'un da belirli bir şekilde bazı yabancı, muhtemelen Hintli veya Mısırlı fikirlerle temas halinde olduğunu, Helenizm üzerine müessir olan bir doğu düşüncesinin intikalinin bilindiğini fakat bu intikalin teferruatı hakkında çok az bilginin olduğunu ifade etmektedir.[85] Benzer şekilde, Eliade da Platon'un Orpheusçu Pythagoras'tan ve Doğu kaynaklarından yararlanarak, bütün bu unsurları kişisel bir görüş içerisinde bütünleştirip yeni ve tutarlı bir ruh mitolojisi kurduğunu söyler.[86] Yine O'leary'e göre, bu filozoflardan sonra Yunan felsefesinde yer edinen Plotinus'un ve Yeni Platoncular'ın da te'lifci düşünürler olduğu bir gerçektir. Çünkü onlardan bazıları, Yunan memleketlerinde ikametlerinin sonucu olarak, Pythagorasçı kılığına girmiş doğu kaynaklarından serbestçe faydalanmışlardır.[87]

Kökenine yönelik tartışmalara ve belirsizliğe rağmen, Gnostisizm'de genel olarak tüm kötülüklerin kaynağının madde olarak açıklandığı bir düşünce tarzının olduğu kesindir. Madde-mânâ, aydınlık-karanlık, ruh-beden, dünya-öte dünya gibi değerler arasında katı bir düalizm olduğuna inanılır. Âlem, ışık ve karanlık âlemi olarak ikiye ayrılır. Işık ya da nur âlemi iyilik, hakikat ve gerçeği; karanlık ve zulmet âlemi kötülük, yalan ve gerçek olmayan şeyleri temsil eder. Işık âlemiyle karanlık âlemi arasında bitmek bilmeyen sürekli bir mücadele ve çekişme vardır. Yaşadığımız dünya, bedenlerimiz yani madde ve kökeni maddî olan her şey kötülük âlemine aittir ve bizâtihî kötüdür. Ruh ve ruhsal varlıklar ise ışık âlemine aittir ve doğası gereği

---

82 Okasha El-Daly, **Kayıp Binyıl: İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır**, çev. Ümran Küçükismailoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul, 2013, s. 136.

83 Kazanç, s. 87.

84 Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 23. Cevizci Pythagoras'ın bu yaklaşımıyla Platon'u etkilemiş olduğunu da söyler. Bkz. İlkçağ Felsefesi, s. 23.

85 De Lacy O'leary, **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1971, s. 16.

86 Eliade, II, 231.

87 O'leary, s. 16.

iyidir. Kötülük âlemiyle iyilik âlemi, ışık ile karanlık veya nur ile zulmet arasındaki bu mücadelede başarılı olacak olan, iyilik, yani ışık veya nurdur. Gnostik öğretilere göre, genel hayatın sonunda kötülük ve zulmet, ışık tarafından dizginlenerek tahakküm altına alınacak ve onun emrinde olan madde ve maddî âlem yok edilecektir.[88]

Gnostik anlayışa göre, maddeden yoğrulan ve kötü ruhların pençesinde olan dünya, iyi bir tanrının mahlûku olamaz. Bazı gnostiklere göre dünya, Yahudiliğin tanrısı Yahve'nin egemen olduğu bir yanılsamadır. Dolayısıyla gnostikler için herhangi bir ad ya da sıfatın ötesinde ve "derinlik", "sessizlik" gibi anlamlara gelen dünya, iyi ruhların kaynağı olan ışık âleminin mutlak ve gerçek tanrısına yabancıdır.[89] "Bilinmeyen" ve "maddî âleme yabancı" gibi sıfatlarla anılan *Yüce Tanrı*'nın âleminden *Pleroma* (kemal, mükemmellik) terimiyle bahsedilir. Bu âlem, gnostik metinlerde "dünyalar" veya "*aeonlar*" gibi terimlerle ifade edilen birçok ilâhî mekânı kapsar.[90] Evreni ve insanın maddî varlığını yaratan ve yüce yaratıcıdan başka bir varlık olan güce ise '*Demiourg*' denir. İsmi Yunanca '*demiourgos* (halk için çalışan)' teriminden türetilmiştir. [91]

Birçok inanç sisteminde olduğu gibi, gnostik gelenekte de üzerinde durulan temel konulardan biri, ontolojik ve teleolojik açıdan hem maddî âlemi hem de maddî âlem-insan ilişkisini açıklamaktır. Maddî âlem ve bunun bir parçası kabul edilen beden, kötü/karanlık dünyanın bir parçası olarak görülür ve insanın gerçek benliği kabul edilen ruhun maddî âlemle beden içerisinde tutsak olduğuna inanılır.[92] İnsanın bilinçsiz benliği, Tanrı ile aynı tözden oluşmuş olsa da trajik biçimde cennetten kovulmuş ve insanın gerçek varlığına bütünüyle yabancı bir dünyaya fırlatılmıştır.[93] Gerek ahlâkî gerekse fizikî açıdan hayatında acı ve ıstıraplarla karşı karşıya olan insan ruhuna bunlardan kurtuluşun yollarını göstermek, Gnostik öğretilerin merkezinde yer alır.[94] Kurtuluş yolu, dış dünyadan uzaklaşma, içinde bulunulan

---

88 Sarıkçıoğlu, s. 116; Düalizm ile ilgili ayrıca bkz. Martin, ss. 37-39.

89 Aydın, Doğu Batı, ss. 17-18; Gnostik dünya görüşü hakkında bkz. Martin, ss. 47-50; Gnostik düalizm ile ilgili olarak daha fazla bilgi için bkz. Giovanni Floramo, **Gnostisizm Tarihi**, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, ss. 121-124.

90 Gündüz, "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", ss. 61- 62.

91 Sarıkçıoğlu, s. 116.

92 Gündüz, "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", s. 62.

93 Aydın, Doğu Batı, s. 17.

94 Gündüz, "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", s. 62.

durumdan hoşnutsuzluk, riyâzet, keşif, sezgi ve müşâhede sayesinde Tanrı'ya kavuşmaktan geçer.[95]

Gnostikler Tanrı'yı, tamamıyla insanla bağlantısız, duyu tecrübesiyle algılanması mümkün olmayan soyut ve aşkın bir varlık ya da bilinmezlik olarak takdim ederler.[96] Bu yüzden, insanı hidayete ulaştıracak bilgi, kişinin kendi çabasıyla kazanılan, elde edilen, ulaşılabilen bir bilgi değil, bahşedilen ve bağışlanan bilgidir. Hidayet ancak bu bilgiyle başlar ve o, duyu ve algılarımıza dayalı tecrübe dünyamıza ait verilerle kavranamaz, anlatılamaz, ifade edilemez. Ruh, gerekli şartları yerine getirerek söz konusu bilgiyi almaya hak kazanırsa, o, Yüce Kurtarıcı tarafından kendisine ilham edilir.[97] Bu yüzden gerçek bilgi yalnızca Gnostiklerce bilinebilir, maddî âlem ve bu âlemin yöneticilerince anlaşılamaz.[98] O, akıl yardımıyla elde edilemeyeceği için felsefî aydınlanmadan, kökleri tarihte olmadığı ve kutsal metinler aracılığıyla aktarılamadığı için de Hıristiyan vahyinden farklıdır.[99]

Gnostik bilgi epistemolojik açıdan ilgi, yönelim, araştırma, çaba ve kazanmayla elde edilen nesnel bir bilgi türü olmadığı için yalnızca seçkinlere özgü bir kutsal bilgidir. Bu sebeple gnostik bilgi herkese açık, genel-geçer, müşterek ve nesnel bir hale getirilemez. Zaten bu bilgiye herkesin ulaşması da mümkün değildir. Çünkü Yüce Kurtarıcı onu seçkin ve özel kimi insanlara bahşeder ve bağışlar. İşte tam burada söz konusu sırlı ve gizemli bilgi kendilerine bahşedilenler, bunu dışa vurmamalı ve hiç kimse ile paylaşmamalıdır. [100]

Sonuç olarak, görülen o ki, Gnostik anlayış doğal olarak maddî bir gerçekliği olan insanı ve bu gerçekliğin var olduğu tarihsel alanı yadsıyan bir düşünce sistemi olarak karşımıza çıkar. Bu düşünce sisteminde insan, ancak maddî yönlerinden ve tarihsel varlığından tümüyle sıyrıldığı vakit değer kazanır. Dolayısıyla bu yönünden kurtulamayan insanın sahip olduğu bilgi de bir değer ifade etmez. Çünkü insan tasavvuruna uygun bir şekilde, kutsal bilgi de tarihle hiçbir şekilde bağı olmayan bilgi olarak tasarlanır. Nihayetinde bu, hem insanın hem de bilginin tarihteki

---

95 Işık, "Gnostisizm", s. 43.
96 Işık, "Gnostisizm", s. 37.
97 Sarıkçıoğlu, s. 117.
98 Kazanç, s. 120.
99 Aydın, Doğu Batı, s. 17.
100 Kazanç, s. 118.

gerçekliğinden koparılması ve dolayısıyla tarih-dışı bir insan ve bilgi tasavvurunun ortaya çıkması anlamına gelir.

1.1.3. Hermetizm'de Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Gerçek bilginin, insan ve bilginin tarihle ilişkisinin tümüyle koptuğu anda ortaya çıktığı anlayışının bir başka temsilcisi de Hermetik düşüncedir. Bu düşüncenin kahramanı ise Hermes olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hermes'in tarihselliği konusunda net bir şey söylemek, somut verilere ulaşmak, yaşadığını belgelemek ve yaşadığı dönemi tesbit etmek mümkün değilse de[101], onun birçok farklı isim ve kültürde benzer şekillerde ortaya çıktığı görülür. Bu yüzden Hermes'in tarihsel bir kişilikten ziyade bir misyonu ifade ettiği[102] ya da bir imge[103] olduğu iddia edilmiştir.

Süryanice'de Hermes'in "Âlim" anlamına geldiği kabul edilirse *Hermesu'l-Herâmise* tamlaması "Âlimlerin Âlimi" anlamına gelmektedir. Onun, Mandeistlerce "*Hürmüz*" ya da "*Hermez*" olarak anıldığı, Sâbiîlerce "*Hermes*"e dönüştürülmüş olabileceği söylenir. İbrânîlere göre onun adı "ders vermek" ve "aydınlatmak" anlamlarına gelen *Uhnuh* ya da *Enoch*'tur. Uhnuh-Enokh adının Arapça karşılığı ise İdrîs'tir. Belirtildiğine göre eski Mısır tanrılarından "*Ahnaton*" kelimesi '*Uhnuh*'a, '*Osiris*' kelimesi de '*İdris*'e dönüşmüştür. Bunlarla birlikte Grek kültüründeki '*Hermes*' ile Hint kültüründeki '*Buddha*' arasında ciddi benzerliklerin olduğu da ifade edilir.[104] Çünkü bu isimlerin hepsi kendi dilleri içinde "bilgelik, irfan ve gizemli hususları öğrenme" anlamlarına gelmektedir.[105]

---

[101] Caner Işık, "Eski Dünyanın Kadîm Bilgesi Hermes", **Doğu-Batı *"Antik Dünya Bilgeliği"***, Yıl: 10, Sayı: 40, Şubat-Mart-Nisan 2007, s. 36.

[102] Işık, Doğu Batı, s. 37.

[103] Sibel Özbudun, **Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri**, Ütopya Yayınları, Ankara, 2004, s. 52.

[104] Işık, Doğu Batı, s. 36; Ayrıca bkz. Mahmut Erol Kılıç, **Hermesler Hermesi – İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce**, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 11-13; Richard Laurance, Richard Charles, Rutherford H. Platt, **İdris Peygamber'in İki Kitabı**, çev. Oğuz Eser, İdil Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss. 20-21; Ömer Faruk Harman, "İdris", **DİA**, İstanbul 2000, XXI. 478- 479.

[105] İlyas Çelebi, "Hermetizmin İslam Kültürüne Girişi ve Etkileri", **İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu (25-27 Mayıs 2012–Malatya) Tebliğler Kitabı**, edt. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, İnönü Üniversitesi Matbaası, Malatya, 2012, ss. 18-19.

Hermes mitolojide, Titanlar soyundan gelen Maia ile Zeus'un çocuğudur. O, daha doğar doğmaz olağanüstü işlere girişip hepsinin üstesinden gelerek hem zekâsı hem de yetenekleri ile tanrıların hepsini aşan üstünlükte olduğunu gösterir.[106] Diğer yandan Hermes, Grek Olympos'unda, en ikircikli tanrılardan biri olmasının yanı sıra tanrıların ulağı ve habercisi, belâgatin, âşıkların, geçişlerin, dönüşümlerin, eşiğin, çobanların, yolcuların, hırsızların, tacirlerin, mübadele ve sözleşmelerin ve yalanın tanrısıdır.[107] Câbirî, Yunanlılar'ın onu, Mısırlıların *Thoth* ilâhına tekabül etmesi için ihdâs ettiklerini söyler.[108] 'Bilge, rahip ve kral' olan Hermes ise *Hermes Trimegistus* olarak anılan, Mısır'ın maddî ve manevî kurucusu kabul edilen mitolojik bir şahsiyettir. Onun bu üç özelliği, yani hem bilge hem rahip hem de kral olması; yerin, göklerin ve bütün evrensel sürecin sırlarını bilmesi anlamına gelir. Onun bilgisi geçmiş, gelecek ve anın bilgisini içerir.[109] Ayrıca onun, kadîm Mısır'ın devlet düzeni ve dinin, kelamın, yazının, teknik ve bâtınî ilimlerin, büyünün ve ölülerin efendisi Thoth[110] ile özdeşleşmiş olduğu da görülür.[111] Muhtemelen bu yüzden Mısırlılar tarafından tarihsel bir şahsiyet olmaktan uzaklaştırılıp ruhsal bir karaktere dönüştürülmüştür.[112]

Hermes Harran'da da, hem peygamber hem de tanrı halini alarak mitolojik bir şahsiyete bürünür.[113] O, aynı zamanda büyüyüp küçülmesiyle zamanın geçişine tanıklık eden ve değişmeyen döngüsüyle düzen ve bilgeliği temsil eden ay tanrısı '*Sin*'dir.[114] Hermes'le özdeşleştirilen Mısırlı ilâhî kâtip Thoth'un, aynı zamanda ay tanrısı oluşu, Hermes Trimegistus'un ay tanrısının kenti olan Harran'a kabul edilişini kolaylaştıran etkenlerden biri olsa gerektir.[115]

---

106 Hem bu bilgi hem de Hermes'e dair efsaneler için bkz. Erhat, ss. 140-141.
107 Özbudun, s. 49.
108 Muhammed Abid Câbirî, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 2001, s. 200. Yunanlı Hermes ile Mısırlı Thot özdeşliği konusunda ortak bir kanaatin var olduğu bilgisi ve bu özdeşliğe dair cümleler için bkz. Martin, ss.199-203.
109 Işık, Doğu Batı, s. 43.
110 Eski Mısır'ın hikmet, sihir, müzik, tıp, astronomi, geometri, resim ve yazı tanrısı. Bkz. Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, s. 370; Ayrıca Câbirî, s. 200.
111 Özbudun, s. 133; Eliade, II, 336-337.
112 Işık, Doğu Batı, s. 38.
113 Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, s. 167.
114 Özbudun, s. 209.
115 Özbudun, s. 223.

Kaynaklara göre Hermes Keldânîlerin başkenti Sümer-Babil'de de yaşamıştır. O, tıp ve felsefede üstad olmasının yanı sıra sayılar konusunda da bilgi sahibidir ki Pythagoras onun talebesidir.[116]

Yahudilerden bir grubun, Hermes'in Musa olduğunu iddia ettikleri[117], başka bir grubun da Enokh peygamberi özellikleri itibariyle Hermes'e benzettikleri gözlenir. Özellikle Kabalistler Hermes ile bu benzerlikten dolayı bağ kurarlar.[118] O, İslam geleneğinde ise Hz. İdris peygamberle özdeşleştirilmiştir.[119]

Hermes'e ilişkin imgeler yelpazesi, taş yığınlarından çoban tanrıya; dik-falluslu bereket ilâhından ölü ruhların rehberine; *gymnase*'ların koruyucusundan gizli ilimlerin öğreticisine, Zeus'un ulağından tacirlerin tanrısına kadar uzanan bir çeşitlilik sergilemektedir.[120] Farklı tarihsel ve toplumsal durakların ürünü olan figürler ne denli farklı görünseler de ortak yönler ve temalar da taşımaktadırlar. Antik Grek'in Hermes'i gibi, İslam inancının İdris'i de 'yazının, gizli bilgilerin, büyü sanatlarının' ustası, maddeyi hermetik tekniklerle dönüştürme yetisine sahip 'kültür kahramanı' olarak karşımıza çıkmaktadır.[121] 'Yeryüzünün tüm bilgilerini yazıya dökerek gelecek kuşaklar için muhafaza eden Hermes Trimegistus' fikri ise hem Bizans hem Avrupa hem İslam ortaçağı hem de devamında Rönesans Avrupası'na kadar uzanmış kabul edilmektedir.[122]

Hermesçilik hem eski Mısır'da, Hermes'in ardından kurulan öğretinin hem de bu öğretinin benimsendiği bâtınî nitelikli ekollerin çalışma sistemlerinin adı olmuştur. Bu öğretinin hareket noktası gerçeğin araştırılması ve gerçek ilme ulaşmadır. Fakat bunun için önce erdemli bir ruh sahibi olmak şarttır. Çünkü gnostik anlayışa benzer şekilde Hermetizm'de de madde karanlık ile özdeştir, ışık ise ruhtur ve aydınlık ruhtadır. Dünya hayatı ruhun maddeyle mücadelesinden meydana gelen bir imtihan sürecidir.[123]

Hermes Trimegistus'a atfedilmekle birlikte, çeşitli dönemlere ait birçok anonim yazar tarafından kompoze edilmiş Yunanca ve Latince bir dizi doküman,

---

116 Kılıç, Hermesler Hermesi, s. 11.
117 Câbirî, s. 200.
118 Işık, Doğu Batı, s. 44.
119 Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, s. 167.
120 Özbudun s. 53.
121 Özbudun, s. 30; Hermes'le ilgili ayrıca bkz. Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 13-14.
122 Özbudun, s. 149.
123 Mahmut Erol Kılıç, "Hermes" **DİA**, Ankara 1998, XVII. 230.

Hermetik Literatür olarak isimlendirilir.[124] Bu yazılar birbirinden bütünüyle farklı iki kısımda ele alınmış, birinci kısım gnostik-felsefî, ikinci kısım ise astroloji, sihir ve simya gibi konularla ilişkili kitaplardan oluşmuştur.[125] Eliade, bu iki kısmı seçkin Hermesçi yazılar ve halk Hermesçiliğine ait yazılar olarak ikiye ayırır.[126] Bu literatürde eski Mısır dininden, Tevrat'tan, Zerdüştlük'ten, Stoacı, Platoncu, Yeni Platoncu, Pisagorcu ekollerden ve Gnostisizm'den gelen birçok motif bulmak mümkündür.[127] Eliade, bu külliyâtın az çok Yahudi-Mısır, biraz İran unsurlarını yansıttığını, ayrıca Platonculuğun bunlarda izlerinin görüldüğünü, fakat M.S III. asır sonrası gnostik düalizmin ağır bastığını belirtir.[128] Câbirî, İskenderiye'deki Yunan hocalar ve Yunanca'yı bilen Kıptî hocalar tarafından yazıldıklarını; dinî-felsefî boyutta Yeni Pisagorculuk ve Yeni Platonculuk'tan, ilmî boyutta ise Mısır'a ulaşan Keldânî bilimlerinden etkilendiklerini söyler. Bunlara ilaveten o da Hermetizm'in dönemin Mısır'ında yaygın olan Zerdüştîlerden ve Mecûsî büyü ilimlerinden etkilendiğini ifade eder. Hermetik kimya ise, teorik Yunan kimyası ile Mısır altın işleme sanatının karışımından ibarettir.[129]

Özbudun, Hermetizm'de dünya ve maddenin Gnostisizm'deki kadar kötü olmadığını söyler. Ona göre, Hermetizm'de dünyadan tamamen kopmayı gerektiren ve onu hiçe sayan bir riyâzet anlayışı olmamakla beraber, madde de lanetlenmez.[130]

Mahmut Erol Kılıç ise, Hermetik külliyatın iyimser ve kötümser olmak üzere iki doktrine sahip olduğunu belirtir. Ona göre, bunlardan iyimser olanı monistik ve panteisttir. Bu telakkîde âlem iyidir, güzeldir, çünkü o Tanrı'yı içinde saklar. Âlemin güzelliğini müşahede ve murakabe eden kimse ilâhîliğe varır. Tanrı ve âlemden sonra insan, üçgenin üçüncü köşesini oluşturur.[131] Kötümser doktrinde ise esasen âlem kötüdür. Nitekim, âlem hiçbir şekilde yüce Tanrı'nın işi olamaz. Zira Tanrı her

[124] Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, s. 168.
[125] Ebu'l-'Alâ Afîfî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 354; 'Corpus Hermeticum' ve muhtevası hakkında detaylı bilgi için bkz. Kılıç, Hermesler Hermesi, ss. 29-31, 58-84; Ayrıca Işık, Doğu Batı, ss. 49-51.
[126] Eliade, II, s. 336.
[127] Kılıç, "Hermes", XVII. 230
[128] Eliade, II, s. 336.
[129] Câbirî, s. 200.
[130] Özbudun, ss. 153- 155.
[131] Kılıç, "Hermes", XVII. 230.

şeyin fevkindedir. Dolayısıyla âlemi terk etmeyen, ona sırt çevirmeyen Tanrı'ya ulaşamaz.[132]

Kötücül hermetizm, tarihi, tarihsel olanı yadsıması ve onun tanrıyla alakasını koparması yönüyle bizim konumuzu teşkil etmektedir. Bu anlayış, Gnostisizm'deki maddî ve tarihsel alanı başka tanrının yarattığı şeklindeki düalist anlayışı bize hatırlatır. Bununla birlikte, Gnostisizm'de kötü dünya yaratmaktan uzak olan tanrının boşluğunu Demiourgos doldurmuşken, Hermetizm'de aradaki ikincil tanrıların yardımını alsa da dünyanın yaratıcısı aynı tanrıdır. Kötülük burada insanın ölümlü ve cahil yönünden kaynaklanır.[133] Netice olarak her iki öğretide de asıl Yüce tanrının, tümüyle eksiklikler alanı olan dünyayla ilişkisi olduğu asla kabul edilmez. Çünkü o, eksik olan her şeyden münezzehtir.[134]

Hermetik literatür içerisinde yer alan risalelerde belirgin birtakım ihtilaf ve ayrıntılar olmakla beraber, hepsi bir noktada ittifak eder. O da beşerî nefsin, beden bağlarından kurtulduğu ve cismanî kirlerinden temizlendiğinde ulvî âleme ulaşabileceği ve ilâhî mertebeye çıkabileceğinin kabul edilmesidir.[135] İnsan, Hermetik geleneğe göre, temiz olmayan maddî beden ile küllî akla ait manevî nefsten (ruh) meydana gelmiştir. Bu ikisi arasında sürekli bir çatışma söz konusudur.[136] Bununla beraber, insanın kudretleri çok önemlidir, o isterse kozmosun sırlarını öğrenebilir, tabiatı hükmü altına alabilir hatta ilâhlaşabilir.[137] Tabi bu her insan için söz konusu değildir çünkü insanı bu mertebeye ulaştıracak bilgiye erişmenin de birtakım özel şartları mevcuttur. Bu şartlara göre bilgi duyular ve akıl yoluyla değil gaybî güçler vasıtasıyla elde edilmeye çalışılır.[138] Dolayısıyla bunu ancak bedenin arzularından arınmış, hikmet ehli, kusursuz kişiler başarabilir.[139] İnsanın, varlığın sırrına ulaşabilmesi için nefsini güçlendirmesi gerekir. Bunun yolu da onun üzerinde

---

[132] Kılıç, "Hermes", XVII. 230; Bu iki farklı yaklaşımdan Eliade'in bahsettiğini de görmekteyiz. Bkz. Eliade, II. 338

[133] Özbudun, s. 152

[134] Câbirî, s. 202. Câbirî devamında şöyle der: "Bu nedenledir ki kâinatı ve kâinat düzenini incelemek suretiyle, yani akıl ve duyulara dayanmakla tanrıyı tanımanın imkânı yoktur. Kâinat, onunla hiçbir ilişkisi olmadığı için hakkında bilgi ve ipuçları da vermez."

[135] Afîfî, s. 357.

[136] Çelebi, s. 20.

[137] Kılıç, "Hermes", XVII. 230.

[138] Câbirî, s. 252.

[139] Çelebi, s. 20.

bedenin hâkimiyetini yok eden riyâzetten geçer.[140] Bu sayede nefis bedenin etkilerinden sıyrılarak benliğinin derinliklerine yönelebilir. Orada Tanrı hazırdır. Böylece marifet gerçekleşmiş olur. İnsan kazandığı bu marifet sayesinde gayba muttalî olur, tabiata hükmeder, değersiz madenleri değerliye dönüştürebilir.[141]

Görüldüğü üzere Hermetizm, metafiziğe muttalî olmak için gnostik yönteme başvurur. Bu yöntemde, bir anda gayb perdelerinin açılıp insanın gerçek bilgiye ulaştığı vehbî bir durum söz konusudur. Başta Zerdüşt ve Buddha olmak üzere bütün gnostikler bu yolla gaybı bilme imkânına kavuştuklarını iddia ederler. [142]

Hermetizmin tabiatı tanıma yöntemi ise gevşek ve düzensiz bilgi sistemini öngören okültizmdir. Gizli ilimler adı verilen ve müsbet ilimlerdeki gibi görünür, tecrübe edilir olaylar ve mücbir sebepler yerine olağan üstü yöntemleri öngören okültizm, nesnelerin gizli özelliklere sahip oldukları, bu özelliklerin birbirleri ile irtibatının bulunduğu çekme itme etkileşimine sahip oldukları gibi esaslara dayanmaktadır. Okültist bilgi teorisinin üç ana yöntemi vardır:

1. Harf ve rakamların esrarından hareketle tabiatın sırlarına ulaşma. Babil Hermetizmi ve bundan etkilenen Pythagoras felsefesi ağırlıklı olarak bu yönteme başvurur. Esrâr-ı hurûf, tılsım, büyü ve muskacılık bu yöntemle icra edilir.

2. Nesnelerin gizli özelliklerinden hareketle tabiatın sırlarına vakıf olma. Kadîm Mısır ve Mezopotamya'da uygulanan bu yöntem ağırlıklı olarak simya ve hiyel gibi havâs ilimlerinde kullanılır.

3. Semâ güçleri, felekler ve gezegenlerle irtibata geçerek doğaya hükmetme ve onlar üzerinde tasarrufta bulunma. Tılsım, ilm-i nücûm ve bazı türleriyle büyü bu yöntemde kullanılır.[143]

Hem Antik Yunan hem de gnostik geleneklerde olduğu gibi burada da gerçek bilgi ve marifetin tarihsel alanda yani maddeler dünyasında aranması ya da onlardan

---

[140] "Çünkü insan temiz olmayan maddî beden ile küllî akla ait olan manevî nefsten (ruh) meydana gelmiştir". Bkz. Çelebi, s. 20.

[141] Çelebi, s. 22. 'Değersiz madenleri değerli madenlere dönüştürmek' 'Simya' geleneğinin amacı olarak karşımıza çıkar. Bu geleneğe göre, insanda nasıl kendisini ilâhî mertebeye ulaştıran bir öz var ise, madenlerde de onların her birini en kıymetli maden olan altına çevirecek bir öz vardır. Asıl amaç insanda olduğu gibi madenlerde de bu değişmeyen özün bilgisine ulaşmaktır. Kılıç'ın ifadeleriyle, bu anlayış gereği bir cisim, bir maden nasıl diğer bir madene dönüşebiliyorsa, insanın da değişip dönüşmesi mümkündür. Bu ifadeler ve ayrıca simyanın insanın dönüşümünü anlatmak için kullanılmış bir sembol olduğuna dair bilgiler için bkz. Kılıç, Hermesler Hermesi ss. 138-139. Ayrıca bkz. Eliade, II. 341-345.

[142] Çelebi, ss. 21-22.

[143] Çelebi, ss. 21-22.

yola çıkılarak elde edilmesi mümkün değildir. Çünkü tarih ya da insanın tarihsel gerçekliğini bulduğu madde, insanı bilgiye, hakikate ulaştırmaktan ziyade, onu hakikatten alıkoyar. Bu yüzden insanın, bu yanılsamadan yani maddeden ve tarihten tümüyle kurtulması gerekir ki bu da onun sanki soyut bir ruhânî varlık, hatta bir melek ve bir ilâh şeklinde tasavvur edilmesiyle sonuçlanır.

1.1.4. Yeni Platonculukta Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Bize tarih dışı bilgi ve insan tasavvuru sunan bir diğer düşünce geleneği ise Yeni Platonculuktur. Yeni Platonculuk aslında Ammonius Saccas (190- ?) tarafından kurulmuş olsa da akıma etkileri hasebiyle kurucusu, Ammonius Saccas'tan ders almış[144], Platon felsefesini kendi özgün düşüncesine göre yorumlamış "geç dönem Antik Yunan Felsefesi" filozofu Plotinus (204-269) olarak kabul edilir.[145]

Ammonius Saccas'ın, Hristiyan bir ailenin çocuğu olduğu, dinî bir eğitim aldığı fakat daha sonra bu sistemden ayrılarak filozof olmayı tercih ettiği ve kendi döneminin en önemli filozoflarından biri olduğu, hakkındaki bilgiler arasındadır.[146] Yeni Pythagoras'çı olarak nitelenen Ammonius Saccas'ın 'Hermes' olarak kabul edildiği, bunun yanı sıra, muahhar hermetistlerden sayıldığı da ifade edilir.[147] Afîfî (1897-1966), onun, muhtemelen Hermetik felsefenin yazımında çalışan ve onun propagandasını yapan yazarlardan biri olduğunu söyler.[148]

Ammonius Saccas'ın öğrencisi, Mısır Likopolisli Plotinus, 244'e doğru Roma'ya gider. Orada kurduğu okulda her ülkeden ve her cinsten insan vardır. Bu okul, Roma âleminin felsefe, bilim, edebî yetenek namına sahip olduğu kimselerin buluşma yeri olur. Ancak elli yaşında yazmaya karar veren Plotinus ölürken (270) elli dört felsefe icabı bırakır ve bunlar öğrencisi Porfyrios (232-304) tarafından yayımlanır.[149] İşte bu eserler yoluyla yayılmaya devam eden Plotinus Felsefesi kendisinden sonra Hıristiyan, Arap ve Sûfî düşüncelerini etkilemiştir.[150]

---

144 Kazanç, s. 87; O'leary, s. 21.
145 Aydın, Doğu Batı, s. 12.
146 Franz Hartman, **Bilgelik Mabedinin Eşiğinde -Hermetik Öğretilerden Gül Haç Gizemlerine-**, Hermes Yayınları, İstanbul, 2015, s. 24.
147 Kılıç, Hermesler Hermesi, ss. 9-10 ve ilgili dipnot 4.
148 Afîfî, s. 355.
149 Weber, s. 124; Gökberk, s. 118; Taylan, ss. 112-113; Kazanç, s. 87
150 Aydın, Doğu Batı, s. 12

Antik Çağ felsefesinin ortadan kalkmadan önceki son önemli okulu olarak kabul elden Yeni Platoncu1uk, esas itibariyle Platon'a bir yeniden dönüş, Platon'un bir yeniden canlandırılması olmak istemekle birlikte, kendisinden önce gelen tüm spritüalist-idealist felsefe okullarını birbirleriyle birleştirmeyi amaçlar. Bu bağlamda o, özellikle Platon'la Aristoteles'i birbiriyle uzlaştırmaya çalışır. Bunun yanında Stoacıları, Yeni Pythagorasçı1arı da bu birleştirmenin içine katmaya çalışır.[151] Milat sıralarında tüm Roma ve Akdeniz dünyasını, Doğu'dan gelen, en önemlileri Hıristiyanlık, Hermetizm ve Mitra dini olan gibi birtakım *Sır ve Kurtuluş Dinleri*'nin kapladığı bilinmektedir. İşte Yeni Platonculuk, insanların ruhlarını kapladığı görülen bu derin dinsel ilgi ve kaygı1ara Yunan akılcılığının talepleri içinde felsefî bir cevap olarak da ele alınabilir. [152]

Yeni Platoncu felsefenin bu karma yapısına Ali Sami en-Neşşâr da değinir. Ona göre, Yeni Platonculuk'un özünde Platonculuk, Aristoculuk, Pythagorasçılık, Stoacılık ve Doğu Gnostisizmi yatmaktadır.[153] Daha önce aktarmaya çalıştığımız üzere, Antik Yunan filozoflarının, Gnostik ve Hermetik düşünürlerin, tarihe karşı olumsuz tutumları, tarih-dışı bilgi ve insan tasavvurları hatırlanacak olursa, Neşşâr'ın tespitinde haklı olduğu görülür. Çünkü Yeni Platoncu felsefede aynı eğilim mevcuttur: *Tarih hep kötüdür ve ondan hakikate varılmaz.* Yine diğerlerinde olduğu gibi, bu felsefede de insanın tarihsel alanla ilişkili olan 'maddî' yönü kötüdür. Bu açıdan, onun felsefesi, maddî olan her şeye cephe alan bir felsefedir.[154] Dolayısıyla insan, tarihsel ve maddî alandan el çekmeden hakikate ulaşılamaz. Diğer bir deyişle hakikatin ve bilginin nasıl tarihle bağı yoksa, ona ulaşmak isteyen insanın da maddî yönü ve bu yönüyle var olduğu tarihle bağı ortadan kalkmış olmalıdır.

Bu kötümser tarih ve madde yorumunun Plotinus'un Tanrı anlayışından kaynaklandığı açıktır. Plotinus'a göre, Tanrı, varlığı o derece aşkındır ki O'nun hakkında hiçbir yargıda bulunamayız.[155] O'nun hakkında söyleyeceğimiz her şey, cansız varlığı ya da insan varlığını betimlerken kullandığımız her niteleme yalnızca O'nu sınırlamaya sebep olur. Bu nedenle, Tanrı'ya, iyilik, güzellik, düşünce ve irade

[151] Ahmet Arslan, **İslam Felsefesi Üzerine**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 3.
[152] Arslan, s. 4.
[153] Ali Sami en-Neşşâr, **İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, 2016, I, s. 257; Kazanç, s. 86.
[154] Taylan, s. 113.
[155] Cevizci, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 296.

yükleyemeyiz, zira bütün bu nitelikler Tanrı için bir sınırlama ve dolayısıyla bir eksiklik ifade eder. Başka bir deyişle, O'nun ne olduğunu söyleyemeyiz, fakat yalnızca, ne olmadığını söyleyebiliriz.[156] Yine böyle bir Tanrı'nın dünyayı yaratmış olması da söz konusu olamaz, çünkü yaratma bir eylemdir ve her eylem bir hareketi ya da değişmeyi gerektirir. Oysa Tanrı değişmezdir. Yine yaratma bilinç ve iradeyi gerektirir fakat bunlar da Tanrı için bir sınırlamaya işaret eder. Öte yandan özgür bir yaratma eylemi Tanrı'nın mutlak bir yetkinlik ve dinginlik halinden çıkması, onun kendi kendine yetememesi anlamına gelir.[157] Hâlbuki Plotinus, Platon'dan, gerçekliğin değişmez olduğu görüşü konusunda da etkilenmiştir.[158] İşte bu yüzden maddî dünyanın, sürekli olarak değiştiği için gerçek olamayacağını düşünür. Değişen bir şey ise çelişik karakterde olacağından gerçekten var olamaz.[159]

Plotinus, Tanrı dışındaki her şey sınırlı ve geçici dolayısıyla değersiz olduğu düşüncesinden yola çıkarak, felsefesini dış dünyaya ilişkin tüm değerleri yok sayma ilkesi üzerine bina etmiştir. Bu yüzden, ona göre dış dünyanın bâtıl olduğunu ispata gerek dahi yoktur.[160] Zaten fenomenal varoluş bir yanlıştır, hatadır, alçak ve istenmeyen bir durumdur.[161]

Plotinus'un Tanrı'dan başlayan *türüm* (sudûr) sürecinde varlıklar, ancak Tanrı'ya yakın oldukları ölçüde değerli ve yetkin, Tanrı'dan uzak oldukları ölçüde değersiz ve kusurludurlar. Bu değer ya da varlık cetvelinin tepesinde yetkin Tanrı vardır. Cetvelde aşağılara doğru inildikçe, yetkin olandan olmayana, değişmezlikten değişmeye, teklikten çokluğa ve nihayet tinsel olandan maddî olana doğru bir gidiş söz konusudur. Buradan da anlaşılacağı üzere, Plotinus'un varlık hiyerarşisinin en alt noktasında, Tanrı'nın en uzağındaki varlık, mutlak yokluk ve yoksunluk olarak madde bulunur.[162] Bu noktada madde hiçbir şey değildir. Şayet maddeye bir değer yüklenecekse, o da maddenin bir eksiklik manasında kötü olduğudur.[163]

Plotinus'un insan düşüncesi de yukarıdaki fikirleri çerçevesinde şekillenmiştir. Ona göre insan, cisim ile ruh'tan oluşmuştur. Ruh'un bir cisimle

---

156 Cevizci, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 296; Taylan, ss. 114-115.
157 Cevizci, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 297.
158 Cevizci, İlkçağ Felsefesi Tarihi, ss. 294-295.
159 Cevizci, İlkçağ Felsefesi Tarihi, ss. 294-295.
160 Kazanç, s. 90.
161 Franz Hartman, s. 25
162 Cevizci, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 299.
163 Taylan, s. 116.

birleşmesi, onun maddeye batması, gömülmesi; bir tutukevine, bir mezara kapanmasıdır; günahlı olup Tanrı'dan kopup düşmesidir. Bu dünyadaki yaşam insan için bir cezadır.[164] Böyle bir felsefî düşüncede ruhun kurtuluşu, bedenin, maddenin kirinden kurtularak saflaşması, yüce ve ilk kaynağına yükselmesi ve Tanrı'yla birleşmesidir. Bu yükseliş kişinin ahlâkî ve entelektüel erdemler geliştirmesini gerektirir. Önemli olan, duyusal dünyadaki şeylerin ve bedenin, ruhun amaçlarını gerçekleştirmesine engel olmasını önlemektir. Plotinus'a göre, ruhun felsefedeki entelektüel faaliyete yükselebilmesi için öncelikle dünyadan ve onun maddî değerlerinden vazgeçilmelidir.[165] Ruh, kendisini tüm duyumsallıktan arındırmalı, beden ile birliğinden kurtarmalıdır. En yüksek evre, Tanrı ile birliktir ki bu, düşüncenin yükseltilmiş türü tarafından bile gerçekleştirilemez. Bu, yalnızca bir esrime (ecstasy) hâliyle mümkündür.[166] İnsan Tanrı'yı ancak bu cezbe halinde bilebilir. Böyle anlarda insan bilincini kaybedip kendi dışına çıkar. Cezbe halindeki insan ruhu Tanrı'ya açılır ve onunla birleştiğini hisseder. İnsanın Tanrı'yı doğrudan doğruya kavrayıp bildiği anlarda; yani cezbe halinde, ruh bedenden kurtulup Tanrı'ya yönelir.[167]

Plotinus'un kendi felsefî anlayışını hayatında da uygulamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Zira ömrünü, pek özlediği Tanrı'ya yükselme çabası içinde geçirdiği, çok sade, dünya zevklerinden uzak bir hayat yaşadığı belirtilen Plotinus'un maddeden uzak kalmak istediğine, bir beden içinde barındığı için utandığına ve bu yüzden kendi resmini, heykelini de yaptırmadığına[168]; çok az yediğine, etten uzak durduğuna dair bilgiler[169], onun, gnostik gelenekte görülen riyâzet yoluyla kurtuluşu benimsediğini gösterir.[170]

Sonuç olarak, Plotinus'un felsefesi, insan-tarih, bilgi-tarih ilişkisini olumsuzlayan birçok farklı geleneği bünyesinde barındırmasının da etkisiyle, aynı tavrı sergilemiş görünür. İnsanı, maddî yani tarihsel gerçekliğinden soyutlandığı

---

164 Gökberk, s. 121.
165 Cevizci, İlkçağ Felsefesi, s. 305.
166 Kazanç, s. 99.
167 Taylan, 117.
168 Gökberk, s. 117.
169 Franz Hartman, s. 25.
170 Plotin ve Yeni Platonculuk hakkında daha fazla bilgi için bkz. Metin Bal, "Roma'da Yeni Platonculuğun Kurucusu Plotinus ve Öğretisi", **Doğu-Batı *"Romalılar"***, yıl: 11, sayı: 50, Ağustos-Eylül-Ekim 2009, ss. 87-97; Derya Aybakan Salıya, "Plotinus'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefî Üslûbu Üzerine Kısa Bir Deneme", **Kaygı, UÜFEFFD**, Sayı: 26, Bahar 2016, ss. 143-157.

oranda hakikate yakın görürken, maddî dünyayı Tanrı'dan yani hakikatten en uzak yere koyar. Bu, yine daha önce değinmeye çalıştığımız kadîm geleneklerde olduğu gibi tarih-dışı bilgi ve tarih-dışı insan tasavvuru anlamına gelmektedir.

1.2. CÂHİLİYE ARAPLARINDA TARİH-DIŞI BİLGİ VE İNSAN TASAVVURU

Gnostisizm, Hermetizm, Yeni Platonculuk veya Antik Yunan'a dayalı sistemlerde tarih-dışı insan ve bilgi tasavvurunun varlığını kısaca açıklamaya çalıştık. Tez konumuz açısından bizi ilgilendiren asıl mesele ise bu tür bir bilgi-insan tasavvuru içeren anlayışın Hicaz bölgesinde etkili olup olmadığı, şayet etkili olduysa nicelik ve niteliğidir.

İslamî gelenekte Antik Yunan Felsefesi ya da Yeni Platoncu Felsefe kaynaklı 'direkt' bir etkinin ortaya çıkması İslam coğrafyasının fetihler sonucunda genişlemesi, yeni kültürlerle tanışması ve onlara sahiplik etmesi ile başlar.[171] Bu

[171] Aristoteles, kendi çağına kadar ortaya konan bilimsel ve felsefî gelişmeyi değerlendiren mantık, epistemoloji, meteoroloji, fizik, biyoloji, psikoloji, metafizik, ahlak ve siyaset gibi oldukça geniş alanı kapsayan bir felsefe geliştirmiştir. Aristoteles tarafından kuruluşundan (M.Ö 335) Roma İmparatoru Justinian tarafından 529'da kapatılmasına kadarki Lyceum'da bulunan filozoflar, Meşşâî geleneğini oluşturmuşlardır. Öte yandan Büyük İskender'in doğuya doğru gerçekleştirdiği siyasî hareketler, Helenizm adı verilen akıma yol açmış; Aristoteles felsefesi başta İskenderiye olmak üzere Mısır, Mezopotamya ve İran'a kadar yayılmıştır. Bu süreçte Meşşâîlik geleneğinde iki eğilim baş göstermiş, birinci eğilim felsefeyi yalnızca Aristoteles üzerinden ele almışken, diğeri onun eserlerini başka felsefî akımlar ve dinler aracılığıyla yorumlamışlardır. Böylece Aristoteles felsefesi Platoncu, Pisagorcu, Stoacı unsurlarla harmanlanmış Yeni-Pisagorculuk, Yeni Platonculuk gibi akımlarla kol kola girmiştir. Bkz. Fatih Toktaş, **Meşşâî Felsefe**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 10-11.
Hz. Peygamber'den sonra fetihler yoluyla İslamiyet, bu farklı kültür ve düşüncelerle karşılaşmıştır. Bu karşılaşma ile başlayan kültür ve düşünce alışverişi Abbasiler devrinde geniş bir çeviri faaliyetini doğurmuş, nihayet Doğu ve Batı dünyasının büyük fikir hareketleri İslam dünyasına geçmiştir. Taylan, s. 131. Tercüme edilen eserler hakkında bilgi için bkz. Taylan, ss. 134-137; Arslan, s. 2. Ayrıca Mustafa Demirci, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu", **İslâmiyât,** 7 (2004), sayı: 2, ss. 43-60.
Ülken, İslam düşüncesindeki Yunan etkisinin doğrudan doğruya değil, İskenderiye, yani Helenistik felsefe ve Hıristiyanlaşmış Yunan felsefesi kanalı ile olduğunu belirtir. Atina Okulu dağıldıktan sonra filozofların bir kısmının İskenderiye'ye, bir kısmının ise Suriye'ye geçtiklerini, burada Platon ve Aristoteles'i açıklayarak Hıristiyanlaşmış Yunan felsefesini meydana getirdiklerini anlatır. Bu eserlerin önce Yunanca yazıldığını sonra Süryânîce ve Aramca'ya tercüme edildiklerini ve bizim elimizde bulunan ve İslam felsefesini etkileyenlerin bu eserler olduğunu söyler. Bkz. Demirci, s. 20.
İslam felsefesinde bu tür felsefeyi ilk başlatan Kindi olsa da onu asıl kuran kişi Fârâbî'dir. İbn Sina ise Fârâbî'nin açtığı yolda ilerler ve onu geliştirir, yüksek bir sentez seviyesine ulaştırır. İbn Rüşd birtakım eleştirileri ve değişiklikleri olmakla beraber bu felsefe geleneğinin içerisinde yer alır. Bkz. Arslan, s. 5. Corbin, onları, İslam'ın Yeni Platoncuları sayar. Bkz. Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi -Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne-**, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları,

yüzden Câhiliye Araplarında Antik Yunan eserlerine ilgi ve tercüme faaliyetlerinden söz edemediğimiz gibi Antik Yunan ya da Yeni Platonculuk kaynaklı 'direkt' bir etkiden de bahsedemeyiz. Fakat gerek Antik Yunan düşüncesi gerekse Yeni Platoncu Felsefenin etkisinde kalmış olan komşu din mensupları aracılığıyla böyle bir etkinin 'dolaylı olarak' Câhiliye Araplarına ulaşmış olması mümkündür.

Gnostisizmin ise İslâm'dan önce gerek bir bilgi sistemi ve epistemolojik bir yöntem gerekse bir dünya görüşü, muayyen bir zihnî tavır ve ahlâkî tarz olarak Yakındoğu'da, özellikle de Mısır, Suriye, Filistin ve Irak gibi bölgelerde hâkim olan kültürlerin önemli bir dinî, mistik ve felsefî boyutunu oluşturduğu kabul edilmektedir.[172] Bu durum, söz konusu 'tarih-dışı bilgi ve insan anlayışı'nın bölgede zaten var olduğunun işaretidir.

Hicaz bölgesinde yaşayan Arapların İslam öncesinde söz konusu bölge halklarından haberdar oldukları ve onlarla birtakım ilişkiler kurdukları görülür. Bu ilişkiler hiç de küçümsenmeyecek ölçüdedir. Yine onların, etraflarından kopuk ve bîhaber bir topluluk olmadıkları aşikârdır. Nitekim ticaret konusundaki girişimciliklerinin ve birçok yere ticarî seyahatlerde bulunmalarının, onların çevreleriyle ilişkilerinde ve çevre kültürleri tanıyıp bilgi sahibi olmalarında etkisi büyüktür. Örneğin, Derveze (1888-1984), onların Kuzey Şam, Yemen, Irak, Fars, Mısır, Habeşistan, Afrika sahilleri ve Hint arasında bir yandan aracılık yaptıklarından, diğer yandan kendi toplumlarının muhtaç olduğu ticaret eşyasını ve malları satın aldıklarından bahseder.[173] Hz. Peygamber'in büyük Daba fuarına gittiğini ve Çin, Hint, Sint, Pers, Doğu ve Batı'nın bütün ticaret mallarının her sene bu büyük fuara deniz ve kara yoluyla getirildiğini Hamidullah (1908-2002)'tan öğrenmekteyiz ki, bu bilgi, Arapların ticaret amaçlı seyahatlerinin onları kendilerinden çok uzakta yaşayan halklarla nasıl bir araya getirdiğini göstermektedir.[174]

İstanbul, 2015, I. 276; Yunan Felsefesinin etkisi ile ilgili olarak daha fazla bilgi için bkz. Corbin, I. 275-328.

[172] Alper, s. 445.

[173] İzzet Derveze, **Kur'ân'a Göre Hz. Peygamber'in Hayatı**, Ter. Mehmet Yolcu, Ekin Yayıncılık, İstanbul, 1998, I. 57.

[174] Muhammed Hamidullah, **İslam'a Giriş**, Ter. Cemal Aydın, TDV Yayınları, Ankara 2001, s. 8. Konuyla ilgili geniş bilgi için, Ahmet Turan Yüksel'in **İslam'ın İlk Döneminde Ticarî Hayat**, (Beyân Yayınları, İstanbul, 1999) adlı eserine; yine Muhammed Hamidullah'ın, "Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri" adlı makalesine (çev. Abdullah Aydınlı, **ATAÜİİFD**,

Arapların çevre halk ve kültürler ile ilişkileri yalnızca ticarî sebeplerle açıklanamaz. Nitekim aşağıda Mısır ile ilgili bazı göç hareketlerinden bahsedildiğini de göreceğiz. Bunların yanında Derveze, Hicaz'ın Hac mevsimiyle ilgili bilgi verirken, oraya gelenlerin, yalnız Mekke ve Hicaz ahalisiyle sınırlı olmadığını, yani Hac ziyaretlerinin müşrik Araplara mahsus olmadığını belirtir. Onun bildirdiğine göre, Hac için Yemen, Necd, Şam yaylaları gibi çok uzak bölgelerden gelenlerin haddi hesabı yoktur. Bu ziyaretçilerin içinde hanif dinine mensup muvahhidler olduğu gibi, Sabiîler, Hıristiyanlar ve Yahudiler de vardır. Ticaret, misyonerlik, övünmek, hitabette bulunmak, kasideler söylemek amacıyla gelenlerin yanında Hac mevsimi ve oluşturduğu güven ortamı dışında hiçbir şekilde çözülmesi mümkün olmayan problemlerin çözümü için gelenler de vardır. [175]

Sadece Kur'ân'dan yola çıkılarak bile Arapların, çevrelerindeki söz konusu halklar ve ülkeler ile ilgili bilgileri hakkında fikir sahibi olmak mümkündür. Örneğin, Kur'ân'ın misal verdiği halkların ve onlarla ilgili anlatılan kıssaların Araplarca zaten biliniyor olması bile bizim için bir örnektir.[176] Bunun yanında kaynaklarda konuyla ilgili birçok örnek bulmak da mümkündür. Sonuç olarak, tüm bu ilişkiler bizi, Câhiliye Araplarının, çevre gnostik kültürlerin bilgi ve insan tasavvurlarından; ya da Gnostisizm, Hermetizm veya Yunan Düşüncesinin tesiri altında kalmış Yahudi ve Hıristiyanların bilgi ve insan tasavvurlarından etkilendiklerini de düşünmeye sevk eder.

Burada öncelikle, Gnostik, Hermetik, Yunan kaynaklı tarih-dışı bilgi ve insan tasavvurundan uzak kalamayan Yahudilerden ve Hıristiyanlardan bahsedeceğiz. Kur'ân'ın bildirdiği gibi her iki gelenek de aslında hep aynı hakikati insanlara farklı zaman ve şartlarda bildiren, özü itibariyle değişmez dinî geleneklerdir. Sadece Kur'ân'dan yola çıkarak söylersek, mutlak tevhîd hakikatinden tarih boyunca asla taviz vermeyen bir dinin, düalizme ve insanı ilâhlaştırmaya olanak veren Gnostik temalar içermesi mümkün değildir. Fakat hem Yahudi hem Hıristiyan geleneğinde bu tür motiflerin olduğu görülür. Bu sebeple, kısaca da olsa bu konuya birkaç örnek

---

Sayı:IV, Yıl:1980, ss. 327-342) müracaat edilebilir. Ayrıca bkz. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Hicaz" **DİA**, Ankara 1998, XVII. 433-435.

[175] Derveze, I, s. 180.

[176] Mutaffifîn, 83/13; Kalem, 68/15 ve Nahl, 16/24. âyetlerde, Arapların, kendilerine anlatılan kıssaların 'eskilerin masallarından başka bir şey olmadığını' iddia ettikleri zikredilir. Bu durum, doğal olarak onların bu kıssalarda anlatılan şeylerden haberdar oldukları anlamına gelmektedir.

üzerinden değinmekte fayda görüyoruz. Daha sonra ise bizzat Gnostik geleneğe sahip diğer halklardan bahsetmeye ve Câhiliye Araplarının bu komşuları hakkındaki bilgilerine dair örnekler vermeye gayret edeceğiz.

1.2.1. Yahudilik

İnsanlık tarihinin kadîm geleneklerinden biri olan Gnostik düşüncenin kökeni hususunda farklı görüşlerin varlığından yukarıda söz edilmişti. Gnostisizm'in her ne kadar kilise papazlarının yazmalarının etkisiyle I. asırda ortaya çıkmış olabileceği muhtemel görülse de tarihinin aslında Hıristiyanlıktan çok önceye dayandığı fikri daha makbul görünmekte[177]ve kaynağını Musevî, Pagan ve Pers geleneklerinden aldığı ya da en azından o geleneklerden büyük ölçüde etkilendiği ifade edilmiştir.[178] Bu meyanda, Yahudiliğin, insanı ve bilgiyi tarihten koparan bu geleneklerle ilişkisi başlı başına bir araştırma konusu niteliği taşımaktadır. Biz, konumuzun sınırları gereği, bu ilişkiye kısaca işaret edeceğiz.

Yahudilik'te 'Tanrı'nın birliği ve tasvir bile edilemez oluşu' temel bir inançtır. Bu yüzden Hıristiyanlık doktrininde görülen, Tanrı'nın kendini Hz. Îsâ'da canlı olarak şekillendirdiği gibi bir inancın Yahudilerce kabulü mümkün değildir.[179] Diğer taraftan, insanın daha yüksek bir manevî hayata kavuşması için maddî yani bedene ait zevklerden kaçınmak şeklinde riyâzete dayalı bir yaşam tarzı da benimsenmez. Hatta bunun günah olduğu kabul edilir. Çünkü bu şekilde kişi, Tanrı'nın insanoğlunun mutluluğu için sunduğu iyilikleri itelemiş olmaktadır.[180]

Bundan dolayıdır ki Yahudilik, temel olarak uygulamaya dönük ve dünyevîdir. Ödül ve cezanın öteki dünyada verileceği konusuna ilgi, Yahudilik tarihinde ileri dönemlerde gelişmiştir. Bu sebepten öteki dünya ile uğraşmak teşvik edilmez. Kişi, manevî kurtuluşa imandan ziyade, doğru ve dürüst uygulamalarla

---

[177] Martin, s. 25; Hilmi Demir, **Mit, Kozmos ve Akıl –Zerdüştlük, Maniheizm, Hıristiyan Gnostikler ve İslam-**, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2011, Önsöz, s. 5.

[178] Martin, s. 25.

[179] Yusuf Besalel, **Yahudilik Ansiklopedisi**, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 2001, I. 220.

[180] Besalel, I. 221. Bu konuda Yahudi kutsal kitaplarında yer alan uyarı örnekleri için Besalel, I. 221-222.

ulaşabilir ve bu tür uygulamalarıyla insanoğlunun, bu dünyanın mükemmelleştirilmesine katkısı olduğuna inanılır.[181]

Yahudilikte yer alan yalnızca bu temel kabuller bile başlangıçta bu dinin Gnostisizm ile pek de alakalı olmadığını göstermek için yeterlidir aslında. Çünkü açıktır ki tarihsel alana ve maddeye karşı olumsuz bir tutum söz konusu olmadığı gibi insanın tarihîliğine ve maddî yönüne karşı bir tutum da söz konusu değildir. Bunun sonucu olarak insanın kurtuluşu, bilgiye ulaşması için tarihsel/maddî gerçekliğinden kopmasına gerek de yoktur. Bu anlayışın sonucu olarak insan, tarihî gerçekliğiyle bağı kopmadığı için ne kadar yücelse de tarih-dışı bir varlık/ilâh haline gelmez.

Mesela, İncil'de anlatıldığına göre Yahudiler, Tanrı'nın oğlu olduğunu söylediği için Îsâ'ya şiddetle karşı çıkmışlardır. Îsâ Yahudilerin bu tepkisi karşısında Eski Ahit'i referans alarak, sözünün Yahudi şeriatine uygun olduğunu iddia etmiştir fakat Yahudiler onun bu açıklamasından tatmin olmamışlardır. Onun söyledikleriyle Eski Ahit arasında paralellikler bulunsa da, Yahudiler Îsâ'nın üslûbunu Yahudi teolojisi açısından küfür olarak değerlendirmişler ve cezalandırmak için onu yakalamaya çalışmışlardır.[182]

Bu keskin sınırlara rağmen, Gnostisizmin birçok gelenek, inanç ve din üzerinde olduğu gibi Yahudilik üzerinde de etkili olduğu ifade edilmiştir.[183] Hatta daha önce de aktardığımız üzere, Gnostisizmin kökeninin bizzat Musevî gelenekle ilgisine dikkat çekilmiştir.[184]

Martin, Babil sürgününün sona ermesiyle birlikte, yerlerinden edilmiş ve işgal sonrası yavaş yavaş yurtlarına dönmeye başlamış topluluklar ile şehri terk etmeyip orada kalmış olanlar arasında kavgaların meydana geldiğini, sürgün edilmiş olanların kalanları işbirlikçilikle suçladıklarını, kendilerini ise Tevrat'a sadık kaldıkları için tanrının gerçek çocukları olarak gördüklerini aktarır. Bu karmaşa ve siyasî birtakım

---

[181] Besalel, III. 767. Bu konuyu ele alan bir çalışma olarak İsmail Taşpınar'ın **Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı** adlı eserini burada zikretmemiz yerinde olacaktır (İstanbul, 2014).

[182] Baki Adam, **Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları**, Pınar Yayınları İstanbul, 2011, s. 84. Baki Adam, 'Tanrı Oğlu' teriminin Eski Ahit'te başta İsrâiloğulları olmak üzere Davut gibi krallar, bazı peygamberler ve Salih kimseler için kullanıldığını, fakat 'tanrının seçkini' anlamına gelen mecazi bir deyim olduğunu belirtir. Eski Ahit'teki Tanrı- İnsan ilişkisi ile ilgili Baba-Oğul kavramları Yahudi teologlarca gerçek anlamda baba- oğul ilişkisi olarak yorumlanmamıştır. Bkz. Adam, s. 84.

[183] Aydın, Doğu Batı, s. 12.

[184] Martin, s. 25.

çalkantıların görüldüğü ortamda ise radikal bazı grupların meydana çıkıp geliştiklerini belirtir. Bu gruplar gözle görülür biçimde vahye inanan, çilekeş gruplardır ve Musevî toplumunun uç noktalarında konumlanmışlardır. Bunlar içinde belki de en bilineni, Lut Gölü kıyısında bulunan Kumran'daki mağara ve oyuklarda yaşayan Esseniler'dir. Hatta Îsâ ve Vaftizci Yahya'nın dahi Lut Gölü kıyısındaki bu toplulukların mensubu oldukları pek çok farklı yazar tarafından dile getirilmiş bir varsayımdır. Martin, Esseniler'in homojen bir topluluk olmadığını, şehirlerde yaşayarak mütevazı düzeyde ticaret yapıp evlenen ılımlı Esseniler olduğu gibi en katı akidelere göre yaşayan tutucu Essenilerin de bulunduğunu aktarır ki onların cinsel perhiz, ritüel ve ibadetlerle dolu bir hayat sürdükleri belirtilir.[185] Dahası Kumran'daki bu dinsel toplulukların Düalist bir dünya görüşüne sahip oldukları bilinmektedir. Buna göre evren iyicil cennet güçleriyle, kötücül cehennem güçlerinin sürekli mücadele ettiği bir savaş arenasıdır ve insan da bu savaşın mikro kozmosudur.[186]

Neşşâr da Gnostisizm ve Yahudilik ilişkisini Babil sürgünü dönemine dayandırır. Ona göre Gnostisizm'in Yahudiliğe sızması Yahudilerin Babil'de sürgünde iken Farslarla komşu oldukları zamana rastlar. Bu, daha sonra, İskenderiyeli Yahudilere ve peşinden de Filistinli Yahudilere sirayet eder.[187] Louis F. Hartman, Yahudilerin, dünyanın sonuyla ilgili bazı inanç unsurlarını komşuları Mısır ve Babil'den almış olduklarından bahsederek[188] söz konusu ilişkiyi yine sürgün dönemine dayandırır ki 'tarihin sonunda bir Mesih tarafından kurtarılma'nın Gnostik bir motif olduğu bilinmektedir.[189]

Bunların yanı sıra, Helenistik kültürün, İskenderiye, Filistin ve civar Yahudi yerleşim bölgelerini etkilemiş ve Yahudiliğin bundan sonraki gelişimini de belirlemiş olduğu[190], M.Ö IV. asırdan itibaren Yahudi dinî literatüründe ortaya çıkan apokaliptik metinlerin çoğunun Yunanca olmasından, kullanılan dil ve paradigmaların Yunanlılar'dakiler ile ortak özellikler göstermelerinden anlaşıldığı

---

185 Martin, ss. 26-27.
186 Martin, s. 27.
187 Neşşâr, I. 265.
188 Louis F. Hartman, "Eschatology", **EJ**, edt. F. Skolnik-M. Berenbaum, IInd edt, Jerusalem 2007, VI. 489-500.
189 Dünya yani tarih sahnesi o kadar kötü ve orada maddî gerçeklikleri ile var olan insanlar kendilerini bu kötü dünyadan kurtarma imkânından o kadar yoksundurlar ki, kurtarılma ancak bu dünyaya ait olmayan bir varlık tarafından gerçekleştirilebilir.
190 Taşpınar, s. 98-102.

ifade edilmektedir. Örneğin, o zamana kadar insanı ruhu ve bedeni ile bir bütün olarak ele alan eski İbrânî inancı yerine ruhun bedenden bağımsız olarak öldükten sonra varlığını sürdürmesi ve ölümsüzlüğü konuları gündeme gelmiştir. Ruh-beden dualizmini ve ruhun ölümsüzlüğünü kabul eden Yahudiler kadîm Şeol âlemi inancından vazgeçerek, öldükten sonra ruhun bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürdüğü, ölümsüz olduğu, ceza ve mükâfatın muhatabının ruh olduğu inancına doğru bir meyil göstermiştir.[191] Bir diğer örnek olarak şu da verilebilir ki, Pythagoras, Platon ve Stoacılar gibi Yunan filozoflarının mitleri sembolik dille yorumlamalarına benzer şekilde Yahudiler de Tevrat'ı şerh etmişlerdir. Bu akımın en önemli temsilcisi ise Philon'dur.[192]

Baki Adam, Babil sürgünü ile başlayıp Roma sürgünü ile doruk noktasına ulaşan 'Diaspora'nın, Yahudiliğin Tanrı anlayışında da önemli değişiklikler yaptığını ifade eder. Ona göre, diaspora yıllarında kendilerini çevreleyen dünyanın acımasızlığını daha yakından hisseden Yahudiler, kendileriyle birlikte yaşayan Tanrı anlayışını geliştirmişlerdir. Bu anlayışa göre Tanrı, *Şekina* ve Kutsal Ruh (*Ruah Ha-Kodeş*) adı verilen tecellileriyle İsrâiloğulları'nın arasında yaşamaktadır.[193]

İbrânîce'de "ikâmet etmek, çadır kurmak" gibi anlamlara gelen *şâhan* kelimesinden türetilen *Şekina* kavramı, Tannaim metinlerinde yer alan bir kavramdır. Eski Ahit'te bu kavram yoktur. *Şekina*, diasporada 'Yahudiler arasında yaşayan Tanrı' imgesini ifade etmektedir. Tanrı, *Şekina* imgesiyle İsrâiloğulları'nın diaspora yaşamına eşlik etmektedir.[194] Tannaim dönemi sonrası *Şekina* kavramı, Yahudi mistisizminde merkezi bir yer alır ve mistiklerin önemli meditasyon kavramlarından biri olur.[195]

---

[191] Taşpınar, s. 100.
[192] Neşşâr, I. 95
[193] Adam, s. 97-103.
[194] Adam, s. 97.
[195] Adam, s. 99. Bu kavramlar Yahudi Gnostisizminin açık birer örneği olarak *Kabbala*'da da karşımıza çıkar. Ahmet Susa, kâinatın, Tanrı'nın ve yarattıklarının sırlarıyla ilgili bir takım Bâtınî hikmetler ortaya atan bir grup rabbinin, Talmud'un yazılışından bir süre sonra Doğu felsefesinden, Perslerin ve Zerdüşt'ün dininden etkilendiklerini ve ilk aşamasında "gizli hikmet" denilen harekete "*Kabbala*" adını verdiklerini söyler. Rabbilere göre bu sırlar çok eski zamanlardan beri kutsal kişilere inmiş, bazı Rabbiler de onları muhafaza etmişlerdir. (Bkz. Ahmet Susa, **Tarihte Araplar ve Yahudiler**, Selenge Yayınları, İstanbul, 2005, s. 229) Bu yüzden kabalizmde de gnostik yöntemdekine benzer şekilde müridlere nefislerini bu yola adayacak mertebeye getirmek için uzun ve meşakkatli bir yol önerilir. (Neşşâr, I. 265) İşte bu kabalistik düşüncenin aktarıldığı metinlerde ilâhî sefirottaki dişil unsur olarak tanımlanan Şekina, sefirotun sonuncusu ve ilâhî düzenin dayanağıdır. Daha sonraki dönemlerde Şekina, Tanrı'nın dişil yüzü ve kutsal ana olarak

Tüm bu motiflerde görüldüğü üzere, Yahudilik kendisine ters düşen her türlü akîdeyi ortadan kaldırmaya çalışsa da, sonuç itibariyle gnostik düşünceler Yahudiler arasında ortaya çıkar.[196] Başlangıçta Yahudi dininde var olan temel kabullerde nasıl bir sapma olduğu açıktır. Bu sapmanın boyutlarını gözler önüne seren bir başka örnek ise bir mitoloji kahramanı izlenimi veren Enoch'tur.

Batı dillerinde *Enoch* ve *Hanoch* olarak zikredilen Hanok isminin aslı İbrânîce *Hanok*, İslâmî kaynaklarda *Uhnûh*'tur. Onun, Mısır ve Yunan'daki meşhur Hermes; İslam'daki İdris peygamber olduğu şeklinde bilgiler mevcuttur.[197] İdrîs kelimesinin menşeine dair bu görüşler İdrîs'in kimliğiyle ilgili tartışmaları da beraberinde getirir. Müslüman müellifler, Kur'ân'daki bilgilerden hareketle ve Kur'ân dışı kaynaklardan, özellikle de *Kitâb-ı Mukaddes*, apokrif eserler ve rabbânî literatürden faydalanarak İdrîs'i, *Kitâb-ı Mukaddes*'te yer alan ve semaya yükseltilmiş şahsiyetlerden -Hanok, Hanokh, Enoch, Uhnûh veya İlyâ, İlyâs, Hızır- biri olarak kabul ederler. Diğer taraftan İdrîs, Hermes'le aynîleştirilir.[198]

Enoch'un 'Tanrı ile yürüdüğünü ve ondan sonra da ortadan kaybolduğunu çünkü Tanrı'nın onu götürdüğünü' söyleyen ifadeler[199], Kutsal Kitap sonrası *Talmud* ve *Midraş* ulemasının zihnini kurcalamıştır. Bununla beraber o, tüm bilimleri icat eden, Tanrı'nın sırlarına vakıf olan ve Sema'da yazılmış tabletleri sökebilen bir kişidir.[200] Hakkında *Kitâb-ı Mukaddes* dışında *Talmud* ve *Midraş* ile apokrif literatürde de bilgiler bulunan Enoch'un bir peygamber mi yoksa kutsî bir şahsiyet mi olduğu konusu Yahudi âlimleri arasında tartışmalıdır. *Aggada*'da (Yahudilerin Talmud ve Midraş'ın kıssalar, efsaneler, alıntılar, darb-ı meseller, folklorik temalar içeren bölümlerine verdikleri isim) Hanok, ölüm acısını duymadan cennete giren dokuz sadık insandan biri olarak gösterilir.[201]

---

algılanmaya başlanır. Kabalacıların kutsal kitabı Zohar'da ulûhiyet; baba, oğul ve kutsal ruh olarak üçe taksim edilir; Tanrı Baba, Oğul Metatron ve Kutsal Ana Şekina'dır. Bununla beraber, ulûhiyette parçalanmaya sebep olmaması için Şekina ile ilgili farklı yorumlar yapıldığından eserde bahsedilmektedir. Bkz. Adam ss. 98-99.

196 Neşşâr, I. 265-266.

197 Harman, XXI, 479; Işık, Doğu Batı, s. 48.

198 Bu bilgiler ve İslam ve Yahudi kaynaklarında Enoch'un kimliği ve kişiliği ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Harman, s. 479.

199 Yaratılış, 5: 23, 24.

200 Besalel, I. 157; David Flusser, "Enoch", **EJ**, edt. F. Skolnik-M. Berenbaum, IInd edt, Jerusalem 2007, VI. 441-442.

201 Harman, XXI. 479. Ayrıca bkz. Besalel, I. 157; Haïm Z'ew Hirschberg, "Enoch", **EJ**, edt. F. Skolnik-M. Berenbaum, IInd edt, Jerusalem 2007, VI. 442. *Aggada* ile ilgili bilgi için bkz. Aynur

Enoch'un Yahudi mistisizminde önemi büyüktür. Yahudilere göre bazı melekler büyük tasvibe mazhar olurlar. İşte Metatron böylesi bir baş melek ve diğerlerinin prensidir ki o, Enoch'un beşerîlikten kurtulmuş ve melekleşmiş halidir. Göğe alınır ve orada insanların amellerinin kaydını tutar.[202]

Caner Işıklı, tanrıya ait bilgileri hep somut bir biçimde düşünmeye alışmış Musevî geleneğinin; Enoch'a, remizlerin, harflerin ve sayıların anlamlarını göksel sırlarla birlikte saklayarak ve bilgilere hâkim olarak sunmasının da söz konusu toplumsal yapı için olağan olduğunu düşünür. Varlığını sürekli gizleyerek ve vaat edilen topraklar ideali ile siyaseti, zenaatı ve tekniği geliştiren Yahudi toplumu, Hermes'e gizli bilgilerin taşıyıcılığını vererek ve Hermetik bilginin seçilmiş insanların ulaşabileceği bilgi olduğunu kabul etmiştir ve hermetizm mistik örgüler aracılığıyla Yahudi düşüncesi içerisinde yaşamıştır. Başka bir deyişle, hermetik bilgi Yahudi inancı içinde ezoterik okullar vasıtasıyla gelmiş ve gnostik düşünce bu tarz bilgilerin aktarıldığı kurumsal yapıların içinde ifade edilmiştir.[203]

Yahudiler ile ilgili bölümü kapatmadan önce bu konuyla bağlantılı iki örnek daha vermemiz gerekmektedir ki, bu örnekler bize Gnostisizm kaynaklı bu tarih dışı insan tasavvurunun Hicaz bölgesinde yaşayan Câhiliye Araplarının ne kadar yakınına geldiğinin işaretleridir:

Kur'ân'da Yahudilere yönelik eleştirilerden biri, onların 'Üzeyir'in Allah'ın oğlu olduğu' şeklindeki inancıdır.[204] Baki Adam, Yahudilerin tanrının mutlak birliği konusundaki temel inancının aslında böyle bir düşünceye müsait olmadığını ve temel Yahudi kaynaklarında bu konuda herhangi bir bilgi olmadığını belirtmekle beraber, Yahudilerde bir mistik gelenek olan ve Gnostik inançların etkisinde kalarak gelişen Merkabah mistisizminden söz eder. Ona göre Gnostisizm, Hıristiyanlık üzerinde olduğu kadar Hicaz Yahudileri üzerinde de etkili olmuştur ki söz konusu âyette işaret edilen Yahudiler de bu mistik geleneğe sahip Yahudilerdir. Enoch'ta görülen gnostik tasavvur, onlarda Üzeyr üzerinden kendini gösterir.[205]

Yıldız, **Yahudi ve İslam Kutsal Literatüründe Hz. Ya'kub ve Seçilmişlik Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), DEÜSBE, İzmir, 2014, s. 19.

202 Kılıç, Hermesler Hermesi, s. 34.

203 Işık, Doğu Batı, s. 47.

204 Tevbe, 9/30.

205 Bu bilgiler, Üzeyir'in kimliği ile ilgili görüşler, Merkabah geleneği ve konu hakkında daha detaylı bilgi için Bkz. Adam, ss. 45-89.

Yine Kur'ân'da, Yahudilerin tavırlarını konu eden Nisâ 153. âyet, onların insan-tarih bağının yanında bilgi-tarih bağını da görmezden geldiklerini ortaya koymaktadır. Âyet, Yahudilerin, Hz. Peygamber'den, gökten elle tutulur, gözle görünür bir kitap indirmesini istediklerinden bahseder. Taberî (ö. 310/923) bu âyeti tefsir ederken, Yahudilerin, Musa nasıl kendilerine, Allah katından yazılmış Tevrat getirdiyse, Hz. Peygamber'in de aynı şekilde bir kitap getirmesini veya eğer o gerçekten resûlse gökten ona bir kitabın inmesini talep ettiklerini ve âyetin de bunun üzerine nâzil olduğunu aktarır.[206] Bu onların gökte kısa bir sürede yazılıp bitmiş ve tarihle/yerle ilgisiz bir kutsal kitap, şeriat anlayışlarının olduğunu gösterir. Zira Kitab-ı Mukaddes'te Musa'ya vahyin yazdırılması ile ilgili âyetler şu şekildedir:

> *Tanrı Moşe'ye "Huzurum'a –dağa- çık ve orada kal" dedi. "Sana yazdığım taş levhaları; [halka] öğretilmesi için Tora'yı ve Emir'i vereceğim". Moşe, hizmetkârı Yeoşua ile yola çıktı. Moşe, Tanrı'nın Dağı'na çıktı. İleri gelenlere ise "Size dönene kadar, bizi burada bekleyin" dedi. "Aaron ve Hur sizinle (kalacaklar); davası olan, onlara başvurabilir". Moşe dağa çıktığında bulut dağı örttü. Tanrı'nın Onuru Sinay dağının üzerine yerleşti ve bulut, altı gün boyunca onu kapladı. Yedinci günde (Tanrı) bulutun içinden Moşe'yi çağırdı. Bene-Yisrael'in gözünde, Tanrı'nın Onuru'nun görüntüsü, dağın zirvesinde (yakıp) tüketen bir ateş gibiydi. Moşe bulutun içine girdi ve dağın zirvesine çıktı. Moşe dağda, kırk gün kırk gece kalacaktı.[207]. (Tanrı) Sinay dağında onunla konuşmayı tamamladığında, Moşe'ye iki Tanıklık Levhası'nı verdi. (Bunlar) Tanrı'nın Parmağı'yla yazılı olan taş levhalardı.[208]*

Anlaşılan o ki, Yahudiler Hz. Musa'nın Allah katından gelirken elinde getirdiği levhalar örneğindeki gibi gökte yazılıp bitmiş ve somut bir kitap haline getirilmiş buyruklar listesinin Hz. Peygamber'e de verilmesi gerektiğini düşünerek bu yöndeki taleplerini dile getiriyorlardı ve muhtemelen onların etkisiyle Câhiliye Arapları tarafında da aynı beklenti ortaya çıkmıştı.[209]

Onların bu algısına göre kutsal bilgi, her ne kadar tarihsel alanda var olan insana gönderilse de, insanı da tarihi de aşan bir alandan geldiği için orda yine insandan ve tarihten bağımsız bir şekilde var olmuştur. Musa'ya verilen Tora da

---

[206] Ebû Ca'fer Muhammed İbn-i Cerîr et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân (I-XXIV)**, thk: Ahmed Muhammed Şâkîr, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1420/2000, IX. 356.

[207] Çıkış, 24:12-18; Tesniye, 9:9-11. Yukarıda kullandığımız çeviri için bkz. Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla **Tora ve Aftara, Şemot**, çev. Moşe Farsi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 2004.

[208] Çıkış, 31:18.

[209] İsra, 17/93.

aynen bu anlayışla yorumlanır. Nitekim Tora'nın varlığı da tarihsel süreçle o kadar ilgisiz ve tarihten o kadar bağımsızdır ki dünyanın varoluşundan bile öncedir.[210]

Yahudilerin tarih-dışı bilgi/kitap algılarıyla alakalı bir diğer sorun da nesih meselesinde ortaya çıkar. Zira onların nezdinde Allah katından gelen bilginin tarihsel süreç içerisinde değişmesi, ortadan kalkması söz konusu olamaz. Tarihin dışında, zaman ve zemin kaydı olmayan bir bilginin/vahyin/kitabın zaman ve zemine göre geçerli olması ya da geçerliliğinin ortadan kalkması kabul edilebilir değildir. Dolayısıyla 'nesh' de onlar için kabul edilemezdir. Çünkü şeriat Musa ile başlamış ve onunla bitmiştir. Musa'dan önce aklî birtakım hadlerle, maslahatlar icabı bazı hükümler dışında şeriat de yoktur. Şeriatın neshedilmesi ise asla caiz değildir. Yahudilere göre nesh bir şeye yeniden başlamak anlamına gelir ki bu Allah hakkında caiz olamaz.[211]

Bu örnekler şeriatin, tarihsel gerçekliği, tarih sürecini dikkate almayan bir kanunlar bütünü gibi düşünüldüğünü ortaya koyar. Bu düşüncenin köklerinin ise yine, tarih dışı bilgi anlayışına dayandığı açıktır.

Netice itibariyle, Yahudilerin tarih-dışı bilgi ve insan tasavvuruna sahip oldukları ve onların söz konusu tasavvurlarının ise, komşuları Câhiliye Arapları'nın kültür dünyaları içerisinde yer ettiği aşikârdır.

1.2.2. Hıristiyanlık

Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından önce Filistin coğrafyasının Helen etkisi altında bulunduğu, ayrıca sır dinleri de dâhil olmak üzere farklı din ve inanışların bu bölgede yaygınlaştığı belirtilmektedir[212]ki tüm bunlar Hıristiyanlığın zaten gnostik temayüllerin tesirindeki bir ortama doğmuş olduğuna işaret eder.

Russell, Yunan'da Dionysos ya da Bakchos isimli tanrıya tapınma sonucunda ortaya çıkan ve derin gizemciliğe neden olan yolun, birçok filozofu aynı zamanda

---

[210] Yahudilerin Tora yani Hz. Musa'ya Sinay'da verildiğine inanılan beş kitap hakkındaki bu yaklaşımlarıyla ilgili olarak bkz. Yıldız, s. 12.

[211] Neşşâr, I. 84; Şehristânî, s. 191. Yahudilerin Kutsal Kitap konusundaki bu algıları, onların Hz. Peygamber'le aralarında geçtiği aktarılan bazı diyaloglardan da anlaşılır. Bkz. Yıldız, ss. 246-250.

[212] Zekiye Sönmez, **İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık**, TDV Yayınları, Ankara, 2012, s. 29.

Hıristiyan tanrıbilimini biçimlendirmede payı olduğuna işaret eder.[213] O, Grek dönemi ve sonraki filozoflar arasında da dinsel düşünenler olduğunu ve onların dolaylı ya da dolaysız olarak fikirlerini Bakchos dinine borçlu olduklarını ifade ederek bu durumun en başta Platon için geçerli olduğunu belirtir. Çünkü bu düşünme biçimi Hıristiyan tanrıbilimine Platon ve onun fikir babası Pythagoras aracılığıyla aktarılmıştır.[214]

Pavlus'un, Hıristiyanlığı, aynen Eski Yunan'daki gibi, merkezi, "Îsâ'nın insanı kurtaran ölümü" olan bir sır dini haline getirdiği, bu yeni görüşte Îsâ'nın, ilk şakirtlerinin gördüğü gibi, yalnız tarihî bir insan olarak değil, ölen, dirilen ve göklere yükselen Rab (*Kyrios*) olarak tasvir edildiği ifade edilmiştir.[215]

Îsâ tebliğe başladığı sırada, Musa Şeriatı'nın haham sınıfının tekelinde halkın uygulayamayacağı kadar ayrıntıya boğulduğunu görmüştü. Yaşamı boyunca haham sınıfının bu tutum ve anlayışıyla mücadele etmiş, şeriatı da kaldırmaya değil, aksine tamamlamaya ve düzeltmeye yükümlü olduğunu söylemişti. Putperestlerin yeni dine girmesiyle bu sorun ortaya çıkmış fakat havarilerin kararlı tutumları sonucunda taviz verilmeden tatlıya bağlanmıştı. Şeriatı, putperestlerin Hıristiyanlığa girmesinin önünde bir set gibi gören Pavlus, önceleri putperestlikten dönenlerin Musa Şeriatı'yla yükümlü olamayacağını ileri sürünce, Kudüs'e son gelişinde Başkan Yakub ve havariler tarafından bu düşünceleri yüzünden uyarılmıştı. Hatta Yakub'un önerileri için adak adayıp, başını da tıraş ettirmiş fakat buna rağmen Kudüs'te linç olayından sonra, Pavlus, Yahudi asıllı cemaatten ilgisini tamamen kesip, putperestlere yönelince putperestlerin yeni dine girmesini engelleyen şeriat duvarının mutlak surette yıkılması gerektiğine inandı. Îsâ'nın haham sınıfıyla giriştiği mücadeleyi, şeriatla mücadele şeklinde takdim etti. Önce, Eski Ahit'in hiçbir yerinde olmamasına rağmen Âdem ve Havva'nın işlediği günahı bütün insanlığı teşmîl ederek "aslî günah" kavramını ortaya attı. Sonra da bütün işlenen günahların kaynağının şeriat olduğunu ilan etti. Hatta şeriatı katil olarak nitelendirdi. Şeriat yaşadıkça günahın da işlenmeye devam edileceğini söyledi. Oysa Tanrı, insanlığı bu aslî günahtan kurtarmak için kendi oğlunu "kefâret" olarak' göndermişti. O, kanı ile bütün

---

213 Russell, ss. 40-41.
214 Russell, s. 43.
215 Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, **Dinler Tarihi**, Berikan Yayınevi, Ankara, 2009, s. 368; Mehmet Çelik, **Süryânî Tarihi**, Ayraç Kitabevi, Ankara, 1996, I. 39.

günahlara kefaret olarak, şeriatı da kaldırdı. Böylece günah bir daha Hıristiyanlara musallat olamayacaktır. Şeriatın yerine ise Îsâ, iyilik getirdi. Mesihlerin hepsi Îsâ'nın kemik ve organlarındandır. Îsâ kısa zamanda göklerden tekrar inecektir. Şimdi artık ne yemek ve içmek ne de sevmek ve evlenmek zamanıdır. Evli olanlar dahi, bekârlar gibi davranmalıdır çünkü zaman çok yakındır".[216]

Bu Pavlusçu yaklaşımda gördüğümüz 'tarih-dışı kurtarıcı ve onun aracılığıyla kurtuluş, madde ve tarihten tamamen kaçış' gibi temalar hem Yunan hem de Gnostisizm kaynaklı motiflerin Hıristiyanlığa daha baştan işlenmeye başlandığını gösterir.

Mevlüt Uyanık, Orta Çağ felsefesinin, Hıristiyan kilisesinin Antik felsefeden yararlanarak kurmaya çalıştığı bir felsefe olduğunu söylerken, başlangıçta kilise babaları tarafından oluşturulduğu için Hıristiyan felsefesine "*Patristik Felsefe*" de dendiğini belirtir. Sonrasında ise bu felsefede Platon ve Aristotelesçi bir perspektifin ağırlık kazandığını ifade eder.[217] Ona göre, ilâhî bir din olan Hıristiyan doktrine göre evren yaratılmıştır ve Tanrı her şeyi yoktan yaratan, "*Bir Olan*"dır. Fakat bu "Bir", Tanrı (Baba), Kutsal Ruh (Oğul Îsâ) ve kilise şeklindeki teslis ile ifade edilir. Îsâ'da beşerî öz ile ilâhî öz birleşmiştir. Bunlarla özdeş olan ve yeryüzündeki temsilciliği yürüten Kilise, ilâhî özün somutlaşması hususunu insanlara açıklarken, Antik Çağ felsefesinden yararlanmıştır.[218]

325 İznik konsilinde kilise, Îsâ'yı Tanrı'nın bedenlenmiş oğlu olarak ilan etmek için, resmi olarak Yunan kültüründen *Ousia* terimini almıştır. Buna göre baba ile Îsâ aynı bedene, yani cisme sahip olarak görülmüştür. 451'deki Kadıköy konsilinde ise aynı felsefî terim ve fikirler kullanılarak Îsâ'nın ilâhlık konusunda Baba Tanrı'yla aynı olduğu kabul edilmiştir.[219]

Teslis anlayışının Hıristiyanlığın başlangıcında olmayıp, daha sonraları Yunan düşüncesinin, özellikle Yeni Platoncu felsefenin etkisiyle kilise babaları

---

[216] Mehmet Çelik, ss. 39-40.
[217] Uyanık, s. 40.
[218] Uyanık, s. 278; ayrıca bkz. s. 40.
[219] Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: Îsâ'nın Tanrısallaştırılma Süreci", **İslâmiyât**, Sayı: 4, Yıl: 2000/3, ss. 60-65; Daha ayrıntılı olarak Îsâ'nın tanrılaştırılma sürecine etki eden tüm faktörler için bkz. Aydın, "Îsâ'nın Tanrısallaştırılma Süreci", ss. 59-74; Ayrıca bkz. Sönmez, ss. 275- 280.

tarafından sokulduğunu Hegel de ifade eder.[220] Ayrıca 'teslis'in, ilk defa Hıristiyanların buldukları bir doktrin olmadığı, Hıristiyanlıktan önce diğer bazı dinlerde, bazı felsefî ve teolojik akımlarda teslise, teslis benzeri inanış ve uygulamalara rastlandığı, Sümerlerde Anu-Enlil-Ea; Mısırlılar'da Osiris-İsis-Horus; Hindular'da Brahma-Vişnu-Şiva; Yunanlılar'da da Zeus-Hera-Apollo şeklinde oluşturulan "teslis" anlayışlarının buna dair örnekler oldukları da ifade edilir. Hıristiyanlığın, yayıldığı alanlardaki kültürleri etkilediği gibi oralarda hâkim olan kültürlerden de etkilendiği dolayısıyla teslis anlayışının da yukarıda sözü geçen kültürlerin, özellikle Yunan kültürünün etkisiyle Hıristiyan kültürü'nde ortaya çıktığı belirtilir.[221]

Tüm bunlarla beraber, Îsâ'nın bedensel yönünü yalnızca bir tezâhür olarak kabul eden, Mesih'in insanlığı ve çektiği ızdırapları görüntü ve yanılsamadan ibaret sayan doketik düşünce[222] mensubu Elkesai Yahudi-Hıristiyan mezhebinin[223] M.S. 100. yıllarda Ürdün civarında ortaya çıktığı dikkate alınırsa, Gnostik etkinin de ne kadar çabuk Hıristiyan düşüncede vücut bulduğu görülür. Maniheizm'in kurucusu Mani'nin bu mezhep içerisinde yetiştiği bilgisi[224] ise Gnostisizmin Yakın Doğu'da vardığı noktayı açıklar.

Gnostisizm, Hıristiyanlığın gelişme döneminde de kilise hukukunu, temel iman şartlarını, ilâhiyatını belirgin bir şekilde etkilemiştir.[225] Örneğin, Hıristiyan Batı'nın ilk büyük ilâhiyatçı filozofu Aziz Augustinus'un gençlik yıllarında gnostik eğilimler taşıdığı, Maniheistlerin etkisinde kaldığı ve Yunan felsefesinin Platoncu geleneği ile Hıristiyan inançlarını kaynaştırmaya çalıştığı[226] bilinmektedir.

---

[220] Mehmet Bayraktar, **İslam Düşüncesi Yazıları**, Elis Yayınları, Ankara, 2004, s. 155. Bu üçlü anlayışın Platon ve sonrasında Plotin'de ortaya çıkışıyla ilgili olarak Bkz. Cevizci, İlkçağ Felsefesi, s. 304.

[221] Küçük-Tümer-Küçük, s. 366.

[222] Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, ss. 99- 100.

[223] Bu gnostik Hıristiyan mezhepleri ve onların Îsâ algıları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Sönmez, ss. 49-50.

[224] Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, s. 113; Martin, s. 87.

[225] Aydın, Doğu Batı, s. 11.

[226] Aydın, Doğu Batı, s. 14. Ayrıca erken dönem Hıristiyanlık'ta Gnostisizm ve ilgili isimlere dair daha fazla bilgi için bkz. Gündüz, "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", ss. 65-73. Yazar, erken dönem Hıristiyan tarihinde Yuhanna, Pavlus ve Simon Magus gibi Yeni Ahit figürlerinden başka Marcion, Bardaysan, Cerinthus, İskenderiyeli Clement, Basilides, Valentinus, Menander, Saturninus ve benzeri birçok Hıristiyan düşünürün Gnostik düşüncelerle içli dışlı olduğunu, hatta bunlardan çoğunun daha sonraları kendi adlarıyla tanınan Gnostik ekollerin kurucuları olarak tarihe geçtiğini ifade etmektedir.

Manici kilisenin seçkinleri, her türlü fiziksel çoğalmanın karanlığa hizmet ettiği inancıyla[227], çileciliğin ve faziletin en katı kurallarını uygulamaktaydılar. Augustinus ise ten zevklerine düşkün bir gençlik sonrasında alt sosyal tabakadan sayılan bir kadınla ilişki kurmuştu. Zaaflarına karşı duramayıp evlenmesine göz yumulduğu için ancak sıradan müridler arasına girebilmişti. Katolik ilâhiyatla ilgili kuşkularından kurtulması ise bir tefekkür anında, ilâhî ve 'değişmez' olan Tanrı'yı keşfetmesiyle olmuştu. Bu mistik deneyim, onun karşılık bulamadığı sorulara bir cevaptı. Artık onun için de, Maniciliğin savunduğu gibi, *Tanrı ışık, kötülük ise karanlık* anlamına gelmektedir.[228] Bununla beraber Augustinus'un gnostik bir din olan Manicilik'ten aldığı, tanrıya ancak bedenlerden uzaklaşarak dönülebileceği ilkesini pekiştirdiği kabul edilir.[229]

Hıristiyan ruhbanlık anlayışına dayalı yaşam biçimi de söz konusu gnostik ve felsefî yaklaşımın bir sonucu ortaya çıkmış olmalıdır. Çünkü ruhbanlıkta da insanın maddî tarafından kaynaklanan ihtiyaçlardan kendini soyutlaması gerekir.

Mehmet Aydın, birçok Hıristiyan gnostiğin kozmik yaratılışı tümden lanetlediğini söyler. Bu anlayışa göre Tanrı insanı ve âlemi kendi imajına göre yaratmamıştır. Bu olsa olsa kötü bir tanrının marifeti olabilir. Gnostik İnciller okunduğunda, birçoğunda, "her insanda gizemli bir tanrının ilâhî bir kıvılcımı mevcuttur" yazdığı görülür. Bazılarında da fiziksel dünyanın ortadan kalkışıyla "İyi Tanrı"nın yeni bir yer ve gökyüzü yaratacağı ifade edilir. Gnostik bir efsane olarak yorumlayabileceğimiz bu 'kurtuluş' efsanesi, Yahudi ve Hıristiyan Mesihçi anlayışla da ilişkilidir.[230]

Gnostisizmde kurtuluş da hem tarihten hem de tarihsel insandan uzaktadır. Bu kurtuluş efsanesine göre, tarihte yaşayan kişilerin herhangi bir ortak çabası olmaksızın, yalnızca tek bir kişinin kendisini feda etmesi, tüm insanların kurtuluşunu sağlamaktadır. Benzer şekilde Hıristiyanların yalnızca Îsâ'ya inanması istenir ve

---

[227] "Çünkü dünyanın sürmesi, tarihsel Îsâ'nın haça gerilmesinin ve can çekişmesinin uzamasına neden olmaktadır. Mani'nin gösterdiği yolu izlemeyen, yani üremekten uzak durmayan herkes nihaî kurtuluşu geciktirmektedir." Bkz. Eliade, II. 438-439.

[228] Aydın, Doğu Batı, s. 15.

[229] Aydın, Doğu Batı, s. 16.

[230] Aydın, Doğu Batı, s. 18.

böyle bir imanla kurtuluş elde edilmiş olur. İçinde, toplumsal bir ahlâkî gayret ve salih amel olmayan bu kurtuluş ise tarihin akışından tamamen bağımsızdır.[231]

Tarihe karşı ilgisiz tavrın İncillere de yansıdığı görülür. Şöyle ki *Ahd-i Cedîd,* Hz. Îsâ'nın ortaya koyduğu, olağanüstü nitelikleri dolayısıyla tarihin dışına taşan mucizelerle dolu iken toplumsal açıdan insan mutluluğunu sağlayan faktörlere değinmez ve insanın maddî refahına tamamen ilgisiz kalır.[232] Bu, İncil'in Allah'ın hükümranlığı ile bu dünya arasına kesin bir ayrım koyduğunun göstergesidir. Kişinin, dünyevî durumunu iyileştirmesine veya hayatın gereklerini elde etmesine yönelik herhangi bir çabası, manevî hayatla çelişmektedir.[233] Tüm bunlar gnostik yaşam felsefesinin Hıristiyanlaştırılmış biçiminden başka bir şey değildir.

Aydın, Gnostisizm'in etkisi ile bazı Hıristiyan mezheplerin Orta Çağ Platonculuğuna çok yaklaştığını belirtir.[234] Ayrıca o, Ernest Renan'ın, "Gnostikler kendi yazdıkları İnciller yoluyla Hıristiyanlıktaki gerçeği değiştirmeye çalışmışlardır. Eğer bu girişimleri tümden başarıya ulaşmış olsaydı, Hıristiyanlık'ın bir ahlâkî öğretisi olamayacağı gibi insanlık tarihini etkileyecek bir gücü de olmazdı ve olsa olsa etkisiz bir kozmogonik metafiziğe dönüşmüş olurdu." şeklindeki cümlelerini de aktarır.[235]

Tüm bu bilgilerden yola çıkarak diyebiliriz ki, netice olarak her din gibi tarihsel alana ve toplumlara gönderilmiş olan Hıristiyanlık ve bu dinin kurucusu 'beşer Îsâ' hem gnostik gelenekler hem de gnostik unsurların etkin olduğu Antik Yunan felsefesi ve Yeni Platonculuk etkisiyle tarihten soyutlanmışlardır. Îsâ tarihte doğmuş, yaşamış, bir peygamber olmaklığından çıkarılıp Tanrı'nın, katından gönderdiği ve işi bitince yeniden katına yükselttiği bir oğul-tanrı formuna sokulmuştur. Tıpkı Antik Yunan'ın tanrılaşan Bakchos'u gibi. Hatta hem Hıristiyanlık hem de Îsâ, tarihe, dünyaya söyleyecek sözü, tarihte eyleyecek yapısı olmayan ve yalnızca tarih- dışı alana yönlenmiş ve kurtuluşu bunda bulmuş bir insan

---

[231] Mazharuddin Sıddıki, **Kur'ân'da Tarih Kavramı**, çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yayınları, Ankara 1990, s. 68. Zaten Îsâ'nın tarihle ilişkisinin de yalnızca bir 'öyle görünmek'ten ibaret olması ve onun nihayetinde tanrı oluşu, tümüyle bir tarih dışı yaklaşım örneğidir.

[232] Bkz. Luka, 12: 22-31.

[233] Sıddıki, ss. 70-74.

[234] Aydın, Doğu Batı, s. 12.

[235] Aydın, Doğu Batı, s. 20 (Ernest Renan, **Marc Aurele ou la fin du Monde Antique**, Biblio Essais, 1984, s. 99'dan iktibasla); Gnostik İnciller ve metinler için bkz. Martin, ss. 103-147.

tipinin oluşmasına da zemin hazırlar hale gelmiştir. Ruhbanlık anlayışında bunun örneğini görmekteyiz.

Hicaz'daki Hıristiyanlığa gelirsek, 'Îsâ'nın, doğduğu zaman bir insan olmakla beraber, Logos onun bedenine girdikten sonra Allah haline geldiği' şeklindeki görüş 428'de İstanbul başpiskoposu ilan edilmiş Nestorius tarafından ileri sürülmüştür.[236]

Nestorius'un patrikliğinin ilk yıllarında kilise babaları arasındaki en önemli tartışmalar Meryem üzerinde yoğunlaşmıştır. İskenderiye kilisesi Meryem'in *Theotokos* (Tanrı Anası) olduğunu savunuyordu. Nestorius ise, Antakya İlahiyat Okulu'nun görüşünü, yani 'Meryem'in tanrı anası değil insan anası olduğunu' dolayısıyla Îsâ'nın insan olarak doğduktan sonra tanrı tabiatı kazandığını savunuyordu. Bu sebeple Nestorius'un taraftarlarına *Diofizitçiler* de denmektedir.[237] Îsâ ve Meryem ile ilgili bu farklı görüşlerden kaynaklanmış şiddetli ihtilâflar 431'de Efes'de toplanan umumî bir Konsil'de neticelenmiş, Nestorius ve taraftarları zındık olarak mahkûm edilmiş ve çeşitli baskılara maruz kalmışlardır. Fakat ilerleyen zamanlarda bu durum böyle devam etmeyip onların lehine dönünce, onlar kapatılan okullarını geri açmış, bununla da kalmayıp misyonerlik faaliyetlerine başlamışlardır. Nesturî misyonerleri bütün Orta Asya'ya dağılmış, Arabistan'a inmiş ve böylece Yunan İmparatorluğu dışındaki ırklar, Hıristiyanlığı ilk defa Nesturî formuyla tanımaya başlamışlardır.[238]

Hıristiyanların bölgedeki misyonerlik faaliyetlerine Cevat Ali'nin de değindiğini görmekteyiz. O, misyoner bazı Hıristiyanların özellikle buraya gönderildiklerinden ve bir yandan Araplarla mesleki ilişki kuranken aynı zamanda dinlerini yayma faaliyetlerinde bulunduklarından bahseder.[239]

---

[236] O'leary, s. 28.

[237] Kadir Albayrak, **Keldânîler ve Nesturîler**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 72; Mehmet Çelik, ss. 145-146.

[238] O'leary, ss. 28-29. O'leary aynı sayfalarda, onların misyonerlik yanında Îsâ'yla ilgili kendi görüşlerini de yayma endişesi güttüklerinden ve bunun için Aristoteles ve şarihlerinin eserlerini tercüme ettiklerinden de bahseder. Bu yüzden ona göre, Helenistik felsefeyi Arapça konuşulan dünyaya getirenler bir grup Nesturî mütercimdir. Nesturîlerin Arap ülkelerin yanı sıra Asya ve Hindistan bölgesinde de aktif birer misyoner olarak çalıştıkları ile ilgili olarak bkz. Ahmet Kahraman, **Mukayeseli Dinler Tarihi**, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 2013, s. 285. Söz konusu bölgede Hıristiyanlıkla beraber diğer inançların varlığı ile ilgili olarak bkz. Şinasi Gündüz, "Kur'ân Vahyi ve Diğerleri -Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma-", **İslâmiyât**, Sayı: 1, Yıl: 2004/ VII, ss. 13-19.

[239] Cevad Ali, **el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arabi Kable'l-İslâm,** Bağdat, 1993, VI. s. 591.

Hz. Peygamber'in civarda bulunan bir takım Nesturî papazlarla görüşüp görüşmediği ile ilgili bir meseleden bahseden Şaban Kuzgun, bunun tartışılması gereken bir mevzu olduğunu fakat o dönem içerisinde, Hicaz çevresindeki Hıristiyanların büyük bir kısmının Nesturî mezhebine mensup olduklarını ifade eder.[240] Bununla beraber, Mekke'de Nesturî Rûmî isimli bir şahsın yaşamış olduğuna, Hz. Peygamber'in onunla görüştüğüne hatta kendisi için uzun ömür dilediğine dair bilgi mevcuttur.[241]

Bununla beraber bölgede bulunan Hıristiyan grupların yalnızca Nesturîler olmadıklarını da biliyoruz. Şehristânî (ö. 548/1153) Îsâ'nın tabiatı hususunda Hıristiyanlar arasında bir takım farklı görüşler olduğunu yazarken Nesturî, Monofizit ve Melkitleri en büyük üç fırka olarak nakleder.[242] İbrahim Kaplan, M.S. I. asrın sonlarına doğru Gnostiklerin Hıristiyanlığa girmeleri ile Gnostik etkilere maruz kalmış ve II. asırda Yeni Platoncu yorumdan etkilenmiş Hıristiyanlığın, Müslümanlara yalnızca Nesturîler değil, Monofizit (Süryânî Yâkubî) ve Melkit Hıristiyanları aracılığıyla ulaştığına dair de bilgiler sunar.[243] Bunlarla beraber, Nesturî ve Monofizitlerin bölgede yaşayan Hıristiyan nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturdukları kabul edilir.[244]

Kur'ân, her ne kadar birtakım atıflarda bulunduğu Hıristiyanların mezheplerine dair bize bilgi vermese de, âyetlerde eleştirilen hususlardan yola çıkılarak bölgede Monofizit Hıristiyanların varlığı da anlaşılabilir. Zira Nesturî Hıristiyanların, Îsâ'nın ilâhî tabiatının sonradan ortaya çıktığı ve onun da bir insan olarak doğduğu şeklindeki görüşleri dikkate alınırsa, âyetteki atfın daha ziyade Monofizit Hıristiyanlarla ilgili olduğu düşünülebilir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere, Monofizitler görüşlerini, İskenderiye Okulu'na dayandırmaktaydılar ve Îsâ'nın tek tabiata sahip olduğu görüşü onlarda hâkimdi. Meryem'e *Theotokos*

---

[240] Şaban Kuzgun, "Kur'ân- ı Kerîm'e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", **Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münâsebetleri**, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1993, s. 67.

[241] Bkz. Yaşar Çelikkol, **İslam Öncesi Mekke**, Ankara Okulu, Ankara 2003, s. 185-186, (Sa'd Zağlul'dan naklen, Fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm, Beyrut, 1975, s. 37)

[242] Muhammed eş-Şehristânî, **Milel ve Nihal -Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi-**, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, ss. 199-205.

[243] İbrahim Kaplan, **Erken Dönem Müslüman- Hıristiyan Teolojik İlişkileri**, (basılmamış doktora tezi), AÜSBE, Ankara 2006, ss. 18-20. Nesturî, Monofizit ve Melkit Hıristiyanlarının Hz. Peygamber döneminde Hicaz bölgesindeki varlıkları ve Kur'ân'da Hıristiyanlara yönelik kimi ayetlerde bu Hıristiyan mezheplerin görüşlerine atıf yapıldığına dair bilgiler için de bkz; Kaplan, ss. 21-28.

[244] Sönmez, s. 84.

(Tanrı anası) ünvanı veriyor ve Meryem'in tanrı anası olmadığını söyleyenleri küfürle itham ediyorlardı.[245]

Kur'ân'da, Meryem'in de Îsâ gibi ilâh olarak tanınmasının eleştirildiğini görmekteyiz.[246] Muhtemelen bu âyet, Meryem'i tanrı anası olarak kabul ederek nihayetinde bir ilâhe haline getiren Monofizitlere yöneliktir[247] ve Hicaz Arapları tarafından onların görüşlerinin de bilindiğini gösterir.

Kur'ân'ın, bölgedeki bir diğer Hıristiyan mezhebi olan Melkitlere de atıfta bulunduğunu Şehristânî'nin cümlelerinde görebiliriz. Zira ona göre, "*Allah üçün üçüncüsüdür, üçten birisidir diyenler de tamamen küfre batmışlardır*."[248] âyetinde bahsedilenler Melkâniye denilen bu mezhep mensuplarıdır.[249] Bunların yanında yine Kur'ân'da birçok yerde 'Allah'ın oğlu Îsâ' inancının reddedildiğini görmemiz de Hicaz Araplarının, Hıristiyanların inanç dünyalarından haberdâr olduklarını ortaya koyar.[250]

Görüldüğü üzere Hıristiyan geleneğinde Gnostisizm ve Yeni Platoncu etkilerle ortaya çıktığını gördüğümüz tarih dışı insan tasavvuru ve bunun doğurduğu anlayış bölgede kendini hissettirmektedir. Tevbe sûresi 30. âyette, ehl-i kitabın, Üzeyr ve Îsâ için kullandıkları 'Allah'ın oğlu' ifadesini, 'önceki inkârcı toplulukların uydurdukları sözlere benzeterek dillerine doladıkları' zikredilmektedir ki, söz konusu âyet, bu türden bir yaklaşımın hem bu dinlerin asıllarında olmadığını hem de ne yolla bu semâvî dinlere bulaştığını belirterek muhataplarının zihinlerini de arındırır.[251]

---

245 Albayrak, s. 73; Mehmet Çelik, s. 146.

246 Maide, 5/116.

247 Özellikle bazı Hicaz Bölgesi Hıristiyanlarının, Teslisi, içinde yine Îsâ bulunmakla beraber, Kutsal Ruh'un yerine Meryem'i koyarak kurdukları ve ayette Meryem'in Tanrı edilmesine yönelik atfın bununla ilgili olabileceğine dair bkz. Küçük-Tümer-Küçük, s. 368.

248 Maide, 5/73.

249 Şehristânî, s. 201. İbrahim Kaplan'a göre, teslis inancı yalnızca Melkitlerce değil genel olarak tüm Hıristiyanlarca kabul edildiği için bu ayette de genel olarak Hıristiyanlar kastedilmiştir.

250 Nisa, 4/171; Meryem, 19/34-35; Tevbe, 9/30.

251 Tez boyunca kullandığımız meâl çalışmasının, Tevbe 30. âyet için düşülen dipnotunda bu durum yine şu şekilde açıklanmaktadır: "Öteden beri doğru yoldan ayrılanlar, kutsal tanıdıkları kimseleri, krallarını ve liderlerini Tanrı'nın oğlu kabul etmişlerdir. Eski Mısır'da, Mezopotamya'da ve Sümerlerde bu inancı görmek mümkündür. Kur'ân, Yahudi ve Hıristiyanların, söz konusu inkârcı kavimlerin inançlarını taklit ederek, bu batıl inanca saptıklarını belirtmektedir." Bkz. Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım, **Yüce Kur'ân ve Açıklamalı- Yorumlu Meâli**, TDV Yayınları, Ankara, 2014, s. 190.

1.2.3. Gnostik Dinî Gelenekler

Gündüz, Gnostisizmin, M.S III. asır sonlarından itibaren Güney İran, Mezopotamya, Suriye, Anadolu ve Kuzey Afrika'da oldukça yaygın olduğunu, M.S IV. asırdan itibaren birçok yörede Hıristiyanlığın en güçlü rakibi haline geldiğini belirtir. Örneğin, M.S II. asırdan itibaren Güney Mezopotamya'da varlığını sürdüren ve öneminden dolayı Kur'ân'da üç yerde ismi anılan Sabiîlik (Mandeanizm) baştan sona Gnostik bir dindir. [252]

Sâbiîlik'te aynen diğer gnostik geleneklerde görüldüğü gibi dünya yani tarih sahnesi tamamen kötüdür. Tarihî ve maddî olanın kötülüğüne olan inançları düalist tutumlarıyla uyum gösterir. Zira Mandeanist Kozmoloji de, diğer Gnostik toplulukların kozmolojileri gibi iki tanrının varlığı üzerine temellenmektedir. Gerçek Tanrı nurlu evrende yaşarken, yaratıcı Tanrı kör karanlıkta yaşamaktadır. Maddî dünya, zincirleme giden, iç içe geçmiş bir dizi türeyişten sonra Yaratıcı Tanrı *Phalit*'in etkisiyle ortaya çıkmıştır. Nurlu evrenin bir yaratısı olan ruhlar haricinde insan türü *Phalit* tarafından yaratılmıştır. Mandeanizm, insanların içindeki bu ruhu ya da tanrısal nuru özgürleştirme arayışıdır.[253] Bu anlayışın devamı olarak, insanın tarihsel gerçekliği ve maddî yönü kurtuluş için bir engel olarak görülür. Gündüz'ün ifadeleriyle, "Sâbiîler'e göre beden bu süflî dünyaya ait olup kurtuluş yalnızca ruha mahsustur. Kurtuluş için ruhun doğru inanç ve ibadetlere bağlanması gerekir, asıl kurtuluş yolu ise kurtarıcı ilâhî bilgiye sahip olmaktır. Bu, kazanılan veya öğrenilen bir bilgi değil iman ve ibadet sayesinde bahşedilen bir bilgidir." [254]

Kişinin dünyevî fiziksel varlığı, içindeki tanrısal öze göre o kadar değersizdir ki Sâbiîlik'te ölen kişi bilinmeyen bir yere gömülmekte ve mezarının başına da mezar taşı dikilmemektedir. Ölüm sonrası seremonilere kişinin vefatından kırk gün

---

[252] Gündüz, Mitoloji ile İnanç, ss. 46-47. Kur'ân'da Sâbiîler'den Bakara 2/62, Maide 5/69 ve Hac 22/17. ayetlerde bahsedilmektedir.

[253] Martin, s. 83.

[254] Bkz. Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", **DİA**, İstanbul 2008, XXXV. 342. Ayrıca Sâbiîlerin bu tarih-dışı bilgi anlayışları yanında tarihleri, aynı geleneği paylaşan diğer Gnostik kaynaklara benzer içerikteki metinleri, temel inançları, düalist anlayışları, ritüelleri ve sosyal yapıları hakkında bilgi vermesi ve temel bir kaynak niteliği taşıması bakımından yine Gündüz'ün **Sâbiîler Son Gnostikler –İnanç Esasları ve İbadetleri** (Vadi Yayınları, Ankara 1995) adlı eseri önemlidir.

sonra başlanmaktadır. Çünkü kişinin maddî dünyadan bütünüyle çıkıp nurlu/tanrısal evrene ulaşması için kırk günlük bir sürenin geçmesi gerekmektedir. [255]

Sâbiîler, Allah'ı bilmek, ona ibadet etmek, emirlerini ve hükümlerini öğrenmek hususunda bir aracıya muhtaç olduklarını düşünürler. Bununla beraber, bu aracı cismanî değil ruhânî olmalıdır, böyle olması ruhânîlerin pak, temiz ve Rabbe yakın olmaları sebebiyledir. Cismanî olan bizim gibi bir beşerdir, bizim yediğimizden yer, içtiğimizden içer, madde ve şekil itibariyle bizim gibidir.[256]

Gnostik geleneğin taşıyıcısı bir diğer halk da İranlılardır. İslam öncesi dönemde İran halkının Mecûsî oldukları bilinmektedir. Mecûsîliğin, 'Zerdüştîliğin eski İran inanç ve gelenekleriyle karışmasından oluşan din' olarak tanımlandığını görmekteyiz.[257] Zerdüştlüğün monoteist yapısından Helenistik etkilerle uzaklaşarak nihayet Sâsânîler döneminde düalist bir yapıya kavuştuğu ve Mecûsîliğin en çarpıcı özelliği olarak bilinen Ahura Mazda-Ehrimen düalizminin ortaya çıktığı kabul edilir. Tüm diğer gnostik inançlar gibi bunda da aslolan insanın ruhudur. Maddî varlık o kadar kötüdür ki ruh bedenden ayrıldıktan sonra ceset kirli sayılır ve onun, toprağa gömmek, suya atmak ya da ateşte yakmak suretiyle temiz olan toprağı, suyu veya ateşi kirletmesine izin verilmez. Cesetler ıssız dağ başlarında çıplak şekilde açıkta bırakılır. Nihayet etten tamamıyla sıyrılıp kuruyan kemikler toplanarak haşir gününde yeniden dirilmesi inancıyla toprağa gömülür.[258]

Bundan başka İslam hâkimiyeti öncesinde Hıristiyanlık ve Yahudiliğin Heretik mezhepleri olarak bilinen Elkesailer, Valentinianlar, Setianlar, Mağariler, Quqiler, Esseniler, Bardaisancılar ve Simoncular gibi irili ufaklı birçok akım Ortadoğu'nun çeşitli bölgelerinde yaygın durumdadır. Ayrıca Hermetistler, çeşitli sır dinleri mensupları, Yahudilik ve Hıristiyanlık içerisinde yer alan çeşitli mistik hareketler de Gnostik inanç, öğreti ve hayat tarzını yansıtmaktadırlar. Kısacası, Gnostik düşünce, inanç ve yaşam biçimi, farklı isimler ve cemaatler halinde tarih sahnesinde yer almalarına rağmen Ortadoğu'da yaşayan halkların ortak paydalarından birisi, belki de en önemlisidir. Bir başka ifadeyle, İslam hâkimiyeti öncesinde Gnostisizm, bu yörenin alt kültürü konumunda olup farklı dil, din ya da

---

[255] Martin, s. 83.
[256] Şehristânî, s. 210.
[257] Bkz. Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", **DİA**, İstanbul 2003, XXVIII. 279.
[258] Bkz. Gündüz, "Mecûsîlik", XXVIII. 280-283.

cemaat mensubu insanların mitlerini, inançlarını ve ritüellerini şekillendirmiş bir anlayıştır.[259]

Câhiliye Araplarının, daha önce de değindiğimiz üzere, birtakım sâiklerle bu Gnostik komşularından haberdâr oldukları ve onlarla ilişki kurdukları bilgisine sahibiz.

Yukarıda belirtildiği üzere, Kur'ân'da üç âyette Sâbiîler geçmektedir.[260] Bu âyetlerde onlar, çevredeki dinsel geleneklerden birinin mensupları olarak ismen zikredilmekte fakat inanç ve ibadetleri ya da nerede yaşadıkları konusunda bilgiye yer verilmemektedir.[261] Bununla beraber Şehristânî, Mü'minûn sûresi 34. âyette, onların peygamber konusundaki görüşlerinin belirtildiğini ifade eder.[262]

Arap toplumunun Sâbiîlerin mekân ve inançları hakkında bilgi sahibi olduğuna dair çokça veri bulunmaktadır.[263] Onların Güney Mezopotamya'nın Kusa, Ata, Savad, Musul, Filistin-Ürdün bölgelerinde yaşadıklarına dair bilgiler İbn Abbas (ö. 68/687-88), Mücâhit (ö. 103/721), Ata b. Ebî Rebah (ö. 114/732) ve daha birçok isim tarafından aktarılmıştır.[264]

Kur'ân'da Sâbiîlikle beraber sözü edilen bir diğer dinî gelenek de Mecûsîliktir.[265] Öncelikle buradan yola çıkarak bile bu inanç mensuplarının Araplarca tanındığı sonucuna ulaşabiliriz.

Taberî, İran ve Rum savaşı sonrasında, İranlıların zaferinin Mekkeli müşriklerce memnuniyetle karşılandığından bahseder. Bunun yanında

---

[259] Gündüz, Mitoloji ile İnanç, ss. 46-47; Demir, ss. 44-45.

[260] Bakara 2/62, Maide 5/69 ve Hac 22/17. Kur'ân'daki 'Sâbiîler' ifadesinin, 'bölgede yaşayan farklı din mensubu bir halk yani Mandeistler' için mi yoksa 'içinde bulunduğu halkın dinini terk eden kimseler' için mi kullanıldığı hususunda farklı görüşler de bulunmaktadır. Gündüz'ün Kur'ân'da bahsedilenin Mandeistler olduğu fikrine sahip olduğu anlaşılır. Aynı görüş çerçevesinde Sâbiîlik'in ele alınmasıyla ilgili olarak bkz. Mehmet Esgin, **Kur'ân-ı Kerîm Açısından İslam Dışı Dinler**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya, 1990, ss. 9-16. Bu görüşün aksine, 'Sâbiîler' ifadesinin 'bir dinden çıkıp başka bir dine giren kimseler' için kullanıldığı fikriyle alakalı olarak bkz. Cağfer Karadaş, "Sâbiîler Meselesi -Kur'ân'daki Sâbiî Kavramının Sâbiî veya Sâbie Olup Olmadığı Problemi-", **AİBÜİFD**, Cilt:1, Sayı:1, Yıl: 2013, ss. 1-23.

[261] Gündüz, Sâbiîler Son Gnostikler, s. 26.

[262] Şehristânî, s. 210. Burada, söz konusu görüşü ifade etmesi bakımından 33. ve 34. ayetleri beraber ele almak gerekmektedir. Metin ise şöyledir: *"...Bu sadece sizin gibi bir insan! O da sizin yediklerinizden yiyor, içtiklerinizden içiyor. Eğer sizden hiçbir farkı bulunmayan böyle bir insanın sözüne uyarsanız, sonunda hüsrana uğrayan siz olursunuz."*

[263] Hem ilk dönem Arap toplumu hem de sonraki İslam âlimlerinin Sâbiîler hakkında sundukları bilgiler için bkz. Gündüz, Sâbiîler Son Gnostikler, ss. 27-34.

[264] Gündüz, Sâbiîler Son Gnostikler, ss. 29-30. Sabiliğin Arabistan'a girişi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Şemsettin Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, sdl. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, ss. 85-87.

[265] Hacc, 22/17.

Müslümanların da Ehl-i Kitap Rumların kazanmasını istediklerini nakleder ve bunun üzerine Rum sûresinin nâzil olduğunu aktarır.[266] Bu durum, onların hem Mecûsî İran halkının hem de Ehl-i Kitap Rumların dinî inançlarından haberdar olduklarını gösterir.

Peygamber'in "Henüz çocuğu süt emmekte olan kadınlarla zevclerinin cinsel ilişkilerini yasaklamak istedim ve fakat bu durumun Bizanslılar ve İranlılar arasında da bulunduğunu ve bunun o çocuklara zarar vermediğini hatırlayıp vazgeçtim."[267] şeklindeki hadisi de bu hususta açık bir örnektir.

Hamidullah, Hz. Peygamber döneminde yazılmış bazı resmî belgelerin içerisinde, Uman bölgesinde bulunan Mecûsîlere ait ateş mabedleri ve hatta değirmenlerine dair ifadelerin bulunduğunu anlatır.[268] İbn Hişâm (ö. 218/833), Nadr b. Haris'in Hire'ye giderek orada İsfendiyâr, Rüstem hikâyelerini ve Fârisî krallara dair öyküleri öğrendiğini bildirir[269] ki tüm bu örnekler, Arapların hem İran hem Bizans halklarının kültür ve inanç dünyalarını yakinen biliyor olduklarını gösterir[270]. Kaldı ki sahabe arasında meşhur bazı isimler yine bu halklardan kimselerin Hicaz'da onlarla beraber yaşadığını ortaya koyar. Örneğin Suheyb er-Rûmî, Selmân-ı Fârisî gibi isimleri kesin olarak bilmekteyiz.[271]

Neşşâr, Araplarla Fârisîler arasında birtakım ilişkilerin ve muâhedelerin varlığına dayanarak, câhiliye döneminde Gnostisizmin bilindiğinden ve seneviyyenin[272] onlara nüfuz ettiğinden hiç kuşku duymaz.[273] Mekke'nin

---

266 Taberî, XX. 66-74.

267 Müslim, Nikâh, 140.

268 Hamidullah, İslam Peygamberi, I. 647.

269 Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, tah. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdü'lhafîz Şiblî, Mısır, 1936, I. 321.

270 Ayrıca, Peygamber dönemi Araplarla Mecûsîlerin ilişkilerine dair bkz. Cahit Kara, "İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevilerin Sonuna Kadar)", **AİBÜİFD**, Güz 2013, c.1, Yıl:1, Sayı:2, ss. 21-24.

271 Suheyb er-Rûmî hakkında bilgi için bkz. Mehmet Efendioğlu, "Suheyb b. Sinân", **DİA**, İstanbul 2009, XXXVII. 476-477. Selmân-ı Fârisî hakkında bilgi için bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Selmân-ı Fârisî", **DİA**, İstanbul 2009, XXXVI. 441-443. İsrafil Balcı, "Arap Sasani İlişkileri ve Irak'ın Erken Dönem İslamlaşma Süreci", **II. Ortadoğu Semineri; Dünden Bugüne Irak Bildiriler I**, Elazığ, 2006, ss. 157-178; "Zû Kâr Savaşı ve Arap-Sasani İlişkilerindeki Önemi", **OMÜİFD**, Sayı:26-27, Yıl: 2008, ss. 55-72.

272 İslam geleneğinde tüm gnostik-düalist felsefeye sahip düşüncelere verilen isim. Genel olarak bu felsefe ve İslam geleneğinde bu meseleye nasıl bakıldığı hakkında bilgi için, bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", **DİA**, İstanbul 2009, XXXVI. 521; Şehristânî, ss. 223-231; Hidayet Işık, "İslam Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Düalist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları", **Dinî Araştırmalar**, Cilt: 6, Sayı: 18, ss. 149-172; Hilmi Demir, ss. 51-76.

273 Neşşâr, I. 281.

sakinlerinden hatta Kureyş'ten Mecûsîliği benimsemiş bazı kimselerin varlığına dair kaynaklarda yer alan bilgiler de bu durumu göstermektedir.[274]

Hermetik geleneğin merkezlerinden sayılabilecek Mısır halkı ile Hicaz Araplarının ilişkileri de azımsanmayacak ölçüdedir. Yalnızca ticarî seyahatlerle sınırlı olmayan bu ilişkilerin tarihi, İslam'dan çok önceki dönemlere dayanmaktadır. Okasha el-Daly'nin milattan önceki dönemlere kadar uzanan münasebetlerden bahsetmesi ve örnekler vermesi bunu göstermektedir. Ona göre ticarî amaçlarla kurulan münasebetlerin yanında bir takım göç hareketleri ve bunların sonucunda milattan önceye kadar giden Arap-Mısır ilişkileri de bulunmaktadır.[275]

Hermetik geleneğe sahip Mısır, Kur'ân kıssalarında geçen bir şehirdir. Mesela, Yusuf peygamberin öyküsünün geçtiği ülkedir[276], ayrıca Musa peygamberin hikâyesinde de yer alır.[277] Burası yine Kur'ân'da Firavunların Mısır'ı olarak da zikredilir.[278] Hem kıssalar hem de kıssalarda yer alan Mısır zaten bilindiği için bu anlatılar ve bölgenin yeriyle alakalı herhangi bir sorunun peygambere yöneltilmediği görülür.

Kur'ân âyetlerinin yanı sıra, içinde Mısır ile ilgili birtakım bilgiler bulabileceğimiz hadislere de rastlıyoruz.[279] Ayrıca bölgede Araplarla beraber yaşayan Mısır kökenli kimselerin olduğu bilgisine de yine hadisler aracılığıyla ulaşabiliyoruz.[280] Bunlar Câhiliye Araplarının Mısır ve kültüründen de bihaber olmadıklarına dair örneklerdir.

---

[274] Câhiliye döneminde Temim kabilesinin Mecûsî olduğuna dair ifadeler için bkz. Ali Osman Ateş, "Asr-ı Saadet'te Dinler ve Gelenekler", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, I. s. 59. Mekke'de Mecûsîlik, Manicilik gibi dinlerle ile ilgili olarak anılan isimler ve bu konudaki kaynaklar hakkında yapılmış inceleme için bkz. Melhem Chokr, **İslam'ın Hicri II. Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 429-447. İran'ın, Araplar üzerinde tesirini artırmak için kabilelere yönelik uyguladığı bir takım ısındırma çabaları ve sonuçları hakkında bkz. M. J. Kister, "el-Hire (Araplarla İlişkileri Üzerine Bazı Notlar)", **CÜİFD**, Cilt: IX/1, Yıl: 2005/Haziran, ss. 32-33.

[275] Daly, ss. 29-34. Eserde, İslam dönemi sonrasında da devam eden bu ilişkiler ve İslam toplumunda Mısır ve halkına karşı sergilenen yaklaşım da konu edinilmiştir.

[276] Yûsuf, 12/21.

[277] Yûnus, 10/87.

[278] Zuhruf, 43/51.

[279] Mesela, bir rivâyette Hz. Ali şöyle der: "Allah Resûlü, altın yüzüğü, ipekli elbiseyi, hayvanların semerlerinde kullanılan dikkat çekici yastığı kullanmayı ve Cea'yı yasak etmiştir." Ebû'l-Ahvas'a göre "Cea" Mısır'da arpadan yapılan bir içkidir; bkz. Tirmizî, Edeb, 45.

[280] Ensar'dan bir adam kölesini azad eder. Kölesinden başka hiçbir şeyi olmayan bu fakir adamın hali Hz. Peygamber'e ulaşınca, Hz. Peygamber o köleyi alıp: "Bunu benden kim satın almak ister?" der. Nuaym b. Nahham köleyi sekiz yüz dirhem karşılığında satın alır. Rivâyetin devamında, Amr b. Dinar'ın, "Ben Cabir'in (köle hakkında) 'Evvelki yıl vefat eden Mısırlı bir köle' dediğini

Hicaz'da yaşayan ve İslam vahyinin muhatabı olan Araplar, öyle görünmektedir ki kendilerini saran her türlü inanç mensubu halk ile iletişim halindedir. Onların yukarıda değinmeye çalıştığımız geleneklerle kurdukları iletişime dair örnekler bunu teyid etmektedir. Bunun yanında bu iletişim Arapların kültür ve inanç dünyaları, yaşam felsefeleri üzerinde de etkilerini tabii olarak göstermiştir.

Sonuç olarak, kaynağı bazen Antik Yunan, bazen Yeni Platoncu, bazen Hermetik ve Gnostik gelenekler olan bir tasavvurun tesiri, geniş bir coğrafî boyuta ulaşmış, birçok kültür ve inanç mensubu üzerinde etkili olmuş, hatta semâvî dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta da zamanla ortaya çıkmıştır. Bu tasavvur hem insanın hem bilginin tarihle ilişkilerinin yok sayılması, gerçeklik kazandığı sahadan yani 'yer'den ve tarihten uzaklaştırılarak çok uzak 'gök'lerde var sayılmaları sonucunu doğurmuştur.[281]

Câhiliye Arapları da çevrelerindeki kültürlerin etkisiyle, bu tasavvurun ortaya koyduğu 'tarihle ilişkisi olmayan insan ve bilgi' anlayışından paylarına düşeni almışlardır. Dolayısıyla onların peygamber ve kitap algıları da bu doğrultuda şekillenmiştir. Böylece, Hz. Peygamber ve onun Hak katından getirdiği bilgilerin, içinde var oldukları tarihsel alanla yani 'yer'le bağları Câhiliye Araplarınca zaman zaman garipsenmiş, onların bu algılarına uymayan peygamber ve bilgi gerçekliği ise yadırganmıştır.

İslam vahyi ile beraber, Câhiliye Araplarının bu algısının -ki bu, tüm tarih-dışı bilgi ve insan tasavvuru sunan geleneklere karşı da bir reddiyedir- düzeltilmesine yönelik bir tavır söz konusudur.[282] Biz, Hz. Peygamber-Kur'ân-Sünnet-Hadis

---

işittim" ifadesi yer almaktadır. Bkz. Buhârî, Keffâretü'l-Eymân, 7; Buhârî, İkrah, 4. Ayrıca Hz. Peygamber'in hanımı Mariye'nin de bir Kıptî olduğunu bilmekteyiz.

[281] Daha önce de değindiğimiz gibi, Kur'ân, insanın tamamen tarihin dışında ve doğal olarak bir ilâh gibi görüldüğü bu tasavvurun en açık örneklerini, bazı Yahudi ve Hıristiyanların peygamberlerini Allah'ın oğlu olarak gördüklerini söyleyerek vermektedir. Bkz. Tevbe, 9/30.

[282] Bu tavır, Hz. Peygamber sonrasında da İslam geleneği içerisinde korunmuştur. Bu yüzden her ne kadar İslam geleneği içerisinde bu türden yaklaşımlar ortaya çıkmışsa da ne İslam, Hıristiyanlık gibi tarih-dışı bir din ne de Hz. Peygamber tarih-dışı bir insan şekline dönüşmüştür. Bu, elbette başta vahyin ve Hz. Peygamber'in bu hususta kesin vurgularının neticesi olmakla beraber, İslam'ın bu konudaki tutumunu daha sonra da korumayı başaran ulemânın ve umerânın da başarısıdır. Çünkü İslam tarihi içerisinde Gnostik eğilimlerle ortaya çıkan gruplara, hem askerî hem de ilmî alanda karşı konulmuştur. Bu gruplar ve onlara karşı ortaya konan çabalarla ilgili olarak, bkz. Hilmi Demir, ss. 51-123. Chokr, 'zındık' olarak tanımlanan bu Gnostik inanç mensuplarının fikirlerinin İslam geleneği içerisinde tutunamamasının en önemli sebebinin ise kültürel olduğunu söyler. Ona göre, gnostiklerin yenilgilerinin nedeni, eskilerin mirasının alınmasıyla beraber artık yeni bir dünya görüşünün oluşmasıydı ki bu yeni bakış açısından zındıkların ideolojisi, modası geçmiş bir mitoloji gibi görünmekteydi. Bkz. Chokr, s. 94. Ayrıca,

aracılığıyla net bir şekilde kendini gösteren bu tavrı, yani tarihsel gerçeklikten kopmarılmayan insan ve bilgi anlayışını II. Bölüm'de ele almaya çalışacağız.

İslam dünyasında 'zındık' kavramına yüklenen anlamlar ve zındıklık hareketleri olarak adlandırılan ilk faaliyetler için, bkz. Ömer Menekşe, **Osmanlı Toplumunda Zındıklık**, Sistem Ofset Yayıncılık, Ankara, 2014, ss. 31-48.

İKİNCİ BÖLÜM
HZ. PEYGAMBER VE KUR'ÂN-HADİS ÖRNEKLİĞİNDE İNSAN-TARİH VE BİLGİ-TARİH İLİŞKİSİ

İnsan ve bilginin tarihle ilişkisinin yok sayılmasına dayalı kadîm bir geleneğin varlığı ve süregelen bu geleneğin Câhiliye Arapları üzerindeki etkisi, doğal olarak onları bu gelenekçe belirlenen tasavvura uygun bir tarih-dışı peygamber ve tarih-dışı vahiy-sünnet anlayışı içine sokmuştur. Ne var ki ne vahiy ne de bu vahye mazhar olan Hz. Peygamber, onların bu köklü gelenekten kaynaklanan tasavvurlarına uyar. Elbette ki Hz. Peygamber, tarihsel alanı aşan bir hakikate dair bilgi getirmiştir. Fakat bu bilgi hiç de öyle tarihle ilişkisiz ve tarihsel gerçekliği dikkate almayan bir bilgi olarak ortaya çıkmaz. Bununla beraber, bu bilgiye elçilik eden peygamber de tarihsel kimliğinden ve maddî yönünden tümüyle sıyrılmış bir kimse değildir. Değil Antik Yunan Backha'ları gibi tanrılaşmış bir varlık, onun bir melek bile olmadığı kesindir. Hatta o kadar *"beşer"*dir ki bu durum muhataplarınca bir türlü anlaşılamamaktadır.

Kur'ân vahyi ve Hz. Peygamber'le ortaya konan bilgi ve insan tasavvurunun, söz konusu kadîm gelenekten kesin bir şekilde ayrıldığını görmekteyiz. Bu nedenle biz II. Bölüm'de, bu hususa iki başlık şeklinde değinmeye çalışacağız. Biri, tarihle ilişkisi koparılmayan hatta tarihsel yönü önemli kabul edilen bir insan tasavvurunun bize sunulan örneği olarak "Hz. Peygamber"e; diğeri, tarihle ilişkisi koparılmayan hatta tarihi aşsa da tarihle ilişkili bir şekilde ortaya çıkan bilgi tasavvurunun örneği olarak "Kur'ân ve Hadis"e ayrılmış bir şekilde bu anlayışı açıklamaya gayret edeceğiz.

2. 1. HZ. PEYGAMBER- TARİH İLİŞKİSİ

2.1.1. "İnsan" Peygamber

İnsanın, idrakini aşan hakikat karşısındaki sınırlı durumuna rağmen karşı koyamadığı bilme merakı ve buna bağlı sorular, her zaman sorulagelmiştir. Onun mutlak hakikate dair bilgi imkânı, sahip olduğu bilginin kesinliği ya da genel-

geçerliği gibi sorular birçok gelenek içerisinde farklı yaklaşımlara, cevaplara sebep olmuştur. Aynı şekilde amaçlanan bu bilgiye ulaşmada uygulanması gereken yöntemin ne olduğu sorusu da yine bununla bağlantılı olarak gündemde kalmıştır. Mesela -önceki bölümde ifade etmeye çalıştığımız üzere- tarihi Antik Yunan felsefesine kadar giden bu sorular çerçevesinde, temelde iki bakış açısının ortaya çıktığını görürüz. Kimi filozoflara göre mutlak hakikatin ne olduğuna dair kesin bir bilgiye ulaşmamız mümkün değilken, kimine göre ise bu mümkündür[283]. Bu vâkıadan ilk bölümde de söz ettiğimiz için burada üzerinde durmayacağız.

Tüm bu tartışmalardan da anlaşılacağı üzere, bir insanın tanrıyla iletişim kurması aklın kolayca kabul edebileceği bir durum olmasa gerektir. Bu konumdaki kişilerin yani tanrı ve insan arasında elçilik görevi olan şahsiyetlerin nitelikleri hususunda da farklı değerlendirmelerin ortaya çıktığını görürüz. Mesela, I. Bölüm'de ele alınan geleneklerde, tanrı-insan ilişkisinde ortaya çıkan bilgi herkesçe ulaşılabilir, anlaşılabilir türden bir bilgi olarak düşünülmediği için, ona ulaşanların da herkes gibi olamayacağı anlayışı gelişmiştir. Dolayısıyla, söz konusu kadîm geleneklerde, hakikate ulaşan kimse, tarihten/dünyadan azad olmuş, maddî yönü silinmiş, cismanî özelliklerden ve ihtiyaçlardan müstağnî bir çeşit ruhânî varlık tipinde kurgulanmıştır. Nihayetinde insan, tarihteki gerçekliğinden koparılmıştır.

Kur'ân vahyi ve Hz. Peygamber rehberliğinde ortaya çıkan anlayışta ise bu tür bir insan tasavvurunun kabul edilmediği görülür. Kur'ân'ın insan ile ilgili ifadelerine baktığımızda bu durum kendini açıkça belli eder. İnsan, övgüye değer bir potansiyele sahip varlık olarak yaratılmışsa da bu potansiyelin sınırlılığı da vurgulanmadan geçilmez. Bunu aşağıdaki âyetlerden yola çıkarak rahatça anlamak mümkündür. Mesela;

Allah, insanı yaratıp da onu, yeryüzünde halife kılacağını söylediğinde, meleklerin *"Yeryüzünde bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi halife yapacaksın?"* demesi üzerine, *"Ben sizin bilmediklerinizi bilirim"* diye karşılık verir. Devamında Allah Âdem'e isimleri öğretir ve meleklere *"Mademki, siz bu işin doğrusunu biliyorsunuz, haydi bana şunların isimlerini söyleyin"* buyurur. Melekler bilemeyeceklerini ifade edince de Allah bu sefer Âdem'e dönerek *"Ey Âdem!"* der *"Meleklere şunların isimlerini (bir bir) söyle (de görsünler)"*. Âdem de emredileni

[283] Çüçen, Bilgi Felsefesi, ss. 56-57.

yerine getirince Allah, *"Demedim mi ben size, göklerde ve yerde gizli, görünmeyen ne varsa hepsini ben bilirim. Açığa vurduklarınızı da, gizlediklerinizi de..."*[284] diye buyurur. Devamındaki 34. âyette, Allah'ın, meleklere Âdem'e secde etmelerini buyurduğunun bildirilmiş olması, insanın bilme yeteneğinin onu meleklerden bile üstün bir konuma yükselttiğini anlatması açısından önem arz eder. Allah yine insanın yaratılma sürecinden bahsederken, insana kendi ruhundan üflediğini[285], ona işitecek bir kulak, görecek bir göz ve hissedecek bir yürek (düşünecek bir akıl) verdiğini[286] bildirir. Tüm bu âyetler insanın, kendisini hakikate yaklaştıracak ilâhî bir öz ve türlü donanımlarla yaratılmış bir varlık olduğu anlamına gelir.

Kur'ân'da, zikredilen bütün donanımlarının, yetilerinin yanında, insanın sınırlı bir varlık olduğu da belirtilir. Zira o, Rabbi kendisine ruhundan da üflese nihayetinde kuldur. Bu yüzden potansiyeli gibi bilme imkânı da sınırsız değildir. Mesela âyetlerde gayb konusunda Allah'tan başka kimsenin bilgi imkânı olmadığından bahsedilerek insanın bilgisinin sınırlılığına dikkat çekilmiştir. En'âm sûresi 6/59. âyette "*Gaybın; insan idrakini aşan gizli bilgilerin anahtarları Allah'ın katındadır. Onları Allah'tan başkası bilemez. O, karada ve denizde ne varsa hepsini bilir. Daldan düşen bir yaprağı bile bilir. Toprağın içine atılan bir tohum, kuru yaş, canlı cansız her şey Allah'ın ezelî ilminde mevcuttur"* buyrularak bu hakikat dile getirilmiştir.[287] Ayrıca âyetlerde insana ruh hakkında çok az bir bilgi verildiğinden bahsedilmesi de bunun örneğidir.[288]

Hz. Peygamber'e, gaybî bir mesele olan kıyametin vakti ile ilgili soru yönelterek Kur'ân'ın kıyamet tehditlerini alay konusu yapanlara karşı şöyle cevap vermesi emredilmektedir: *"Ey peygamber! Bu kıyamet ne zaman kopacak diye seninle alay edip duruyorlar. Kıyametin ne zaman kopacağını sen nereden bileceksin*

---

[284] Bakara, 2/30-33

[285] Hicr, 15/28-29

[286] Secde, 32/9. Bakara 2/16-18. âyetler de insanlara, hakikati bulmada yol gösterecek özelliklerin verildiğinden bahseder. Fakat insanlar, hidayeti değil de dalâleti tercih ettikleri için Allah gözlerinin nurunu alarak onları karanlıkta bırakmıştır. Bu yüzden de ayetler, bu insanların, kendilerini hakikate götüren birer yol olan kulaklarının, dillerinin ve gözlerinin hakikate karşı sağır, lal ve kör olduğundan söz eder.

[287] Ayrıca bkz. Neml 27/65. Konuyla alakalı hadis örnekleri için bkz. Buhârî, Tevhîd, 4; Buhârî, İstiskâ, 28; İbn Mâce, Ahkâm, 5. Konuyla ilgili rivâyet ve değerlendirmelerin yer aldığı bir eser olarak, bkz. Mehmet Said Hatiboğlu, **Hz. Peygamber ve Kuran Dışı Vahiy-Gaybî Hadisler Meselesi-**, Otto Yayınları, Ankara, 2009.

[288] Bkz. İsrâ, 17/85

ki?! Onun hakkındaki nihâî bilgi Rabbine aittir."[289] Bu ve benzer misaller ise, peygamber dahi olsa insanın bilme yetisinin sınırlılığını beyân eden örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira peygambere ancak vahyedilerek Allah tarafından gayba dair bazı bilgiler verilmektedir.[290] Bu, insanın, hakikat alanıyla ilişki kurabileceğinin, hakikate dair bilgi sahibi olabileceğinin kabul edilmesiyle beraber, tanrı olamayacağının ya da tanrı seviyesine asla çıkamayacağının da ifadesidir.

Allah'ın, bir beşerle ancak ya vahyederek ya perde arkasından ya da bir melek vasıtasıyla konuştuğunun bildirilmesi[291] de insanın tanrıyla arasındaki ontolojik farka ve dolayısıyla yine insanın ilâh seviyesine ulaşamayacağına işaret etmektedir ki âyetin sebeb-i nüzûlüne dair kaydedilen bilgiler de bunu te'yid eder mahiyettedir: Kurtubî (ö. 671/1273)'nin naklettiğine göre, Yahudiler Hz. Peygamber'e gelerek Mûsâ nasıl Allah ile bizzat konuştu ve O'nu gördü ise, aynı mucizeyi göstermeden kendisine inanmayacaklarını söylerler ve bu olay üzerine söz konusu âyet nâzil olur.[292] Yahudiler, bir başka sefer de Hz. Peygamber'e gelerek, "Mademki sen Peygamber olduğunu iddia ediyorsun, o zaman Allah'a söyle de bizimle konuşsun" diye çıkışırlar. Onların bu talepleri ise Bakara sûresi 118. âyetin[293] nüzûlüyle reddedilir.[294] Böylece âyetlerin direkt müdahalesiyle insanın sınırlılığına ve asla böyle bir seviyeye çıkamayacağına işaret edilmiş olunur.

---

[289] Nâziât 79/42-44; Ayrıca bkz. Ahzâb 33/63. Bu konunun hadislerde nasıl ele alındığını göstermesi açısından, kıyametin zamanı ile ilgili sorulan sorulara Hz. Peygamber'in cevap vermeyişi ve soruyu soran kişiden daha fazla bilgiye sahip olmadığını söyleyişini de burada hatırlamamız gerekmektedir. Bkz. Buhârî, İman, 37; Müslim, İmân, 1; Ebû Dâvûd, Sünne, 16. Bu meselede yegâne bilgi sahibinin Allah olduğu hadislerde de vurgulanmıştır. Bununla beraber aynı soruyla karşı karşıya kalan Hz. Peygamber'in soruyu soran kişiye 'kıyamet için ne hazırladın?' buyurduğunu nakleden rivâyetler de mevcuttur. Rivâyetlerde Hz. Peygamber'in, yine kıyametin vaktiyle ilgili soruya bir cevap vermeyip, kıyametin vaktini düşünmek yerine ona hazırlanmak gereğine dikkat çektiği görülmektedir. İlgili rivâyetler için bkz. Buhârî, Edeb, 95; Buhârî, Ahkâm, 10; Müslim, Birr ve Sıla, 161 ve 163; Tirmizî, Zühd, 50.

[290] *"Ey Peygamber! De ki: 'Ben size Allah'ın hazinelerine sahibim demiyorum, gaybı (ileride neler olacağını da bilmiyorum), bir melek olduğumu da iddia etmiyorum. Ben sadece bana vahyedilene uyuyorum'..."*, bkz. En'âm, 6/50. Ayrıca bkz. Hûd 11/49; Cin 72/26. Hz. Peygamber'in bir insan olması sebebiyle bilme melekesinin sınırlılığı hususunda ayrıca bkz. Nevzat Aşık, "Sünnetin Yerelliği ve Evrenselliği", **Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu (14-15 Ekim 1993)**, 1993, ss. 24-27.

[291] Şûrâ, 42/51

[292] Muhammed bin Ahmed Kurtubî, **Câmi'u'l-Ahkâmi'l-Kur'ân (I-XX),** thk. Ahmed el-Berdunî-İbrâhîm Ettafayyiş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1384-1964, XVI. 53.

[293] *Hiçbir ilâhî bilgiye sahip olmayan müşrikler de, "Allah bizimle konuşsa, ya da bize bir mucize gelse olmaz mıydı?" derler. Kendilerinden öncekiler de buna benzer sözler söylemişlerdi. Onların zihniyetleri hep aynıdır. Hiç şüphesiz Biz, varlığımıza ve kudretimize işaret eden delilleri tam olarak açıkladık; fakat bunu anlayacak olanlar, varlığın özünü kavrama yeteneği olan kimselerdir.*

[294] İbn Hişâm, II. 198; Taberî, II. 551.

Kur'ân-ı Kerîm'in net bir şekilde ortaya koyduğu bu insan anlayışı, insanı, evrenin tüm sırlarına vakıf olabilecek nitelikte görerek nihayetinde onu tanrılaştıran geleneklerdeki anlayıştan tümüyle farklıdır. Çünkü peygamber, Allah katından kendisine vahyedilmekle beraber, asla bahsettiğimiz gnostik geleneklerdeki gibi evrenin tüm sırlarına sahip bir kişi olarak tanımlanmaz. Dolayısıyla insan bilme yetisinin sınırlılığı sebebiyle 'ilâh' seviyesine çıkma imkânına da sahip değildir.

Kur'ân'ın insana dair üzerinde durduğu bir diğer önemli husus ise insanın hakikati bilme yolunda kat ettiği mesafelere oranla insanî kimliğinden sıyrılıp tanrısal bir kimliğe bürünmesinin reddedilmesidir. Kur'ân ve onu bize ulaştıran Hz. Peygamber'in örnekliğinden görüleceği üzere, bu anlayışta insan, hakikatin bilgisine, tarihsel alanda var olduğu insanî gerçekliğinden sıyrılıp tanrılığa evrilerek ulaşmaz. İnsan, insan ve kul olarak, tarihî zaman ve zeminden ayrı düşünülmez. Çünkü Kur'ân'da Tanrı, Yunan felsefesinin tanrı anlayışında olduğu gibi göğe çekilip insanlarla ilişkisini kesen bir ilâh değildir, bilakis beşerin iş1eriyle yakından ilgilidir.[295] Yine O, Gnostik-düalist anlayışın 'yüce tanrı' anlayışında görüldüğü gibi, tarihten/dünyadan/maddî olan şeylerden ve nihayet tarihte yarattığı kullarından uzak, habersiz bir ilâh değildir; onları her yerde görecek, onların her türlü taleplerini işitecek ve dikkate alacak kadar onların yakınındadır.[296] Tarihsel alanla irtibatlı yani tarihi aşkın olmasının yanında tarihte de içkin bir ilâh anlayışı dolayısıyla insanın, ilâhıyla iletişim kurmak ve bilgi edinmek için tarihsel kimliğinden soyutlanarak tarihin dışına çıkmasına gerek kalmaz. Her şeyi kuşatan "Muhît Tanrı", bu vasfıyla tarihte var olandan da haberdârdır ve insanı muhatap alması için insanın tarih dışına çıkmasına gerek yoktur. Bunun yanı sıra, bilgi edinmek için de insanın tarihin dışına çıkmasına gerek yoktur, çünkü tanrı, tarihi aşan hakikate dair bilgileri tarihsel alana 'indirir' ki bu durum 'nüzûl' kavramında karşılığını bulur. Zira sözlükte "yukarıdan

---

[295] Toshihiko Izutsu, **Kur'ân'da Tanrı ve İnsan**, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 151-152.

[296] O, Bakara 186. âyette, kullarına yakın olduğunu ve dua ettiklerinde onlara icabette bulunduğunu; Kaf Sûresi 16. âyette, kulunu kendisinin yarattığını ve ona onun içinden geçenleri bilebilecek kadar yani şahdamarından bile daha yakın olduğunu açıkça bildirmektedir. Bu meyanda ifadelere ayrıca Hz. Peygamber'in hadislerinde de rastlamaktayız. Mesela, *"Ben kulumun zannı üzereyim. O beni andığı zaman ben onunla beraberim. O beni içinden geçirse, ben de onu içimden geçiririm. Eğer o beni bir topluluk içinde zikrederse, ben onu o topluluktan daha hayırlı bir cemaat içinde anarım. Kulum bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşırım, o bir arşın yaklaşırsa, ben ona bir kulaç yaklaşırım, o bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim."* (Bkz. Buhârî, Tevhîd, 15; ayrıca Buhârî, Tevhîd, 50) şeklinde bize ulaşan bu kudsî hadis Allah'ın kullarından hiç de uzak ve ilgisiz olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

aşağıya inmek, gelmek, konaklamak" mânâsında mastar ve "iniş" anlamında isim olan nüzûl kelimesi ilâhî kitapların, özellikle de Kur'ân'ın Allah katından gelişini ifade eder.[297]

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere, Kur'ân ve Hz. Peygamber örnekliğinde resmedilen bu insan anlayışı, insanın tanrıyla asla aynı seviyeye çıkamayacağının altını çizer. Bu doğrultuda, insanın, her şeyi bilebilecek kadar hakikatin sahibi olmadığını, fakat aynı zamanda, hiçbir şey bilemeyecek kadar hakikatten yoksun bırakılmadığını da açıkça belirleyen bir ölçü koyar.[298] Bu ölçüye göre, insan ne kadar yüce bir mertebeye çıkarsa çıksın, sonuçta tarihte var olan bir varlıktır; beşerdir. Bu, onun tarihsel gerçekliğidir. İnsan dünya yaşamı süresince, eski dünyada tasarlandığı üzere bu gerçekliğinden tümüyle koparak yani maddî/cismanî varlığından tamamen kurtularak bir ruhânî, ilâhî varlık hüviyeti kazanmaz. Çünkü o ne kadar yücelirse yücelsin, tarihteki gerçekliği onun maddî/cismanî varlığı ile ortaya çıkmaktadır. Bu yönün yok sayılması, insanın yok sayılması ve doğal olarak insan olmaktan çıkarılıp ilâh olarak tasarlanması sonucunu doğurur.

Kur'ân'ın, muhataplarının Hz. Peygamber'in insanî vasıflarına yönelik tepkilerini anlattığı âyetlerde, onların, maddî/cismanî/tarihsel varlığa sahip bir insanın, tarihi aşan hakikate ve onun bilgisine ulaşmasını anlamakta zorluk çektikleri görünür. Şöyle ki, Câhiliye Arapları, Allah'la ilişki kurma ihtiyaçlarını, Allah'ın kızları olarak vasıflandırdıkları[299] ve Allah ile aralarında bu amaçla vesile edindiklerini söyledikleri[300] putlarına havale ederek karşılamaktadırlar. Çünkü onlar da aslında bir yüce yaratıcıya inanmakla beraber, bu yaratıcının kendilerine uzak

---

[297] Abdülhamit Birışık, "Nüzûl", **DİA**, İstanbul 2007, XXXIII. 309-310. Ayrıca Mustafa Öztürk 'nüzûl' konusunda oldukça geniş açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, **Kur'ân, Vahiy ve Nüzûl**, Ankara Okulu, Ankara 2016.

[298] Tezimizin en başında bilgi konusundaki iki temel yaklaşımdan bahsetmiştik. Kanaatimizce, bu ölçü, hem insanın değişmez bilgiye ulaşabileceğini öne sürmekle beraber bu bilgiyi, tarihi devre dışı bırakarak arayan dogmatiklerin, hem de insanın sınırlılığı dolayısıyla, değişmez bilgiye ulaşamayacağını ya da bundan asla emin olamayacağını söyleyen şüphecilerin görüşlerinin, insan ve bilgi konusundaki tasavvurlarının eksik olduğunu göstermektedir.

[299] Mesela Necm, 53/19-20. âyetler Câhiliye Araplarının meşhur putları Lât, Uzzâ ve Menât'tan bahseder ki bu putların Araplar tarafından Allah'ın, katında kendilerine şefaat edecek kızları olarak düşünüldüğünü İbnü'l-Kelbî'den öğrenmekteyiz. Bkz. Hişam b. Muhammed İbnü'l-Kelbî, **Kitâbü'l-Asnâm**, thk. Ahmet Zeki Paşa, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1995, ss.18-19.

[300] Mevlânâ Şiblî, **Asr-ı Saâdet**, çev. Ömer Rıza, İstanbul, 1928, I. 142

olduğunu ve kendilerini ona yakınlaştıracak birer aracı edinmeleri gerektiğini düşünürler.[301]

Tanrıyla iletişim kurmak için başka vasıtalar arayan Câhiliye Arapları, aynen kendileri gibi, maddî/tarihsel dünyaya ait bir kimsenin böyle bir iletişimde bulunmasını kabul etmekte o kadar zorlanırlar ki, bu vasıfları taşıyan Hz. Peygamber'e inanmamakta ısrarcı olurlar. Çünkü genel olarak, ne içinde bulundukları kendi düşünce dünyaları ne de bir önceki bölümde söz ettiğimiz çevre kültürlerin tasavvurları 'gerçek bir insanın' tanrıyla ilişki kurabileceğini düşünür. Bu mantığa göre, madem, o bir peygamber olduğunu iddia ediyor, o zaman bir peygamberde olması gereken birtakım olağanüstü şeylerin onda da görülmesi ya da bizzat kendisinin olağan-insanî vasıflarından kurtulması gerekmektedir(!). Bu beklenti, çevrelerindeki tüm gnostik, tarih-dışı insan tasavvurlarının etkisiyle, onlar açısından çok tabi görülebilir.[302]

Hz. Peygamber'in her insan gibi çarşılarda dolaşmasının, yiyip içmesinin Câhiliye Arapları tarafından yadırganması[303]; müşriklerin, Hz. Peygamber'den sürekli kendi tarihsel koşullarını aşacak bir takım olağanüstü taleplerde

---

[301] Zümer, 39/3-4, *İyi bilin ki Allah'ın dini, şirk ve nifaktan arınmış bir dindir. Allah'ı bırakıp da "Biz onlara, Allah'a yaklaştırmaları için tapıyoruz" diyorlar. Allah, onların ihtilaf ettikleri böyle konularda hükmünü verecek, gerçeği ortaya koyacaktır. Şu da bir gerçektir ki, Allah yalancılık eden azılı kâfirlere (küfür yolunu tercih ettikleri sürece) asla hidayet etmez. (Demek onlar meleklerin Allah'ın kızları olduğunu iddia ediyorlar!) Eğer Allah bir çocuk edinmek isteseydi yarattıklarından hangisini seçeceğine kendisi karar verirdi; bunu size bırakmazdı. Haşa! Allah böyle şeylerden münezzehtir. O, Vahid'dir; hiçbir ortağı olmayan tek Allah'tır, Kahhar'dır; dilediğini dilediği an yok etmeye muktedirdir.*; Zümer, 39/38: *Ey Peygamber! Şimdi sen inkârcılara "Gökleri ve yeri yaratan kimdir?" diye soracak olsan kesinlikle, "Allah'tır" derler. De ki: "Söyleyin bakalım. Allah'ı bırakıp da tapındığınız şeyler, Allah bana bir sıkıntı vermek istese o sıkıntıyı giderebilirler mi? Allah bana bir lütufta bulunacak olsa buna engel olabilirler mi?" Sen onlara de ki: "Allah bana yeter! Birine dayanıp güvenmek isteyenler yalnız Allah'a güvensinler, O'na dayansınlar.".* Ayrıca bkz. Ankebût, 29/61; Zuhrûf, 43/87

[302] Kendileri gibi bir insanın, kendi ulaşamadıkları, bilemedikleri şeyler konusunda haber vermesi Câhiliye Araplarınca o kadar garipsenecek bir durumdur ki onların bu olağan-dışı insan kurguları, bu yüzden yalnızca peygamberle de sınırlı kalmamıştır. Mesela onların, kendi kavrayamadıkları bazı hususlarda başvurdukları kâhinleri vardır ki bu kâhinlerin birtakım ruhlar, cinler aracılığıyla kâinattaki sırlardan haber verdiklerine inanmaktadırlar. Bu tür haberleri veren kâhinler, arraflar için de gerçekle ilgisi olmayan efsanevî birtakım hikâyeler oluşturmuşlardır ki bunlardan biri olan Şak isimli kişinin yarım bir insan şeklinde garip bir yaratık olduğunu, yalnızca bir ayağının, bir elinin ve bir gözünün bulunduğunu söylemektedirler. Bkz. Günaltay, ss. 129-130. İbn Hişâm'a göre, bu kâhinin böyle isimlendirilmesi, bir insanın yarısı gibi olması sebebiyledir. Yine İbn Hişâm, Satih isimli bir başka kâhinden de bahseder ki, o da yere atılmış bir et parçası şeklindedir. Sanki yerin bir sathı gibi olduğu için bu ismi almıştır. Bkz. İbn Hişâm, I. 16. Ayrıca bu kâhinlik geleneği ve Araplara Keldânîlerden geçtiğine dair bilgiler için bkz. İbrahim Usta, **İslam Öncesi Arap Mitolojisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, ss. 117-118.

[303] Furkân, 25/7, *Bir de şöyle diyorlar: "Böyle peygamber mi olur?! O da diğer insanlar gibi yiyor içiyor, çarşı pazar dolaşıyor. Hiç olmazsa, onun yanına bir melek verilmeli ve o, halkı onunla birlikte uyarmalıydı!"*

bulunmaları[304]; Hz. Peygamber'in, hem evren hem de gayb hususunda her şeyi bilmesi gerektiğinin düşünülmesi[305]; hatta belki de hermetik simya geleneğinde görüldüğü gibi, Hz. Peygamber'in her türlü madde üzerinde etkili olabildiğini görecekleri somut birtakım gösterileri ondan izlemek istemeleri[306] vs. onların dünyalarında aynen söz konusu ettiğimiz geleneklerdeki gibi bir 'hakikate ulaşmış kişi', peygamber ya da kutsal kişi imajı oluşturduklarını gösterir.[307]

Câhiliye Araplarının bu tür taleplerinin hem Hz. Peygamber hem de âyetler tarafından reddedildiğini görürüz.[308] Çünkü İslam mesajında, her şeyi bilme vasfı veya tarihî şartları aşan olağanüstü tasarruflarda bulunma kudreti yalnızca Allah'a

---

[304] En'âm, 6/8-9, *"Muhammed' e (onu desteklemek üzere) bir melek gönderilse (biz de görsek) olmaz mıydı?" derler. Eğer istedikleri gibi bir melek gönderseydik (ona da inanmazlardı ve) haklarında helâk hükmü verilir, kendilerine tevbe etme fırsatı da tanınmazdı. Eğer Biz, peygamber olarak bir melek gönderecek olsaydık, zaten onu da insan şeklinde gönderirdik ve onları şimdiki şüphelerine yine düşürürdük.*; İsrâ, 17/90-93, *Üstelik bir de şöyle dediler: "Sen bize yerden bir pınar fışkırtmadıkça biz sana inanmayacağız. Yahut (sana inanmamız için) kendine ait üzüm ve hurma bahçelerin bulunmalı, onların arasından çağıl çağıl akan ırmaklar, sular fışkırtmalısın. Ya da bizi korkutmak için ileri sürdüğün gibi göğü parça parça üzerimize düşürmeli yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza çıkarmalısın. Veyahut altından bir köşkün olmalı ya da göğe çıkmalısın. Fakat bize oradan okuyacağımız somut bir kitab getirmedikçe göğe çıktığına da asla inanmayız." Ey Peygamber! De ki: "Fesübhanallah! Bunu nasıl söylersiniz! Ben sadece bir insanım ve yalnızca bir uyancıyım."*; Hud, 11/12, *Ey Peygamber! Onların, "Muhammed'e bir hazine indirilse ya da beraberinde bir melek gelse olmaz mıydı?!" demelerinden ötürü gönlün daralıyor diye...*; Âl-i İmran, 3/183, *Ey Peygamber! "Allah bize, gökten gelen ateşin yaktığı bir kurban mucizesi göstermedikçe hiçbir peygambere inanmamamızı emretti" diyen Yahudilere sen şunu söyle: "Eğer doğru söylüyorsanız deyin bakalım, benden önce size pek çok delil getiren ve sizin söylediğinizi yapan peygamberleri niçin öldürdünüz?!"*

[305] Örneğin Bakara, 2/189. âyette Hz. Peygamber'e ayın aldığı değişik şekiller hakkında soru sorulduğu zikredilmektedir. Yine ayette, soruya, bilimsel-astronomik bir açıklamayla cevap vermek yerine, ayın bu hallerinin insanlara vakitleri haber verdiği söylenir. Devamında ise, Hz. Peygamber'e, peygamberlikle ilgisi olmayan böyle sorular sormamaları gerektiği ifade edilir. ("*Evlere kapılarından giriniz*" ifadesinin, bu şekildeki yorumu için bkz. Şener vd., Yorumlu Meâl, s. 28, 5 no'lu dipnot. Elmalılı da bu ifadelerin bir gerçek bir de kinaye manası olduğunu söyler. Ona göre, kinaye mânâsı itibariyle, Hz. Peygamber'e gökbilimi sorusu sormak, hikmeti ve Allah'ın hükümlerini açıklayıp tebliğ etmek için gönderilmiş bir peygamberi bir gök bilimci, Kur'ân'ı bir astronomi kitabı yerine koymak ve normal bilgilerin maksatlarıyla peygamberlik ilminin istediği şeyleri birbirinden ayıramamak, işe tersinden başlamak demektir. Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, Azim Dağıtım, İstanbul, ty., II. 26)

[306] İsrâ, 17/90-93; Furkân 25/7-8, *Bir de şöyle diyorlar: "Böyle peygamber mi olur? O da diğer insanlar gibi yiyor, içiyor, çarşı pazar dolaşıyor. Hiç olmazsa, onun yanına bir melek verilmeli ve O, halkı onunla birlikte uyarmalıydı! (Madem böyle bir şey olmuyor) hiç değilse kendisine bir hazine indirilmesi ya da onun da bizim de yiyip içebileceğimiz bir bahçesinin olması gerekmez miydi?".*

[307] Müşrik Arapların peygamberlik anlayışlarıyla ilgili olarak ayrıca müracaat edilebilir, H. Musa Bağcı, **Beşer Olarak Hz. Peygamber**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, ss. 126-132.

[308] Kur'ân'ın cahilliye Araplarının bu taleplerine verdiği cevaplarla ilgili olarak ayrıca bkz. Bağcı, Beşer Olarak, ss. 137-144.

has kılınır.[309] O, ancak kendisine vahyedilen bir beşerdir[310] ki bu yüzden ancak kendisine vahyedildiği takdirde ve sadece kendisine vahyedilen şeyleri bilme imkânına sahiptir. Bu hususta Kur'ân'da en ufak bir taviz bile görülmez. Zira Hz. Peygamber'in kendisine sorulan bir soruya vahiy yoluyla cevap vermeyi vaad etmesi üzerine Allah tarafından ikaz edilmesi de bu hakikati gözler önüne serer[311].

Hz. Peygamber'in bu konuda yaşamı boyunca ortaya koyduğu tavır da Kur'ân-ı Kerîm'in tavrına muvâfıktır. Onun, kendisine 'gaybı bilme' vasfı yüklenmesine hemen karşı çıktığına[312], aşırı methedildiği durumlarda buna itiraz ettiğine[313], kendisinden çekinenlere karşı buna gerek olmadığını izah ettiğine[314], bazı şeyleri unutabileceğini, bazen hata da yapabileceğini çünkü kendisinin bir insan olduğunu vurguladığına[315] dair örnekleri kaynaklar bize bildirir.

---

309 Yûnus, 10/20, *Bu zalimler bir de "Muhammed'e Rabbinden (elle tutulur gözle görülür) bir mucize indirilse olmaz mıydı?" derler. Ey Peygamber! Sen de onlara de ki: "Bu benim değil, Allah'ın bileceği bir iştir. Bekleyin bakalım (mucizeyi), ben de sizinle birlikte bekliyorum (nasıl cezalandırılacağınızı birlikte göreceğiz)."*; Enam, 6/109, *İnkârcılar, kendilerine istedikleri gibi bir mucize gelecek olursa, o zaman ona inanacaklarına dair yemin üstüne yemin ettiler. Ey Peygamber! Sen onlara de ki: "Mucize göndermek Allah'ın elindedir." ...*; Rad, 13/7, *Küfürde direnen bu kimseler yine (alay ederek) "Muhammed'e, Tanrısından görebileceğimiz bir mucize indirilseydi ya(!)" diyorlar. Ey Peygamber! Sen sadece bir uyarıcısın (mucize göstermekle yükümlü değilsin). Her kavmin (kendi döneminin şartlarına uygun deliller getiren) bir yol göstericisi olmuştur.*; Rad, 13/38, *Andolsun ki, Biz senden önce de peygamberler gönderdik ve onlara da eşler ve çocuklar verdik. (O halde onlar da sizin gibi birer insandırlar. Siz müşrikler, mucize isteyip duruyorsunuz ama unutmayın ki,) Allah'ın izni olmadıkça hiçbir peygamber kendiliğinden bir mucize getirebilmiş değildir. Hem şunu da bilin ki, her devrin kendine göre bir kitabı (mucizesi) vardır.*; Ankebut, 29/50-51, *Bu inkârcılar, "Tanrısından Muhammed'e, açıkça görebileceğimiz bir mucize indirilseydi ya!" demektedirler. Sen onlara de ki: "Mucize indirmek (benim değil) Allah'ın elindedir. Bilin ki, ben sadece bir uyarıcıyım.*

310 Fussilet, 41/6, *Ey Peygamber! Sen onlara de ki: "Ben de sizin gibi bir insanım (Sizden tek farkım şu ki,) bana, Tanrınızın tek tanrı olduğu vahyedilmiştir…"*

311 Kehf, 18/23-24, *Bir de bir iş için "yarın mutlaka yapacağım" diye kesin konuşma. Bunun yerine, "Allah dilerse (inşallah) şu işi yarın yapacağım" de. Şayet inşallah demeyi unutursan Rabbini an ve "Umulur ki, Rabbim beni sözlü olarak 'inşallah' demekten daha ileri boyutta bir teslimiyet şuuruna ulaştırır" temennisinde bulun.* Âyetin, 'Hz. Peygamber'in kendisine sorulan sorulara kesinlikle cevap vereceğini söylemesi üzerine nâzil olduğu' bilgisi için bkz. Ebü'l-Kasım Mahmud bin Ömer bin Ahmed el-Zemahşerî, **el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâimidi't-Tenzîl (I-IV)**, my., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, h. 1407, II. 715

312 Bir düğün merasimi sırasında, Hz. Peygamber'in teşrif ettiğini gören ve "Aramızda yarın ne olacağını bilen peygamber var" mısrasını şarkısına ekleyen kişinin Hz. Peygamber tarafından bu sözü dolayısıyla uyarılmasıyla ilgili olarak, bkz. Buhârî, Nikâh, 48; Ebû Dâvûd, Edeb, 51; İbn Mâce, Nikâh, 21

313 Hz. Îsâ'nın kavmi tarafından aşırı yüceltildiği gibi kendisini yüceltmemeleri konusunda Hz. Peygamber'in etrafındakilere uyarısı ile ilgili olarak bkz. Buhârî, Enbiyâ, 48. Ayrıca kendisine "Ey efendimiz!" şeklinde hitap eden kimseye Hz. Peygamber'in ikazı için bkz. Ebû Dâvûd, Edeb, 9.

314 Kendisiyle konuşurken titremeye başlayan bir kimseye karşı Hz. Peygamber'in tavrı ile ilgili olarak bkz. İbn Mâce, Et'ime, 30.

315 Hz. Peygamber'in gusletmeyi unutarak sabah namazına geldiğiyle ilgili olarak bkz. Ebû Dâvûd, Tahâret, 93. Namaz esnasında rekat sayısını karıştırmasıyla ilgili olarak bkz. Buhârî, Salât, 31; Ebû Dâvûd, Salât, 189, 190. Hz. Peygamber'in, iki kişi arasında hüküm verirken işin aslını

Beşerî kimliği reddedilmediği için Hz. Peygamber'in hayatın gereği olan tutum ve davranışlardan el çekmesi de emredilmez. Kur'ân ve Hz. Peygamber tarafından ortaya konmuş bu yaklaşım, insanı, tarihte ortaya çıkan gerçek kimliğinden ayırmadan bir bütün halinde kabul eder. İnsanın tarihte varlığını devam ettirmesinin birer sebebi olan her ihtiyaç, her özellik bu yaklaşımda kabul edilir ve bunların hiçbiri hakikate ulaşmada bir engel gibi görülmez[316]. Hatta belirli sınırlar koyulmakla beraber bizzat peygamber örnekliği üzerinden teşvik edilir ve Hz. Peygamber bu konuda da model gösterilir. Hz. Peygamber diğer geleneklerdeki gibi tarihsel alandan ve maddî/beşerî/cismanî yönünden arınmış ruhânî bir elçi görüntüsü çizmez, böyle bir algıya dayalı aşırı tutumlara izin vermez[317] hatta etrafında böyle bir yaşam tarzı oluşturmak isteyenlere de karşı çıkar. Örneğin toplumda İslam öncesinde ne Yahudi ne de Hıristiyanlığa meyleden hanif kimselerden söz edilirken onların, inzivaya çekilmeyi âdet haline getiren, dünya hayatından el etek çekmiş bir cemaat olarak vakitlerini yegâne tanrıya -İbrâhîm ve İsmail'in tanrısına- ibadet etmekle geçirdikleri aktarılmaktadır.[318] Bu tavrın, Hıristiyanlıkta var olan ruhbanlık anlayışının[319] etkisiyle câhiliye toplumunda ortaya çıkmış olması mümkündür. Muhtemel ki, yine bu tür bir davranış biçimiyle Allah'a daha yakın olacağı düşüncesine kapılan Abdullah b. Ömer, Ebü'd-Derdâ ve Osman b. Maz'un'un peygamber tarafından uyarıldığını görürüz.[320] Tüm bunlar Câhiliye döneminden kalma yanlış ibadet anlayışının düzeltilmeye çalışıldığına dair örneklerdir.

Hamidullah'ın da bu konuya vurgu yaptığı görülmektedir:

> *Maddî varlıklarını, bedenlerini terk eden ve dünya hayatının cazibelerinden tamamen sıyrılmış ve fakat sadece kendi ruhî-manevî âlemine dalmak suretiyle, hayvani bir varlık olması hasebiyle Allah'ın insana vermiş bulunduğu bir takım meziyet ve vasıfları terk etmiş bulunan kimseler, artık insan değil, olsa olsa melek mertebesine ulaşmış kimselerdir. Melekler kendi*

---

bilmediği için kendini daha iyi savunan lehine hüküm vererek hata edebileceğine dair ifadeleri için bkz. Buhârî, Ahkâm, 31 İbn Mâce, Ahkâm, 5. Hurma aşılama hadisesinde, Hz. Peygamber'in, bu işlerin kendisinin bilmediği işler olduğuna dair ifadeleri için bkz. İbn Mâce, Rühûn, 15

316 Bkz. Buhârî, Nikâh, 1; Tirmizî, Nikâh, 1; İbn Mâce, Nikâh, 1; Ebû Dâvûd, Nikâh 4; Nesaî, Nikâh 11

317 Bkz. Buhârî, Enbiyâ, 48; Hudûd, 31; Müsned, c. I, s. 23, 24

318 Cevad Ali, VI. 455.

319 Hadîd 57/27'de ruhbanlığın aslında Allah tarafından Hıristiyanlara emredilmediği fakat kendilerinin onu sonradan ihdas ettikleri zikredilmektedir.

320 Buhârî, Nikâh, 1; Müslim, Nikâh, 5-8

tabiatları icabı kötülük yapmaktan arındırılmışlardır; şeytanların ise iyilik yapma tabiatları yoktur. Herhalde insanı, iyilik ve kötülük yapabilme şeklinde iki ayrı tabiatı kendinde toplamış olarak yaratan ve insana akıl ve irade gibi kabiliyetler de bahşeden Allah'ın bundan beklediği özel bir maksadının olması gerekmektedir. Şayet insan sırf melek veya sırf şeytan tabiatında olacak olsa, Allah'ın insanları meleklerden ve şeytanlardan ayrı tabiatta yaratmakla güttüğü maksat gerçekleşmemiş olacaktır. İnsanın insan tabiatında kalması gerekir; diğer bir deyişle, Allah'ın kendisine bahsedip verdiği bedenî-maddî ve ruhi-manevî bütün meleke ve kabiliyetlerden insanın istifade etmesi ve bunları yaşayıp kullanması lazım gelmektedir. Allah'ın gönderdiği Resûller, cemiyette büyük çoğun1uğu teşkil eden sıradan insana, en uygun ve onun kolay bir şekilde yaşayabileceği bir hayat tarzının örneğini vermek mecburiyetindeydiler. Hz. Muhammed ise bunların hepsinden çok maddî/dünyevî- manevî/ruhi ve her iki kuvveti birden kendi nefsinde toplamış bir Resûl idi. Kendisi hem bir zahid ve hem de bir hükümdardı. O, kendisini iki yönün her çeşit aşırılıklarından muhafaza etmesini bilmişti. Dünya hayatını reddedip terk etmemişti ve fakat bu dünya hayatının içinde de kaybolup gitmemişti. Ramazan ayı dışında sık sık oruç tutmuş ve kendisine tabi olan inançlı sahabilerinin hepsinden daha çok, gece uyanıp teheccüd namazları kılmıştı; bununla beraber O, kendine has sebepler altında çok kadınla evlilik hayatı yaşamıştı.[321]

Kur'ân'a bakıldığında, insanı beşerî kimliğinden soyutlamaya dayalı tavrı gösterenlerin yalnızca Câhiliye Arapları olmadığı da görülmektedir. Zira Kur'ân'da Allah'ın mesajını inkâr ettikleri için başlarına gelen kötü akıbetler birer ibret vesikası olarak sunulan bütün toplumların, kendilerine ilâhî mesajı tebliğ eden peygamberlere yönelttikleri itirazlardan biri, onların insan (beşer) olmalarıdır.[322] Bu meyanda, Hz. Îsâ'nın ve Üzeyir'in, kendilerine inananlarca, herkes gibi bir kul, bir insan peygamber olmaktan çıkarılıp Allah'ın oğlu olarak anılmaya başlanması yine söz konusu ettiğimiz tavrın bir örneğidir[323] ki bu tutumların Gnostik geleneklerin etkisiyle semâvî dinlerin peygamber anlayışlarında ortaya çıktığına daha önce değinmiştik. Onların bu anlayışları ise yine Kur'ân ve Hz. Peygamber tarafından eleştirilir.

Örneğin, kıyamet gününde, Hz. Îsâ'ya, 'kendisini ve annesini Allah'ın yanında tanrı edinmelerini insanlara söyleyip söylemediğinin' sorulacağı ve Hz. Îsâ'nın, inananlarına 'yalnızca Allah'ı rab edinmeyi emrettiğini söyleyeceği'[324]

---

[321] Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 672-673.

[322] Hüseyin Certel, "Hz. Peygamber'in Risâlet Görevine Hazırlanması Bağlamında Çocukluk ve Gençlik Dönemi Yaşantıları", **Ekev Akademi Dergisi**, yıl: 8 (Bahar, 2004), sayı:9, s. 33.

[323] Tevbe, 9/30, *Yahudiler, "Üzeyir Allah'ın oğludur" demişlerdi. Hıristiyanlar da "Mesih Allah'ın oğludur" dediler. Bu sözler, onların, daha önceleri yaşayan inkârcıların uydurduğu söz1ere benzeterek dillerine doladıkları asılsız inançlardır. Allah onları kahretsin! Bu ne biçim söz! Gerçeklerden nasıl da bu kadar uzaklaşabiliyorlar!*

[324] Mâide, 5/116-118.

belirtilerek Hıristiyanların bu inançlarının kendi uydurmaları olduğu açıkça ifade edilir.

Âl-i İmrân'ın ilk âyetlerinin, Hz. Peygamber'in söz konusu inanca sahip Hıristiyanlarla konuşması üzerine nâzil olduğu zikredilmektedir. Kaynaklara göre, Hz. Peygamber, Necran'dan gelen bir grup Hıristiyan ile konuşup onların Hz. Îsâ hakkındaki yanlış algılarını birtakım sorular sorarak düzeltmek ve onlara bu anlayışlarında hatalı olduklarını göstermek ister. Bu diyalogda Hz. Peygamber Necranlılara, "Annesinin, Îsâ'yı, bir kadının taşıdığı gibi karnında taşıdığını, sonra bir kadının kendi çocuğunu doğurduğu gibi doğurduğunu, sonra da bir çocuğun beslendiği gibi, Îsâ'nın da beslendiğini ve daha sonra yiyip içtiğini ve abdest bozduğunu bilmiyor muydunuz?" diye sorar. Onlar da "evet" derler. Hz. Peygamber'in, "Öyleyse Îsâ nasıl Allah'ın oğlu olabilir?" buyurmasına karşılık sükût ederler ve bunun üzerine, onlar hakkında, Âl-i İmran sûresinin ilk seksen âyeti nâzil olur.[325]

Netice itibariyle söyleyebiliriz ki, hakikate ulaşabilmek için insanı tarihten ve tarihî gerçekliğinden uzaklaştırma geleneği, eski dünyada görülen belirgin bir tavır olarak birçok dinî düşüncede yer almıştır.[326] İnsanları mutlak tevhîde davet eden âyetler, insanların peygamberlere yönelik bu yanlış tutumuna karşı çıksa da, hatta bizzat peygamberler kendi dönemlerinde bu yanlış algının önüne geçmek için çabalamışlarsa da, nihayetinde, peygamberler mitolojik dünyanın yarı-tanrıları gibi tasavvur edilmekten kendilerini kurtaramamışlardır. İnsanlar kendileri gibi tarihin içinden-somut-insan bir peygambere sahip çıkmaktansa kendilerinden farklı tarih dışı-soyut-tanrı bir peygamber imajına sahip çıkmayı yeğlemişlerdir.[327]

---

[325] Bkz. Celâleddîn es-Suyûtî, **Esbâb-u Vurûdi'l-Hadîs -Hadisler ve Sebepleri-**, thk. Yahya İsmail Ahmed, çev. Necati Tetik, Abdulmecid Okçu, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1996, s. 34; İmam Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed Vâhidî, **Esbâb-ü Nüzûli'l-Kur'ân**, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, s. 99-100; Taberî, VI. 154

[326] Birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi, dünyanın ve maddî olan her şeyin yaratıcısı Yüce Tanrı değil, Demiourg olduğu için, Yüce Tanrı'ya ulaşmanın yolu da doğal olarak dünyadan ve maddî olan her şeyden uzak kalmak olarak düşünülmüştür.

[327] Bir önceki bölümden hatırlayacağımız mitolojik Tanrı Zeus'un, oğlu Tanrı Hermes aracılığıyla insanlara mesajlarını iletmesi gibi. Bu mitolojiye göre, Hermes, tanrıların mesajlarını anladığı şekliyle insanlara aktarma, çevirme ve yorumlama görevini yerine getirmektedir. Bkz. Burhanettin Tatar, **Hermenötik**, İnsan Yayınları, İstanbul, Mayıs, 2004, s. 12. Yunanlılar, Hermes'in dili ve yazmayı -insan anlayışının manayı anlayıp başkalarına aktarabilmesine yarayan araçları- keşfettiğine inanıyorlardı. Bkz. Richard E. Palmer, **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, Ağaç Kitabevi Yayınları, Nisan 2008, İstanbul, s. 40. Bununla beraber Hermes'in, kimliği hakkında birçok kültürde farklı şeyler söylenmiş olsa da İslam geleneğinde o, genel olarak İdris

Hz. Muhammed ile insanlığa tekrar gönderilen İslam'da ise bu söz konusu değildir çünkü mutlak tevhîd anlayışı düalizme taban tabana zıttır. Tarihsel alanın yani dünyanın da Allah tarafından yaratıldığı kesinlikle kabul edilir. Dolayısıyla Allah, düalizmde olduğu gibi dünya ve maddî olan şeylerden tamamen alakasız bir tanrı gibi düşünülmemiştir. O, gökleri yarattığı gibi yeri de yaratan yegâne ilâhtır[328]. Yine Allah yerdekilerin sahibi ve yaratıcısı olarak onlardan haberdâr olan ve onları hakikatten haberdâr eden bir ilâhtır aynı zamanda. Doğal olarak insanın, hakikate ulaşmak için tarihsel gerçekliğinden, cismanî ve maddî yönünden tamamen vazgeçip tarih-dışı bir kimlik kazanması, bir melek, bir cin, bir tanrı olarak tasavvur edilmesi de anlamsızdır.[329]

Kur'ân, Allah ile irtibat kurma şerefine ulaşan ve böylelikle bilgi edinen peygamberlerin "seçilmiş" olduklarını ifade etmektedir.[330] Bununla beraber, "seçilmiş" olsalar dahi böyle bir insanüstü peygamber algısına kesinlikle karşı çıkmaktadır. Bu, peygamberin böyle bir makama "herkes gibi bir beşer" olarak ulaştığını, bir beşer olmasının bu hitaba muhatab kılınmasına engel teşkil etmediğini göstermesi açısından önemlidir. Hatta kanaatimizce, bu onun, âyetlerde zikredildiği

---

Peygamberle özdeşleştirilmiştir. Bkz. Kılıç, Hermesler Hermesi, s. 9-10; İlhan Kutluer, **İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 109. Hermes'in Yunan mitolojisinde bir yarı tanrı ya da tanrının oğlu olarak görülmesine karşın, onun İslam geleneğindeki karşılığı olan İdris Peygamber'in, bizzat Kur'ân'ın beyânıyla *"özü sözü doğru bir peygamber*" (Meryem, 19/56), "*İsmail ve Zülkifl gibi sabırlı, sıkıntılara göğüs geren bir peygamber; salih bir kimse"* (Enbiyâ, 21/85; 86) olarak nitelendirilmiş olması burada bizi ilgilendirmektedir. Zira aynı karakterin, bir gelenekte kültürden, tarihten, dünyadan soyutlanarak ilâhlar safına katılmışken diğerinde kültüre, tarihe ve dünyaya döndürülerek somutlaştırıldığını ve beşer olarak tanımlandığını görmemiz önemli bir farktır. Bütün bunların yanı sıra, her ne kadar Kitap ve Sünnet beşer bir peygamber anlayışı üzerinde ısrarla durmuş olsa da Hz. Peygamber'in beşerî yönünün yok sayıldığı bir literatürün oluştuğunu söylemek de mümkündür. Bazısı, Hz. Peygamber'in beşere ait ihtiyaç ve taleplerden tümüyle müstağnî olduğuna, bazısı da olağanüstü hâl ve işlerine işaret eden bu örnekler ve değerlendirmesi için bkz. Bağcı, ss. 245-376; İsmail Hakkı Ünal, "Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Doğru Tanımanın ve Anlamanın Önemi", **Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu'na Armağan**, edt. Aynur Çınar, Tibyan Yayınları, İzmir 2016, ss. 489-509.

328 Bakara, 2/117; En'âm, 6/101; Şûrâ, 42/11.

329 Burada İbn Nefîs'i (h. 607-687) de analım. O, meşhur felsefî romanı *Risâletü'l-Kâmiliyye*'de, insana mesajlar getiren elçinin insan olmasının gerekliliği üzerinde duran düşünürlerimizden biridir. Ona göre, insanın dışında bir varlığın insanlara tebliğde bulunması mümkün değildir. İnsanın dışında bir varlık, bir cin onlara kuralları anlatamaz. Bunun yanında insanların çoğuna böyle bir yöntem zaten ağır gelecektir ki bu yüzden elçinin bir insan olması gereklidir. Bkz. Ebu'l-Hasen Alâ'uddîn Alî b. Ebi'l-Hazm İbn Nefîs el-Karâşî ed-Dımeşkî, **er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye**, thk. Abdulmünim Muhammed Ömer, Kahire, 1987, ss. 161-162. Eser, *Fâzıl b. Nâtık* adıyla da bilinir. İbn Nefîs'in hayatı, ilmî yönü ve söz konusu eseriyle ilgili bilgi için bkz. Ali Kürşat Turgut, **İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekamülü**, TDV Yayınları, Ankara, 2014, ss. 13-64. Ayrıca, söz konusu roman üzerinden, İbn Nefîs'in nübüvvet anlayışı üzerine bir çalışma olması bakımından, bkz. Cevher Şulul, **Nübüvvet Felsefesi -İbnü'n-Nefîs'in Felsefî Romanı Fâzıl b. Nâtık-**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.

330 Hac, 22/75, *Allah meleklerden de insanlardan da elçiler seçer…*

üzere, insanlar için "kendisinde güzel bir örneklik" bulunan bir peygamber olabilmesi açısından gereklidir[331]. Bu doğrultuda, Hz. Peygamber'in bu kimliği Kur'ân'da sıkça vurgulandığı gibi, bizzat kendisi tarafından da yaşamıyla ortaya konmuştur.

2.1.2. "Kendi İçlerinden" Peygamber

Peygamber'in, "güzel bir örnek" olabilmesi için bir gereklilik onun "insan bir peygamber" olmasıyken bir diğer gereklilik de onun hitap ettiği toplumun içinden bir kimse olmasıdır. Tabi bu durum, Kur'ân'da yalnızca Hz. Muhammed için değil tüm peygamberler için söz konusu edilmiştir[332].

Bilindiği üzere Hz. Peygamber, Hicaz bölgesinde kabileler halinde yaşayan Arap topluluğunun, Kureyş kabilesine mensup bir ferdidir.[333] O dönemlerde bir şehir devleti olan Mekke'de doğmuş, seyahatleri dışında, çocukluk ve gençlik yıllarını burada geçirmiştir.[334] O, küçüklüğünde, yüksek tabakadan birçok Kureyşli'nin yaptığı gibi bir müddet koyun gütmüş[335], sonrasında birçok Mekkelinin geçim kaynağı olan ticaretle meşgul olmuş, bu amaçla birlikte yolculuk yaptığı kişilerin yaşantılarını ve kaygılarını paylaşmıştır.[336] O da herkes gibi risâlet öncesi hayatında toplumda var olan pek çok geleneği benimsemiştir. Buna Zeyd b. Harise'yi evlat edinmesinden, evine dönmeden Kâbe'yi tavaf etmesi gibi pek çok örnek vermek mümkündür.[337]

Hz. Peygamber, 'gökten inmiş' bir kurtarıcı ya da insanları dinine davet etmek için başka ülkelerden gelmiş bir misyoner, kendini toplumundan soyutlamış bir ruhban değildir. O, muhataplarıyla aynı ortamları paylaşmış[338], onların kimi

---

[331] Zira yukarıda atıfta bulunduğumuz İsrâ Sûresi 95. âyette Allah'ın ancak meleklere melek bir peygamber göndereceğini buyurmuş olması, kanaatimizce bu anlama gelmektedir.

[332] Bkz. Bakara, 2/129; Âl-i İmrân, 3/164.

[333] Ecdâdı ile ilgili genel bilgi için bkz. Hamidullah, İslam Peygamberi, I. 31-35.

[334] Hz. Peygamber'in ticarî seferleri için bkz. Hamidullah, İslam Peygamberi, I. 30; İslam'a Giriş, s. 8; "Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri", ss. 329-338.

[335] Neşet Çağatay, **Hz. Muhammed'in Soyu, Çocukluğu ve Gençliği**, **AÜİFD**, Cilt: 8, Sayı: 1, Yıl: 1960, s. 35; Buhârî, İcâre, 2.

[336] Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İlahî Hitabın Tabiatı –Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine-**, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2001, s. 84.

[337] Bağcı, s. 126.

[338] Yukarıda da geçtiği üzere onun herkesle beraber aynı çarşılarda dolaştığı âyetlerden anlaşılır. Bkz. Furkân, 25/7. Yine Kureyş'in sosyal, kültürel ve ticarî hayatı için önem arzeden panayırlarda Hz. Peygamber'in de yer aldığını biliyoruz. Bu panayırlar ve Hz. Peygamber'in bu pazarları

zaman mutluluklarına[339] kimi zaman sıkıntılarına[340] ortak olmuştur. Bu yüzden olmalı ki halkının içinde bulunduğu hem toplumsal hem de inanç alanındaki sıkıntılar, kendisini üzmüş, bir çözüm arayışı içine sokmuştur. Örneğin, onun Hılfu'l-Fudûl gibi, zulme ve adaletsizliğe karşı bir organizasyonun içinde bulunması, Hz. Peygamber'in peygamber olmadan önce de toplumsal alanda ortaya çıkan problemlere karşı duyarlılığının ve bu hususta içinde bulunduğu toplum ve kültürün dertlerinden etkilenmiş olmasının bir sonucudur[341]. Aynı zamanda, Hz. Peygamber'in genç yaşta böyle önemli bir toplantıya çağrılması, onun peygamberlikle görevlendirilmeden önce toplumda itibar sahibi, dikkate alınan, sosyal problemlerin çözümünde görüş ve desteği talep edilen bir şahsiyet olduğunu, onun antlaşmaya katılması da kendisinin toplumsal meselelere duyarlı ve ilgili olduğunu göstermektedir.[342] Yine Hz. Peygamber'in nihayet Allah tarafından lutfedilip vahiy ile desteklenerek görevlendirilmesinde de, toplumdaki birçok kişi gibi[343] kendisinin de bir hakikat arayışına girmiş olmasının etkisi vardır.[344] Toplumun buhranları onu

---

ziyaretleriyle alakalı bilgiler için bkz. Murat Sarıcık, "Câhiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırları", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Sayı: 31, Yıl: 2013/2, ss. 111-131; Mehmet Ali Kapar, "Kus b. Sâide", **DİA**, İstanbul 2002, XXVI. 460.

339 Düğün ve bayram eğlencelerine katılmasıyla ilgili olarak bkz. Buhârî, Iydeyn, 25; Nikâh, 49; Müslim, Salâtu'l-Iydeyn, 17; Tirmizî, Nikâh, 6; İbn Mâce, Nikâh, 21.

340 Örneğin, Hz. Peygamber'in kendi kabilesinin de katıldığı Ficar Savaşları'nda savaştığı kaynaklarda nakledilmektedir. Bkz. Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, **Hz. Peygamber'in Hayatı (es-Sîretü'n-Nebeviyye)**, çev. Hanifi Akın, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2014, ss. 191-192. İbn Hişâm, Hz. Peygamber'in savaş esnasında amcalarına, atılan düşman oklarını verdiğini nakleder, bkz. İbn Hişâm, I. 198. Yine Hz. Peygamber'in toplumdaki bazı problemleri çözme amacıyla kurulmuş olan Hılfu'l-Fudûl topluluğuna katıldığını da kaynaklarda görmekteyiz. Bkz. İbn Kesîr, Hz. Peygamber'in Hayatı, s. 192; İbn Hişâm, I. 141-142; Hamidullah, İslam Peygamberi, I. 52-54.

341 Hılfu'l-Fudûl, Kureyşli kabilelerin aralarında anlaşarak oluşturduğu bir topluluktur. Yaşı ve itibarına binaen Abdullâh b. Cüd'ân'ın evinde bir araya gelen kabile önderleri, Mekke ehlinden ve sair insanlardan oraya dâhil olan her mazlumu koruyup kollamaya ve onların hakkını alıncaya kadar zulmedenlere karşı durmaya yemin etmişlerdir. Bu antlaşma Kureyş tarafından *Hılfu'l-Fudûl Antlaşması* olarak isimlendirilmiştir. Hz. Peygamber'in sonradan da bu topluluğu şu şekilde yâd ettiği nakledilir: "Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde bir antlaşmaya şahit oldum ki, bana onun mukabilinde mor koyunlar verseler o anlaşmanın bozulmasını istemem. Şayet İslam'da ona çağırılsam elbette icabet ederim." Bkz. İbn Hişâm, I. 141-142; Hamidullah, İslam Peygamberi, I. 52-54.

342 Certel, s. 48.

343 Kaynaklar, toplum içerisinde putperest inanca karşı çıkıp, putlar için kurban kesmeyi ve onlara ibadet etmeyi reddeden, şarap içmeyi kendilerine yasaklayan bazı kimselerin varlığından ve onların kendi yaşam tarzlarına uygun bir din arayışında olduklarından bahseder. Bunlardan bazısının Hıristiyanlığı seçtikleri bazılarının ise hiçbir dini tercih etmediği nakledilir. Bkz. İbn Hişâm, I. 237-247; Şiblî, I. 147; Cevat Ali, VI. 449-469; Philip K. Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi**, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, I. 161-162.

344 Bu cümleden, peygamberliğin vehbî değil kesbî olduğu gibi bir sonuca varılmamalıdır. Fakat peygamber olarak Allah tarafından seçilen kişilerin peygamberlikleri öncesinde de kendi toplumları içinde hep örnek karakterler oldukları gerçeği, işin içinde kesbîliğin de rolü olduğunu göstermektedir. Bununla ilgili olarak Gazzâlî, aklı vahyin eserlerini kabule hazırlamak için

da sarsmıştır ki günlerce inzivaya çekilerek düşüncelere dalma ihtiyacı içine girmiştir. Hatta bu sıkıntı ona öylesine nüfuz etmiştir ki Allah herkesin muhtaç olduğu bu hakikati, peygamberlik beklentisi içinde olan başkalarına[345] değil de ona lütfedip onu bu sıkıntılarından azad etmiş[346], nihayetinde risâlet görevi, içinde uzun zaman geçirdiği Mekke'de bulunan Hira mağarasında gelmiştir. [347]

Risâletten sonraki dönemde de Hz. Peygamber halkıyla o kadar iç içe ve onlardan biridir ki Hz. Peygamber'in dış görünümünde ve fizikî yapısında yani gerek kılık kıyafetinde gerekse bedeninde onun peygamber olduğunu gösterecek herhangi bir işaret bile mevcut değildir. Bu nedenledir ki, daha önce Hz. Peygamber'i görmeyenler, onu tanıyamamışlardır.[348]

Hz. Peygamber, Mekke asillerinin, toplumun yoksul kesimiyle kendi aralarındaki uçuruma aldırış etmemek ve onların ıstıraplarına göz yummamak gibi davranış kalıplarını dikkate almayarak her kesimden insanla irtibat kurmuştur.[349] Öyle ki köleler, cariyeler, yoksullar gibi zayıf statüdeki kimselerle görüşmesi sebebiyle müşriklerin olumsuz propagandalarına maruz kalmıştır.[350]

---

tefekkür dolu ibadetlerle ve riyadan uzak muamelelerle meşgul olmanın, risâletin levâzımından olduğunu söyler. Ona göre cehd ve kesb risâletin levâzımındandır fakat çalışıp gayret ederek kendini edeplendiren herkes risâlete nâil olur diye bir kaide yoktur. Bkz. Gazzâlî, **Hakikat Bilgisine Yükseliş 'Meâricu'l-Kuds'**, çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 112; Nübüvvetin vehbî mi yoksa kesbî mi olduğu ile ilgili tartışmalar hakkında genel bilgi için bkz. Faruk Sancar, **Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları**, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2011, s. 205-212.

345 Bunun en güzel örneği Ümeyye b. Ebi's-Salt'tır. İbn Hacer, onun câhiliye zamanında var olan kutsal metinleri okuduğunu, içkiyi haram saydığını, putlara tapınmaktan kaçındığını ve Hz. İbrâhîm'in dini üzere yaşamış bir kimse olduğunu belirtir. O, ayrıca okuduğu kutsal kitaplardan Hicaz'da bir peygamberin çıkacağını öğrendiği için o peygamberin kendisi olacağı beklentisine girmiştir. Bundan dolayı Hz. Peygamber'e peygamberlik görevi verildiğinde kıskançlığından ötürü müslüman olmayı reddetmiştir. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, **el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe**, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, I. 385; Ahmed Hasan Zeyyât, **Târîhu'l-Edebi'l-Arabî**, Matbaatü'r-Risâle, Kahire, 1947, s. 71. Ayrıca Bakara Sûresi 89-91. âyetler, kendi içlerinden geleceğini umdukları son peygamberin Araplar içinden seçilmesini hazmedemeyip haset eden İsrâiloğulların tutumlarını anlatır. Aktarılan bilgilere göre, İsrâiloğulları, peygamber gelmeden önce, câhiliye Araplarına, bekledikleri peygamberin gelme vaktinin yaklaştığını söylemekte ve onları, beklenen peygamber gelince Ad ve İrem kavimleri gibi helâk edileceklerini söyleyerek tehdit etmektedirler. Bkz. Taberî, II. 333.

346 Bkz. Duhâ ve İnşirâh Sûreleri.

347 Kendisine ilk vahyin Hira mağarasında iken geldiğiyle ilgili olarak, Buhârî, Bedü'l-Vahy, 1; Müslim, İman, 252.

348 Bağcı, s. 216.

349 Mehmet Özdemir, "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillah", **Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı (13-15 Nisan 2007/Konya)**, edt. Ahmet Yaman, Fecr Yayınları, Ankara, 2007, s. 115.

350 Hüseyin Algül, "Bir Peygamber Olarak Hz. Muhammed ve Mekke", **Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı (13-15 Nisan 2007-Konya)**, edt. Ahmet Yaman, Fecr Yayınları, Ankara, 2007, s. 161.

Hz. Peygamber risâletinden önce etrafındaki insanlarla nasıl hemhal olduysa bu tutumunu peygamberliğinden sonra da devam ettirmiştir. Onun bir eş, bir baba, bir dede, bir arkadaş olmanın gerektirdiği insanî sorumlulukları yerine getirmek için gayret sarf ettiği malumdur. Bu ilişkileri bizzat yaşarken, aynı tür ilişkilerde yanlış davranışlar sergilenmesinden de rahatsızlık duymuş ve hassasiyetle çözüm üretmeye çalışmıştır.[351]

Allah'ın her topluma kendi içlerinden bir peygamber göndermesinin birçok hikmetlerinden biri kanaatimizce bu olmalıdır. Fahrüddîn Râzî, peygamberin kendi toplumu içerisinden seçilmiş olmasının hikmetlerini Hz. Peygamber özelinde açıklar. Ona göre kendi içlerinden olduğu için Araplar onu tanıyorlardı ve onun örnek karakteri hakkında bilgi sahibiydiler. Onun hiçbir konuda yalan söylemeyen sadık bir kimse olduğunu bilmeleri vahiy gibi önemli bir mevzuda da asla yalan söylemeyeceğine hükmetmelerine sebep olacak önemli bir delildi. Yine onlar Hz. Peygamber'in kimseden herhangi bir talimde bulunmadığını ve kitap da/herhangi bir kutsal kitabı da okumadığını bildikleri için onun tebliğ ettiklerinin ancak vahiy veya ilhamla ortaya çıktığını anlıyorlardı. Onlar bütün bu halleri müşâhede edip bu delillere muttalî oldukları için Râzî'ye göre onların iman etmeleri bu durumlara muttali olmayan kişilere nazaran daha kolay olmuştu.[352] Zira başka toplumda yetişen bir yabancı peygamberin, tebliğde bulunacağı toplumun sıkıntılarını, beklentilerini, tavır ve tutumlarını bilmeden onlarla irtibat kurmakta ve yine onları ikna etmede ne kadar başarılı olacağı tartışılır.

Toplumla aynı dertlerden mustarip olmamış, onların ihtiyaçlarını, sıkıntılarını, bunalımlarını, arayışlarını fark edememiş bir kimsenin bütün bunlardan kaynaklı sorulara yeterli cevapları verebilmesi mümkün olmasa gerektir. Bunu ancak kendi içlerinden gelen, onlar gibi yaşayan, insan olması vasfıyla onlarla aynı yer ve zamanı paylaşan, ortak sıkıntıları ve soruları olan bir kişi başarabilir. Ancak böylelikle O, toplumunun dertleri, aynı zamanda kendi dertleri olduğu için hem kendisine hem de toplumuna bir cevap aramış olacaktır. Toplumundaki sancılar ve

---

[351] Hz. Peygamberin bu insanî vasıflarını ortaya koyan örnekler için bkz. Celaleddin Vatandaş, "İnsanlığın Model İhtiyacı ve Hz. Peygamber'in Örnekliği Üzerine", **Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı (13-15 Nisan 2007-Konya)**, edt. Ahmet Yaman, Fecr Yayınları, Ankara, 2007, ss. 302-313.

[352] Fahrüddîn Râzî, **Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb**, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Huzur Yayınevi, Ankara, 1990, VII. 183-184.

buhranlar onları nasıl derinden etkiliyorsa onu da öyle derinden etkileyecektir ve bunun sonucunda Allah'ın da desteğiyle bu durumdan kendi kurtulduğu gibi toplumunun da kurtulabilmesi için çaba sarf edecektir. Bunun yanı sıra, kendi içlerinden bir peygamberin, üstlendiği zorlu tebliğ görevi sırasında toplumuna karşı sabır ve merhamet göstermesi de bir yabancıya nazaran farklı olacaktır. Zira Hz. Peygamber'in kavmine hep merhametle muamelede bulunduğu, onları esirgediği malumdur. Kendisine kötü muamelede bulunmalarına rağmen kavmine kötü söz etmeyip, Allah'tan onların hidayetlerini dilemesi[353], o şartlarda bile onları gözettiğinin açık bir örneğidir. Yine bazı âyetlerde, Hz. Peygamber'in, etrafındakiler hidayete ersinler diye neredeyse kendisini helâk edeceğinden bahsedilmesi[354] de bunu göstermektedir. Yabancı bir kimsenin, davette bulunacağı toplumla bu oranda hemhâl olması kanaatimizce mümkün değildir.

Bununla beraber peygamber, toplumda birçok yönden liderlik etmesi gerekecek bir kişidir. Bu liderin, kendi iç dünyasını kontrol etmesini ifade eden "kendini bilme marifeti"yle beraber, toplum ve dünyanın içinde bulunduğu durum ve sorunları doğru şekilde kavraması, aynı zamanda eylem disiplinine de sahip olması gerekir[355]. "Kendi içlerinden" olmayan bir peygamberin söz konusu toplumu ve kültürü tam olarak doğru ve derinliğine kavraması, anlaması ise mümkün değildir.

Hz. Peygamber'in, kendi toplumunun içinden seçilmiş olduğuna vurgu yapmakla tabii ki, o toplumun her türlü özelliklerini yansıttığını, onların benimsediği her davranış ve düşünce biçimini benimsediğini söylemek istemiyoruz. O toplumun içinden seçilmiş bir elçi olması, elbette onun kendi kız çocuğunu diri diri toprağa gömen, bunu yapan başkalarına aldırmayacak derecede katı kalpli olan ve helvadan puta tapıp, acıktığında onu yiyen câhiliye Arap tipinin bir kopyası olduğu anlamına gelmez. Şayet hayat tarzları ve inançları itibarıyla câhiliye dönemi Arapları bu vasıfta idiyseler, o takdirde Müslümanların onlara karşı elde ettikleri zafer son derece basit bir zaferdir. Zira bu tip insanlar, böyle çetin bir mücadeleyi, bırakın sıradan ve yüzeysel olan için, bu tarz düşük ve bozuk inanç ve âdetler için bile göze alamazlar. Kaldı ki, Arapların bu yapıda oldukları doğru olsa bile, Hz. Muhammed bu tarz birisi

---

353 Tirmizî, Menâkıb, 73.
354 Şuârâ, 26/3; Kehf, 18/6.
355 Şevket Süreyya Aydemir, **Lider ve Demagog**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, s. 14.

değildi.[356] Fakat Arapların "kendi içlerinden bir peygamber" olarak Hz. Peygamber'in, doğduğu andan itibaren toplumuyla bağlarının olduğunu, onlarla ortak duygu ve düşünceler paylaştığını, aynı sosyal-ekonomik-kültürel ortamın getirdiği problemleri yaşadığını, aynı şartların gerektirdiği benzer davranış örneklerine sahip olduğunu da ifade etmemiz gerekmektedir. Tüm bunlar ise, tarihî bağları olan, tarihî kimliğe sahip bir peygamberin karşımızda durduğunu göstermektedir.

2.1.3. "Aynı Dili Konuşan" Peygamber

Allah ile insan arasında bir münasebet kurulsun ve böylece insan bilincinde bir değişiklik gerçekleşsin diye peygamber vasıtasıyla iletilen vahyin, tabii olarak beşerî bir dilde olması lâzımdır.[357] Burada önce Peygamber'in vahyedilen mesajı anlaması ve sonra vahyi anlaşılır şekilde muhatap kitleye aktarması gerekir. Birinci durum vahyin peygambere, peygamberin diliyle gönderilmesini gerektirirken; ikinci durum ise peygamberin tebliğde bulunacağı topluluğa onların diliyle hitap etmesi zarûretini doğurur. Aksi takdirde ne vasıta olarak seçilen beşer peygamberin ne de muhatabın vahyi anlaması mümkün olur.

Kur'ân'ın 'anlaşılsın diye Arapça gönderildiğini' buyuran Allah'ın, yine bu amacı gözeterek, peygamberini de gönderildiği kavmin diliyle konuşan kimseler içinden seçmiş olduğunu görürüz. Bu durumu, 'Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı bir insandan öğrendiğini' iddia eden müşriklere karşı Allah'ın, 'îmâ ettikleri o kişinin yabancı (yani başka bir anadile sahip) bir kimse, Kur'ân'ın ise apaçık bir Arapça olduğunu'[358] söyleyerek reddetmesinden de anlayabiliriz. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de, her peygamberin muhataplarıyla aynı dili konuştuğu zikredilir. Örneğin, İbrâhîm sûresi 4. âyette Allah, "*Biz her peygamberi, vahyimizi kolayca açıklayabilmesi için kendi halkının diliyle gönderdik…"* buyurur.[359] Bir diğer âyette, *"Eğer biz Kur'ân'ı*

---

[356] Ebu Zeyd, s. 85.

[357] Nadim Macit, **Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili**, Beyân Yayınları, İstanbul, 1996, s. 28.

[358] Bkz. Nahl, 16/103.

[359] Mâturîdî, İbrâhîm sûresi 4. âyeti açıklarken, peygamberin kendi kavminin diliyle gönderilme hikmetlerinden bahseder. Ona göre, kendi cinsinden, kendi özünden, kendi çeşidinden olan şeye daha fazla ülfet edilir ki bu yüzden insanlar, başka dilde konuşan bir peygamberdense kendi dillerinde bir peygamberi kabul etmeye daha yatkındırlar. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b.

Arapça dışında bir dille indirseydik, inkârcılar bu sefer de, 'Bu kitabın âyetlerinin (Arapça olarak) açık seçik anlatılması gerekmez miydi? Kitap yabancı bir dilde, Peygamber ve hitap ettiği kimseler ise Arap. (Bu nasıl iş?)' derlerdi…"[360] şeklindeki ifadeler de aynı gerçeği ortaya koymaktadır. Taberî (ö. 310/923), "kendi içlerinden bir peygamber" ifadesinin aynı zamanda "gönderildiği kavmin diliyle konuşan bir peygamber" anlamına geldiğini ifade eder.[361]

Hz. Peygamber'in, belâgat konusunda meşhur Kureyş kabilesinin bir ferdi olmasının yanı sıra fasih Arapça'sıyla ünlenmiş Beni Sa'd kabilesi içerisinde çocukluk yıllarını geçirmesi, dil hususunda yetkinleşmesine büyük katkı sağlamıştır.[362] Onun bu sebeple, kavmi içerisinde Arapça'yı en güzel konuşan kimse[363], dili ustaca kullanan bir hatip olduğu görülmektedir.[364]

Söz konusu âyetlerde ve rivâyetlerde, 'dil'den kastedilen şeyin sadece muhatabın anlayacağı bir cümle yapısı ile salt mana aktarımı mı, yoksa muhataplarıyla sağlıklı iletişim kurabilmek için o dile ait edebî sanatlar, kıssalar, toplumun zihin raflarında bulunan sosyal ve kültürel değerler, ibadetten ekonomiye, hukuktan sanat ve eğlenceye kadar o toplumum yaşam tarzına dair bütün unsurları içeren bir hitap mı olduğu ise burada önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.[365] Bu tabii ki yalnızca dinî metinler bağlamında ortaya çıkan bir mesele de değildir.

Dilin bir toplumun zihin yapısı, düşünce ve yaşam tarzı, hayata ve kendine bakışı ile iç içe geçmiş bir kavram olarak analiz edildiğini konuyla ilgili birçok çalışmada görmekteyiz. Örneğin Izutsu, kullandığımız her kelimenin bizim söz konusu kelimenin içine sığdırdığımız belirli bir bakış açısını temsil ettiğini ve 'kavram' denilen şeyin de bu tür bir perspektifin kristalleşmesinden başka bir şey olmadığını söyler. Çünkü bakış açısı bireysel değil toplumsaldır ve tarihî gelenek

---

Muhammed el-Mâturîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, thk. Bekir Topaloğlu, Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005, VII. 457-458.

360 Fussilet, 41/44.

361 Müfessir, Âl-i İmrân Sûresi 164. âyette yer alan **'من أنفسهم'** ifadesini, 'onlarla aynı dili konuşan' anlamında tefsir etmiştir. Bkz. Taberî, VII. 369.

362 Muhammed İbn Sa'd, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, Dâru Sâdır, Beyrut, 1957, I. 113; Ali Yardım, **Peygamberimiz'in Şemâili**, Damla Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 284.

363 Buhârî, Cihâd, 122; Ta'bir, 22; İ'tisam, 1; Müslim, Mesâcid, 5; Eşribe, 71.

364 Bu konudaki örnekler için "Tarihsel Dil" başlıklı bölüme bakınız.

365 Mustafa Yıldırım, "Fıkıh-Kültür İlişkisi Bağlamında Kadın ve Hukuku", **Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu'na Armağan**, edt. Aynur Çınar, Tibyan Yayınları, İzmir 2016, s. 681. Kur'ân ve Hz. Peygamber'in dilinin Arapça yani Arapların konuştuğu tarihsel bir dil olmasının, yalnızca aynı sesleri kullanmak anlamına gelemeyeceği, daha ileride "Tarihsel Dil" başlığı altında da ele alınacaktır.

yoluyla evvelki çağlardan nakledilerek gelmektedir; dolayısıyla bütün toplumun ortak mülküdür. Atalarımızdan bize intikal eden kültürel bir miras olarak her zaman mevcuttur ve biz bunu çocukluğumuzda, anadilimizi öğrenirken özümseriz.[366] Ayrıca dilin, bir milletin evi olduğu ve her milletin nasıl kendisine göre medeniyetler inşa ediyorsa dilini de öylece kurduğu zikredilmiştir. Bu bakımdan dil ile kültür arasındaki münasebetin unutulması büyük bir hata olarak görülmüş ve dil konusunda en çok yanılanların dili tarihten, kültürden, toplumdan, insandan ayrı bir yere koyan dilciler olduğu ifade edilmiştir.[367] Çünkü bir toplumun özellikleri, yaşayışı, gelenekleri, dünya görüşü, yaşam felsefesi, inançları, bilim, teknik ve sanata katkıları o toplumun diline yansır ya da dilinden izlenebilir.[368] Dil insan ruhunun en yüce örneği olarak karşımıza çıkar. Başlangıçtan beri zihin dünyamızı yoğurmakla beraber zayıf, aşırı, kusurlu yanlarıyla bile, olduğu gibi onu yansıtır.[369]

Dilin, yukarıda yer alan bilgilerden yola çıkarak, insanı ve toplumu yansıtan bir olgu olarak açıklanması bizim açımızdan söz konusu âyetleri yeniden değerlendirmeyi gerekli kılar. Çünkü bir peygamberin kendi kavminin diliyle gönderilmesi ve onların dilini kullanması, aynı zamanda kavminin dil sanatlarını, edebî motiflerini, temsillerini, hikâyelerini yani dille ilişkili tüm özellikleri de kullandığı anlamına gelir.

Hz. Peygamber insanlara hakikati, yeni baştan inşa ettiği ve kimsenin bilmediği yeni bir dil vasıtasıyla değil; kendisinin de içinde doğduğu dil aracılığıyla iletmiştir. Tüm bunların yanı sıra, onlarla aynı dili kullanmanın gereği olarak, halkıyla aynı zihin ve anlam dünyasını, yani kültürü paylaşmıştır. Diğer bir ifadeyle o, kavmine, başka bir kültürle şekillenmiş -ya da hiç şekillenmemiş, kültürlerden soyutlanmış, tabir caizse âfâkî- bir zihinle değil, yine kavminin içinde bulunduğu kültürle şekillenmiş bir zihinle hitap etmiştir.

Sonuç olarak, dilin insan yapısı, düşüncesi, anlam dünyası üzerindeki kaçınılamaz etkileri göz önünde bulundurulduğu takdirde, Hz. Peygamber'in, belli

---

366 Toshihiko Izutsu, **Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar**, Pınar Yayınları, çev. Selahattin Ayaz, tsh. M. Kürşad Atalar, İstanbul, 2013, s. 50-53.

367 Bkz. Mehmet Kaplan, **Kültür ve Dil**, Dergah Yayınları, 2014, s. 135.

368 Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim**, TDK Yayınları, Ankara 2009, s. 13.

369 Joseph V. Vendryes, **Dil ve Düşünce**, çev. Berke Vardar, Multilingual Yayınları, İstanbul, 2001, s. 39.

bir millete mensup ve o milletin dilini konuşan bir peygamber olma yönünün de onun tarihî bağına ve kimliğine işaret eden bir delil olduğu açıklık kazanmış olur.

2.1.4. "Hayatı Tarihen Sabit" Peygamber

Kendisini aşan bir alanla irtibat kuran peygamberlerin birer insan olduğu gerçeği zaman içerisinde yine kendisine inananlar tarafından yok sayılmıştır. Bundan dolayı peygamberlerin, genel olarak tarihle özel olarak ise içinden çıktıkları tarihsel zeminin kültürüyle bağları tamamen koparılmıştır. Bir beşer oldukları gerçeği, vahiy tarafından sıklıkla vurgulanmasına rağmen, peygamberler, içinde bulundukları tarihle ve kültürle alakasız bir 'tarihsiz-kültürsüz' varlık formunda algılanır hale gelmişlerdir. Hâlbuki peygamberler, herkes gibi birer insandır ve her insan gibi belli bir kültürde, tarihte, zamanda doğmuş ve yaşamışlardır. Nitekim bu insan türü için kaçınılmaz bir durumdur. Bunu inkâr etmek insanın gerçekliğini reddetmek anlamına geleceği gibi, peygamberin de gerçekliğini reddetmek ve onu, insanlar tarafından kurgulanmış, yaşayıp yaşamadığı bile belli olmayan tarih dışı, mitolojik kahramanlara çevirmek anlamına gelecektir.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi hem vahiy hem de bizzat Hz. Peygamber tarafından, peygamberlerin, tarihten/dünyadan/maddî yaşamdan soyutlanmış birer varlık gibi algılanmasının önüne geçilmeye çalışılmışsa da, insan-peygamberler, gnostik gelenekler ve Antik Yunan'daki a-historik, tarihten bağımsız bir töz şeklindeki insan anlayışıyla ele alınmıştır.

Hz. Peygamber'in tarihsel kimliğine, yaşamına dair Kur'ân'ın, kendi ifadelerinin ve literatüre geçmiş birçok kaydın mevcudiyeti, onun daha sonra tarih-dışı bir hale büründürülmesinin önünde bir engeldir. Zira Hadis ilmi, çeşitli yöntem ve kurallar inşa ederek yalnızca onun yaşamına değil, ağzından çıkan sözlerine dair belgelerini de ortaya koymuştur. Tabii ki bu çaba yalnızca Hadis ilmine özgü değildir. Armstrong'un dediği gibi, çok erken dönemlerde Hz. Peygamber'in hayatını kaleme alan tarihçiler ilk dokümanları rivâyetlerden elde etmiş, bu sayede bir peygamber olmasına rağmen onun hayatını kritik etmekte bir sakınca görmemiş ve

diğer dinî geleneklerde görülenden çok daha fazla malzemeyi bize bırakmışlardır.[370] Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in hayatının en ince detaylarına ulaşmamıza imkân sağlayan Siyer ilmi, sadece onun sözleriyle yetinmemiş, fiillerini, ikrarlarını, şahsını, doğumunu, hayatını, ölümünü, peygamberliğinin başlangıcını, peygamberliğini, hicretini, mucizelerini, peygamberlere üstünlüğünü, vücudunun ve ruhunun özelliklerini, edebini, simasını, zühdünü, temizliğini, namazını, orucunu, haccını, umresini, korkusunu, yakarışını, hüznünü, düşüncesini, ağlamasını, takvasını, tamahkâr olmayışını, istiğfarını, tövbesini, duasını, ev gereçlerini, giysilerini, binek hayvanlarını, azadlılarını, süslenişini, yemesini, yiyeceklerini, içmesini, içeceklerini, uykusunu, tıbbını, evlenmesini, yolculuğunu, savaş gereçlerini, seriyyelerini, hükümdarlarla yazışmalarını, ona gelen heyetleri, veda haccından dönüşünü, hastalığını, ölümünü, ba'sini ve haşrini ele almıştır.[371] Bunların yanı sıra, yalnızca Hz. Peygamber'in kişilik özellikleri üzerinde duran Şemâil ilmi gibi müstakil ilim dalları, onun tarihî kimliği hususunda şüpheye mahal bırakmamıştır.

Ailesinin, nesebinin, doğumunun, fiziksel yapısının, sözlerinin, tarihî süreçteki yaşamının neredeyse en ince ayrıntısına kadar kayıt altına alınmış olması, Hz. Peygamber'in Antik Yunan'da kurgulandığı gibi tarihin dışında, Collingwood'un ifadesiyle yalnızca "bir töz" olarak var olmadığını açıkça ortaya koyar. Aksine o, herkes gibi tarih içerisinde yaşamış ve bu yaşamışlığı da kesin olarak tesbit ve takyîd edilmiş bir peygamberdir. Bundan dolayı diğer peygamberler hakkında öne sürüldüğü gibi Hz. Peygamber'in yaşayıp yaşamadığı konusuna dair herhangi bir şüphe ve tartışmaya mahal yoktur. Nitekim kim olduklarına, nerede-ne zaman yaşadıklarına, yaşamlarına dair hiçbir tarihî kaydın olmaması, diğer peygamberleri, inanmayanlar gözünde varlıkları ve gerçeklikleri şüpheli, cisimleri belirsiz birer isim durumuna düşürmüştür. [372]

---

[370] Karen Armstrong, **Muhammad: A Prophet of Our Time**, Harper Collins Publishers, New York 2006, s. 7

[371] Hasan Hanefi, **İslam Kültüründe İnsan ve Tarih**, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, ss. 65-66.

[372] Örneğin, Îsâ Peygamber'in yaşamadığı hakkındaki iddialar için Bkz. Ömer Faruk Harman, "Îsâ", **DİA**, İstanbul 2000, XXII. 468. Mûsâ Peygamber'in yaşadığı konusunda bir tartışma olmamakla beraber, onun kimliği hakkındaki tartışmalar için bkz; Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", **DİA**, İstanbul 2006, XXXI. 210. Ayrıca bkz. Fazlıoğlu, s. 66. Fazlıoğlu, bilgi ve insanın tarihiliği meselesinin İslam'la beraber ortaya çıkma sebebini, dinin, peygamberin hayatına bağlı olarak ortaya çıkması olarak gösterir. Zira peygamberin, şahsî hayatı ve kişisel hikâyelerini aktaran Siyer ile onun söz ve eylemlerinin aktarımı yapan Hadis tarihsel ilim dallarıdır. Bu açıdan bakıldığında dinin epistemolojik dayanağı tevatürdür; tevatür, bilginin zaman içerisinde nesiller arası

Diğer peygamberlerle alakalı söz konusu durum İslam geleneği içerisinde de fark edilmiş olmalı ki Sâbûnî (ö. 580/1184), gelip geçen peygamberlerin nübüvvetini ispat konusunda temel kuralın, Hz. Muhammed'in nübüvvetini kanıtlamak olduğunu ifade eder. Çünkü diğer peygamberlerin nübüvveti, ancak Hz. Muhammed'in haber vermesiyle kesinlik kazanır.[373] Hâlbuki Hz. Peygamber'in yaşamını, peygamberliğini ve buna dair delilleri içeren tarihî kayıtlar, aynen diğer peygamberler için de mevcut bulunmuş olsaydı, onların peygamberliğinden emin olmak için Hz. Peygamber'in onlar hakkında getirdiği bilgilere müracaat etme zarureti doğmazdı.

Sonuç olarak, "insan bir peygamber", "kendi içlerinden bir peygamber", "onlarla aynı dili konuşan bir peygamber", "insanî vasıflar taşıyan bir peygamber" ve "yaşadığı kesin verilerle sabit bir peygamber" şeklinde Kur'ân'da yer alan bu gibi özellikler, Hz. Peygamber'in hem gerçekliğini hem de içinde bulunduğu tarih ve kültürle olan ilişkisini açıkça ortaya koyar.

Hz. Peygamber, yukarıda sayılan özellikleriyle beraber bir insandır. Doğan Özlem'in ifadeleriyle bir toplumsal varlık olarak insan, bir kültür ortamında doğar ve geçmişten gelenin etkisi ve motivasyonu altındadır. İnsan, kendi çağının evrensel kültürünün olduğu kadar, kendi ulusal kültürünün de bir ürünüdür.[374] Bunu söylerken, Dilthey gibi, insanın içinde bulunduğu kültürün ve tarihin tamamıyla tutuklusu olduğunu da söylemiyoruz.[375] Çünkü aynı insan, kendi çağ ve kültür

---

aktarımıdır ve tamamen tarihi bir hadisedir. Dolayısıyla tarih olmazsa din olmaz; bu, tarihin İslam'da köktenci bir yeri olduğunu gösterir, çünkü tarih olmadan peygamberlik mefhumu kuşaklara aktarılamaz. Bkz. age., ss. 65-66.

373 Nureddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, **el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn/Mâturîdîyye Akaidi**, thk. ve çev. Bekir Topaloğlu, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015, s. 48/102.

374 Doğan Özlem, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 156.

375 Dilthey'e göre, insanlar doğal durumdan toplumsal duruma geçtikleri aşamadan bu yana, kendi koydukları kural, değer ve normlarla örülü bir çevrede yaşarlar. İnsanların kendi yaratıları olan bu kural, değer ve normlar, sonradan yine insan eylemlerini belirleyen neden ve motifler haline gelmiştir. Hatta öyle ki, Dilthey'e göre, insanlar, kendi yaratıları olan bu 'tinsellik'e öylesine gömülüdürler ki, bu tinsellik, onların tüm yaşantılarını ve evrene bakış açılarını belirler. Bu tinsellik, kuşkusuz tarihin ürünüdür ve hatta tinsellik bizzat tarihselliktir ve insan bu tarihsellik içinde tutukludur. Bkz. Doğan Özlem, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri I-II**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 29, (Wilhelm Dilthey, **Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften**, Verlag von B.G. Teubner, (Gesammelte Schriften, VII. Band) Leipzig/ Berlin, 1927, s. 158'den iktibas). Anlaşılacağı üzere, insan bu anlayışta tarihteki tutukluluğundan dolayı, sürekli değişen tarihsel dünya deneyimlerinden yola çıkarak tarihi aşan bir değişmez hakikate ulaşamaz. Bu yüzden Dilthey'e göre, zaman-dışı ve tarih-üstü a-priorilerden, mutlak ve ezelî-ebedî hakikatlerden söz etmek abestir. Bkz. Özlem, Siyaset, Bilim ve Tarih, s. 75.

çevresini dönüştürme, miras olarak devraldıklarına bu mirasta belki de örneği hiç görülmeyen yeni nitelik ve yeni renkler katma imkânına her zaman sahiptir.[376]

İnsan belli bir tarih ve kültürün içine doğmuş olsa da bu tarihi ve kültürü aşabilir. Bunun için, içinde bulunduğu tarihten, tarihsel kimliğinden ve gerçekliğinden kurtulmak zorunda değildir. İnsan, tarihi, içinde bulunduğu kültürel zeminden yola çıkarak aşar. Bu, kanaatimizce, insanın, maddî yönü itibariyle tarihe bağımlı olmasıyla beraber manevî yönü itibariyle tarihi aşabilme potansiyeline sahip olmasından kaynaklanır. Bu ifadeleri kullanırken, tabii ki bir ruh-beden ayrımından bahsetmiyoruz, zira ruh-beden ayrımının aslında Kur'ânî bir temelinin olmadığı fakat bu durumun yine düalist anlayışın etkisiyle ortaya çıktığı bilinmektedir.[377]

Bu, eski dünyanın kendisine metafizik bilgiye ulaşma imkânı verilen insanı tamamen tarih ve kültürden bağımsız bir halde düşünmesine de, yeni dünyanın, insanın, tarihe ve kültüre bağlı bir varlık olması sebebiyle tarihi ve kültürü aşamayacağını düşünmesine de -ve bu yüzden insanın metafizik alana dair bilgiye ulaşamayacağı düşüncesine- de uzak bir tavırdır. Çünkü peygamber bir beşerdir. Peygamber olması açısından metafizik alanla, insan olması açısından ise tarihsel alanla ilişkilidir. Bu iki yönünden de uzak olması beklenmez. Tarihsel ve kültürel zeminde var olan her bir insanın taşıdığı ihtiyaçlar onun için de geçerlidir ve bunların hiçbirinden vazgeçmesi ya da uzak durması da gerekmez. Çünkü o, ihtiyaçlardan müstağni bir varlık, bir ilâh değildir. Herkes gibi yer-içer, uyur, evlenir. Tüm bunlar onun vahiy almasına engel değildir. Bu yüzden insan tüm bu vasıflara sahip kültürel ve tarihsel bir varlık olarak tarihinin ve kültürünün etkisinde olmakla beraber içinde bulunduğu kültürü yeniden kurma ve tarihin yönünü değiştirme potansiyeline sahiptir.

Hz. Peygamber de içinde bulunduğu kültürden yola çıkarak, kendisine lütfedilen ilâhî vahyin rehberliğiyle tarihe maddî-manevî açılardan yön verip onu dönüştüren bir kimse olmakla beraber hem o kültürün bir ürünü hem taşıyıcısı hem de dönüştürücüsüdür. Dolayısıyla belirli bir tarihle sınırlı olamayacak evrensel

[376] Özlem, Kültür Felsefesi, s. 156.

[377] Özel olarak bu konunun incelendiği bir çalışma olması açısından bkz. Erkan Yar, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.

hakikati tarihsel ve kültürel bir zeminde, o tarihsel ve kültürel zemin örnekliğinde ortaya koyar.[378]

Son olarak, Kur'ân'ın açıkladığı özelliklerinden yola çıkarak diyebiliriz ki Peygamber, diğer inançlarda rastladığımız maddî dünyadan, hayattan, kültürden bağımsız, insanî vasıf ve ihtiyaçlardan münezzeh bir yarı-tanrı ya da melek değildir. O, peygamberlikle görevlendirilmiş bir insandır. Doğal olarak her insan gibi belli bir kültür ve tarihte doğmuştur. Başka bir âlemden gelmiş ruhânî varlık olmadığı gibi, Arapların içine de başka bir kültürden gelmemiştir. Bizzat Arapların kendi içlerinden, onlar gibi yaşayan, onlarla aynı dili konuşan bir peygamberdir. Bütün bu özellikleriyle o, önceki geleneklerde tasarlanan elçilerden ya da hakikatin bilgisine ulaşmış "tarih-dışı" kimselerden farklı olarak hem bu dünyadan hem de bu dünyanın belli bir kesiminde yaşayan Araplardan bir peygamberdir.

Câhiliye Araplarında kültürden müstağni, tarih-dışı bir peygamber algısı dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu beşerî yönü ilk bakışta bir olumsuzluk gibi algılanmış olsa da onun 'gerçek' bir insan olması açısından tabiî bir durumdur. Bununla beraber, bir peygamberin tarihî ve insanî bir gerçekliğe sahip olması hem kendi döneminde muhatap aldığı toplumla sağlıklı irtibatı hem de kendinden sonrakiler için örnekliği açısından lüzumludur. İşte Hz. Peygamber, tüm bu insanî vasıflarıyla beraber yaşamış, bu dünyaya ve tarihe ait gerçekliğinden de hiçbir zaman kopmamıştır. Bu özelliği dolayısıyla insanlara örnek model olma vasfını 'gerçek bir insan' olarak hala korumaktadır.

---

[378] Tezin sonraki bölümünde Mâturîdî ve Ebû Hanîfe'nin, şeriatlerin değişken olmasının yanında dinin değişmez olduğu şeklindeki görüşlerine değinilecek. Bu, tarihte var olan farklı kültürlerde farklı şeriatlerle, hep aynı evrensel dinin tezahürlerini gördüğümüz anlamına gelmekle beraber; tarih boyunca aynı evrensel dini, farklı kültür kalıplarından izlediğimiz anlamına da gelir. Bir başka ifadeyle, din-kültür ilişkisinin tek taraflı olmadığını gösterir. Burada Mâturîdî ile ilgili olarak asıl değinmek istediğimiz şey, onun tarih-kültür kalıbının önemine işaret eden ifadeleridir. Mesela, peygamberlerin, içinde bulundukları tarih/kültürle ilişkilerini göstermesi açısından onun mucizelerle ilgili fikirleri mühimdir. Görmekteyiz ki, Mâturîdî, mucizeler konusunda bile, peygamberlerin içinde bulundukları kültürlere bağlı olduklarını söylemektedir. Şöyle ki, Allah tarafından peygamberlere verilen mucizeler, onların gönderildikleri halkın tanıyıp bildiği, uğraştığı alanda vukû bulur ki halk bunun mucize olduğunu daha iyi anlayabilsin. Mesela Hz. Mûsâ zamanında sihir çok yaygındır ve insanlar bu işlerle uğraşmaktadır. Mûsâ böyle bir ortamda, onların yaptığı işlerin cinsinden bir mucizeyle desteklenmiştir. Böylece onlar onun yaptığının bir sihir olmadığını anlamışlardır. Hz. Îsâ ise tıp alanında mucizelerle desteklenmiştir. Çünkü onun gönderildiği halk da bu konularda bilgi sahibidir. Mâturîdî, VI. 20-21; Hülya Alper, **İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 139.

2.2. KUR'ÂN VE HADİSİN TARİHLE İLİŞKİSİ

2.2.1. Kur'ân ve Hadis'te Tarihî Sürece Vurgu

İslam ile tarih ilmi arasında başlangıçtan itibaren çok derin ilişkiler söz konusudur. İslam dini, Müslümanlar arasında tarih bilincinin doğmasında, biçimlenmesinde büyük rol oynamıştır.[379]

Kur'ân, yalnızca İslam inanç, ibadet ve ahlâkına dair esaslar vazetmekle kalmaz, insan soyunun dünyadaki yaşayış şekillerini ve kâidelerini belirler. Bunu yaparken beşer tarihinden deliller getirir ki yaratılışla ilgili açıklamalar, peygamberler, hükümdarlar ve çeşitli kavimlerle ilgi1i 'kıssa1ar' bu istidlâllerin malzemesini teşkil eder. Esas itibariyle İslam, öğretisinden söz ederken, önceki toplumların ve hükümdarlarının inanç, ahlak, sosyal ve ekonomik durumları hakkında bilgiler verir.[380]

Kur'ân, önceki toplumlardan bahsetmekle birlikte onlardan arta kalan tarihî izlere de dikkat çeker. Örneğin, insanların, daha önce tarih sahnesinde yaşamış, hakikati inkâr ettikleri için helâk oldukları ifade edilmiş kavimlerin yerlerini yurtlarını gezip, görüp ibret almaya çağırılması, gözleri yine tarihsel alana çevirir. Kur'ân, bu yolla insanı hakikate davet ederken, bir tarih bilincinin oluşumunda da rol oynar.[381]

Tarih sahnesine dair örnekler yalnızca Kur'ân değil, Hz. Peygamber tarafından da kullanılır. Abdullah b. Amr, onun, sahabîlere uzun sohbet meclislerinde İsrâiloğulları ile ilgili kıssalar anlattığını rivâyet eder.[382] Bununla beraber kıssaların yalnızca İsrâiloğulları ile alakalı olmadığı da kesindir. Zira hadislerde onların yanı sıra birçok ümmetin hikâyesi de yer alır. Dolayısıyla, hadis külliyatımızda geçmiş peygamberlerin haberlerine ayrılmış bölümler içerisinde peygamberler, kavimleri ve başlarından geçenler hakkında bilgiler bulabiliyoruz.[383] Ayrıca geçmiş kavimlerle

---

379 Kasım Şulul, **İslam Düşüncesinde Tarih Tasavvuru**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 29.

380 Sabri Hizmetli, **İslam Tarihi -İlk Dönem-**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s. 48. İslam tarihçiliği ve ilk tarihçiler hakkında bilgi için bkz. Hizmetli, ss. 33-102.

381 Bkz. Nahl, 16/36; Âl-i İmrân, 3/137; En'âm, 6/6, 11; Neml, 27/67-69; Secde, 32/26; Fâtır, 35/44; Hicr, 15/75-79; Zâriyât, 51/37; Hacc, 22/45, 46.

382 Ebû Dâvûd, İlm, 11. Rivâyette bu uzun sohbetlere ancak namaz vakti geldiğinde ara verildiği belirtilmektedir.

383 Örneğin bkz. Bûhârî, Enbiyâ.

ilgili hikâyeler, zaman zaman Hz. Peygamber'in vurgulamak istediği bir konuya binaen kullanıldığı için hadis külliyatı içerisinde farklı bölümlerde de yer alabilmektedir.[384]

Kıssaların bir kısmı Kur'ân'da özet olarak yer alır. Bununla beraber bir kısmı Kur'ân'da hiç yer almamış kıssalardır.[385] Bu durumda, Hz. Peygamber'in bu türden tarihî olayları yalnızca eğlence olsun diye anlatmadığı da malumdur. Anlaşılan odur ki, Hz. Peygamber de aynen Kur'ân'ın yönteminde olduğu gibi, insanı hakikate yani tarihi aşan gerçeklere çağırırken bunu, tarihten, tarihte yaşanan örneklerden yola çıkarak yapmaktadır.

Burada Kur'ân ya da hadislerin ortaya tarih felsefesi koymak gibi bir amaçları olduğunu söylemek istemiyoruz. Yine, Kur'ân'a ve de hadislere dayanarak bir tarih kitabı yazmaya kalkışmak da dinî amacı aşmak olacaktır. Çünkü Şinasi Gündüz'ün de ifade ettiği gibi öncelikle Kur'ân'ın kendisi bir tarih yazımı iddiası taşımaz. Kur'ân'ın içerdiği tarihsel veriler, tarihî bilgi verme amaçlı da değildir. Bu tarihsel veriler bir mesajın vurgulanması bağlamında uyarı, ibret, ders ve öğüt alma içeriklidir.[386]

Ayetlerin amacının tarihî veriler değil bu tarihî verilerden yola çıkarak bazı genel ilkeler sunmak olduğu açıktır. Bu meyanda, Mâturîdî'nin bu tür ayetlere yaklaşımı da aynı bakış açısını yansıtmaktadır. Tarihî bilgiler içeren ayetler hakkında ayrıntıya girmeye ve ayetlerde verilmeyen detayları araştırmaya hâcet olmadığını söyleyen Mâturîdî[387], asıl olanın, bu tür bilgiler değil bu bilgilerle verilmeye çalışılan mesaj olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Zira, insanın, bu tür ayetlerde sunulan veriler üzerinde düşünerek asıl mesaja ulaşması ve hakikate doğru yol alması amaçlanır. Bununla beraber, Mâturîdî'nin bilgi sisteminde tarihî haberin önemli bir yeri vardır. O tarihî bilgileri ele alarak değerlendirir ve bu bilgiler üzerine teori geliştirir.[388]

---

384 Bûhârî, Tefsîr, (Kehf) 4; İlim, 44.

385 Geçmiş ümmetlerle ilgili peygamber kıssaları ve konuyla ilgili değerlendirme için bkz. Hasan Cirit, **Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussas**, MÜSBE, İstanbul, 1997, ss. 52-60.

386 Şinasi Gündüz, "Kur'ân Vahyinin Dinler Tarihi Bağlamı", **Kur'ân ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi**, edt. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 114.

387 Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, VI. 89. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Nuri Tuğlu, "Mâturîdîliğin Hadis Anlayışı", Milel ve Nihal -İnanç, Kültür ve Mitoloji aAraştırmaları Dergisi-, Cilt:7, Sayı:2, Yıl:2010, s. 108.

388 Nuri Tuğlu, **Mâturîdîlik ve Hadis –Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi-**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, s. 158-159.

Dolayısıyla, tarihî bilgi, hem bir bilgi türü olarak kabul edilir hem de mutlak hakikate ulaştırması açısından değer kazanır.

Bu hususa değinen düşünürlerden Muhammed İkbal (1877-1938), insanın bilgi kaynaklarından biri olarak müşâhedât ve tecrübeyi kabul ederken, Kur'ân'ın beyânından yola çıkarak, tabiat ve tarihi, bilginin diğer iki kaynağı olarak zikreder. Çünkü ona göre insan, mutlak hakikatin âyetlerini Ay'da, Güneş'te, gölgelerin uzamasında, gece ve gündüzün ayrıca kavimler arası saadet ve felaket günlerinin tenâvübünde yani insanoğlunun his ve idrakine arzolunmuş bütün tabiat âleminde görür. Her Müslüman'ın vazifesi, bu âyetler üzerinde derin derin düşünmek, 'kör ve sağır' gibi geçip gitmemektir.[389] Örneğin Kur'ân-ı Kerîm'in en esaslı beyânlarından biri şudur ki, milletler, kötü amellerinin muhasebesini de cezasını da hem ferd hem millet ve topluluk olarak görürler. Kur'ân-ı Kerîm, bu kaziyeyi gerçekleştirmek gayesiyle mütemadiyen tarihî misaller gösterir ve okuyucularını, beşer nev'inin mâzîde ve hâldeki hayat tecrübeleri üzerinde durup düşünmeye davet eder.[390] Bir diğer örnek olarak şunu görürüz: Milletler, yalnızca doğru olanın yapılmasından değil aynı zamanda yanlış olanın da engellenmesinden ve başkalarını yanlıştan sakındırmaktan oluşan bir 'salihlik' kavramından yoksun oldukları için helâk olmuşlardır. Ya da günahkâr ve bozguncu bir önderi benimsedikleri için musibetlere uğramışlardır. Adaletsizlik ve zulüm toplumsal dayanışmanın ve toplum içi bağlılığın en kötü düşmanıdır. Kur'ân dinî ve siyasî tarihin bazı olgularına değinir ve bu olgular üzerinden 'ahlâk' ı mesele edinir.[391] Nihayetinde, tarihe bakmayı insana teklif eden bütün bu âyetlerden, tarihte yaşamış-geçmiş toplumların âkıbetlerini görmenin, 'değişmez hakikat'e ulaşmanın bir yolu olduğu anlaşılır.

Kutsal kitaplar içerisinde, tarihî alana ve olaylara yalnızca Kur'ân'da vurgu yapıldığını söyleyemeyiz. Zira kutsal metinlerdeki tarihsel veriler arasında, farklı inançlarla bunların bağlılarına yönelik hikâye ve atıflar önemli yer tutar. Çünkü din dilinde kendisini bir başkasıyla karşılaştırarak anlatma ya da hakikati karşıtıyla açıklamaya çalışma önemli bir üslûp olarak kabul edilir.[392] Bu çerçevede örneğin Hıristiyan kutsal metninde sıklıkla Yahudilik ve Yahudi gruplar hakkındaki

[389] Muhammed İkbal, **İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, çev. Sofi Huri, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2002, ss. 181-182.
[390] İkbal, ss. 194-195.
[391] Sıddîkî, s. 62.
[392] Gündüz, "Kur'ân Vahyinin Dinler Tarihi Bağlamı", s. 114.

değerlendirmelere ve anlatılara yer verilir. Bu anlatılar vasıtasıyla Hıristiyanlığın hakikat, kurtuluş ve ahlâk öğretileri işlenmeye çalışılır.[393] Bu meyanda Kur'ân'ın da Yahudi ve Hıristiyanların ya da müşriklerin tarihine yönelik anlatılara yer verdiğini sıklıkla görürüz.

Benzer şekilde Doğan Özlem de, tarih bilincinin üç semâvî dinde görüldüğünü belirtir. Mesela, Eski Ahit'te tanrının yeryüzünde insan yaratması ve Yahudi kavmini kendi iradesini yeryüzünde gerçekleştirmesi için seçmesi bu bilince işaret eder. Çünkü bu seçilmiş kavim sınanmaktadır ve en sonunda Tanrı tarafından yargılanacaktır. Geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki eylemleri Tanrı tarafından ödüllendirilecek ya da cezalandırılacaktır.[394] O, Wartenburg'un ifadelerine dayanarak bu belli bir amaca göre yaratılma, yönlendirilme ve bunun sonucunda yargılanacak olma durumunun, başlangıcı ve sonu olan bir tarihsel zaman anlayışını gerektirmiş olduğunu söyler.[395] İlk Hıristiyan teologlar Antik Yunan etkisinde kalmış olsalar da, insanî gerçekliğin bir tür tarihsel gerçeklik olarak algılanması ve bir tarih bilincinin oluşması Hristiyanlıkta da vardır. Augustinus (354-430) tarafından temellendirilen bu tarih anlayışına göre, Tanrı zamanın dışında, öncesiz-sonrasızdır fakat onun yarattığı her şey zamanın içinde, yani önceli ve sonralıdır.[396] Onun bu görüşleriyle şekillenen tarihsel gerçeklik bilinci kabul görmüş olsa da yine de Hristiyanlıkta tam olarak yerleşmemiştir.[397]

Mazharuddin Sıddîkî'ye göre, tarihsel alanın kutsal kitaplardaki yerine Tevrat'ta ayrıntılarıyla anlatılan tarihî olaylar da örnektir. Fakat durumun Kur'ân'dakinden farkı şudur ki Tevrat, tek bir halk grubunun yani yalnızca İsrâiloğullarının kaderi ve tarihiyle ilgilenir. Bu yüzden ondan yola çıkarak, tarihte egemen olan birtakım evrensel yasalara, bilgilere ulaşmak zordur. Genel olarak bir tarih sürecine egemen olan ilkeler çıkarabilmek için yalnızca tek bir ulus veya halkı değil birçoklarını hesaba katmak gerekir. [398] Aynı şekilde Gündüz, İsrâiloğullarının 'seçilmişlik inancı' doğrultusunda, tarih sürecinin İsrâiloğullarına yönelik vaadin gerçekleşmesi öncesi ve sonrası dönem olarak ayrıldığını ve insanlık tarihinin bir

[393] Gündüz, "Kur'ân Vahyinin Dinler Tarihi Bağlamı", s. 114.
[394] Özlem, Tarih Felsefesi, s. 30.
[395] bkz. Özlem, Tarih Felsefesi, ss. 30-31.
[396] Augustinus'un görüşleri ve Hıristiyanlıkta tarih bilinci hakkında daha fazla bilgi için bkz. Özlem, Tarih Felsefesi, ss. 29-37.
[397] Özlem, Tarih Felsefesi, ss. 39-40.
[398] Sıddîkî, s. 66.

bütün olarak 'vaad tarihi' olarak düşünüldüğünü ifade eder. Her ne kadar Yahudi kutsal kitabı Tanah, insanlık tarihini yaratılıştan itibaren konu edinse de bu tarihî serüvenin özünde İsrâiloğullarının seçilmişliğine yönelik ahit geleneği yer almaktadır ve tarih, bütünüyle, bu vaadin gerçekleşmesinin bir öyküsü olarak kabul edilmektedir.[399]

İncil'in ise semâvî kitaplar içerisinde diğerlerine nazaran en az tarihsel özellikler taşıyanı olduğunu ifade eden Sıddîkî[400], onda tek bir şahsiyetin hayat ve ölümünün sahneyi işgal ettiğini ve tarihin yelkeninin neredeyse bitim noktasına çekildiğini söyler.[401] İnsanlık tarihi, burada Îsâ Mesih merkezli bir ilâhî kurtuluş planının işlerlik sürecidir. Tarih, oğlun bedenleştiği miladî takvimin başlangıç dönemiyle başlamaz; oğlun bedenleşmesi, kurtuluş tarihinde merkezî bir dönüm noktasıdır. Dolayısıyla Hıristiyanlık, Mesih sırrına yönelik vaadin tarihsel alanda gerçekleşmesini yani ilâhî oğlun Îsâ Mesih'te bedenleşmesini merkeze alır. Bu itibarla da Hıristiyanlık, tarihi *Eski Ahid* ve *Yeni Ahid Dönemi* olarak ikiye ayırır.[402] Diğer bir ifadeyle hem Yahudilik hem de Hıristiyanlık tarih sürecini ikiye böler ki tarihsel süreci bir bütün olarak ele aldığımızda bunu açıklamak mümkün değildir. [403]

Bunların aksine İslam, tarihi bir bütün olarak ele alır. Kur'ân'ın eski Arap unsurları, Yahudiler ve Hıristiyanlarla ilgili olarak yaptığı yorumlar, Müslüman toplumlar için de aynen geçerlidir. Bütün bu diğer unsurlar hakkında Kur'ân'ın yaptığı yorumlar Müslümanları uyarmak, diğer kavimlerin helâklerine sebep olan davranışlarda bulundukları takdirde Allah'ın kendilerine de farklı bir şekilde davranmasını beklememelerini duyurmaktır ki bu yüzden tarihsel sürecin de ikiye bölünmesi söz konusu değildir.[404] İslam, akılcı ve gerçekçi bir tarih yorumu yapar; dünya ve ahiret hayatının varlığını gerektiği şekilde kavratmayı amaçlar. Dünya hayatının, herkesin yaptıklarından sorgulanacağı Hesap Gününde sona ereceğini; ahiret hayatının ise, gelecekte vukû bulacak sabit ve mutlak bir hakikat olduğunu

[399] Gündüz, "Kur'ân Vahyinin Dinler Tarihi Bağlamı", s. 111.
[400] Bu durum bize, Renan'ın 'Gnostik etkilerden dolayı Hıristiyanlığın ahlakî bir öğreti ve tarihî bir güç ortaya koyamama ve neredeyse etkisiz bir kozmogonik metafiziğe dönüşme tehlikesi yaşadığı' şeklindeki yorumunu da hatırlatmaktadır. Bkz. Aydın, Doğu Batı, s. 20.
[401] Sıddîkî, s. 66.
[402] Gündüz, "Kur'ân Vahyinin Dinler Tarihi Bağlamı", ss. 111-112.
[403] Sıddîkî, s. 67.
[404] Sıddîkî, s. 67.

duyurur. Böylece İslam, geçmişin tarihi varlığını, geleceğin tarihini ortaya koyarak delillendirir.[405]

Bütün bunlardan anlaşılan odur ki hem Antik Yunan bilgi anlayışında pek yeri olmayan, hem de gnostik geleneklerde dışlanan, bunlarla beraber diğer dinî geleneklerde ise daha sınırlı olarak kendisine yer bulan tarihin/tarihsel alanın, kendisinden bilgiye ulaşılabilir bir alan olarak dikkate alınması ve bir değer ifade etmesi İslam ile beraber daha net bir şekilde gündeme gelmiştir. Bu durum, hakikatin tarihten, dünyadan uzak ve bunlardan alakasız olduğu şeklindeki tümüyle tarih-dışı yaklaşımların İslam için söz konusu olmadığını gösterir. Bir tarih sahnesi kabul edilen dünya, İslam'da insanı hakikatten koparan ve uzaklaştıran değil, hakikate götürecek işaretlerle dolu bir fonksiyon kazanır. Böylece Tarih'in hakikat ve bilim değeri kazanmasının önü açılır. Biz, konumuzun dışına çok fazla taşmamaya gayret ederek, bu anlayışın bir neticesi olarak, tarihin bilimler kategorisinde yer alma sürecine değinmekte fayda görüyoruz. Çünkü İslam'da tarih sürecine vurgu, doğal olarak tarih biliminin değerinin ve ona olan ilginin de artması sonucunu doğurmuştur.

2.2.1.1. Tarihin İlimler Sınıfında Yer Alması

Kur'ân ve Hz. Peygamber'in tarih sürecini önemseyen belirgin yaklaşımlarının etkisiyle, Müslümanlarda tarih bilincinin oluşumunu izleyebileceğimiz bir mesele, ilim tasnifleri ve 'tarih'in bu tasnif içerisinde yer alma meselesidir.

Daha önce bahsedilen geleneklerde tarihsel alanın bilgi değerinin küçümsenmesi, 'tarih'e bir ilim gözüyle bakılmasını engellemiştir. Örneğin, Antik Yunan'ın büyük filozofu Aristoteles (M.Ö. 322), ilimlerin tasnifi ile ilgili olarak yaptığı ayrımda, tarihe hiçbir şekilde yer vermez.[406] Öyle ki o, *Poetika*'da "Şiir bile tarihten daha tümel ve kesin bilgi verir" diyerek şiiri tarihin önüne koyar; çünkü

[405] Hizmetli, s. 33-34.
[406] Aristoteles, Metafizik, s. 38.

tarih, pek çok neden yanında, özellikle konusunun tikeller olması nedeniyle, o dönemin bilgi idealine uymaz.[407]

Tarih bilinci üç semâvî dinde de ortaya çıkmakla beraber, 'tarih', Antik Çağ'ın konumladığı şekliyle yalnızca edebî bir tür olarak kalmaya devam eder. Felsefe-tarih karşıtlığı teolojiden kalkarak aşılmak istense de felsefî düzlemde sürer.[408]

İslam geleneğinde ise, bir bilim olarak tarihe bakışta bariz bir farklılığın olduğu açıktır. Tarih, eski bilgi anlayışının aksine değer görür ve bunun sonucu olarak artık 'ilim tasnifleri' içerisinde yer bulmaya başlar. Ancak Meşşâî ekolünü burada hariç tutmak gerekir.

Ahmet Arslan, Yunan geleneğinin etkisinde kalan Meşşâî ekolün en önemli ismi Fârâbî (ö. 339/950)'nin *İhsâ'u'l-Ulûm* adlı eserindeki ilim tasnifinin Aristoteles kaynaklı olmadığını kabul etmekle birlikte[409], Meşşâî filozofların da söz konusu kadîm geleneğin izinden gidip tarihe, ilim tasnifleri içerisinde yer vermemeye devam ettiklerini belirtir.[410] Bu filozoflardan biri olan Fârâbî, söz konusu eserinde ilimleri dil, mantık, matematik, tabiat-metafizik ve siyaset-fıkıh-kelam ilimleri olarak beş sınıfa ayırmış, fakat bu ilim dallarını sınıflarıyla beraber saymasına rağmen tarihi hiçbir ilmin alt dalı olarak bile göstermemiştir.[411] Yine İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nın *Aksâmu'l-Hikmeti'l-Akliyye*'sinde de ilimler nazarî hikmet, mantık, riyâzet ve metafizik olarak ayrılmasına rağmen tarih hiç yer almaz. Bunlardan hikmet, sadece, amelî hikmet, ahlâk, siyaset ve tedbir-i menzili (ekonomi) kapsar.[412]

Her ne kadar Meşşâî filozoflarda bu yaklaşım görülse de genel durumun bunun aksi yönde olduğu da açıktır. Şöyle ki, İslam geleneğinde ilk ilim tasnifi yapan isimlerden biri olarak bilinen Ebû Abdullah Muhammed el-Harizmî (ö. 387/997)

---

[407] Fazlıoğlu, ss. 63-64. İlk Çağ, Orta Çağ ve daha sonrasında tarih hakkındaki düşünceler ile ilgili olarak bkz. İshak Özgel, **Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'ân'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)**, (Basılmamış doktora tezi) SDÜSBE, Isparta, 2002, ss. 39-110.

[408] Özlem, Tarih Felsefesi, ss. 39-40.

[409] Ahmet Arslan, "Önsöz", Ebu Nasr el-Fârâbî, **İhsâ'u'l-Ulûm/İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara, 2015, s. 9.

[410] Ahmet Arslan, **İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası**, Ankara, 1997, ss. 64-65; Ayrıca Kasım Şulul, **Kâfiyeci'de Tarih Usûlü**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 38.

[411] Bkz. Fârâbî, İhsâ'u'l-Ulûm, s. 47. Devamında alt dallarıyla beraber bu ilimlerin açıklandığını görmekteyiz.

[412] Hanefi, s. 52.

Mefâtîhu'l-Ulûm adlı eserinde ilimleri 'İslamî ve Arabî İlimler' ve 'Yabancı İlimler' başlıkları altında ikiye ayırır ve ilk başlık altında 'Tarih İlmi'ni zikreder.[413]

İhvân-ı Safâ, insanoğlunun meşgul olduğu ilimlerin üç çeşit olduğunu söyleyerek onları Riyâzî (Pratik-Eğitsel), Dinî-İctihâdî ve Felsefî-Hakikî Bilimler olarak tasnif eder. Bu tasnif içerisinde tarih, "Siyer ve Tarih Bilimleri" adıyla, geçim talebi ve dünya hayatının iyileştirilmesi için düzenlenmiş olduğu ifade edilen "Riyazî Bilimler" başlığının altında yer alır.[414] Benzer şekilde İbn Hazm (ö. 456/1064) *Merâtîbu'l-Ulûm*"da, İbn Haldûn (ö. 808/1406) ise *Mukaddime'*de yine bir ilim olarak gördükleri 'Tarih'i tasniflerine dâhil etmişlerdir.[415]

İlim tasnifi içerisinde 'tarih'in yer aldığına dair bu örnekler eski dünyanın bilim anlayışından farklı bir yaklaşım sergilendiğinin kesin birer kayıtlarıdır.[416] Bu da Kur'ân'ın ve hadislerin teşvikiyle Müslümanların tarihi/tarihsel alanı önemsediklerini ve ona, kendilerini bilgiye/hakikate ulaştıran bir alan olarak değer biçtiklerini gösteren bir durumdur. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bu yönüyle İslam'daki bilgi anlayışı "değişkenler alanı olan tarihsel alanın" bilgisini de önemsemekle ve hatta bunu teşvik etmekle Antik Yunan'daki yalnızca değişmeyen özlere dayalı, tümüyle tarih-dışı bilgi anlayışından farklılık gösterir.

Bu durum, "Bütün Grek felsefesi, Aristoteles etkisindeki Orta Çağ İslam ve Batı Felsefeleri ve XVIII. asra kadarki gelişimiyle Yeniçağ felsefesinin, tarihle ve tarihçilikle ilgilenmeyi neredeyse felsefe adına bir çeşit aşağılanma saydıkları" şeklindeki genel iddianın[417], İslam geleneği söz konusu olduğunda pek de geçerli olmadığını göstermesi açısından da önemlidir.

---

[413] Mehmet Bayraktar, **İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi**, TDV Yayınları, Ankara, 2012, ss. 13-14; Harizmî'nin ilimleri iki sınıf şeklindeki tasnifi için bkz. Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Harizmî (Haverizmî), **Mefâtîhu'l-Ulûm**, thk. İbrahim el-Ebyari, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1989, s. 15. Harizmî'nin birinci kısma dahil ettiği 'Tarih İlmi' ile ilgili olarak, bkz. Harizmî, ss. 119-149

[414] İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risaleleri**, edt. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, çev. Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya, İsmail Çalışkan, Ahmet Hakkı Turabi, Ali Avcu, Enver Uysal, Ömer Bozkurt, Emlin Aliyev, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, I. 181; Ayrıca bkz. Bayraktar, ss. 15-17.

[415] Bayraktar, ss. 18-19.

[416] Tarihin İslam geleneğinde, ilimler tasnifinde yer almasıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Şulul, Tarih Usûlü, ss. 41-49

[417] Bkz. Özlem, Siyaset, Bilim ve Tarih, s. 59.

2.2.1.2. Evrensel Tarih Yazıcılığının Başlaması

Neşet Çağatay İslam öncesi Arapların tarihe ilgilerinin, câhiliye şiirlerindeki bazı tarihî olay ve bu olayların günlerini öğrenme tutkusuyla başladığını ifade eder.[418] Bunun yanında, öncekilerin sonrakiler, babaların ve dedelerin çocuklar ve torunların bireysel ve toplumsal yaşayışı üzerinde etkili olduğuna inanan "Câhiliye Devri" Araplarının, ailenin, aşiretin ve kabilenin soy kütüklerinin doğru olarak bilinmesine ve korunmasına önem verdikleri, geçmişle yaşanılan zaman arasında güçlü bağlar bulunduğu ve tarihin, insan yaşayışına yön veren bir unsur olduğu anlayışına sahip oldukları malumdur. Bu sebepledir ki, onlar, geçmişin devamlı olarak hatırlanması için soy-sop bilgisine, aşiretin ve kabilenin millî ve manevî değerlerinin yaşanılıp korunması için de örf ve âdetlerin bilinmesine ayrı bir değer vermişlerdir. Fakat gerek nesep bilgileri gerekse eyyâm hikâyeleri, herhangi bir tarih fikri olmaksızın şifahî olarak, ağızdan ağza dolaşarak, nesilden nesle intikal etmiştir.[419] Onlar tarihî mâlûmâtı ezberleyip aktarma hususunda geliştirdikleri becerileri sonucu Kur'ân ve hadisi de ezberlemekte zorlanmamışlar, onlardaki bu rivâyet alışkanlığı Hz. Peygamber ve dönemi ile ilgili bilgileri de bize teferruatıyla aktarmalarına vesile olmuştur.[420] Dolayısıyla, Arapların tarihsel malzemeye karşı zaten var olduğu görülen bu ilgilerinin İslam'ın tarihe vurgusuyla beraber daha da artması bu alanda bir tarih bilincini oluşturmakla beraber, birçok çalışmanın ortaya çıkmasını da sağlamıştır.

Seyyid Hüseyin Nasr, 'tarih'i özel olarak ele almamakla beraber, Kur'ân ve hadislerin Müslümanları bilimlere sevk eden unsurlar olduğunu ifade eder. Ona göre, Peygamber'in "Beşikten mezara kadar arayınız" ya da "Çin'de de olsa gidip alınız." dediği ilmin hangi ilim olduğu konusunda tartışmalar mevcut olsa da, nihayetinde ilim öğrenmek ve yaymak konusunda sonraki yıllarda da en güvenilir dayanaklar olarak söz konusu ifadeler yankılanmıştır.[421] Bunun yanı sıra, Kur'ân ve Sünnet'in

---

[418] Hanefi, s. 64.

[419] Hizmetli, s. 29. Câhiliye dönemi Araplarında tarihe dair daha fazla bilgi için bkz. Hizmetli, s. 28-32; ayrıca Rıza Savaş, "İslam'dan Önce Hicaz Bölgesi Araplarında Tarih", **DEÜİFD**, Sayı: VII, Yıl:1992, İzmir, ss. 257-268.

[420] Savaş, ss. 266-267.

[421] Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam'da Bilim ve Medeniyet**, çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 65-66. Bu ifadelerin halk arasında hadis olarak bilinmekle beraber aslında hadis olmadıkları ifade edilmiş olsa da (Bkz. Selman Başaran, "Hadis

Yahudiler, Hıristiyanlar, Sabiîler ve Mecûsîler gibi topluluklardan söz etmesi, onların dinleri ve Medenîyetleri hakkında öz ve genel bilgiler vermesi Müslümanları, devletler ve milletler tarihi, dinler tarihi, peygamberler tarihi, genel kültür ve medeniyet tarihiyle meşgul olmaya yöneltmiştir.[422] Neticede Müslüman tarihçiler gerek önceki milletler ve devletleri gerekse İslam çağında yaşayan ve çeşitli dinlere mensup olan toplumları, inanç, ibadet, kültür ve medeniyet değerleriyle birlikte inceleyen eserler telif etmişlerdir. Yahudilerin, Hıristiyanların, Mecûsîlerin, Süryânîlerin ve Yunanlıların tarihlerini İslam tarihinin konularına dâhil etmişlerdir.[423]

Kur'ân ve hadislerin teşviki ve tarihe olumlu bakışının sonucu olarak, İslam sonrası gelenek içerisinde, tarihi ve tarihte yaşamış kavimleri konu edinen eserler üretilmiştir. Sıddîkî, bu yöne dikkat çekerek evrensel tarih yazma geleneğinin başlatıcılarının Müslümanlar olduğunu söyler. Çünkü 'tarih' onlardan önce ya ulusaldır ya da dar bir çevrede kalmıştır. Oysaki Müslümanlar, çevrelerinde bulunan halkların tarihini, yaratılışın başlangıcına kadar izlemişlerdir.[424]

Müslümanların geniş biçimiyle tarihe önem vermeleri, Hz. Peygamber çağından itibaren başlamıştır. Çünkü sahabe onunla ilgili bildikleri her şeyi -söz, fiil ve takrir- toparlamıştır. Bu bilgileri toplama işine, bazı sahabe Hz. Peygamber'in hayatından itibaren, bazı sahabe de vefatından sonra başlamış, her biri özel bilgilerini bir sayfada toplamış ve onları öğrencilerine öğretmiştir. Tâbiînden olan bu öğrenciler arasında birden fazla üstaddan ders alıp öğrenenler de vardır. İşte mâlûmât önce böyle toplanmış, daha sonra da sınıflandırılıp düzene sokulmuştur. [425]

Hadisin toplanmasıyla tarihin ilk materyalleri bizzat toplanmış olur. Çünkü hadis kitapları Hz. Peygamber'in hayatından bağlantılı bir hikâye gibi söz etmez. O çağın çeşitli olaylarıyla ilgili küçük hikayelerden bazılarını anlatır. Tarih kitapları ise, bilinen anlamıyla konuları birbirine bağlayıp, rivâyetleri hülâsâ etmek

---

Konusundaki Araştırmalarda Karşılaşılan Genel Problemler", **Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, Samsun, 27- 30 Haziran 1989,** OMÜİF ve TDV, s. 276) genel olarak âyet ve hadislerde tarih ve evrendeki düzene dikkat çekilmesi, kanaatimizce onların değerli bulunup araştırılması ve bu yönde bir bilim geleneğinin oluşturulması için zaten yeterlidir.

422 Hizmetli, s. 38.

423 Hizmetli, s. 38.

424 Sıddîkî, ss. 73-74; Bu konudaki bazı örnekler için bkz. Nasr, ss. 215-224.

425 Muhammed Hamidullah, "Mukaddime", **Siyer-i İbn İshâk-Hz. Muhammed'in Hayatı-**, çev. Muhammed Hamidullah, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 30.

ihtiyacındadırlar ki, işte Müslümanlar, H. I. asrın ilk yarısından itibaren, tarih yazmaya böyle başlarlar.[426]

Bir hadisin hangi olay üzerine, nerede ve kimlerin yanında söylendiğinin, onu ilk duyanlardan kimlerin aktardığının açık-seçik ve doğru olarak tesbit edilebilmesi râvîlerin ahlâkî ve sosyal durumlarının incelenmesini gerektirmiştir.[427] Bu şekilde ilk olarak Tabakâtü'l-Muhaddisîn denilen eserler meydana getirilmiştir. [428] Hatta râvî biyografilerine dair kaleme alınmış olan bu tabakât türü eserlere bizzat *"Târih"* adı verildiği olmuştur.[429] Daha sonra tefsir, fıkıh, kelâm, edebiyat, dil... bilginlerinin biyografilerini toplayan *Tabakâtü'l-Müfessirîn, Tabakâtü'l-Fukahâ, Tabakâtü'l-Mütekellimîn*, *Tabakâtu'ş-Şu'arâ*, *Tabakâtü'l-Lügaviyyîn*... adlarıyla birtakım eserler yazılmıştır.[430] Bu nedenle tefsir ve hadis üzerindeki bu çalışmalar, tarih biliminin de gelişmesini ve genişlemesini, İslam'dan önceki hiçbir ulusun erişemediği bir kerteye ulaştırmıştır.[431] Hanefî de hadis çalışmalarının tarih biliminin gelişimindeki rolüne değinir. Hadis bilimlerinde, rivâyetlerin tutarlılık ve zaman içinde nesiller boyunca naklediliş yöntemlerinin ortaya konduğunu, böylelikle Müslümanların, Batı'nın Müslümanların etkisiyle ancak Yeni Çağ'da kurduğu "tarihi tenkid bilimi"ni kurduklarını belirtir.[432]

Tarih yazımının gelişiminde bir diğer rol ise siyer ve megâzî ilmine aittir. Kur'ân âyetlerinin tefsiri ve hadislerin açıklanması, bunların iniş ve söyleniş nedenlerinin bilinmesini gerektirdiğinden, Peygamberlik dönemi hakkında rivâyet edilen menkıbe ve olayların çok erken bir zamanda toplanıp kayıt altına alınması mecburiyeti doğmuş, bu şekilde ilk kez Peygamberimizin hayatından bahseden siyer ve megâzi kitapları meydana gelmiştir. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de geçmiş nebîlerin ibret verici olaylarına ilişkin birçok âyetin bulunması, zorunlu olarak peygamberler

---

[426] Hamidullah, "Mukaddime", ss. 33-34.

[427] Neşet Çağatay, "Önsöz", **Hz. Muhammed'in Hayatı (Siyer-i İbn Hişâm)**, çev. İzzet Hasan, Neşet Çağatay , Ankara, 1992, I. X.

[428] Günaltay Şemsettin, **İslam Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1991, s. 19.

[429] Mesela Buharî'nin aslında her biri birer ricâl tabakâtı olan "et-Tarih'ül-Kebir", "et-Tarih'ül-Evsât" ve "et-Târihü's-Sağîr" adlı eserleri burada zikredilebilir. Söz konusu eserlerden et-Târih'ül-Kebîr hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Yardım, "Buhârî ve et-Târihü'l-Kebîr'i", **DEÜİFD**, Sayı:5, 1989, ss. 181-193.

[430] Günaltay Şemsettin, **İslam Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1991, s. 19.

[431] Bkz. Çağatay, "Önsöz", I. X.

[432] Hanefi, s. 64.

tarihi hakkındaki araştırmaları doğurmuştur. Tefsir, hadis ve fıkıh ilimleri gelişince Hz. Peygamber dönemi gibi, raşid halifeler döneminin de bilinmesine gerek duyulmuştur. Özellikle fıkhî ve hukukî ictihâdlar başladıktan sonra; ilk halifelerin idari, askerî, siyasî ve ibadî hayatlarının da incelenmesi gerekmiş, bu suretle özellikle İslâmî dönemle peygamberler tarihine ait tarihçilik başlamıştır.

Kur'ân ve hadislerin tefsiri yolundaki gayretler Arap diliyle ilgili incelemeleri gerektirmiş, bu incelemeler de câhiliye dönemi şiirleriyle, kabileler arasında yaygın olan mesellerin toplanmasıyla sonuçlanmıştır. Çünkü Câhiliye dönemi şiirleriyle darb-ı mesellerin birçoğu İslam öncesi Arap tarihiyle ilgiliydiler ve bunların anlaşılabilmesi *Eyyâm-ı Câhiliyye* adı verilen tarihî olayların bilinmesine bağlıydı. Câhiliye dönemi şiirlerinden önemli bir bölümü ise tarihî olaylara temas ediyordu. İşte bu zorunluluk da doğrudan doğruya Arap tarihinin incelenmesi ve zaptı yolunda bir faaliyeti başlatmıştır.[433]

İslamî dönemde tarih yazımı başlangıçta sınırlı çerçevede kalsa da sonrasında bu sınırlar aşılır. Çünkü İslâmî dönemde meydana gelen olağanüstü fetihler, Arapları o zamana kadar kendileri için meçhul kalan birçok kavimle karşı karşıya getirdiğinden, tabii olarak tarihin alanı giderek genişlemiştir. İranlılar ve İbrânîlerin destanları, efsaneleri Arapçaya çevrilmiş ve bunlara az çok tarihî bir nitelik verilmiştir.[434]

Hamidullah, Hulefâ-yi Râşidîn'in, hadislere, İslam Tarihi'nin kaynaklarına önem verdiklerini ancak dünya tarihi ile ilgilenmeye vakit bulamadıklarını belirtir. Ona göre Halife Muaviye (ö. 60/680) dünya tarihiyle yakından ilgilenmiş hatta tarihî mâlûmâtı okumak, ezberlemek ve yazmakla görevli kimselerce her gece kendisine gerek Arap tarihiyle ilgili haberlerin gerekse diğer milletlerin hikâyelerinin okunmasını ve aktarılmasını istemiştir. [435] Bu durum, Müslümanların Arap tarihi yanında diğer halkların tarihine de ilgi duyduğunu ve bunlara dair kayıtları erken dönemlerde oluşturmaya başladığını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca, hicrî dördüncü yüzyıl tarihçilerinden Mes'ûdî (ö. 345/956)'nin *Mürûcü'z-Zeheb* adlı tarihinin girişinde, kendisinden önce tarih yazan seksen kadar tarihçiden söz etmesi,

[433] Günaltay, Tarih ve Müverrihler, ss. 17-18.
[434] Günaltay, Tarih ve Müverrihler, ss. 18.
[435] Hamidullah, 'Mukaddime', s. 31.

tarihî incelemelerin çok az bir zaman içinde ne kadar gelişmiş olduğunu[436], Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657)'nin *Keşfü'z-Zünûn* adlı eserinde bin üç yüzden fazla tarih kitabına yer vermiş olması, Müslümanların bu ilmi ne kadar ileriye taşıdıklarını ortaya koymaktadır.[437]

Müslüman tarihçilerin yalnızca tarih yazımıyla kalmadıkları, tarih alanında bir yöntem ve bir anlayış geliştirme çabası içinde oldukları da görülür. Örneğin, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî (ö. 310/923), Ebu'l-Hasen Alî b. Hüseyin b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî (ö. 345/956), Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (ö. 355/966'dan sonra), Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Yak'ûb İbn Miskeveyh el-Hâzin (ö. 421/1030), İbn Haldûn Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Hadramî el-Mağribî el-Tûnisî gibi isimler, bir yöntem çerçevesinde çalışmış ve tarih alanında felsefî bir yaklaşım geliştirmeye gayret etmiş tarihçilerden bazılarıdırlar.[438]

Evrensel anlamda bir tarihçi sayılan Şeyhu'l-İslâm Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân b. Sa'd b. Mes'ûd er-Rûmî el-Bergamî el-Hanefî el-Kâfiyecî (ö. 879/1474) ise bir başka önemli isimdir. Onun, tarih metodolojisine dair kaleme aldığı *el-Muhtasâr fî 'İlmi't-Târîh* başlıklı risalesi, bu konuda yazıldığı bilinen en eski eser olma özelliği taşır[439] ki içerisinde tarihin yararı ve gerekliliği ile ilgili bir bölüm de bulunur.[440]

Sonuç itibariyle, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in vurgularıyla kendini gösteren tarih bilinci, Hz. Peygamber sonrasında da gelişme göstermiş, tarih sürecini bilimsel bir veri, tarihi de bir bilim olma aşamasına taşımıştır. Bu yönüyle tarih sürecini ve bir bilim olan tarihi hakikatten uzak görerek yadsıyan bilgi anlayışının malum tavrından da uzaklaşılmıştır.

---

[436] Günaltay, Tarih ve Müverrihler, s. 18-19.

[437] Çağatay, "Önsöz", X; Ayrıca Şulul, Kâfiyeci, s. 11. Kâtip Çelebi'nin zikrettiği tüm eserler için bkz. Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, **Keşfü'z-Zünûn an Âsâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, hzl. Şerafeddin Yaltkaya, Rifat Bilge, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1971, c. I, s. 276-311.

[438] Şulul, s. 21; Zikredilen tarihçiler ve onlardan başka tarihçiler ve geliştirdikleri yöntem ve çalışma usûlleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. 21-23, 31-34.

[439] Şulul, Kâfiyeci, s. 32; Kitabın tamamı, Kâfiyeci hakkında detaylı bilgi ve onun söz konusu eserinin tercümesinden oluşmaktadır.

[440] Şulul, Kâfiyeci, ss. 161-163.

2.2.2. Kur'ân ve Hadis'te Tarihsel Gerçekliğin Dikkate Alınması

Antik Yunan, Yeni-Platoncu, Gnostik, Hermetik geleneklerin nazarında, tarihsel alanın pek itibarının olmaması, tarihsel alanda var olan gerçekliğin bir gerçeklik olarak görülmemesi ve asıl gerçekliğin tümüyle bu alandan bağımsız olarak kavranabileceği anlayışı doğal olarak tüm ilgiyi tarih-dışına yöneltmiş görünür. Bu yaklaşımın yegâne amacı tarih-dışı evrensel hakikattir ve tarihe bağlı olarak değişen şeyler bir hakikat değeri taşımazlar. Çünkü bu alan, insana tümellerin değil, tikellerin bilgisini veren bir alandır. Dolayısıyla bu yaklaşımda, değerli olan bilgi tümellerin bilgisi olduğu gibi, değerli olan insan da tümellerin bilgisine ulaşmış insandır.

Sözünü ettiğimiz bu yaklaşım doğal olarak tarihî gerçeklikten kopar. Ya da şöyle diyebiliriz, o kadar kuramsal tasavvurlarda bulunur ki, bunların tarihsel alandaki gerçekliğe uygunluğundan bahsetmek pek mümkün görünmez. Örneğin, Platon'un *Devlet*'i böyle bir tasavvurun ürünüdür. Onun devleti, insanların barış ve sağlık içinde yaşadığı ve ancak ihtiyarlayınca öldükleri[441], bütün yurttaşlarının, baştanbaşa tüm yurdun mutluluğunun amaçlandığı[442] bir devlettir.

Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sı da bu geleneğin devamı neticesinde ortaya çıkmış bir eserdir ki benzer şeyleri onun için söylemek mümkündür. Nitekim onun faziletli şehrinin reisi de halkı da noksansız, eksiksiz birer idol gibidirler. Şehrin yöneticisi, uzuvları tam ve sağlıklı, zihni her şeyi anlamaya, idrak etmeye elverişli, unutkanlıktan uzak, dikkatli, öğrenme ve öğretme konusunda sıkıntı duymayan, doğruluğu seven, çirkin olan her şeyden nefsini uzak tutan, yenilen-içilen şeylerden, kadınlardan hoşlanmayan, dünyalık şeylere değer vermeyen bir kimsedir.[443] Halk ise ya varlığı her yönüyle kavrayan bilgelerden ya onları onaylayıp onlara güvenenlerden ya da taklit edenlerden oluşur.[444] Gerçek şu ki tüm bunların tarihsel alanın gerçekliğine uygun bir şekilde oluşturulduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim İbn Haldûn, söz konusu *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın nadirâttan, vukûu uzak ihtimal olan hususlardan sayıldığını, filozofların böyle bir şehir üstüne ancak takdir

[441] Platon, s. 59, 372d.
[442] Platon, s. 116, 420c.
[443] Ebû Nasr el-Fârâbî, **Üstün Ülke el-Medînetü'l-Fâzıla**, çev. Seyfi Say, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2015, ss. 146-147.
[444] Fârâbî, Üstün Ülke, ss. 175-177.

ve faraziye cihetiyle konuştuklarını ifade eder.[445] Anlaşılan o ki, bu gelenek, tarihsel zeminde ortaya çıkan devlet ve halk kurgularında bile tarihsel gerçeklikten uzaklaşarak bir ütopya kurgulamışlardır.

Vahye ve Hz. Peygamber'e baktığımızda ise bu tarz ütopik bir tarihsel alan imajından bahsedemeyiz. Çünkü Kur'ân da Hz. Peygamber de -tabi bu, önceki peygamberler için de geçerli olmalıdır-, muhatapları olan toplumun gerçekliğini göz önünde bulundurmuşlardır. Toplumsal gerçekliği göz önünde bulundurmalarının bir sonucu olarak da muhataplarına bu dünya için daimî bir mutluluk gibi gerçekdışı vaatlerde bulunmamışlardır. Örneğin âyetlerde, dünyada insana verilen nimetlerden bahsedilmekle birlikte onun gerek canı gerek malı ile sınanacağının da buyrulması[446], zaman zaman Allah'ın yardım ve desteğini görmelerinin yanı sıra her ümmetin başına gelen sıkıntılardan muhataplarının da payına bir şeyler düşeceğinin bildirilmesi[447] dikkat çekicidir. Hatta her tür sıkıntının bizzat peygamberlerin başına gelmiş olduğuna dair örnekler[448], tarihsel alanın gerçekliğinin her daim göz önünde bulundurulduğunu açıkça ortaya koyar.

Tarihî gerçekliğin dikkate alındığının ve Allah'ın tarihsel alanı/tikelleri/cüz'iyyâtı önemsediğinin bir başka işareti, öncelikle bir insan-peygamber görevlendirmiş olmasıdır. Bunun yanı sıra peygamber de onun aracılığıyla muhataplarına ulaşan vahiy de yalnızca tarih-dışı metafizik meselelerle, her zamanı ve zemini kapsayacak tümellerle ilgilenmez. Açıkça görmekteyiz ki hem vahiy hem de peygamber, tarihsel alanda ortaya çıkan ve kendisine müracaat edilen her bir tikel problemle de yakından alakadârdır. İslam geleneğinin bu iki temel kaynağı olan Kitap, sünnet ve sünnetin bize aktarıldığı hadisler, tarihsel alanda ortaya çıkmış cüz'i/tikel/tarihsel, yerel ve hatta bireysel problemlerin dikkate alındığının ve bunlara çözüm yolları arandığının örnekleriyle doludur. Bu durum dinin yalnızca tarihin dışındaki alanla ilgilenmediğini, tarihin kendisini de dikkate aldığını, bu konuda bir bütünlük sağladığını, her iki alanı da ihmal etmediğini gösterir.

---

[445] İbn Haldûn, I. 571; Ayrıca bkz; Demircioğlu, s. 284.
[446] Bakara, 2/155.
[447] Bakara, 2/214.
[448] En'âm, 6/34; Enbiya, 21/68, 83-84, 85; Sad, 38/41.

Kur'ân ve sünnet bir yandan insanlık tarihi boyunca geçerli ve evrensel bir takım itikâdî hususlara değinirken, diğer yandan da bizzat muhatap aldıkları insanların geçici, özel problemlerine değinmeyi ihmal etmez. Buna binaen, Kur'ân'da her peygamberle her topluma tekrar tekrar bildirilen tevhîd inancıyla alakalı âyetlerin yanında, onların tarih sahnesindeki davranışlarını, ilişkilerini düzenleyen, bazen sınırlar koyup bazen teşviklerde bulunan âyetler görürüz. Bunun yanında, âyetlerin sadece toplumsal meseleleri değil aynı zamanda kişisel problemleri içerdiği de görülür. Örneğin, eşiyle yaşadığı problemi Hz. Peygamber'e şikâyet eden ve çözüm isteyen bir kadın[449], Hz. Peygamber'le beraber sefere katılmadıklarına pişman olup tevbe eden üç kişi[450], kendisi aç kalmayı göze alarak misafirini doyuran sahabî[451] gibi tikel konularla ilgili nâzil olan âyetleri misal verebiliriz.

Aynı şekilde Hz. Peygamber de etrafındaki insanların yalnızca tevhîd, ahiret gibi temel itikâdî meselelere dayalı inanç problemleriyle ilgilenmez. O'nun, ashabının bu dünya ile ilgili meseleleriyle alakadâr olduğu, bu türden vâkıa, soru ve sıkıntıları önemsediği aşikârdır. O'nun toplumsal sıkıntılarla ilgilenmekle beraber kişisel konulara da hassasiyet gösterdiğini bilmekteyiz. Örneğin, hasta ziyaretinde bulunmak, cenazelere ve düğünlere katılmak gibi meselelerle ilgili rivâyetlerde bunu görebiliriz.[452] Hatta Hz. Peygamber toplumsal ve kişisel ihtiyaçlar konusunda o kadar ince davranmaktadır ki onun, ensardan bir kimsenin düğününe giden eşi Ayşe'ye gelinle beraber def çalacak birini gönderip göndermediklerini sorarak toplumda var olan bu tür bir eğlence ihtiyacına bile dikkat etmiş olması[453], kuşu öldüğü için üzülen bir çocukla ilgilenmesi[454] kanaatimizce bu durumu yeterince açıklayan örneklerdir. Bunların yanı sıra Hz. Peygamber'in bazen kişiye göre ifadeler kullandığı, bireysel durumları dikkate alarak çözüm sunduğu da görülür. Örneğin tüm mü'min erkekler cihada teşvik edilmelerine rağmen, Hz. Peygamber, cihada katılma talebinde bulunan bir kimseye izin vermeyip sağ olan anne ve

[449] Mücâdele, 8/1-4.
[450] Tevbe, 9/118-119.
[451] Haşr, 59/9.
[452] Nesâî, Cenâiz 120.
[453] Bûhârî, Nikâh 64; İbn Mâce, Nikâh, 21.
[454] Ebû Dâvûd, Edeb, 69

babasına bakmasını buyurur[455] ki bunun gibi kişisel durumların dikkate alındığına dair daha pek çok örnek mevcuttur.[456]

Kur'ân'ın, muhatabının tarihsel gerçekliğini dikkate aldığı, muhataplarının Hz. Peygamber'e yönelttikleri sorulara cevap vermesinden de anlaşılır. Zira Hz. Peygamber'e yöneltilen soruların vahiy aracılığı ile cevaplanmış olduğuna dair örnekler Kur'ân'da sıklıkla yer alır. Örneğin, ganimet paylaşımının nasıl olacağı sorusunun Hz. Peygamber'e tevcih edilmesi üzerine, Enfâl Sûresi,

> *"Ey Peygamber! Sana ganimetlerin nasıl paylaştırılacağını soruyorlar. De ki: 'Ganimetler konusunda hüküm vermek Allah ve Resûlüne aittir. Öyleyse Allah'ın yapacağı taksime karşı gelmekten sakının. Aranızdaki meseleleri güzelce çözün (ganimet paylaşımından dolayı birbirinizi kırmayın) Allah'a ve elçisine itaat edin, çünkü siz iman etmiş kimselersiniz."* şeklinde başlar ve aynı sûrenin devamında *"Ey müminler! Savaşta ganimet olarak elde ettiğiniz şeylerin beşte biri Allah'a, Peygamber'e, Peygamber'in yakınlarına, yetimlere, fakirlere ve yolda kalmışlara aittir. Bunu böyle bilin, böyle uygulayın…"*[457]

buyrularak ganimet ile ilgili sorun çözülür.

Bir diğer örnek olarak Bakara sûresinde 'haram aylar' ile ilgili soruya cevaben nâzil olan âyeti zikredebiliriz. Nakledildiği üzere, burada haram ayları sormaktan maksat haram aylarda adam öldürmenin hükmünü öğrenmektir.[458] Zira, Hz. Peygamber'in emriyle yola çıkan Abdullah b. Cahş ve beraberinde bir grubun, Cemâziye'l-Âhir'in son günü zannederek, haram ay olarak kabul edilen Recep'in ilk gününde Kureyş'ten bir kişiyi öldürmeleri Müşrikler tarafından tepkiyle karşılanmış ve "Muhammed haram ayda adam öldürmeyi helal mi kıldı!?" diyen Müşrikler tartışma çıkarmışlardır.[459] Bu tepkiler ve huzursuzluk üzerine nâzil olan âyetler,

> *Ey Peygamber! Sana haram aylarda savaşmanın hükmünü soruyorlar. De ki: 'O aylarda savaşmak büyük günahtır. Fakat şunu da bilin ki, insanları Allah yolundan alıkoymak, Allah'ı inkâr etmek, insanların Mescid-i Haram'a girmelerine engel olmak, Mekke'nin (Müslüman) halkını yurtlarından sürüp çıkarmak Allah katında daha büyük bir suçtur. Zira din adına yapılan zulüm ve baskı, insan öldürmekten daha büyük bir günahtır.' Düşmanlarınız, ellerinden gelse dininizden döndürünceye kadar sizinle savaşmaya devam edecekler. Sizden kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse, işte onların bütün amelleri dünyada da âhirette de boşa gitmiştir, onlar cehennemliktirler ve asırlarca orada kalacaklardır."*[460]

---

[455] Ebû Dâvûd, Cihâd, 31.

[456] Hz. Peygamber'in ferdi farklılıkları göz önünde bulundurmasıyla alakalı örnekler için bkz. Abdulfettah Ebu Gudde, **Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Eğitim Metodları**, çev. Enbiya Yıldırım, Otto Yayınları, Ankara, 2016, ss. 77-87.

[457] Enfâl, 8/41

[458] Kurtubî, I. 44.

[459] Zemahşerî, I. 258.

[460] Bakara, 2/217

buyurarak müşriklerin tepkilerinin yersizliğine karşılık verir.

Yavuz Ünal'ın, Kur'ân ve sünnetin, içinde yaşanılan tarihsel figürleri taşıdığına dair bir işaret kabul ettiği aşağıdaki mesele de bu hususa örnek olarak zikredilebilir. Şöyle ki, Yahudilerin cinsel ilişki şekliyle çocuğun şaşılığı arasında ilişki kurmalarına karşılık Hz. Peygamber, "Yahudiler yalan söylüyor" karşılığını verir ve "Kadınlar sizin tarlanızdır" âyeti bu polemik üzerine nâzil olur. Bunun yanı sıra Ünal, Kur'ân'da gerek "sana soruyorlar" ibaresi geçen gerekse toplumsal problemlere yer veren tüm âyetlerin bu bağlamda değerlendirilebileceğini ifade eder.[461]

Tüm bunlarla beraber, tarihsel gerçekliğin dikkate alındığını Kur'ân'ın da Hz. Peygamber'in de muhataplarını yalnızca ahirete yönelterek bu dünyadan uzaklaştırmak gibi bir tutum sergilememiş olmalarından da anlamak mümkündür. Dünya, yani tikeller alanı olarak tarih sahnesi dikkate alındığı için insanın bu sahnedeki büyük küçük tüm ihtiyaçları Kur'ân tarafından dikkate alınır. Bunun neticesinde, insanın, dünyevî işlerin, mesela geçimini temin edecek rızkın peşinde koşması yadırganan değil teşvik edilen bir durum haline gelir.[462] Buna karşın, tarihsel alanın kötümser bir yaklaşımla yorumlandığı Hıristiyanlık'ta tam tersi bir tavır söz konusudur. İnsanın dünyevî refahı konusunda İncil olağanüstü şekilde ilgisiz davranır.[463] Aşağıda İncil'den alınan kısımlar bu ilgisizliği açıklar cinstendir:

> *Size şunu söylüyorum: 'Ne yiyip ne içeceğiz?' diye canınız için, 'Ne giyeceğiz?' diye bedeniniz için kaygılanmayın. Can yiyecekten, beden de giyecekten daha önemli değil mi? Gökte uçan kuşlara bakın! Ne eker ne biçer, ne de ambarlarda yiyecek biriktirirler. Göksel Babanız yine de onları doyurur. Siz onlardan çok daha değerli değil misiniz? Hangi biriniz kaygılanmakla ömrünü bir anlık uzatabilir? Giyecek konusunda neden kaygılanıyorsunuz? Kır zambaklarının nasıl büyüdüğüne bakın! Ne çalışırlar ne de iplik eğirirler. Ama size şunu söyleyeyim, bütün görkemine karşın Süleyman bile bunlardan biri gibi giyinmiş değildi. Bugün var olup yarın ocağa atılacak olan kır otunu böyle giydiren Tanrı'nın sizi de giydireceği çok daha kesin değil mi, ey kıt imanlılar?*
> *Öyleyse, 'Ne yiyeceğiz?', 'Ne içeceğiz?' ya da 'Ne giyeceğiz?' diyerek kaygılanmayın. Uluslar hep bu şeylerin peşinden giderler. Oysa Göksel Babanız*

[461] Yavuz Ünal, "Sünnetin Anlaşılmasında Kültürel Unsurların Rolü", **Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu Tebliğler Kitabı (29-30 Mayıs 2004, Bursa)**, edt. Salih Karacabey, KURAV, Bursa, 2005, ss. 241-242.

[462] Buhârî, Zekât, 50; Müslim, Zekât 35, 106; Tevbe 12-13; Tirmizî, Kıyâmet 59; İbn Mâce, Zühd 28; Ticâret, 4.

[463] Sıddîkî, Kur'ân'da Tarih Kavramı, s. 69.

bütün bunlara gereksinmeniz olduğunu bilir. Siz öncelikle O'nun egemenliğinin ve doğruluğunun ardından gidin, o zaman size bütün bunlar da verilecektir. O halde yarın için kaygılanmayın. Yarının kaygısı yarının olsun. Her günün derdi kendine yeter.[464]

Tanrı'nın, tarihsel alanı, bu alanda yer alan toplumsal ve insanî ihtiyaç ve problemleri dikkate alması; bunun neticesinde bu alandan kendisine yönelen talepleri karşılama vaadinde bulunması, O'nun, hem Antik Yunan'da hem de gnostik-düalist geleneklerde tasarlandığı gibi tarihten ve tarihte yaşayan insandan uzak, maddî hiçbir şeyle ve doğal olarak dünyayla da ilgisi mümkün olmayan[465], cüz'îleri bilmeyen[466], doğal olarak varlığa dair bilgisinden de bahsedilemeyecek bir Tanrı[467] olmadığının delilleridir. Yunan düşüncesinin etkisiyle Meşşâî filozofların, Allah'ın, varlığı, tümel tek bir bilgiyle bildiğini ifade etmeleri[468], işte bu sebeple Gazzâlî'nin tepkisine sebep olmuştur.[469] Zira Allah Kur'ân'da, "detaylarına kadar her şeyden haberdar olan" *Latîfu'l-Habîr*[470], "gizli ve açık her şeyi bilen" *'Âlimu'l-Gayb ve'ş-Şehâdet*[471], "her şeyi duyan ve gören" *Semî'u'l-Basîr*[472] bir tanrı olarak karşımıza çıkar.

Netice itibariyle, kısaca değinmeye çalıştığımız tüm bu hususlar, tarihsel gerçeklikten haberdâr ve onu dikkate alan bir tanrı anlayışının yanı sıra, bu değişken ve tarihsel gerçekliğe bireysel ve toplumsal anlamda cevap verecek nitelikte bir elçi ve vahiy anlayışını da ortaya koymaktadır.

---

464 Matta, 6: 25-34; Luka, 12: 22-31

465 Birinci bölümde, gnostik geleneklerdeki 'Yüce Tanrı' anlayışında gördüğümüz gibi.

466 "Çünkü O, ezelî-ebedî olarak ancak kendi kendisini düşünür." Bkz. Aristoteles, Metafizik, s. 522.

467 Süleyman Hayri Bolay, **Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2013, ss. 112-113; Ayrıca bkz. Aristoteles, Metafizik, ss. 518-522.

468 Meşşâî filozofların, Allah'ın bilgisi konusundaki bu görüşleri için bkz. Toktaş, ss. 48-50. İbn Rüşd'ü burada ayrı tutmak gerekir. O, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Allah'ın bilmesinin, insanın bilmesinden farklı olduğunu vurgulamak amacıyla 'Allah'ın tikel olgu ve olayları tümel bir bilgiyle bildiği' ifadesini kullandıklarını söylemekle beraber bu ifadeyi doğru bulmamıştır. Ona göre, Allah'ın, yarattığı tüm varlıkları bilen kâmil bir varlık olduğunu söylemek yeterlidir. Bkz. Toktaş, ss. 50-51.

469 Gazzâlî'nin bu konuda filozoflara reddiyesi malumdur. Bkz. Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife),** nşr. ve çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 125-130, ss. 134-143; Ayrıca genel bilgi için bkz. Bolay, ss. 246-249; 'Meşşâî filozofların Gazzâlî'nin dediği gibi, Allah'ın bilgisini yadsıdıklarının söylenemeyeceğine' dair ifadeler için ise Bkz. Toktaş, ss. 50-51.

470 Mülk, 67/14.

471 Haşr, 59/22.

472 Mü'min, 40/20.

2.2.3. Kur'ân ve Hadis'te Tarihsel Değişkenliğin Dikkate Alınması

2.2.3.1. Sabit Din Dinamik Şeriat[473]

Dinin tarihsel alan ve dönem ile ilişkili olduğu, değişen şeriatler üzerinde düşünüldüğünde de anlaşılır. Allah, tarih boyunca, aynı hakikati değişen şartları/gerçekliği dikkate alarak farklı şeriatler aracılığıyla insanlara bildirir. Peygamberlerin, özünde aynı mesajı ve amacı içeren farklı şeriatlerle gönderilmiş olmaları, içinde bulundukları tarihî kesitle ilgilidir.

İslam geleneğinde bilgi konusuna eserlerinde teorik olarak yer veren ilk âlimin Mâturîdî (ö. 333/944) olduğu kabul edilir.[474] O, bilginin imkânı, değeri, bilgi edinme yolları, bilginin nasıl meydana geldiği ve dinî bilginin mahiyeti gibi, bugün bilgi sosyolojisi, felsefe ve din felsefesinin temel konuları arasında yer alan son derece önemli problemleri tartışan ve İslam düşüncesinde kendine has bir bilgi kuramı oluşturan ilk kişidir.[475] Bilgi kuramını Kur'ân'dan hareketle oluşturduğu kabul edilmekle beraber[476] onun Yunan düşüncesi ve onların bilgi meselesi ile ilgili tartışmalarından haberdar olduğu da eserinde onlara yer ve cevap verdiğinden açıkça anlaşılır.[477]

Mâturîdî'nin bilgi konusundaki donanımının bir sonucu olarak din konusunda yaptığı akliyyât-sem'iyyât ayrımı[478] burada üzerinde durulması gereken bir mevzudur. Çünkü Mâturîdî'nin bu tasnifinde *akliyyât* kavramı, tarihi aşan/değişmez

---

[473] Bu başlığı, İlhami Güler'in, aynı başlıkla kaleme aldığı eserinden mülhem kullandığımızı, bunun yanı sıra söz konusu eserin, bu meseleyle alakalı kıymetli bilgiler veren bir kaynak olarak dikkatimizi çektiğini belirtelim. Bkz. İlhami Güler, **Sabit Din Dinamik Şeriat**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

[474] Hanifi Özcan, **Mâturîdî'de Bilgi Problemi**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012, s. 29; Mâturîdî'nin, *Kitâbü't-Tevhîd*'e yazmış olduğu mukaddime, bilgi konusundaki fikirleri ile ilgilidir. Bkz. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979, ss. 7-17. Ayrıca bkz. **Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi**, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2009, ss. 9-17. Ondan sonra bu usûlü, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* isimli kitabına bilgi konusuyla giriş yapan Hanefî âlim Nûreddîn es-Sâbûnî'de de görmekteyiz. Bkz. Sâbûnî, s. 17, 49.

[475] Sönmez Kutlu, **İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik -Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâturîdîlik Mezhebi-**, Otto Yayınları, Ankara, 2012, ss. 37-38. Mâturîdî'nin bilgi anlayışı ve bilgi kaynakları konusundaki görüşleri için, bkz. Tuğlu, Mâturîdîlik ve Hadîs, ss. 109-170.

[476] Kutlu, s. 38.

[477] Bkz. Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, ss. 147-152, 153-156. Ayrıca, Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi, ss. 185-190, 192-196.

[478] Hülya Alper, Mâturîdî'de, âyetleri akliyyât-sem'iyyât-hissiyât olarak üçlü bir şekilde tasnif eder ve peygamberlerin risâlet iddiaları sırasında ellerinde Allah tarafından gönderildiklerine şahitlik eden ve beşer gücünü aşan hissî mucizeleri hissiyât içerisinde ele alır. Bkz. s. 136.

bilgi alanına, *sem'iyyât* kavramı da tarihsel/değişebilen bilgi alanına aittir. Dolayısıyla akliyyât 'din' olarak karşımıza çıkarken, sem'iyyât 'şeriat'e denk düşer. Birincisi, tarihsel alanın değişkenliğinden etkilenmeyen, ona göre belirlenmeyen, değişkenlik göstermeyen ve herkesçe ulaşılması mümkün olan bilgi anlamına gelirken; ikincisi, tarihsel alana göre belirlenen ve doğal olarak değişen bilgiyi ifade eder.

Mâturîdî'ye göre, akliyyât; tevhîd, risâlet ve benzeri bilgilerdir. Sem'iyyât ise resûllerle gelen bilgilerdir ki bunlara vakıf olunamaz, ancak peygamberlerden öğrenilir.[479] Nisâ sûresi 165. âyette buyrulduğu gibi, Allah, insanların elinde kendisine karşı bahaneleri olmasın diye ibadetler ve şeriatlerin bilgisini peygamberlerle gönderir ki bunlar akılla değil ancak nakille bilinebilir. Dine gelince, insanın Allah'a karşı bu konuda bahanesi olamaz çünkü onu bilmenin yolu akıldır, yaratılış gereği her bir insan Allah'ın mutlak varlığını, tek olduğunu ve rab olduğunu bilebilir.[480]

Mâturîdî'nin bu ayrımından da görünen o ki, tarihsel yani değişken alanda var olan insanoğlu, tarih ve zaman içerisinde şartlar, ihtiyaçlar, düşünce biçimi, bilişsel seviye ve bu gibi birçok yönden değişim gösterse de aslında kendisini mutlak bilgiye ulaştıracak değişmeyen bir öz ile, bir yetiyle varlık sahasına doğar. İşte din, insanın asıl itibariyle bu değişmeyen özü ile ilgili olarak hep aynı kalırken, şeriatler ise

---

479 Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, II. 273.

480 Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, VI. 112; Tuğlu, Mâturîdîlik ve Hadis, s. 131. Çünkü Mâturîdî'ye göre, 'tevhîd dini' bir 'fıtrî din'dir, dolayısıyla şeriatten öncedir. Her çocuk belli bir tabiat ve mizac üzere doğar ve onun bu yaratılış ve tabiatında Allah'ın vahdâniyet ve rubûbiyetinin şahidi olacak deliller vardır. Dolayısıyla çocuk Allah'ın varlığını ve birliğini bilmeye müsait yaratılmıştır. Bu, her çocuğun bu anlamda 'marifet' üzere doğduğunu ve aslında Rab'bini 'tesbîh' ve 'tahmîd' bilgisiyle donatıldığını ifade eder. Çocuk kendi haline bırakılır ve onun aklî faaliyetine müdahale edilmezse, o, bu durumu fark eder; yani Allah'ın varlığı ve birliği kanaatine ulaşma yolunda mesafe kat eder. Fakat anne ve babası veya yakın çevresi onu kendi haline bırakmayıp kanaati ve düşünceleri konusunda şüpheye düşürürler ve belki de kendi düşüncesinden uzaklaşmasına sebep olurlar. Neticede, çocuk kendi yakın çevresinin benimsediği ve mensubu bulunduğu şeriate yönelir. Müslüman olacakken, belki de Yahudi veya Hıristiyan olabilir. Bkz. Özcan, s. 56.
Bu görüşleri, Mâturîdî'nin bu konudaki bakış açısını da Kur'ân ve hadise göre şekillendirdiğini gösterir. Zira Rûm sûresi 30. âyette, "*Ey peygamber! Artık sen, sapıklık ve putperestlikten uzak (Hanif) biri olarak, bütün benliğinle dine; Allah'ın insanları yaratmış olduğu tertemiz aslî fıtrata yönel ve bu yoldan ayrılma. Allah'ın yarattığı fıtrî yapıyı (tevhîd inancını) kimsenin değiştirme yetkisi yoktur. İşte gerçek ve doğru olan din budur. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler."* buyrulurken, Hz. Peygamber'in de benzer şekilde, insanın asıl fıtratının İslam olduğuna işaret ettiği görülür. Her doğan çocuğun, İslam fıtratı üzere doğduğunu fakat anne ve babasının, onun, Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî olmasına sebep olduğunu ifade eden hadisten bu açıkça anlaşılmaktadır. Bûhârî, "Cenâiz", 79, 80, 93; Müslim, "Ḳader", 22-25.

tarihsel süreç içerisinde zamana ve zemine bağlı olarak değişen şeyleri dikkate alarak farklılıklar gösterir. Bu aşağıdaki örnek ve açıklamalarda daha net bir şekilde görülür:

Mâturîdî'ye göre, Allah tarafından gönderilmiş her bir peygamber aynı din üzeredir ve dinde herhangi bir nesh, değişiklik söz konusu değildir. O, bu görüşünü, Şûrâ sûresi 42/13. âyet ile temellendirir: *"Allah Nuh'a emrettiği, sana da vahyettiğimiz, ayrıca İbrahim'e, Mûsâ'ya ve Îsâ'ya emrettiğimiz dini, sizin için de din kıldı. O dini dosdoğru uygulayın, o konuda asla ayrılığa düşmeyin…"*. Mâturîdî'ye göre bu, dinin tek ve değişmez fakat şeriatlerin farklı olduğu anlamına gelir.[481]

Mâturîdî'den önce bu ayrımı Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'de de görürüz ki o da peygamberlerin hepsinin aynı dine mensup olduğunu söyler. Hiçbir peygamber, ümmetine, kendisinden önceki peygamberin dinini terk etmelerini söylememiştir. Çünkü onların dinleri birdir. Fakat her resûl kendi şeriatına davet ederek kendisinden önceki peygamberin şeriatından menetmiştir. Çünkü şeriatleri farklıdır. Allah, *"Ey mü'minler, her birinize bir şeriat ve bir yol verdik. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı."*[482] buyurmuştur. Allah, onların hepsine din olarak tevhîdi ayakta tutmalarını, tefrikaya düşmemelerini emretmiştir; çünkü hepsinin dinini bir kılmıştır.[483]

Ebû Hanîfe, dinin tek olduğu görüşüne delil olarak Mâturîdî'nin de kullandığı Şûrâ sûresi 42/13. âyeti gösterir. Yine Enbiya sûresi 21/25.[484] ve Rûm sûresi 30/30. âyetleri[485] de zikreder:

> *Allah'ın dini için değişme söz konusu değildir. Din değişmez, tahvîl ve tağyîr edilmez. Şeriatler ise değişir, tağyîr edilir. 'Çünkü nice şeyler bazı insanlara helal iken, Allah onları başkalarına haram etmiştir. Nice şeyler vardır ki bazı*

---

[481] Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, V. 137; Mâturîdî'nin din-şeriat, akliyyât-sem'iyyât konusundaki görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kutlu, ss. 47-52; Özcan, ss. 54-92.

[482] Bkz. Mâide, 5/48

[483] Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, **İmam-ı Âzâm Ebû Hanîfe ve Eserleri**, çev. ve şrh. Abdülvahap Öztürk, Şamil Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 55; Kutlu, Ebû Hanîfe'nin bu görüşüne değinmekle birlikte, din-şeriat ayrımının, amel-iman ayrımını temellendirebilmek için ilk olarak Mürcie tarafından ortaya atıldığını belirtmektedir. Bkz. s. 47.

[484] *"Ey Peygamber! Biz senden önce gönderdiğimi her bir peygambere kesin olarak şunu vahyettik: 'Benden başka herhangi bir tanrı yoktur, öyleyse beni layıkıyla tanıyın ve yalnız bana kulluk edin'."*

[485] *"…Allah'ın yarattığı fıtri yapıyı (tevhîd inancını) değiştirmeye kimsenin yetkisi yoktur. İşte gerçek ve doğru din budur…"*

insanlara emretmişken, bazılarını da onlardan menetmiştir'. Demek ki şeriatler çoktur ve farklıdır.[486]

Şeriatların değişen tarih alanını dikkate aldığını ve gönderildiği zamanın tarihsel gerçekliğine göre belirlendiğini vurgulayan bir diğer örnek isim de İbn Nefîs (ö. 687/1288)'tir. O, peygamberlik kurumundan bahsederken, insanlara Allah'ın emirlerini bildirmek, sıfatlarını tanıtmak ve onları âhiretle ilgili hususlarda bilgilendirmek için peygamber gönderilmiş olmasının yararlı olduğunu söyler. Devamında ise bu türden bilgileri, insanların kabul etmesinin zorluğunu belirtip,

...şayet peygamberlerin şeriatleri, gönderildikleri kavimlerin âdet edindiği, tanıdığı şeyler olmasaydı, onlar peygamberin söylediklerini inkâr ederlerdi. ... Şayet peygamber, insanlara bu bilgileri, daha evvel onlara hiçbir peygamber bir şey anlatmamışken bir seferde söyleyecek olsaydı, onlar yine kabul etmekte zorlanacaklardı.[487]

diyerek, her bir peygamberin insanların içinde bulunduğu durumu dikkate alarak tebliğini yaptığını ifade eder.

Temelde aynı dine çağıran farklı şeriatler, değişen tarihsel gerçekliğin Allah tarafından dikkate alındığını ve bunun bir gereği olarak şeriatlerin de değişkenlik gösterdiğini ortaya koyar. Dolayısıyla bu durum, insanlara yeni bir şeriatle gelen İslam'ın da tarih sahnesinin gerçekliğiyle bağlantılı olarak ortaya çıktığını göstermesi açısından önem arz eder. Sonuç itibariyle, sabit bir dine rağmen sürekli 'güncellenen' şeriatler, tarihsel alanın dikkate alındığını ve belirleyici bir rol üstlendiğini gösterir. Bu durumu, eski bilim anlayışında olduğu üzere değişkenler alanı olduğu için tarihsel alanda değer biçmeme gibi bir durumun aksine, bu değişken alanın da önemsediğinin ve hatta yenilenen şeriatlerin bu değişken alana matuf olduğunun bir işareti olarak da görmek mümkündür. Biz bu durumu, yukarıda naklettiğimiz görüşlerle kısaca açıklamaya çalıştık.

[486] Ebû Hanîfe, ss. 55-56.
[487] İbn Nefîs, s. 163-164.

2.2.3.2. Nesih

Tarihsel alanın değişkenliğinin dikkate alındığını gösteren bir diğer kavram, "nesih"tir. Bu kavramın, hem bir önceki başlıkla ilgili olarak şeriatlerin değişmesi[488] hem de bir şeriatin nüzûl süreci esnasında hükümlerinin değişmesi anlamında kullanıldığını görürüz. Bununla beraber, nesih kavramı yalnızca vahiy-kitap alanı için değil sünnet-hadis alanında da kullanılan bir kavramdır.[489] Nitekim sünnetin neshini inceleyen ilmin ve bu konuda yazılmış eserlerin *Nâsihu'l-Hadîs ve Mensûhuh* adıyla hadis literatürü içerisinde yer aldığı malumdur.[490] Bu bakımdan "nesih"i, gelenek tarafından, gerek sahâbe gerekse tâbiîn dönemlerinde mutlakın takyîdi, âmmın tahsîsi, müphem ve mücmelin beyânı, istisna ile getirilen sınırlamalar ve uygulamadan kaldırılan bütün hükümlerin kapsamına dâhil edildiği bir kavram olarak genelleştirmek de mümkündür.[491]

Nesh'in tanımı konusunda ulemânın benzer açıklamalarına rastlanır. Mâturîdî'ye göre nesih, hükmün geçerliliğinin belli bir zamanda sona ermesidir.[492] Semerkandî (ö. 539/1144) de, *Te'vîlât* şerhinde konuyu açıklarken şöyle der:

> *Nesih, hükmün geçerliliğinin belli bir vakitte sona ermesidir. Bunun sebebi, hükmün vaz'edilişini gerektiren maslahatın sona ermesi ve yeni zamanda ilkinin sona ermesiyle başka bir maslahat için yeni hükmün beyân edilmesidir.*

---

488 Bakara, 2/106. âyetin bağlamı gereği, nesih'ten maksadın, Allah'ın bir şeriati iptal edip bir başka şeriati getirmesi olarak yorumlandığını görmekteyiz. Bkz. Şener vd., Yorumlu Meâl, s. 17, ilgili âyet ve dipnotu.

489 Hadiste nesih ile ilgili meseleler hakkında bilgi ve nâsih-mensuh hadis örnekleri için bkz. Ali Osman Koçkuzu, **Hadiste Nâsih Mensûh**, İFAV Yayınları, İstanbul, 1985.

490 Ahmet Yücel, **Hadis Usûlü**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015, s. 215.

491 Bkz. Mehmet Efendioğlu, "Nesih", **DİA**, İstanbul 2006, XXXII. 581; Ayrıca bkz. Ebû İshâk eş-Şâtıbî, **el-Muvâfakât -İslamî İlimler Metodolojisi-**, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, III. 102; Şah Veliyullâh Dıhlevî, **el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr/Tefsir Usûlü**, çev. Abdullah Samet Afaracı, İ'tisam Yayınları, Ankara, 2015, ss. 86-87. Bununla beraber, neshin terim anlamı üzerinde duran günümüze ulaşmış ilk eser İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sidir ki Şâfiî'nin bu eserinde neshi âmmın tahsîsi, mutlakın takyîdi, müphem ve mücmelin beyânı ile istisnadan ayırarak ona "nassın hükmünün kaldırılması ve yerine yeni bir hükmün getirilmesi" manasını verdiği belirtilmiştir. Bkz. Efendioğlu, XXXII. 581; Dıhlevî'nin de Şâtıbî gibi bu hususa değindiği ve nesih anlayışının selef ve sonrakilerdeki farkına dikkat çektiği görülür. O, bu konuyu, 'Kadîm Müfessirler İndinde Neshin Manası', 'Kadîm Âlimler İndinde Mensûh Âyetlerin Adedi' ve 'Sonradan Gelenlerin İndinde Neshin Manası' ve 'Sonradan Gelenlerin İndinde Mensûh Âyetlerin Adedi' şeklinde ayırarak ele alır. Hem bu mevzu hem de örnek âyetler için bkz. Tefsir Usûlü, s. 86-106; Ayrıca Şâfiî'nin nesih konusundaki açıklamaları için bkz. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, **er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)**, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara, 1997, ss. 65-73.

492 Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, I. 199; Te'vîlât'ül-Kur'ân Tercümesi, çev. Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, 2015, I. 227.

Bununla beraber birinci hükmün, mevcut olduğu zamanda meşrû ve maslahata uygun olduğu da kabul edilmelidir.[493]

Râzî (ö. 606/1210) de, gerek Mâturîdî gerekse Semerkandî ile aynı fikirdedir. Ona göre nesih hükmün iptali anlamına gelir[494] ve kronolojik olarak ilk nâzil olan hüküm geldiği zamana göre faydalı iken ikinci hüküm sonraki zamana göre faydalıdır.[495]

Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), nesih konusunu benzer şekilde açıklarken, onun da Mâturîdî gibi, tarih sahnesinin değişkenliğini göz önünde bulundurduğu görülür. "İlahî saltanatın geçerli olduğu kâinatta cereyan eden değişmez ve bozulmaz kanunlar ve sünnetler, âdet ve gelenekler okunup dururken onun yanında zaman zaman, yer yer, semt semt, tek tek, an be an çeşitli oluşum ve dönüşümleri meydana getiren tâli derecedeki ilâhî sünnetler ile nâsih-mensûh denilebilecek hükümler ve olaylar icra edilmekte olduğunu, yıkılanların yerine peyderpey yenilerinin geldiğini ve hatta terbiye, tekâmül ve ıstıfa (seleksiyon) kurallarıyla daha iyilerinin ortaya konduğunu" söyleyen Elmalı, Allah'ın teşri âleminde nesih yaptığını, neshettiği bir hükmün yerine daha iyisini, daha hayırlısını, en azından onun dengini koyduğunu; daha önce gönderdiği Tevrat ve İncil'in bazı hükümlerini nesheden yeni bir kitap, yeni bir din, vahiy inzal ettiğini; bu yeni kitapta da nâsih ve mensûhlar bulunduğunu; her zamanın, mekanın, muhitin durum ve şartlarına uygulanabilen, sebepler ve maslahatlar çerçevesinde teferruat sayılan meselelerde cereyan etmek üzere nâsihli-mensûhlu, takdimli-tehirli, hem kalıcılık hem de değişkenlik özelliklerini taşıyan ilâhî sünnetlere uygun hükümler koymanın bir hikmet olduğunu ifade eder.[496]

Yukarıda birkaç isim üzerinden serdedilen nesih konulu cümleler, değişen tarihsel zeminle beraber maslahat da değiştiği için nassların bu durum dikkate alınarak nâzil olduğunun, yani nassların tarihle ilişkisinin ifadesidir.[497]

---

493 Bkz. Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi, I. 227-228, 437 no'lu dipnot.

494 Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahruddîn Râzî, **el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh**, thk. Tâhâ Câbîr Feyyâz el-Ulvânî, Müessesetü'r-Risale, 1997, III. 279.

495 Bkz. Tefsîr-i Kebîr, III. 311-312.

496 Yazır, I. 383.

497 Talat Koçyiğit, Kitap ve sünnette neshin mevcûdiyetini kabul etmenin, İslam dinine kusur izâfe etmek manasına geleceğini ileri süren bazı Mu'tezilî mezhepler dışındaki Ehl-i Sünnet mezheplerinin, neshin varlığını kabul ettiklerini ve bunu, Hz. Peygamber'in sağlığında ve vahyin geldiği zaman içerisinde İslam toplumunun mesalihi yönünden gerekli bir olay olarak açıkladıklarını ifade eder. Bkz. **Hadis Usûlü**, TDV Yayınları, Ankara, 2013, ss. 57-58.

Kur'ân, kendisinin bir vahiy olması gibi en temel kavramda bile verili kavramların sınırlarından hareket ettiğine göre, gelişim sürecinde aynı verili durumu göz önünde bulundurması kaçınılmazdı. Bu anlayışın, 'Allah için değişim söz konusu değildir. O'nun ilmi, bir hükmü koyduktan sonra bunu değiştirmeye engel olacak şekilde, geçmişi, şimdiyi ve geleceği, tümelleri ve tikelleri kuşatmıştır.' şeklinde bir yaklaşımla geçiştirilmesi ise doğru değildir. Olgu, akışkan, devingen ve süreklilik arz eden bir hareket olduğu için, değişim onun sabit ve olmazsa olmaz bir niteliğidir. Mademki Kur'ân, olguya yöneliktir; öyleyse bunun şartlarını da göz önünde bulundurmak durumundadır.[498]

Nasıl ki, Allah'ın evrendeki fiillerinin değişmesi, Allah'ın Zâtı'nda veya ilminde değişiklik olması anlamına gelmiyorsa, aynı şekilde bir âyetin yerine başka bir âyet getirmesi ve hükmü değiştirmesi de *bed'a* veya Allah'ın bir konuda karar verip daha sonra farklı bir görüşe sahip olduğu anlamına gelmez. Vahiy ve Kur'ân'la ilgili meselelerin tartışılmasında bakış açısını sürekli Allah'a yöneltmek, bir başka önemli boyut olan 'olgu' ve 'muhataplar'ın göz ardı edilmesi demektir. Şer'î hükümler, insanların toplum içerisindeki davranışlarına yönelik hükümlerdir. Bu nedenle, olguyu, statik, gelişmeyen ve hareket kabiliyeti bulunmayan hükümlere mahkûm etmek doğru değildir. [499] Bu doğrultuda, tarihsel alanı dikkate alan din, sürekli değişen olguları da dikkate aldığı için eski 'hâl'e uygun hükmü ilgâ ederek yeni 'hâl'e uygun hüküm vaz'etmiş, faydalı olma özelliğini zamanla yitiren hükmü de iptal ederek yerine yeni dönem için faydalı olan başka bir hüküm koymuştur.

Kur'ân'da, söz konusu edilmiş bu hikmetlere binaen nâsih ve mensûh âyetler bulunur. Yirmi beş sûre içinde nâsih-mensûh âyet bulunduğu belirtilir ki bunlar Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, Hac, Nur, Furkân, Şuarâ, Neml, Kasas, Ankebût, Rûm, Lokmân, Ahzâb, Sebe, Mü'mîn, Şûrâ, Zâriyât, Tûr, Vâkıa, Mücâdele, Müzzemmil, Müddessir, Tekvîr ve Asr sûreleridir.[500]

Tarihsel durum ve şartların değişmesi, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarında da kendisi tarafından gerçekleştirilen bir değişimi getirmiştir.[501]

---

[498] Ebû Zeyd, ss. 152-153.

[499] Ebû Zeyd, s. 153.

[500] Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi),** çev. Sakıp Yıldız, Hüzeyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1987, II. 57.

[501] Nevzat Tartı, **Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması**, Otto Yayınları, Ankara, 2016, s. 89. Tartı, hadislerin tarihselliğini araştırdığı çalışmasında, tarihsel değişime paralel olarak Hz.

Hadis külliyâtı içerisinde konuyla ilgili pek çok örnek mevcutken[502], burada misal olarak, "Ben size kabir ziyaretini yasaklamıştım; fakat şimdi kabirleri ziyaret edebilirsiniz, kurban etlerini üç günden fazla bekletmenizi yasaklamıştım; fakat şimdi uygun gördüğünüz şekilde yiyebilirsiniz."[503] şeklinde bize ulaşan hadis zikredilebilir. Hz. Peygamber, insanların câhiliye döneminden yeni çıkmaları sebebiyle doğabilecek sakıncaları önlemek için kabir ziyaretini yasaklar, zaman ilerleyip câhiliye âdetlerinden uzaklaşılınca ve İslam inançları iyice yerleşince, kabir ziyaretine, âhireti hatırlatacağı ve dolayısıyla faydalı olacağı düşüncesiyle izin verir. Yine Hz. Peygamber, bir Kurban bayramında Medine'de vukû bulan ihtiyaç sebebiyle, kurban etlerinin bekletilmeden dağıtılmasını isterken, böyle bir ihtiyacın söz konusu olmadığı dönemde ise Müslümanların kurban etlerini kendi ihtiyaçları için saklamalarına müsaade eder.[504]

Kur'ân ve hadisi doğru anlamak için gerekli ilimlerden biri olan nesh ilminin sahabe devrinden beri önemine dikkat çekilir. Zerkeşî (ö. 794/1392), nâsih ve mensûh ilminin önemine binaen ulemânın şöyle dediğini aktarır: "Bir kimsenin nâsih ve mensûhu öğrenmeden Allah'ın kitabını tefsir etmesi caiz değildir." Onun, devamında aktardığına göre, Hz. Ali bir kimseye nasih ve mensuhu bilip bilmediğini sorar, o kişi de kesin bir cevap veremez. Bunun üzerine Hz. Ali 'hem kendin helâk oldun hem de insanları helâk ettin' buyurur.[505]

İbn Salâh (ö. 643/1245) nâsih-mensûh ilminin, pek az kimsenin vâkıf olduğu önemli bir ilim olduğunu söyler.[506] Onun, "İki hadisi cem etmek mümkün olmayıp onlardan birini tercih etmek gerektiği durumlarda nâsih-mensûh bilgisi önemlidir.

Peygamber'in de söz ve davranışlarında değişimlerin olduğunu ifade ederken, bu değişimin görüldüğü bir mesele olarak hadislerde neshe yer vermektedir. Konuyla ilgili örnekler ve değerlendirmeler için, bkz. ss. 89-93.

[502] Hadis ve sünnetteki nesih vakalarına dair örnekler için bkz. Ebûbekr Zeynuddîn el-Hâzimî el-Hemedânî, **el-İ'tibâr fi'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi min'el-Âsâr**, Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, Haydârabâd, h. 1359, ss. 28-244; Koçkuzu, ss. 175-340.

[503] Müslim, Cenâiz, 106; Edâhî, 37; İbn Mâce, Cenâiz, 47. Ayrıca kurban etleriyle ilgili meselenin tahlili için bkz. Ebû 'Amr Takiyyuddîn Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî eş-Şâfiî İbn Salâh, **Ma'rifetu Envâ'i Ulûmi'l-Hadîs**, thk. Nureddîn Itr, Daru'l-Fikr, Suriye, 1986, s. 277; Koçkuzu, ss. 320-326.

[504] Yücel, s. 216.

[505] Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, **Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed b. Ebi'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1391, II. 29; Hemedânî, s. 4.

[506] İbn Salâh, s. 276

Zira bu durumda nâsih olan hadis tercih edilerek mensûh olan terk edilir."[507] şeklindeki ifadeleri, bu ilmin hadis âlimleri nezdindeki değerini ifade etmektedir.

Sonuç itibariyle, 'nesih' olarak adlandırılan vakıada, tarihsel gerçekliğin değişmesine binaen hükümlerin değiştiği görülür. Bu durum tarihsel alan ve koşulların, vahiy-kitap ve sünnet-hadis üzerinde belirleyici etkisini ortaya koymaktadır. Bunun yanında, yukarıda nesih konusunda ortaya konmuş örnek yaklaşımlar, tarihsel değişkenliğe dair bilincin başından beri kendini gösterdiğini ve nesih üzerinden gayet açık bir şekilde ortaya konduğunu da izah etmektedir.

2.2.3.3. Tedricîlik

Tarihsel zemin ve onun değişkenliğini dikkate alan bir diğer durum da tedricîliktir. Tarih boyunca aynı dinin farklı şeriatler aracılığıyla, değişken sosyal gerçekliğe göre nâzil olması[508] ve bu şeriat içerisinde zaman ve şartları dikkate alınarak hükümlerin değişmesi, şeriatte tedricî bir metodun kullanıldığını gösterir. Bununla beraber, özel bir kavram olan *tedric*, şer'î hükümlerin aşamalı olarak konulması anlamına gelir. Buna göre tedric, teşrîde hükümlerin ilâhî irade tarafından bir defada ve bütün olarak değil, tebliğ süreci boyunca beşerî ve sosyal olgular dikkate alınarak peyderpey konulmasını ifade eder.[509]

"Tedricîlik" sosyal akışkanlık açısından anahtar bir kavramdır. Zira herhangi bir hukukî hükmün tedricî olarak yürürlüğe konulmasıyla toplumsal yapının bir krizle karşılaşması önlenmek istenmiştir.[510] Hz. Ayşe'nin şu sözleri, bu hususa dikkat çeker: "Kur'ân'da ilk olarak, 'Şarap içmeyin' yasağı inseydi, insanlar 'Biz asla şarabı

---

[507] İbn Salâh, s. 286.

[508] Bu durumun Bakara, 2/106. âyette 'nesih' kelimesi ile ifade edildiği görülmüştü.

[509] Talip Türcan, "Tedrîc", **DİA**, İstanbul 2011, XL. 265.

[510] Vejdi Bilgin, "Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık", **UÜİFD**, Cilt: 14, Sayı: 1, Yıl: 2005, s. 137. Bilgin aynı makalesinde, bu farkındalığa sahip bazı siyasî elitlerin, toplumu kendi akışkanlığı içerisinde değiştirmeyi hedeflediklerini, sosyal yapıyı tehdit eder görünmeyen bazı değişikliklerin daha kolay kabul edileceğini düşündüklerini ifade eder. Bu düşünürlerden biri olarak Kâtip Çelebî'dir. Çünkü "Kâtip Çelebî, Birgili Mehmet Efendi'nin başarısızlığının temelinde halkın örf ve âdetini dikkate almaksızın hükümler vermesinin yattığını söyler. Birgili, Osmanlı Devleti'nde yaygın olan para vakıflarının aslında İslâm Hukuku'na aykırı olduğuna dair görüşlerini bir risalede toplamış ve epeyce yandaş edinmişse de Kâtip Çelebî'nin ifadesiyle, 'Bu kadar tartışma, kavgadan sonra teklifi, örf ve âdete aykırı olduğundan hiçbir yararı olmayıp halkla başa çıkamamıştır'", bkz. ss. 129-130.

terketmeyiz' derlerdi. Yine ilk olarak 'Zina etmeyin' yasağı inmiş olsaydı, insanlar 'Biz zinayı asla bırakmayız' derlerdi."[511]

Şâtıbî (ö. 790/1388)'nin nesih konusu kapsamında benzer açıklamaları vardır. O, neshin, şer'i hükümlerin yerleştirilmesi amacıyla, ilâhî hikmet gereği olarak çoğunlukla Medine döneminde gerçekleştirilen bir tasarruf olduğunu söylerken, bu uygulamanın çoğunlukla İslam'a yeni girmiş kimseler için bir ön hazırlık mahiyetinde, asli hükme ısındırma ve kalpleri alıştırma için gerçekleştirildiğini belirtir.[512]

Kaynaklarda tedricî yönteme binaen bazı örneklere yer verilir. Mesela namaz, önceleri iki vakit iken daha sonra beş vakte çıkmıştır. İlk önceleri infak kişinin kendi tercihine bırakılmışken, daha sonraları cins ve miktarı belirli şeyler üzerinde ödenen zekâta dönüşmüştür. Medine'de kıble, önceleri Beytü'l-Makdis iken sonra Kâbe'ye çevrilmiştir. Zıhar, önceleri talak sayılırken sonraları talaktan ayrı bir hükme konu olmuştur.[513]

Tedrîce dair verilebilecek bir örnek de içki konusudur. Başlangıçta içki konusunda bir yasak konulmamışken daha sonra sınırlamalar getirildiğini ve nihayet yasaklandığını görmekteyiz. Bir grup sahabînin yemekte buluşup içki içtikten sonra namaza kalkmaları ve imamlık eden sahabînin, sarhoşluğu sebebiyle kıraat esnasında okuduğu âyetleri karıştırması üzerine *"Ey iman edenler! Ne söylediğinizi (namazda ne okuduğunuzu) bilmeyecek derecede sarhoş iken namaza yaklaşmayın…"*[514] âyetinin nâzil olduğu[515] ifade edilmiştir. Bununla beraber, içkinin üç aşamada yasaklandığı; ilk olarak *"Sana, sarhoşluk veren içkilerin ve kumarın hükmünü soruyorlar. De ki: 'İçkide de kumarda da insanlar için büyük zararlar ve bazı faydalar vardır, fakat zararları faydalarından büyüktür'."*[516] âyetinin nâzil olduğu, daha sonra yukarıda aktardığımız sınırlamanın getirildiği ve en sonunda ise *"Ey iman edenler! Sarhoşluk veren içkiler, kumar, putlar ve fal okları şeytan işi pisliklerdir.*

[511] Bûhârî, Fedâ'ilu'l-Kur'ân, 6.
[512] Şâtıbî, III. 98.
[513] Şâtıbî, III. 98.
[514] Nisâ, 4/43
[515] Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân (Nisa), 5; Taberî, VIII. 376; Zemahşerî, I. 513; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, **Me'âni'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâti, Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru'l-Mısriyye, Mısır, ty., I. 270.
[516] Bakara, 2/219

Bunlardan sakınıp uzak durun ki, kurtuluşa eresiniz."[517] âyetiyle içkinin tamamen yasaklandığı görülmektedir.[518]

Kaynaklarda sürekli tedrîce örnek gösterilen alkollü içki yasağının yanı sıra faizin yasaklanması da bu konuya örnektir. Faiz Arap toplumunda eskiden beri uygulanan, esasında onlar açısından da şerefli sayılmayan bir gelir türüdür. Mekke döneminde nâzil olan Rûm sûresi 39. âyette faiz henüz haram olarak nitelendirilmeyip nispeten menfî bir anlamda kullanılırken hicretin ikinci ya da üçüncü yılında nâzil olan Bakara sûresi'nin 275-279. âyetleri ile kesin olarak haram kılınır.[519]

İlhami Güler'in cümleleriyle, birçok yasakla birlikte içki yasağını vahyin başlangıcından on-on beş sene sonraya erteleyen ve Müslümanların manevî hayatlarını yükseltip tek âyetle ortadan kaldırma gücü varken, üç âyet indirerek yasaklamaya çalışan Allah'ın güçsüzlüğünden elbette bahsedilemez. Bu, adına ister "nesih" isterse "tedrîc" denilsin, Allah'ın insana, "insanın doğasını, yapısını dikkate alarak" davrandığının delilidir.[520] O, böylesine açık bir kötülüğü yasaklarken bile sosyal realiteyi hiçe saymayarak elverişli bir ortamın oluşmasını beklemiştir.[521]

Sünnet-hadis açısından meseleye bakılırsa, tedricî yöntemin Hz. Peygamber tarafından da kullanıldığını görürüz. Mesela o, Yemen'e gönderdiği Muaz b. Cebel'e, bölge halkını öncelikle Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed'in onun elçisi olduğu inancına davet etmesini, eğer bunu kabul ederlerse onlara Allah'ın beş vakit namazı emrettiğini bildirmesini, bunu da kabul ettikleri takdirde zenginlerin mallarından alınıp fakirlere verilmek üzere zekâtın kendilerine emredildiğini söylemesini buyurur.[522]

Cündeb b. Abdillah, gençlik zamanlarında Hz. Peygamber'in yanında bulundukları süre zarfında kendilerinin önce imanı öğrendiklerini, sonra Kur'ân

---

[517] Mâide, 5/90

[518] Bkz. Şener vd., Yorumlu Meâl, Nisâ, 4/43. âyet, ilgili dipnot, s. 84. Nesh ve tedrîc konusunu içkinin yasaklanması süreci üzerinden açıklayan diğer bir değerlendirme için bkz. Özgel, s. 163.

[519] Bilgin, s. 137; İsmail Özsoy, "Faiz", **DİA**, İstanbul, 1995, XII. 112-113. Özsoy, faizin Arap toplumunda İslam öncesinde de pek hoş karşılanmayan gelir türü olduğuna, Kâbe'nin onarımı için toplanan paraya zinadan ve faizden elde edilen paranın kabul edilmemesini delil gösterir, bkz. XII. 110.

[520] Güler, s. 96.

[521] Halis Albayrak, **Tarihin İçinden Kur'ân'ı Algılamak**, Şule Yayınları, İstanbul, 2011, s. 41.

[522] Müslim, Îmân, 31; Bûhârî, Zekât, 1, 41, 63; Ebû Dâvûd, Zekât, 5. Ayrıca bkz. Ebu Gudde, ss. 73-74.

öğrenmeye başladıklarını bildirir ki[523], bu rivâyet de tedric usûlünün Hz. Peygamber tarafından takip edildiğine işaret eder. O, Allah'ın bütün emirlerini, bir seferde insanlara bildirmek yerine, onların hazır bulunuşluğunu dikkate alarak yavaş yavaş tebliğde bulunmayı tercih eder.

Sonuç itibariyle, hem şeriatlerin ve insanın değişen tarihsel gerçekliğini dikkate alarak farklılaşması hem de nesih-tedrîc olgusunda görüldüğü üzere, aynı şeriat içerisinde hükümlerin yine bu tarihsel ve insanî değişime göre kademeli olarak nâzil olması, İslam'ın tarihten, tarihsel zaman ve mekândan, tarihte yaşayan insanî gerçeklikten kopuk bir din olarak ortaya çıkmadığının açık delilleri olarak karşımızda durur. Bunun yanında bu tavrın Hz. Peygamber tarafından da sergilendiği görülür. Bu yönüyle de İslam, tarih-dışı, tarihî gerçekliği yok sayan Gnostik, Hermetik geleneklere veya Antik Yunan'a kadar uzanan söz konusu yaklaşımdan belirgin bir şekilde ayrılır.

2.2.3.4. İhtilâfü'l-Hadîs

İhtilâfü'l-Hadîs, aralarını te'lif etme imkânı olmakla beraber, dış görünüşü bakımından tezat teşkil ediyormuş hissini veren hadisleri inceleyen bir ilim olarak tanımlanır.[524]

Hz. Peygamber'in hadisleri arasında bazen mânâ yönünden birbirine zıt veya birbirini nakzeder gibi görünen hadisler bulunur. Bunlar hakkındaki hüküm, basit bir tenâkuz iddiasıyla reddedilmelerinden ibaret değildir. Bu hadislerin hepsinin bir hikmete mebnî olarak ve insanların mesâlihine uygun bir şekilde Hz. Peygamber'den geldiğinden şüphe edilmez. Bu itibarla hadis ulemâsı, zahirî tenâkuza delâlet eden bu hadisler arasında cem' ve te'lif yaparak, onların aslında birbirini nakzeden mânâlarda olmadığını isbat etmeye çalışmışlardır. İşte, hadis ulemâsının zıt gibi görünen hadisler arasındaki bu cem' ve te'lif gayretleri, hadis ilminin önemli konulandan birini teşkil eden *İhtilâfü'l-Hadîs*'in ortaya çıkmasına vesile olmuştur.[525] *Muhtelifü'l-Hadîs* ve *Müşkilü'l-Hadîs* isimleriyle de anılan bu ilim, sahih bir hadisin yine sahih

[523] İbn Mâce, Mukaddime, 9.
[524] Bkz. Subhi es-Sâlih, **Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları**, çev. Mehmet Yaşar Kandemir. İFAV, İstanbul 2016, s. 84.
[525] Koçyiğit, s. 49.

olan hadis veya hadislere ya da diğer şer'i delillere zıt görünmesinin sebeplerini araştırır ve bunları gidermenin yollarını inceler.[526]

Zahiren birbirine zıt görünüp de derin ve inceden inceye araştırmayla aralarını cem' etmek mümkün olan bu hadisler hakkında birçok eser kaleme alınmıştır. İmam-ı Şâfiî'nin (ö. 204/820) *Kitâbü İhtilâfi'l-Hadîs*'i ile Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî'nin (ö. 321/933) *Müşkilü'l-Âsâr*'ı bu nevidendir. Ayrıca İbn-i Kuteybe (ö. 276/889), Ebû Yahyâ Zekeriyyâ İbni Yahyâ es-Sâcî (ö. 307/920), Ebu Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve Osmân b. Sa'id ed-Dârimî (ö. 280-894) de bu konuda eser vücuda getiren âlimler arasındadır.[527] Alî b. Medînî'nin (ö. 234/848) *İhtilâfü'l-Hadîs* isimli bir eseri olmakla beraber eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinememektedir.[528] Muasır bir çalışma olarak İsmail Lütfi Çakan'ın *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmi)* isimli eserini de burada zikredebiliriz.

Gelenek içerisinde, çelişkili gibi görünen hadislerin sebeplerine dair birtakım izahlar yapıldığını görürüz. Şâfiî'nin izâhâtını bu hususta örnek verebiliriz. Zira ona göre, Hz. Peygamber bazen genel ('amm) bir ifade kullanır bununla geneli kasteder; bazen böyle genel bir ifade kullanır, bununla da özeli (hâs) kasteder.[529] Hz. Peygamber'e bir şey sorulur. O da soruya göre cevap verir. Hadisi rivâyet eden kimse de onu ya geniş ya özet olarak yahut da onun manasının hepsini değil, bir kısmını nakleder.[530] Bu bir çelişki gibi görünse de aslında değildir. Yine Şâfiî'ye göre bir kimse, Hz. Peygamber'den bir hadis rivâyet eder. İşittiği bu hadis onun yetişemediği bir sorunun cevabı olabilir. Eğer soruya yetişseydi, cevabın dayandığı sebep vasıtasıyla onun mahiyetini anlardı[531] ki bu durumda ihtilaf söz konusu olmazdı.

Bu sebeplerin yanı sıra Şâfiî'nin İhtilâfü'l-Hadîs sebebi kabul ettiği ve bizi diğerlerine nazaran daha çok ilgilendiren bir başka sebep daha vardır. Buna göre Hz. Peygamber, mânâ bakımından bir nassa uygun bir sünnet koyar, bir râvî de onu hıfz eder. Yine Hz. Peygamber bir bakımdan o nassa uyan bir bakımdan da uymayan

---

526 Yücel, s. 213.
527 Babanzâde Ahmed Naim Bey, **Hadis Usûlü ve Istılahları**, hzr. Hasan Karayiğit, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 249.
528 Yücel, s. 214.
529 Şâfiî, s. 126.
530 Şâfiî, s. 126.
531 Şâfiî, ss. 126-127.

başka bir sünnet koyar, çünkü sünnetin konulmasına sebep olan her iki durum birbirinden farklıdır. Başka bir râvî de o sünneti öğrenir. Her râvî kendi öğrendiği sünneti rivâyet edince, bunu işitenlerin bazısı sünnetler arasında çelişki var sanır. Aslında bunlar arasında çelişkili bir şey yoktur.[532] Bu izah, değişen bir durumda Hz. Peygamber'in de sünnetinin değiştiğini göstermesi açısından önemlidir.

İsmail Lütfi Çakan hadislerdeki ihtilaf sebeplerini, vürûd kaynağıyla, râvîyle, rivâyet keyfiyetiyle, hadisin ihtiva ettiği lafızlarla ve teşrî usûlü ile ilgili sebepler şeklinde beş kısım halinde ele alır. Ona göre, vürûd kaynağı yani Hz. Peygamber'le ilgili sebepler, Hz. Peygamber'in 'beşer' olması, yurt ve dil bakımından Arap olması, fiillerinin hükmünü her defasında açıklamaması, sorulara gerektiği ölçüde cevap vermesi, maksadına göre değişik ifadeler kullanması, sakındırmak için gerekenden fazla beyânda bulunması, farklı durumlarda farklı davranması, umûmî hükümlerden istisna edilen hususu ayrıca belirtmesi, değişik şahsî hallerine göre farklı uygulamada bulunmasıdır.[533]

İnsanın ilk olarak hesaba çekileceği şeyin bir hadiste namaz[534], bir diğerinde kan davaları[535] olduğunun ifade edilmiş olması aslında bir çelişki değil Hz. Peygamber'in değişen maksadı doğrultusunda böyle bir üslûp tercih ettiği anlamına gelir.[536] O, farklı zaman ve durumların gereğince benzer ifadelerle söz konusu mesele neyse ona vurgu yaparak dikkat çekmiş, meselenin ehemmiyetini izah etmiştir.[537]

İhtilâfü'l-Hadîs konusunda eser vermiş bu isimlerin sıraladığı sebepler ve ihtilaflı gibi gözüken kimi hadisler incelendiği vakit, Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu toplumsal ihtiyaçları, durumları ya da değişen şartları dikkate alarak birtakım ifadeler kullandığı anlaşılır. İlk bakışta birbirine zıt gibi görünen bu hadislerin, değişen şartlara, farklılaşan maksat ve ihtiyaçlara binaen vârid oldukları görülür. Kendi içinde bulundukları bağlamdan koparılmadan, bir resmin farklı yerlerinde bulunan parçalar gibi değerlendirildiklerinde aslında bir çelişki

---

[532] Şâfiî, s. 127.
[533] Bkz. İsmail Lütfi Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmi)**, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 112.
[534] Dârimî, Salât, 91; İbn Mâce, İkâmetu's-Salavât, 202.
[535] Bûhârî, Rikâk, 48; Diyât, 1; Müslim, Kasâme, 28; Tirmizî, Diyât, 8; Nesaî, Muhârebe, 2; İbn Mâce, Diyât, 1.
[536] Bkz. Çakan, s. 112.
[537] İbn Salâh, s. 285.

barındırmayan hadislerin, resmin bütünü gözden kaçırıldığı takdirde çelişkili görünmesi kaçınılmaz olur. İbn Kuteybe'nin dediği gibi, her hadisin bir zamanı ve yeri vardır. Şayet vazolunduğu yere konursa ihtilaf olmadığı anlaşılır.[538]

Sonuç olarak, ihtilâfü'l-hadîs meselesinin de hadislerin tarihsel değişkenliği dikkate almasıyla ilgili olduğu görülür. Şayet değişken toplumsal veya bireysel vakaları, ihtiyaç ve sorunları, tarihsel şartları ciddiye almayan ve yalnızca genel kurallar vaz'eden bir peygamber örneği ile karşı karşıya olsaydık muhtemelen bu konuda daha az tartışmalı hadis görürdük. Fakat bunun yanında, bu hadislerin yaşamdan yani tarihsel alandan uzak olması da kaçınılmaz olurdu.

Nihayetinde tüm bu ifadeler hadislerin tarihle ilişkisi üzerine bize fikir vermekte ve onların tarih-dışı birer metin olmadıklarını ortaya koymaktadır.

2.2.4. Kur'ân ve Hadis'in Tarihsel Alanla İlişkili Olarak Ortaya Çıkması

2.2.4.1. Esbâb-ı Nüzûl/Esbâb-ı Vürûd

Kur'ân-ı Kerîm'de Câhiliye Araplarının Hz. Peygamber'den somut bir kitap beklentisi içerisine girdikleri konu edilir. *"Ey Peygamber! Biz sana vahyimizi, yazılmış bir kitap halinde gönderseydik ve küfürde direnen o kimseler ona elleriyle dokunsalardı, yine de 'Bu apaçık sihirden başka bir şey değil' derlerdi*"[539] şeklindeki ifadeler bunu göstermektedir. Böyle bir talepte bulunmuş olmaları, câhiliye dönemi Araplarının da hakikate dair bilgiyi tümüyle tarihsel alanın dışında ve ondan bağımsız şekilde var olmuş bir bilgi türü olarak algıladıklarını gösterir. Bu anlayış ise vahiy ve kutsal kitap anlayışlarını etkiler.[540]

---

[538] Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1972, s. 102. İhtilâfü'l-Hadîs meselesinin hadislerin tarihselliğine işaret etmesi sebebiyle Nevzat Tartı tarafından da ele alındığını görmekteyiz. Konuyla alakalı daha fazla görüş için bkz. Tartı, ss. 86-88. Ayrıca Ebû'l Hüseyn el-Basrî'nin, hadislerin tarihsel durum ve değişkenliği dikkate aldığını açıklayan görüşleri için, bkz. age., s. 88.

[539] En'âm, 6/7

[540] Bu kitap anlayışının oluşmasında, birçok kültürün yanı sıra başta Yahudilerin etkisi olduğu kanaatindeyiz. Zira Ebû Zeyd'in de ifade ettiği üzere, müşriklerin bu talebi, muhtemelen onların, Hz. Mûsâ'ya indirilen levhalarda olduğu gibi, Yahudi peygamberlerine gelen kitapların, tam ve yazılı olarak indirildiği şeklindeki tasavvurlarından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple, Kur'ân'ın parçalar halinde inişine yönelik itirazları da haddizatında metnin kaynağı hakkında bir tarz şüphe uyandırmaya yöneliktir. Bkz. Ebû Zeyd, s. 127.

Bu algıya göre kutsal kitaplar, elçilerin Tanrı'yla iletişim kurup, O'ndan öncesiz-sonrasız, mutlak ve değişmez, genel-geçer bilgiler almasıyla ortaya çıkar. Tanrı nasıl nesnel dünyanın ötesinde, zaman ve mekândan bağımsız ise, vahiy gibi özel bir yolla elçinin ondan aldığı bilgiler de aynı özelliğe sahiptir. Bu iddia, çoğu kez, kutsal kitapların 'olmuş, olan ve olacak' her şeyi öz olarak içerdiği türünden bir anlatımla desteklenir[541] ki bu, vahyin tarihten ilgisiz bir şekilde yorumlanması, içinde doğduğu tarihsel alandan koparılmasıyla sonuçlanır.

Câhiliye Araplarının bu yaklaşımı açısından bakılınca, tarihsel zemin ve şartların, ihtiyaçların, taleplerin, sorunların vahyin nüzûl ve içeriğinde hiçbir etkisinden söz etmek mümkün değildir Çünkü Tanrı nasıl bu alandan bağımsız ise O'nun gönderdiği vahiy de o kadar bağımsızdır. Bu, vahyin tarihte var olan insan için gönderildiği, insanın yaşarken başına gelen olaylara, onun ihtiyaç ve taleplerine binaen nâzil olduğu gerçeğine tamamen zıt bir anlayıştır. Onların nezdinde, hakikat alanı değişmez bir alan olduğuna göre, hakikat alanından bilgi getiren kutsal kitapların, değişkenler alanı olan tarihsel zeminle bağlantılı bir şekilde nâzil olması anlaşılmaz bir vakıadır. Bunun sonucu olarak, hakikat alanında yazılıp bittiği ve dolayısıyla bütün bir kitap halinde hep var olduğu tasarlanan kutsal kitabın, bir anda yeryüzündeki peygambere indirilmesini istemeleri onların gözüyle gayet makul bir talep olsa gerektir.

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed'in yirmi üç yıllık peygamberliği sürecinde, birtakım olay ve olgularla irtibatlı olarak Allah katından gelen mesajlardan meydana gelmiştir. Bir süreç içerisinde insanla buluşmuştur. Dolayısıyla onun da bir tarihi vardır.[542] Bu demektir ki o, içerisinde insanoğlunun ihtiyaç duyduğu ve duyacağı her çözümü, cevabı barındıran, kitap formunda, hazır bir ilâhî metin olarak bir anda semadan peygamberin eline verilmiş değildir. Kur'ân'ın bu *tarihsel sürece binaen ortaya çıkma* özelliği, yanlış kutsal kitap anlayışları yüzünden, muhatabı câhiliye müşrikleri tarafından doğal olarak anlaşılamamıştır. Âyetlerde gördüğümüz üzere,

---

[541] Hasan Aydın, **Felsefî Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kur'ân**, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, 2014, s. 25; Aydın, Kur'ân'ın da bu bakış açısını yansıtan âyetler içerdiğini düşünmektedir. Bu meyanda, En'âm, 6/38. ve Nahl, 16/89. âyetleri örnek gösterir. Böyle bir bakış açısının câhiliye toplumunda varlığı konusunda Hasan Aydın'a katılmakla beraber, Kur'ân'daki söz konusu âyetlerin bu bakış açısının bir örneği olarak yorumlanmaması gerektiğini düşünüyoruz.

[542] Hasan Onat, "İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", **Kur'ân ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi**, edt. M. Mahfuz Söylemez, Şevket Kotan, Hüseyin Sarıkaya, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, ss. 35-36.

vahyin, Hz. Peygamber'e, kâğıtlar üzerine yazılmış bir kitap halinde indirilmesini beklemeleri de bunun bir sonucudur.

Bu tür bir kutsal kitap anlayışının onaylanmadığı Kur'ân'ın nüzûl sürecinden olduğu kadar, Hz. Peygamber'in tavrından da anlaşılır. Örneğin Hz. Peygamber ile bir konuşmaları esnasında Yahudilerin, kutsal kitapların her şeyi bildirdiğine dair açıklamalarına karşın, Hz. Peygamber'in onlara karşı çıktığı nakledilir. Ruh hakkında Hz. Peygamber'e soru soran ve İsra sûresi 17/85. âyetle 'ruh hakkında kendilerine az bir bilgi verildiği' cevabını alan Yahudiler, Hz. Peygamber'e, "Bu sözle bizi mi kastediyorsun, yoksa kendi kavmini mi?" diye sorarlar. Hz. Peygamber ise her ikisini de kastettiğini söyler. Bunun üzerine Yahudiler, 'kendilerine Tevrat verildiğini ve onun da hikmet olduğunu', -Bakara sûresi 269. âyeti kastederek- 'kime hikmet verildiyse ona çok hayır verildiğini' söyleyerek itiraz ederler. Hz. Peygamber, "O, Allah katında az bir ilimdir, size yetecek kadardır (**إِنَّما فِي عِلْمِ اللهِ قَلِيلٌ وَعِنْدَكُمْ مِنْ ذٰلِكَ مَا يَكْفِيكُمْ**)" [543] buyurur ve bunun üzerine 'yeryüzündeki ağaçlar kalem, denizler mürekkep olsa hatta yedi deniz daha ilave edilse Allah'ın hikmetini yazmaya bunların yetmeyeceği' şeklindeki Lokmân sûresi 31/27. âyet nâzil olur.[544]

İslam'da, insana gönderilen bilgi, tarihi aşan bir alandan nâzil olmakla beraber, tarihsel-alanla ilintili olarak ortaya çıkar ki, bu vâkıa, yukarıda görüldüğü üzere Hz. Peygamber örnekliğinde açıkça ortaya konmuştur. Bununla beraber bu vâkıayı net bir şekilde gösteren şey, âyetlerin ya da sûrelerin tarihsel zemindeki bir sebebe binaen nâzil olmuş olmasıdır. İslam geleneğindeki *Sebeb-i Nüzûl* tabiri bunu ifade etmektedir.[545] "Nüzûl sebepleri" anlamına gelen bu tabir, Hz. Peygamber'in

---

[543] Bazı rivâyetlerde sorunun Yahudiler, bazılarında ise Hz. Peygamber'i sınamak için Yahudilerden ne sorabileceklerini öğrenen Kureyşliler tarafından sorulduğu nakledilir. İlgili rivâyetler için bkz. Taberî, XX. 152.

[544] Vâhidî, ss. 358, 299-300, 307; Taberî, XX. 152; XVII. 545; İbn İshâk, **Muhammed el-Muttalibî**, thk. Süheyl Zekar, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1978, I. 204; Hasan Çelikkaya, **Âyetlerin İniş Sebepleri ve Sonuçları Üzerine Bir Araştırma**, AÜİF Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 152-154; Bûhârî, İ'tisâm, 3; Tevhîd, 28, 29; Tefsir, (Benî İsrâil) 13. Bu bilgileri içeren rivâyet ve eserler hakkında detaylı bir değerlendirme için bkz. Aynur Uraler, **Hz. Peygamber'e Yahudi ve Hıristiyanların Yönelttikleri Sorular**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 122-129.

[545] Subhi es-Sâlih, her âyetin sebeb-i nüzûlünün olduğunun söylenemeyeceğini, mantıken de bunun gerekli olmadığını ifade eder. Fakat o, örneğin Mûsâ kıssasının başlangıçta bir sebebe binaen inmiş olmadığını belirtmekle beraber yine de onun genel bir sebep üzerine nâzil olduğunu söyler ki, o sebep de kavminin ona ettiklerine karşın Hz. Peygamber'i teselli edip, onun kalbini kuvvetlendirmektir. Buradan da sebeb-i nüzûl denilen şeyin sadece sosyal durumları değil aynı zamanda Hz. Peygamber'in gönül dünyasında da ortaya çıkan halleri kapsadığını çıkarmak mümkündür. Bkz. Subhi es-Sâlih, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dersaadet, İstanbul, ty., s. 140. Benzer şekilde İshak Özgel, Kur'ân ile indiği ortam arasındaki ilişkiye Esbâb-ı Nüzûl bağlamında

risâlet döneminde vukû bulan ve Kur'ân'ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olayı, durumu ya da soruyu ifade etmek üzere kullanılır.[546]

Kur'ân'dan elde edilen empirik gerçekler, onun, yirmi küsur yıl zarfında peyderpey nâzil olduğunu; keza, her bir âyet ya da âyet grubunun, inişini gerektiren bir sebebe bağlı olarak indiğini, doğrudan –yani haricî bir sebebe bağlı olmaksızın- inen âyetlerin de son derece az olduğunu teyit etmektedir. [547] Bu açıdan bakılınca, Kur'ân bilimlerinde "nüzûl sebepleri" vahyin olguyla, âyetin tarihle ilişkisini gösterir. Vahiy, zamansız ve mekânsıza dair Allah'tan bir veri değil, insanlığa bir tenzil, tarihe bir nüfuz, olaylara bir yönlendirme ve problemlere bir çözüm demetidir. Vahiy; toplum, tarih, insanların günlük hayatları, zamanları, sevinçleri ve üzüntüleriyle bağlantılıdır. Hatta olgu, çözüm bulmaya çağırır, vahiy de problemlere ortaya çıkışlarından önce değil, sonra bir çözüm olarak gelir.[548]

Kur'ân'ın tarihini veya âyetlerin nüzûl dönemini bilmek ve Kur'ân'ın ilk muhataplarını tanımak bu kutsal metni anlamanın önemli unsurlarından biridir.[549] Çünkü nassların sınırlı, olayların ise sınırsız olması ve her neşet eden yeni olaya Kur'ân hükmünün uygulanabilmesi, öncelikle hükmün illetinin ne olduğunun doğru bir şekilde tesbit edilmesini zorunlu kılar. İlletin doğru bir şekilde tespit edilmesi ise sebeb-i nüzûlün bilinmesini, nüzûl sebebi yok ise âyetin indiği genel bağlamın yani tarihsel ve toplumsal bağlamın tesbit edilmesini gerekli kılar. [550]

Nüzûl sebeplerinin, hükmün illetinin tespitinde önemli faydaları olduğu gibi, lafzın delâletlerinin belirlenmesinde ve Şârî'nin maksadının tespitinde de önemli rolü vardır. Zira bağlam, konuşan ve dinleyen arasındaki metnin uzlaşısına dayanır. Bu bağlamda kelimelerin mânâya delâletini belirlemek önemli ölçüde sözün gerçekleştiği bağlamın tespitine dayanmak zorundadır. Kur'ân-ı Kerîm'de genel olup

---

yer verirken, âyetin kimi zaman yaşanan bir olay üzerine, çoğu zaman da böyle bir sebep olmaksızın nâzil olduğunu, fakat bir sebeb-i nüzûlden bahsedilmediğinde bile, gerek Allah ile gerekse toplum içindeki ilişkileri konu edinen âyetlerin geldiğini, bu nedenle herhangi bir hadise ya da soru sonrasında gelmeyen, yani bir nüzûl sebebi olmayan âyetlerin de tarihsel bir bağlamı olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Özgel, s. 148.

546 Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", **DİA**, İstanbul 1995, XI. 360; Ayrıca bkz. Çelikkaya, s. 59.

547 Ebû Zeyd, s. 126.

548 Hanefi, s. 64.

549 Mehmet Mahfuz Söylemez, "Kur'ân'ın Anlaşılmasına Tarihin Etkisi: Kureyş ve Fîl Sûreleri İle Necm Sûresi 19-23. Âyetleri Örneği", **Kur'ân ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi**, edt. M. Söylemez, Ş. Kotan, H. Sarıkaya, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 70.

550 Söylemez, s. 72

(âmm) hâs kastedilen veya hâs olup genellik ifade eden kelimelerin delâletlerinin tespiti, bir ölçüde metin içi göstergelere dayanıyor ise de önemli ölçüde bağlamın tespitine dayanır.[551]

Kur'ân âlimleri, sebep ya da belli bir olayın âyet ya da âyetlerin anlaşılmasını sağlayan olgusal bağlamı belirlediğini dile getirmişlerdir. Diğer bir ifadeyle, onlar, müfessirin, metnin delâletini anlama gücüne erişebilmesi için, öncelikle, metinlere vücut veren olayları bilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.[552] Kur'ân'ı anlamadaki bu lüzumu sebebiyle, *Esbâb-ı Nüzûl* eski bir ilim olarak vasıflandırılır ve tohumunun sahabe ve tâbiûn döneminde atıldığı ifade edilir.[553] Bu, İslam vahyinin ve hadislerin, yaşanan bir meseleye, bir ihtiyaca, bir talebe cevap verir nitelikteki, tarihî zemini dikkate alan yapısının, en başından beri bu süreci yaşayan sahabe tarafından fark edildiğini ve bu tarihîlik bilincinin onlarda mevcut olduğunu gösterir. Sahabe ve tâbiûndan sonra da bu bilinç devam etmiş olsa gerek ki esbâb-ı nüzûlün, Kur'ân-ı Kerîm ve âyetlerinin doğru anlaşılması için bilinmesi gereken ilimlerden biri olarak kabul edildiği görülür.[554]

Vâhidî, nüzûl sebebini bilmeden ve âyetin bahsettiği konuya vakıf olmadan onun maksadının ve tefsirinin bilinemeyeceğini, dolayısıyla bu konuda bilgi edinmeden söz söylemenin helal olmadığını açıkça belirtir.[555] Benzer şekilde Şâtıbî, nüzûl sebeplerini bilmemenin, şüphe ve çıkmaza sebep olacağını, hatta zahir nassları mücmel hale sokacağını ve bunun da ihtilaflara yol açacağını söyler ve konuyu sahabe dönemi üzerinden açıklayan örneklere yer verir. Onun naklettiğine göre, bir gün Hz. Ömer, "Peygamberi ve kıblesi bir olan ümmet nasıl olup da ihtilafa düşer" diye düşünürken, İbn Abbas, "Ey müminlerin emiri! Bize Kur'ân indi ve biz onu okuduk. Okurken, onun kimin hakkında nâzil olduğunu biliyorduk. Bizden sonra kavimler gelecek, onlar da Kur'ân okuyacaklar fakat kimin hakkında indiğini bilmeyecekler. Bunun sonucunda Kur'ân hakkında şahsi görüşler ortaya çıkınca da ihtilafa düşecekler ve birbirlerine girecekler." der. Bu sözleri üzerine Hz. Ömer onu susturur ve azarlar. İbn Abbas da oradan ayrılır. Hz. Ömer, daha sonra onun sözleri

---

[551] Söylemez, s. 72. Bağlam'ın ne anlama geldiğine ve metni anlamadaki rolüne dair bir çalışma olması açısından bkz. Nurullah Agitoğlu, "Hadiste Bağlam İnşası", **The Journal of Academic Social Science Studies**, Cilt: VI, Sayı:5, Yıl:2013, ss. 127-145.

[552] Ebû Zeyd, s. 126.

[553] Suyûtî, Vürûdi'l-Hadîs, s. 35.

[554] Bkz. Zerkeşî, I. 22.

[555] Vâhidî, s. 10.

üzerine düşünür ve ne kastettiğini anlar. Onu çağırtır ve "Sözlerini bana tekrarla!" der. O da tekrarlar. Hz. Ömer, sözün mânâsını anlar ve bu yorum hoşuna gider.[556]

Şâtıbî'nin, sahabe döneminde, bazı kimselerin, sebeb-i nüzûlünü bilmedikleri için bazı âyetleri anlamadıklarına ya da yanlış anladıklarına ve bundan dolayı da yanlış davranışlar sergilediklerine dair bir başka örneğe temas ettiğini de görmekteyiz. Onun naklettiğine göre, Hz. Ömer, Kudame b. Maz'un'u Bahreyn'de görevlendirir. El-Carud, Hz. Ömer'e gelir ve Kudame'nin içki içip sarhoş olduğunu söyler. Onun bu söylediğine şahitlik eden de bulununca, Hz. Ömer Kudame'yi çağırır ve kendisini cezalandıracağını söyler. Kudame bu duruma itiraz eder ve "Beni neden cezalandıracakmışsın! Benimle senin aramızda Allah'ın kitabı var" der. Hz. Ömer "Allah'ın hangi kitabından bahsediyorsun!" deyince de Kudame *"İnananlara ve yararlı iş işleyenlere tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur."*[557] âyetini okuyarak, "Ben, inanan ve yararlı işleyen, sonra sakınıp inanan ve sakınıp yararlı iş yapan biriyim. Peygamber ile birlikte Bedir'de, Uhud'da Hendek'te ve daha pek çok yerde bulundum" diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Ömer "Buna cevap verecek yok mu?" deyince, İbn Abbas "Bu âyetler öncekiler için bir özür, sonrakiler aleyhine de bir hüccettir. Öncekiler, içki haram kılınmadan önce Allah'a kavuşmuş olmaları sebebiyle mazur görülmüşlerdir. Sonrakiler aleyhine ise bir hüccettir." cevabını vererek devamında içkinin yasaklanmış olduğu Mâide sûresi 91. âyeti[558] okur.[559]

Hadis ve sünnetin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için, onların birçok yönünün dikkate alınması gerektiği kabul edilmiştir. Bunlardan birisi de hangi sebeple, hangi zaman ve şartlar altında hadislerin dile getirildiğinin bilinmesidir.[560] Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi âyetler nasıl tarihî bir sebebe binaen nâzil olduysa aynı husus hadislerin vürûdu için de söz konusudur. *Esbâb-ı Vürûd*, *Esbâbü'l-Hadîs*, *Esbâb-ı Vürûdü'l-Hadîs* tabirleri de bu minvalde kullanılmaktadır.

---

556 Şâtıbî, III. 331-332.

557 Mâide, 5/93.

558 Mâide, 5/91 *Şeytan, sarhoşluk veren içkiler ve kumar ile aranıza yalnızca düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Siz hala bunlardan vazgeçmeyecek misiniz?*

559 Bu ve esbâb-ı nüzûl bilgisinin önemine binaen verilen diğer örnekler için bkz. Şâtıbî, III. 333-335; aynı örnek için bkz. Suyûtî, Esbâbu Vürûd, s. 35. Suyûtî'nin, sebeb-i vürûdları ile beraber kaydettiği bazı hadisler için, bkz. age., s. 75-223; Ayrıca bkz. Sadık Cihan, **Hadisler ve Ortaya Çıkış Yolları**, MİHVAK Yayınları, Ankara, 2008, s. 32-189.

560 Adil Yavuz, **Hadislerde Mekkîlik ve Medenîlik**, Ebabil Yayınları, Ankara, 2007, s. 2-3.

Esbâb-ı Vürûdü'l-Hadîs, modern anlambilimdeki bağlam teorisiyle bazı yönlerden paralellik arz etmektedir. *Bağlam teorisi*, bir ifadenin veya bir fiilin ne anlama geldiğini, o ifade ve fiilin oluştuğu ortamı araştırarak ortaya koyar. Aynı şekilde *esbâbu vürûdi'l-hadîs* de bir hadîsin ne anlama geldiğini hadîsin meydana geldiği ortamı dikkate alarak tespit etmektedir.[561] Dolayısıyla bu ilim, Hz. Peygamber'in sözlü söylemlerini ve anlamlı eylemlerini değerlendirirken, tarih içerisinde onların tarihsel ve toplumsal bağlamlarını, zaman ve mekân boyutlarını, yerellik ve evrenselliğini, özel (hâs) ve genel (âmm) olduğunu tesbit etmek için başvurulan bir disiplin olmuştur.[562]

Şâtıbî, hadislerin anlaşılabilmesi için mutlaka vürûd sebeplerinin bilinmesi gerektiğini söyler. Aksi takdirde hadislerle amel etme konusunda hatalar ortaya çıkar ki, o, bunu Hz. Peygamber dönemine dayanan bir örnekle açıklar. Bu örnekte belirtildiğine göre, Hz. Peygamber kurban etlerinin üç günden fazla tutulmasını yasaklar. Daha sonra Hz. Peygamber'e, insanların kurban etlerinden istifade ettikleri, etinden kavurma, derisinden de kırba yaptıkları söylenince, Hz. Peygamber "Bunda ne var?" diye sorar. Onlar, "Sen kurban etlerinin üç günden fazla tutulmasını yasaklamıştın" dediklerinde, "Ben onu sadece (Medine'ye sökün eden) yoksul insanların doyurulması için yasaklamıştım. Dolayısıyla, yiyin, tasadduk edin ve saklayın"[563] buyurur.[564]

Âyetlerin nüzûl sebepleri esbâb-ı nüzûle tahsis edilmiş birçok eserle nakledildiği gibi hadislerin, hangi sebeple dile getirildiğini anlama ihtiyacı *Esbâb-ı Vürûdi'l-Hadîs* alanında kaleme alınmış eserlerle karşılanmaya çalışılmıştır.[565] Bununla beraber, ilk Kur'ân müfessirleri ve ilk hadis kitabı yazarları, hangi âyetin hangi tarihî sebebe bağlı, hatta bazen de Hz. Peygamber'in hayatındaki hangi küçük hadiseyle ilgili olarak indiğini hatırlatmaya büyük özen göstermişlerdir.[566]

---

[561] Yavuz Köktaş, "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış", **Usûl**, 4 (2005/2), s. 155.

[562] Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, TDV Yayınları, Ankara, 2000, s. 122.

[563] Müslim, Edâhî, 37.

[564] Şâtıbî, III. 337, Şâtıbî bununla beraber birkaç örneğe daha aynı sayfada yer vermektedir.

[565] Yavuz, s. 2-3. Esbâb-ı Vürûdu'l-Hadîs'e dair eserler hakkında bkz. Görmez, s. 123-124; Tuğlu, Maturîdîlik ve Hadis, s. 209.

[566] Roger Garaudy, **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul, 1990, s. 63; Garaudy, Kur'ân'ın vahiy dilinin, sadece sembolik değil, tarihî olmasından dolayı İslam şeriatinin, Roma hukukunun tamamen zıddı olduğunu düşünür. Ona göre, Roma hukuku (kaynağını Roma toplumunun bilkuvve ve bilfiil ilişkilerinden almasına rağmen) gelecekteki

Netice itibariyle, sahabe döneminden bu yana, Kur'ân ve hadisi anlamada olmazsa olmaz bir şart olarak vurgulana gelmiş Esbâb-ı Nüzûl ve Esbâb-ı Vürûd ilimleri, Kur'ân ve Hadis'in tarihle bağını ve 'tarihsiz' bir okumasının yapılamayacağını göstermesi açısından önem arz eder.[567] Dolayısıyla genel olarak kutsal bilginin, özelde ise Kur'ân ve Hadis'in tarihten bağımsız olmadığını gösterir.

2.2.4.2. Mekkîlik-Medenîlik

Hz. Peygamberin İslam'ı tebliğ ettiği yirmi üç yıllık risâlet dönemi incelendiğinde onun çeşitli aşamalardan oluştuğu görülür. En genel ifadeyle Mekke ve Medine dönemi olarak adlandırılan bu dönemlerin kendine has şartları ve özellikleri bulunur. Toplumun değişim ve gelişimini öngören vahyin ve onu tebliğ edip açıklamakla görevli olan Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin de bu şartları dikkate aldığı şüphe götürmeyen bir gerçektir.[568] Buna binaen, bu iki şehir ve orada yaşayanların olumlu ve olumsuz tavır, tutum ve davranışlarının izlerini şüphesiz hem âyetlerde hem de Hz. Peygamber'in hadislerinde görmek mümkündür.[569]

Kur'ân-ı Kerîm incelendiği takdirde, aslında buyurgan bir yapılanma arz ettiği sanılan İlahî iradenin, bunun aksine hitap ettiği insanları ciddiye alıp onlara değer verdiği, isteklerine, itirazlarına mukabelede bulunduğu görülür. Söz konusu ettiğimiz hususların en açık göstergesi, Mekke döneminde nâzil olan âyetlerle Medine döneminde nâzil olan âyetler arasında belirgin farklılıkların olmasıdır.[570] Mekkî-Medenî ayrımının gerek yapı gerek terkib açısından Kur'ân metninin

---

eylemler için sonsuz çerçeveler öngörerek, soyut konularda kanunlar koyduğu izlenimi vermek isterken, İslam kanunun prensiplerinin çıkarıldığı Kur'ân metinleri, aksine gerçek tarihî olayları ele alır. Bkz. s. 68. Esbâb-ı Vürûdu'l-Hadîs'in, hadisleri anlamadaki önemine binaen Maturîdîler tarafından sıkça zikredildiğine dair bilgi ve örnekler için bkz. Tuğlu, Maturîdîlik ve Hadis, s. 209-211.

567 Nevzat Tartı da hadislerin tarihsel boyutuyla ilgili çalışmasında, Esbâb-ı Vürûd meselesine yer verir. Tartı, hadislerin bağlı olduğu sebep ve şartlarla hadislerin tarihsel boyutu arasındaki ilişkiye dikkat çeker. "Çünkü bir hadisi vürûd sebebi ile ele almak, o hadisin içinde var olduğu şartlar çerçevesinde anlaşılması anlamına gelmektedir. Aksi halde hadislerin sebebini arama gayretinin bir anlamı kalmazdı. Böylece her bir hadis metni, müstakil bir hüküm kabul edilir ve bunun bütün insanlara yönelik olması beklenirdi. Fakat hadis tarihi içerisinde hadislerin bazılarının birtakım kişiler, olaylar ve durumlarla alakalı olduğu öne sürülerek farkında olunmadan tarihsellik açısından durumları tartışılmıştır." Bkz. Tartı, s. 83

568 Yavuz, s. 26.

569 Yavuz, s. 37.

570 Yavuz, s. 211.

biçimlenişinde katkısı bulunan iki önemli süreçten kaynaklanması Kur'ân'ın canlı tarihsel olguyla karşılıklı etkileşimin bir ürünü olduğu anlamına gelir. [571]

Kur'ân'da görülen bu farklılık, *Mekkîlik* ve *Medenîlik* adıyla hem bir usûl konusu olmuş hem de bu ayrım erken dönemlerden itibaren tespit edilerek, âyet ve sûrelerin yorumlanmalarında dikkate alınmıştır. Bu çabaların maksad-ı İlahî'nin anlaşılması açısından taşıdığı önem tartışılmaz bir değer ifade etmektedir.[572]

Âyetlerin Mekkî ya da Medenîliğinden ıstılah olarak üç farklı şeyin kastedildiği görülür. Birincisine göre, Mekkî âyetler Mekke'de, Medenî âyetler ise Medine'de nâzil olmuş âyetlerdir. İkincisine göre, hicretten evvel nâzil olan âyetlere Mekkî, sonra nâzil olanlara ise Medenî âyetler denir. Üçüncü olarak ise, Mekke ehline hitap edenler Mekkî, Medine'dekilere hitap edenler ise Medenî olarak kabul edilir.[573]

Kur'ân'ın nâzil olduğu zemin açısından Mekke ve Medine'nin iki farklı yapı arz etmesi vahyin mahiyetinde ve kullandığı üslûpta farklılık meydana getirir.[574] Örneğin Mekkî sûreler, öncelikle puta tapan Araplara Allah'ın birliği fikrini aşılamak amacına yönelmiştir. Yine Allah'ın birliği fikrine bağlı olarak ölümden sonra âhirette diriliş ve hesap günü konuları da Mekke sûrelerinin başlıca konularındandır. Mekkî sürelerinde üslûp, renkli, tutkulu bir üslûptur.[575] Bu âyetlerin muhatapları genel itibariyle fesâhat ehli olduğu için bu âyetlerde ifadelerin daha kısa ve özlü olduğu, kullanılan tabirlerin daha hararetli ve duygulu olduğu görülür. Yine mekkî âyetlerde inanç bağlamında müşriklerin iddiaları, münakaşa tarzında ele alındığı için bu âyetlerde de buna uygun bir üslûp kullanılır.[576]

Hz. Peygamber Medine'de hem dinî hem de siyasî lider olduğu için dünyalık işlerle ilgili sorunların cevapları da Medenî sürelerde yer almağa başlar. Üslûp

---

[571] Ebû Zeyd, s. 102.

[572] Yavuz, s. 211.

[573] Zerkeşî, I. 187; Mekkî-Medenî âyet veya sûrelerin muhteva ve üslûplarındaki farklılığın, âlimler açısından ayırıcı birer husus olduklarına, üslûp ve içeriğe bakılarak sûre ve âyetlerin Mekkî ya da Medenî olduğunun belirlendiğine dair, bkz. s. 187-192; Zürkânî, I. 193; Söz konusu tanımlar ve değerlendirmeleri için bkz. Mustafa Ünver, **Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi**, OMÜSBE, Samsun, 1997, ss. 76-87; Hikmet Koçyiğit, **Mekkî Âyetlerde Sosyolojik Unsurlar**, Pınar Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 80-88; Hadiye Ünsal, **Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, ss. 53-56.

[574] Şakir Gözütok, **Hz. Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metodları -Bûhârî ve Müslim Örneği-**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 11.

[575] Çelikkaya, s. 66.

[576] Özgel, s. 179.

kaygılarından uzaklaşılır, dolayısıyla âyetler uzar. Gerekli görülen açıklamalardan kaçılmaz. Yeni görüş ve düşünceler, yeni kavram ve kelimelerle ifade edilir, buna uygun olarak da üslûp değişir. [577] Muhataplar öncelikle inananlar olduğu için hitap tarzı ve ikna usûlü de değişir. Mekke'de Müslümanları teselli eden üslûp, Medine'de cesaretlendirme şeklini alır.[578]

Mekke ve Medine dönemine has şartların yansıması âyetlerde görüldüğüne göre, benzer izler hadislerde de bulunmalıdır. Murâd-ı Nebî'nin doğru anlaşılabilmesi için, Hz. Peygamber'in hangi dönemde, hangi şartlar altında ne dediğinin, ne tür gelişmeler karşısında nasıl bir tavır aldığının, daha açık bir ifade ile hadislerindeki zaman ve mekân boyutunun iyi tahlil edilmesi gerekir. Dolayısıyla Kur'ân âyet ve sûreleri açısından ele alınan Mekkîlik ve Medenîlik ayrımı, hadisler açısından da büyük önem arz eder.[579]

Talat Koçyiğit, Medenî olan hadisin Mekkî olana; tahvîfi ihtiva eden hadisin şiddeti ihtiva eden hadise tercih olunacağını ifade eder. Çünkü Hz. Peygamber, İslam'ın ilk devirlerinde yani Mekke devrinde, Müslümanları câhiliye âdetlerinden uzaklaştırmak için daha şiddetli bir dil kullanmış, fakat sonraları buna lüzum kalmadığı için daha yumuşak olmaya meyletmiştir. Keza İslam'ın gelişinden sonra tahammül edilen hadis, İslamiyet'ten önce tahammül edilen hadise; vürûd tarihi zikredilmeyen hadis, vürûd tarihi mütekaddim olarak zikredilen hadise; Hz. Peygamber'in vefatına yakın bir tarihte vürûd eden hadis, vürûd tarihi bilinmeyen hadise tercih edilir.[580]

Mekkî-Medenî ilminin sahabe devrinden itibaren önemsendiği görülür. Bunu, Abdullah b. Mes'ûd'un cümlelerinden anlayabiliriz. Zira o, "Allah'a yemin olsun ki, Allah'ın kitabından nerede nâzil olduğunu bilmediğim hiçbir süre, kimin hakkında nâzil olduğunu bilmediğim hiçbir âyet yoktur. Allah'ın kitabını benden daha iyi bilen birisinin olduğunu bilseydim hemen deveye binip onun yanına giderdim."[581]

---

[577] Çelikkaya, s. 66; Mekkî-Medenî sûrelerin farklarıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Zürkânî, I. 196-198, 202-204; Hikmet Koçyiğit, s. 83; Mekkî sûrelerin şekil ve muhteva yönünden özellikleri için bkz. Hadiye Ünsal, s. 57-72.

[578] Özgel, s. 180.

[579] Yavuz, s. 211.

[580] Koçyiğit, Hadis Usûlü, s. 55. Mekke ve Medine şartlarının Hz. Peygamber'in eğitim metodunda da farklılıklara sebep olduğunu iki farklı dönemi ayrı ayrı ele alarak inceleyen bir eser olarak bu konuda müracaat edilebilir: Gözütok, 2016.

[581] Bûhârî, Fedâ'ilu'l-Kur'ân, 8; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, **Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, yy., ty., I. 196.

şeklindeki sözleriyle sûrelerin nerede nâzil olduğu bilgisinin ehemmiyetine dikkat çeker.

Gelenek içerisinde de bu ilmin önemine vurgu yapılmıştır. Örneğin Kurtubî (ö. 671/1273), Kur'ân talipleri için Mekkî-Medenî ilminin gereğine işaret eder. Ona göre Allah'ın İslam davetinin ilk zamanlarında kullarına ne tür hitaplarda bulunduğuyla son zamanlarda onları neye davet ettiğini, başlangıçta Müslümanlara neyin farz kılınıp sonrasında kaldırıldığını ayırt edebilmek için bu ilme vakıf olmak gerekir.[582]

Suyûtî (ö. 911/1505) de hadislerde Mekkîlik-Medenîlik konusuna yer verir ve bu ilmin, hadisleri doğru anlamada sahip olduğu işleve değinir. O, tenâkuz halindeki iki hadise rastlandığı ve bir tercihte bulunulamadığı durumlarda Medenî olan hadisin Mekkî olan hadise tercih edileceğini belirtir.[583]

Kısaca açıklamaya çalıştığımız *Mekkîlik-Medenîlik* mevzusu, iki farklı dönemde nâzil ve vârid olmanın, Kur'ân ve hadisler üzerinde nasıl etkili olduğunu göstermesi açısından mühimdir. Anlaşılacağı üzere, üslûp, içerik, tavır gibi birçok husus Mekke döneminden Medine dönemine geçişle değişmiş, Kur'ân da hadisler de muhatap kitlenin farklılaşmasına bigâne kalmamıştır. Bu da diğer başlıklarda vurgulamaya çalıştığımız gibi, tarih-dışı bir kitap ve hadis, tarihsiz bir vahiy ve sünnet algısının söz konusu olamayacağını ve bu tür bir kutsal bilgi anlayışının kitap ve sünnete uyarlanamayacağını göstermesi açısından önemlidir.

2.2.4.3. Tarihsel Dil

Dil, en genel deyişle, belli bir toplumda bireyler arası iletişimi olurlu kılan simgeler örgüsüdür. Kuşkusuz bu simgeler örgüsünün en temel yapı taşları olan sözcükler ve kavramlar ile bu sözcük ve kavramların mânâları, onları üreten ve kullanan toplumların, yaşamsal deneyimlerinin ve bilgi birikimlerin toplamı olan kültürel kodların taşıyıcısıdır.[584] Ayrıca dil, toplumsal gelişime koşut bir biçimde devinir, evrilir ve gelişir. Bu anlamda bir göçebe toplumun diliyle, yerleşik-tarım

[582] Kurtubî, I. 21.
[583] Celâlüddîn Suyûtî, **Tedrîbü'r-Râvî fî Şerh-i Takrîbi'n-Nevevî (I-II)**, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed Faryabî, Dâr-u Tayyibe, ty., II. 657.
[584] Aydın, Felsefî Antropoloji, s. 27.

toplumunun dili ya da yerleşik-sanayi toplumunun dili arasında sözcükler ve kavramsal yapı bakımından köklü farklar vardır. [585] Kutsal kitaplar, devingen olan dilin, tarihin belli bir zaman kesitindeki halini ve olanağını iletişim aracı olarak kullanmak ve belli bir kültür birikimine sahip topluluğa seslenmekle, tarihsel bir dili, tarihsel bir kültürü ve o kültürün kavramlar aracılığıyla ürettiği veya taşıdığı insan, toplum, evren anlayışıyla, tarihsel ve yerel bir yaşam biçimini ve tüm bunlara kaynaklık eden birtakım toplumsal değerleri ve kategorileri kaçınılmaz olarak bünyesinde barındırır.[586] Yani kutsal kitapları kuramsal olarak Tanrı'ya iliştirmek, onları mutlak Tanrı söylemi olarak görmek, insanî biliş ile tarihsel-yerel-kültürel etkiyi ortadan kaldıramamaktadır. Aksi bir durum, kutsal kitapların hem onları dillendiren peygamberler hem de onların seslendikleri insanlar tarafından anlaşılmasının olanaksızlaşması demektir.[587]

Genel olarak tüm kutsal kitaplar için geçerli olan bu durum Kur'ân-ı Kerîm için de söz konusudur. Dolayısıyla Kur'ân'ın nâzil olduğu tarihsel ortamla bir ilişkisi de onun dilinde ortaya çıkmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm Arap lisanıyla nâzil olan bir kitap olduğu gibi aynı zamanda Arap dil sanatlarını kullanan ve ilk etapta onların zihnine hitap eden bir kitaptır.[588] Bu hususla ilgili âyetlerde de bu gerçeği görmek mümkündür.

Yûsuf sûresi 12/2. âyette Allah, Kur'ân'ı akledilsin diye Arapça olarak indirdiğini zikreder. Bu Kur'ân'ın apaçık, anlaşılır bir Arapça ile Araplara gönderildiği anlamına gelir. Çünkü onların dilleri, konuşmaları Arapça'dır. Bu yüzden Allah, onlar, üzerinde düşünüp anlasınlar diye kitabını Arapça[589], hatta İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938)'in de naklettiği üzere, bir Arap kavmi olan Kureyş'in lehçesi ile göndermiştir.[590]

Kur'ân'ın Arapça nâzil olduğunun zikredildiği Zuhruf sûresi 43/3. âyette de aynı sebep sunulur: O, akletsinler diye Arapça olarak indirilmiştir. Yabancı bir dilde nâzil olmamıştır. Şayet öyle olsaydı, halk, "Biz Arap'ız, onun dili ise yabancı. Biz

[585] Aydın, Felsefî Antropoloji, s. 27.
[586] Aydın, Felsefî Antropoloji, s. 27- 28.
[587] Aydın, Felsefî Antropoloji, s. 28.
[588] Söylemez, "Kureyş ve Fîl Sûreleri", s. 73.
[589] Taberî, XV. 551.
[590] Abdurrahman bin Muhammed bin İdris İbn Ebî Hâtim, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Esad Muhammed Tayyib, Mektebetu Nezâru'l-Bâz, Suûdî Arabistan, 1419, VII. 2099.

onun ne dediğini anlamıyoruz" diyerek[591] onu reddetmek için makul bir gerekçe bulmuş olurdu.

Fussilet sûresi 41/3. âyet, yine Kur'ân'ın Arap dilinde açıklanmış bir kitap olduğunu söylerken, aynı sûrenin 44. âyetiyle bunun sebebini de benzer şekilde izah eder. Şöyle ki, Kur'ân Arapça olmasaydı, inkârcılar onun dilinin Acemce kendilerinin ise Arap olduklarını ileri sürerek inkârlarına bahane bulacaklardı. Oysaki Allah, mesajını, onlara kendi dillerinde bir kitap göndererek gayet anlayabilecekleri apaçık şekilde bildirmişti. Bu sayede onların anlama konusunda bir karışıklığa düşmeleri mümkün değildi.[592]

Bu âyetler, aşkın bir makam olan Allah katından insana gönderilen kutsal kitabın, 'insanî' ve doğal olarak da 'tarihsel' bir olgu olan dil aracılığıyla nâzil olduğunu ifade eder. Çünkü Kur'ân insanlara bir mesaj ilettiğine, bu mesajın da insanlar tarafından anlaşılabilir olması gerektiğine göre beşerî terminolojiye giren vahyin soyut ve belirsiz kelimeler değil, anlaşılabilir bir dil kullanması gerekir.[593]

Kur'ân'ın kendisini "mübîn" olarak tavsif ettiği âyetler de[594], onun anlaşılırlığına, açıklığına işaret eder ki, buradan da yine onun gönderildiği halkın açıkça anlayabileceği bir dil ve üslûba sahip olduğu sonucu çıkar. Zira insanlarca kapalı veya bilinmeyen bir şeyle gerçeği aydınlatmak veya onlara sunulan delilin iddiadan daha bilinmez oluşu, makul olmayan ve güç yetirilemeyen bir teklifle insanı sorumlu tutmaktır. Çünkü insanlar bildikleri ve tasarladıkları şeylerden tamamen kendilerini soyutlayarak bizzat mücerred hakikati anlayamazlar. Onların anlamalarını sağlayacak yol, zihinlerini ısındıracak bir dille soyut olanı aktarmak ve tasavvur edilen formlarla soyutu anlaşılır duruma getirmektir.[595] Bundan dolayı, Ahmet Emin'in dediği gibi, Araplar'da nasıl hakikat, mecaz, kinaye gibi kullanımlar varsa, Kur'ân'da da vardır.[596]

---

591 Taberî, XXI. 561.
592 Bkz. Zemahşerî, IV. 184.
593 Macit, s. 46
594 Mâide, 5/15; Neml, 27/1; Hicr, 15/1; Yâsîn, 36/69. Nahl 16/103. âyette de Kur'ân'ın dilinin apaçık bir Arapça olarak ifade edildiği görülür. Özgel, "Arabiyyun" kelimesinin "mubîn" sıfatı ile birlikte zikredilmesinden yola çıkarak, hem "açıklayıcı" hem de "açıklanan" anlamlarını taşıyan bu sıfatın kullanılmasının, Kur'ân'ın indiği toplum tarafından anlaşılabilirliğinin delili olduğunu belirtir. bkz. s. 244.
595 Macit, s. 31
596 Ahmet Emin, **Fecrü'l-İslâm (İslam'ın Doğuşu)**, çev. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976, s. 292.

Kur'ân'ın tarihsel ve dolayısıyla muhataplarının kullandığı bir dil üzerinden nâzil olduğuna Zerkeşî de işaret eder. O, hitabın muhataba göre şekillendiğini açıklamak için, "الْخِطَابُ بِالشَّيْءِ عَنِ اعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ دُونَ مَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ" başlığı altında Kur'ân'dan misaller sunar.[597] Bir usûlcü olan Şâtıbî de benzer görüşlere sahiptir. Ona göre, Kur'ân'ın Arap diliyle indirilmesi demek, onun gerek kelime manaları gerek manaları ifade konusunda Arapların bildiği bir dille nâzil olması demektir.[598] Şâtıbî Kur'ân'ın bu yönünden o kadar emindir ki, Kur'ân'ın Arapça olarak nâzil olduğunu belirten âyetlerden yola çıkarak, onu anlamanın da ancak Arap dili vasıtasıyla olacağının altını çizer.[599] Hatta ona göre bu, yalnızca 'literal anlamda dil' ile de sınırlı değildir. Pratik bir neticesi bulunmayan, Araplar tarafından bilinmeyen ve şeriate nisbet edilmeye çalışılan bütün ilimler hakkında söylenecek söz de aynıdır. Dolayısıyla tabiat ilimleri ve daha başka ilimlerle uğraşanların, kendi ulaştıkları ilimlerin Kur'ân'dan alındığına dair âyetlerle ve Hz. Peygamber'in hadisleri ile istidlâlde bulunma çabaları, ona göre, tekellüften başka bir şey değildir.[600] Allah, onların anladıkları tarzda ve gök, yer, dağlar, bulutlar, bitkiler gibi bildikleri şeylerden istifade ile tevhîd, âhiret ve nübüvvet delillerini getirmiş ve onlara anlayacakları şekilde hitap etmiştir.[601] Yine onların ellerinde ataları Hz. İbrahim'in şeriatından kalan az bir şey vardı ki İslam, onlara bu açıdan yaklaşmış, Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatın aynısıyla Hz. İbrahim'in şeriatı olduğunu vurgulamıştır. Mesela Hacc sûresi 22/78[602], Âl-i İmrân sûresi 3/67[603]. âyetleri bu konuda hatırlayabiliriz. Bir diğer örnek olarak, Allah Vâkıa sûresi 56/28-38[604] ve

---

[597] Bkz. Zerkeşî, IV. 55.
[598] Şâtıbî, II. 62-63.
[599] Şâtıbî, II. 61.
[600] Şâtıbî, I. 46.
[601] Şâtıbî, II. 75.
[602] *"Ve Allah yolunda hakkıyla Cihâd edin; uğraşıp didinin. 0, bu din için sizi seçmiş ve bu dinde size bir zorluk da yüklememiştir, o halde atanız İbrahim'in dini olan bu dine iyi sarılın. Önceki çağlarda ve bu Kur'ân'da size (ve sizin gibi inananlara) Müslüman ismini veren bizzat O'dur ki, Peygamber size, siz de insanlara örnek olasınız. Öyleyse namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a sımsıkı sanlın. O sizin Mevlanız; sizin koruyup kollayanınızdır. Ne güzel Mevladır, ne güzel yardımcıdır O!"*
[603] *"Bilin ki, İbrahim ne Yahudi ne de Hıristiyandı. O hanif (sapıklık ve putperestlikten uzak olup tek Allah' a teslim olan arı duru bir Müslüman) idi. Allah'a ortak koşan (Arap)lardan da değildi."*
[604] *"Onlar; dalbastı kiraz ağaçlan, salkım salkım muz ağaçlan altında, genişçe yayılmış koyu bir gölgede, şınl şırıl akan sular başında oturacaklar, bitip tükenmeyen ve yasaklanmamış, herkes için serbest olan meyvelerden yiyeceklerdir. Ayrıca (onlar için) nadide eşler vardır ki biz onları yeniden özenle yarattık. Hepsi bakire, kocalarına çok düşkün ve hepsi aynı yaşta olacaklar. Bütün bunlar, amel defteri sağdan verilen kişiler içindir."*

benzeri âyetlerde, cennet yiyecek ve içeceklerini onların bildiği türlerle açıklamıştır: Su, süt, içki, bal, hurma. Üzüm ve benzeri bildikleri meyve ve yiyecek isimlerini kullanmış; onların bilmedikleri acem meyve ve yiyeceklerinden olan ceviz, badem, elma, armut gibi isimleri kullanmamış, bilakis bunları "meyveler" kelimesi içinde mevcut kılmıştır.[605] Bu durumda, kim Kur'ân'ı anlamak isterse, ona mutlaka Arap dili açısından yaklaşmak zorundadır. Başka yollardan yaklaşarak onu anlama imkânı yoktur.[606]

Kur'ân ilimlerine dair yazdığı eserden, Suyûtî'nin de bu kanaatte olduğu anlaşılır. Mesela ona göre, sahabe, Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlü esnasında geçen olaylara ve sebeplere şahitlik etmeleri, Arap diline hâkimiyetleri, gerçek ilim ve amel-i salih üzere olmaları sebebiyle, onun tefsirini en iyi bilenlerdir.[607] Dolayısıyla, onun bu ifadeleri, Kur'ân o günkü dil ile gönderildiği için, onu en iyi anlayanların da bizzat o gün yaşayan ve o dili kullanan kimseler olduğu gerçeğini dile getirir. Yine ona göre, biz, Kur'ân'ın îcâzını pek çok âyette açıkça anlarken bazı âyetlerde kapalı kaldığını görürüz ki bu, Kur'ân'ın nüzûlü sırasında yaşamış Arapların üstün lisan bilgisi ve anlayış kabiliyeti seviyesinde olmayışımızdandır.[608] Suyûtî'nin bu cümleleri de Kur'ân'ın dil ve anlam dünyasının nâzil olduğu dönemle irtibatına işaret eder mahiyettedir.

Tarihçi ve sosyolog kimliğiyle meşhur İbn Haldûn da bu hususa değinir. O da Kur'ân'ın, Arapların lisanı ile ve onların belâgatteki üslûpları üzerine nâzil olduğunu dolayısıyla onların Kur'ân'ı hem müfredatı hem de terkipleri itibariyle anladıklarını ifade eder.[609]

Kur'ân'ın îcâz yönünün de tarihsel bir sebebi vardır. Suyûtî'ye göre, bu, o dönemde vahyin muhatabı olan Araplarla ilgilidir. Ona göre, ulemâ îcâz meselesine fazlaca eğilmiş fakat isabetli görüş ileri sürenler kadar, hataya düşenler de olmuştur. Bazı ulemâ, tehaddî, Allah'ın zâtî sıfatlarından Kelâm-ı Kadîm ile yapıldığı için Arapların, güçlerini aşan bir işe sürüklendikleri, aciz kaldıkları görüşündedirler ki bu görüş doğru değildir. Çünkü aslına vâkıf olunamayan Kelam-ı Kadîm ile tehaddî,

605 Şâtıbî, II. 76.
606 Şâtıbî, II. 61.
607 Suyûtî, İtkân, II. 451.
608 Suyûtî, İtkân, II. 312-313.
609 İbn Haldûn, II. 786.

tasavvur edilemez.[610] Hz. Mûsâ'nın mucizesi sihirbazlara, Îsâ'nınki tabiblere bir hüccet olduğu gibi, muaraza ile tanınmış fasih bir Arap âlimine de Kur'ân aynı şekilde bir hüccettir. Allah, peygamberlerine verdiği mucizeleri, o peygamberlerin devrinde herkesçe bilinen bir mevzuda, en üstünüyle vermiştir. Mesela Hz. Mûsâ zamanında sihir, Hz. Îsâ zamanında tıp, Hz. Peygamber zamanında da fesâhat en üst noktasına ulaşmıştır.[611]

Şâtıbî'nin bu hususstaki görüşleri de benzer mahiyettedir. Zira ona göre, İslam şeriatı eğer Arapların o günkü seviyelerinde olmasaydı, o zaman onlar için mucize olamazdı. Kur'ân'ın meydan okuyuşu karşısında: "Bu bizim seviyemizde değil ki, bizim sözümüze benzemiyor, bizce bilinen türden değil; bizim sözlerimiz bizce biliniyor ve anlaşılıyor, bu ise bilinmiyor ve anlaşılmıyor …" gibi ifadelerle mazeret belirtmeleri mümkün olur ve o haliyle Kur'ân onları acze düşüren bir mucize özelliği arz etmezdi.[612] Hâlbuki Araplar Kur'ân'ın açık üstünlüğü karşısında boyun eğmek zorunda kalmışlardır. Bu da onun kendi bildikleri üslûp ve tarzda olmakla birlikte bir benzerini ortaya koymaktan aciz kaldıklarını göstermektedir.[613]

---

[610] Suyûtî, İtkân, II. 310. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Özgel, ss. 168-170.

[611] Suyûtî, İtkân, II. 312-313. Ayrıca Suyûtî'nin şu cümleleri de önemlidir: "Mucize; meydan okuma manasına gelen, muarazadan uzak, harikulade bir iştir. Hissî ve aklî olmak üzere ikiye ayrılır. İsrâiloğullarına gelen mucizelerin çoğu hissîdir. İslam ümmetine gelen mucizelerin çoğu üstün zekâları ve anlayıştaki olgunluklarından dolayı, aklî mucizelerdir. İslam dini, kıyamete kadar bâkî kalacağından her akıl sahibinin anlaması için, aklî mucizelerle gelen bir dindir. Bûhârî'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurur: Her nebîye, ümmetinin imanı derecesinde mucizeler verilir; bana verilen mucize, Allah'ın vahyidir. Diğer nebîlerden daha çok inanana sahip olmayı dilerim." (Bûhârî, Fedâ'ilu'l-Kur'ân, 1). Bkz. İtkân, II. 307; Mucizelerin tarihsel dönemleriyle ilgili oldukları fikri, Suyûtî'den çok önce Mâturîdî tarafından da dile getirilir. O da, Allah tarafından peygamberlere verilen mucizelerin, gönderildikleri halkın tanıyıp bildiği, uğraştığı alanla ilgili vukû bulması gerektiği çünkü ancak böyle olursa halkın bunun mucize olduğunu anlayabileceği görüşündedir. Bu sebeple Hz. Mûsâ zamanında sihir çok yaygın olduğu ve insanlar bu işlerle uğraştığı için Hz. Mûsâ onların yaptığı işlerin cinsinden bir mucizeyle desteklenmiştir. Böylece onlar onun yaptığının bir sihir olmadığını anlamışlardır. Hz. Îsâ ise tıp alanında mucizelerle desteklenmiştir. Çünkü onun gönderildiği halk da bu konularda bilgi sahibidir, bkz. Mâturîdî, Te'vîlât, VI. 20-21. Peygamber mucizelerinin kendi dönemlerinde revaçta olan şeyler üzerinden gerçekleştiğine değinerek, dil ve edebî yeteneği olan Araplara da bu yönde bir mucize olarak Kur'an'ın gönderildiğine dair değerlendirmeler ve ayrıca Hz. Peygamber'in dil hususunda herkesten fazla meziyet sahibi olduğuna dair örnekler için, bkz. Abdülkadir Palabıyık, **"Garîbü'l-Hadîs Nev'inin Doğuşu ve Abdülğâfir b. İsma'il el-Fârisî'nin 'el-Müfhim li Şerhi Garîbi Sahîhi Müslim'Adlı Eseri"**, DEÜSBE, İzmir, 1997, ss. 17-22.

[612] Şâtıbî, II. 67.

[613] Şâtıbî, II. 68. Şâtıbî, "Makâsıd" bölümünün ikinci nev'inde şeriatın anlaşılmak için konulduğunu söyler ve bu ifadesini Kur'ân'ın Arapça ve şeriatın ümmî oluşu üzerinden örneklerle açıklar. Ona göre, Araplarca anlaşılmayan bir şeyin Kur'ân'da yer alma ihtimali yoktur. Tümü için bkz. II. 61-92. Şeriat hiçbir konuda onlarca bilinen durumlar haricine çıkmamıştır. Bkz. II. 77. Buna binaen, Kur'ân'la, Arapların dünyalarında yer alan bazı ilimlerin kabul edildiğini bazılarının ise reddedildiğini, yani Kur'ân'da Araplarda görülen bu ilimlere değinildiğini belirtir. Nücum ilmi, rüzgar, yağmur gibi doğa olayları hakkında tahminde bulunmak anlamına gelen *Envâ İlmi*, geçmiş

Kur'ân'ın, gönderildiği toplumun dil, üslûp ve anlam dünyası üzerinden hitapta bulunduğunu Kur'ân'da yer alan kıssalar, yeminler, tekrarlar gibi pek çok edebî tür de gösterir. Örneğin, Kur'ân Araplar arasında yaygın olarak bilinen kıssalara yer vermiştir. Çünkü vasıtalar bilinenlerden seçilmedikçe, hedeflere yönlendirmek zorlaşır.[614] Bununla beraber Kur'ân, kıssaları tarihî birer belge niteliğinde değil, Arap toplumundaki edebî ve menkıbevî özellikleriyle kullanmıştır.[615] Yani Kur'ân tarih-dışı bir karakterde toplumun hiç bilmediği bir üslûpla tamamen yabancı oldukları bir konu anlatmamıştır.[616] Örneğin, Ortadoğu coğrafyasında nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm, muhatap kitlenin geçmişle alakalı kültür ve bilgi birikimini dikkate alarak geçmişten bahsetmiştir. Yoksa ilâhî mesaj ve bu mesajı iletecek elçiler sadece bu bölgeye has değildir. Zira âyetler[617] dünyanın diğer yörelerindeki insanlara da kurtuluş için rehberlik edecek uyarıcılar ve müjdeciler gönderildiğini haber vermektedir.[618] Ama Kur'ân, bu peygamber ve kavimlerden yalnızca kendi muhataplarının haberdâr olduklarının hikâyelerini anlatmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'deki yeminlerden bazısında Allah bazen kendi ismini kullanırken diğerlerinde peygamberlere ve peygamberlerin zuhûr ettiği yerlere, Kur'ân'a, meleklere, kıyamet gününe, kâinata ve tabiatta bulunan mühim varlıklara (semâ/gök, şems/Güneş, kamer/Ay, necm/yıldız, leyl/gece, asr/zaman gibi…) yemin eder. Çünkü İslamiyet'ten evvelki Arapların ictimaî hayatında yeminin rolü büyüktür ve Kur'ân-ı Kerîm bundan dolayı Arapların öteden beri alıştıkları üslûbu muhafaza etmiş, bu arada yemini de kullanmıştır.[619]

---

milletlerle ilgili haberler, kehanet, tabiat ilmi üzerine değil de ümmî tecrübeye dayalı tıp ilmi, belâgat ve fesâhat, darb-ı meseller Şâtıbî tarafından bu meyanda ele alınır. Bkz. age. II. 68-77.

614 Demirci, s. 243.

615 Demirci, s. 243; Kur'ân'daki kıssalar ile ilgili olarak bkz. Cirit, ss. 49-52.

616 Özgel, s. 142.

617 Mü'min, 40/78; İsrâ, 15/15.

618 Ömer Faruk Harman, "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Öncesi Dinî Arka Planı", **Beklenen Kurtarıcı İnancı**, edt. Yusuf Şevki Yavuz, KURAMER Yayınları, İstanbul, 2017, s. 42.

619 İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1971, ss. 164-165; Ayrıca bkz. Demirci, s. 251; Arap Dili'nde yeminin yerini göstermesi açısından, câhiliye şiirinde yeminlerin kullanımı ile ilgili bilgi ve örnekler için için bkz. Muzaffer Gedikoğlu, **Arap Dilinde Kasem**, SÜSBE, Konya, 2006, ss. 49-53; Kur'ân'da yemin ile ilgili bilgi ve örnekler için bkz. ss. 54-94. Kur'ân'daki yeminler üzerine yapılmış detaylı bir çalışma Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Eserde, Kur'ân'da geçen yeminler tek tek ele alınarak incelenir. Bu çalışma esnasında eserin İ'sam Fâris el-Haristânî ve Muhammed İbrahim ez-Zaglî tarafından tahkik edilmiş, 1994 tarihli Müessesetü'r-Risale, Beyrut baskısından yararlanılmıştır.

Kur'ân'da bazen bir kelimenin bazen de bütün bir âyetin tekrar edildiği görülür. Bu durumu anlamak için de yine eski Arap dili ve üslûbunda bu şekilde tekrarların mevcut olduğunu bilmek gerekir. Kur'ân, Arapların öteden beri alışkın oldukları bu üslûbu daha güzel ve daha cazip bir şekilde devam ettirmiştir.[620]

Sonuç itibariyle hem kendi beyânatından hem de gelenek içerisinde serdedilmiş ifadelerden Kur'ân'ın, muhataplarıyla irtibat kurarken mevcut tarihten bağımsız bir dil geliştirmediği, var olan dil, üslûp ve anlam dünyasını kullandığı anlaşılır. O, belirli bir hayat görüşüne sahip olan alıcılara yönelmekte, onların gerek dünya gerekse insan hayatı hakkında daha önce edinmiş oldukları bilgi ve anlayışın terminolojisi içinde ifade bulmaktadır. [621]

Kur'ân-ı Kerîm'in işbu tarihsel dil kalıbı, üslûbu ve dolayısıyla muhataplarının anlam dünyaları üzerinden nâzil olması ise, İslam öncesi kadîm geleneklerin tarih-üstü ve yalnızca tarihsel koşullarını aşan insanlara hitap eden 'kutsal-sırlı dil' anlayışlarıyla örtüşmez.

Hatırlanacağı üzere, bütün Gnostik sistemlerde temel öğelerden biri kutsal ve gizli bilgi inancıdır. Bu inanca göre, bilginin süflî âlemden kaynaklanan çıkarımlar ya da gözlemler yoluyla elde edilmesi asla mümkün değildir. Bu bilgi, maddî âleme bağlı olan beş duyu ile elde edilen bilgilerden tamamen farklıdır. Zira, süflî madde âlemine bağlı olarak elde edilen bilgiler, yalnızca kötülük ve karanlık âlemiyle sınırlıdır ve doğal olarak ruha, kötülük âlemiyle bir ilişkisi olmayan âlem ve o âlemdeki yüce varlık hakkında hiçbir bilgi sunamaz.[622]

Bu bilgi, epistemolojik açıdan ilgi, yönelim, araştırma, çaba ve kazanma ürünü elde edilen nesnel bir bilgi türü değil, seçkinlere özgü özel ve kutsal bir bilgidir. Herkese açık, genel-geçer, müşterek ve nesnel bir hale getirilemez. Zaten bu bilgiye herkesin ulaşması da mümkün değildir. Bu bilgiyi Yüce Kurtarıcı, seçkin ve özel kimi insanlara bahşeder. Fakat bu sırlı ve gizemli bilgi kendilerine bahşedilen kimselerin bunu dışa vurmamaları ve hiç kimse ile paylaşmamaları esastır.[623]

Oysa sahih bir din anlayışı, sırlar âleminin özel bilgisine sahip kimselere dayandırılarak oluşturulamaz. Çünkü dinde vahiy alma kabiliyeti sadece

---

620 Cerrahoğlu, s. 169.
621 Macit, s. 34.
622 Gündüz, Son Gnostikler, s. 132.
623 Kazanç, s. 117.

peygamberlere ait olmakla beraber peygamberler bu bilgileri saklamayıp, hidayete erişmelerini ve doğru yolu bulmalarını sağlamak için insanlara iletirler.[624] Dolayısıyla bu türden bir kutsal bilgi anlayışı, Kur'ân'ın mantığıyla çelişir. Kur'ân, kâinatı, tarih sahnesini gözlemleyip bunların üzerine akletmeyi bütün muhataplarına salık vererek onları hidayete davet ederken, duyuların da tarih sahnesinin de insanı hakikate ulaştıran birer yol olduğunu söyler. Böylece hakikat yolunun herkese açık olduğunu ve hak katından gelmiş bir kitap olarak kendisinin yalnızca belirli kişilerin anlayabileceği cinsten sırlı bir bilgiler manzumesi olmadığını ortaya koymuş olur. Bu doğrultuda, herkesin anlayabileceği ortak bir dil, üslûp ve tavır üzerinden mesajını iletir. Kendi ifadesiyle o, Araplar'a kendi dilleriyle indirilmiş apaçık, 'mübîn' bir kitaptır[625] ve bu anlaşılabilirlik yönüyle tüm muhataplarına hitap etmektedir.

Kur'ân'da bizzat vurgulanan *anlaşılabilirlik* özelliği, Kur'ân'ı hayata aktaran Hz. Peygamber'in hitabında da kendini gösterir. İkinci bölümün ilk başlığında Hz. Peygamber'in bir insan, Arapların kendi içlerinden, onlarla beraber ve onlar gibi yaşayan, onlarla aynı dil ve dolayısıyla anlam dünyasını paylaşan bir kimse olduğuna değinmiştik. Bunun sonucu olarak Hz. Peygamber'in ifadelerinin de onunla beraber yaşayan sahabe tarafından anlaşılabilir olduğu açıktır. Çünkü yalnızca Kur'ân değil Hz. Peygamber de mesajlarını, Arap dili, kültürü ve düşüncesinin o gün yürürlükte olan formlarıyla iletmiştir.[626] Muhataplarına o toplumun dil ve üslûbu ile hitap etmiş, onların edebiyat ve kültür havzalarında yer alan motifleri kullanmıştır.

Hz. Peygamber'in Arap dilini mükemmel bir şekilde konuştuğu bilinmektedir. Hem bizzat Hz. Peygamber'in kendisini *cevâmi'u'l-kelîm* olarak nitelemesi[627] hem de sahabenin Hz. Peygamber'in bu özelliğiyle alakalı ifadeleri[628] bu hususa dair kayıtlar olarak elimizde mevcuttur.[629] Bunlarla beraber, gelenek içerisinde de bu konuya değinildiği görülür. Örneğin Suyûtî, lisanın Hz. Âdem ile beraber insana öğretildiğini, insanlar içerisinde de en fasih ve en anlaşılır konuşanın

---

624 Kazanç, s. 117.
625 Mâide, 5/15; Yûsuf, 13/1; Hicr, 15/1; Şuarâ, 26/2.
626 Uysal, s. 72.
627 Bûhârî, Cihâd, 122; İ'tisam, 1; Müslim, Mesâcîd, 5-8; Eşribe, 71. Ayrıca, Yardım, s. 283; Palabıyık, s. 31-32; Ali Galip Gezgin, "Hz. Peygamber'in Dil Yeteneği ve Dile Dayalı Tefsiri", **VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu (18 Nisan 2005) Tebliğler Kitabı**, SDÜİF, edt. İsmail Yakıt, Tuğra Matbaası, Isparta, 2006, s. 71.
628 Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in herkes tarafından anlaşılacak kadar açık konuştuğuna, konuştuğu zaman sözlerinin tek tek sayılabildiğine dair ifadeleri için bkz. Bûhârî, Menâkıb, 23; Ebû Dâvûd, Edeb, 18.
629 İlgili rivayetler için, bkz. Palabıyık, s. 19-21

Hz. Peygamber olduğunu ifade ederek[630] O'nun bu vasfına dikkat çeker. İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) benzer bir şekilde, dili en fasih, beyânı en anlaşılır, konuşması en akıcı kişinin Hz. Peygamber olduğunu kaydeder.[631] Câhız (ö. 255/869), O'nun az kelimeyle çok sayıda mana ve sanat içeren, tekellüften uzak kelam ettiğinden bahseder.[632]

Hz. Peygamber'in dil hususundaki bu özelliğinin[633] içinde bulunduğu kültürel ortamın bir gereği ve sonucu olduğu aşikârdır. Zira hitabet ve birçok dil sanatının Câhiliye dönemi Arapları tarafından ne kadar ehemmiyeti hâiz olduğu malumdur. Onların nezdinde bu sanatın mümessili olan bir hatip, şairler, kâhinler, seyyidler gibi kabilesinin önde gelenlerinden sayılır. Hatip, maharetini hitabetinde gösterir, ele aldığı konuyu muhatabına güzel, anlaşılır ve tesirli bir şekilde sunarak başarısını ispatlar. En önemli nokta ise onun ikna gücüdür. Kelimeler güzel seçilir, güzel tanzim edilir ve yine güzel ve uygun bir şekilde dile getirilirse onların gözünde ikna ve zafer için artık hiçbir mani kalmaz.[634] Onların, kabileler arası mücadelede; düğün, doğum, cenaze gibi sosyal hayatın gereği olarak yapılan toplantılarda; elçi veya hükümdar meclisleri gibi siyasî ortamlarda hitabete çok önem verdikleri bilinir.[635] Araplar duygu, kahramanlık ve hayal ile yoğrulmuş insanlar olarak belâgatli sözlerden çok etkilenirler, bazen bir beyit bile onları ayağa kaldırabilir.[636] Bunun

---

630 Abdurrahman Celâlüddîn Suyûtî, **el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ (I-II)**, tahk. Ali Muhammed Ahmed Câd'ul-mevlâ, Ali Muhammed el-Becavî, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, Mısır, ty., I. 1; M. Akif Özdoğan, "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Dil ve Edebiyattaki Yerine Bir Bakış", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 4, Yıl: 2005/5, s. 225.

631 Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1979, s. 4.

632 Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kin'ânî el-Leysî el-Câhız, **el-Beyân ve't-Tebyîn (I-IV)**, Mektebetü'l-Hanci, Mısır, 1975, II. 16-17.

633 Hz. Peygamber'in dil ve edebiyat hâkimiyetine dair daha fazla bilgi için müracaat edilebilir; Özdoğan, ss. 223-242; İsmail Durmuş, "Muhammed, 'Hitâbet ve Fesâhati'", **DİA**, Ankara 2005, XXX. 428-431; Zeyyât, ss. 168-169.

634 Ahmet Subhi Fırat, **Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1996, s. 96.

635 Geniş bilgi için bkz. Adem Apak, **Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012, ss. 194-204. Câhiliye Araplarının meşhur hatipleri hakkında bkz. Zeyyât, ss. 18-19; Kenan Demirayak, **Arap Edebiyatı Tarihi I –Câhiliye Dönemi-**, Fenomen Yayınları, Erzurum, 2012, ss. 245-246.

636 Bkz. **Yedi Askı -Arap Edebiyatının Harikaları-**, çev. Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak, Nevzat. H. Yanık, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 9. Eserde Câhiliye dönemindeki meşhur şairlerin hayatları hakkında kısaca bilgi ve şiirlerinin çevirilerine yer verilmektedir.

yanı sıra Kureyş'in, fasih bir dil kullanma konusunda Arap kabileleri içerisinde diğerlerinden üstün olduğu ifade edilir.[637]

Öncelikle, tebliğde bulunmakla görevli bir peygamberin diğer Arap kabilelerinden değil de dil ve anlatımı en iyi kullanmakla meşhur Kureyş içinden seçilmesi, Allah'ın mesajını iletmek için tarihsel şartları gözettiğinin bir işaretidir.[638] Yine tarihsel şartları gözetmenin gereği olarak, böyle bir toplumda tebliğle görevli bir peygamberin dil ve hitabet hususunda yetersiz olması da elbette ki düşünülemez. İçinde bulunulan bu edebî ve fasih dil ortamı, Hz. Peygamber'in de en az Kureyşliler kadar dile hâkim olmasını zorunlu hale getirmiştir. Ayrıca o, Kureyş kabilesine mensup olmakla beraber, hayatının erken dönemlerinde fesâhatiyle meşhur bir diğer kabile olan Hevâzin içerisinde de bulunmuştur.[639] Hz. Peygamber'in dil yeteneğinin çevresine nazaran daha da üstün hale gelmesinde böyle bir hayat tecrübesinin rolü yadsınamaz. Hz. Peygamber'in "Ben sizin içinizde, dili en güzel konuşanınızım. Zira ben Kureyş'tenim, lisanım da Sa'd b. Bekiroğulları'nın (Hevâzin) lisanıdır."[640] şeklindeki ifadeleri de bu durumu te'yid eder.

Bu meyanda Hz. Peygamber'in, dil ve anlatım özelliklerine ne kadar hâkim olduğu ve bunları nasıl başarılı bir şekilde kullandığı açıktır. Mesela, her kabilenin şairleri[641] ve kâhinlerinin aynı zamanda kabilelerinin kıssacıları[642] olduğu gerçeği dikkate alındığında Araplar içerisinde kıssacılığın ne kadar revaçta olduğu görülür.[643] Böyle bir ortamın gereği olarak Hz. Peygamber'in, Kur'ân kıssalarında gözetilen hedeflere paralel olarak, zaman zaman mü'minlerin ibret ve öğüt almalarını sağlamak veya birtakım mücerret gerçeklerin daha iyi anlaşılmasını temin maksadıyla vaazlarında tarihî ve temsilî mahiyette kıssalara yer verdiği görülür.[644] Abdullah b. Amr, Hz. Peygamber'in kendilerine İsrâiloğullarının hikâyelerini uzun

---

637 Bkz. Cevad Ali, VIII. 629-634; Şiblî, II. 821; Apak, ss. 184-185.

638 Allah'ın, Kur'ân'ın nüzûlü sırasında bu toplumsal özelliği dikkate aldığı Nisâ, 4/63. âyette de açıkça görülür. Söz konusu âyette Allah, Hz. Peygamber'e, muhataplarına karşı "beliğ" bir şekilde hitap etmesini buyurmaktadır.

639 Şiblî, II. 821; Yardım, s. 283.

640 Yardım, s. 284; İbn Sa'd, I. 113; Gezgin, s. 69.

641 Şiirin Arap cemiyetindeki yerine dair genel bilgiler için bkz. Nihat M. Çetin, **Eski Arap Şiiri**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 8-15; Fırat, ss. 64-95; Demirayak, ss. 72-94.

642 Bkz. Mücteba, Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussas, **AÜİFD**, Cilt: 28, Sayı: 1, ss. 293-294. Hz. Peygamber'in anlattığı kıssalar ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Uğur, AÜİFD, ss. 299-300; Muhittin Uysal, "Bazı Hadis Kıssaları Üzerine Mülahazalar", **SÜİFD**/22, s. 37; Cirit, s. 47.

643 Câhiliye döneminin meşhur kıssacıları ile ilgili olarak bkz. Cevad Ali, VIII. 376-379.

644 Cirit, ss. 52-53. Hz. Peygamber'in bir eğitim yöntemi olarak kıssaları kullanmasıyla ilgili olarak Gözütok, ss.179-181; Cirit, ss. 58-60.

uzun anlattığını, bu esnada da farz namazdan başka hiçbir şey için kalkmadığını aktarır.[645] Yine Hz. Peygamber'in, eski kavimlerin başına gelenlerle alakalı kıssaları Kureyşlilere anlattığı, Nadr b. el-Hâris adlı bir kimsenin[646], kendisinin daha güzel kıssalar anlattığını iddia ederek Mekkelilerin dikkatini çekmeye ve Hz. Peygamber'i engellemeye çalıştığı nakledilir.[647]

Meseller aracılığıyla anlatma üslûbu, tarih boyu bütün milletlerde görüldüğü gibi, İslâm'ın ilk muhatabı olan Araplar tarafından da kullanılmaktadır.[648] Buna binaen Hz. Peygamber de bu anlatım tarzından yararlanarak hitabında mesellere yer verir hatta Câhiliye toplumunun dilinde var olan meselleri de kullanır. Mesela, "Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et" şeklindeki hadis, kaynaklarda bir câhiliye meseli olarak zikredilir.[649] Hadis literatürü içerisinde Hz. Peygamber'in kullandığı bu meseller özel araştırmalara konu olmuş ve bunun sonucu olarak *Emsâlü'l-Hadîs* nev'inden eserler meydana çıkmıştır.[650] Bunun yanı sıra, atasözü anlamındaki meseller, genellikle her toplumun kendi kültürü içinde yaşanmış bir olaya atfen ortaya çıkmıştır. Yaşanan olayın kendisi değil, olayı hatırlatan veciz bir sözün halk arasında yaygınlaşması ile oluşan atasözlerinin bir kültürel arka planı vardır. Söz konusu atasözünün hangi olay üzerine söylendiğini bilmek mananın daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bu nedenle kimi zaman bu sözler başka bir kültür ortamına tercüme yoluyla aktarıldığında aynı anlamı ifade etmez. Bu özellikleriyle mesellerin

---

645 Ebû Dâvûd, İlim, 11.

646 Nadr b. el-Hâris, Kureyş'in en iyi hatiplerinden biri olarak anılır. Hakkında bilgi için bkz. İrfan Aycan, "Nadr b. el-Hâris", **DİA**, İstanbul 2006, XXXII. 280-281.

647 Hamidullah, 'Mukaddime', s. 27; Cirit, s. 48.

648 Muhittin Uysal, "Hadis Meselleri (Mahiyet, Literatür, Örnekler)", **SÜİFD**/23, s. 74; Câhiliye dönemi mesellerine dair örnekler için bkz. Cevad Ali, VIII. 361-370; Fırat, ss. 103-104; Zeyyât, ss. 22-23; Demirayak, ss. 271-274.

649 Bkz. Cevad Ali, VIII. 358. Cevad Ali söz konusu meselin ve daha başka mesellerin de Hz. Peygamber'e nisbet edildiğini ifade eder. Her ne kadar bu ihtimal söz konusu olsa da kanaatimizce, Hz. Peygamber'in vermek istediği mesajı zaten kullanılagelen ifadelerle sunması da makul bir davranış olsa gerektir. İlgili hadiste, Hz. Peygamber'in bu ifadeyi kullanması üzerine sahabenin şaşırdığı ve mazlum kardeşe yardım etmeyi kabul ederken, zalim kardeşe nasıl yardım edeceklerini sorguladıkları görülür. Bunun üzerine Hz. Peygamber, zalim olanın da zulmünü engelleyerek ona yardımda bulunulmuş olacağını buyurur. Bkz. Buhârî, Mezâlim 4, İkrâh 6; Müslim, Birr 62. Anlaşılan o ki, câhiliyede kabile asabiyetine binaen zalim de olsa kendinden olanı koruma düşüncesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış bu söz, Hz. Peygamber tarafından farklı ve Kur'ân'a uygun bir yorumla kullanılmaya devam edilmiştir.

650 Bu eserler hakkında bilgi ve Hz. Peygamber'in mesellerine dair örnekler için bkz. Uysal, Hadis Meselleri, ss. 73-105; Muhammed b. Ca'fer Kettânî, **Hadis Literatürü *–er-Risâletü'l-Mustatrafe-***, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, ss. 77-78; ayrıca Gözütok, ss. 181-183.

anlamı, oluştuğu ortam ile aralarındaki tarihsel bağlamın kurulması ile elde edilmektedir ki bu durum mesellerin birer tarihsel edebî tür olduğunu gösterir.[651]

Yukarıda Kur'ân'da yemin üslûbunun kullanılmasının bir toplumsal zemini olduğundan bahsedilmişti. Hz. Peygamber'in de zaman zaman yemin ifadeleri kullanması, çeşitli sebeplere bağlıdır ki bu sebeplerin başında doğup büyüdüğü çevrenin etkisi gelir. Zira Câhiliye döneminde, Araplar savaşlarla iç içe ve her an saldırı tehlikesi altında yaşamaktadırlar. Böyle bir hayat tarzı onları sık sık birbirleriyle anlaşmalar yapmaya sevk ederdi. Yemin, bu anlaşmalarda sözünde durmanın ve doğruluğun garantisi olarak kullanılırdı.[652] Yine hukuk, kültür-edebiyat alanında Arapların yemine başvurdukları görülür. Bunların yanı sıra, onlar, doğruluğunu iddia ettikleri bir inanç yahut düşünce açıklarken de yemine başvururlardı. Öldükten sonra dirilme inancına var güçleriyle yemin ederek karşı çıkmaları[653] onların bu tavırlarını açık bir biçimde ortaya koyar.[654] Onlar için doğruluğuna kesin olarak inandıkları bir konunun gerçekliğini ispatlamak amacıyla başvuracakları nihâî inandırıcı güç yemindir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğ ederken yeminden uzak durması düşünülemezdi[655]. O, yemini bir kutsiyet izafesi içerisinde sosyal hayatlarının birçok biriminde kullanan bir toplumun bu telakkîsini göz ardı edemezdi. İslam öncesi Arapların, yemini doğruluğun resmî garantisi olarak görmeleri ve yalan yere yemin edenin mutlaka cezalandırılacağına inanmaları, doğruluğunu ispat etmek isteyen bir peygamber için oldukça önemli bir fırsattı.[656] Kaldı ki yine bu gerçekliğe binaen, Kur'ân da âhirette hesaba çekilmekle alakalı üç âyette[657] Hz. Peygamber'e, yemin ifadeleri kullanarak karşısındakilere hitap etmesini önerir.[658] Tüm bunlara binaen ise Hz. Peygamber'in hitabında yeminler kendini gösterir.[659] Bunun yanında yemin, tolum nezdindeki geçerliliğinin

---

651 Özgel, ss. 183-184; ilgili örnekler için bkz. s. 183-185.

652 Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, **Hz. Peygamber'in Yeminleri**, Akdem Yayınları, İstanbul, 2011, s. 36.

653 Nahl, 16/38.

654 Şahyar, ss. 36-37 Câhiliye dönemi yemin sigaları için bkz. Şahyar, s. 37-40.

655 Gedikoğlu, s. 95.

656 Şahyar, Ağırakça, s. 46.

657 Teğâbûn, 64/7; Sebe', 34/3; Yûnus, 10/53.

658 Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, **et-Tıbyân fî Aksâmi'l-Kur'ân**, thk. Fâris el-Haristânî, Muhammed İbrahim ez-Zaglî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1994, s. 21.

659 Şahyar, *Kütüb-i Sitte*, *Muvatta'*, *Sünen-i Dârimî* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i bünyesinde yaptığı tarama sonucu, yeminle te'kid edilen hadislerin sayısının 268'e ulaştığını belirtir. Bkz. Şahyar, s. 45 Ayrıca Hz. Peygamber'in kullandığı yemin ifadeleri için bkz. Şahyar, s. 87-145; Gedikoğlu, ss. 96-102.

bir sonucu olarak hukuk alanındaki uygulamalarda da kullanılır. Mesela kadının, kendisini zina ile itham eden kocasıyla yeminleşmesi olarak tanımlanan "liân"[660] uygulaması hem Kur'ân âyetlerinde[661] hem de hadislerde[662] yer alır.

Hz. Peygamber'in hitabı sırasında tarihsel öğeleri kullandığının bir işareti de onun, bölge insanının hayatında yer alan kavramlar üzerinden örnekler vererek konuşmasıdır. Mesela Hz. Peygamber'in, siyah bir çocuk doğurduğu için eşinden şüphelenen ve bu şüphesini kendisine anlatan bedeviye verdiği cevap oldukça dikkat çekicidir. Hz. Peygamber, ona develerinin farklı renkte yavru doğurup doğurmadığını sorar, adam doğurduğunu söyleyince, "Bu nasıl olur?' diye ikinci bir soru yöneltir. Adam atalarına çekmiş olabileceğini söyleyince de Hz. Peygamber, çocuğun da atalarına çekmiş olabileceğini beyân eder.[663] Şüphesiz böyle bir husus, bir bedeviye ancak hayatın en değerli varlığı olan deve örneğiyle anlatılabilirdi ki Hz. Peygamber de bunu yapmıştır.[664]

Hz. Peygamber'in, tebliği sırasında, dil ve üslûpla beraber tavır konusunda da kavmini dikkate aldığı görülür. Câhiliye toplumunda hatiplerin yüksekçe bir yere çıkarak, ellerinde yay ya da asa tutarak konuştukları kaynaklarda yer alır.[665] Aynı tavrın Hz. Peygamber tarafından da kullanıldığı görülür. O da diğer hatipler gibi yüksek bir yere çıkarak[666] elinde bazen asa bazen yay ile hitabette bulunur.[667] Aslında konuyla ilgili verilebilecek çok örnek, söylenebilecek daha çok söz olsa da tarihsel dil başlığını aşmamak için bu konuyu yalnızca belirtmekle yetiniyoruz.

Sonuç olarak, tarihsel bir sebebe/talebe binaen nâzil/vârid olan; nâzil/vârid olduğu zaman, zemin ve muhatabın gerçekliğine göre muhteva, şekil veya yöntem değiştiren; bizzat tüm muhataplarının anlayabildikleri tarihsel bir dil ve üslûp ile seslenen Kur'ân ve Sünnet'in tarihten bağımsız olduğunu söyleme imkânımız yoktur. Bunun yanı sıra, söz konusu ettiğimiz bu özellikler sebebiyle Kur'ân ve Sünnet'in tarihî bağlarından koparılarak anlaşılma imkânları da yoktur. Hem Kur'ân hem de

---

660 Mehmet Akif Aydın, "Liân", **DİA**, Ankara, 2003, XXVII. 172.
661 Nur, 24/6-9
662 Bûhârî, Talâk, 24, 26-29.
663 Bûhârî, Talâk, 25.
664 Ünal, s. 242.
665 Fırat, ss. 244, 257.
666 Bu ihtiyaca binaen Hz. Peygamber'e minber yapılması ile ilgili olarak bkz. Bûhârî, Menâkıb, 25; İbn Sa'd, I. 249-250; Ebü'l-Hasan Nureddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, **Mecma'ü'z-Zevâ'id ve Menbâ'ü'l-Fevâ'id**, thk. Hisâmuddin el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1994, II. 180-181.
667 Ebû Dâvûd, Salât, 221-223; Şiblî, II. 822; Heysemî, II. 187; İbn Sa'd, I. 377; Durmuş, XXX. 430.

sünnet, içinde bulundukları tarihsel alanla birebir ilişkilidir. Her ne kadar her iki kaynak muhataplarını tarihi aşan değerlere davet etseler de bunu tarihsel öğeleri yok saymadan ve hatta onları ustaca kullanarak yapmaktadırlar.

Bir kutsal bilgi kaynağı olarak gerek Kur'ân gerekse onu hayata aktaran Hz. Peygamber'in sözleri tarihî veriler içermekte, tarihî özellikler taşımakta ve tarihî şartlara göre şekil almaktadırlar. Bu durum, tarih-dışı bir tanrı, dolayısıyla tarih-dışı bir 'kutsal bilgi' tasavvurundan kaynaklanan anlayışın, İslam'ın bu temel kaynakları için geçerli olamayacağını açıkça ortaya koyar. İslam anlayışı, inandığı ilâhın her şeyden münezzeh olduğunu kabul etmekle beraber, O'nu tabiat ve tarihten habersiz, ilgisiz olarak tanımlamaz. O, tabiatta da tarihî sürecin her bir aşamasında da var olan bir ilâhtır. Yalnızca aşkın (trascendent) değil, aynı zamanda içkin (immanent) bir ilâhtır. Bunun sonucu olarak diğer geleneklerdeki gibi, hem tarihi yadsımanın hem de bilgi ve insanın kutsal kabul edilmesi için tarihten soyutlanması gerektiğini düşünmenin İslam anlayışında bir karşılığı yoktur.

Biz İkinci Bölüm'de önce ilâhî mesajın taşıyıcısı Hz. Peygamber'in tarihî kimliğine işaret eden özelliklere değinerek, insan-tarih ilişkisini; sonrasında ise Kur'ân ve hadislerin tarihle ilişkilerini gösteren birtakım özelliklere değinerek bilgi-tarih ilişkisini genel olarak ifade etmeye çalıştık. Bu bakış açısı doğrultusunda, Üçüncü Bölüm'de, bir tarihî kesit olarak Hz. Peygamber döneminde var olan yerel kültüre ait unsurların, Hz. Peygamber ve hadisleri üzerindeki etkilerine dair örnekler sunmaya çalışacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
YEREL KÜLTÜRÜN
HZ. PEYGAMBER VE HADİSLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Allah'ın Hz. Peygamber elçiliğinde gönderdiği son mesajın, kendinden önceki birçok gelenekte görülen tarih karşıtlığını reddetmesi, aksine tarihsel düzlemi Allah'ın yeryüzündeki işaretleriyle dolu bir alan kabul etmesi, gerek Kur'ân'ın yapı ve hitabında gerekse Hz. Peygamber'in kişilik ve sözlerinde kendini göstermiştir. Bu genel bakış açısının yeterince açıklandığını düşünerek bu bölümde bir Hadis Anabilim Dalı çalışması olarak, Hz. Peygamber ve hadislerin, içinde var oldukları tarihî şartlarla bağına işaret eden örneklere yer vermeye çalışacağız. Hz. Peygamber'in doğduğu ve yaşadığı kültürün, O'nun kendisi ve sözleri üzerindeki etkilerini, bunun yanı sıra bu kültüre dair bilgi sahibi olunmadan Hz. Peygamber'i ve onun hadislerini tam anlamıyla anlama imkânı olmadığını misaller üzerinden açıklamaya çalışacağız.

Bölüm içerisinde, bir tez çalışması olmasının getirdiği zorunlu sınırdan dolayı, elbette tüm hadislerin kültürel arka planına değinme imkânımız olamayacak. Dolayısıyla belli başlıklar altında o dönem kültürüne dair bilgileri ve o başlık kapsamına giren bazı hadisleri ele alarak, genel kanaatimizi ortaya koymaya çalışacağız.

3.1. AİLE KÜLTÜRÜ

Ataerkil bir toplum olan[668] Câhiliye Arapları için aile, önemli bir sosyal kurumdur.[669] Onların, korunaksız çöl şartlarında kendilerini güvende hissetmelerinin

[668] Diğer yandan Watt, İslam öncesi Arabistan'da kayda geçen vakalarda, sosyal sistemin anaerkil bir temel üzerinde olduğuna dair çokça delil bulunduğunu söyler. Mesela erkeklerin ve kadınların, annelerinin kabilelerine mensup olduklarının kabul edilmesi bunun bir delilidir. Yine, hem kabileler hem de kişiler bir kadına istinaden anılır. Mülkiyetin anne tarafına ait olması ve dolayısıyla kadının ya da anasının ana bir, baba ayrı erkek kardeşi tarafından idare olunması da bir diğer delildir. Ayrıca evlilik kadın-mekânlıdır, yani kadınlar kendi ailesinin evinde ikamet eder ve kocaları onlara gelir. Hatta bir kadının birden fazla kocası bulunabildiği de Watt tarafından dile getirilir ki bu durum Arabistan'ın çoğuna hâkim olmakla beraber, ataerkil temele dayalı bölgeler de mevcuttur. Watt'ın belirttiğine göre, bu ataerkil sistemin en güçlü olduğu yer Mekke'dir, Medine ve başka yerlerde de bunun izleri vardır. Bkz. W. Montgomery Watt, **Hz. Muhammed Medine'de**, çev. Süleyman Kalkan, KURAMER, İstanbul, 2016, s. 317. Ayrıca bkz. Hasan

de bu şartlarda geleceklerini garanti altına aldıklarını düşünmelerinin de yolu öncelikle bu kurumdan geçtiği için, aile ile başlayan, soy ve kabile ile devam eden bu birlikteliğin onlar için önemi büyüktür.

3.1.1. Ataerkil Arap Toplumunda Aile ve Kadın

Araplarda ataerkil toplumun küçük ölçekli yansımasını aile kurumu üzerinden izleyebiliriz. Erkek, toplumda olduğu gibi ailede de kendine özgü seçkin bir yere sahiptir. O, ailenin başkanı ve idarecisidir; yaşamından, rızkından ve işlerinden sorumludur.[670] Kendi ailesini ilgilendiren kan bedeli ve borçlanmalar ondan talep edilir. Çeşitli sosyal sorumluluklarda o muhatap alınır. Çünkü etkin söz ve görüşe, belirleyici konuma sahip olan odur. [671]

Ataerkil bir aile yapılanması, kadının birçok alanda ikinci dereceye yerleşmesine hatta yerine göre yok sayılmasına neden olmuştur.[672] Evin reisi erkek olduğu gibi ev içerisinde söz hakkı da ona aittir. Hatta çocuklarının terbiyesinden dahi kadın değil erkek sorumludur. Eşinin ve çocuklarının geçimini sağlamak erkeğin görevi olduğu gibi, ona itaat de kadının görevidir.[673] Dolayısıyla aile içinde kadın genel olarak erkeğe uyar. Onun himayesinde ve sorumluluğu altındadır. Onun emrine göre hareket eder. Kadının yararına şeylerde dahi kadını temsil eden erkektir.[674] Aynı şey çocuklar için de geçerlidir ki, onlar da babalarına itiraz etmek, onun işlerine karşı gelmek gibi bir hakka sahip değillerdir.[675]

Toplumda olduğu gibi ailede de erkeği tamamen ön plana çıkaran ve yetkileri erkeğe veren Arap kültürü kendisini İslamî dönemde de gösterir. Kur'ân tarafından ailedeki üstünlüğü onaylanan erkeğin[676], aile fertleri üzerindeki yetkileri hadisler

---

İbrahim Hasan, **Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi**, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1985, I. 86.

669 Adnan Demircan, **Câhiliye Arapları**, Beyân Yayınları, İstanbul, 2015, s. 57.

670 Derveze, I. 131.

671 Derveze, I. 131.

672 Necmettin Gökkır, "Mekke Toplumunun Sosyo-kültürel Yapısını Kur'ân Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam", **Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı (1-3 Temmuz 2011, İstanbul),** edt. Mevlüt Güngör, İBBKSDB, İstanbul, 2011, s. 404.

673 Cevad Ali, V. 528.

674 Derveze, I. 131.

675 Cevad Ali, V. 528.

676 Nisâ, 4/34.

tarafından da vurgulanır. Erkeğin mesuliyeti ailenin ihtiyaçlarını karşılamanın yanında[677] aileyi terbiye etme konusunda da söz konusudur. Hatta aile fertlerinin bireysel dinî yükümlülükleri söz konusu olduğunda bile babanın terbiye mesuliyeti vardır. Zira o, yedi yaşına geldiği takdirde çocuğuna namaz kılmayı emreder, şayet çocuk on yaşına geldi ve bu konuda hassasiyet oluşmadıysa çocuğu dövme hakkına sahiptir.[678] Bu yönüyle erkeğin her aile ferdinden sorumlu olduğu, çoban temsiliyle açıklanır. Çoban nasıl sürüsünden mesulse erkek de ailesinden mesuldür.[679]

Câhiliye döneminde kocanın kadın üzerindeki sahipliği ve otoritesi İslam'da da devam ettirildiği için kocaya itaatin gereği yine hadislerde vurgulanır. Örneğin kocası kendisini yatağa davet edip de bunu reddeden kadının meleklerin lanetine uğrayacağı[680], kadının evine kocasının izni olmadan hiç kimseyi alamayacağı[681] şeklindeki ifadeler Hz. Peygamber'den gelen hadisler arasında yer almaktadır.

Hadis örneklerinden anlaşılan durumun, o günün Arap örf ve kültürü açısından hiç de yadırganmayacağı açıktır. Hatta belki de o günün şartları dikkate alındığında peygamberin bu ifadelerinin aile kurumunu olumlu yönde düzenlemek açısından gerekli olduğu bile söylenebilir. Fakat aynı tarzın bir Türk ailesi için ne kadar geçerli olabileceği tartışılır. Meşhur *Dede Korkut Hikâyeleri'*nde, övülen bir kadının, kocası evde yokken gelen misafiri eve alıp karnını doyuran, onu güzelce ağırlayıp yola salan kadın olarak nitelendirildiği[682] göz önünde bulundurulursa,

---

677 Tirmizî, Tefsir, (Tevbe) 10; Ebû Dâvûd, Nikâh, 42.

678 Ebû Dâvûd, Salât 26; Tirmizî, Salât, 299. Söz konusu hadisi ele alan bir çalışma olarak bkz. Mustafa Ertürk, "Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlîli", **Marife**, Sayı: 2, Yıl: 2002/2, ss. 53-79. Câhiliye Araplarında, erkeğin kadına karşı dayağa başvurması yadırganmaz. Fakat Hz. Peygamber'in hayatı boyunca böyle bir davranış sergilediğine dair hiçbir nakil söz konusu değildir. Bunun yanında bu davranıştan rahatsız olduğu da açıktır. Zira, ailesini dayak yoluyla terbiye etmeye kalkan kimselerin, karılarını bir köle döver gibi döverek sonra onunla aynı yatağa girmelerini eleştirir; bkz. Müslim, Cennet, 49. Hz. Peygamber'in kadınları dövmeme hususundaki sürekli tembihleri için ayrıca bkz. Nuri Tuğlu, **Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 120-131. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'e gelerek kocasının kendisini dövdüğünden şikayetçi olan kadının kocasına Hz. Peygamber'in kısas yapılmasını murad ettiği fakat Nisâ sûresi 4/34. âyetin Hz. Peygamber'in bu hükmünü tasdik etmediği kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. Taberî, VIII. 291; Vâhidî, ss. 155-156. Toplumsal gerçekliğin, kadınını dövdü diye kocaya aynı şekilde kısas uygulanmasını kaldırabilecek bir düzeye sahip olmadığı, vahyin bu şekilde nâzil olmasından anlaşılabilir.

679 Buhârî, Cum'a, 11.

680 Buhârî, Nikâh, 86; Müslim, Nikâh, 120-122.

681 Buhârî, Nikâh, 87, 112; Tirmizî, Ridâ, 15 (1169).

682 "Arvadlar dört cürdür: Birisi soy soldurandır, birisi toy doldurandır, birisi evin dayağıdır, birisi nece desen bayağıdır. Evin dayağı odur ki, çölden-bayırdan eve bir konak gelse, eri evde olmasa, o gelen adamı yedirir, içirir, ezizler, yola salır. O cür arvad Ayişe, Fatime cinsidir, hanım. Onun uşagları sağ olsun. Ocağına bu cür arvad gelsin…"; bkz. Selçuk Kırbaç, **Dede Korkut**, Şule Yayınları, İstanbul, 1999, s. 56.

Türklerdeki ve Araplardaki kadın tipolojileri arasındaki fark, iki kültür arasında kadın ve sorumluluklarına bakıştaki ayrımı açıkça ortaya koyar.

Eski Arap toplumunda erkeğin kadından daha üstün kabul edilmesi birtakım sebeplere dayanır. Örneğin çöl hayatının gereği olarak zamanlarını daima savaş ve mücadele içinde geçiren Araplarda, bir kabilenin nüfuz ve egemenliği, refah ve serveti, eli silah tutabilen bireylerinin sayısıyla doğru orantılıdır. Hangi kabile daha çok savaşçı çıkarırsa, ganimet mallarını en çok o kabile toplar ve çöl halkı üzerinde en büyük hâkimiyeti o kurar.[683] Bu sebepten, Araplar için erkek evladın çokluğu iftihar, nimet ve izzet vesilesidir. Erkek evlat ve mal sahibi olmak dünya hayatının zinetidir. İnsan erkek evladı sayesinde kendini ve hanesini müdafaa eder, mal ve hak kazanır.[684] Bir Arabın en büyük ideali çok sayıda erkek çocuk sahibi olmaktır. Çünkü bu takdirde diğer aileler nezdinde büyük bir itibara sahip olur ve zamanla diğer akraba aileler de kendilerini kalabalık ve güçlü ailenin fertleri kabul ederler.[685] Tüm bunların bir neticesi olarak, erkek evlat-asabe ilişkisi aile ve kabile bağlarının temelini teşkil eder. Bundan ötürü kız çocuğuna sahip olmak utanılacak bir şeydir. Hatta bazı kabilelerde kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldüğü bilinmektedir.[686]

Araplar, yaşamasını izin verdikleri kızlarına yünden örülmüş bir cübbe giydirerek deve veya koyun güttürürler. Öldürmek istedikleri kızlarını altı yaşlarına geldiğinde güzel elbiseler giydirip akrabalarına götüreceklerini söyleyerek çölde önceden hazırladıkları çukura atar, üstünü toprakla örterler. Doğar doğmaz öldürdükleri de olur. Böyle bir durumda bilhassa doğurmak üzere olan kadın bir çukur kazar orada doğurur, doğan çocuk kız ise o çukura gömer, erkek ise alıp büyütür. Bunun yanı sıra bu durumu hoş karşılamayanların olduğu da açıktır. Meşhur şair Ferezdak'ın dedesi Sa'saa' bu şekilde diri diri gömülmek istenen kız çocuklarını satın alıp kurtarır.[687] Kureyşli Zeyd b. Amr b. Nüfeyl de öldürülmek istenen kız çocuklarını babalarından alarak onların bakım ve yetiştirilmesini üstlenmiştir.[688]

---

683 Günaltay, s. 120.
684 Cevad Ali, IV. 650.
685 Mustafa Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", **Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı (1-3 Temmuz 2011)**, İstanbul, 2011, ss. 261-262.
686 Mehmet Akif Aydın, "Aile", **DİA**, Ankara 1989, II. 198.
687 Çağatay, Neşet. **İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957, ss. 122-123.
688 Apak s. 150, Buhârî, Menâkıbü'l-Ensâr, 24.

Câhiliye Araplarının böyle bir davranış sergilemelerinde açlık korkusunun da etkisi vardır. Böyle bir durumda ailenin en değersiz ferdi feda edilerek bu tehlike savuşturulmaya çalışılır.[689] Onların bu davranışının bir diğer sebebi de kız çocuklarını yük olarak görmeleridir. Çünkü kız, her zaman ailesine ve kabilesine sorun getirebilir. Başına bir kötülük geldiğinde, sözgelimi sık sık meydana gelen kabile savaşlarında esir edilip satıldığında, ailesi bundan utanç duyacaktır. En iyi ihtimalle hiçbir sorun olmadan büyütüldüğünde evlenip başka kabileye giderse; kendi ailesine ve kabilesine doğrudan bir yarar sağlamayacaktır.[690]

Câhiliye Araplarında kadınlar erkeklerin şerefinin merkezinde yer alırlar.[691] Kadının toplum tarafından gayr-ı ahlâkî kabul edilen bir davranışta bulunması ailesi için utanç verici bir durum kabul edilir.[692] Çünkü şeref ve haysiyete çok önem veren Câhiliye Arapları için, iffet ve namus genellikle kadının iffet ve namusu olarak anlaşılır, yani onlara göre iffetli ve namuslu olması gereken kadındır. Bu konunun erkekle ilgili yanı ise, kadınının namusunun bekçiliğini yapmasıdır. Bu yüzden, kişinin karısı, kızı ve annesi gibi mahremlerinin, yabancıların sözlü ya da fiilî tecavüz ve sataşmalarına maruz kalması da şeref ve haysiyeti haleldâr edici bir durumdur.[693] Tüm bunlar kız çocuklarının daha doğar doğmaz bir problem kaynağı olarak görülmelerine sebep olur. Bununla da kalmaz, üst statüye mensup olanların dışındakiler hariç gerek aile gerek toplum içerisinde, kız çocukları, hayatının devamında da aynı olumsuz tavrın muhatabıdır.

İslam'la beraber her ne kadar ataerkil dil devam etse de kız çocukları hususundaki bu algı ve zulüm engellenmeye çalışılır. Kur'ân ve Hz. Peygamber kız çocuklarına uygulanan bu vahşete açıkça karşı çıkarlar.[694] Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber'in kız çocukları konusunda olumlu tutum geliştirmek için, pozitif ayrımcılık yaptığı da görülür. Zira erkek çocuk sahipleri için kullanılmamış olumlu ifadeler kız çocuk sahipleri için kullanılır. Mesela Hz. Peygamber, kız çocukları

689 Aydın, II. 198.

690 Adnan Demircan, "Câhiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömme Adeti", **İstem**, Sayı:3, Yıl: 2004/2, s. 18; Câhiliye Arapları, s. 59. Kadınların câhiliye toplumunda zemmedildiğini câhiliye şiiri üzerinden açıklayan örnekler için bkz. Harun Öğmüş, **Câhiliye Döneminde Araplar**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, ss. 181-191.

691 Tuğlu, İslam'ın Şiddet Karşıtlığı, s. 131.

692 Demircan, "Kız Çocuklarını Gömme Adeti", s. 26. Kız çocuklarını gömme adetinin arka planı, ayrıca konuyla alakalı bilgi ve rivâyetlerin değerlendirmesi için bkz. Demircan, "Kız Çocuklarını Gömme Adeti", ss. 9-29.

693 Öğmüş, s. 192.

694 Tekvîr, 81/8-9; Buhârî, Edeb, 6; İ'tisam, 3.

sebebiyle sıkıntı çeken kişi için o kızların âhirette cehennem ateşine siper olacağını buyurmuş[695], kimin üç kızı olur da onları güzelce terbiye eder ve evlendirirse cennete gideceğini[696] ve kız çocuklarını güzel yetiştiren kişinin cennette kendisiyle beraber olacağını[697] müjdelemiştir.

Hz. Peygamber'in bu tutumu, içinde bulunduğu kültürün kız çocuklarına yönelik olumsuz yargısını kırmaya yönelik, olumlu ve gerekli olmakla beraber bir çeşit tepkisel davranış örneğidir. Şayet, Hz. Peygamber anaerkil kodlara sahip bir kültür içerisinde yaşamış ve kız çocuklarının erkek çocuklarından daha fazla rağbet gördüğü bir kültürü paylaşmış olsaydı, bu müjdenin belki de erkek çocuk sahiplerine verildiğini görecektik. Ya da toplum kız-erkek çocuk ayrımı yapmamış olsaydı, Hz. Peygamber'in bu tarz kelamda bulunmasına gerek kalmayacaktı.

Çölün karşı konulamaz şartlarına dayanabilmek için erkek kadar olmasa bile kadının çabasına da ihtiyaç duyulmaktadır. Erkek savaşlarda yağma yaparken çadırda çocuklara bakmak, develeri sağmak, hurma lifinden hasır, devenin yününden kıyafet örmek de kadına özgü görevlerdir. Bundan başka kabile bir baskına uğradığı zaman savaşçılara su taşımak, onları şiirlerle cesaretlendirmek, yaralıları tedavi etmek vazifeleri de kadınlara aittir. Fakat bu görevler kadınlara hukukî bir statü ve şeref getirmez. Araba göre çadırı içindeki kadın ile çadırının direğine bağladığı devesi arasındaki fark pek azdır.[698] Ahmet Emin'in de ifadeleriyle, kadınlar hayatın her türlü ihtiyaçlarını temin etmek üzere erkeklerle beraber çalışmalarına, odun toplayıp su taşımalarına, giyim eşyası dokuyup örüp dikmelerine, fikir ve akıl seviyesi itibariyle her hususta erkeğe yakın bir derecede olmalarına rağmen bir konuda onlarla aynı durumda değildirler: Onlar savaşlarda erkeğin yerini tutamazlar. Savaş ise, onların fikrince hayatta kalmanın temelidir. Dolayısıyla bu hal kadının derecesini erkeğinkinden aşağı çeker.[699] Bununla beraber, şehirlerde oturan ve ileri gelen ailelere mensup kadınların durumları çölde yaşayanlara nispetle daha iyidir.[700]

Erkeğin, Araplar için hayatî öneme sahip yağma kültüründeki etkinliği onun her alanda daha fazla ve öncelikli hak sahibi olması sonucunu doğurur. Doğal olarak

---

695 Buhârî, Zekât, 10; Müslim, Birr, 147.
696 Ebû Dâvûd, Edeb, 120-121.
697 Müslim, Birr, 149.
698 Günaltay, s. 121.
699 Ahmed, s. 39. Ayrıca bkz. Çağatay, Câhiliye Çağı, s. 121.
700 Demircan, Câhiliye Arapları, s. 59.

bu hâkim dil, aile kültürüne de nüfuz eder. Nikâh, aile içi karşılıklı yükümlülükler, boşanma, miras gibi ailevî durumlar da bu hâkim kanaat üzerinden işler. Günümüz ve kendi toplumsal kültürümüz açısından zaman zaman kabul edilemez gibi görünse de o günün kültürü ve gerçeği budur. Derveze, Kur'ân'ın bile onların gerçekliğini dikkate alarak bu hâkim erkek dili üzerinden Araplara hitap ettiğine, Âl-i İmrân sûresi 3/14. âyeti örnek gösterir. Zira bu âyette erkekler, *nâs/insanlar* kavramı ile ifade edilmiştir. Sanki dünya onlardan ibarettir. Kadınlar, çocuklar, mallar, zinet eşyası ve diğer nimetler sırf onların arzuları, istekleri için, onların gözlerini ve arzularını doyurmak için vardır.[701]

İçinde bulundukları bu gerçeklikte, Arap için ekonomik refahın, nüfuzun, itibarın yolu bu yağma kültüründe tutunabilmekten geçtiği için aile ferdinin değeri de bu ihtiyaca katkısına oranla belirlenir. Dolayısıyla kadın doğurmadığı sürece aileden sayılmaz. Hatta kadın çocuk doğurmadan önce ölse kocası taziye edilmez. Çocuksuz kadın diyet vermeğe mahkûm olursa bu diyeti kocası değil, kadının mensup olduğu aile verir.[702] Bu durum yalnızca kadına özgü bir tavır da değildir. Çünkü İbn Habîb (ö. 245/860)'in naklettiğine göre nasıl kız çocuklarının mirasta payı yoksa erkek çocuklarına da henüz ganimet toplayacak ya da ailesini koruyacak hale erişmedikçe mirastan pay verilmez.[703] Çünkü henüz bu hisseye katkısı olacak bir faaliyeti yoktur.

Câhiliyenin durumu genel olarak böyle olmakla beraber, aksi yönde bazı uygulamalar görülür. Örneğin, İbn Habîb, câhiliyede kız çocuğuna ilk miras bırakan kimse olarak Amir b. Cüşem b. Habîb'in adını kaydeder.[704] O, erkek evlatlarına bıraktığı mirasın yarısını kızına da bırakmıştır.[705] Nitekim Şâtıbî, buna binaen câhiliye döneminde Araplarda mevcut bulunan ve İslam tarafından benimsenen hükümler bulunduğunu söylerken mirasla ilgili bu hükmü de örnek verir.[706]

Cevad Ali'nin belirttiğine göre, bir adam ardında dört kız çocuğu bırakarak vefat etmiş, bıraktığı malını ise amcasının oğulları miras olarak almışlardır. Bunun

---

701 Derveze, I. 134.
702 Çağatay, Câhiliye Çağı, ss. 116-117; Günaltay, s. 108.
703 Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, **Kitâbu'l-Muhabber**, thk. İlze Lihten Şitinz, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, ty., s. 324. Ayrıca bkz. Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm**, thk. Sami b. Muhammed, Daru Tayyibe, 1420/1999, II. 219; Taberî, VII. 599; Hamidullah, İslam Peygamberi, I. 240; Abdülkerim Özaydın, "Arap –İslam'dan Önce Araplarda Sosyal ve İktisadi Hayat-", **DİA**, Ankara, 1991, III. 321.
704 İbn Habîb, el-Muhabber, s. 324.
705 Cevad Ali, V. 565.
706 Şâtıbî, II. 75.

üzerine karısı Hz. Peygamber'e gelerek durumdan şikâyetçi olup içinde bulundukları sıkıntılı hali anlatmış ve bunun üzerine Nisâ sûresi 4/7. âyet[707] nâzil olmuştur.[708] Yani kız çocuklarına bırakılacak mirasla ilgili hüküm, Âmir b. Cüşem b. Habîb'in hükmüne muvâfık olarak Kur'ân'da yer almıştır.[709]

Kız ve erkek çocuklarının mirasını eşitleyen bir yaklaşım ise Kur'ân tarafından sergilenmediği gibi, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarında da görülmez. Mal kazanımının en önemli yolunun savaşlardan ganimet elde etmeye dayanması ve kadınların bu hususta bir katkısının olmaması göz önünde bulundurulursa ikiye bir oranında yapılan bu paylaşımın o şartlar için makul bir düzenleme olduğu anlaşılır. Zira Ümmü Seleme'nin erkekler savaşa çıkıp kendileri çıkamadığı için kadınların miraslarının yarım olduğundan Hz. Peygamber'e yakınması[710], bu düzenlemenin nedeninin o gün için gayet anlaşılır olduğunu gösterir. Yine o günkü şartlarda, erkeğin ailenin bütün yükünü üstlenmiş olması, buna karşılık kadının hiçbir mâlî yükümlülüğünün bulunmaması, üstelik mehir gibi ayrıcalıklı bir mâlî hakka sahip olması da göz ardı edilmemelidir.[711]

3.1.2. Evlilikte Söz Hakkı

İslam öncesi Arabistan'da yüksek statü sahibi kadınların kocalarıyla ilgili kararları verme haklarının olduğu, onların evlenmeye zorlanmadıkları hatta boşanma haklarının da bulunduğu doğrudur. Fakat bu durum tüm kadınlar için geçerli değildir.[712] Bir baba kızını istediği adam ile evlendirebilir, bunun için kızın veya

---

[707] Nisâ, 4/7: *"Ana babanın ve yakın akrabanın miras olarak bıraktıkları mallardan erkeklere bir pay vardır. Aynı şekilde ana babanın ve yakın akrabanın miras olarak bıraktıkları mallardan kadınlar için de bir pay vardır. Evet, miras bırakılan mal ister az ister çok olsun, o malda kadın ve erkek için belirlenmiş paylar vardır."*; Nisâ, 4/11: *"Allah, çocuklarınızın alacakları miras konusunda erkek evlada kıza verilenin iki katı verilmesini tavsiye etmektedir…"*

[708] Cevad Ali, V. 565-566. Nakledildiğine göre, vefat eden bu adam, Uhud günü Hz. Peygamber'le beraber savaşırken şehit düşmüş Sa'd b. Rebi'dir. Hz. Peygamber, Kur'ân hükmü nâzil olunca, kızların amcalarına birini göndererek, Sa'd'ın mirasından kızlarına ve karısına düşeni istetmiştir. Bkz. Tirmizî, Ferâiz, 3.

[709] Cevad Ali, V. 565.

[710] Tirmizî, Tefsir, (Nisâ) 5; Taberî, VIII. 261.

[711] Şener vd., Yorumlu Meâl, s. 77 (Nisâ, 4/11, 1 no'lu dipnot).

[712] Nader Masarwah, "Marriage in Pre-Islamic Arabia as Reflected in Poetry and Prose: The Social and Humane Relations Between Husband and Wife", **Sociology Study**, November, 2013, Volume 3, Number 11, s. 848. Günaltay, özellikle Mekke, Yesrib ve Taif gibi yarı medenî bölgelerdeki eşraf kızlarının toplum içinde gayet mevki sahibi olduklarını, hatta bazı başkanların dirayetli kızlarının kabile içinde birçok erkekten daha muteber tutulduklarını söyler. Beni Adiyy b. Necar

erkeğin rızasını almaya gerek görmez. Hatta kızı almak için verilen mal da kıza değil kızın babasına, babası yoksa bundan sonra gelen diğer yakın akrabasına aittir.[713] Evlilikleri hakkında söz sahibi olamayan bu kadınların boşanma durumlarında da hiçbir söz hakları yoktur, onlara aynen bir köleye davranıldığı gibi davranılır. Mesela onlardan birinin kocası ölürse, kocasının varislerinden biri o kadının üzerine bir örtü veya ona benzer herhangi bir şey atar ve artık o adamın malı sayılır. Adam ister onunla evlenir isterse de onun ölünceye kadar sahibi olur ve sonra da miras bırakır.[714]

Velâyet hakkı asabe akrabalara tanınmıştır; annenin çocukları üzerinde böyle bir hakkı yoktur. Velînin velâyeti altındaki kimseler üzerinde geniş hak ve yetkileri vardır; velî velâyeti altındaki çocuğu satabilir, rehin verebilir, miras ve himayeden mahrum edebilir hatta öldürebilir. Kız çocuklarını öldürme hakkına sahip olmaları bu dönemde velînin yetkilerinin genişliğini gösterir. Buna göre Arap toplumunda kadın ve çocukların statüleri bir bakıma köleden çok farklı değildir. Bunların miras haklarının olmaması da bu tesbiti doğrular. [715]

Hz. Peygamber tarafından velînin bu sınırsız yetkisinin sınırlanmasına yönelik adımlar atıldığı görülür. Mesela sorgusuz sualsiz kızlarını evlendirme gibi bir hak artık söz konusu değildir. Rivâyetlerin bize aktardığına göre, Hz. Peygamber, dul bir kadının evlendirilmesinde kendisinin açıkça fikrini söylemesini, bir kızın evlendirileceği zaman ise onun rızasının alınmasını şart koşar.[716] Bunun aksine davranılarak zorla evlendirilen dul bir hanımın şikâyeti üzerine ise Hz. Peygamber'in nikâhı reddettiği görülür.[717]

Bununla beraber, cari kültürde velînin otoritesini tamamen ortadan kaldıracak bir uygulamaya da gidilmez. Mesela, evlenecek kız ya da kadına velîsiz evlenme yetkisi verilmez. Velîsiz nikâhın olamayacağına ve nikâhlanan kadının nikâhının

---

kadınlarından Selmâ bt. Amr, Kureyş kadınlarından Hatice bt. Huveylid, Hind bt. Utbe, Amre bt. Alkame el-Hârisiye, Medine kadınlarından Ümmü Umâre bt. Ka'b, Ümmü Hakîm bt. el-Hâris ile meşhur Arap şairesi Hansa bu yüksek mevkiye sahip kadınlar olarak tarihte ünlenmişlerdir. Bkz. Günaltay, s. 122.

713 Günaltay, s. 124; Demircan, Câhiliye Arapları, s. 56.

714 Masarwah, s. 848.

715 Aydın, II. 198.

716 Buhârî, Nikâh, 42. Buhârî, bu konudaki rivâyetlere "Baba veya herhangi biri, rızası alınmadıkça bakire ya da dul kimseyi nikâhlayamaz" başlıklı bab altında yer verir. Muslim, Nikâh, 66; Tirmizî, Nikâh 12; Ebû Dâvûd, Nikâh 26.

717 Buhârî, Nikâh, 43.

geçersiz sayılacağına dair hadisler bu durumu açıklar.[718] Bu velî otoritesinin köleler üzerinde de devam ettirildiği açıktır. Çünkü Hz. Peygamber, efendisinin izni olmadıkça evlenen kölenin nikâhını da geçersiz sayar.[719]

3.1.3. Nikâh Türleri

Nikâh Câhiliye Araplarında bugünkü gibi tek bir anlama sahip değildir. Onların nikâh olarak adlandırdıkları birbirinden farklı birliktelikler mevcuttur. Bunlardan biri bildiğimiz tarzdaki nikâhtır. Erkek tarafı kızın babasına yahut kardeşine veya amcası ve amcaoğullarına yani bizzat yakınlarından birine başvurarak kızı ister. Uygun cevap alınması durumunda kızın bedel-i bid'î olan mehri tayin edilir. Kızı isteyen erkek kendi kabilelerinden ise velîsi kıza bazı tavsiyelerde bulunur, erkek evlatlara sahip olarak kabilenin sayı ve şerefini artırması temennisini açıklar. Kız yabancı bir kabileye gidecek ise velîsi, yine iyi geçinmeye dair tavsiyede bulunur, ayrıca erkek evlat doğurup düşmanın sayısını çoğaltmamasını temenni eder.[720]

Evliliğin meşrû ve muteber o1ması için, "Mehir" şarttır. Mehirsiz evlenme ayıp sayılır, mehirsiz evlenen kadın bir odalık olarak telakkî edilir. Mehir, genç kızın kendisine değil, velîsine verilir. Bu dönemde evlenme, bir satın alma anlamı taşır. Evlenen kız mehirden hiçbir şey alamaz; mehir velîsine ödenir. Yine bu devirde koca karısına, çeyizin dışında, *Sudak, Ecr* denilen bir şeref ücreti verir ve bu ücret kadının emrinde olur. [721] Bu evliliklerde ailelerin birbirine denkliğine dikkat edilir.[722] Onlar için asil bir kadınla evli olmak onur sebebidir. Bununla beraber tek şart denklik değildir. Onlar için evlenilecek kadının akıllı olması da önemlidir.[723]

---

[718] Ebû Dâvûd, Nikâh 20; Tirmizî, Nikâh 14. Velînin nikâh için gerekli olup olmadığı husussunun mezhepler arasında tartışıldığı görülür. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Salih Karacabey, Mutlu Gül, "Fıkhî Hadislerin Rivâyet Özellikleri Bağlamında 'Velîsiz Nikâh Olmaz' Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi", **UÜİFD**, Cilt: 21, Sayı: 1, Yıl: 2012, ss. 33-48.

[719] Tirmizî, Nikâh, 21; Ebû Dâvûd, Nikâh 17.

[720] Günaltay, s. 124.

[721] Ateş, Asr-ı Saadet, II. 57.

[722] Bkz. Seyyid Muhammed Şükri Âlûsî, **Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, ty., II. 3.

[723] Bu hususta örnek ve değerlendirmeler için bkz. Masarwah, ss. 250-252.

Nikâh olarak adlandırılan bir başka uygulama mut'adır. *Mut'a* belirli bir süre için anlaşılarak yapılan bir nikâh çeşididir. [724] Bu evlilikte yuva kurmak, çocuk edinmek gibi gaye yoktur. Nikâh genelde şehvet duygusunu tatmin için yapılır. Mut'a nikâhı, bilhassa yabancı bir memlekette geçici olarak bulunan erkekler tarafından akdedilir. Mut'anın yapılması için aile büyüklerinin iznine de gerek görülmez. Nikâh kıyıldıktan sonra kadın kendi ailesinin içinde kalır, kocasına bir çadır verilir, bu surette erkek kadının kabilesi içinde kaldıkça evlilik bağı devam eder. Kadın mut'a nikâhına son vermek istediği zaman çadırın kapısını aksi yöne çevirir, koca bunu görünce eşinden ayrılır. Bu çeşit evlilikten doğan çocuklar kadına ait olur ve ona nispetle "Filan kadının çocuğu" diye anılır. Mut'a nikâhı ile evlenenler belirlenmiş süre bitiminde boşamaya lüzum görmeden ayrılabilirler. Bazen mut'a nikâhı kıyılırken belirli bir süre konuşulmaz, taraflar karı-koca hayatı yaşamak istediği sürece evlilik geçerli sayılır. Mut'a nikâhında süre bitince kadın gidebilir, bu durumda koca onu zorla yanında tutamaz. Bu tür evlilikte karşılıklı olarak verâset hakkı da yoktur. [725]

Şığar, iki erkeğin mehirsiz iki kadını karşılıklı değiştirmek suretiyle nikâhlanmasıdır. Câhiliye döneminde Arapların kızlarını ve kız kardeşlerini değişerek birinin kadınlık kıymetini ötekine mehir sayıp, ayrıca mehir vermeksizin nikâhlamaya *şığar* denilmektedir. Bir çeşit trampa nikâhı olan bu evlilik çeşidinin kadınlık şerefini alçalttığı ortadadır. Çünkü bu nikâhta verilen kadın, alınan kadının yerine, alınan kadın da verilen kadının yerine mehir sayılır. [726]

İstibda, câhiliye döneminde soylu bir evlad sahibi olmak için başvurulan bir yoldur. Bu uygulama soy asabiyetine fazlaca önem veren Arap toplulukları arasında uzun bir müddet tatbik sahası bulmuştur.[727] Bir adam hanımını hayız hali bittiği zaman bir başka adama gönderir ve onunla birlikte olmasını, ondan hamile kalmasını ister. Karılarını gönderdikleri adamlar ise toplumun ekâbir takımı, reisleri ya da kahramanlıkla meşhur olmuş kimseleridir.[728] Kadın, gittiği adamdan hamile kaldığı kesinleşinceye kadar kocasıyla ilişkide bulunmaz.[729]

---

[724] Cevad Ali, V. 536-537; Derveze, s. 147.
[725] Apak, s. 152; Günaltay, s. 126.
[726] Apak, s. 152. Daha fazla bilgi için bkz. Cevad Ali, V. 537-538; Günaltay, s. 125; Bkz. Âlûsî, II. 5.
[727] Apak, s. 153. Daha fazla bilgi için bkz. Cevad Ali, V. 538-546.
[728] Bkz. Âlûsî, II. 4.
[729] Günaltay, s. 125; Buhârî, Nikâh, 37.

Haden, câhiliye döneminde hür olduğu için zina yapamayan bir kadının, nikâhsız olarak bir erkekle metres hayatı yaşamasıdır. Zira bu devirde hür bir kadının zina yapması çok ayıp sayılmaktadır. Bu sebeple onlar gizli dost hayatıyla ilişkide bulunurlar. Böyle birliktelikler *Nikâh-ı Haden* olarak isimlendirilmiştir.[730] Nisâ sûresi 25. âyette "gizli dost edinmek"ten bahsedilirken bu nikâha işaret edilmiştir. Araplar için, gizli tutulduğu sürece bir kimsenin dost edinmesinde bir mahsur yoktur.[731]

On kişiden az olmaksızın birçok adamın aynı kadınla beraber olması şeklinde müşterek bir nikâh da mevcuttur. Bu birliktelik sonucu şayet kadın hamile kalırsa, doğurduğu zaman beraber olduğu adamların hepsini çağırır ve içlerinden hangisini isterse çocuğu onun adıyla anar. Bu durumda adı söylenen adamın çocuğu reddetme gibi bir hakkı yoktur.[732] Buna benzer bir diğer nikâh türünde ise kadın doğurduğunda, beraber olduğu adamlarla beraber bir de kaif çağırır. Kaif çocuğun kime benzediğini söylüyorsa çocuk onun olur.[733] Bu birlikteliğe *Biğa nikâhı* adı verilir.[734]

Arapların nikâh hususunda yaptıkları en kötü şeylerden biri de üvey analarıyla evlenmeleri alışkanlıklarıdır. Bir Arap, karısını boşar veya ölürse, bu adamın büyük oğlu bu kadınla evlenmek istediğinde elbisesini o kadının üzerine atar, bu suretle *kalıng* (mehr) vermeğe lüzum kalmadan o kadın nikâhlı karısı olur. Bu oğul isterse üvey anasını başkasıyla evlendirir ve mehrin kendisine verilmesini şart koşabilir. Hatta ölen kimsenin hayatta kalan oğlu küçük ise üvey anayı, çocuk büyüyünceye kadar bekletip meseleyi onun halletmesine bırakabilirler. Kureyşlilere göre velînin o kadına sahip olması mubah olduğu halde Evs ve Hazrec kabilelerine göre mecburi sayılır; fakat kadın çabuk davranarak kendi kabilesine kaçabilirse bu esaretten kurtulabilir. Şayet varis daha çabuk davranarak elbisesini üvey anasının üzerine atmağa muvaffak olursa artık kadın nişanlanmış sayılır. Bu şekilde üvey anasıyla evlenen kimseye *dayzen* denir.[735] Bu evlilikten doğan çocuğa da *maktî* ve

---

730 Apak, s. 153.
731 Bkz. Âlûsî, II. 5.
732 Bkz. Âlûsî, II. 4; Günaltay, s. 125.
733 Bkz. Âlûsî, II. 4-5.
734 Günaltay, s. 125; Adnan Demircan, "Câhiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt: 49, Sayı: 3, Yıl: 2013, s. 41.
735 Çağatay, Câhiliye Çağı, s. 124; Cevad Ali, V. 529; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 325; Aydın, II.198.

makît denir. Eş'as b. Kays, Muayt, Kinâne b. Huzeyme ve Ebû Amr b. Ümeyye'nin câhiliye dönemi dayzenlerinden oldukları rivâyet edilmektedir. [736]

Bu tür beraberlikler toplumda görülse de Arapların büyük ekseriyeti şereflerini muhafaza ve ailevî gayretleri sebebiyle bu diğer birleşme şekillerini hoş görmezler.[737] İslam, zaten toplumun çoğunda hoş karşılanmayan bu beraberlikleri kaldırır. Haden, istibda, biğa ve makt gibi beraberlikler, şığar gibi kadınları değiştirerek yapılan nikâhlar yasaklanır.[738] Rivayetlerden anlaşıldığına göre Mut'a nikâhı ise bir süre daha devam eder.

Bir İbn Abbâs rivâyetinden mut'anın o gün için zaruret gereği yapılan bir nikâh türü olduğu anlaşılır. O, câhiliyede, bir adamın yabancı bir memlekete gittiğinde, orada ne kadar kalacaksa o kadar süre için bir kadınla anlaştığını, bu süre içerisinde kadının adamın eşyalarını korumakla beraber gerekli işlerini gördüğünü söyler.[739]

Neredeyse her türlü beraberliğe ruhsat veren câhiliye kültürünün hem etkisi hem de bir kültürden birdenbire kurtulmanın sosyolojik olarak imkânsızlığı işbu mut'a rivâyetlerinde kendisini gösterir. Zira sahabe, savaş zamanlarında ailelerinden uzakta kalıp sıkıntıya düştükleri için Hz. Peygamber'e müracaatta bulunup çözüm yolları ararlar. Onlar için durumun problem arz ettiğini gören Hz. Peygamber mut'a yapmalarına izin verir.[740] Bununla beraber, ilerleyen zamanlarda muhtemelen toplumun da artık aile konusuna getirilen düzenlemeleri kabullenmesi kolaylaştığı için mut'anın Hz. Peygamber tarafından tamamen yasaklandığı görülür.[741]

Câhiliyede kızın velîsinden istendiği, velîsinin izniyle mehir karşılığında[742], ilan edilerek[743] nikâhlandığı evlilik türü ise bu özellikleriyle aynen devam ettirilir.

---

[736] Günaltay, s. 126. Makt ve Kureyş'ten bu nikâhı yapan isimler hakkında ayrıca bkz. Demircan, Nikâh, s. 35. Nikâh adı verilen bu tür beraberlikler için ayrıca bkz. Ali Osman Ateş, **İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri**, Beyân Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 331-348; Öztürk, "Ahval-i Şahsiyye Hukuku", ss. 238-247.

[737] Hasan, I. 87.

[738] Buhârî, Nikâh, 29; Müslim, Nikâh, 57-62; Tirmizî, Nikâh, 30.

[739] Tirmizî, Nikâh 29.

[740] Müslim, Nikâh, 11; Tirmizî, Nikâh, 2; Nesâî, Nikâh, 4; İbn Mâce, Nikâh, 2. Mut'a izniyle ilgili olarak ayrıca bkz. Müslim, Nikâh, 13, 14, 18-20.

[741] Müslim, Nikâh, 21. Bu rivâyete göre, Hz. Peygamber'in Mut'a'yı artık kıyamete kadar yasaklar. Bununla beraber Mut'a'nın Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr döneminde devam etmekle beraber Hz. Ömer devrinde yasaklandığına dair rivâyetler de bulunmaktadır, bkz. Müslim, Nikâh, 16, 17.

[742] Müslim, Nikâh, 63.

[743] Tirmizî, Nikâh, 6.

Yukarıda belirttiğimiz üzere, bu hususta velînin otoritesi korunur.[744] Kadınları sadak denilen mehir miktarı belirlenerek nikâhlamak onaylanır ve nikâh şartı olarak kabul edilir. Âyetler evlilikte kadına mehir verilmesinin üzerinde önemle durmaktadır.[745] Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in, İslam öncesi Hz. Hatice ile yaptığı evlilik de dâhil olmak üzere tüm evliliklerinde eşlerine mehir verdiğini biliyoruz.[746]

Câhiliyede uygulanan ve Hz. Peygamber döneminde devam eden nikâhla ilgili bir âdet de düğün yemeğidir. Nikâh töreninden sonraki gün, erkek tarafının eş, dost, yakınlarının yanında çevredeki fukarayı da davet ederek 'velîme' denilen bir ziyafet vermesi âdeti Hz. Peygamber tarafından da yerine getirilir.[747] Bu âdetin sahabeye de tavsiye edildiği anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber, Abdurrahman b. Avf'ın bir hanımla nikâhlandığını öğrenince, en azından bir koyun keserek düğün yemeği vermesini buyurur.[748]

3.1.4. Çok Eşlilik

Câhiliye döneminde erkekler, kabilenin temel gücünü oluşturduklar için erkek çocuk sayısının çokluğu, siyasî bakımdan güçlü olmaya yaradığı gibi sözü dinlenir olmak için de gereklidir. Ayrıca erkek çocukların fazlalığı, ekonomik bakımdan güçlü olmanın da sebeplerindendir. Bu gibi gerekçelerle Araplar hem ailenin hem de kabilenin nüfuzu için önem arz eden erkeklerin sayısını artırmak amacıyla, çok kadınla evlenmeyi önemsemektedirler.[749] Âlûsî (ö. 1857/1924)'ye göre de Arapların

---

744 Ebû Dâvûd, Nikâh 20; Tirmizî, Nikâh 14.

745 Bakara, 2/237; Nisâ, 4/4, 24, 25; Maide, 5/5.

746 Bkz. Müslim, Nikâh, 63, 78; İbn Hişâm, ss. 293-297.

747 Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 1049; Cevad Ali, IV. 685; Nebi Bozkurt, "Asr-ı Saadet'te Evler ve Ev Hayatı", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, Editör: Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, IV. 309; Müslim, Nikâh, 87-92.

748 Müslim, Nikâh, 79-81. Câhiliye dönemi ve İslamî dönemde nikâh adetleri ile ilgili detaylı bilgi için ayrıca bkz. Demircan, "Nikâh", ss. 21-42.

749 Demircan, Adnan. "Câhiliye ve Hz. Peygamber Zamanında Çok Kadınla Evlilik", **İstem**, Sayı:2, Yıl:2003, s. 25. Câhiliye insanının ferdî hayattaki değer ölçüsünü mal ve soy çokluğuna dayandırmasının çoğu defa Mekkî sûrelerde eleştirdiği görülür. Kur'ân, Mücâdele sûresi 58/17'de dünya hayatını tercih etmenin, mal ve çoklukla övünmenin insanı cehenneme gitmekten alıkoymayacağını; A'lâ, 87/16-17'de dünya hayatının gelip geçici bir yer olup, ahiret hayatının daha hayırlı ve ebedî olduğunu belirterek fert ve toplumu takvaya çağırır. Aynı çağrının sadece kendilerine değil daha önceki toplumlara da yapıldığını hatta İbrahim ve Mûsâ'ya gönderilen ilâhî sahifelerde de bu hükümlerin bulunduğunu yine A'lâ sûresi 87/18-19. âyetlerle ifade eder; bkz. Ramazan Altıntaş, **Bütün Yönleriyle Câhiliye**, Ribat Yayınları, Konya, ty., s. 194-195.

nikâha bu kadar rağbet etmelerinin sebebi evlat istemeleridir. Zira onlara göre, kimin evladı doğmamışsa kendisi de doğmamıştır.[750]

Demircan, Câhiliye Araplarında, genç erkeklerde tek eşliliğin yaygın olduğunu ifade etmekle beraber[751] çok kadınla evliliklerin daha çok sosyal konumu ve ekonomik durumu iyi olan kişiler arasında, orta ve üzeri yaşlardaki erkeklerde görüldüğünü belirtir.[752] Çünkü evlilik masraflı bir iştir ve çok kadınla evlenmek isteyen erkeğin, böyle bir evliliğin getireceği maddî yükü kaldırabilecek ekonomik güçte olması gerekir. Kişinin ekonomik durumu yeni evlilikler yapmasını gerektirebilir. Çünkü maddî imkânı iyi olan bir erkeğin, çok erkek çocuğa sahip olmak istemesi doğaldır. Zira erkek çocukların çokluğu, kişinin nüfuzunu ve gücünü artırır.[753] Hanım sayısında bir sınırlama söz konusu değildir. Bir adam istediği kadar hanımı nikâhı altına alabilir.[754]

Hamidullah, poligaminin, Hz. Peygamber devrinde bütün Arabistan'da pek yaygın ve herkesin benimsediği normal bir hayat tarzı olduğunu belirtirken, çok kadınla nikâhlanmaya dayanan evlilik bağ ve ilişkilerinin, değişik insan zümreleri ve bölükleri arasında dostluk ve ittifak bağlarının doğmasına vasıta teşkil ettiğini ifade eder.[755] Böylece kabileler ya da aileler arasında sosyal ilişkilerin geliştirilmesi ve kabileler arasındaki ihtilafların ortadan kaldırılması için sıhriyet yoluyla akrabalık tesis edilir.[756]

Kabilelerin mücadele ve savaşları genel olarak erkekler üzerinden devam ettiği için, erkekler ölüp kadınlar hayatta kalırlar. Diğer taraftan savaşlar sonunda

---

750 Bkz. Âlûsî, II. 9.

751 Demircan, Câhiliye Arapları, s. 56. Demircan'ın belirttiğine göre, çok kadınla evliliğin, gerek Câhiliyye'de, gerekse Hz. Peygamber döneminde evliliklerin çoğunluğunu oluşturmamasının pratiğe dayanan bazı sebepleri vardı. Öncelikle, olağan koşullarda maddî imkânı yeterli olmayan biri, çok kadınla evlilik yapamazdı; böyle birisine kimse kız vermek istemezdi. Öte yandan kadın-erkek nüfusu arasında, erkeklerin aleyhine bir dengesizlik olmakla birlikte bu durum, erkeklerin çoğunun çok evlilik yapmasına imkân tanımazdı. O halde çok kadınla evliliğin tek kadınla evliliğe nazaran az olmasının sebebi ahlakî gerekçelerden ya da çok kadınla evli olmanın kötü görülmesinden değil, imkânların elverişli olmamasındandı. Bkz. Demircan, "Çok Kadınla Evlilik", s. 31.

752 Demircan, Câhiliye Arapları, s. 57.

753 Demircan, Câhiliye Arapları, s. 57; "Çok Kadınla Evlilik", ss. 30-31. Sahabe arasında hayatı boyunca tek eşli olanların yanında, birden fazla hanımla evlenenlerin de olduğu fakat bunların daha çok zengin ya da sosyal statüsü yüksek kimseler olduğuna dair bkz. Abdurrahman Kurt, "Dinî Kaynakların Çokeşliliğe İlişkin Görüşleri ve Osmanlılarda Çokeşlilik", **UÜİFD**, Sayı: 8, Cilt: 8, Yıl:1999, s. 197.

754 Cevad Ali, V. 547; Çağatay, Câhiliye Çağı, s. 122.

755 Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 669-670.

756 Demircan, Câhiliye Arapları, s. 57.

kazanılan ganimetler yalnızca para ve maldan ibaret değildir. Elde edilen esirlerin pek çoğu da kadınlardan oluşur. Bu esirlerin paylaşımı da çok eşliliğe yol açar.[757]

Kocası ölen kadınların yakınlarından bir erkeğin himayesi altına girme ihtiyacı da çok evlilik sebeplerindendir. Toplum, bu evlilikleri makul gördüğü için daha önce hiç evlenmemiş ya da dul olan bir kadına, ikinci ya da üçüncü eş olarak evlilik önerisi yapılması garip karşılanmaz.[758]

Erkeklerin ilk evlilikten sonraki evlilikleri çoğu zaman kabile içindeki konumlarından dolayı yapıldığı için genel olarak ilk eşten sonra evlenilen kadınlar dul kadınlardır. Ancak evlilik, kabile ilişkilerini geliştirme amacı taşıyorsa genç bir kızın, yaşı ilerlemiş bir kabile ileri geleniyle evliliği, sık karşılaşılan bir durumdur.[759]

Günümüz mantığı açısından kabul edilmesi zor gözükse de poligaminin Câhiliye Araplarının o günkü kültüründe yadırganmadığı açıktır.[760] Hatta erkeklerin çok evlilik yapmasının, kadınlar tarafından bile makul görüldüğüne dair örnekler mevcuttur. Mesela Hz. Peygamber'in zevcesi Ümmü Habîbe'nin kendi kız kardeşiyle evlenmesini Hz. Peygamber'e teklif ettiği Buhârî'de rivâyet edilir.[761] Bu tür tekliflerin başka kimseler tarafından Hz. Peygamber'e yöneltildiğini de Hz. Peygamber'in "bana bir daha kız kardeşlerinizi teklif etmeyin" şeklindeki sözlerinden anlamak mümkündür.[762] Bunun yanı sıra, kendisini mehirsiz Hz. Peygamber'e sunan kadınlar hem Kur'ân'ın konusu olmuş[763] hem de hadis ve siret kitaplarında isimleriyle zikredilmişlerdir.[764] İlgili rivâyetlerde Hz. Âişe ve Enes b.

---

[757] İsmail Yakıt, "Hz. Peygamber'in Evliliklerinin Sosyo-Kültürel ve Dinî Analizi", **SDÜİF IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı (19-20 Nisan 2001-Isparta),** edt. Ali Çolak, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2002, s. 14.

[758] Demircan, Câhiliye Arapları, s. 57.

[759] Demircan, Câhiliye Arapları, s. 58.

[760] Watt, Arabistan'da, devam eden anaerkil kültür dolayısıyla poliandrik evlilikler yapıldığından da bahseder. Ona göre Hz. Peygamber'e kendini mehirsiz olarak sunan kadınların bu davranışı bölgede hala mevcut olan poliandrik beraberliklerin bir uzantısıdır. Hz. Peygamber'e kendisini mehirsiz olarak teklif eden ve nihayetinde onunla evlenen Meymûne bt. Hâris'in anasoy bir aileye mensup olduğuna dikkat çeken Watt, ayrıca Hz. Peygamber'in, Meymûne ile evliliği istisna olarak, bu tür beraberliklerinde bu kadınları, onlara ait evlerde ziyaret etmiş olmasını da söz konusu poliandri geleneğiyle açıklar. Zira bu tür evliliklerde kalınan yer erkeğin evi değil kadının evidir. Bkz. Muhammed Medine'de, s. 448-449. Bunun yanında Watt'a göre, poliandrinin Kur'ân tarafından hoş karşılanmadığı, evlenmeye güç yetiremeyen kimseye, bu tür beraberliklerde bulunan kadınlarla evlenmektense sabrın tavsiye edilmesinden ve mü'minlerin, tek eşli olmak isteyen kadınları bu tür beraberliklere zorlamalarının yasaklanmasından da anlaşılabilir. Bkz. age, s. 323-324, ilgili âyetler: Nisâ, 4/25; Nûr, 24/33.

[761] Buhârî, Nikâh, 26, 27.

[762] Buhârî, Nikâh, 26, 27.

[763] Ahzâb, 33/50.

[764] Buhârî, Nikâh, 15, 30, 33; İbn İshâk, s. 269.

Mâlik'in kızının kendisini Hz. Peygamber'e mehirsiz sunan kadınları ayıpladıkları görülür. Fakat rivâyetlerden görüldüğü üzere, onların ayıpladıkları şey, bir kadının evli bir adama böyle teklifte bulunması değil kendisini mehirsiz olarak sunmasıdır.[765]

Ne kitap ne de sünnet Câhiliye Arabı'nın bu yönde cârî kültürünü değiştirir. Her ne kadar evlenilecek kadın sayısında bir sınırlamaya gidildiğine dair görüşler[766] varsa da bunlar tartışmalıdır.[767]

Hanım sayısındaki tahdîd meselesinde farklı kanaatler olsa da çok eşliliğe Hz. Peygamber tarafından da devam edildiği malumdur. O, Hz. Hatice ile yaptığı evlilik süresince tek eşli olmakla beraber[768], onun vefatından sonra birçok hanımla evlenir. Sevde bt. Zem'a, Âişe bt. Ebu Bekr, Zeynep bt. Cahş, Ümmü Seleme, Ümmü Habîbe bt. Ebî Süfyân, Cüveyriye bt. Hâris, Safiye bt. Huyey, Zeynep bt. Huzeyme, Meymûne bt. Hâris, Hafsa bt. Ömer Hz. Peygamber'in nikâhlı eşleridirler.[769]

İbn İshâk (ö. 151/768), Hz. Peygamber'in Esmâ bt. Ka'b, Umre bt. Yezid isimli iki hanımla nikâh kıydığını fakat beraber olmadan onları boşadığını, yine ismini zikretmediği Gıfar'lı bir kadınla evlendiğini fakat kadının göğsündeki bir rahatsızlık sebebiyle Hz. Peygamber'in onu boşayıp ailesinin yanına geri gönderdiğini aktarır. İbn İshâk, başka bir rivâyette ise Tamîme bt. Vehb isimli kimsenin yeğeni ile nikâh kıyan Hz. Peygamber'in, kızın beraber olmak istememesi üzerine onu boşadığını nakleder. Ayrıca Abbâs'ın kızı Ümmü Habîb ergenliğe girince onu nikâhlamaya niyet eden Hz. Peygamber'in onunla evlenemeden vefat ettiği de İbn İshâk'tan gelen bilgiler arasındadır.[770]

Arap kültüründe çok eşe sahip olanların daha ziyade belli yaş ve nüfuza sahip kişiler olduklarına dair bilgiler dikkate alınırsa Hz. Peygamber'in de neden gençlik zamanında tek eşli yaşamışken ileri yaşında çok evliliği tercih ettiği anlaşılabilir.

---

765 Buhârî, Nikâh, 30, 33; İbn İshâk, s. 269.

766 Cevad Ali, V. 548; Çağatay, Câhiliye Çağı, s. 122; Ateş, Câhiliye ve Ehl-i Kitap, s. 330.

767 Söz konusu tartışma Nisâ sûresi 4/3. âyet hakkındaki farklı görüşlerin yanında aynı hususa işaret eden rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. İlgili âyetin amacının evlenilebilecek kadın sayısını sınırlandırmak değil, yetim mallarını korumak olduğunu öne süren bir görüş için, bkz. Mustafa Yıldırım, "Nisâ Sûresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", **İSAV Dinlerde Nikâh Sempozyumu Tebliğler Kitabı (06-08 Nisan 2012-İzmir)**, İstanbul, 2012, ss. 533-546; Öztürk, "Ahval-i Şahsiyye Hukuku", ss. 249-250. Ayrıca tartışma konusu olan âyetle beraber bu konuda nakledilmiş hadislerin incelendiği bir çalışma olarak bkz. Yusuf Ziya Keskin, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Âyet ve Hadislerin Tahlili", **HRÜİFD**, Sayı:VI, Yıl:2000, ss. 5-26.

768 Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 77.

769 İbn Hişâm, IV. 293.

770 İbn İshâk, ss. 267-268; Hz. Peygamber'in eşleri, cariyeleri ve birlikte olduğu diğer kadınlarla ilgili olarak ayrıca bkz. Watt, ss. 447-454.

Bunun yanında, o kültürde cari uygulamaların onun evlilikleri üzerinde daha fazla tesire sahip olduğu açıktır. Toplumun önde gelen kişileriyle ilişkileri sağlamlaştırmak amacına matuf olarak evlilikler yapılmasına dayalı geleneğin izi Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekr'in kızı Âişe ile yaptığı evlilikte görülür.[771] Bunun bir diğer örneği de onun Hz. Ömer'in kızı Hafsa ile yaptığı evliliktir. Hz. Peygamber, bu iki evlilik vasıtasıyla iki dostuna saygısını daha fazla gösterme ve onlarla daha da yakınlaşma imkânı bulur.[772]

Ümmü Seleme Uhud savaşı sırasında şehid olan Ebu Seleme'nin hanımıdır.[773] Yine Zeynep bt. Huzeyme de kocası Ubeyde b. Hâris b. Muttalib'i Bedir savaşı sırasında şehid vermiştir.[774] Ümmü Habîbe Habeşistan'a eşi Ubeydullah b. Cahş ile hicret etmiş, eşi vefat edince babası Ebû Süfyân'ın yanına da dönmemiş ve yalnız kalmıştır.[775] Hz. Peygamber'in Âişe dışındaki evliliklerinin dul kalmış hanımlarla olması, toplumda erkek ölümlerinin fazla olmasıyla yakından ilişkilidir.

Hz. Peygamber'in hanımları arasında öz amcakızı olan kimse yoktur. Yine Hz. Peygamber'in, aşireti olan Haşim boyundan olan bir hanımı da yoktur. Ancak Kureyş'in diğer boylarından olan hanımları vardır. Ebû Bekr'in kızı Âişe, Teym boyundandır. Ömer'in kızı Hafsa, Beni Adiy boyundandır. Ebû Süfyân'ın kızı Ümmü Habîbe, Abdi Şems'ten; Ümmü Seleme ve Zema kızı Sevde, Benî Amir'dendir.[776] Bu durum, evliliklerinde Hz. Peygamber'in boylar arasında yakınlaşma amacı güttüğüne işaret eder. Bu amaca yönelik olduğu görülen başka evlilikler de söz konusudur.

Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme evliliğiyle İslam'a en büyük düşmanlık yapan Ebû Cehil'in kabilesi Mahzûn'un düşmanlığının önüne geçme, Ümmü Habîbe evliliğiyle Ebû Süfyân ile arayı düzeltme niyeti taşındığı ifade edilir.[777] Âmir b. Sa'sa'a kabilesinden olan Zeynep bt. Huzeyme'nin ölümünden sonra, onun anne bir

[771] Buhârî, Nikâh, 11.
[772] Derveze, I. 580.
[773] Müslim, Cenâiz, 3.
[774] Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 680.
[775] İbn İshâk, s. 259; İbn Hişâm, ss. 294-295.
[776] Derveze, I. 42.
[777] Mehmet Azimli, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt:16, Sayı:1, Yıl:2003, s. 29.

kardeşi olan Meymûne ile de evlenen Hz. Peygamber, bu evlilikleriyle Arabistan'ın bu en güçlü kabilesiyle ilişkileri düzeltmek amacı güder.[778]

Safiye, Hz. Peygamber'in Hayber savaşı sonrası evlendiği hanımıdır. Hz. Peygamber onu savaş ganimeti olarak alır, azad edip evlenir.[779] Rivayetlere göre, Hayber zaferle sonuçlanınca Hz. Peygamber'e gelerek kendisine ganimet olarak bir cariye isteyen Dihye b. Halîfe, izin üzerine gidip kendisine Safiye'yi seçer. Fakat Safiye'nin Kureyzâ ve Nadîr'in hanımlarından birisi olduğu ve onu Dihye'nin değil Hz. Peygamber'in almasının daha uygun olduğu söylenince Safiye Hz. Peygamber'in hissesine ayrılır.[780] Çünkü Araplardaki savaş örfüne göre, bir kabile herhangi bir ganimet elde ederse ganimet tüm kabileye aittir fakat ganimetin en iyisi kabilenin başkanı kimse onundur.[781] Bu âdetin gereği olarak Safiye'yi Hz. Peygamber'in alması uygun görülünce Hz. Peygamber de gereğini yerine getirir.

Savaş sonrası ganimet olarak ele geçirilmiş bir diğer hanım da Cüveyriye'dir. Mustalikoğullarından alınan esirler paylaştırıldığında başkasına düşen Cüveyriye, sahibiyle mükatebe akti yapar. Bu konuda Hz. Peygamber'den yardım istemeye geldiğinde Hz. Peygamber'in mükatebesini ödemesi karşılığında nikâhına girer.[782]

Çok eşlilik geleneğinin yalnızca Hz. Peygamber değil ashabı tarafından da devam ettirildiği[783], hatta çok kadınla evlenmenin bir iftihar vesilesi olarak anıldığı görülür. Örneğin Buhârî'nin naklettiğine göre, İbn Abbâs Said b. Cübeyr'e evli olup olmadığını sorar. Said b. Cübeyr evli olmadığını söyleyince de ona, hanımı çok olanın ümmetin en hayırlı kişisi olduğunu söyleyerek evlenmesini tavsiye eder.[784]

Görüldüğü üzere, günümüz dünyasında bir kadını ganimet olarak sahiplenmek ve aynı anda birden fazla kadınla evlenmek makul bir davranış olarak

---

[778] Hamidullah, İslam Peygamber, II. 679-680, 687. Hz. Peygamber'in evliliklerinin çoğunda kabileler arası ilişki kurma amacı güttüğünü ve bunda başarılı olduğunu açıklayan bir çalışma olarak bkz. Rıza Savaş, "Hz. Muhammed'in Çok Evliliğinin Siyasî Boyutu", **SDÜİF VII. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı (19.04.2004, Isparta)**, edt. İsmail Yakıt, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2006, ss. 103-119; "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in Aile Hayatı ve Evlilikleri, **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, I. 397-400.

[779] Buhârî, Nikâh, 13,14, 61.

[780] Müslim, Nikâh, 84; Ebû'l-Hasan İzzeddin İbnü'l-Esîr, **Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe**, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, VII. 168.

[781] Emin, s. 38.

[782] Ebû Dâvûd, Itk, 2; İbn Hişâm, s. 295.

[783] Bkz. Kurt, s. 197.

[784] Buhârî, Nikâh, 4.

yorumlanmasa da Arap örfü bu davranışı yadırgamamıştır. Hz. Peygamber ise çok evlilik mevzusunda içinde bulunduğu kültürün, örfün gereği gibi davranmakta bir beis görmemiştir.

3.1.5. Cariyeler ve Köleler

Câhiliye toplumu bünyesinde kölelik kurumu mevcuttur. Bir kimsenin köle olması onun anne ve babasının her ikisinin de köle olmasından kaynaklanabildiği gibi başka sebeplere de dayanabilir. Mesela bir savaşta özgürlüğünü kaydeden ve esir düşen kişi köle olabilir. Bir başka yerde köle olarak satılırken alınıp oraya getirilmiş de olabilir.[785] Çünkü esir tüccarları Habeşistan'dan ve komşu ülkelerden getirdikleri köle ve cariyeleri belli mevsimlerde kurulan panayırlara götürerek satarlar. Hatta Kureyş kabilesi, Adnânîler içerisinde esir ticareti ile meşgul olan kabilelerin en önemlisidir.[786] Bir bağış, hediye olarak gönderilen köleler de vardır.[787] Dolayısıyla Câhiliye döneminde bu insancıkların da -diğerleriyle aynı seviyede olmasalar da- ailede yeri vardır.

Köleler, Câhiliye Araplarında bir meta ve mal gibi satıldıkları gibi miras yoluyla da varise geçebilirler. Bazen hediye edilir veya gelin mehri olarak verilirler. Zanaat, ticaret ve savaşta kölelerden faydalanılır. Kölelerin bir de *kan* denilen bir sınıfı vardır[788] ki bunlar ziraatle uğraşır, toprakla beraber alınıp satılırlar. Arap toplumu köleleri aşağı bir sınıf saydığından onların cezalarını da hür insanların cezalarının yarısı olarak kabul eder.[789] Bu tür tutumların yanı sıra câhiliye döneminde kölelerin evlat edinildiği de bilinmektedir.[790]

Kölelik kurumundan dolayı Arap toplum yapısında kadınlar da iki sınıf oluştururlar: Hür kadınlar ve cariyeler. Bu iki kadın sınıfı arasında esaslı farklar mevcuttur. Arabın nazarında cariyesi ile dişi devesi arasında hiçbir fark yoktur. Onu

---

[785] Bkz. Vecdi Akyüz, Nihat Ergin, "Asr-ı Saadet'te Kölelik ve Cariyelik", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, edt: Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, IV. 179-181.

[786] Günaltay, s. 117.

[787] Bkz. Akyüz, Ergin, IV. 179-181.

[788] Araplarda kölelerin vasıflarına göre aldıkları farklı isimler hakkında bilgi için bkz. Ali Hatalmış, **İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2012, ss. 24-30.

[789] Günaltay, s.117.

[790] Akyüz-Ergin, IV. 177.

da devesi gibi alıp satar. Hatta bazı Araplar genç ve güzel cariyeleri toplayarak bunları sermaye olarak kullanabilirler.[791]

Arap geleneği cariyelerden doğan çocukları da esir sayar. Yalnız bu çocukların zeki ve seçkin olmaları durumunda, babaları isterlerse onları kendi neseplerine kabul ederek evlat ilan edebilir. Câhiliye döneminde köle ve cariyelerin yaşam koşulları oldukça güçtür. Kendilerine barbarca muamele edilir. Efendileri yaşamlarında kayıtsız şartsız söz sahibidir. Sahibi isterse köle veya cariyesini öldürünceye kadar döver, elini, kulağını, burnunu keser, gözünü çıkarır, hatta öldürür. Bu zulmü yapan şahsa karşı hiç kimse, hiçbir şekilde sorumluluk yüklemez. Çünkü Arap toplumunun örf ve geleneği kölelere hiçbir insanî hak tanımaz. [792]

Cariyeler, bir nikâh akdi olmaksızın efendisinin emir ve hizmetine bağlıdır. Efendi de cariyesinin şahsı üzerinde mülkiyet hakkına sahiptir.[793] Sayı sınırı olmaksızın kendi cariyelerinden dilediği kadarıyla, evlenmeden ve mehirsiz olarak ilişkiye girebilir. Çünkü bunlar kendisinin mallarıdır. Efendinin, cariyelerinden bir çocuğu olmamışsa, onları başkasına da bağlayabilir ya da onlarla ilişkiye girecek birine satabilir. Bunun için cariyeleri boşaması da gerekmez.[794] Bunların yanında isterse başka biriyle nikâh akdi yapmasına izin verir. [795]

Kölelik-cariyelik kurumunun da o dönemin bir toplumsal gerçeği olduğu açıktır. Arapların nezdinde böyle bir kurumun varlığı, hayatın bir gereği olarak algılandığı için günümüzdeki gibi zulüm anlamına da gelmez. Dolayısıyla, zulme karşı adaleti savunmak amacıyla Hılfu'l-Fudûl topluluğunun kurulmasında öncülük etmiş Abdullah b. Cüd'an'ın aynı zamanda Kureyşli meşhur bir köle ve cariye taciri olması[796], günümüz bakışıyla bir çelişki gibi görünse de o günün toplum kültürü açısından hiç de anormal değildir.

Bu kurum Hz. Peygamber döneminde de varlığını devam ettirir. Bizzat Hz. Peygamber'in kendisine ait cariyelerinin olduğu bilinmektedir: Reyhâne bt. Amr b. Huzâfe ve Mâriye bunlardandır. Mâriye, Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in

---

791 Günaltay, s. 121.
792 Günaltay, ss. 117-118.
793 Bkz. Akyüz-Ergin, IV. 185.
794 Derveze, II. 146-147.
795 Bkz. Akyüz-Ergin, IV. 185.
796 İbn Hişâm, I. 141-142; İbn Kesîr, Hz. Peygamber'in Hayatı, s. 192; Günaltay, s.117; Hamidullah, İslam Peygamberi, I. ss. 52-53; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Cüd'ân", **DİA**, Ankara, 1988, I. 93-94.

annesidir.[797] Hz. Peygamber'in İslam'a davet mektubu gönderdiği Mukavkıs, davete olumsuz yanıt vermekle beraber Hz. Peygamber'e hediyeler göndermeyi de ihmal etmez.[798] Gönderdiği hediyelerin arasında köle kadınlar da vardır. Hz. Peygamber, bu köle kadınlardan birini kendine alır ki o, Mâriye'dir.[799]

Reyhâne ise Medineli Yahudi kabilesi Kureyza'ya mensup bir hanımdır. H. V. yılda bu kabileyle girilen savaşın sonunda, ganimet olarak Hz. Peygamber'in hissesine düşer. Bir süre sonra Müslüman da olan Reyhane'yi Hz. Peygamber nikâhlayarak hürriyetine de kavuşturmak ister fakat kendisi cariye olarak kalmayı tercih eder.[800]

Hz. Peygamber'in hayatında özellikle iki azatlı köleden söz edilir; Ümmü Eymen ve Zeyd b. Hârise. Her ikisi de İslam öncesinde köleleştirilmiş fakat Hz. Peygamber tarafından azat edilmiş kişilerdir.[801] Zeyd, risâlet öncesi Hz. Peygamber tarafından babasıyla beraber gidip gitmemekte serbest bırakıldığı zaman Hz. Peygamber'le kalmayı seçer. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun elinden tutup Kureyş'ten bir topluluğun yanına giderek "varis olarak da mevrûs olarak da bunun oğlum olduğuna şahit olunuz!" diyerek kendisini evlat edinir.[802]

Cariyelerin câhiliye Araplarında zaman zaman mehir olarak verildiğinden yukarıda bahsedilmişti. Bu uygulamanın da Hz. Peygamber tarafından devam ettirildiği görülür. Zira rivâyetlerde, Safiye'yi azad edip hürriyetini ona mehir sayarak nikâh kıydığı belirtilen Hz. Peygamber'in[803], hizmetindeki Rezine isimli bir hanımı ayrıca Safiye'ye cariye olarak verdiği de kayıtlarda yer almaktadır.[804]

Cemiyete mal olmuş; kökleşmiş bir kurumun, bir-iki maddeyle kaldırılması mümkün değildir. Kanunun emri ne derece sert yaptırımlara bağlanırsa bağlansın, toplumun ortak tepkisi baskın geldi mi, hukukun acziyle karşılaşılır. Mevzii de olsa, hukukun uygulanamaması kamu vicdanındaki hukuka, kanuna saygı hissini kaldırır.

---

797 İbn İshâk, s. 270.
798 Bu mektup için bkz. Muhammed Hamidullah, **Mecmu'atü'l-Vesâ'ikı's-Siyâsiyye li-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1987, ss. 135-138.
799 Hamidullah, İslam Peygamberi, I. 316.
800 Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 690.
801 Mehmet Nadir Özdemir, "İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı", **Bilimnâme**, XIX, 2010/2, s. 75.
802 Akyüz-Ergin, IV. 177.
803 Buhârî, Nikâh, 14; Müslim, Nikâh, 85.
804 İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-Ğâbe, VII. 110.

Kur'ân'ın köleliği reddetmemesinin en önemli sebebi budur.[805] Aynı şey Hz. Peygamber için de geçerli olmalıdır. Fakat bununla beraber bu kurumda birçok ıslahata gidildiği de görülür. Örneğin, Hz. Peygamber'in, elinin altında cariyesi olan bir adamın o cariyeye ilim öğrettiği, ona terbiye ve eğitim verdiği sonra da onu azad ettiği ya da kendine eş aldığı takdirde sevabının iki katı olacağını buyurması[806] bunu gösterir. Köle azad eden kimsenin, kölenin her uzvuna karşılık kendi uzuvlarından birini de cehennemden kurtardığının[807] müjdelenmesi de aynı amaca yöneliktir.

Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin de cariye olarak yanında bulundurması mümkünken, Safiye'yi nikâhlayıp hanımları arasına kattığı görülür.[808] Hz. Peygamber, Hayber dönüşü savaş ganimeti olarak kendisine düşen Safiye'yi azad ederek, bunu ona mehir sayar ve onunla evlenir.[809]

Hz. Peygamber Bedir savaşında izlediği yöntemle de amacının bu kurumu devam ettirmek olmadığını gösterir. Hicretin 5. yılında Beni Mustalık Gazvesi'nde esir olarak ele geçirilen kadın ve çocuklar köle olarak Müslümanlara dağıtılır. Hz. Peygamber bunların içinden Cüveyriye ile nikâhlanınca sahabe de ellerindeki esirleri karşılıksız serbest bırakır. Yine Huneyn Gazvesi'nin ardından alınan ganimetler ve esirler Cirâne'de toplanır. Esirlerin kurtuluşu için gelen bir heyetin isteği üzerine Hz. Peygamber tüm esirleri karşılıksız serbest bırakır. Sahabe de paylarına düşen esirleri salıverirler.[810]

İslam öncesinden aktarılmış bir kurum olarak köle ve cariyelerin aile ve toplum içerisindeki durumları bu örneklerden anlaşılacağı üzere düzeltilmeye çalışılır[811] ve bu yönde çok mühim adım atılır. Bununla beraber, tümüyle bu kurumu ortadan kaldırmak gibi bir davranış sergilenmediği gibi, o gün toplumsal şartların gerektirdiği ölçüde köle ve cariyelikten yararlanılmaya da devam edilir.

---

805 Akyüz-Ergin, IV. 191.
806 Buhârî, Nikâh, 13; Müslim, Nikâh, 86.
807 Müslim, Itk, 21-24.
808 Buhârî, Nikâh, 13.
809 Buhârî, Nikâh, 14.
810 Özdemir, ss. 75-76.
811 Hz. Peygamber'in, köle ve cariyelere iyilikle muamele edilmesi yönündeki tavsiyeleri, bu insanları özgürleştirmek için izlediği yollar ve konuyla ilgili örnek davranışları için ayrıca bkz. Hatalmış, ss. 50-61; Şafak Baran, **Felsefenin Gözüyle Kur'ân'da Kölelik ve Cariyelik**, SÜSBE, Konya, 2006, ss. 339-366.

3.1.6. Küçük Yaşta Evlilik

Câhiliye Araplarında evlilik yaşı konusundaki kabuller de günümüzdekinden farklıdır. Kızlar genellikle on iki yaşına basmadan evlendirilir.[812] Bu onlar için olağan bir durumdur. Zira Hz. Âişe'nin bir kız çocuğunun dokuz yaşına geldiğinde artık kadın sayıldığını ifade eden sözleri[813] o kültürde evlilik yaşından ne anlaşıldığını gösterir. Hatta bazı rivâyetler evlilik yaşı diye bir kavramın yani bir alt sınırın dahi olmadığına işaret eder. Örneğin Hz. Ömer, Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm ile evlendiğinde henüz Ümmü Gülsüm buluğ çağına dahi gelmemiş bir kız çocuğudur.[814] Hz. Ömer, onu babası Hz. Ali'den istediği zaman Hz. Ali henüz kızının yaşının çok küçük olduğunu söylese de Hz. Ömer onu görmek ister, görünce de evlenebilecek yaşta olduğuna dair fikrini Ali'ye bildirir ve böylece talep nikâhla sonuçlanır.[815]

Bünyamin Erul, Hz. Peygamber'in kızları Ümmü Gülsüm ve Rukiye'nin de Ebû Leheb'in iki oğlu ile yaptıkları ilk evliliklerinde henüz küçük yaşta oldukları kanaatindedir.[816] Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evlilik ve nübüvvet yaşları göz önünde bulundurulup Rukıye ve Ümmü Gülsüm'ün her ikisinin de nübüvvet öncesi Ebu Leheb'in iki oğluyla evlendikleri, peygamberlik ve Ebu Leheb hakkında ayet nazil olunca boşandıkları bilgileri[817] dikkate alındığında Erul'un kanaatinde haklı olduğu anlaşılır.

Hz. Peygamber'in bir diğer kızı Zeynep'in de evlilik yaptığı esnada küçük olduğu, hakkındaki bilgilerden anlaşılmaktadır. Hicretten 23 yıl önce doğduğu ve teyzesi Hâle bt. Huveylid'in oğlu Ebû'l-As ile olan evliliğini İslam'dan önce ya da İslam'ın ilk yıllarında yaptığı bilgileri dikkate alındığında, Zeynep'in de on yaşlarındayken evlendiği ortaya çıkar.[818] Bu örnekler bize kız çocuklarının küçük

---

812 Özaydın, III. 321.
813 Tirmizî, Nikâh, 19.
814 Bkz. İbn Sa'd, VIII. 463.
815 İbn Sa'd, VIII. 464; İbn İshâk, ss. 248-249.
816 Bünyamin Erul, "Hz. Âişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On dokuz mu?", **İslâmî Araştırmalar**, Cilt:19, Sayı:4, Yıl:2006, s. 641. Rukiye'nin 12 yaşlarında evlendiğine dair bkz. Reşadet Ahmedov, "Hz. Peygamber'in Evlendirdiği Kişiler ve Evlendirilme Amaçları", **İhyâ Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, Cilt:3, Sayı:1, Yıl:2017, s. 26.
817 Bkz. İbn Sa'd, VIII. 36-39.
818 Aynur Uraler, "Zeyneb", **DİA**, İstanbul 2013, XLIV, 355; Ahmedov, s. 25. Küçük yaş evliliklerine dair daha fazla örnek için bkz. Ahmedow, ss. 641-642; Azimli, s. 35; Mustafa Öztürk, **Câhiliyeden İslamiyet'e Kadın**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 44.

yaşta evliliklerinin o kültürde anormal karşılanmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Küçük yaş evliliği yalnızca kız çocukları için geçerli değildir. Küçük yaşta kız çocuğuyla yine küçük yaşta bir erkek çocuğun nikâhlandığına dair kayıtlar mevcuttur. İbn İshâk'ın bildirdiğine göre, Ümmü Seleme'nin oğlu Seleme ile Hamzâ'nın kızı Hz. Peygamber tarafından evlendirilmişlerdir. Bu evlilik esnasında her ikisinin de yaşı küçüktür ve ikisi de bir araya gelmeden vefat etmişlerdir.[819]

Evliliklerde küçük yaşın garip karşılanmadığı bu kültür, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile evliliğinde kendini gösterir. Zira bu konuda tartışmalar olsa da[820] rivâyetlere göre Hz. Âişe Hz. Peygamber'le evlendiğinde henüz oyun oynayan bir kız çocuğudur. Buhârî ve Müslim'in naklettiği rivâyetler, onun nişan yaşının altı, nikâh yaşının ise dokuz olduğunu haber verir.[821] Bu durum, o gün için o kadar normaldir ki kendisinden kızını isteyen Hz. Peygamber'e, "Ben senin kardeşinim ama!" diyen Hz. Ebû Bekr'in, 'kızının henüz evlilik için çok küçük olduğunu' söylemek aklına bile gelmez.[822]

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere küçük yaş evliliği, Arap toplumunda uygulana gelen bir âdettir. Bu âdeti uygulayan kimselerin yadırganması, böyle bir davranışın günümüzdeki gibi hoşgörülmemesi söz konusu değildir. İşbu kültürün bir uzantısı olarak, Hz. Peygamber de küçük yaşta olan Hz. Aişe ile evlenmekte bir mahzur görmemiştir.

3.1.7. Talâk

Câhiliye'de bir erkeğin karısını boşaması onun haklarından biridir. Bu hakkını canı ne zaman isterse kullanabilir. Kadın için ise böyle bir hak söz konusu değildir.[823] Fakat o, kocasıyla anlaşmak suretiyle ona mal veya başka şeyler teklif

819 İbn İshâk, s. 261; Azimli, s. 35.
820 Hz. Âişe'nin yaşıyla ilgili farklı görüşleri delilleriyle beraber ortaya koyan bir çalışma olarak bkz. Erul, Cilt:19, Sayı:4, Yıl:2006.
821 Buhârî, Nikâh, 9, 11; Müslim, Nikâh, 69-72. İbn Hişâm Âişe'nin nişan yaşını yedi olarak kaydederken, nikâhlandığında dokuz ya da on yaşında olduğunu belirtir. Bkz. Erul, s. 293.
822 Buhârî, Nikâh, 11.
823 Cevad Ali, V. 552.

ederek kendisini boşattırabilir ki bu talak çeşidine *hul' talakı* denir.[824] Bunun dışında Câhiliye Arapları kadından üç şekilde ayrılır: talak, zıhar ve îlâ.[825]

Câhiliye döneminde bir kadını üç talakla boşama âdeti mevcuttur. Araplar bu boşama âdetini İbrahim Peygamber'in oğlu İsmail Peygamber'e dayandırırlar. Adam karısını tek talakla boşarsa, kadının talipleri içerisinde kadınla tekrar evlenmeye hak sahibi olan önceki kocası sayılır. Aynı şey iki talakla karısını boşadığında da söz konusudur. Fakat karısını üç talakla boşamışsa artık ona dönme imkânı yoktur.[826] Bu bilgilerin yanı sıra, câhiliyede bir adamın karısını istediği kadar boşadığı, iddet süresi dolmaya yakın tekrar onu aldığı ve aynı şeyi böylece tekrar ederek kadına eziyet ettiği de Hz. Âişe'nin dilinden zikredilir.[827]

Bir adam karısını boşamak istediği zaman ona, "ipin artık boynunda", "serbest bırakılmış şu deve gibi özgürsün", "ailenin yanına dön" gibi ifadeler kullanır.[828] Bazen de kadına "Sen hürsün" diyerek onu boşadığını kasteder.[829]

Câhiliye döneminde, kadınların bir adamdan boşandıktan sonra iddet beklemedikleri bilinmektedir. Şayet kadın boşandıktan sonra evlenir de sonraki eşiyle evliliğinden sonra doğurursa, çocuğa önceki eşinden hamile kalmış olsa da çocuk sonraki eşin sayılır, çünkü bebek sonraki eşin döşeğinde doğmuştur.[830] Kadınlar herhangi bir sebeple boşandığında, boşandıktan sonra bazen onlara eziyet olsun diye, onun başkasıyla evlenmesine bir müddet mâni olunur.[831]

Kadın kocası öldüğünde bir yıl iddet bekler.[832] Ebu Seleme'nin kızı Zeynep'ten nakledilen rivâyete göre, bu süre içerisinde en kötü elbiselerini giyer, evinin en kuytu yerine çekilir. Koku sürünmez, süslenmez, temizlenmez. Tam bir sene dolunca, kadının yanına eşek, koyun ya da bir kuş cinsi hayvan getirilir, kadın o

824 Cevad Ali, V. 552; Âlûsî, II. 49.
825 Bkz. Âlûsî, II. 50.
826 İbn Habîb, el-Muhabber, s. 309; Âlûsî, II. 49.
827 Tirmizî, Talâk, 16.
828 Cevad Ali, V. 548; Çağatay, Câhiliye Çağı, s. 124.
829 Cevad Ali, V. 549.
830 İbn Habîb, el-Muhabber, s. 338.
831 Çağatay, Câhiliye Çağı, s. 121. Çağatay, İbn Habîb'in aksine, kadınların boşanma sonrasında da bir yıl iddet beklediklerini söyler. Hatta bu durumu fırsat bilen bazı adamların, boşadıkları kadınlara eziyet etmek maksadıyla, kadının iddet zamanı tamamlanacağı sırada onu tekrar aldığını ve tekrar boşadığını, böylece bir yıl kabul edilen iddet müddeti yeniden başladığı için kadının başkasıyla da evlenemediğini belirtir. Ayrıca kocanın bu işi üç defa tekrar etmesi de mümkündür. Bkz. Çağatay, age., s. 121. Âlûsî de kadınların hem boşanma hem de kocalarının ölümü sonrasında, eşlerine ya da nikâha olan hürmetten dolayı iddet beklediklerini söyler. Bkz. Âlûsî, II. 50.
832 İbn Habîb, el-Muhabber, s. 338.

hayvanı vücuduna sürer. Bunun üzerine kadın kendini kapattığı odasından çıkar. Daha sonra eline deve tezeği verilen kadın, onu fırlatıp atar. Bu artık onun iddetinin bittiği anlamına gelir. Kadın artık temizlenip süslenebilir, taliplerine görünebilir.[833]

Bir diğer boşama türü olan *zıhar* ise adamın karısına onu boşadığını ima eden bazı ifadeler kullanmasıyla gerçekleşir. Örneğin adam, karısına "sen bana anamın sırtı gibisin", "anamın karnı gibisin" gibi sözler söyleyerek onu boşar.[834] Bir diğer boşama ise, adamın karısına ona bir müddet beraber olmayacağına yemin etmesiyle meydana gelen *îlâ*dır.[835] Adam bir ay, bir sene ya da iki sene ya da daha fazla bir müddet için kadını terk etmeye yemin eder.[836] Câhiliye Arabının bundan maksadı kadını boşayıp serbest bırakmak değil ona zarar vermektir. Adam, kadınla bir daha beraber olmayacağına dair yemin eder ve böylece kadını kendi istemediği gibi onun başkasıyla evlenmesini de engeller.[837]

Kocalar bazı zamanlar boşanmayı kadına zarar verme, onun mallarını elinden alma amacıyla kullanırlar. Ric'î boşanma yoluyla, bazen koca, bazen de kadının ailesi tarafından kadına malî yönden zarar verilir. Mesela koca, karısını kesin olmayan bir şekilde boşar. Böylece kadın, onun nikâhına bağlı olarak kalır. Adam kadını ne bırakır ne de güzel ve iyi ilişkiler içinde tutar. Ya da kadının ailesi onun kocasına dönüşüne engel olur. Bunu ya ondan bir miktar mal alabilmek için ya da kin saiki ile yaparlar.[838]

Hz. Peygamber döneminde talak hususunda düzenlemeler görmekle beraber, cari hukukun devam ettirildiğine şahit olduğumuz bazı uygulamalara da rastlarız.[839] Hz. Peygamber'e gelerek, yıllarca emek verdiği kocasının kendisini zıharla boşadığını söyleyen Havle bt. Sa'lebe'nin şikâyeti üzerine nâzil olan Mücâdele sûresi 58/3. âyetle, bu boşamanın hükmü kaldırılır.[840] Bununla beraber âyet nâzil oluncaya

[833] Buhârî, Talâk, 45; Âlûsî, II. 50.
[834] Bkz. Âlûsî, II. 50.
[835] Bkz. Âlûsî, II. 50.
[836] Cevad Ali, V. 551-552.
[837] Vâhidî, s. 81.
[838] Derveze, II. 144.
[839] Câhiliye örfünün İslamî dönemde ta'dil edilmekle beraber kullanıldığına değinen bir çalışma olarak bkz. Hasan Ali Görgülü, "Câhiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslam'ın Boşanmada Örfe İtibar Etmesi", **SDÜİFD**, Sayı:6, Yıl: 1999, ss. 111-126. Görgülü, İslam'ın hüküm koyarken örf ve âdete itibar etmesinin, yalnızca boşanmaya ve hatta Hz. Peygamber devrine has olmadığını da belirtir; bkz. age., s. 123.
[840] Vâhidî, ss. 426-427.

kadar Hz. Peygamber'in de zıharı bir boşama olarak kabul ettiği hatta kadına bu şekilde hüküm verdiği nakledilir.[841]

Î'lâ şeklindeki boşama da devam eden uygulamalardandır. Bizzat Hz. Peygamber'in î'lâya başvurduğunu görmekteyiz. Fakat Hz. Peygamber, î'lâyı bir ay boyunca yaklaşmama şeklinde sınırlandırmıştır.[842] Câhiliye Araplarının, kadınlarını hem terk edip hem de başkalarıyla evlenmelerine mani olmak amacıyla süresiz olarak bırakmaları Kur'ân tarafından reddedilerek î'lâ süresi dört ay olarak sınırlandırılır.[843]

Evlilik hukukuna riayet edememekten çekinen çiftler için hul' yoluyla boşanma kapısı açık bırakılır. Bu durumda, kadının, mehrinden ya da malından bir kısmını kocaya vermesi şart koşulur.[844] İslam döneminde bu şekilde ilk boşama, bizzat Hz. Peygamber'in şahitliğiyle vukû bulur. Sâbit b. Kays ile Habîbe bt. Sehl'in birbirleriyle geçinememelerinden ötürü Hz. Peygamber Sâbit'in mehir olarak verdiği bahçeyi Habîbe'nin geri vermesi şartıyla onları ayırır.[845]

Boşama, İslam sonrası üç talakla sınırlandırılır ve bu yolla kadınlara eziyete son verilir.[846] Ataerkil dilin devamı sebebiyle boşama yine erkeğe ait bir hak olarak devam eder. Boşadıkları kadınların hukuku ile ilgili ne gibi yükümlülüklerinin olduğunu erkeklere hatırlatan âyetler bunu açıkça gösterir.[847]

İddet bekleme İslam sonrasında da gerekli görülürken, süresi, kocası ölen kadınlar için dört ay on gün[848], boşanan kadınlar için üç âdet dönemi[849] ile sınırlandırılır. Şayet kadın hamile ise iddet süresi doğumuyla sonlanır.[850] Bu düzenlemenin, o günkü anlayış gereği, nesep konusunda karışıklığın önüne geçmek amacı taşıdığı açıktır. Zira İbn Habîb'in câhiliye dönemindeki kadınların boşanma sonrasında iddet beklemedikleri ve kiminin önceki eşinden olan çocuğunu sonraki eşinin evindeyken doğurduğuna dair kaydı[851], ayrıca iddet süresini belirlemeye yönelik Bakara 2/228. âyette kadınlara rahimlerinde olanı gizlememeleri uyarısı

841 Taberî, XXIII. 220.
842 Buhârî, Nikâh, 92, 93; Müslim, Talâk, 30-35.
843 Bakara, 2/226.
844 Bakara, 2/229.
845 Taberî, IV. 552-555.
846 Bakara, 2/229.
847 Bakara. 2/229, 231; Talâk: 65/1, 2.
848 Bakara, 2/234.
849 Bakara, 2/ 228.
850 Müslim, Talâk, 56, 57.
851 İbn Habîb, el-Muhabber, s. 338.

yapıldığı dikkate alınırsa, nesep hususunda Arap toplumunda problemlerin olduğu anlaşılır.[852] Âyet bu tür durumların önüne set koymak isterken Hz. Peygamber'in hâlihazırda var olan karışıklığı çözmek amacıyla başka bir çözüm ortaya koyduğu görülür. O, çocuğun firaş sahibine, yani annesi kimin nikâhı altındayken[853] çocuğu doğurduysa ona ait olduğunu buyurarak nesep tartışmalarına nokta koymaya çalışır[854].

İslam öncesindeki uygulamalara benzer şekilde, kadının iddet dönemi boyunca hüzünlü bir hale bürünmesinin, süslenip güzel kıyafetler giymemesinin gerektiği hadislerde yer alır.[855] Görülen o ki, bazı düzenlemelere gidilmekle beraber, o kültürün iddet dönemi içerisindeki bir kadından beklediği davranış biçimi de kısmen onaylanarak, aksi yönde tutumlar hoş karşılanmamıştır.[856] Zira söz konusu rivâyette eşi vefat eden kızının gözüne, gözündeki bir rahatsızlık sebebiyle sürme çekmek isteyen anneye Hz. Peygamber'in izin vermemesi buna işaret etmektedir.[857]

Değinmeye çalıştığımız aile kültürüne dair bütün bu bilgiler, bu kurumun Hz. Peygamber ile beraber olumlu yönde dönüşüme uğradığını bize gösterir. Özellikle kız çocukları ve kadınların hukukunda kaydedilen gelişmeler malumdur. Bunun yanında var olan örf ve geleneklerin, âyetlerde olduğu gibi Hz. Peygamber ve onun uygulamaları, hadisleri üzerinde de izleri mevcuttur. Bu husus, yukarıda verdiğimiz örneklerden görüleceği üzere, Hz. Peygamber'in yaşamına dair kayıtlardan olduğu gibi hadislerden de takip edilebilir.

Bebel, herhangi bir topluma, onun o zamana kadar geliştire geldiği toplumsal, siyasal ve dinsel düzeye pek ters düşmeyecek toplumsal, siyasal ve dinsel koşulları benimsetmenin nispeten kolay olduğunu, fakat aynı toplumu, ulaşmış bulunduğu kültür düzeyinin daha altına inmeye ya da tersine, bu düzeyin birdenbire yapay bir sıçramayla daha üstüne çıkmaya zorlayarak ona bu koşulları dayatmanın ve benimsetmenin imkânsız olduğunu belirtir. Çünkü talep edilen benimsemenin

---

852 Ayrıca rivâyetlerden de bu konudaki sıkıntıları anlamak mümkündür; bkz. Müslim, Ridâ, 36.

853 'Çocuğun, annesi kimin nikâhındayken doğduysa ona ait olduğu' ifadesini kullanmakla beraber, burada kastedilen 'cariyenin sahibi kim ise çocuğun ona ait olduğu'dur. Zira Hz. Peygamber'in, cariyeden doğan fakat babasının kim olduğu konusunda tartışma çıkan bir kimsenin durumu üzerine bu hükümde bulunduğu bilinmektedir. Bkz. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, XII. 32-38.

854 Buhârî, Itk, 8; Müslim, Ridâ, 36-37; Tirmizî, Ridâ, 8.

855 Buhârî, Talâk, 45, 47, 48; Müslim, 66, 67.

856 Daha fazla bilgi için ayrıca bkz. Ateş, Câhiliye ve Ehl-i Kitab, ss. 368-371.

857 Buhârî, Talâk, 45, 46; Müslim, 58, 60, 61.

gerçekleşebilmesi için, koşullar ile toplumun kültür düzeyi arasındaki farklılığın belli sınırları aşmaması gerekir. Koşullarla toplum düzeyi arasında uyumun olmadığı ve koşulların buna rağmen dayatıldığı toplumlarda ise ortaya çıkan kurumların kalıcı olmadığına dikkat çeker.[858] Bebel bu ifadeleri genel anlamda kullanmış olsa da tespitinin haklılığı bizim konumuz açısından bakıldığında görülebilir.

İçinde yaşadığı toplumda var olan sıkıntıları çözmekle yükümlü bir peygamber olarak Hz. Muhammed, toplumun seviyesini aşan, toplumsal gerçeklikte karşılığı bulunmayan bir takım davranış ve söz modelleri ortaya koyarak başarı elde edemezdi. Hatta böyle bir örneklik gerçek hayatla uyuşmadığı için terk edilmeye mahkûm olurdu. Hz. Peygamber'in, karısını döven adama aynı şekilde kısas uygulanması hükmüne karşın, Kur'ân'ın bu konuda kısası reddetmesinin altında yatan sebep de kanaatimizce budur.[859] İşte bu nedenle, aile ile ilgili ortaya koyduğu tutumlarda da Hz. Peygamber'in o günkü Arabın kültürel seviyesine uygun bir dil kullandığı anlaşılmaktadır. Bu, onun sunduğu tekliflerin yaşanabilir olmasını sağlamakla beraber, kendisinin o kültürün içinden çıkmış beşer bir peygamber olmasıyla da ilgilidir.

3.2. EKONOMİ KÜLTÜRÜ

Arap Yarımadasının ekonomi kültürüne bir giriş olarak önce, bu kültürün oluşmasına sebep olan coğrafi şartlar, iklim ve bitki örtüsüne kısaca değinmeyi gerekli görüyoruz.

Dünyanın en büyük yarımadası olan Arap Yarımadası Asya Kıtası'nın güneybatısında yer alır. Yarımada Afrika Kıtası ile Asya Kıtası'nı birbirinden ayıran Kızıldeniz'in doğusunda bulunur. Yarımada'nın kuzeyinde Mezopotamya ve Şam bölgesi, doğusunda Basra Körfezi, güneyinde ise Hint Okyanusu yer alır.[860]

Arabistan, büyük kesimiyle sıcak ve kurak kuşakta yer aldığından, yağışları kıt ve yazları tahammülü güç derecede sıcak olan bir iklime sahiptir. Sıcaklık

---

858 August Bebel, **Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü Dönemi**, çev. Veysel Atayman, Bordo-Siyah yayınları, İstanbul, 2012, s. 15.

859 Bkz. Taberî, VIII. 291; Vâhidî, ss. 155-156.

860 Halil Aldemir, "İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'ân Daveti Açısından Değerlendirilmesi", **Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı (1-3 Temmuz 2011, İstanbul)**, edt. Mevlüt Güngör, İBBKSİDB, İstanbul, 2011, s. 281.

kuzeyden güneye ve plato kesiminden alçak kesimlere inildikçe daha da artar ve zaman zaman 50 dereceye varır. Kış mevsimi kuzeyde ve Basra Körfezi kıyılarında hissedilirse de Kızıldeniz kıyılarında hemen hemen hiç hissedilmez; bu kesimde sıcaklığın 15 derecenin altına düşmesi ender rastlanan olaylardandır.[861]

Başlığımız ekonomi kültürü olsa da, burada yeri gelmişken iklim şartlarının hadislere yansımasına da kısaca değinmekte fayda görüyoruz. Zira bölgenin, hatta hususen Hz. Peygamber'in yaşadığı bölgenin böyle bir sıcak iklim kuşağında yer almasının izleri de hadislerde açıkça görülmektedir. Örneğin yaz sıcağı o kadar bunaltıcı bir hal almaktadır ki Hz. Peygamber, bu şiddetli sıcağı cehenneme benzetir. Hatta güneşin tepede olduğu ve hararetin iyice arttığı öğle vaktinde, namazı biraz ertelemeyi salık verir.[862] Açıktır ki, havanın öğle saatlerinde de serin olduğu bir memlekette yaşasaydı, Hz. Peygamber'in böyle bir ifadesine ve öğle namazını eda etmekle ilgili böyle bir tavsiyesine rastlamış olmayacaktık.

Bölge insanının, günün bu en sıcak saatlerinde dışarıda durmaktansa evlerine çekilerek bir süre uyumayı âdet edindikleri görülür ki, bu âdete 'Kaylûle' denir. Kur'ân'ın, geçmişte birçok şehir halkının Kaylûle sırasında helâk edildiğine dair haberi[863] bu geleneğin çok eskilere dayandığına işaret eder.[864] Aynı geleneği devam ettiren Hz. Peygamber de günün bu sıcak vaktini Kaylûleye ayırır, hatta cuma namazı sonrasında ashabıyla beraber Kaylûle yapar.[865]

Arap Yarımadası'nın iklimi konusuna geri dönerek yağıştan bahsetmek gerekirse, Basra Körfezi kıyılarında oldukça bol olan yağışların yarımadanın orta kesimlerinde 100 milimetreyi dahi bulmadığı görülür.[866] Güneyde bulunan Okyanus (Hint Okyanusu) yağmur getirse de ülke üzerinde mevsimden mevsime esen ve Samum adı verilen sam yeli, dâhili kısımlara pek az nem bırakır.[867]

Arabistan yarımadasında akarsu vadilerinde devamlı su bulunmaması da yağışların azlığının tabii bir sonucudur. İçinde devamlı su bulunmayan, sadece kısa süreli akışlar görülen kuru vadilerin sayısı çoktur. Yarımada'nın yazları yağışlı geçen güney kesimi, doğal bitki örtüsü bakımından öteki kesimlerden daha zengindir;

---

861 Kudret Büyükcoşkun, "Arabistan", **DİA**, İstanbul 1991, III, 250-251.
862 Buhârî, Mevakıtü's-Salât, 9; Müslim, Mesâcid, 182.
863 A'râf 7/4.
864 Nebi Bozkurt, "Kaylûle", **DİA**, İstanbul 2002, XXV. 83.
865 Buhârî, İsti'zân, 41; Cum'a, 41; Müslim, Cum'a, 30.
866 Büyükcoşkun, III, 250-251.
867 Hitti, I. 35.

güneydoğuda Umman Körfezine komşu olan bölgelerdeki dağların yeşil dağlar olarak ifade edilmesi de bu durumu teyit eder. Yarımada'nın büyük kesiminde bitki örtüsü genellikle susuzluğa alışık kurakçıl bitkiler ile tuzlu toprağa uyum sağlayan tuzcul bitkilerden meydana gelir.[868]

3.2.1. Ziraat

Coğrafî yapı, bölgenin iklim ve bitki örtüsünü etkilerken doğal olarak ekonomisini şekillendiren en temel unsur olarak da karşımıza çıkar. Güney Arabistan'da iktisadî hayatın temelini ziraat teşkil eder. Kitabelerde su bentleri, kanallar, tarla sınırı meseleleri ve toprak mülkiyetinden sık sık bahsedilmesi, burada yüksek bir ziraî hayatın varlığını ortaya koymaktadır.[869] Cevad Ali, Câhiliye'den kalma belgelere, ziraî alış veriş yapılan bazı hususî pazarlara ve ticarî alım satım anlaşmalarına istinaden Yemen ve Güney Arabistan'ın bazı bölgelerinde ziraatçılığın olduğunu belirtirken, Arap Yarımadası'nın orta ve doğu kısımları ya da Hicaz bölgesine dair bu tür belgelere rastlanmadığını söyler.[870] Bununla beraber Cevad Ali, İslam sonrası belgelere dayanarak ziraatin bu bölgede yapıldığına da işaret eder. Örneğin Hz. Peygamber, sahabeye hitaben, bir adamın, Allah'tan cennette de toprağı ekip biçmek isteyeceğini, Allah'ın da kabul etmesi üzerine bu işe girişeceğini ve ektiklerinden hemen bolca ürün elde edeceğini anlatınca, badiyeden orada bulunan bir kimse, "Olsa olsa o adam ya Kureyş'ten ya da Ensar'dandır" der ve Hz. Peygamber'i güldürür. En azından bu hadis -sınırlı da olsa- zirai işlerin bu bölgede de yapıldığını gösteren bir belgedir.[871] Bunun yanı sıra, hurma ağaçları ile çevrili bulunan üzüm bahçeleri ve onların arasında yer alan başka ekinler, gölgelikli bahçeler, güzel bostanlar, meyve veren ağaçların çeşitliliği, tanelilerden baklagillere varıncaya kadar her türlü mevsimlik ekinlerden söz eden âyetler[872] bir bütün olarak

---

868 Büyükcoşkun, III. 251.
869 Hakkı Dursun Yıldız, "Arabistan", **DİA**, İstanbul 1991, III. 253.
870 Cevad Ali, VII. 25.
871 Cevad Ali, VII. 27. Hadis için bkz. Buhârî, Muzâra'ât, 20. Ziraatçiliğin yarımadadaki durumuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Cevad Ali, VII. 24-96.
872 En'âm, 6/99,141; Nahl, 16/10-11; Mü'minûn, 23/18-19; Rûm, 30/48-51; Yâsîn, 36/33-34; Kâf, 50/7-11; Vâkıa, 56/63-67; Abese, 80/24-32.

bu bölge ahalisinin çeşitli zirai eylemlerle uğraştığına ve bu alanda küçümsenemeyecek bir payları bulunduğuna güçlü bir delil olabilir.[873]

Hitti'nin ifadelerine göre, Hicaz'ın kuzey taraflarında takriben yirmi kilometre karelik tecrid edilmiş vahalar, yerleşik hayatın yegâne kaynağı olarak dururlar. Hicaz nüfusunun altıda beşi göçebe hayat sürmektedir. İslam tarihinin ilk senelerinde önem kazanan ve bugün el-Hait adıyla anılan Fedek gibi vahaların çoğu, Hz. Peygamber zamanında Yahudiler tarafından işlenen arazilerdir.[874]

Bölgede biraz su olan her yerde sebzeler ve hurma ağaçları bitmektedir. Örneğin Yemame komşu bölgelere buğday, Ta'if üzüm ihraç etmektedir.[875] Ta'if bölgesi üzüm asmalarıyla şöhret yapmıştır ve bundan nebiz adı verilen bir çeşit alkollü içki çıkarılır. Arabistan vahalarının diğer mahsulleri arasında nar, elma, kayısı, badem, portakal, limon, şeker kamışı, karpuz ve muz da bulunur.[876] Arabistan nebat topluluğunda hurma ise kraliçe durumundadır. Bu meyve süt ile birlikte bedevi sofrasında başta gelen yiyecek maddesini teşkil eder ve deve eti müstesna onun en esaslı gıdasıdır.[877] Arap yarımadası ilaç yapımında yararlanılan tıbbi ve aromatik bitkilerin de birçok türüne ev sahipliği yapar. Bölge halkı bu bitkileri çok iyi tanıdığı gibi günlük yaşamında onlardan yararlanır.[878]

Bölge insanının bizzat yetiştirdikleri ve tanıdıkları bu ürünlerin hem Kur'ân hem de hadislerde zikredildiği görülür. Şâtıbî'nin de belirttiği üzere, Allah Kur'ân'da, cennet nimetlerine dair birtakım haberleri sunmak amacıyla onlara kendi bildikleri bu nimetler üzerinden örnekler verir. Mesela, üzüm ve benzeri bildikleri meyve ve yiyecek isimlerini kullanırken, onların bilmedikleri, acem meyve ve yiyeceklerinden olan ceviz, badem gibi ürünlerin ismini vermez.[879]

Hadisler söz konusu olduğunda da durum farklı değildir. Hz. Peygamber, bölgede yetişen bu meşhur ürünü öven ifadeler kullanır. Mesela, hurma güzel bir sahur yemeği olarak hadislerde zikredilirken[880], iftarı hurmayla açmanın ise bereket

---

873 Derveze, I. 71.
874 Hitti, I. 36.
875 Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 941.
876 Hitti, I. 38.
877 Hitti, I. 38-39.
878 Faruk Bal, **Arap Yarımadasında Ticaret –Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi-**, Beka Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 46.
879 Şâtıbî, II. 77.
880 Ebû Dâvûd, Siyâm, 16.

sebebi olduğu buyrulur.[881] Yine bölgenin bu en meşhur ziraî ürünü, "Hurma cennettendir."[882] hadisiyle yalnızca bölgeye ait önemli bir ürün olmaktan çıkarak, aynı zamanda cennetten bir ürün haline gelirken, başka iklim ve coğrafyanın ürünü avokadoya hadislerde de cennet nimetlerine dair haberlerde de rastlamak mümkün değildir.

Arap Yarımadası'nın ziraî çeşitliliği, bölge insanının bu ürünleri iyi tanıyıp tıp alanında kullanmasına sebep teşkil eder. Dolayısıyla bu hususta bir ilaç kültürünün oluştuğunu söylemek de mümkündür.[883] Hz. Aişe ile Urve arasında geçen bir konuşma da bu kültürün varlığına işaret etmektedir. Zira Urve, Hz. Aişe'nin dinî ilimleri bilmesini normal bulmakla beraber onun ilaçlar konusundaki hâkimiyetine şaşırmaktadır. Bunun üzerine Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in rahatsızlığı sırasında Arap yarımadasının dört bir yanından birçok hekimin ilaç tavsiyesinde bulunduğunu ve bunun üzerine kendisinin de bu ilaçlarla Hz. Peygamber'i tedavi etmeye çalıştığını söyler.[884] Yine Esma bt. Umeys'in Hz. Peygamber'in rahatsızlığı sırasında ona acı bir ilaç tattırdığına dair kayıtlar[885] da Hz. Peygamber'in yakın çevresinin o günün tıbb anlayışına göre birtakım bitkisel tedavi yöntemleri hakkında bilgi sahibi olduklarını gösterir.

Hz. Peygamber'in söz konusu ilaç kültüründen haberdar olduğu hadislerden anlaşılmaktadır. Çünkü bölgede bilinen bazı bitkiler, Hz. Peygamber tarafından da şifa kaynağı olarak nitelendirilir. Örneğin hadislere göre, yer mantarının suyu gözler için şifadır.[886] Kara tanecikler şeklindeki çörek otu ölüm hariç her derde devadır.[887] Her sabah acve hurması yiyen kişiye gün boyunca zehir de sihir de dokunmaz.[888] Bir tür kök bitkisi olan Udu'l-Hindi'de türlü şifalar mevcuttur.[889]

---

881 Ebû Dâvûd, Siyâm, 21.
882 İbn Mâce, Tıbb, 8.
883 Bölgenin meşhur hekimleri hakkında, bkz. Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 801-804
884 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1969, VI. 67; Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 804.
885 Buhârî, Tıbb, 21; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII. 148.
886 Buhârî, Tıbb, 20.
887 Buhârî, Tıbb, 7; Müslim, Selâm, 88-89.
888 Buhârî, Tıbb, 52; Et'ıme, 43. Hz. Peygamber, Sa'd b. Ebi Vakkas'ın rahatsızlığının tedavisi için yine acve hurmasını tavsiye eder. Bkz. Ebû Dâvûd, Tıbb, 12.
889 Buhârî, Tıbb, 10, 26.

Literatür içerisinde tıbb-ı nebevî adıyla anılan bu alan Hz. Peygamber'in bu türden ilaç tavsiyelerini muhtevî olup bedevî Araplar arasında bilinen tedavi metotlarının te'yid edildiği uygulamalardır.[890]

Derveze'ye göre, Hicaz'da özellikle Yesrib ve çevresinde yerleşen Yahudi azınlıkların, aynı şekilde Hicazlıların Şam'a yaptıkları yolculukların, Hicaz'ın ziraî bölgelerinde ortaya çıkan bu gelişme ve tekniklerin üzerinde küçümsenemeyecek etkisi vardır. Şam ülkeleri verimli bir toprağa, bol suya ve muhtelif iklimlere sahip olup, çeşitli ziraî faaliyetlere müsaitti. Hicaz'a göre daha ileri bir medeniyet ve bayındırlığa sahipti. Orada tekniklerin de yüksek bir seviyeye ulaşmış olduğu düşünülebilir. Yahudilerin oradan Hicaz'a gelirken beraberlerinde teknik ve tecrübelerini getirmiş olmaları tercihe şayandır. Bunun neticesinde bazı araziler edinip onları bayındır hale getirdiler. Daha önceki bilgilerini ve tecrübelerini burada yaptıkları ziraî işlerde uygulayıp daha teknik halde çalışmalar yaptılar.[891]

Tüm bunlara rağmen atmosferin kuruluğu ve toprağın tuzluluğu, bolluk içinde gelişme imkânına karşı ağır basmaktadır.[892] Suriye, Mısır, Habeşistan ve Mezopotamya'dan ve hatta Sind (Pakistan bölgesi)'den gelen ve miktarı her gün artan hubûbat kervanları, Arap Yarımadası'nın kendi şehirlerine yetecek kadar istihsalde bulunamadığını bize isbat eder.[893]

Ziraatin bölge insanının geçim kaynaklarından biri olması, ziraî birtakım meselelerle ilgili hadisler görmemize de sebep olur. Mesela, Hz. Peygamber tarafından, meyvenin olgunlaşmadan satılamayacağı[894], kuru hurmayı yaş hurma ile tartarak satmanın haram olduğu[895] şeklinde hükümler hadis literatüründe yer alır. Yine sanayileşmiş şehirlerde görülmeyecek, tarım toplumuna özgü birtakım sorunlara ve bunların yine o minvalde çözümlerine hadislerde şahit oluruz. Örneğin, bölgede su kaynaklarının yetersizliğine rağmen yapılan ziraî faaliyetler, arazilerin sulanmasında bazı problemler ortaya çıkarmaktadır. Arazi sahiplerinin nöbetleşe sulama yaptıkları ve bu esnada bazı anlaşmazlıkların meydana geldiği rivâyetlerden

---

890 Ayhan Tekineş, "Tıbb-ı Nebevî", **DİA**, İstanbul 2012, XLI. 87. Tıbb-ı Nebevî ile Arapların tıbbî tecrübeleri arasındaki ilişkiye dair değerlendirmeler ve detaylı örnekler içini bkz. Veli Atmaca, **Hadislerde Rukye –Hz. Peygamber ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri-**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 39-185.

891 Derveze, I. 72; Hitti, I. 47-48.

892 Hitti, I. 37.

893 Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 941.

894 Müslim, Büyu', 49-54.

895 Müslim, Büyu', 59.

anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in bu tür sorunlara binaen sulama konusunda bazı hükümler koyduğunu görürüz. Zübeyr b. Avvam ve ensardan bir kimse arasında yaşanan tartışmada, Hz. Peygamber Zübeyr b. Avvam'ın daha yukarıda olan hurmalığını sulayarak, su miktarı topuk seviyesine çıkıncaya kadar suyu tutmasını daha sonra ise suyu aşağıdaki arazi sahibinin kullanması için salmasını salık verir.[896]

3.2.2. Hayvancılık

Tarımın sınırlı bölgelerde, özellikle sulama imkânının bulunduğu yerlerde yapıldığı Arap Yarımadası'nın en önemli gelir kaynağı hayvancılıktır.[897] Hayvanlar, sanayi konusunda gelişmemiş Araplar için önemli bir servet sayılır.[898]

Şehirli Araplar arasında et, süt ve yününden yararlanılmak için küçükbaş hayvancılık da yapılmaktadır. Hayvanların sürekli su ve ot ihtiyaçları sebebiyle meralara çıkmak, hayvancılık yapan bu insanların uğraşlarından biridir. Bunun yanı sıra sürüleri satmak için Irak ve Şam pazarlarına gidilir.[899]

Kur'ân'da deve, sığır, koyun ve diğer ehil hayvanlardan söz eden, onlardan elde edilen ürünlere, yararlara değinen, onların yünlerinden, tüylerinden, kıllarından, etlerinden, derilerinden ve sırtlarından yararlanmaya dikkat çeken pek çok Mekkî ve Medenî âyet görmemizin sebebi bu hayvancılık kültürüdür.[900] Aynı şekilde bu kültüre dair motifler Hz. Peygamber'in hayatı ve hadisler içerisinde de yer almaktadır.

Hz. Peygamber'in, çocukluk döneminde bir süre çobanlık yaptığını biliyoruz.[901] Anlaşılan o ki, hem bu çobanlık döneminden kalma tecrübeleri hem de içinde yaşadığı toplumun bu konudaki kültürü Hz. Peygamber'in hayvancılık konusunda bilgi edinmesine sebep olur. Zira Hz. Peygamber'in koyun yüzmeye

---

896 Buhârî, Müsâka'ât, 7-9.

897 Adnan Demircan, "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", **Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı(13-15 Nisan 2007-Konya)**, edt. Ahmet Yaman, Fecr Yayınları, Ankara, 2007, s. 41.

898 Cevad Ali, VII. 111.

899 Cevad Ali, VII. 116.

900 Derveze, c. I, s. 81. Söz konusu âyetler için bkz. Âl-i İmrân, 3/14; Nisâ, 4/119; Mâide, 5/2, 97, 103; En'âm, 6/136-144; Nahl, 16/5-7, 10, 66, 80; Hac, 22/28, 36-37; Furkân, 25/48-49; Yâsîn, 36/71-72; Mü'min, 40/79-80; Zuhruf, 43/12-13; Nâziât, 79/31-33.

901 Buhârî, İcâre, 2.

çalışan birinin bunu beceremediğini görüp de ona bu işi nasıl yapacağını bizzat göstererek öğrettiğine dair bile rivâyetlere rastlamak mümkündür.[902]

Hz. Peygamber'in, içinde bulunduğu topluma vermek istediği bazı mesajları, hem kendisinin hem de bu toplumun tanıdığı bu kültüre dair misallerden yola çıkarak anlattığı görülür. Mesela O, insanların birbirleri üzerindeki hak ve sorumluluklarına dikkat çekmek amacıyla onların iyi bildiği 'çobanlık' motifini kullanır. Hz. Peygamber'in ifadelerine göre her bir kimse idaresinde bulunan kimselerden ve eşyadan bir çobanın sürüsünden sorumlu olduğu gibi sorumludur. Sultan tebaasının çobanıdır, baba ailesinin çobanı, kadın kocasının ve onun evinin…[903]

Bir başka rivâyette haramlar ile helaller hususundan bahseden Hz. Peygamber, bu ikisinin net bir şekilde açıklandığını belirtirken, bu ikisinin dışında kalan durumları yine hayvancılık dilinden bir temsile başvurarak anlatır. Hadise göre, böyle bir halde bulunan kimsenin durumu, sürüsünü bir koruluk alanın yanı başında otlatan çobanın durumu gibidir ki sürü her an o koruluğa girebilir.[904]

Hayvanlar bölge insanı için bir dünya nimeti olmakla beraber, onların cennet hayallerinde de yer alır. Onların, bu hayal dünyalarıyla Hz. Peygamber'e yönelttikleri sorulara, Hz. Peygamber yine aynı doğrultuda hoşnut edici cevaplar sunar. Örneğin, cennette atların olup olmadığını soran bir kimseye Hz. Peygamber, cennette onu istediği yere hemen uçuracak bir kanatlı at müjdesi verir. Bu cevap üzerine cennette develerin olup olmayacağı da sorulunca, Hz. Peygamber, cennete giren kimseye her istediğinin verileceğini söyler.[905] Ayrıca Hz. Peygamber'e bir deve getirerek onu Allah yoluna bağışladığını söyleyen bir adama, cennette kendisine bu devenin karşılığında yedi yüz devenin verileceği müjdelenir.[906]

Hayvancılıkla uğraşan bir toplumun sorunları da bu doğrultuda olduğu içindir ki hadisler içerisinde bu geçim vasıtasıyla ilgili muameleleri düzenlemeye yönelik birçok ayrıntı göze çarpar. Mesela, parasını, yavrusu gebe kalıncaya kadar ödemek koşuluyla, gebe devenin satılmasının yasaklandığı[907], memesinde süt birikmiş bir hayvan satın alan kimsenin hayvanı geri vermesi durumunda ne yapacağının

---

902 Ebû Dâvûd, Tahâret, 73.
903 Buhârî, Cum'a, 11; İstikrâz, 21.
904 Buhârî, Îmân, 39; Müslim, Müsâka'ât, 107.
905 Tirmizî, Sıfâtü'l-Cennet, 11.
906 Müslim, İmâre, 132.
907 Müslim, Büyu', 5-6.

belirtildiği[908], sahibinden izin almaksızın hayvanın sütünün sağılmamasının emredildiği[909] hadisler görürüz. Yine kayıp koyunla ilgili nasıl bir yol izlenmesi gerektiği[910], kaç koyunun kaç deveye denk sayıldığı[911], rehin edilmiş hayvandan yararlanılıp yararlanılamayacağı[912] gibi hayvancılığa dair birçok ayrıntı hadislerde mevzu edilir.

Yukarıdaki rivâyetlerden de anlaşılacağı üzere, bölge hayvancılığı açısından devenin önemi büyüktür. Istılahta deve için kullanılan birçok kelimenin mevcudiyeti[913] de bunu destekler. Deve göçebeliği, önemli bir toplumsal gücün potansiyellerini taşır. Diğer otlak hayvanlarından ziyade, develer, çobanlarının daha yoğun bir hareketlilik içinde olmasını sağlarlar. Çünkü develer yiyeceksizliğe, hatta susuzluğa diğer hayvanlardan daha uzun süre dayanabilir ve böylece su bulunan yerler arasında daha uzun süre yolculuk yapabilir. [914] Göçebe hayatı süren bu insanlar bakımından deve, şüphesiz en faydalı ve kullanışlı hayvandır. Onsuz çöl, oturulup yaşanacak bir yer olarak tasavvur olunamaz.[915]

Deve göçebenin azık kaynağı, onun nakil vasıtası ve aynı zamanda mübadele aracıdır. Su yerine onun sütünü içer, onun etiyle ziyafet çeker, derisi ile örtünür, yününden çadırını örer, gübresini yakacak olarak kullanır, sidiğinden bir nevi saç losyonu ve ilaç imal eder. [916]

Araplarda, hayatın ayrılmaz bir parçası olan bu hayvanın adı doğal olarak hadislerde de çokça geçer. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, hayvancılık alanına ait dilin kullanıldığı hitaplarda deve üzerinden temsillere rastlanır. Örneğin Hz. Peygamber, siyahî bir çocuk doğuran karısından şüphelenen bir kimseye, onun bizzat hayatında yer alan develeri örnek göstererek durumunu açıklar. Adamın kızıl renk develerinin olduğunu öğrenen Hz. Peygamber, onların aralarında boz bir devenin olup olmadığını sorar. Adam boz bir devenin olduğunu söyleyince de bu sefer kızıl develer arasında onun nasıl boz renkte olabildiğini sorar. Adam onun

---

908 Müslim, Büyu', 23-28.
909 Buhârî, Lukata, 8; İbn Mâce, Ticâret, 68.
910 Buhârî, Lukata, 3.
911 Buhârî, Şerike, 16.
912 Buhârî, Rehn, 4.
913 Cevad Ali, VII. 115
914 Marshall G.S. Hodgson, **İslam'ın Serüveni (Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih)**, çev. İzzet Akyol, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, I. 85; Hitti, I. 42.
915 Hitti, I. 41.
916 Hitti, I. 41.

soyuna çekmiş olabileceği cevabını verince de Hz. Peygamber, adamın çocuğunun da aynen bu şekilde soyuna çekmiş olduğunu ifade eder.[917]

Yalnızca dünyevî problemleri çözerken değil, âhirete dair mesajlar verirken de bu hayvanın adı zikredilir:

> *Kıyamet günü insanlar üç şekilde haşrolunacaklar. Bunlardan birinci grup, (cenneti) isteyerek (cehennemden) sakınanlar; ikinci grup, iki kişi bir deve üzerinde, üç kişi bir deve üzerinde, dört kişi bir deve üzerinde, on kişi bir deve üzerinde olanlardır. Diğerlerini ise cehennem toplayacak, geceledikleri yerde onlarla birlikte geceleyecek, dinlendikleri yerde onlarla birlikte dinlenecek, sabahladıkları yerde onlarla birlikte sabahlayacak, akşamladıkları yerde onlarla beraber akşamlayacaktır.*[918]

Bu hadisle, insanların kıyametteki halleri o dönemde bir araç olarak kullanılan deve üzerindeki hallerine teşbih edilerek açıklanmaya çalışılır. Yine daha önce yukarıda da görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in onlara vaat ettiği cennet de, devesiz bir yaşam tasavvur edemeyen Arapların talepleri doğrultusunda içinde develerin de dolaştığı bir cennet halini alır.[919]

Devenin Arap'ın hayatındaki yeri onların hukuk diline de yansır ve Hz. Peygamber tarafından bu dilin devam ettirildiği görülür. Örneğin, kan bedelinin câhiliye döneminde deve üzerinden hesaplanması geleneği Hz. Peygamberce de sürdürülür. Kasten adam öldüren bir kişiye kısas ya da maktulün ailesine diyet verme cezasının uygulanması gerektiğini söyleyen Hz. Peygamber diyet miktarını yüz deve olarak belirler.[920]

Devenin etinden, sütünden ve hatta sidiğinden bile yararlanıldığını gördüğümüz bu toplum geleneğinin Hz. Peygamber'in hayatındaki izdüşümüne dair bir başka örnek de -ilk bakışta kabul edilemez görünse de- hadis literatürü aracılığıyla bize nakledilmektedir. Zira deve idrarının bir ilaç olarak Hz. Peygamber tarafından tavsiye edildiği kaynaklarda yer almaktadır. Rivâyete göre, mide ağrısından şikâyetçi bir grup insanın Medine'de kalmak istememeleri üzerine, Hz.

---

[917] Buhârî, Talâk, 26.
[918] Buhârî, Rikak, 45; Müslim, Cennet, 59.
[919] Müslim, İmâre, 132; Tirmizî, Sıfâtü'l-Cennet, 11.
[920] Tirmizî, Diyât, 1; Ebû Dâvûd, Diyât, 16; Zekât, 26. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Tartı, ss. 133-135.

Peygamber onları bir deve çobanının yanına göndererek develerin sütünden ve idrarından içmelerini söyler. Adamlar ise bunu tatbik ederek iyileşirler.[921]

Bölgede gördüğümüz bir diğer hayvan ise Arabistan'a, en son giren metalardan biri olan attır.[922] Arabistan'da beslenmesi ve bakımı çöl adamı için bir mesele teşkil eden at, lüks ifade eden bir hayvandır. Ona sahip o1mak, bir servetin mevcudiyetini farz ettirir.[923] Bu yüzden, İslam öncesi dönemde nadir bulunan bir hayvandır. Bedir Savaşı esnasında ancak isimleri belli bazı kişilerin atları vardır ve Kureyşlilerde bulunan at sayısı yüze ulaşmaz. [924] Onun en başta gelen önem ve değeri, bedevi akınlarının başarısı için gerekli sür'at ve atikliği temin etmesindedir.[925] Günümüz savaş teknolojisinin o günkü karşılığı, iyi atların da içinde bulunduğu bir techizat anlamına geldiği için Kuran'da da atın, bu meyanda zikredildiği görülür. Düşmanları korkutmanın bir yolu, elden gelen tüm güç ve kuvvetin yanında savaş atlarını da hazırlamaktan geçmektedir.[926]

Atın, savaşçı Araplar nezdindeki değeri, Kur'ân'da üzerlerine yemin edilmelerinden de anlaşılabilir: *"Andolsun soluk soluğa koşan… Tırnaklarıyla yerden kıvılcımlar çıkaran… Sabahın erken vaktinde baskın yapan… Tozu dumana katan… Ve düşmanın tam ortasına dalan atlara ki…"*[927]

Bölgede az bulunan bir hayvan olması, atın zekâtı söz konusu olduğunda farklı bir muamelenin doğmasına sebep olur. Zira sahip olunan deve, sığır, koyun vb. hayvanlar için nisab miktarı belirlenip de zekât alınırken[928], atlar için zekât gerekli görülmez.[929] Muhtemelen, bu uygulama bölgede az bulunan fakat cihad için de gerekli görülen bu hayvanların yetiştirilmesini teşvik etmeye yöneliktir. Buna dair bir diğer uygulama da savaş sonrasında elde edilen ganimeti Hz. Peygamber'in, atlılara yayalardan fazla pay vermek suretiyle bölüştürmesidir.[930]

---

[921] Buhârî, Tıbb, 6. Ayrıca söz konusu durum dışında da Müslümanların deve sidiğini tedavi amaçlı kullandıklarına dair, bkz. Buhârî, Tıbb, 57.
[922] Hitti, I. 40.
[923] Hitti, I. 41.
[924] Cevad Ali, VII. 115-116. İbn Habîb'in, at sahibi olan az sayıdaki kimseleri zikrettiği listesi için bkz. Muhammed el-Bağdâdî İbn Habîb, **Kitâbü'l-Münemmak fî Ahbâri Kureyş**, thk. Hurşid Ahmed Faruk, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985, s. 419-420.
[925] Hitti, I. 41.
[926] Enfâl, 8/60.
[927] Âdiyât, 100/1-5.
[928] Buhârî, Zekât, 38; Ebû Dâvûd, Zekât, 5.
[929] Buhârî, Zekât, 45; Ebû Dâvûd, Zekât, 5.
[930] Müslim, Cihâd ve Siyer, 17; Ebu Dâvûd, Harâc ve İmâra, 24; Cihâd, 154.

At, bölgede aynı zamanda spor için de kullanılır: Cirid oyunu, koşu ve av. [931] Elbette bu spor dalları, onların hayatlarının merkezinde yer alan savaş kabiliyetlerini de geliştirmektedir. Hz. Peygamber'in de bu amaçla düzenlenen spor müsabakalarında yer aldığını rivâyetlerden görmekte, hatta bizzat yarıştığına şahit olmaktayız.[932]

Arapların balıkçılık ile uğraştıkları da görülmektedir.[933] Uygun şartlara sahip bulunmayan Kızıldeniz'de balık yok denecek kadar az olup burada daha çok köpek balığı avlanır. Umman Denizi ise daha yoğun bir balıkçılık alanıdır. Balıkçılığın fazla bir önem taşımadığı Basra Körfezi'nin ise daha çok Umman Denizi'ne komşu olan kesimlerinde balık avlanır. Basra Körfezi'nde balıkçılığın yanında diğer bir deniz faaliyeti olarak inci avcılığı yer alır.[934] Bu geçim kaynağı dolayısıyla, Hz. Peygamber'e bu yönde sorular geldiği de görülür. Örneğin, balıkçılıkla uğraşan bir sahabi, Hz. Peygamber'e gelerek, denize çıktıkları vakit yanlarına az miktarda su aldıklarını, gerektiğinde deniz suyu ile abdest almanın uygun olup olmadığını sorar. Hz. Peygamber ise denizin suyunun temiz, ölüsünün de helal olduğunu söyleyerek bunda bir mahsur olmadığını ifade eder.[935]

Arıcılık da Arapların ekonomik kaynaklarındandır. Dolayısıyla bal, câhiliye döneminin en değerli gıda maddelerinden biri olarak karşımıza çıkar. Birçok hastalığın tedavisinde bal kullanılmaktadır.[936] Balın bu kıymeti ve tedavi edici yönü hadislere de konu olur. Bal şerbeti içmenin şifa kaynağı olduğu[937], her ay üç kere bal yiyen kimseye bela (hastalık) uğramayacağı[938] buyrularak bölgenin bu değerli ürünü Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilir.

3.2.3. Ticaret

İlkel toplumların ekonomik hayatının genellikle takas ekonomisine ve tarımsal üretime dayandığı kabul edilir. Çünkü henüz başka gruplarla iletişime

[931] Hitti, I. 41.
[932] Ebû Dâvûd, Cihâd, 60.
[933] Bkz. Cevad Ali, VII. 117-125.
[934] Büyükcoşkun, III. 251.
[935] Ebû Dâvûd, Tahâret, 41.
[936] Cevad Ali, VII. 118.
[937] Buhârî, Tıbb, 3, 4, 15.
[938] İbn Mâce, Tıbb, 7.

geçilmediği ve para kullanılmadığı için cılız kalan ticaret sebebiyle tek geçim kaynağı tarım ve avcılıktır.[939] Bu bilgiden yola çıkarsak Hz. Peygamber'in devrinde ve yine onun yaşadığı muhitte meskûn Arapların, ekonomik olarak ilkel toplum tasnifinde yer almayacakları kesindir. Zira Arap Yarımadası'nın ekonomik kaynaklarından biri de ticarettir. Özellikle Hz. Peygamber'in memleketinde en önemli gelir vasıtası olarak ticarî faaliyetleri görmekteyiz ki onlar hakkındaki bilgiler özellikle Mekke halkının hiç de kapalı bir toplum olmadığını göstermektedir.

Arap Yarımadası'nın iklimi ve coğrafi şartları sebebiyle, halkların kendilerine yetecek kadar ürün yetiştirememesi ve dolayısıyla bu ihtiyaçlarını dışarıdan temin etmeye çalışması ticaretin önem kazanmasına yol açar. Bununla beraber Arap Yarımadası'nda yalnızca bundan dolayı ticarete meyledildiğini söyleyemeyiz. Bunun bir diğer sebebi yarımadanın stratejik konumudur. Çünkü Yarımada şehirlerinin hemen hepsi ya yerel büyük pazarların kurulduğu yerlerde ya da uluslararası ticaret yolları ve limanları üzerinde bulunmaktadır. [940]

Arap Yarımadası'ndan geçen iki büyük ticaret yolu vardır. Bu yollar Şam ile Hint Denizi'ni birleştiren yollar olup, biri Kuzey yoludur; Fars Körfezi'ni takip edip Hadremut'den Bahreyn'e, oradan da Sur'e gider. İkinci yol yine Hadremut'den başlar, Kızıldeniz'in hizasında Necd sahrasının susuz kısmını ve sahilin sivri ve yalçın tepelerini bir tarafa bırakır. Mekke, bu yolun takriben yarısında ve Yemen ile Batra (Petra) ortasındadır.[941] Medine de aynı yol üzerinde yer almaktadır.

Basra, Suhar, Maskat, Şıhr, Aden ve Cidde gibi şehirler liman kentleridir ve ticaretle gelişme göstermişlerdir. Hint ve Çin mallarının transit ticareti bu şehirler üzerinden gerçekleşmektedir. [942] Bunun yanı sıra, Yarımada, sadece ticarete aracılık etmez, baharat ticaretinin önemli kalemlerini de uluslararası piyasalara arz eder. Baharat ticareti kapsamına giren ürünler dışında işlenmiş deri, bazı kıymetli taşlar, hurma ve bir takım kumaşlar da Yarımada'nın uluslararası piyasalarda alıcı bulan malları arasındadır.[943]

Deniz yolunun emniyetli görülmemesi de taşımacılığın Arabistan yolu ile diğer memleketlere nakledilmesine sebep olur. Her ne kadar kara yolu uzun ve

---

939 Mustafa Karahöyük, "Din ve Ekonomi İlişkisi", **FLSF**, Sayı:16, Yıl:2013/Güz, s. 197.
940 Bal, s. 123.
941 Emin, s. 41.
942 Bal, s. 123.
943 Bal, s. 120.

tehlikeli olsa da tüccarlar bu tehlikeyi yok etmeye önem verirler. Örneğin, ticaret eşyaları kafilelerle toplu halde yola çıkarılır ve kafileler belirli yollardan belli vakitlerde hareket ettirilir.[944]

Bu ticaret yolları Araplara büyük faydalar sağlamış ve geniş kazanç kapıları açmıştır. Araplardan bazıları yollar üzerindeki şehirlerde yaşayarak kendi hesaplarına alışveriş yapmışlardır. Bir kısmı da sürücü, koruyucu ve rehber olarak istihdam edilmişlerdir.[945]

Genel olarak yarımadada ticarî faaliyetlerin durumu böyle olmakla beraber, Mekke ve ahalisinin ticaretteki yerine özel olarak değinmek gerekmektedir. Zira Mekkelilerin ticarî kabiliyetleri malumdur.

Mekke, Hicaz'daki diğer merkezi yerleşim bölgelerine oranla elverişsiz şartlara sahiptir. Yeraltı suları, sulu tarıma yetecek seviyede olmadığından hiç büyük vahası yoktur.[946] Zira yağmur görülse de bu muntazam bir yağış şeklinde değil, büyük sellere sebep olan sağanak şeklinde görülür[947] ki bunun da ziraat açısından bir faydası yoktur. Mekke'nin bu tarıma elverişsiz özelliklerinin Kur'ân'da da zikredildiğini görürüz.[948]

Toprakların verimsiz ve suların az olmasının bir sonucu olarak, Mekke halkı ziraat ile uğraşamazlar; bunun yerine yaz-kış, karada ve denizde ticaret yolculukları için seferber olurlar.[949] Onların bu yaz kış ticarî seferleri vasıtasıyla geçimlerini temin ettiklerine Kur'ân'ın da işaret etmesi bundandır.[950]

Mekkelilerin ticarî kabiliyet ve üstünlük sahibi olmalarında Hz. Peygamber'in kabilesi Kureyş'in payı büyüktür. Çünkü Mekkeliler içinde yaz-kış seferlerini ilk başlatan kişi Kureyş kabilesinden Abdimenaf oğlu Haşim'dir.[951] Ticarî faaliyetlerinin henüz yetersiz olduğu o dönemde, öncelikle Haşim'in ve onun ölümünden sonra kardeşleri Muttalib, Abdüşşems ve Nevfel'in civar ülke hükümdarlarıyla, "Îlâf" adı

[944] Emin, ss. 40-41.
[945] Emin, s. 41.
[946] Hodgson, I. 93.
[947] Cevad Ali, VII. 7.
[948] İbrâhîm, 14/37.
[949] Derveze, I. 59; İbn Habîb, el-Münemmak, ss. 219-220.
[950] Bkz. Kureyş, 106/1-4.
[951] İbn Hişâm, Sîre, I. 143; İbn Sa'd, I. 75.

verilen ve sınırları aşan birtakım ticarî antlaşmalar yapması[952] Kureyş'i tanınır kılmakla kalmamış genel olarak Mekke'yi de ticarî bir merkez haline getirmiştir.

O dönemde Kureyşliler, kuzeyde Akdeniz Ülkeleri, Suriye, Filistin, Anadolu sahilleri ve Kuzey Mısır ile baharatlar ve diğer önemli bazı mahsulatın yetiştiği bölgeler arasında irtibatı sağlayan vasıta durumundadırlar.[953] Onlar, İslam öncesi Arabistan'ın beynelmilel ticarî her nevi organizasyonunun başına yer almaktadırlar. Mekkeliler, Bizans imparatoru, İran İmparatoru, Habeşistan hükümdarı Necaşi, Yemen'in Kindi hükümdarları ve diğerleriyle ticarî antlaşmalar imzaladıkları için her yıl âdetleri olduğu veçhile Suriye, Mısır, Irak, Yemen ve Habeşistan'a kervanlarla gitmektedirler.[954] Kureyş kervanları, San'a panayırları, Umman ve Yemen limanlarından Akdeniz kıyılarında yer alan bölgelerde bulunan mabed, kilise ve saraylarda çok kullanılan buhur ve güzel kokular; aynı şekilde Hindistan, Çin ve Diğer doğu ülkelerinden Yemen limanlarına getirilen kıymetli madenler, silahlar, sahtiyan ve ipekli dokumalar; ayrıca zeytinyağı, bakliyat, kereste, ipek ve diğer mamuller; Habeşistan'dan baharatlar; Mısır'dan da 'Kubati' diye bilinen dokumalar yüklerler. [955] Rumlar, pek çok hususlarda hatta atlas gibi zarif ve latif şeylere olan ihtiyaçlarını temin hususunda dahi Mekke ticaretine güvenmektedirler.[956] İslam öncesi dönem, tüm bu faaliyetlerin merkezinde olan bu insanların ticarette en parlak ve en aktif oldukları dönemdir.[957]

Bu yoğun ticarî Mekke ortamında dünyaya gelen Hz. Peygamber, aynı zamanda tüccar-kervancı bir aileye mensuptur[958] ve dolayısıyla bu ticarî kültürden uzak kalması mümkün değildir. Bunun sonucunda ise nasıl ziraat ve hayvancılığa dair izleri Hz. Peygamber'in hayatında görmek mümkünse aynı şey ticarî hayat için de geçerlidir.

Hayata tutunmak için Hz. Peygamber'in daha küçük yaşlardan itibaren çobanlık yaptığı gibi ticarî faaliyetlere giriştiğine de şahit olmaktayız. Doğmadan evvel babasını, bir süre sonra annesini ve yine çocuk yaştayken kendisini himaye

[952] İbn Habîb, el-Münemmak, ss. 41-45; Hamidullah, Muhammed, "El-Îlâf veya İslam'dan Önce Mekke'nin İktisadî-Diplomatik Münasebetleri", **AÜİFD**, çev. İsmail Cerrahoğlu, Cilt:9, Sayı:1, Yıl1961, ss. 216-218.
[953] Hasan, I. 85.
[954] Hamidullah, İslam Peygamberi, I. 21.
[955] Hasan, I. 84.
[956] Emin, ss. 41-42.
[957] Cevad Ali, c. 7, s. 285.
[958] Hamidullah, "İslam Öncesi Seyahatleri", s. 327.

eden dedesini kaybeden Hz. Peygamber, kendisine kucak açan amcasıyla beraber Suriye'ye doğru ilk ticarî seferine çıktığında henüz on yaşındadır.[959] Sonrasında da bu ticarî seyahatlerinin devam ettiği görülür.[960] O'nun ticaretteki başarısı gençlik zamanlarında Hz. Hatice'nin yanında çalışması ve nihayetinde onunla evlenmesiyle sonuçlanır.[961]

Arap Yarımadası'nın dışına taşarak uluslararası boyuta ulaşan bu ticarî seyahatler sırasında tüccarlar bazı sıkıntılar yaşamaktadırlar. Örneğin Bizanslı resmi yetkililer Arapları hafife alıp onlara şüpheyle yaklaşmaktadırlar. Onlar için muayyen bölgeler hazırlayıp, bu bölgeleri aşmayı yasaklamaktadırlar.[962] Kimi ziyaretçiler sınır kapılarında gümrük prosedürleri sebebiyle sert tutumlarla karşı karşıya kalmaktadırlar.[963]

Araplar için bir diğer sorun da vergi sorunudur. Çünkü devletler ticaret mallarının getirildiği panayırlarda, 1/10 nisbetinde gümrük vergisi diyebileceğimiz bir vergi almaktadırlar.[964] Bununla beraber vergi almak yalnızca yabancı ülkelerin değil Mekkeliler'in de âdetidir. Zira İbn Sa'd (ö. 230/845) Kusayy b. Kilab'dan bahsederken, onun da Mekke'ye gelenlerden vergi aldığını ifade etmektedir.[965]

Görünen o ki, Hz. Peygamber, gerek kendisine gerekse de kavmine uygulanan bu gümrük muamelelerinden son derece rahatsızlık duymaktadır. Öyle ki bu rahatsızlığı, ifadelerine yansıdığı için biz, 'vergi memurunun cennete giremeyeceği'[966] ya da 'vergi görevlisinin yerinin cehennem olduğu'[967] şeklindeki ifadelere hadis literatürü içerisinde rastlayabiliyoruz. Bu hususla ilgili olarak İbn Hacer, bir nakilde, Hz. Peygamber'in vergi memurlarının öldürülmesi gerektiğine dair sözlerine de yer verir.[968] Onun naklettiği bir diğer rivâyette ise, yine bu memurların Allah katındaki vaziyetlerinin hiç de hoş olmadıkları sonucu ortaya

---

959 Hamidullah, İslam Peygamberi, I. 332; Hamidullah, "Hz. Peygamber'in Seyahatleri", s. 30.
960 Bkz. Hamidullah, "Hz. Peygamber'in Seyahatleri", ss. 329-338.
961 Hamidullah, İslam Peygamberi, I. 56-64.
962 Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 955.
963 Hamidullah, İslam Peygamberi, I. 331.
964 Salih Tuğ, **İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı**, İFAV, İstanbul, 1984, s. 13.
965 İbn Sa'd, I. 70; Tuğ, s. 16.
966 Ebû Dâvûd, İmâre, 7; Kâsım b. Sellâm Ebu Ubeyd, **Kitâbu'l-Emvâl**, thk. Muhammed Halil Herras, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406, s. 524.
967 Müsned, IV. 109; Ebu Ubeyd, s. 524; Hamidullah, bu hadislerden yola çıkarak, Bizans sınır kapılarında Hz. Peygamber'in başından sıkıntılı bazı olaylar geçmiş olabileceği sonucunu çıkarır. Bkz. İslam Peygamberi, I. 331.
968 İbn Hacer, burada kastın 'müşriklerden olan vergi memurları olduğunu' da ekler. Bkz. İsâbe, V. 544.

çıkar. Rivâyete göre Dâvûd peygamber, ehline, gecenin bir vakti kalkıp da namaz kılmalarını buyurur. Çünkü gecenin o saati tüm dualaların cevap bulacağı bir saattir. Fakat iki kişinin duasına icabet edilmez ki onlardan biri sihir yapan kimse iken diğeri de söz konusu vergi memurlarıdır.[969]

Elbette, bu rivâyetlerden vergi memurluğunun, insanın Allah katındaki değerini düşürecek bir meslek olduğu sonucunu çıkaramayız. Anlaşılan o ki, bölge insanı da Hz. Peygamber de gittikleri yerlerde rastladıkları olumsuz tutumlar karşısında o kadar bunalmışlardır ki bu sıkıntı verici durum Hz. Peygamber'in sözlerinde bu şekilde karşılık bulmuştur.

Hz. Peygamber gerek vergi gerekse pazar konusunda içinde bulundukları bu sıkıntıları aşmak amacıyla birtakım kalıcı çözümler üretmeye de çalışır. Medine'de bir ticarî pazar kurulması için bizzat uygun mekân arayışı içine girer ve nihayetinde istediği gibi bir yer bulunca da kurulan bu pazarın sürekli açık kalmasını ve kimseden de vergi alınmamasını buyurur.[970] Bu pazarın bölgede kabul gördüğü ve aynen diğer pazarlar gibi, yabancı tüccarlar tarafından ziyaret edildiği anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in, şehir dışından gelen tüccarları önceden karşılayıp da mallarını onlar piyasayı öğrenmeden almayı yasaklaması, pazarın yabancı tüccarlara da mesken olduğunu gösterir.[971] Bununla beraber vergi yükümlülüğünden muafiyetin pazara gelen herkes için mi yoksa yalnızca Müslümanlar için mi söz konusu olduğu tartışmalıdır.[972]

Mekkeliler, ticaret maksadıyla gittikleri yabancı ülkelerin önde gelen kimseleriyle, yüksek rütbeli memurlarıyla bir araya gelmektedirler. Hatta şair olanları kralların saraylarına gidip onları metheden sözler söylerler ki Mekke asilzadelerini Habeşistan Necaşisi'nin, İran kisrasının, Mısır valisinin, Yemen, Gassan ve Hire krallarının yanında görmek mümkündür.[973] Bunun sonucunda onlar, büyük ölçüde edebî ve manevî faydalar da elde etmişlerdir. Ticaretle meşgu1iyetleri, Suriye Habeşistan, Mısır ve diğer ülkelere sık sık gidip gelmeleri ve Rum ve Farslar gibi eski medeniyet sahibi topluluklarla ilişkileri, onların, bu milletlerin siyasî, içtimaî ve edebî durumlarını öğrenmelerine imkân vermiştir. Onlar, bu milletlerin

969 İbn Hacer, İsâbe, V. 460.
970 İbn Mâce, Ticâret, 40.
971 İbn Mâce, Ticâret, 16.
972 İlgili görüş ve rivâyetler için bkz. Tuğ, ss. 84-86.
973 Hamidullah, "El-Îâf", s. 216.

kültürel ve maddî üstünlüklerini öğrenerek vahalarda yaşayan halk ve bedevilerin ulaşamadığı fikir seviyesine yükselmiş, sonradan İslamî fetihler esnasında izleri görüleceği gibi kendilerine komsu olan milletlerin siyasî ve diğer durumlarını da öğrenmişlerdir[974]

Ticaret ve bu doğrultudaki seyahatlerin, Mekkeliler'in dünyaya açılıp, farklı kültürler tanıyıp, çeşitli tecrübeler edinmelerine katkı sağladığını söylerken, Hz. Peygamber'i bundan uzak tutmak mümkün olmasa gerektir. Zira rahat yaşatacak ölçüde maddî ve manevî bir mirasa sahip bulunmayan bir yetim olarak, hayatını kazanmak için sürekli çalışmak zorunda kalan Hz. Peygamber, iş hayatında Hicaz bölgesinin pek çok yerini gezmiştir. Dolayısıyla bu seyahatler, O'nun da, yaşadığı coğrafyanın insanlara sunduğu imkânlar ve sıkıntılar hakkında bilgi sahibi olmasını sağlamıştır.[975] Hz. Peygamber'in, tüm peygamberler gibi akıl, zekâ, feraset gibi vasıflara sahip olduğu da göz önünde bulundurulursa, karşılaştığı farklı kültürlere gözünü kapatması, onlar üzerine tefekkür etmemesi ve bu edindiği birikimi kendi hayatında kullanmaması elbette söz konusu olamaz.

Seferler sırasında kabile ve yerleşim birimlerini, pazarlarda karşılaşılan muhtelif kabilelere mensup insanları, pazardaki mal çeşitlerini ve pazarlık esnasındaki anlaşmayı sağlayan hitap tarzlarını göz önüne aldığımızda, Hz. Peygamber'in buralardan bazı kelimeler kapmaması mümkün değildir.[976] Zira Hz. Peygamber'in zaman zaman bazı yabancı kelimeler kullandığı da nakledilmektedir. Mesela, bir kız çocuğuna giydirdiği elbisenin yakıştığını ifade etmek için Habeş dilinde 'güzel' anlamına gelen bir kelime kullandığı kaydedilir.[977] Yine Hz. Peygamber'in, Medine'ye gelen Abdülkays kabilesine mensup ziyaretçilere, memleketlerine has bazı yerel ifadeleri de kullanarak birçok soru sorduğunu biliyoruz. Hatta bölgeleri hakkında bu detaylı bilgi ve ifadelerin ziyaretçileri

---

[974] Hasan, I. 85. Hamidullah da ticarî seyahatlerinin bir neticesi olarak, Mekkelilerin dinî olduğu kadar siyasî bakımlardan da fetihlere teşebbüs etmelerinden evvel, bizzat bu ülkelerin örf ve âdetlerini, hususiyetlerini, kanunlarını, buralara ulaşmak için izlenen yolları mükemmel bildiklerini belirtir, bkz. İslam Peygamberi, I. 21.

[975] Salih Karacabey, **Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi**, Sır Yayıncılık, İstanbul 2002, ss. 228- 229.

[976] Palabıyık, s. 29.

[977] Buhârî, Libâs, 22; Ebû Dâvûd, Libâs, 2.

şaşırtması üzerine Hz. Peygamber, bilgilerinin daha önce onların memleketlerinde bulunmasından kaynaklandığını ifade eder. [978]

Hz. Peygamber, emziren anneler ile kocalarının birlikte olmalarını yasaklamayı düşünür, fakat Bizans ve İranlılarda böyle bir yasağın olmadığını ve çocukların da bu durumdan zarar görmediğini hatırlayınca bu düşüncesinden vazgeçer.[979] Araplar arasında emziren eşlerle beraber olmanın çocuğa zarar vereceği şeklinde bir inanç olduğunu bu hususta bir diğer rivâyet aracılığıyla öğrenmekteyiz.[980] Bununla beraber, bizzat Hz. Peygamber'in böyle bir yasak koymaktan farklı kültürlerden edindiği tecrübe sonucunda vazgeçtiği kendi açık ifadesinden anlaşılmaktadır.

Bu rivâyetlerden anlaşıldığı gibi, Mekke ekonomisinin belkemiğini oluşturan ticarî faaliyetler, Mekkelilerle beraber Hz. Peygamber için de bir tecrübe kaynağı olmuştur. Bunun yanı sıra tüm bu tecrübeler, Hz. Peygamber'in peygamberlik süreci içerisindeki söz ve davranışlarında da etkili olmuştur. Zira bizzat kendisinin de ifade buyurduğu cümlelerden anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber bu ticarî seyahatleri neticesinde İran ve Rumlarla karşılaşmış, onların hayatları ve birtakım özel hallerine dair bilgi edinmiş olmasa, biz emziren kadınlarla eşlerinin birlikteliğini yasaklayan bir hadisle karşı karşıya kalacaktık.

Mekkelilerin ticarî gelirleri, seyahatlerin yanı sıra belirli zamanlarda Mekke'ye gelen hacılara da bağlıdır.[981] Çünkü hac ve ticaret maksadıyla gelenler talep gören hemen her malı, Mekke'ye taşımaktadırlar. Bunun yanında Umre maksadıyla senenin geri kalan aylarında da ziyaretlerin devam etmesi, hemen her mevsimde Mekke ticaretini canlı tutar. Şu bilinen bir gerçektir ki hac mevsimi, özel olarak Mekke, genel olarak Arap Yarımadası için en ehemmiyetli ticaret mevsimidir. Hac aylarıyla birlikte kervanların geçtiği tüm merkezlerde alışıla gelmişin dışında bir

---

[978] Müsned, IV, s. 206; Hamidullah, İslam Peygamberi, I, s. 59; Osman Güner, **Resûlullah'ın Ehl-i Kitabla İlişkileri**, Fecr Yayınları, Ankara, 1997, s. 95; Casim Avcı, **Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı**, Hayykitap, İstanbul, 2008, s. 108. Hz. Peygamber'in kullandığı yabancı kelimelere dair daha fazla örnek için, bkz. Palabıyık, s. 30.

[979] Müslim, Nikâh, 140-141.

[980] Müslim, Nikâh, 143.

[981] Corci Zeydan, **İslam Uygarlıkları Tarihi**, çev. Nejdet Gök, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 48.

ticarî hayat başlar. Mekke ise tüm yolcuların bir araya geldiği mühim ticarî merkez olur.[982]

Çok seyahat etmeleri ve bu yolla dünyayla karşılaşmaları sonucunda ilim, irfan, deneyim ve dirâyet bakımından Arapların en ileri gelenleri olan Kureyşliler, Kâbe'nin kendi geçimleri açısından sahip olduğu önemi iyi bildiklerinden, o kutsal yeri en güzel şekilde yönetmeye ve Arabistan'ın her köşesinden halkın oraya gelip toplanması için ellerinden gelen her şeyi yapmaya çalışırlar. Bu nedenle uygun yerlerde hacılara su vermek, yemek yedirmek için özel yerler kurdukları gibi, Kâbe'nin çevresini, savaş, düşmanlık ve mücadelenin yasak olduğu bir yer (Harem) kabul ederler.[983]

Arapların insanları memleketlerine çekme gayesiyle itina gösterdikleri bir başka şey de "haram aylar"dır. Onlar için aylar iki kısımda mütalaa edilir; haram aylar ve diğerleri. Haram aylar diğer aylardan farklıdır. O aylara hürmeten adam öldürmezler, hukuksuz sayılan işlerden uzak dururlar.[984] Bir adam bu aylar içerisinde babasının katiline bile rastlasa ona dokunmaz.[985]

Haram aylar dört tanedir: Zi'l-Kade, Zi'l-Hicce, Muharrem ve Receb.[986] Zi'l-Hicce, adından da anlaşılacağı üzere, Hac ayıdır. Zi'l-Kade ve Muharrem ayları Hac hazırlıklarının yapılabilmesi ve gelen ziyaretçilerin dönüş güvenliklerinin sağlanabilmesi amacıyla haram aylardan sayılır. Receb ayının, Arap yarımadasının uzak bölgelerinden umre amacıyla gelen kimselerin geliş-gidişlerini te'min etmek amacıyla haram aylar içerisinde yer aldığı ifade edilmekle beraber, bazı kabilelerin bu ayda Allah'a yakınlaşmak amacıyla putlarına kurban kestikleri için kutsal kabul edildiği de kaydedilir.[987] Bu haram aylarda Ukaz, Zü'l-Mecaz, Mecenne panayırları kurulur. Panayırlara gelen misafirleri, alış veriş ve Hac ziyaretine teşvik etmek için türlü faaliyetler düzenlenir.[988]

---

982 Bal, ss. 131-132.

983 Zeydan, s. 48; Hasan, I. 85; Hacıları ağırlama vazifeleriyle ilgili olarak bkz. İbn Hişâm, Sîre, I. 143-144; İbn Sa'd, I. 72-73. Harem bölgesinin câhiliye döneminde de kutsal kabul edildiğini gösteren bir işaret olarak İbn İshâk'ın cümlelerini zikredebiliriz. O, Abdulmuttalib'in Fîl Vakası zamanında Kâbe'nin yanında durarak ettiği duayı aktarır ki, Abdulmuttalib, bu duasında, Allah'a 'kutsal belde'yi düşmanlarına çiğnetmemesi için yalvarmaktadır. Bkz. Sîre, s. 61.

984 Cevad Ali, VIII. 471; Âlûsî, III. 71.

985 Elmalılı, IV. 332.

986 Cevad Ali, VIII. 471; Âlûsî, III. 71.

987 Cevad Ali, VIII. 477-478.

988 Çağatay, Câhiliye Çağı, ss. 100-101; Arap panayırları hakkında detaylı bilgi için bkz. Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 944-956.

Cevad Ali Câhiliye Araplarının, Şaban ve Ramazan aylarına da aynen haram aylara gösterdikleri gibi saygı gösterdiklerinden bahseder. Onun kanaatine göre, bunun sebebi nesî uygulamasıdır. Onlar nesî yaparak aylarla oynadıkları ve zaman zaman Şaban ve Ramazan'ı da haram ay olarak saydıkları için bu iki ay da onların gözünde önemlidir. Kureyş bu iki aya da hürmet gösterir. Bu iki ay İslam döneminde de kıymetli görülmeye devam etmiştir.[989]

Araplar haram aylar boyunca kavgasız, savaşsız ve çapulsuz durmaya tahammül edememektedirler.[990] Ayrıca kamerî takvime göre hac zamanının yılın bütün mevsimlerini dolaşması, panayırlardaki ticarî hayatı olumsuz yönde etkilemekte ve ticaretten beklenen kâr elde edilememektedir, yaz aylarında seyahat ise daha zordur. Arapların, bu sakıncaları ortadan kaldırarak ticarî faaliyetlerini rahatça yapmak, yarımadanın iklim şartlarına uygun tarım ürünlerini panayırlarda pazarlamak ve kendilerine uygun mevsimde seyahat etmek amacıyla hac mevsimini sabitlemek için kamerî takvimi şemsî takvime uyarlayıp nesî uygulamasına başvurdukları görülmektedir.[991]

Araplar bu uygulamayla, asıl haram ay Muharrem iken, Safer'i haram ay sayarak takvimle oynamış ya da bazı ulemânın dediği gibi, bir ayın hurmetini başka bir aya ertelemiş olurlar.[992] Nakledilen bilgilere göre nesî, Kindelilerce uygulanmaktayken daha sonra Kinane kabilesinden Kalammas adında bir kimse ve devamında onun oğlu tarafından devam ettirilir.[993] Âdet halini alan bu uygulamada, Kalammas, hac mevsiminde halkın önüne çıkarak, Allah'ın o yıl için, muharrem ayı yerine safer ayını haram kıldığını ilan eder.[994] İki yıl boyunca kamerî takvim akışının takip edileceğini söyleyerek, üçüncü yıl geldiğinde ise bir ay ekleyerek ay sayısını on üçe çıkarır. Bu on üçüncü aydan sonra da ertesi yılın ilk ayının geleceğini bildirir. Böylelikle hac iki yıl boyunca on ikinci ayda kutlanmış olur.[995] Bu sayede Hac ziyareti mevsimin daha elverişli olduğu belli bir aya sabitlenir.[996]

---

989 Cevad Ali, VIII. 485.
990 Çağatay, Câhiliye Çağı, ss. 101-102.
991 Mustafa Fayda, "Nesî", **DİA**, İstanbul, 2006, XXXII. 578.
992 Cevad Ali, VIII. 488; Âlûsî, III. 71.
993 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed Ezrakî, **Ahbâru Mekke ve Mâ Câe Fîhâ Mine'l-Âsâr**, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas, Beyrut, ty., I. 179.
994 Çağatay, Câhiliye Çağı, ss. 101-102; Ezrakî, I. 179.
995 Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 858; Daha ayrıntılı bir şekilde anlatılan nesi açıklaması için bkz. Taberî, XIV. 248-249; Elmalılı, IV. 332-335.
996 Çağatay, Câhiliye Çağı, s. 102; Âlûsî, III. 71-72; ayrıca bkz. Çelikkol, s. 179.

Câhiliye Araplarının ticarî birtakım amaçlar gözettikleri için icra ettikleri 'haram ay' uygulamasının, İslamî dönemde vahiy ve Hz. Peygamber tarafından te'yid edilerek uygulanmaya devam edildiği görülür.

Hz. Peygamber'in haram ayları kabul ederek, bu ayların hurmeti hususunda hassasiyet gösterdiği öncelikle şu vâkıa üzerinden görülebilir: Kaynaklarda nakledildiğine göre, Bedir savaşından iki ay önce, Hz. Peygamber'in, Kureyş'i gözetleyip, onların ne yaptıklarını haber vermek üzere görevlendirdiği müfreze, Kureyş'in yüklü kervanlarını görünce henüz haram ay Receb'e bir gün olduğunu düşünerek onlarla çarpışmaya girerler. Onları alt edip kervanı ve müşrik esirlerini yanlarına alarak Hz. Peygamber'e gelirler. Ellerinde ganimet ve esirler ile gelen savaşçılara ise Hz. Peygamber'in, "Ben size haram ayda savaşmayı emretmedim!" diyerek çıkıştığı görülür. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber, kendisi için ayrılmış olan beşte birlik ganimet payını da almayı reddeder.[997]

Kur'ân'da, ayların sayısının Allah katında on iki olduğunu, bunlardan dördünün ise haram aylar olduğunu açıklayan âyet, aynen Arapların âdeti olduğu üzere, bu aylarda zulmü yasaklar.[998] Bunun yanı sıra devamındaki âyette bu ayların yerleriyle oynamak suretiyle yapılan nesî uygulaması şiddetle yasaklanır. Haram ayları helal, helal ayları haram sayarak yapılan nesî uygulamasının, ayları değil ancak küfrü arttırdığı vurgulanır.[999]

Âyetlere muvafık bir açıklamanın Hz. Peygamber tarafından da yapıldığı görülür. Veda haccı esnasında "Zaman artık, Allah'ın yerleri ve gökleri yarattığı andaki haline geri dönmüştür. Sene on iki aydır, bunlardan dördü haram aydır. Haram ayların üçü, peş peşe gelen Zi'l-Kade, Zi'l-Hicce ve Muharrem ayları, diğeri de Mudar'ın Şaban ve Cumada ayları arasındaki Receb ayıdır."[1000] buyuran Hz.

---

997 Bu olay sonrasında, müşriklerin, haram ayda adam öldürüp kervan bastıkları için Müslümanlara karşı olumsuz propagandaya başlamaları ve "Muhammed haram ayda adam öldürmeyi helal mi kıldı?!" demeleri üzerine, Bakara sûresi 217. âyet nâzil olur. Bkz. Elmalılı, II. 83-85; Vâhidî, Esbâb-ı Nüzûl, ss. 69-72; Zemahşerî, I. 258. Âyette *"Ey Peygamber! Sana haram aylarda adam öldürmenin hükmünü soruyorlar. De ki: 'O aylarda savaşmak büyük günahtır. Fakat şunu da bilin ki, insanları Allah yolundan alıkoymak, Allah'ı inkâr etmek, insanların Mescid-i Haram'a girmelerine engel olmak, Mekke'nin (Müslüman) halkını yurtlarından sürüp çıkarmak Allah katında daha büyük bir suçtur. Zira din adına yapılan zulüm ve baskı, insan öldürmekten daha büyük bir günahtır.'... "* buyurularak haram ayda savaşın hoş görülmediği fakat bununla beraber müşriklerin yaptıklarının bundan daha büyük bir zulüm olduğu vurgulanır.

998 Tevbe, 9/36.

999 Tevbe, 9/37.

1000 Buhârî, Bed'ul-Halk, 2; Âlûsî, III. 72; İbn Hişâm, IV. 251; Ezrakî, I. 179; Taberî, XIV. 234-237.

Peygamber, içinde bulunduğu kültürel ve ekonomik şartların gereği olarak çıkmış bir uygulamayı aynen onaylar. Bununla beraber, takvimin artık sabitlendiği ve nesî uygulamasının o günden sonra söz konusu olamayacağı da Hz. Peygamber tarafından vurgulanmış olur.[1001] Arapların, kendi toplumsal ihtiyaçları sebebiyle uygulaya geldikleri nesî, kanaatimizce yine toplumda yarattığı kargaşalar nedeniyle yarardan çok zarar verdiği için ortadan kaldırılır. Zira özellikle yukarıda zikredilen Kervan basma olayında yaşanan karışıklığın bile sabit bir takvimin olmamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

3.2.4. Savaş ve Ganimet

Arapların ekonomik kaynaklarından biri de yağma ve savaşların sonucunda elde ettikleri ganimetlerdir. Onlar genellikle fakir bir hayat sürer, baskınlar yaparak birbirlerinin mallarını yağma ederek geçinirler.[1002] Ganimet elde etme isteğinin yanı sıra, yarımadadaki verimli bölgelere, su kaynaklarına sahip olma veya liderlik tutkusu da onların savaşmaları için birer sebeptir.[1003] Bununla beraber onlar savaş silahlarını hep kendilerine doğrultmuşlardır. Ficar savaşları ve "Eyyâmü'l-Arab" bunu açıkça ortaya koymaktadır.[1004] Onların bu savaş tutkuları şiirlerine de yansıdığı için kabileler arası savaşlar, câhiliye şiirinin en önemli konusu kabul edilir.[1005]

Watt, sürüleri yağmalamanın Araplar için millî bir spor olduğunu ifade eder.[1006] Onlar bununla da kalmazlar. Baskın verdikleri kabilelerin kadın ve çocuklarını bile esir ederler. Bu yüzden de aralarında düşmanlık eksik olmaz. Diğer kabile de fırsat bekler, ötekisinin yaptıklarını o da yapar. Hatta başka kabileler arasında üzerlerine saldıracak kabileler bulamazlarsa, birbirleriyle savaşırlar. Bu

[1001] Bu konuda bkz. Taberî, XIV. 23.
[1002] Ateş, Asr-ı Saadet, II. 67.
[1003] Hasan, I. 84. Araplar için kan davaları da onların birbirlerine savaş açmaları için yeterli bir nedendir. Çünkü bir cinayet söz konusuysa bunda yalnızca katili değil onun akrabalarını da sorumlu tutuyorlardı. Ayrıca soy üstünlüğü anlayışında oldukları için kısasta diyeti kabul etmiyor ya da bunu ar kabul ediyorlardı. Bkz. Öğmüş, ss. 86-113.
[1004] Çağatay, Câhiliye Çağı, s. 90. Âlûsî, 'Eyyâmü'l Arabi'l-Meşhûra' başlığı altında bu kavgalardan bazıları ve kimler arasında olduğu hakkında bilgiler sunar. Bkz. Âlûsî, II. 68-75.
[1005] Öğmüş, s. 80. Savaşları konu edinen örnek mısralar için bkz. Öğmüş, ss. 82-177.
[1006] Watt, Muhammed Mekke'de, s. 24.

baskın ve yağmalardan dolayı kabileler çok vakit kendilerini koruyacak kuvvetli bir kabilenin himayesine sığınmak mecburiyetinde kalır.[1007]

Hitti'ye göre, Arapların bu savaşçılıkları, çöl hayatının sosyal ve iktisadi şartlarından doğmuş ve milli bir müessese seviyesine çıkmıştır. Bu müessese, çoban hayatı yaşayan bedevi cemiyetin iktisadi yapısı üzerine oturur. Dövüşkenlik hâlet-i rûhiyesinin yerleşmiş kalmış bir mantık şartı olduğu çöllük ülkede, akın edip baskın verme, yiğitlere has birkaç meşgaleden biridir. Öyle ki Benî Tağlib gibi Hıristiyan kabileler dahi aynı tatbikatta bulunmuşlardır.[1008]

Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sadece tarih-dışı metafizik meselelerle ilgilenmediğine, tarihsel alanı yani dünyayı da dikkate aldığına daha önceki bölümlerde değinmiştik. Bu doğrultuda din, yalnızca uhrevî kurtuluşu değil aynı zamanda dünyevî kurtuluşu da amaçladığı için, Kur'ân da Hz. Peygamber de muhataplarına 'savaşı ve öldürmeyi ne şartla olursa olsun yasaklayan' emirlerde bulunmaz. Hatta Kur'ân'da birçok âyetle cihad teşvik edilir:

> *İman eden ve imanı uğruna hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenler Allah katında en yüksek dereceye ulaşmışlardır. Kurtuluşa erenler de işte onlardır.*[1009]
> *O halde siz, ister piyade ister süvari olarak (şartlar ne olursa olsun) seferber olun ve Allah yolunda mallarınızla ve canlarınızla cihad edin. Eğer (elde edeceğiniz nimetleri) bilip düşünürseniz bu sizin için daha hayırlıdır.*[1010]

Müslümanların kendilerine savaş açanlara karşı durmaları ve onları cezasız bırakmamaları salık verilir:

> *İyi bilin ki, Allah ve Elçisine karşı savaşanların ve yeryüzünde (yol kesip eşkıyalık yaparak) bozgunculuk yapanların cezası; öldürülmeleri veya idam edilmeleri ya da ellerinin ellerinin ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi yahut sürgüne gönderilmeleridir…*[1011]
> *Ey Peygamber! (Düşmanın olan) kâfirlerle ve münafıklarla mücadele et, savaş. Onlara karşı sert ve tavizsiz davran. Onarın varacakları yer cehennemdir. Varılacak ne kötü yerdir orası!*[1012]

[1007] Ahmed, s. 37.
[1008] Hitti, I. 47-48.
[1009] Tevbe, 9/20.
[1010] Tevbe, 9/41.
[1011] Mâide, 5/33.
[1012] Tevbe, 9/73. Cihâdın teşvikine dair bkz. Tevbe, 9/81-83, 86-88; Hacc, 22/78; Saff, 61/10-12.

Tarihî zaruretler insan için savaşmayı ve öldürmeyi gerekli kılıyorsa bundan kaçınmanın Allah katında hoş karşılanmayacağı ısrarla belirtilir:

> *Yoksa siz, Allah içinizden cihad edenleri ve o yolda sabredenleri ortaya çıkarmadan cennete gireceğinizi mi zannediyorsunuz? Siz savaşla karşılaşmadan önce ısrarla savaşmak, şehid olmak istiyordunuz. İşte savaş başladı, şehid olma fırsatı çıktı. Ama siz bakınıp duruyorsunuz!*[1013]
> *Ey iman edenler! Savaşta güçlü bir kâfir ordusuyla karşılaştığınızda, onlara sakın arkanızı dönüp kaçmayın. Her kim böyle bir günde, geri dönüp tekrar savaşmak veya başka bir mümin birliğine katılmak gibi bir amacı olmaksızın, savaşta sırtını döner kaçarsa, Allah'ın gazabına uğrar, onun yeri yurdu cehennem olur. Varılacak ne kötü yerdir orası!*[1014]

Kur'ân'da cihadla ilgili olarak yer alan bu ifadelerin yanı sıra hadis külliyâtımız içerisinde sadece bu konuda hadislerin toplandığı cihad bölümleri bulunmaktadır. Söz konusu bölümlerde de cihadın teşvik edildiği görülmektedir. Fakat Araplar gerekli-gereksiz sebeplerden ötürü savaşı bir âdet haline getirmiş oldukları için, bu konuda onlara sınırlamalar getirilir. Aslolan halin barış hali olduğu, savaşın ancak gerektiğinde başvurulacak bir yöntem olduğu ifade edilir:

> *Size barış teklif edilirse, siz o tekliften daha güzel ya da ona denk bir teklifle karşılık verin. Unutmayın ki, Allah tek tek her şeyin hesabını tutmaktadır.*[1015]
> *…Onlar sizden uzak durup sizinle savaşmazlar ve size barış teklif ederlerse, bu durumda Allah, onların aleyhine hiçbir şey yapmanıza izin vermez.*[1016]
> *Allah, din uğrunda size savaş açmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselerle iyi ilişkiler kurmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah adaletli davrananları sever.*[1017]

Âyetlerde olduğu gibi Hz. Peygamber'in ifadelerinde de barış halinin esas olduğu vurgulanır. Ancak zaruret durumunda savaştan kaçınmaya da gerek yoktur. Buna binaen, Allah'tan düşmanla karşılaşmayı değil afiyeti dilemek gerektiğini buyuran Hz. Peygamber, düşmanla karşılaşınca da sabır ve cihadı emrederek cennetin kılıçların gölgesi altında olduğuna işaret eder.[1018] O'nun, kendisini rahmet

---

1013 Âl-i İmrân, 3/142-143.
1014 Enfâl, 8/15-16. Ayrıca bkz. Enfâl, 8/45.
1015 Nisâ, 4/86.
1016 Nisâ, 4/90.
1017 Mümtehine, 60/8.
1018 Buhârî, Cihâd, 156; Müslim, Cihâd ve Siyer, 20.

peygamberi olmanın yanı sıra harb peygamberi olarak tanımlamış olmasını da bu doğrultuda anlamak mümkündür.[1019]

Arapların câhiliye savaşlarında, öldürmekle yetinmeyip, insanlık onurunu zedeleyici bazı davranışlar sergiledikleri kaynaklarda yer almaktadır. Mesela, onların, işkencede bulunmak, savaş sonrasında öldürdükleri düşmanlarının bedenlerini parçalamak ve bu parçaları bir iftihar vesilesi olarak kendilerine takı yapmak gibi birtakım âdetleri vardır. Uhud savaşında şehid edilen Hz. Hamza'ya böyle bir muamelede bulunulduğunu biliyoruz.[1020] İbn Hişâm, Hz. Peygamber'in, amcasının cansız bedenini bazı parçaları kesilmiş bir şekilde görünce, Kureyş'e karşı zafer kazandıklarında onlardan otuz kişiye Hamza'ya karşın müsle yapmaya and içtiğini haber verir. Hz. Peygamber'in bu üzüntüsüne ve sözlerine şahid olan ashab da, Allah zafer nasip ettiğinde, karşı tarafın savaşçılarına Arapların şimdiye kadar görmedikleri işkenceleri yapacaklarına dair yemin ederler.[1021] Bunun üzerine, *"Birine ceza vereceğiniz zaman, size yapılanın aynısıyla karşılık vermekle yetinin (aşırı gitmeyin). Eğer sabrederseniz bilin ki, sabrınız sizin için çok daha hayırlıdır. Dolayısıyla ey Peygamber! Sen de sabret. Bil ki sana sabretme gücünü veren Allah'tır. İnkârcıların sana yaptıklarına üzülme; kurdukları tuzakları dert edinme. Unutma ki, Allah inkârcıların eziyetlerine sabredip onlara karşılık vermekten kaçınan ve iyilik yapıp hoşgörülü davrananlarla beraberdir."*[1022] âyeti nâzil olur ve Hz. Peygamber ettiği yeminden vazgeçmekle beraber, ashabına da müsle yapmayı yasaklar.[1023] Hz. Peygamber'in işkenceyi yasakladığına dair daha pek çok rivâyete rastlamak mümkündür.[1024] Bununla beraber savaş sırasında hanımlara ve çocuklara[1025] dokunulmaması gerektiği de hadislerde vurgulanır.

Tüm bu örneklerden anlaşılacağı üzere, savaş ve yağmayı âdet edinmiş Araplara hem âyetler hem de Hz. Peygamber tarafından, bazı sınırlamalar getirilmekte, bu hususta barışı esas alan bir anlayış yerleştirilmeye çalışılır. Bunun yanı sıra onların savaşçı tabiatları yok edilmeye çalışılarak değil, daha ulvi bir gayeye yönlendirilerek bir kazanıma dönüştürülür. Öyle ki, fetihlerin, günümüzdeki

---

1019 Buhârî, Îmân, 17; İ'tisâm, 28; Müslim, Îmân, 32; Fedâ'il, 126.
1020 Bkz. İbn Hişâm, Sire, III. 96-97.
1021 İbn Hişâm, Sîre, III. 101.
1022 Nahl, 16/126-128.
1023 İbn Hişâm, Sire, III. 101-102.
1024 Müslim, Cihâd ve Siyer, 3; Sayd, 57; Ebû Dâvûd, Cihâd, 82.
1025 Müslim, Cihâd ve Siyer, 3, 138.

gibi daha çok teknolojik savaş sistemlerine değil de savaşçıların kılıç kullanmadaki maharetine dayandığı bir dünyada, onların savaşmaya hazır bu yapılarının, İslam'ın hızla yayılmasında pay sahibi olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'ân ve Hz. Peygamber'in, tarihî gerçeklikten uzak kurgusal bir din anlayışına sahip olmadığından yine önceki bölümlerde söz edilmişti. Bu durumun bir yansıması olarak, savaşçı bir toplumda nâzil olmuş Kur'ân'da ve yine bu toplumda yetişmiş Hz. Peygamber'in yaşamında, bu tarihsel alanın daha başka izlerine de rastlamaktayız.

Kaynaklarda yer verildiğine göre, Câhiliye Arapları tüm malları, eşyaları ve hatta kadınlarıyla beraber savaşa çıkmaktadırlar. Savaşta yenilen taraf, bütün bu yanındakileri bırakarak savaş meydanını terk etmektedir. Bunun üzerine kazanan taraf onların bıraktıkları her şeye el koymaktadır.[1026] Onlar elde ettikleri bu ganimetleri güç ve soy esasına göre dağıtmaktadırlar.[1027] Savaş sonrasında ganimetler bir yerde toplanılmakta ve sonra savaşanlar arasında paylaştırılmaktadır.[1028]

Onların, savaş gibi insanın huzurunu kaçıran bir hali böylesine istemelerinin en önemli sebebi kendileri için bir ekonomik kaynak olarak gördükleri bu ganimetleri elde etme arzusu olmalıdır. Bu ganimet sevdasının ise İslam'la beraber bir çırpıda ortadan kalkması sosyolojik olarak imkânsızdır ki bunu şu örneklerden anlamak mümkündür: Enfâl Sûresi'nin ilk âyeti, Hz. Peygamber'e ganimet paylaşımı ile ilgili sorular geldiğini göstermektedir.[1029] Fetih Sûresi'nde, ganimet söz konusu olduğu için Hz. Peygamber'le sefere katılmak isteyenlerin davranışlarına dikkat çekilir.[1030] Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'nin kadınların savaşa çıkamadıkları için ganimet elde edemediklerinden yakındığına[1031], sahabeden kimselerin ganimetleri kaçırmama telaşıyla Uhud'da mevzilerini terk ettiklerine[1032],

---

1026 Cemâl Mahfûz, **Fennü'l-Harbi 'Inde'l-Arabi fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm**, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1987, s. 15.

1027 Hayrettin Karaman, "Asr-ı Saadet'te İslam Hukuku'nun Oluşumu", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, II. 267.

1028 Mahfuz, s. 15; Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 1001.

1029 Enfâl, 8/1.

1030 Fetih, 48/15.

1031 Tirmizî, Tefsîr (Nisâ), 5; Taberî, VIII. 261.

1032 Elmalılı, II. 455.

hatta ganimet diye ayakkabı bağcıklarını gizlice almaya varan davranışlar sergilediklerine[1033] dair bilgiler mevcuttur.

Âl-i İmrân Sûresi 16. âyet *"Bir peygamberin ganimet malına ihanet etmesi asla düşünülemez."* diye başlar. Âyetin sebeb-i nüzûlü hakkındaki bilgiler, Arapların İslam sonrasında bile devam eden ganimet tutkularının, onları yanlış tutumlara sevk edecek kadar aşırı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu konudaki ilk görüşe göre, Bedir günü, ganimetler arasındaki kadife bir kumaş kaybolmuştur. Bunun üzerine, o kumaşı Hz. Peygamber'in almış olabileceği söylentileri ortaya çıkmıştır.[1034] Bir diğer görüşe göre ise Uhud Savaşı sonrasında okçular, mevzilerini terk edip de ganimete koşmalarının sebebi olarak "Resûlullah herkesin aldığı kendisinin olsun der de ganimetleri taksim etmez diye korktuk, nitekim Bedir'de taksim etmemişti." demişler, Hz. Peygamber de onların bu sözlerine "Ganimetleri size taksim etmeyip hainlik yapacağımızı mı zannettiniz?!" diyerek karşılık vermiştir.[1035] Kaynaklarda yer alan bütün bu bilgiler ganimetlerin İslam öncesinde olduğu gibi İslam sonrasında da Araplar için ne kadar mühim olduğunu göstermek için yeterlidir.

Gerek toplumdaki, savaşlardan ganimet elde etme alışkanlığının bir uzantısı gerekse insan tabiatının bir neticesi olarak, Arapların o kültür içerisinde, savaşlardan bir kazanç elde etme talebi doğaldır. Dolayısıyla bu yöndeki taleplerin karşılanması yönündeki uygulamaların varlığı da bir o kadar doğaldır. Zira iyi bir savaşçı olmak için küçüklüğünden beri gayret sarf eden bir Arabın, gayretinin ve maharetinin karşılığını almasından daha tabiî bir şey olmadığı gibi, cihada koşan Müslümanların sadece uhrevî bir ödülle müjdelenmelerinin yeterince tatmin edici olduğunu söylemek de zordur.

Böyle bir ortamın gereği olarak, İslam sonrası ganimet elde etmek yasaklanmadığı gibi bu hususta bazı uygulamalar da devam eder. Kendi paylarına düşen ganimetleri gönül rahatlığıyla yiyebilecekleri, Müslüman mücahitlere müjdelenir.[1036] Ganimet bir teşvik unsuru olarak özellikle kullanılır. Hz. Peygamber savaş sırasında düşmanlarından birini öldürdüğünü isbat eden kimseye, öldürdüğü

1033 Buhârî, Eymân ve Nüzûr, 33.
1034 Taberî, VII. 348-350.
1035 Elmalılı, II. 455-456; Daha fazla rivâyet için bkz. Taberî, VII. 350-354.
1036 Enfâl, 8/69.

kişinin mallarını ganimet olarak vermeyi vaat eder.[1037] Yine Hz. Peygamber'in savaş öncesi, Allah'a, ashabının kıyafet ve binek yokluğunu arz ederek, savaşı kazanmaları ve elde edilecek ganimetle bu ihtiyaçlarını gidermeleri için dua ettiği görülür.[1038]

Câhiliye örfünde komutanların, ganimetin dörtte birini almaları, taksimi mümkün olmayan eşyalar, düşman bozguna uğratılmadan ve genel yağmadan önce ele geçirilen ganimetler üzerinde tasarrufta bulunmaları ve kılıç, cariye, at ve benzeri değerli eşyalardan kendileri için seçmeleri bir gelenektir.[1039] Onların herkesten farklı olarak içinden kendilerine seçtikleri bu ganimete ise "safiyy" denilmektedir.[1040] Bununla beraber kabile reisi, aldığı dörtte birlik kısmın çoğunu kabilesinde bulunan fakir ve ihtiyaç sahiplerine karşılıksız olarak dağıtır.[1041]

Ganimet paylaşımı ile ilgili bu örfün İslam sonrası neredeyse aynen devam ettirildiği malumdur. Yalnızca komutanlara düşen dörtte birlik hisse, beşte bire düşer.

> *Ey müminler! Savaşta ganimet olarak elde ettiğiniz şeylerin beşte biri Allah'a, Peygamber'e, Peygamber'in yakınlarına, yetimlere, fakirlere ve yolda kalmışlara aittir. Bunu böyle bilin, böyle uygulayın. Çünkü siz Allah'a, hak ile batılın ayrıldığı, iki ordunun karşı karşıya geldiği Bedir günü kulumuz Muhammed'e indirdiğimiz (yardım ve zafer vadeden) âyetlere inanan kimselersiniz. Unutmayın ki, Allah'ın her şeye gücü yeter (nitekim O, sayıca ve silahça az iken sizi zafere ulaştırmış).*[1042]

Söz konusu âyet önce her şey gibi ganimetlerin de Allah ve Rasulü'ne ait olduğunu bildirir. Sonra ise yine Allah'ın iradesi ve Rasulü'nün rızası ile bunun nasıl dağıtılacağını açıklar. Buna göre ganimetin beşte dördü gazilere dağıtılmakta, beşte biri de yine beş kısma ayrılarak âyette sayılan sınıflara verilmektedir. Bu taksim üzerine Allah ve Rasülü'ne ait olan kısım Hz. Peygamber tarafından alınır ve pek azı ailesine, çoğu ise muhtaç Müslümanların ihtiyaçlarına sarf edilir.[1043] Bu uygulamayla İslam öncesi ganimet paylaşımı ve komutanın ganimeti kullanma hususundaki sorumlulukları genel olarak te'yid edilmiş olur.

1037 Müslim, Cihâd ve Siyer, 41.
1038 Ebû Dâvûd, Cihâd, 157.
1039 Muhammed Hamidullah, **İslam'da Devlet İdaresi**, çev. Hamdi Aktaş, Beyân Yayınları, İstanbul, 1998, s. 309.
1040 Mahfuz, s. 16. Bu uygulamanın İslam sonrası Hz. Peygamber tarafından da devam ettirildiğiyle ilgili olarak bkz. Celal Yeniçeri, "Asr-ı Saadet'te Devlet Bütçesi", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, II. 396.
1041 Mahfuz, s. 15; Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 1001.
1042 Enfâl, 8/41.
1043 Karaman, Asr-ı Saadet, II. 268.

Komutan hakkı olarak tabir edilen "safiyy" âdetinin de Hz. Peygamber tarafından sürdürüldüğünü biliyoruz. Zira Hz. Peygamber, eşi Safiye'yi, Hayber Savaşı sonrasında, ganimet olarak, esirler arasından kendisine seçer.[1044] Safiye bt. Huyeyy olarak bilinen bu hanımın asıl adı Zeynep olmakla beraber ona Safiye ismini de Hz. Peygamber verir.[1045] Daha önce de zikredildiği üzere, Hayber sonrası kendisine ganimet olarak bir cariye isteyen Dihye b. Halife el-Kelbî'ye Hz. Peygamber gidip bir cariye seçmesini söyler. Dihye esirler arasından Safiye bt. Huyeyy'i seçince ashab, onun Yahudi ileri gelenlerinden birinin kızı olduğunu ve onu ganimet olarak almanın Hz. Peygamber için daha uygun olacağını söylerler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, bu örfe tâbi olarak Safiye'yi kendisine ayırır.[1046]

Yalnızca bu rivâyetten bile anlaşılmaktadır ki, savaş sonrası, yenilen tarafın mallarının yanı sıra kadınlarına-kızlarına ganimet olarak el koyma âdeti, yalnızca Hz. Peygamber için değil savaşan tüm askerler için geçerlidir. Bunun yanı sıra komutanların câhiliye örfünde olduğu gibi sonrasında da bu konuda bir takım ayrıcalıklarının olduğu kabul edilir.

Savaş esirlerine ganimet olarak el koyma geleneği Hz. Peygamber tarafından devam ettirilmekle beraber bu konuda hiçbir düzenlemenin yapılmadığı söylenemez. Çünkü savaş ganimeti olarak ele geçirilen esirler ile ilgili olarak Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in olumlu adımlar atmaya çalıştıkları görülür. Mesela, Kur'ân birçok âyette, köle konumuna düşmüş olan bu insanları azad etmeyi bir bağışlanma vesilesi olarak sunar.[1047] Hadis külliyatımız içerisinde sadece kölelerin azad edilmesiyle ilgili hadislerin toplandığı "Kitabu'l-Itk" başlıklı kısımlar, bu hususun Hz. Peygamber tarafından ne kadar önemsendiğini gösteren delillerdir.

Hz. Peygamber bu insanların daha yaşanabilir bir hayata ve hürriyetlerine kavuşmaları için çaba göstermekle beraber, çoğu zaman onları serbest bırakmak için neredeyse bir sebep arar gibidir ki Huneyn gazvesi sonrası yaşananlar bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Zira Huneyn Gazvesinin ardından alınan ganimetler ve esirler Cirane'de toplanır. Esirlerin kurtuluşu için gelen bir heyetin isteği üzerine Hz.

[1044] Müslim, Nikâh, 84; İbn Hişâm, VI. 396; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-Ğâbe, VII. 168.
[1045] Hamidullah, İslam Peygamberi, II. 686.
[1046] İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-Ğâbe, VII. 168.
[1047] Nisâ, 4/92; Mâide, 5/89; Mücâdele, 58/3; Beled, 90/11-13.

Peygamber tüm esirleri karşılıksız serbest bırakır. Buna şahit olan sahabe de paylarına düşen esirleri salıverirler.[1048]

Hz. Peygamber, kölelik kurumunu tamamıyla ortadan kaldırmamış olsa da, sosyal hayatın kaldırabileceği her türlü girişimde bulunur. Öncelikle bu esirleri azad etmek türlü bahanelerle teşvik edilir.[1049] Bu davranışta bulunanlar Allah katında birçok mükâfat elde etmekle müjdelenir. Fakat kurumun hal-i hazırda devamı sebebiyle, Hz. Peygamber, en azından bu konumda olan insanlara daha iyi şartlar sağlama amaçlı hükümler de koyar. Mesela, esirleri 'kardeş' olarak tanımlayan Hz. Peygamber, mü'minlere aynen kendi yediklerinden, içtiklerinden ve giydiklerinden onları da faydalandırmalarını buyurur.[1050] Hizmetle yükümlü bu insanlar kendilerine yemek getirdikleri vakit onları da sofraya davet etmeyi salık verir.[1051] Esirlerin, sahiplerine itiraz etmeleri söz konusu olmadığı için, onlardan çocuklu olan kadınların, çocuklarından ayrılarak her birinin başka birine verildiği olmaktadır ki Hz. Peygamber, "Kim anne ile çocuğu ayırırsa Allah da onu kıyamette sevdiği kişilerden ayırır."[1052] buyurarak bu muameleyi yasaklar. Yine aynı aileden esirleri birbirlerinden ayırmayı hoş görmeyen Hz. Peygamber, bu türlü durumlarda bu esirlerin ayrılmamasını, hepsinin bir kişiye verilmesini buyurur.[1053] Bunlar ve daha başka birçok örnek, esir düşerek Müslümanlardan birine ganimet olarak verilmiş bu insanların durumlarını düzeltmek için birçok adımın atıldığını gösterir. Fakat sosyal şartların bir gereği ve Arap toplumunun bir gerçeği olarak, ganimet bir ekonomik kaynak olarak görülmeye devam edilirken, insanları ganimet sayma geleneği de yasaklanmaz.

Sonuç olarak, 'Ekonomi Kültürü' başlığı altında Arapların ziraat, hayvancılık, ticaret, savaş ve ganimet gibi temel gelir kaynaklarına kısaca değinmekle beraber, bu kaynakların, onların kültürleri üzerinde nasıl etkiler bıraktığını görmemize yarayacak kesitler sunmaya çalıştık. Söz konusu ekonomik kaynaklar, Arapların yaşamı, dil ve edebiyatı, bilgi ve görgü seviyesi, hayata bakışı vb. birçok şey üzerinde nasıl etkin

[1048] Özdemir, ss. 75-76.
[1049] Buhârî, Itk, 1-3.
[1050] Buhârî, Itk, 15.
[1051] Buhârî, Itk, 18.
[1052] Tirmizî, Siyer, 17.
[1053] İbn Mâce, Ticâret, 46.

bir role sahipse, kanaatimizce ‘kendi içlerinden bir peygamber’ olan Hz. Peygamber üzerinde de rol sahibidir. Bu doğrultuda:

Hurmanın bolca yetiştiği bir memlekette yaşayan Hz. Peygamber’in hurmayı övmesinden daha tabii bir şey yoktur. Fakat hadislerde bölge ürünleri içerisinde yer almayan meyvelerden herhangi birine dair bir ifade söz konusu değildir. İçinde yaşadığı toplumda, hayvancılık bir geçim kaynağı olduğu için, Hz. Peygamber’in koyun yüzmeyi bilmesi bizi şaşırtmaz. Onun hayvancılıkla ilgili ayrıntılı hükümleri, sanayileşmiş şehirlerde hayat sürenlerin işine yaramasa da, o gün ve toplum için elzem bir ihtiyaçtır.

Ticaret, etrafındaki herkese nasıl dünyaya açılmayı kolaylaştırmışsa Hz. Peygamber’e de birçok yol açmıştır. Onun bir de bu vesileyle artan tecrübesi, yaşamına da bize ulaşan sözlerine de aksetmiştir. Ayrıca birçok konuda olduğu gibi Hz. Peygamber’in ticarî konularda yaşadığı sıkıntıların ve çözüm arayışlarının izlerine de hadislerde rastlıyoruz. Fakat uluslararası para piyasalarında tutunabilmenin günümüz şartlarında nasıl mümkün olabileceğini açıklayan bir öneriyi literatürde bulamıyoruz. Yine ticarî her bir ayrıntıyı o günün insanına açıklayan bolca ayrıntılı terim Hz. Peygamber tarafından kullanılmışken, günümüz ‘borsa’ teriminin ne anlama geldiği ve nasıl değerlendirildiğine dair bir açıklama göremiyoruz.

Hz. Peygamber, savaşabilmenin bir iftihar sebebi sayıldığı Arap kültürü içerisinde herkes gibi savaşmıştır. Mahir bir savaşçı, bir komutan olarak o kültürün kendisine pay ettiği haklarını almaktan da kaçınmamıştır. Fakat bugün, gerek bizim kültürümüzde gerekse dünyada, savaş sonrası, yenilen tarafın kadınlarına el koymanın kabul edilebilir hiçbir tarafı yoktur. Bunun yanında Hz. Peygamber’in titizlikle uyduğu görülen ‘haram aylar’da savaşma yasağının, bugün –maalesef- hiçbir savaşı ve yağmayı durdurma gücü yok.

Vermeye çalıştığımız bütün bu örnekler, o günün ekonomi kültürü ile hadislerin nasıl iç içe olduğunu açıklar niteliktedir. Kanaatimizce, bu durum, Hz. Peygamber’in ve hadislerin değerine halel getirmediği gibi, dinin, kültürün içine nüfuz ederek yaşanabilir kılınmasında da rol oynamıştır. Ayrıca, bir kültür içerisinde seslenen ve ilk planda yine böyle bir dünyanın insanlarını muhatap alan hadislerin (genel anlamda dinî metinlerin), o kültürden bağımsız bir dil kurması, o dünyada

karşılık bulamayacak türden mesajlar barındırması tabi ki düşünülemezdi. Şayet tüm bunlar vukû bulmuş olsaydı bile kanaatimizce, muhatapları açısından bir anlam ifade etmiş olmayacaktı. Yine aynı sebeple, başka bir dünyadan, kültürel ortamdan gelmiş bir peygamberin de onların yaşamında yer etmesi ve sorunlarını anlayıp çözüm üretmesi pek mümkün olmayacaktı.

SONUÇ

İnsanlar, tarih boyunca hakikatin ve kendilerini hakikate ulaştıracak bilginin ne olduğunu aramışlardır. Bu arayışın izlerini her kültürde farklı şekillerde de olsa görmemiz mümkündür. Kimi zaman felsefî sistemlerde, kimi zaman dinî geleneklerde bu arayış neticesinde ortaya çıkmış bakış açılarına rastlarız. Bu farklı bakış açılarını oluşturan şey, bu arayışta takip edilen farklı yollardır.

Bu arayışa dayanan bazı felsefî düşüncelerde, mistik ya da dinî geleneklerde, hakikat, tarihî/maddî/dünyevî olandan uzakta tasavvur edildiği için, tarih, madde ve dünya artık bir değer ifade etmez; karanlık, eksiklik, hata olarak yorumlanır. Dolayısıyla insanı hakikate ulaştırabilecek bilginin de tarihî/maddî/dünyevî özelliklerden soyutlanması gerektiği kabul edilir. Yine bu yaklaşıma göre bu bilgiye ve nihayetinde hakikate vasıl olan insan da yine bu tarihî/maddî/dünyevî vasıflarından tümüyle sıyrılmış olmalıdır.

Bu yaklaşım biçimine göre, insanı hakikate götüren bilgi, herkesin anlayabileceği türden bir bilgi olmaktan çıkar. Hatta bazı geleneklerde tamamen bir sırra dönüşür. Bu bilgiye ulaşmış kimseler de artık tarihî bağlarından kurtulmuş ve özgürleşmiş kişiler, birer ruhânî varlık, birer yarı-ilâh gibi tasavvur edilmeye başlanırlar. Tarihî bağları o kadar görmezden gelinir ve bu bağların üzerinde o kadar durulmaz ki zamanla bu insanların bir gerçek kişilik mi yoksa mitolojik bir kahraman mı oldukları tartışmalı hale gelir.

Tarif ettiğimiz bu yaklaşım biçimi Antik Yunan'dan, Yeni-Platoncuğa, Hermetizm'den Gnostisim'e, Semavî Dinler'den, yerel halk kültürlerine kadar birçok sistemde kendini gösterir. Dolayısıyla Hıristiyanlık'ta Îsâ'nın ve hatta Meryem'in ilâhî birer hüviyet kazanmaları, Yahudilik'te Enoch ve Üzeyr'in tanrılar katına doğru yüceltilmeleri, Hermes'in her türlü bilgiye vakıf bir bilge olarak kabul edilmesi vs. örneklerde bu yaklaşımın payı olduğu görülebilir. Câhiliye Arapları dahî, birtakım dinî mezhep veya kültürlerin etkisiyle bu yaklaşımdan kendilerince bir pay almışlardır. Bu sebeple onların beşer bir peygamberi, kendileri gibi bir peygamberi kabul etmekte zorlandıklarını görmekteyiz.

İslam ile beraber, söz konusu hakikat, bilgi insana dair arayışlara, bu yaklaşımdan farklı ve kanaatimizce bütüncül bir yaklaşımla cevap verildiği görülür.

İslam'ın ana kaynaklarının ortaya koyduğu ve peygamberinin haber verdiği ilâhın, diğer geleneklerde olduğu gibi tarihin dışında ve ondan uzak bir ilâh olmaması, birçok şeyin de değişmesine sebep olur. Tanrı artık tarihin dışını da içini de aynı anda kuşatan "Muhît Tanrı" olarak karşımıza çıkar ki, sadece bu yüzden insanı hakikate ulaştıran bilginin de tarih dışı bir bilgi olması gerekmez. Tarih/madde/dünya da artık insana hakikati gösteren birer âyet olarak kabul edilir. Bunun yanı sıra, tarih/madde/dünya bir karanlık, eksiklik, yanlışlık olarak düşünülmediği için, hakikate ulaşan kişinin de bu bağlarından soyutlanması gerekmez. Sonuç olarak artık İslam'la beraber bilginin de insanın da tarihî kökenlerini ve bağlarını inkâra sebep kalmaz. Bunu açıkça İslam Peygamberi'nin yaşamı, Kur'ân âyetleri ve hadislerin tarihî bağları üzerinden de okuyabiliriz.

Hz. Peygamber'in bir beşer olduğu Kur'ân'da vurgulandığı gibi O'nun tarihî/maddî/dünyevî kimliğinden arınmış, ruhânî bir elçi olmadığı da sadece Kur'ân âyetleri incelendiğinde bile anlaşılabilir. Yine Hz. Peygamber'in, insanî ihtiyaçlarının olduğu, bunları yerine getirmek için çabaladığı, bu ihtiyaçları ve bunları gidermeye yönelik çabaları hor görmediği hatta bunları hor görme eğilimde olanları uyardığı, hadis, siyer ve kaynaklarında kaydedilir. Dolayısıyla biz, O'nun, hayatı boyunca kendisini tarihî/maddî/dünyevî bağlardan soyutlamaya ve onları terk etmeye yönelik bir davranış sergilediğini göremiyoruz.

Tarih İslam'la beraber eski olumsuz anlamından kurtulur. Çünkü Kur'ân'da tarih sürecinin olumsuzlanmadığına, aksine bu alanın hakikate götürecek âyetlerle dolu olduğuna işaret edilir. Bu vurgu o kadar belirgindir ki, Hz. Peygamber sonrası İslami gelenekte tarihin bir ilim dalı olarak bilim tasniflerinde yer almasına, evrensel tarih yazıcılığının Müslümanlar eliyle başlatılmasına sebep olur.

İslam'la beraber tarih, olumsuz anlamından kurtulduğu ve tarihsel alan yadsınmadığı için, yine İslam'ın temel kaynağı Kur'ân ve hadislerde bu alan dair meseleler, ihtiyaçlar, talepler dikkate alınır. Tarihî/maddî/dünyevî olan da uhrevî olan kadar önemsenir. Biri ötekine öncelenmez. Bu alandaki en ufak bireysel ya da toplumsal soruya bile cevap verilip, sorun giderilmeye çalışılır.

Hakikate götüren bilginin tarihle ilişkisini reddetmeyen yaklaşım neticesinde, bizleri hakikate çağıran birer bilgi kaynağı olarak, Kur'ân ve hadislerin tarihî bağlara sahip olduğunu gösteren deliller de konusudur. Bu her iki kaynak da tarihsel

değişkenliği dikkate alır. Mesela dinin değişmez olduğuna ve fakat şeriatlerin değişkenliğine işaret eden âyetler vardır. Toplumsal yapı ve ihtiyaçlar değiştikçe Kur'ân'ın da hadislerin de daha önceden koyduğu hükümler değişir. Toplumun hazır olmadığı bazı meseleler zamana yayılarak, şartlar olgunlaştıkça ortaya konur. Hz. Peygamber'in aynı sorulara, muhatabın durumunu dikkate alarak farklı cevaplar verdiği görülür. Bütün bu hususlar ve buna dair örnekler tarihin değişkenliğinin de önemsendiğini göstermektedir.

Yine, birer bilgi kaynağı olarak Kur'ân ve hadislerin tarihî bağlarını, onların tarihsel alanla ilişkili olarak ortaya çıkmasından da anlayabiliriz. Mesela nüzûl ve vürûd süreçleri bu durumu açıkça ortaya koyar. Âyetlerin veya hadislerin bir boşluğa konuşmadığı, bir sebebe binaen nâzil/vârid olduğu, bir soruya cevap, bir talebe karşılık, bir sıkıntıya çözüm oldukları görülür. Âyet ve hadislerin üslûpları, muhtevaları bile nâzil/vârid oldukları zaman ve zeminle ilişkilidir. Mekkî sûrelerde daha kısa ama vurgulu âyetler görürken, Medenî sûrelerde daha uzun ve sosyal hayatı düzenlemeye yönelik ayrıntılı âyetleriyle karşılaşmamız bundandır.

Tarihle ilişkili olarak ortaya çıkmanın bir diğer örneği de tarihsel dildir. Biz hem Kur'ân'ın hem de Hz. Peygamber'in, muhatapları Arapların dile ait tüm kaidelerini ustalıkla yerine getirdiklerini görürüz. Kur'ân ve Hz. Peygamber, Arapların edebî motiflerini, sanatlarını, üslûplarını yansıtan yani aynen onların anlayabileceği türden bir dil kullanırlar. Yine hem Kur'ân hem de Hz. Peygamber muhataplarının anlam dünyalarında yer alan temsiller üzerinden hakikati aktarmaya çalışırlar. Onların bildiği kıssalar üzerinden ibretler sunarlar. Onlar gibi yeminlere başvururlar.

Bütün bu hususlar, bize İslam'ın insanın ve bilginin tarihîliğine soğuk bakmak bir yana, bunları önemsediğini açıkça göstermektedir. İşte bu nedenle, Hz. Peygamber'in de kendi kültüründen, tarihî zaman ve zemininden koparılmasının ve böyle bir yaklaşımla anlaşılmaya çalışılmasının bir anlamı yoktur. Hatta böyle bir girişimde bulunarak Hz. Peygamber ve hadislerin kendi kültürel ortamlarından koparılmaları, soyutlanmaları onların anlaşılmalarının önünde bir engeldir. Çünkü yukarıda ve tez boyunca aktardıklarımızdan yola çıktığımızda, her insan gibi Hz. Peygamber'in de kendi kültüründen etkilendiğini ve ona dair izler taşıdığını

söylememiz gerekir. Yine hadislerin belli bir kültürel arka plan, belli bir zemin üzerine bina edildiğini ifade etmemiz gerekir.

Bu bilgiler dikkate alındığında, Hz. Peygamber ve hadislerin içinde yer aldığı veya içinde doğduğu yerel kültüre dair malumatın bizim için önemi artmış olur. Çünkü söz konusu malumat olmadan Hz. Peygamber'in ve hadislerin maksadının ne olduğunu anlamak zorlaşır. Hz. Peygamber'in bir kültürel ortama binaen ifade buyurduğu bir hadisin çözümlemesini yapmak, onun günümüz problemlerinde nasıl bir çözüm sunduğunu tespit etmek imkânı ortadan kalkar. Hatta Arap kültürü içerisinden bakıldığında bir yere oturan ve orada olumlu bir düzenleme için buyrulmuş bir hadis, günümüz kültürü içerisinde bakıldığında bir geri adım, negatif yönde bir düzenleme ifade eder hale gelebilir.

Bütün bu nedenlerle Hz. Peygamber ve hadislerin kültürel arka planını yansıtan, onların yerel kültürlerinden taşıdıkları izlere yer veren çalışmalara özellikle ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz. Bu çalışmalar, kanaatimizce, Hz. Peygamber ve hadislerin maksatlarını anlamamızın önünü açacaktır. Maksadı anlaşılmış Hz. Peygamber ve hadisler, günümüz problemlerine de cevap bulmamızı elbette kolaylaştıracaktır. Ayrıca Hz. Peygamber ve hadislerin, kendi kültürleri içerisindeki doneleri kullanarak nasıl büyük ve kalıcı bir dönüşüm gerçekleştirdikleri daha iyi fark edileceği için, bu, bize de kendi kültürel ortamımızda bir dönüşüme nasıl katkı sağlayabileceğimiz konusunda fikir verecektir.

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan. **Bilgi Felsefesi-İslam Bağlamında Bilgiden, Bilimde Sistem Felsefesine**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.

Adam, Baki. **Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları**, Pınar Yayınları İstanbul, 2011.

Afîfî, Ebu'l-'Alâ. **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Agitoğlu, Nurullah. "Hadiste Bağlam İnşası", **The Journal of Academic Social Science Studies**, Cilt: VI, Sayı:5, Yıl:2013, ss. 127-145.

Ahmedov, Reşadet. "Hz. Peygamber'in Evlendirdiği Kişiler ve Evlendirilme Amaçları", **İhyâ Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, Cilt:3, Sayı:1, Yıl: 2017, ss. 22-37.

Aksan, Doğan. **Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim**, TDK Yayınları, Ankara 2009.

Akyüz, Vecdi, Nihat Ergin, "Asr-ı Saadet'te Kölelik ve Cariyelik", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, IV.

Albayrak, Halis. **Tarihin İçinden Kur'ân'ı Algılamak**, Şule Yayınları, İstanbul, 2011.

Albayrak, Kadir. **Keldânîler ve Nastûrîler**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Aldemir, Halil. "İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'ân Daveti Açısından Değerlendirilmesi", **Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı (1-3 Temmuz 2011-İstanbul)**, edt. Mevlüt Güngör, İBBKSİDB, İstanbul, 2011, ss. 279-302.

Algül, Hüseyin. "Bir Peygamber Olarak Hz. Muhammed ve Mekke", **Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı (13-15 Nisan 2007-Konya)**, edt. Ahmet Yaman, Fecr Yayınları, Ankara, 2007, ss. 153-176.

Ali, Cevad. **el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arabi Kable'l-İslâm**, Camiatu Bağdad, Bağdat, 1993, I-X.

Alper, Hülya. **İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Alper, Ömer Mahir. "İrfâniyye", **DİA**, İstanbul 2000, XXII.

Altıntaş, Ramazan. **Bütün Yönleriyle Câhiliye**, Ribat Yayınları, Konya, ty.

Âlûsî, Seyyid Muhammed Şükri. **Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, ty., I-III.

Apak, Adem. **Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012.

Aristoteles. **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2014.

Aristoteles. **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2014.

Armstrong, Karen. **Muhammad: A Prophet of Our Time**, Harper Collins Publishers, New York, 2006.

Arslan, Ahmet. **İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası**, Ankara, 1997.

Arslan, Ahmet. **İslam Felsefesi Üzerine**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.

Aşık, Nevzat. "Sünnetin Yerelliği ve Evrenselliği", **Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu (14-15 Ekim 1993)**, OMÜİF, Samsun 1994.

Atay, Hüseyin (çev.). **Fârâbî'nin Üç Eseri -Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu's-Saâde), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi-**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1974.

Ateş, Ali Osman. "Asr-ı Saadet'te Dinler ve Gelenekler", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, II.

Ateş, Ali Osman. **İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, Beyân Yayınları, İstanbul, 1996.

Atmaca, Veli. **Hadislerde Rukye –Hz. Peygamber ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri-**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

Avcı, Casim. **Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı**, Hayykitap, İstanbul, 2008.

Aycan, İrfan. "Nadr b. el-Hâris", **DİA**, İstanbul 2006, XXXII.

Aydemir, Şevket Süreyya. **Lider ve Demagog**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997.

Aydın, Hasan. **Felsefî Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kur'ân**, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, 2014.

Aydın, Mahmut. "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: Îsâ'nın Tanrısallaştırılma Süreci", **İslâmiyât**, Sayı:4, Yıl: 2000/III, ss. 47-74.

Aydın, Mehmet Akif. "Aile", **DİA**, Ankara 1989, II.

Aydın, Mehmet. "Varoluşçuluk ya da Gnostisizm: Bir Tartışmaya Davet", **Doğu-Batı *"Işık Doğu'dan Yükselir- I"***, Sayı:60, Yıl: 2012/15, ss. 11-27.

Azimli, Mehmet. "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, Cilt:16, Sayı:1, Yıl:2003, ss. 28-37.

Babanzâde Ahmed Naim Bey, **Hadis Usûlü ve Istılahları,** hzr. Hasan Karayiğit, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Bağcı, H. Musa. **Beşer Olarak Hz. Peygamber**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.

Bal, Faruk. **Arap Yarımadasında Ticaret –Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi-**, Beka Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Bal, Metin. "Roma'da Yeni Platonculuğun Kurucusu Plotinus ve Öğretisi", **Doğu-Batı *"Romalılar"*,** Sayı:50, Yıl:2009/11, ss. 87-97.

Balcı, İsrafil. "Arap Sasani İlişkileri ve Irak'ın Erken Dönem İslamlaşma Süreci", **II. Ortadoğu Semineri; Dünden Bugüne Irak Bildiriler I**, Elazığ, 2006, ss. 157-178.

Balcı, İsrafil. "Zû Kâr Savaşı ve Arap-Sasani İlişkilerindeki Önemi", **OMÜİFD**, Sayı:26-27 (Birleşik Sayı), Yıl:2008, ss. 55-72.

Baran, Şafak. **Felsefenin Gözüyle Kur'ân'da Kölelik ve Cariyelik**, SÜSBE (Basılmamış Doktora tezi), Konya, 2006.

Başaran, Selman. "Hadis Konusundaki Araştırmalarda Karşılaşılan Genel Problemler", **Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27- 30 Haziran 1989),** Samsun, OMÜİF ve TDV., 1989.

Bayraktar, Mehmet. **İslam Düşüncesi Yazıları**, Elis Yayınları, Ankara, 2004.

Bayraktar, Mehmet. **İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi**, TDV Yayınları, Ankara, 2012.

Bebel, August. **Hz. Muhammed ve Arap İslam Kültürü Dönemi**, çev. Veysel Atayman, Bordo-Siyah yayınları, İstanbul, 2012.

Bernal, Martin. **Kara Atena**, çev. Özcan Buze, Kaynak Yayınları, İstanbul 2014.

Besalel, Yusuf. **Yahudilik Ansiklopedisi**, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 2001, I-III.

Bilgin, Vejdi. "Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık", **UÜİFD**, Cilt:14, Sayı:1, Yıl:2005, ss. 123-142.

Birışık, Abdülhamit. "Nüzûl", **DİA**, İstanbul 2007, XXXIII.

Bolay, Süleyman Hayri. **Aristo ve Gazzâlî Metafizikleri**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2013.

Bozkurt, Nebi. "Asr-ı Saadet'te Evler ve Ev Hayatı", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, IV.

Bozkurt, Nebi. "Kaylûle", **DİA**, İstanbul 2002, XXV.

Buharî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, **el-Câmi'us-Sahîh**, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979, I-VII.

Büyükcoşkun, Kudret. "Arabistan", **DİA**, İstanbul 1991, III.

Câbirî, Muhammed Abid. **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 2001.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kin'ânî el-Leysî. **el-Beyân ve't-Tebyîn,** Mektebetü'l-Hanci, Mısır, 1975, I-IV.

Can, Yücel. "Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramlarını Paradigma Temelli Bir Sınıflandırma Denemesi", **CÜSBD**, Cilt: 29, Sayı:1, Yıl: 2005, ss. 1-11.

Certel, Hüseyin. "Hz. Peygamber'in Risâlet Görevine Hazırlanması Bağlamında Çocukluk ve Gençlik Dönemi Yaşantıları", **Ekev Akademi Dergisi**, Sayı:9, Yıl: 2004/8, ss. 31-56.

Ceviz, Nurettin-Demirayak, Kenan-Yanık, Nevzat H. (çev.). **Yedi Askı -Arap Edebiyatının Harikaları-**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

Cevizci, Ahmet. **Bilgi Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Cevizci, Ahmet. **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.

Chokr, Melhem. **İslam'ın Hicri II. Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.

Cihan, Sadık. **Hadisler ve Ortaya Çıkış Yolları**, MİHVAK Yayınları, Ankara, 2008.

Cirit, Hasan. **Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussas**, (doktora tezi), MÜSBE, İstanbul, 1997.

Collingwood, R. G. **Tarih Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007.

Corbin, Henry. **İslam Felsefesi Tarihi -Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne-**, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, I-II.

Çağatay, Neşet. **Hz. Muhammed'in Soyu, Çocukluğu ve Gençliği**, **AÜİFD**, Cilt:8, Sayı:1, Yıl:1960.

Çağatay, Neşet. **İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957.

Çakan, İsmail Lütfi. **Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmi)**, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996.

Çelebi, İlyas. "Hermetizmin İslam Kültürüne Girişi ve Etkileri", **İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu (25-27 Mayıs 2012-Malatya) Tebliğler Kitabı**, edt. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, İnönü Üniversitesi Matbaası, Malatya, 2012.

Çelikkaya, Hasan. **Âyetlerin İniş Sebepleri ve Sonuçları Üzerine Bir Araştırma**, AÜİF Yayınları, İstanbul, 2004.

Çelikkol, Yaşar. **İslam Öncesi Mekke**, Ankara Okulu, Ankara 2003.

Çetin, Nihat M. **Eski Arap Şiiri**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011.

Çüçen, A. Kadir. **Bilgi Felsefesi**, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Çelik, Mehmet. **Süryanî Tarihi I**, Ayraç Kitabevi, Ankara, 1996.

Demir, Hilmi. **Mit, Kozmos ve Akıl –Zerdüştlük, Maniheizm, Hıristiyan Gnostikler ve İslam-**, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2011.

Demirayak, Kenan. **Arap Edebiyatı Tarihi I –Câhiliye Dönemi-**, Fenomen Yayınları, Erzurum, 2012.

Demircan, Adnan. "Câhiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömme Âdeti", **İstem**, Sayı:3, Yıl:2004, ss. 9-30.

Demircan, Adnan. "Câhiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt:49, Sayı:3, Yıl:2013, ss. 21-42.

Demircan, Adnan. "Câhiliye ve Hz. Peygamber Zamanında Çok Kadınla Evlilik", **İstem**, Sayı:2, Yıl:2003, ss. 9-32.

Demircan, Adnan. "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", **Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı (13-15 Nisan 2007-Konya)**, edt. Ahmet Yaman, Fecr Yayınları, Ankara, 2007, ss. 39-98.

Demircan, Adnan. **Câhiliye Arapları**, Beyân Yayınları, İstanbul, 2015.

Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl", **DİA**, İstanbul 1995, XI.

Demirci, Mustafa. "Antik Yunan Kitaplarının Abbâsîler Bağdat'ına Yolculuğu", **İslâmiyât,** Sayı:2, Yıl: 2004 /VII, ss. 43-60.

Demircioğlu, Aytekin. **İbn Haldun'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı**, Gece Kitaplığı Yayınları, yy., 2015.

Derveze, İzzet. **Kur'ân'a Göre Hz. Peygamber'in Hayatı**, çev. Mehmet Yolcu, Ekin Yayıncılık, İstanbul, 1998, I-II.

Dıhlevî, Şah Veliyullâh. **el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr/Tefsir Usûlü**, çev. Abdullah Samet Afaracı, İ'tisam Yayınları, Ankara, 2015.

Durmuş, İsmail. "Muhammed, 'Hitabet ve Fesâhati'", **DİA**, Ankara 2005, XXX.

Ebû Dâvûd, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî, **Sünen-i Ebî Dâvûd,** Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I-V.

Ebu Gudde, Abdulfettah. **Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Eğitim Metodları**, çev. Enbiya Yıldırım, Otto Yayınları, Ankara, 2016.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. **İmam-ı Âzâm Ebû Hanîfe ve Eserleri**, çev. ve şrh. Abdülvahap Öztürk, Şamil Yayınevi, İstanbul, 2007.

Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. **Kitâbu'l-Emvâl**, thk. Muhammed Halil Herras, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. **İlahî Hitabın Tabiatı –Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine-**, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2001.

Efendioğlu, Mehmet. "Nesih", **DİA**, İstanbul 2006, XXXII.

Efendioğlu, Mehmet. "Suheyb b. Sinân", **DİA**, İstanbul 2009, XXXVII.

el-Daly, Okasha. **Kayıp Binyıl: İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır**, çev. Ümran Küçükismailoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul, 2013.

Eliade, Mircea. **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, I-III.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır. **Hak Dini Kur'ân Dili**, sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, Azim Dağıtım, İstanbul, ty. I-X.

Emin, Ahmet. **Fecrü'l-İslâm (İslam'ın Doğuşu)**, çev. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976.

Erhat, Azra. **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.

Ertürk, Mustafa. "Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlîli", **Marife**, Sayı:2, Yıl:2002/2, , ss. 53-79.

Erul, Bünyamin. "Hz. Âişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On dokuz mu?", **İslâmî Araştırmalar**, Cilt:19, Sayı:4, Yıl:2006, ss, 637-649.

Esgin, Mehmet. **Kur'ân-ı Kerîm Açısından İslam Dışı Dinler**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya, 1990.

Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed. **Ahbâru Mekke ve Mâ Câe Fîhâ Mine'l-Âsâr**, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas, Beyrut, ty.

Fârâbî, Ebû Nasr. **İhsâ'u'l-Ulûm/İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara, 2015.

Fârâbî, Ebû Nasr. **Üstün Ülke el-Medînetü'l-Fâzıla**, çev. Seyfi Say, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2015.

Farsi, Moşe (çev. ve düz.). **Tora ve Aftara, Şemot**, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 2004.

Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Cüd'ân", **DİA**, Ankara 1988, I.

Fayda, Mustafa. "Nesî", **DİA**, İstanbul 2006, XXXII.

Fazlıoğlu, İhsan. **Sözün Eşiğinde**, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015.

Fırat, Ahmet Subhi. **Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1996.

Floramo, Giovanni. **Gnostisizm Tarihi**, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Flusser, David. "Enoch", **EJ**, edt. F. Skolnik-M. Berenbaum, IInd edt, Jerusalem 2007, VI.

Freeman, Charles. **Mısır Yunan ve Roma -Antik Akdeniz Uygarlıkları-**, çev. Suat Kemal Ankı, Dost Kitabevi, Ankara, 2013.

Garaudy, Roger. **İslam ve İnsanlığın Geleceği**, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul, 1990.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. **Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife),** nşr. ve çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. **Hakikat Bilgisine Yükseliş 'Meâricu'l-Kuds',** çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.

Gezgin, Ali Galip. "Hz. Peygamber'in Dil Yeteneği ve Dile Dayalı Tefsiri", **VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu (18 Nisan 2005-Isparta) Tebliğler Kitabı**, SDÜİF, edt. İsmail Yakıt, Tuğra Matbaası, Isparta, 2006.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014.

Gökkır, Necmettin. "Mekke Toplumunun Sosyo-kültürel Yapısını Kur'ân Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-kültürel Bağlam", **Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı (1-3 Temmuz 2011, İstanbul),** edt. Mevlüt Güngör, İBBKSDB, İstanbul, 2011, ss. 385-408.

Görgülü, Hasan Ali. "Câhiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslam'ın Boşanmada Örfe İtibar Etmesi", **SDÜİFD**, Sayı:6, Yıl:1999, ss. 111-126.

Görmez, Mehmet. **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, TDV Yayınları, Ankara, 2000.

Gözütok, Şakir. **Hz. Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metodları -Bûhârî ve Müslim Örneği**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016.

Gulbenkian Komisyonu, **Sosyal Bilimleri Açın**, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.

Güler, İlhami. **Sabit Din Dinamik Şeriat**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

Günaltay, Şemsettin. **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,** sdl. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Günaltay, Şemsettin. **İslam Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler**, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1991.

Gündüz, Şinasi. "Gnostik Dinler", **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, edt. Ekrem Sarıkçıoğlu, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2011.

Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik", **DİA**, İstanbul 2003, XXVIII.

Gündüz, Şinasi. "Sâbiîlik", **DİA**, İstanbul 2008, XXXV.

Gündüz, Şinasi. **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

Gündüz, Şinasi. "Kur'ân Vahyi ve Diğerleri -Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma", **İslâmiyât**, Sayı:1, Yıl:2004/VII, ss. 13-28.

Gündüz, Şinasi. "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", **İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu (25-27 Mayıs 2012–Malatya) Tebliğler Kitabı**, edt. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, İnönü Üniversitesi Matbaası, Malatya, 2012.

Gündüz, Şinasi. "Kur'ân Vahyinin Dinler Tarihî Bağlamı", **Kur'ân ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi**, edt. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Gündüz, Şinasi. **Mitoloji ile İnanç Arasında -Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar-**, Etüt Yayınları, Samsun, 1998.

Gündüz, Şinasi. **Sâbiîler Son Gnostikler –İnanç Esasları ve İbadetleri,** Vadi Yayınları, Ankara, 1995.

Güner, Osman. **Resûlullah'ın Ehl-i Kitabla İlişkileri**, Fecr Yayınları, Ankara, 1997.

Hamidullah, Muhammed, **İslam Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, Yeni Şafak, Ankara 2003, I-II.

Hamidullah, Muhammed. "El-Îlâf veya İslam'dan Önce Mekke'nin İktisadî-Diplomatik Münasebetleri", **AÜİFD**, çev. İsmail Cerrahoğlu, Cilt:9, Sayı:1, Yıl:1961, ss. 213-222.

Hamidullah, Muhammed. "Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri", çev. Abdullah Aydınlı, **ATAÜİİFD**, Ankara, Sayı: IV, Yıl:1980, ss. 327-342.

Hamidullah, Muhammed. **İslam'a Giriş**, çev. Cemal Aydın, TDV Yayınları, Ankara 2001.

Hamidullah, Muhammed. **İslam'da Devlet İdaresi**, çev. Hamdi Aktaş, Beyân Yayınları, İstanbul, 1998.

Hamidullah, Muhammed. **Mecmu'atü'l-Vesâ'ikı's-Siyâsiyye li-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1987.

Hamidullah, Muhammed. **Siyer-i İbn İshâk-Hz. Muhammed'in Hayatı-**, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Hanefi, Hasan. **İslam Kültüründe İnsan ve Tarih**, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.

Harizmî, Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf (Haverizmî). **Mefâtîhu'l-Ulûm**, thk. İbrahim el-Ebyarî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1989.

Harman, Ömer Faruk. "Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Öncesi Dinî Arka Planı", **Beklenen Kurtarıcı İnancı**, edt. Yusuf Şevki Yavuz, KURAMER Yayınları, İstanbul, 2017.

Harman, Ömer Faruk. "İdris", **DİA**, İstanbul 2000, XXI.

Harman, Ömer Faruk. "Îsâ", **DİA**, İstanbul 2000, XXII.

Harman, Ömer Faruk. "Mûsâ", **DİA**, İstanbul 2006, XXXI.

Hartman, Louis F. "Eschatology", **EJ**, edt. F. Skolnik-M. Berenbaum, IInd edt, Jerusalem 2007, VI.

Hartman, Louis F. **Bilgelik Mabedinin Eşiğinde -Hermetik Öğretilerden Gül Haç Gizemlerine-**, Hermes Yayınları, İstanbul, 2015, s. 24.

Hasan, Hasan İbrahim. **Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi**, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1985, I.

Hatalmış, Ali. **İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2012.

Hatiboğlu, İbrahim. "Selmân-ı Fârisî", **DİA**, İstanbul 2009, XXXVI.

Hatiboğlu, Mehmet Said. **Hz. Peygamber ve Kuran Dışı Vahiy -Gaybî Hadisler Meselesi-**, Otto Yayınları, Ankara, 2009.

Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. **Mecma'ü'z-Zevâ'id ve Menbâ'ü'l-Fevâ'id**, thk. Hisâmuddin el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1994, I-X.

Hirschberg, Haïm Z'ew. "Enoch", **EJ**, edt. F. Skolnik-M. Berenbaum, IInd edt, Jerusalem 2007, VI.

Hitti, Philip K. **Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi**, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, I-IV.

Hizmetli, Sabri. **İslam Tarihi -İlk Dönem-**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.

Hodgson, Marshall G.S. **İslam'ın Serüveni (Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih)**, çev. İzzet Akyol, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, I-III.

Işık, Caner. "Eski Dünyanın Kadîm Bilgesi Hermes", **Doğu-Batı *"Antik Dünya Bilgeliği"***, Sayı:40, Yıl:2007/Şubat-Mart-Nisan, ss. 35-57.

Işık, Harun. "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi", **İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu (25-27 Mayıs 2012–Malatya) Tebliğler Kitabı**, edt. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, İnönü Üniversitesi Matbaası, Malatya, 2012.

Işık, Hidayet. "İslam Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Düalist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları", **Dinî Araştırmalar**, Cilt:6, Sayı:18, ss. 149-172.

Izutsu, Toshihiko. **Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar**, Pınar Yayınları, çev. Selahattin Ayaz, tsh. M. Kürşad Atalar, İstanbul, 2013.

Izutsu, Toshihiko. **Kur'ân'da Tanrı ve İnsan**, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul, 2014.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân bin Muhammed bin İdrîs. **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Esad Muhammed Tayyib, Mektebetu Nezâru'l-Bâz, Suûdi Arabistan, 1419, I-IX.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. **Kitâbu'l-Muhabber**, thk. İlze Lihten Şitinz, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, ty.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. **Kitâbü'l-Münemmak fî Ahbâri Kureyş**, thk. Hurşid Ahmed Faruk, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî. **el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe**, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, I-VIII.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî. **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, I-XIII.

İbn Hanbel, Ahmed. **Müsned**, Mektebetü'l- İslâmî, Beyrut, 1969, I-IV.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. **es-Siretü'n-Nebeviyye**, thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdü'l-Hafiz Şiblî, Mısır, 1936, I-IV.

İbn Hişâm, **Hz. Muhammed'in Hayatı**, çev. İzzet Hasan, Neşet Çağatay, Ankara, 1992, I-IV.

İbn İshâk. **Muhammed el-Muttalibî**, thk. Süheyl Zekar, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1978.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. **et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân**, thk. İ'sam Fâris el-Haristânî, Muhammed İbrahim ez-Zaglî, Müessesetü'r-Risale-Beyrut, 1994.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. **Hz. Peygamber'in Hayatı (es-Sîretü'n-Nebeviyye)**, çev. Hanifi Akın, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2014.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. **Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm**, thk. Sami b. Muhammed, Dâru Tayyibe, 1420/1999, I-VIII.

İbn Kuteybe, Abdullâh b. Muslim. **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs**, Nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1972.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b.Yezid el-Kazvînî, **Sünen-i İbn Mâce**, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1952, I-II.

İbn Sa'd, Muhammed. **et-Tabakâtü'l-Kübrâ,** my., Dâru Sadır-Dâru Beyrut, Beyrut, 1957, I-VIII.

İbn Salah, Ebû 'Amr Takiyyuddîn Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî eş-Şâfiî. **Ma'rifetu Envâ'i Ulûmi'l-Hadîs**, thk. Nureddîn Itr, Dâru'l-Fikr, Suriye, 1986

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin. **Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe**, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, I-VIII.

İbnü'l-Esîr, Muhammed el-Cezerî. **en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1979, I-V.

İbnü'l-Kelbî, Hişam b. Muhammed. **Kitâbü'l-Asnâm**, thk. Ahmet Zeki Paşa, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1995.

İhvân-ı Safâ. **İhvân-ı Safâ Risaleleri**, edt. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, çev. Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya, İsmail Çalışkan, Ahmet Hakkı Turabi, Ali Avcu, Enver Uysal, Ömer Bozkurt, Emlin Aliyev, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, I-V.

İkbal, Muhammed. **İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, çev. Sofi Hûri, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2002.

Kahraman, Ahmet. **Mukayeseli Dinler Tarihi**, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 2013.

Kapar, Mehmet Ali. "Kus b. Sâide", **DİA**, İstanbul 2002, XXVI.

Kaplan, İbrahim. **Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri**, (basılmamış doktora tezi), AÜSBE Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı, Ankara, 2006.

Kaplan, Mehmet. **Kültür ve Dil**, Dergah Yayınları, 2014.

Kara, Cahit. “İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevilerin Sonuna Kadar)”, **AİBÜİFD**, Cilt:1, Yıl: 2013/1, Sayı:2, ss. 19-59.

Karacabey, Salih, Mutlu Gül. “Fıkhî Hadislerin Rivâyet Özellikleri Bağlamında ‘Velîsiz Nikâh Olmaz’ Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi”, **UÜİFD**, Cilt:21, Sayı:1, Yıl:2012, ss. 33-48.

Karacabey, Salih. **Hz. Peygamber’de Nebevî ve Beşerî Bilgi**, Sır Yayıncılık, İstanbul 2002.

Karadaş, Cağfer. “Sâbiîler Meselesi -Kur’ân’daki Sâbiî Kavramının Sâbiî veya Sâbie Olup Olmadığı Problemi-”, **AİBÜİFD**, Cilt:1, Sayı:1, Yıl:2013, ss. 1-23.

Karahöyük, Mustafa. “Din ve Ekonomi İlişkisi”, **FLSF**, Sayı:16, Yıl:2013/Güz, ss. 193-220.

Karaman, Hayrettin. “Asr-ı Saadet’te İslam Hukuku’nun Oluşumu”, **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam**, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, II.

Kazanç, Fethi Kerim. “Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirler”, **İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu (25-27 Mayıs 2012–Malatya) Tebliğler Kitabı**, edt. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, İnönü Üniversitesi Matbaası, Malatya, 2012.

Keskin, Yusuf Ziya. “Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Âyet ve Hadislerin Tahlîli”, **HRÜİFD**, Sayı:VI, Yıl:2000, ss. 5-26.

Kettânî, Muhammed b. Ca’fer. **Hadis Literatürü –*er-Risâletü’l-Mustatrafe*-**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Kılıç, Mahmut Erol. “Hermes” **DİA**, Ankara 1998, XVII.

Kılıç, Mahmut Erol. **Anadolu'nun Ruhu -Tasavvuf, Felsefe, Siyaset Konuşmaları**, Sûfi Kitap, İstanbul, 2013.

Kılıç, Mahmut Erol. **Hermesler Hermesi – İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce**, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2010.

Kırbaç, Selçuk. **Dede Korkut**, Şule Yayınları, İstanbul, 1999.

Kister, M. J. "el-Hîre (Araplarla İlişkileri Üzerine Bazı Notlar)", **CÜİFD**, Cilt:IX/1, Yıl:2005/Haziran, ss. 29-54.

Koçkuzu, Ali Osman. **Hadiste Nâsih Mensûh**, İFAV Yayınları, İstanbul, 1985.

Koçyiğit, Hikmet. **Mekkî Âyetlerde Sosyolojik Unsurlar**, Pınar Yayınları, İstanbul, 2013.

Koçyiğit, Talat. **Hadis Usûlü**, TDV Yayınları, Ankara, 2013.

Köktaş, Yavuz. "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış", **Usûl**, 4 (2005/2), ss. 131-156.

Kumeyr, Yuhanna. **İslam Felsefesinin Kaynakları**, çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

Kurt, Abdurrahman. "Dinî Kaynakların Çokeşliliğe İlişkin Görüşleri ve Osmanlılarda Çokeşlilik", **UÜİFD**, Cilt:8, Sayı:8, Yıl:1999, ss. 183-214.

Kurtubî, Muhammed bin Ahmed. **Câmi'u'l-Ahkâmi'l-Kur'ân,** thk. Ahmed el-Berdunî-İbrâhîm Ettafayyiş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1384-1964, I-XX.

Kutlu, Sönmez. **İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik -Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâturîdîlik Mezhebi-**, Otto Yayınları, Ankara, 2012.

Kutluer, İlhan. **İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Kuzgun, Şaban. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", **Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münâsebetleri**, İslamî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1993.

Küçük, Abdurrahman, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük. **Dinler Tarihi**, Berikan Yayınevi, Ankara, 2009.

Küçükalp, Kasım ve Cevizci, Ahmet. **Batı Düşüncesi -Felsefî Temeller-**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Hicaz" **DİA**, Ankara 1998, XVII.

Laurance, Richard, Richard Charles, Rutherford H. Platt, **İdris Peygamber'in İki Kitabı**, çev. Oğuz Eser, İdil Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Macit, Nadim. **Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili**, Beyân Yayınları, İstanbul, 1996.

Mahfûz, Cemâl. **Fennü'l-Harbi 'Inde'l-Arabi fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm**, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1987.

Martin, Sean. **Gnostikler –İlk Hıristiyan Sapkınlar-**, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2010.

Masarwah, Nader. "Marriage in Pre-Islamic Arabia as Reflected in Poetry and Prose: The Social and Humane Relations Between Husband and Wife", **Sociology Study**, November, 2013, Volume 3, Number 11, ss. 847-857.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. **Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi**, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2009.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. **Kitâbu't-Tevhîd**, thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, thk. Bekir Topaloğlu, Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005, I-XVIII.

Menekşe, Ömer. **Osmanlı Toplumunda Zındıklık**, Sistem Ofset Yayıncılık, Ankara, 2014.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccac, **el-Câmi'us-Sahîh**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, I-IX.

Nasr, Seyyid Hüseyin. **İslam'da Bilim ve Medeniyet**, çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed İbn Alî b. Şuayb, **es-Sünen**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, I-VIII.

Neşşâr, Ali Sami. **İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, 2016, I-II.

Nissbett, Richard E. **Düşüncenin Coğrafyası -Doğulular ve Batılılar Nasıl ve Neden Birbirinden Farklı Düşünürler?-**, çev. Gül Çağalı Güven, Varlık Yayınları, İstanbul, 2013.

O'leary, De Lacy. **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1971.

Onat, Hasan. "İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", **Kur'ân ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi**, edt. M. Mahfuz Söylemez, Şevket Kotan, Hüseyin Sarıkaya, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Öğmüş, Harun. **Câhiliye Döneminde Araplar**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Özaydın, Abdülkerim. "Arap –İslam'dan Önce Araplarda Sosyal ve İktisadî Hayat-", **DİA**, Ankara 1991, III.

Özbudun, Sibel. **Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri**, Ütopya Yayınları, Ankara, 2004.

Özcan, Hanifi. **Mâturîdî'de Bilgi Problemi**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012.

Özcan, Zeki. **Teolojik Hermenötik**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Özdemir, Mehmet. "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillah", **Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı (13-15 Nisan 2007-Konya)**, edt. Ahmet Yaman, Fecr Yayınları, Ankara, 2007, ss. 107-136.

Özdemir, Mehmet Nadir. "İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı", **Bilimnâme**, Sayı:XIX, Yıl:2010/2, ss. 75-98.

Özdoğan, M. Akif. "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Dil ve Edebiyattaki Yerine Bir Bakış", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı:4, Yıl: 2005/V, ss. 223-242.

Özgel, İshak. **Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'ân'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)**, (Basılmamış doktora tezi) SDÜSBE, Isparta, 2002.

Özlem, Doğan. **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Özlem, Doğan. **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri I-II**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996.

Özlem, Doğan. **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci**, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1999.

Özlem, Doğan. **Tarih Felsefesi**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2004.

Özsoy, İsmail. "Faiz", **DİA**, İstanbul, 1995, XII.

Öztürk, Mustafa. **Câhiliyeden İslamiyet'e Kadın**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Öztürk, Mustafa. "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", **Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Tebliğler Kitabı (1-3 Temmuz 2011)**, İstanbul, 2011, ss. 229-273.

Öztürk, Mustafa. **Kur'ân, Vahiy ve Nüzûl**, Ankara Okulu, Ankara 2016.

Öztürk, Zeynel. **Dünya Dinleri Gizli Tarihi -Ezoterik/ Bâtınî İslamî İnançlar-**, Sokak Kitapları Yayınları, İstanbul, 2012.

Palabıyık, Abdülkadir. **"Garîbü'l-Hadîs Nev'inin Doğuşu ve Abdülğâfir b. İsmâ'îl el-Fârisî'nin 'el-Müfhim li Şerhi Garîbi Sahîhi Müslim' Adlı Eseri"**, DEÜSBE (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 1997.

Palmer, Richard E. **Hermenötik**, çev. İbrahim Görener, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.

Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahruddîn. **Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh**, thk. Tâhâ Câbîr Feyyâz el-Ulvânî, Müessesetü'r-Risale, 1997, I-VI.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahruddîn. **Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb**, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Huzur Yayınevi, Ankara, 1990, I-XXIII.

Russell, Bertrand. **Batı Felsefesi Tarihi -İlk Çağ-**, çev. Ahmet Fethi, İlya Yayınevi, İzmir, 2001.

Sâbûnî, Nureddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. **el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn/ Mâturîdîyye Akaidi**, Tahkik ve Ta'lik/Araştırma ve Eklemelerle beraber çev. Bekir Topaloğlu, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015.

Sâbûnî, Nureddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. **el-Kifâye fî'l-Hidâye**, DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazma Nüsha, ty.

Sâlih, Subhi. **Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları**, çev. Mehmet Yaşar Kandemir. İFAV, İstanbul 2016.

Sâlih, Subhi. **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dersaâdet, İstanbul, ty.

Salıya, Derya Aybakan. "Plotinus'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefî Üslûbu Üzerine Kısa Bir Deneme", **Kaygı, UÜFEFFD**, Sayı: 26, Yıl:2016, ss. 143-157.

Sancar, Faruk. **Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam- Tasavvuf Tartışmaları**, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2011.

Sarıcık, Murat. "Câhiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırları", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Sayı:31, Yıl:2013/2, ss. 109-140.

Savaş, Rıza. "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in Aile Hayatı ve Evlilikleri, **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, edt. Vecdi Akyüz, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, I.

Savaş, Rıza. "İslam'dan Önce Hicaz Bölgesi Araplarında Tarih", **DEÜİFD**, Sayı:VII, Yıl:1992, İzmir, ss. 257-268.

Savaş, Rıza. "Hz. Muhammed'in Çok Evliliğinin Siyasî Boyutu", **SDÜİF VII. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı (19.04.2004, Isparta)**, edt. İsmail Yakıt, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2006, ss. 103-119.

Sıddîkî, Mazharuddin. **Kur'ân'da Tarih Kavramı**, çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yayınları, Ankara 1990.

Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye", **DİA**, İstanbul 2009, XXXVI.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Kur'ân'ın Anlaşılmasına Tarihin Etkisi: Kureyş ve Fîl Sûreleri İle Necm Sûresi 19-23. Âyetleri Örneği", **Kur'ân ve İslamî İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi**, edt. M. Söylemez-Ş. Kotan-H. Sarıkaya, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Sönmez, Zekiye. **İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık**, TDV Yayınları, Ankara, 2012.

Susa, Ahmet. **Tarihte Araplar ve Yahudiler**, Selenge Yayınları, İstanbul, 2005.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. **Esbâb-u Vürûdi'l-Hadîs -Hadisler ve Sebepleri**, thk. Yahya İsmail Ahmed, çev. Necati Tetik, Abdulmecid Okçu, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1996.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi)**, çev. Sakıp Yıldız, Hüzeyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1987, I-II.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. **el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ**, thk. Ali Muhammed Ahmed Cad'ul-mevla, Ali Muhammed el-Becavî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Îsâ el-Babi el-Halebi ve Şürekahu, Mısır, ty., I-II.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. **Tedrîbü'r-Râvî fî Şerh-i Takrîbi'n-Nevevî**, thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Faryâbî, Dâr-u Tayyibe, ty. I-II.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. **er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)**, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara, 1997.

Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça. **Hz. Peygamber'in Yeminleri**, Akdem Yayınları, İstanbul, 2011.

Şâtıbî, Ebû İshâk. **el-Muvâfakât -İslamî İlimler Metodolojisi-**, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, I-IV.

Şehristânî, Muhammed. **Milel ve Nihal -Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi-**, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Şener, Abdulkadir-Sofuoğlu, Cemal- Yıldırım, Mustafa. **Yüce Kur'ân ve Açıklamalı- Yorumlu Meâli**, TDV Yayınları, Ankara, 2014.

Şiblî, Mevlânâ. **Asr-ı Saâdet**, çev. Ömer Rıza, Eser Neşriyat, İstanbul, 1928, I.

Şulul, Kasım. **İslam Düşüncesinde Tarih Tasavvuru**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015.

Şulul, Kasım. **Kâfiyeci'de Tarih Usûlü**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

Şulul, Cevher. **Nübüvvet Felsefesi -İbnü'n-Nefîs'in Felsefî Romanı Fâzıl b. Nâtık**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn-i Cerîr. **Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Muhammed Şâkîr, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1420/2000, I-XXIV.

Tanilli, Server. **Yüzyılların Gerçeği Ve Mirası -İlkçağ: Doğu, Yunan, Roma-,** c. I, Adam Yayınları, İstanbul, 2002, s. 308.

Tartı, Nevzat. **Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması**, Otto Yayınları, Ankara, 2016.

Taşpınar İsmail, **Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı**, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2014.

Tatar, Burhanettin. **Hermenötik**, İnsan Yayınları, İstanbul, Mayıs, 2004.

Taylan, Necip. **Anahatlarıyla İslam Felsefesi,** Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.

Tekineş, Ayhan. "Tıbb-ı Nebevî", **DİA**, İstanbul 2012, XLI.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, **Sünen**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., I-V.

Toktaş, Fatih. **Meşşâî Felsefe**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.

Tuğ, Salih. **İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı**, İFAV, İstanbul, 1984.

Tuğlu, Nuri. **Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.

Tuğlu, Nuri. **Mâturîdîlik ve Hadis –Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi-,** Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.

Tuğlu, Nuri. "Mâturîdîliğin Hadis Anlayışı", **Milel ve Nihal -İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi-**, Cilt:7, Sayı:2, Yıl:2010, ss. 95-139.

Turgut, Ali Kürşat. **İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü**, TDV Yayınları, Ankara, 2014.

Türcan, Talip. “Tedric”, **DİA**, İstanbul 2011, XL.

Uğur, Mücteba. “Va’z, Kıssacılık ve Hadiste Kussas”, **AÜİFD**, Cilt: 28, Sayı: 1, ss. 291-326.

Uraler, Aynur. **Hz. Peygamber’e Yahudi ve Hıristiyanların Yönelttikleri Sorular**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015.

Uraler, Aynur. “Zeyneb”, **DİA**, İstanbul 2013, XLIV.

Usta, İbrahim. **İslam Öncesi Arap Mitolojisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Uyanık, Mevlüt. **Felsefî Düşünceye Çağrı**, Elis Yayınları, Ankara, 2012.

Uysal, Muhittin. “Bazı Hadis Kıssaları Üzerine Mülâhazalar”, **SÜİFD**, sayı: 22, ss. 33-58.

Uysal, Muhittin. “Hadis Meselleri (Mahiyet, Literatür, Örnekler)”, **SÜİFD**, say: 23, ss. 73-105.

Ülken, Hilmi Ziya. **Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998.

Ünal, İsmail Hakkı. “Hz. Peygamber’i (s.a.v.) Doğru Tanımanın ve Anlamanın Önemi”, **Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu’na Armağan**, edt. Aynur Çınar, Tibyan Yayınları, İzmir 2016, ss. 489-509.

Ünal, Yavuz. “Sünnetin Anlaşılmasında Kültürel Unsurların Rolü”, **Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu Tebliğler Kitabı (29-30 Mayıs 2004, Bursa)**, edt. Salih Karacabey, KURAV, Bursa, 2005, ss. 241-248.

Ünsal, Hadiye. **Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.

Ünver, Mustafa. **Tefsir Usûlünde Mekkî-Medenî İlmi**, OMÜSBE, Samsun, 1997.

Vâhidî, İmam Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. **Esbâb-ü Nüzûli'l-Kur'ân**, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.

Vatandaş, Celaleddin. "İnsanlığın Model İhtiyacı ve Hz. Peygamber'in Örnekliği Üzerine", **Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı (13-15 Nisan 2007, Konya)**, edt. Ahmet Yaman, Fecr Yayınları, Ankara, 2007, ss. 302-313.

Vendryes, Joseph V. **Dil ve Düşünce**, çev. Berke Vardar, Multilingual Yayınları, İstanbul, 2001.

Watt, W. Montgomery. **Hz. Muhammed Medine'de**, çev. Süleyman Kalkan, KURAMER, İstanbul, 2016.

Weber, Alfred. **Felsefe Tarihi -Felsefe Metafizik ve Bilim-**, çev. H. Vehbi Eralp, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Yahyâ b. Ziyâd, Ebû Zekeriyyâ. **Me'âni'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâti, Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru'l-Mısriyye, Mısır, ty., I.

Yakıt, İsmail. "Hz. Peygamber'in Evliliklerinin Sosyo-Kültürel ve Dinî Analizi", **SDÜİF IV. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı (19-20 Nisan 2001, Isparta),** edt. Ali Çolak, SDÜİF Yayınları, Isparta, 2002, ss. 13-30.

Yar, Erkan. **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.

Yardım, Ali. "Buhârî ve et-Târihü'l-Kebîr'i", **DEÜİFD**, Sayı:5, Yıl:1989, ss. 181-193.

Yardım, Ali. **Peygamberimiz'in Şemâili**, Damla Yayınevi, İstanbul, 1998.

Yavuz, Adil. **Hadislerde Mekkîlik ve Medenîlik**, Ebabil Yayınları, Ankara, 2007.

Yeniçeri, Celal. "Asr-ı Saadet'te Devlet Bütçesi", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam**, Beyân Yayınları, İstanbul, 2006, II.

Yıldırım, Mustafa. "Fıkıh-Kültür İlişkisi Bağlamında Kadın ve Hukuku", **Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu'na Armağan**, edt. Aynur Çınar, Tibyan Yayınları, İzmir 2016, 679-710.

Yıldırım, Mustafa. "Nisâ Sûresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", **İSAV Dinlerde Nikâh Sempozyumu Tebliğler Kitabı (06-08 Nisan 2012, İzmir)**, İstanbul, 2012, ss. 533-546.

Yıldız, Aynur. **Yahudi ve İslam Kutsal Literatüründe Hz. Ya'kub ve Seçilmişlik Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), DEÜSBE, İzmir, 2014.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Arabistan", **DİA**, İstanbul 1991, III.

Yücel, Ahmet. **Hadis Usûlü**, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015.

Yüksel, Ahmet Turan. **İslam'ın İlk Döneminde Ticarî Hayat**, Beyân Yayınları, İstanbul, 1999.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud bin Ömer bin Ahmed. **el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâimidi't-Tenzîl**, my., Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, h. 1407, I-IV.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. **Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed b. Ebi'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1391, I-IV.

Zeydan, Corci. **İslam Uygarlıkları Tarihi**, çev. Nejdet Gök, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, I-II.

Zeyyât, Ahmed Hasan. **Târîhu'l-Edebi'l-Arabî**, Matbaatü'r-Risale, Kahire, 1947.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. **Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, yy., ty., I-II.